ITINERARIOS EN LA FE ANDINA

Rasgos originarios y mestizos

Diego Irarrazaval

(Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2013, 284 pp.)

Prólogo. Victor Codina.

Introducción: en la autogestionada fe andina, las anotaciones de un huesped.

Primera Parte: FUERZA TERRENAL-ESPIRITUAL

1. Vida en y con Pachamama.
2. Deidad en la tierra.
3. Religión intercultural del pueblo.
4. Ser diferentes y ofrecer alternativas.
5. Morir y revivir.

Segunda Parte: CAMINAR CON OJOS CRISTIANOS

1. Pensar originario y mestizo.
2. El complejo mestizaje.
3. Inculturación cristiana.
4. Tinkuy entre culturas.
5. Nueva teologia latinoamericana.

Tercera Parte: ACOMPAÑAR DIALOGOS TEOLÓGICOS

1. Saber indígena y modernidad (1997, III Teologia India)

2. Origenes y Sueños Aymaras (2002, antes de IV Teologia India)

3. Mito y utopía humanizadora (2002, después de IV Teologia India)

4. Fuerza originaria y gozo de Jesús (2006, V Teologia India)

5. Relato mapuche y Cristo migrante (2009, VI Teologia India)

Cuarta Parte: PENSAR DENTRO Y ENTRE CULTURAS

1. Interacción mestiza con la Palabra.

2. Teologia andina intercultural.

3. Eclesialidad inculturada.

4. Recordar y potenciar el altiplano.

5. Con-Vivir-Bien.

Conclusión: bellos itinerarios, en medio de obstáculos y resquicios.

Anexo: contextos andinos, y textos incluìdos y reelaborados en este libro.

PRÓLOGO

Cuando hace 30 años, en julio de 1983, fui a Chucuito, ubicado al sur de Perú junto al lago Titicaca, para encontrarme con Diego Irarrázaval con quien tenia que elaborar un texto sobre los sacramentos de iniciación cristiana, comencé a conocer la estrecha relación que existía entre Diego y su "habitat" del sur andino.

Cuando aquellos días le vi celebrar un matrimonio aymara y participar luego del baile de los recién casados que daban vueltas por la plaza de pueblo, cuando asistí a sus charlas a campesinos de Puno animadores de la comunidad cristiana sobre el valor de los mitos de orígenes y de la veneración a la Pachamama, mientras visitábamos Juliaca, Sillustani, Ilave y las basílicas de Juli…comprendí que estaba ante un apasionado del mundo y de la cultura andina y ante un teólogo y pastor que buscaba la fecunda interculturalidad relacional entre la fe cristiana y las culturas.

Este libro, *Itinerarios en la fe andina*, recoge la larga experiencia de estos años de convivencia con el mundo andino, de reflexiones y encuentros interculturales, de un camino abierto día a día en una Iglesia que busca tener un rostro andino. Es una obra de madurez, llena de sabiduría, matizaciones, cuestionamientos e interrogantes.

El *Itinerario* comienza presentando una visión antropológica, cultural y espiritual del mundo andino que se caracteriza por una cosmovisión no dualista sino inclusiva y relacional, una racionalidad simbólica y polivalente muy diversa de la lógica occidental, una apertura a la Trascedencia ligada a la ética, un afán a la vez solidario y festivo, celebrativo y ritual, un sentido no cronológico sino cualitativo del tiempo y todo ello enmarcado en una fuerte vivencia comunitaria que culmina en el reencuentro con los antepasados y que presupone la estrecha relación existente entre vida y muerte, en un morir para vivir.

Expresiones como "vivir-bien", "vivir-con", "vivir-entre" revelan esta dimensión a la vez viviente, cotidiana, holística y comunitaria del sur andino.

Pero Diego Irarrázaval es muy realista ante la permanente situación de agresión que sufre el mundo andino, no solo la agresión colonial del pasado sino sobre todo la agresión actual de las trasnacionales, del consumismo materialista e individualista, que deshumaniza al pueblo con la ideología del mercado totalitario, del androcentrismo y de la cultura hegemónica occidental que se presenta como la única y definitiva cultura para el futuro. El pueblo vive una situación de vulnerabilidad, ruptura interna, caos y fragmentación, jaloneado entre un pasado originario y la seducción de la modernidad, entre el campo y la urbe cosmopolita.

También sectores de la Iglesia institucional, tanto de antes como de hoy, han contribuido a esta situación de discriminación y desprestigio: muchos consideran al pueblo andino como

idolátrico, mágico, supersticioso, panteísta, animista, además de ignorante, inculto, salvaje y por supuesto poco cristiano.

Diego no cae tampoco en el mito del "bon sauvage" sino que con ojos cristianos realiza un serio discernimiento de la ambivalente situación actual y sabe descubrir en medio del espesor de la cotidianidad sufrida y muchas veces pecadora del pueblo pobre, la sabiduría, la "Pachasofía", la fuerza, la vitalidad, la solidaridad y capacidad de resistencia y de lucha por la liberación que solo pueden provenir del Espíritu presente en las culturas originarias y mestizas del mundo andino.

Hay una apuesta por una evangelización descolonizadora e inculturada, más aún inter-cultural e inter-religiosa, que tenga como sujeto teológico comunitario al pueblo mismo, en su dualidad de varón-mujer, respetando su veta inter-religiosa. Las figuras de Tonantzin-Guadalupe, Tito Yupanqui y el carnaval de Oruro simbolizan esta posibilidad de encuentro inter-cultural e inter-religioso y abren pistas para un futuro pastoral y teológico integrador.

Es posible una teología andina cristiana que sea relacional, apofática, simbólica y sacramental, ecológica y escatológica que parta de lo pequeño, de la cotidianidad y de la comensalidad festiva, que se exprese en relatos, refranes y narraciones, en cantos y ritos, una teología en la que Cristología y Pneumatología se entrelazan y van más allá de un eclesiocentrismo cerrado y enfermizo, más allá de una visión hegemónica de la teología académica occidental latina.

La vivencia de Diego con el mundo andino, su realismo crítico, su visión creyente del Espíritu del Señor presente en culturas y religiones, confieren a este *Itinerario andino* un sentido positivo y esperanzador, sabio y alegre, abierto y dinámico, a pesar de la dura realidad cotidiana. Es un camino que se ha ido recorriendo durante décadas pero que está abierto a nuevas reflexiones y expresiones.

Diego ha sido contagiado por el sentido utópico e inclusivo de los andinos, ha sido evangelizado por ellos.

Lo que intuí hace 30 años en mi visita a Chucuito, ahora se me ha confirmado: hemos de descalzarnos ante el mundo andino, a las orillas del Titicaca o ante los majestuosos Andes: estamos ante un lugar sagrado, el Espíritu llegó antes que los misioneros. Como en el sueño de Jacob, Dios estaba aquí y nosotros no nos habíamos dado cuenta de ello (Gen 28,16).

Que el lector viva la experiencia de seguir este itinerario y lo confirme por si mismo.

Víctor Codina sj

Cochabamba 28, de abril del 2013

INTRODUCCIÓN.

En la autogestionada fe andina, las anotaciones de un huesped.

Entre quienes han transitado por regiones del continente resalta la equivocación con respecto a la idolatría. Representantes indígenas así lo hicieron ver a los colonizadores en el siglo 16: "han dicho que no conocemos a aquel por quien vivimos y existimos… nuestros ancestros nos han dicho siempre que es gracias a estos dioses que… nos procuran los alimentos necesarios para la vida corporal: el maíz, los frijoles, el amaranto, la salvia… preferimos morir antes que abandonar su culto y adoración" (1). En esa época no se trataba de errores, sino de creencias para vivir en medio de la escasez y el dolor. Pues bien, en la actualidad existen varios modos de dar la espalda o bien de acercarnos al sentir y entender lo andino.

Me sumo a tantas personas que se aproximan a lo autóctono y mestizo de modo cordial y coloquial, con empatía hermeneutica y con rigor científico. En el sur del continente estoy colaborando por más de 30 años con diversas instancias sociales y eclesiales, a cuyo servicio han sido elaborados los 20 capítulos de este libro (aunque sus limitaciones no las cargo a otras personas). El hecho de ser huésped y acompañante, y de ejercer roles de docente y de presbítero, condicionan lo que voy escribiendo. Ojalá quienes leen estas páginas puedan sopesar sus propios itinerarios, y cuestionar mis interpretaciones.

Con su calidad autogestinaria e interactiva con otras realidades, la fe andina es fascinante y palpita con interrogantes y con polivalentes búsquedas de sentido. Cabe abordar los itinerarios de largo aliento y los pasitos de cada día. Se suele hablar de la historia de salvación. Dios camina con cada pueblo y anima cada entidad del universo. Esto ocurre hoy en un mundo adicto al progreso, donde hay actitudes egocéntricas y también hay redes solidarias, y la tensión entre ser rivales o ser comensales. Por eso, en medio de penumbras y luminosidades es forjada cada reflexión cristiana.

A mi modo de ver, la mística andina es autogestionaria y relativamente distante de pautas hegemónicas; aunque también hay vetas de subordinación e imitación debido al factor colonial. El cristianismo con sello andino es también originario y mestizo, con la ambivalencia, avance y retroceso, y complejidad que explicita el devenir socio-cultural.

Lamentablemente en nuestras regiones predomina el modo de pensar uniforme y discriminatorio hacia lo diferente y lo entremezclado. Desde los años 60 han brotado y crecido teologías latinoamericanas; una de sus admirables corrientes es la reflexión originaria y mestiza. Esto marca el caminar de tantas personas cristianas (y también mi andar y ser huésped en el sur-andino). A veces se pregunta ¿es teología?, y ¿es andina? Me parece que es un bello itinerario creyente, suscitado por el Espíritu de Jesús y cultivado

eclesialmente, junto a otros modos de ser. Constato que es autóctono y a la vez interactivo. Por eso vale hablar del cristianismo mestizo, aunque esto a menudo sea malinterpretado y se descalifica la especificidad autóctona en el sentir, pensar, y celebrar andino.

Reitero el cálido agradecimiento a comunidades urbanas y rurales que me han estado hospedando y con quienes uno se humaniza desde la alteridad. Al reconocer a quienes son diferentes se disfruta y vislumbra al Otro Transcendente que nos abraza e invita a reencontrarnos para vivir-bien y para no sucumbir.

A su modo lo dice 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 *Nguillatún* al maligno espíritu del hambre que va en estampida por la cordillera…" (2). En la lógica ritual sudamericana, y en la labor teológica, se espanta la maldad y es abrazado el bienestar.

Notas.

1. Asi habló en 1524 la dirigencia azteca, según Bernardino de Sahagún OFM; ver C. Duverger, *La conversión de los indios de la nueva España*, Quito: Abya Yala, 1990, 85-86.

2. Graciela Huinao, *Walintu, Poesía*, Santiago: Cuarto Propio, 2009, 35. *Ruka* es hogar, casa. *Pukatriwe* es un lugar del pueblo *williche* en que lleva a cabo la ceremonia-rogativa por la vida, llamada *Nguillatun.*

PRIMERA PARTE: **FUERZA TERRENAL-ESPIRITUAL**

El caminar andino trasluce fundamentos de carácter espiritual y terrenal. Con hondo respeto hacia estos fundamentos, llevo a cabo una lectura particular que cariñosamente he estado dialogando con la población originaria y mestiza. Lo primordial es la espiritualidad expresada en ceremonias y vínculos cotidianos con la Madre Tierra. Vale dejarse interpelar por cada modo de relacionarse con la divinidad. Esto no se desenvuelve sólo de modo religioso. Más bien, la espiritualidad andina esta marcado por diferentes procesos culturales, y por alternativas que dan sentido al caminar de una agobiada población que busca horizontes. Sobresale el modo creativo de encarar la muerte y de reconectarse con la vida. Estas son las temáticas abordadas en la primera parte de este libro.

1) **Vida en y con Pachamama**

La habilosa población andina ha conjugado Dios y mundo, espíritu y materia, ciencia y lenguaje simbólico. Gracias a ello, la presencia de Dios es sentida y pensada desde nuestra corporeidad en la tierra. Las siguientes líneas, enfocadas en la comunidad y especialmente en la juventud andina que revalora su acontecer y creer, también dialogan con quienes en otros mundos simbólicos somos interpelados por lo andino *.

1) Puntos de partida

Lamentablemente, “el sentido común” nos ha acostumbrado a unas distinciones absolutas: la realidad humana es contrapuesta a la divinidad, y la historia es opuesta a la naturaleza. Esto genera confusión e intolerancia. Tal perspectiva dualista contamina modos de vivir el cristianismo y también perjudica a la teología. Cabe pues despejar confusiones, y también desintoxicarnos del dualismo que difícilmente es desentrañado.

Otro terreno problemático es el imaginario judeo-cristiano, que nos habitúa a la masculinización de Dios. Un biblista anota: “no es negativa la masculinidad de Yahvé y de la Trinidad Cristiana, sino la falta de la contraparte femenina en nuestra concepción de la

divinidad”, y añade que el problema no proviene de imágenes masculinas de Dios sino más bien de prácticas sociales de carácter patriarcal (1). Pues bien, pueblos que sobrepasan lo patriarcal han cultivado creencias en la sacralidad femenina. Esto nos hace apreciar culturas diferentes a las hegemónicas, y también nos incentiva a reconsiderar el imaginario cristiano. A fin de cuentas, el Dios de Jesucristo no es patriarcal.

Ahora bien, deseo dar un aporte en continuidad con la milenaria sabiduría andina. No hago inventos desde mis parámetros; más bien participo en fértiles diálogos entre culturas. Escucho e interpreto lo que oigo. Mi breve reflexión será algún día una mayor elaboración sobre la deidad terrestre.

Comienzo esta reflexión sentado a orillas del mar, y en medio de rocas humedecidas por olas infinitas.... Las dos terceras partes del medio ambiente –y del cuerpo humano- es agua; este elemento cubre un billón 400 millones de kilómetros cuadrados. El ecosistema tiene más agua que tierra. Cada ser humano esta conformado mayormente por agua.

Me conmueve el mar lleno de música y de peces, y también el terreno que es Madre con frutos sabrosísimos. ¡Son realidades divinas! Son sobrecogedores sus gemidos, silencios, misterios. Agua y tierra constituyen matrices de espiritualidad. Según las hondas creencias andinas, las deidades han surgido de realidades líquidas, o bien de cuevas, o bien de la fecunda tierra.

Por contraste, el mundo contemporáneo está muy apegado a objetos y a creencias auto-referentes. Nos envuelve la indiferencia y la ambivalencia hacia lo sagrado. Esto sobresale en ambientes urbanos y profesionales y en sectores de la juventud. Sin embargo, existen paradojas. En la modernidad, junto a sus vertientes seculares y humanistas, abundan las búsquedas espirituales.

En cuanto a personas que dicen no creer, me parece que a menudo ellas rechazan ciertas representaciones de la divinidad. Además, portavoces de las religiones suelen carecer de credibilidad y funcionar como propietarios de asuntos sagrados. A mi parecer, la cuestión más preocupante sería, no tanto un alejamiento moderno de lo sagrado, sino más bien unos imaginarios que distorsionan lo divino.

Pues bien, en medio de estas situaciones, me parece muy saludable la reconexión con la tierra llena de Vida. Al respecto uno se da cuenta que otras actitudes (como el monismo, o el acento gnóstico, o los espiritualismos) no concuerdan con el sentir andino. Los pueblos

originarios están en sintonía con una deidad terrenal. Esto es ratificado y replanteado por la tradición cristiana. Confiamos en la Creación y en el Amor que abraza seres humanos y todo lo creado. A fin de cuentas, creemos en un Dios encarnado.

Desde esta fe en la encarnación de Dios, voy a decir algo sobre Pachamama. A este misterio he sido introducido por mis amistades andinas (Irarrazaval, 1992, 37-52). La comunidad aymara me ha enseñado a ser habitante de la madre-tierra. De todo corazón lo agradezco. También la comunidad andina nos motiva a redescubrir los significados de la modernidad. No se trata de escoger entre lo arcaico y lo contemporáneo. Más bien me pregunto y planteo a mis interlocutores ¿cómo se reconstruyen nuestras identidades modernas alimentadas por recursos indo-americanos y mestizos?

2) Dificultades modernas

Las dificultades de hoy tienen largos antecedentes (2). Anoto el trasfondo anti-terrenal en nuestra trayectoria iberoamericana. La cristianización colonial ha conllevado la expoliación de recursos naturales, culturas y espiritualidades originarias. Lo natural y el cosmos fue calificado como lugar de culto a los ídolos. Además, todo el culto fue orientado hacia lo celestial.

Deseo recalcar que el asunto idolátrico no es intra-religioso. En la acción colonial contra "ídolos" de hecho estaban agrediendo no sólo unas creencias sino todo el medio ambiente natural y espiritual de los pueblos amerindios. El jesuita José de Arriaga denunció no sólo "cosas" como el sol, la tierra, los manantiales y cerros, etc., sino también lo sagrado en hogares y costumbres indígenas (Arriaga -1621-, 1999, 26-40). Hubo intensas campañas de extirpación tanto en México como en el Perú (Bernard y Gruzinski, 1992, 129-171); y también una especie de "guerra de baja intensidad" -¡con fatales consecuencias!- a lo largo de siglos y hasta la actualidad.

Al ser incorporados en la modernidad de Occidente, el heterogéneo espacio latinoamericano -con su religión católica y su actividad teológica- ha sido configurado con conceptos modernos. Ésta perspectiva pone la naturaleza por un lado (que es "objeto" sometido al "sujeto"), y por otro lado es puesta la historia, donde sobresale la razón que domina el mundo y el sujeto que es libre (Touraine, 1998, 204-207). En cuanto a nuestro

continente periférico, la modernidad es asimilada de varias formas, con polémicas y desiguales modernizaciones (Larraín, 1996, 214-242). Ciertamente es admirable el pensamiento con capacidad crítica, tantísimo logro tecnológico, conflictos y consensos en la democracia, posibilidades de comunicación, y otros rasgos contemporáneos. Desde éstos rasgos positivos es posible confrontar factores que destruyen la vida.

Sobresale el maltrato de la tierra como si fuera un simple objeto, y también sorprende que a la ciencia y tecnología le atribuyan una especie de omnipotencia. Desde un punto de vista filosófico y teológico es cuestionable "la sobre-valoración y a veces la absolutización del criterio científico de la modernidad" (Noemí, 1996, 284). Cualquier persona puede reconocer seudo-absolutos e incoherencias. El parámetro del progreso moderno conlleva una devastación ecológica, inequidad, yo-ismo, agresiones económicas y militares. Por otra parte, el medio ambiente es exaltado románticamente y es utilizado por la industria turística. A fin de cuentas, encontramos -en cuanto "modernos- inmensos obstáculos para una sana relación con la tierra, con todo lo que nos envuelve, con la corporeidad.

Al dialogar con jóvenes estudiantes constato que el sistema escolar les induce a pensar que la ciencia y la tecnología pueden resolver las necesidades humanas. Es un cientismo contrario al sentido común, ya que las mayorías estan agobiadas por el afan de sobrevivir. Al haber más progreso también aumenta la ansiedad y la depresión. Otra gran cuestión es como le inculcan a la juventud andina un paradigma de sujeto-objeto en términos de historia-naturaleza. La historia estaría a cargo del sujeto (individuo), y la acción humana tendría como objetivo cambiar la naturaleza. Esto es devastador para el medio ambiente (al expoliarlo) y para la dignidad del ser humano (al reducirlo a un pragmático).

Por consiguiente, la actual agresión hacia la madre-tierra proviene sobretodo de la civilización hegemónica. Ella merece ser confrontada. Así lo hace la población andina -de modo simbólico- con su espiritualidad terrenal.

Además, uno se pregunta sobre errores y vacíos por parte de estructuras cristianas. Personas y organismos que se definen como creyentes a menudo son pesimistas ante lo humano y ante las culturas. A eso se suman las descalificaciones. El modo de ser andino es tachado de inmanente, de animista, de panteísmo, de deísta. Estos conceptos filosóficos son

usados acríticamente; de modo irresponsable aparecen en documentos y planes pastorales. Además, se trata de juicios descontextualizados y etnocéntricos que cabe cuestionar. Por ejemplo, el problema de tratar al mundo andino como panteísta y estático. Ésta mala interpretación no toma en cuenta la simbología de la tierra. Pacha no es inmovil ni sacraliza lo existente. En Pacha hay ciclos y procesos, hay avances, retrocesos, ambivalencias, fuerzas benéficas y maléficas.

Conviene también replantear criterios teológicos con respecto a la tierra y nuestra corporeidad en ella. A veces sin mala intención y sin conciencia del daño inculcado, la teología de la creación y la cristología están subordinadas al mito moderno del progreso y a un ego-Salvador. Otro rasgo negativo en la teología contemporanea es la sistemática devaluación de espiritualidad y de pneumatología (al sobredimensionar lo bíblico y lo dogmático). La mística cristiana y la fidelidad al Espíritu contribuyen a desabsolutizar lo contemporaneo. Reitero que esto no induce a ser anti-modernos. Más bien nos convocan a reubicarnos en la economía y civilización globalizada, y a recrearla con nuestros recursos concretos y espirituales. En cuanto al contenido de la fe cristiana, la espiritualidad y la pneumatología pueden asumir como mediaciones el sentir, pensar, y actuar en sintonía con la deidad terrestre.

3) Apreciar la deidad.

Lo que acontece en Amerindia es asombroso en dos sentidos. Por un lado, quienes durante siglos han asumido un imaginario cristiano con acentos masculinos, también veneran una deidad femenina. Por otro lado, la moderna población andina no es unilateralmente secular ni materialista; muy por el contrario, ella reconstruye lo moderno con una praxis y espiritualidad terrenal. Todo esto asombra a la población andina, y a quienes llegamos de fuera.

Ahora bien ¿de qué se trata? ¿De una diosa? ¿De una dimensión sagrada en la realidad de cada día? ¿De una creencia autóctona aunque conectada con el cristianismo hegemónico? Se trata de Pachamama, deidad terrestre y amable, venerada por la población indígena y mestiza, autodefinida como cristiana (y que en gran parte participa en espacios y ritos católicos). La adhesión y culto a Pachamama conlleva buen trato hacia todo ser

viviente. No se trata de “objetos sagrados”, sino más bien de una relacionalidad con la fuente de Vida, por parte de personas cristianas.

Es decir, en la gente común no existe una disyuntiva artificial: o Pachamama o Dios. Tampoco se trata de un esquema panteísta y totalitario de una diosa autóctona. Más bien, estamos ante el misterio de Vivir, y no ante un ser Omnipotente. La deidad es, no un asunto objetivo, sino una relacionalidad. Esto puede parecer heterodoxo. La Trinidad y el contenido de nuestra fe son eminentemente relacionales. Ya que la Trinidad significa un Dios relacional, las personas creyentes son “agentes activos de la comunión relacional que (nos) constituye como personas abiertas a la trascendencia Una y Plural” (3). Tal vez este lenguaje puede replantearse; pero lo importante no es el enunciado, sino la calidad relacional de la verdad, de la fidelidad a la trascendencia.

Existen varias maneras de apreciar a la Madre-Tierra. Una voz rural: “gracias a Pachamama estoy viva... y cuando tengo problemas siempre levanto el nombre de la Virgen María como protectora”; una voz urbana: “la energía divina es como una corriente que fluye y hace brotar, crecer, y nutre la vida no sólo de las personas, sino de todos los ecosistemas” (4). Tanto los ambientes campesinos como los muchos mestizajes urbanos manifiestan un intenso vínculo con la Pachamama. Es un vínculo emocional y místico (“vivo gracias a Pachamama”), ritual y sacramental (mediante constantes “ch´allas” y varias clases de ofrendas y ceremonias), económico y político (referencia a Pachamama en la agricultura y ganadería, en la organización familiar y comunitaria). También se constata que estos vínculos disminuyen, y que son resignificados por sectores urbanos y juveniles.

Otras actitudes van ganando terreno. La mercantilización de símbolos favorece la profanación de elementos andinos; mucha gente hace negocio con sus costumbres religiosas y con lo étnico. También existen frívolas modas, y desfiguración de planteamientos ecológicos. Algunas voces mestizas reivindican “la diosa andina” y la contraponen al Dios cristiano; se emplea una pauta teísta. Todo esto no corresponde con la sacralidad andina policéntrica.

La deidad terrenal es cálida, suscita reciprocidad, infunde sabiduría, ofrece señales, hace advertencias, y hasta se irrita. No es un ídolo negador de la humanidad. Más bien Ella sostiene un buen-vivir dialogando entre seres humanos y con el entorno natural y espiritual. Su Presencia es evocada y pensada, es matriz de labores socioeconómicas, y es sobretodo

agradecida y celebrada. No es reducible a rituales, normas, conceptos ilustrados. Ella es Vida.

Al sintonizar con Ella, uno reconoce amenazas a lo autóctono, y tiene que denunciar la frivolidad mundana. Recalco cuestiones de carácter ritual y de caracter sapiencial (sin olvidar que también hay atentados contra lo ético y lo espiritual andino). Las bellas ceremonias a Pachamama pierden peso, y hoy proliferan rituales de progreso y de consumo de objetos. Por eso, la adhesión a la Madre Tierra, y a su pacha-sacramentalidad, conlleva desafiliarse de frívolos rituales modernos. Por ejemplo: festivales ligados a mega-mercados, concursos y diversiones por los medios de comunicación masiva.

Con respecto al modo de ser andino, y su pacha-sofía, Ella nos constituye como seres en reciprocidad (Estermann, 1998, 85-138; Llanque, 2004, 83-6, 119-136) que saben criar vida y dejarse criar. Con estos recursos es posible impugnar el pensamiento pragmático y totalitario que hoy predomina. También uno toma distancia del indigenismo romántico en torno a “la diosa tierra”; éste lenguaje puede ser bien intencionado, pero es mono-céntrico (e incluye un mono-teísmo intolerante). El saber andino ha sido y tiende hoy a ser policéntrico, mítico y ritual, holístico y cambiante (Llanque, 2004, 81-82).

La cosmovisión es pues inseparable del rito espiritual y de la ética solidaria. La Deidad es apreciada sobretodo al realizar ceremonias, y al cotidianamente actuar de modo recíproco. Rito y ética van de la mano. Esto tiene que ser subrayado, al dialogar con gente profesional y con líderes de las iglesias; la Madre Tierra es profanada cuando es solo objeto de lenguaje y argumentación. Más bien con Ella cabe interactuar, agradeciendo lo que vivimos, y transformando lo que deshumaniza. Esto nos lo enseña la comunidad andina, que interactua con la Pachamama de modo eficaz y espiritual.

Concluyo. En espacios modernos y globales estamos llamados a cultivar el buen-vivir en la tierra; en vez de dejarnos trastornar por el consumo material/espiritual. Por ese motivo se lleva a cabo la reconexión con la divinidad. Tanto la población andina como otros grupos humanos encuentran en Ella fundamento para desacralizar el progreso contemporáneo y subordinarlo a la felicidad humana y a la integridad de la creación.

Las cosas no son divinas; el progreso es resignificado como medio para lograr reciprocidad. Además, la adhesión a la deidad terrestre evita la evasión hacia la

trascendencia, y afianza el buen-vivir en un mundo donde caben todos/todas, ya que "otro mundo es posible" (Foro de Porto Alegre). La creencia en la deidad terrestre no es algo exótico; Ella sustenta la acción transformadora del mundo a fin de que no haya inequidad ni violencia.

América Latina desde hace décadas redescubre lo espiritual en el marco de la Encarnación. También hay mayor sintonía (particularmente por parte de la mujer) con la teología del Espíritu y con la innovadora eco-teologia. Éstas líneas de acción y reflexión son alimentadas por sensibilidades y sabidurías autóctonas y mestizas, como es la adhesión a Pachamama. Ella simboliza una tierra y humanidad nueva.

NOTAS:

* Publicado en *Mandrágora* 11 (2005), 88-93.

1. José S. Croatto (2001, 24-25). Además, la Biblia incluye metáforas femeninas para Dios: sabiduría, ruaj (espíritu femenino) y otras.

2. En cuanto a las diosas en las civilizaciones antiguas, los datos sobre Egipto, Mesopotamia y el Cercano Oriente son complejos. "Gender was not the locus of divine good and evil"; las creencias en diosas estaba vinculado con el liderazgo social y cultual de algunas mujeres; y dichas actitudes no mejoraban el status de la mujer en general (artículo de Judith Ochshorn, en King, 1997, 393-7).

3. Isabel Gomez-Acedo (2001, 237). También la fe en Cristo es relacional, al amarle y ser su discípulo, lo cual nos pone en relación con el Reino de su Padre. Por eso, así como no cabe la disyuntiva de Dios o Pachamama, tampoco puede plantearse una disyuntiva tajante de o bien la mediación de Cristo o bien la mediación religiosa andina.

4. Cito a Felipa Huanca (Cordero, 2004, 103-104) y a Alcira Agreda (Ress, 2002, 183), ambas bolivianas; son extractos de entrevistas que corresponden a practicas colectivas en el mundo andino.

BIBLIOGRAFÍA

ARRIAGA, José de, *La extirpación de la idolatría en el Perú, 1621*, Cusco: CBC, 1999.
BASCOPE, Victor *Espiritualidad originaria en el Pacha Andino, aproximaciones teológicas,* Cochabamba: Verbo Divino, 2008.
BERNARD, Carmen, GRUZINSKI, Serge, *De la idolatría*, México: FCE, 1992.
CORDERO, Verónica (coord.), *Vírgenes y diosas en América Latina*, Montevideo: Doble Clic, 2004.
CROATTO, José S., La sexualidad de la divinidad. Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios, In: *Revista de interpretación biblica latinoamericana,* 38. Quito: RIBLA ECUADOR, 2001/1, pp. 14-28.
DAMIAN, Carol, "Pachamama: deidad femenina de los Andes", *Boletín de Lima,* XVI (1994), 91-96, 191-204.
ESTERMANN, José, *Filosofía andina*, Quito: Abya Yala, 1998.
GOMEZ-ACEDO, Isabel (ed.), *Así vemos a Dios*, Bilbao: Desclée, 2001.
IRARRAZAVAL, Diego, *Tradición y porvenir andino*, Lima: TAREA, 1992.
KING, Karen, *Women and Goddess Traditions*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.
LARRAÍN, Jorge, *Modernidad, razón e identidad en América Latina,* Santiago: Andrés Bello, 1996.
LLANQUE, Domingo, *Vida y teologia andina*, Cusco: CBC, 2004.

MAMANI, Vicenta, *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara,* La Paz: Creart, 1999.
MAMANI ACHATA, Modesto, *La naturaleza: nuestra casa común,* en J. Estermann (coord.), *Teologia andina, II,* La Paz: ISEAT, 2006, 251-274.
MARISCOTTI, Ana Maria, *Pachamama Santa Tierra: contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales,* Berlin: Indiana/Mann, 1978.
NOEMÍ, Juan, *El mundo, creación y promesa de Dios,* Santiago: San Pablo, 1996.
RESS, Judith, *Lluvia para florecer, entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina,* Santiago: Conspirando, 2002.
TOURAINE, Alain, *Crítica de la Modernidad,* Buenos Aires: FCE, 1998.

2) **Deidad en la Tierra**

Nos envuelven unas paradojas. La gente andina mayormente se autodefine como cristiana, y así también es calificada por quienes observan su realidad. Sin embargo, sus modos de ser cristiano y de vivir como católicos o evangélicos son muy diferentes a otros grupos humanos (que llevan tales nombres). Aún más admirable es que pueblos originarios tienen espacios y tiempos autóctonos y mestizos donde autogestionan sus vivencias de lo sagrado.

A un observador externo le deslumbran las combinaciones de lo originario y lo mestizo, de espiritualidad cósmica y de cristianismo histórico, de lo prehispánico, lo colonial, lo moderno, lo más allá de lo moderno. Estas combinaciones no corresponden con la cristianización implantada durante siglos, ni a esquemas con los cuales las iglesias hoy intentan controlar a sus miembros. Abundan pues las contraposiciones y las paradojas.

Otra cuestión controversial es en qué medida el absoluto del Progreso esta sustituyendo maneras andinas de relacionarse con la Deidad. Además, uno constata que el amplio mercado de ofertas y demandas de sentido apabulla a la población andina. Sus fuerzas sagradas tienden a ser tratadas como objetos de intercambio folklórico, y hasta pasan a ser mercancías.

Las personas indígenas y mestizas sienten la tensión entre “nuestras costumbres” y “los cambios que llegan (de afuera)”. Hay conflictos y entrecruzamientos; y también hay posturas fundamentalistas. Abunda la creatividad y la capacidad de seleccionar elementos de diversas religiosidades. Existen diversos tipos de simbiosis y de sincretismo; y muchas formas emergentes de ser y creer que son relativamente autónomos con respecto a iglesias y religiones. Vale decir, nos movemos en medio de un complejo universo de símbolos diferentes, a veces contrapuestos, y generalmente interconectados. Tales polivalencias pueden ser vistas de modo positivo.

Lo andino no puede pues ser considerado como algo unívoco y estable. Algunos hablan de las “creencias andinas” como si fuera un sistema sin mezclas ni innovaciones; o como si lo autóctono fuera antimoderno, o yuxtapuesto, o bien algo posmoderno. En lo andino sobresalen diversos procesos, entrecruzamientos, y líneas de fuerza que van en varias

direcciones. En estas circunstancias complicadas, pongo mayor atención a la interacción andina con la divinidad.

Comienzo con interrogantes. Luego reseño vivencias y lenguajes que sobresalen en los espacios y tiempos andinos. Lo fundante es la condición humana: somos seres terrestres, y en-relación-unos-con-otros y con Dios. Termino subrayando la corporeidad en la simbología andina que conlleva responsabilidad por otros/as junto a uno mismo y a la creación que nos abraza. Esta perspectiva teológica, terrestre y genuinamente trascendente, no tropieza en la especulación ni en el materialismo.

1. Ubicación, portavoces, metas.

¿Dónde y cuándo las personas comprenden a Dios? Estamos ubicados en una realidad polifacética y paradojal, con cambios acelerados. Lo andino no está petrificado, ni autocentrado, ni uniformizado. Más bien, predomina la flexibilidad y la interculturalidad, en los espacios urbanos y también en los rurales. Además existen oleadas de migración y una incesante re-configuración de identidades; protagonizada por la juventud y por sectores adultos. No vale pues abstraer lo andino de la red y fluidez de un abanico de relaciones socioculturales, ni poner lo sagrado fuera del acontecer histórico. Más bien hay que estar atento tanto a la autogestión andina (modos propios y polifacéticos de creer en Dios) y a procesos de cambio, de mestizaje, de interculturalidad que existen en esta región.

¿Quiénes son portadores de sabiduría? La convivencia andina incluye lo sapiencial, afectivo, ecológico, económico, familiar y grupal, ritual, utópico. La gente no sólo sobrevive y relata anécdotas, también forja y transmite sus propias sistematizaciones. A esto se han sumado personas que colaboran en la interpretación de lo andino; esta labor de agentes externos puede incentivar las sabidurías locales. Así entiendo mis décadas de servicio a la producción teológica hecha por comunidades andinas. Ellas (y no quienes a veces somos catalogados como “andinólogos”) son quienes producen y sistematizan.

En cuanto a metas ¿qué caracteriza a la espiritualidad andina? ¿Es un salvavidas para el mundo secular? ¿Es una restauración de ejes sagrados para gente moderna cuyo absoluto es el progreso material? ¿Es una opción espiritual moderna que asume la autonomía de nuestra época?

A mi modo de ver hoy sobresalen clamores a favor de reencantar el mundo. Son clamores al interior de (y más allá de) la modernidad, donde muchas personas sufren el enclaustramiento en el Progreso. Hace años quienes veían las ambivalencias del secularismo, a menudo presagiaban un retorno de lo sagrado. Hoy se tiende a hablar más de búsquedas espirituales, y también de asentados e innovadores fundamentalismos. Puede haber reencantamiento hacia el pasado, o bien hacia adentro y hacia adelante.

En cuanto a la reencantación ¿qué contribuye lo indígena? Lo andino a veces es idealizado y canalizado hacia lo esotérico. A veces funciona como una tabla de salvación para quienes se sienten vacíos con tanto objeto efímero y descartable; para quienes añoran y desean una trascendencia con bases sólidas. A veces parece ser como una inyección de espiritualidad que reanima a gente frívola, en un contexto desacralizado. A mi parecer, la

búsqueda espiritual más consistente tiene un carácter místico e histórico; de este modo la población andina de verdad encara la crisis de la civilización contemporánea.

¿Qué significa la mística andina y su historicidad? Hay que tener en cuenta la actual obsesión por el éxito económico, y la tendencia a reducir todo al placer individual. En estas circunstancias vale la conjugación -por un lado- de la terca mística a favor de la vida y contraria a cualquier idolatría; y -por otro lado- la acción histórica que reconstruye tejidos socioculturales andinos sin dar la espalda a procesos de modernización. En otras palabras, es superada la discriminación sutil contra lo andino (cuando lo ubican en el pasado incaico y sus obras espectaculares); y positivamente se contribuye a alternativas humanas y creyentes (usando estos términos en un sentido amplio), que brotan desde las bases. Esta actitud de corresponsabilidad no tolera hegemonías ni uniformización.

Ahora bien, la opción espiritual puede ir de la mano con el respeto a la autonomía del mundo. Al apuntar hacia el futuro uno no puede desconocer el criterio moderno de la autonomía, que en términos generales ha estructurado el pensamiento cristiano. Como anota Torres Queiruga: "fundando y sustentando el mundo, Dios promueve su autonomía sin interferirla, (y Dios) es presencia viva sin tener que 'entrar´ en un espacio que está ya siempre lleno de su presencia activa" (Torres Queiruga 2005: 34); quienes hacen teología católica (siguiendo el espíritu del Concilio) recogen "instancias renovadoras surgidas desde la Reforma, e intentos posteriores por responder a la mutación cultural de la modernidad" (*Idem*: 40). Así como la teología moderna ha asumido la autonomía del sujeto y de la creación, también el pensar teológico andino puede asimilar la autonomía de alternativas humanas (ya que estas alternativas sobrepasan lo mono cultural, mono religioso, mono eclesiástico).

Pues bien, diversas voces y una gama de organismos han planteado utopías viables, desde lo inmediato y pequeño hacia lo planetario. Ello es explicado con fórmulas tales como "solidaridad globalizada", "humanidad humanizada", "otro mundo es posible" (Foro Social Mundial). Mediante estos sueños, numerosas instancias humanas confrontan el esquema materialista de crecimiento (que funciona a costa de la infelicidad de personas y comunidades). En un sentido positivo, se afianzan alternativas en lo económico, cultural, espiritual; existen pues "otras" realidades que nos dan Vida.

Ellas motivan una reconstrucción teológica desde el Ande. No olvidamos que éste ha sido devastado primero por la colonización (negadora del "otro" indígena y mestizo), y a continuación por el mercado totalitario que intenta vender y comprar todo (¡hasta lo espiritual!). Me parece que tal "reconstrucción" teológica junto con reafirmar raíces emplea los aportes de la actual población andina y en particular los de la juventud.

2. Dios: un lenguaje andino-cristiano

A muchas personas creyentes nos han hecho imaginar a Dios distante, "en el cielo", desencarnado. Lo divino sería pues inalcanzable, ubicado siempre arriba, y no estaría al interior de lo que se vive cada día.

¿Cuál es la manera cristiana de entender a Dios? Se trata de un misterio revelado mediante la encarnación. Así lo ha explicado por Jon Sobrino: "Dios, para ser Dios de salvación, se ha abajado doblemente... a la historia: es "el abajo" con relación a la

trascendencia. Y se ha abajado a la *sarx*: es el abajo dentro de la historia" (Sobrino 2006: 31). Esta reflexión esta en sintonía con la revelación bíblica.

La gente común (y también el lenguaje oficial) suele atribuirle a la deidad una constante intervención en el acontecer terrenal. Aunque lo divino a menudo ha sido presentado como un más allá del acontecer cotidiano, el sentido más común de la fe (el *sensus fidei*) lo percibe cerca del creyente y en cada acontecimiento mundano. En mayor o menor grado -según características de cada persona y grupo- a Dios se le ve como encarnado.

En cuanto al mundo andino, la representación oficial del dios cristiano ha tenido acentos celestiales; esto ha sido parcialmente asumido por la población. Muchos hablan como si Dios sólo estuviera más allá de lo visible y palpable. Sin embargo, lo concreto suele tener primacía. La gente andina tiene intuiciones precisas con respecto a la divinidad: es terrenal y corporal.. Lo explicaré más adelante: las comunidades andinas aprecian a Dios a su modo.

Evaluemos, primero, lo presentado y asimilado por el pueblo andino. Es evidente que lo presentado a la gente no va en la línea de la Encarnación y sus implicancias, ni corresponde a lenguajes andinos -con sus rasgos místicos y ecológicos- que reconocen a la deidad en todo lo que vivifica. En segundo lugar veremos que de hecho han sido correlacionados lo andino y lo cristiano; aunque estos factores son diferentes, en muchas maneras se entrecruzan.

2.1. Mensaje dualista que descalifica

Durante la conquista y colonización, a las poblaciones indoamericanas les han presentado mucha ritualidad, y también sus fórmulas doctrinales y morales. Lamentablemente el Evangelio de Vida ha tenido como mediación una cristiandad colonial. El denominador común ha sido un mensaje discriminante y dicotómico: adherir al Dios del colonizador, y abandonar creencias propias en ídolos provenientes del demonio. El esquema ha sido tajantemente discriminatorio: lo sagrado reside en la cristiandad, que es incompatible con costumbres autóctonas sustentadas por el Diablo.

Así lo plantea el III Concilio Límense (1583) en su plática breve para indios y en sermones (XVIII y XIX) empleados por los doctrineros (Taylor 2003: 56-59; 84s.; 105). La "Platica" advertía: "*Hukllam Dios... (y) machuykichikkunap diostahina muchasqan wakankunaqa llulla supaymi*" ["Dios es uno solo... (y) son falsos demonios las huacas adoradas por sus antepasados"]. Los Sermones XVIII y XIX son descalificadores: "*Amataq intikta qaqyakta pachamama suyrumama ñisqaykikta... saraykikta quway, alli kawsayta quway*" ["No invoquen al sol, al trueno ni a la que llamas Pachamama Suyrumama diciéndoles... dame tu maíz, dame una vida buena"]. Luego la colección de Sermones añade: "esos bailes son diabólicos... ustedes no deben observar las fiestas como hacían sus antepasados... cuando siembran su maíz o siegan o cosechan, no canten ni bailen, más bien adoren a Dios, nuestro Señor" (*Ibidem*).

Aunque abundan esas y otras presentaciones dicotómicas, de hecho se van desarrollando formas andinas mestizas. Esto -desde arriba- es visto como algo monstruoso, ya que lo proveniente de los indios sería irreconciliable con la doctrina cristiana. Así como ha sido atacada la "idolatría", en forma similar cualquier sincretismo es considerado una monstruosa trasgresión del orden colonial. Por ejemplo, un Manual del siglo 17 en México reclama que "a los santos que algunos tienen por dioses veneran juntamente a sus ídolos"; y ese Manual no tolera que elementos cristianos e indígenas "uno y otro se pueden usar, y uno y otro es necesario" (Bernard y Gruzinski 1992: 144s.). Esto va contra la lógica colonial; para la cual la diferencia podría ser aceptada, ¡pero no la mezcla!

Del rechazo colonial a las mezclas se ha pasado al conflicto moderno con respecto a las supersticiones. Aunque el discurso de hoy sea pluralista, la actitud científica y tecnológica se inclina contra creencias y comportamientos de gente tachada de atrasada y no-ilustrada. En la segunda parte del siglo 19 y sobretodo en el siglo 20 el catolicismo tiende a ser más individualista y racional. José Oscar Beozzo anota que en el contexto liberal es enfatizada la "apropiación personal y racional de la fe" (Beozzo 1995: 179; 193s.; 207s.); en cuanto a lo ritual, se inculca la practica sacramental, y un tipo de oposición a la modernidad a través de la devoción al Sagrado Corazón, y de intervención socio-política a través del culto a Cristo Rey.

Todo esto proviene de estamentos jerárquicos, que periódicamente reafirman su afán de "civilizar" a gente ignorante; y que ven las formas autónomas de la religión del pueblo como supersticiosas y carentes de verdad. Debido a estos prejuicios de la gente ilustrada, ella sistemáticamente se dedica a indoctrinar y salvar a los demás. Éstos carecen de verdad, por lo tanto hay que explicarles y obligarles a creer en Dios tal como hacen los de arriba. Por consiguiente, la postura dicotómica que parece inofensiva, de hecho arremete contra los modos de creer autóctono y mestizo.

Lo ya anotado ¿cuánto corresponde a las grandes líneas de la revelación cristiana? Este interrogante merece un extenso tratamiento; sin embargo, a continuación solo son dadas unas pinceladas.

No puede pasarse por alto que los escritos neotestamentarios a veces emplean dicotomías y exclusiones (temática apocalíptica; creencias y terapias hacia espíritus malos; pensamiento paulino sobre espíritu y carne, etc.). Sin embargo, el mensaje cristiano es mayormente encarnado e integrador. Dios salva no porque rechaza a unos y favorece a otros, sino mediante su plan de amor en la historia humana y en toda la creación.

Ahora bien, cada comunidad humana puede ser apreciada con los criterios del Evangelio. En este sentido uno se acerca a los pueblos originarios. Ni ellos ni otros pueblos estarían lejos de Dios (mientras los cristianos seríamos los privilegiados), ni ellos son meros objetos de la acción divina. Tomando esto en cuenta, miramos cada realidad concreta con ojos creyentes en la presencia del Dios salvador. La teología bíblica nos invita a leer los hechos de la vida y a reconocer el lenguaje de Dios en medio de nuestra historia. Por ejemplo, C. H. Dodd nos motiva a "descubrir el significado de nuestra situación presente, esto es, lo que Dios nos dice en ella... los hechos aparentes no agotan la realidad total..." (Dodd 1973: 154s.). En cada realidad concreta es reconocible la presencia de Dios, y cada pueblo es sujeto de la salvación.

Además, los estudios bíblicos coinciden en que el mensaje del Reino de Dios indica como bienaventurada a gente postergada, que es portadora de sabiduría. En forma desconcertante (para contemporáneos de Jesús ¡y también para creyentes de hoy!) el Evangelio considera "felices" a los pobres y hambrientos, llama bienaventurados a tristes y perseguidos (Lc 6: 20-22). Aún más, los no inteligentes (a los ojos de los poderosos) son sabios y beneficiarios de la revelación divina (Lc 10: 21). Esto no puede en forma ingenua ser atribuido a cada pobre. Tampoco lo aplicamos mecánicamente a toda la población andina. Más bien, lo principal es cómo es Dios ha optado por la y el pobre. Tenemos pues un gran criterio evangélico: la gente postergada es reconocida como feliz y sabia por parte del Dios de Jesús.

2.2. Modos andinos de andar con Dios.

Cuando la vivencia andina es examinada con el afán de cristianizarla, ella suele ser medida desde otro universo cultural, o bien con un inadecuado parámetro doctrinal y espiritual. Así fácilmente tal vivencia es tergiversada e instrumentalizada.

Por eso, primero hay que ubicarse al interior de la simbólica andina, y desde ella llevar a cabo las evaluaciones que corresponden. Luego uno puede dirigirse hacia lo que Jesús ha enseñado sobre Dios. Cabe recalcar lo medular del Nuevo Testamento; la práctica y el mensaje del Hijo del Hombre ha sido que Dios es *Abba* (papito), y que el don del Reinado de Dios suscita no un lenguaje sino una acción. "No es el que me dice Señor, Señor, el que entrará en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre..." (Mt 7: 21). Por consiguiente, la adhesión al Dios cercano y amable es mediante no unas palabras piadosas sino a través de una práctica coherente.

Retomemos la realidad andina. En cuanto a su comprensión de Dios, resalta como es llamado Papito, y en lenguajes autóctonos: *Tayta, Taytacha, Tatitu*[1], con una modalidad radicalmente afectuosa, humilde, respetuosa. Esto claramente es similar a como Jesús de Nazaret ha tratado a su Padre, que es también nuestro Padre. Sin embargo, tal semejanza en lenguaje y en sentimiento tiene que ir de la mano con la acción solidaria. Dios es reconocido cuando "tuve hambre y me alimentaron... estaba enfermo y me visitaron..." (Mt 25: 34;36). ¿Es así el comportamiento de la población andina? Este interrogante es respondido por cada comunidad, no sólo con palabras creyentes sino, sobretodo, con la responsabilidad por la vida.

Un portavoz de la población andina, Domingo Llanque, lo explica así: somos un "pueblo ligado en amor con la tierra y con Dios", y "el encuentro con Dios se realiza en una vivencia integral porque abarca toda la existencia (trabajo, comunidad, salud, lucha, fiesta, fecundidad, etc.) y se descubre a Dios en su múltiple respuesta a la problemática del ser humano. Dios es invocado sin contradecir las responsabilidades humanas" (Llanque 2004: 123; 125). Vale decir, andar en la historia y confiar en Dios son actitudes inseparables.

---

[1] *Tayta* (quechua), *Tatitu* (aymara): papa querido.

Ahora bien, el caminar andino tiene que encarar obstáculos y trampas. En el mundo contemporáneo resalta la sacralización de mercancías. A ello a menudo es arrastrada la población autóctona; por ejemplo cuando lleva a cabo la *ch´alla*[2] sobre billetes de dinero; también cuando en la simpática celebración de *alasita*[3] abundan los dólares como signo y hasta garantía de bienestar. Tanto la *ch´alla* como *alasita* tienen un sentido humanizador y espiritual. Pero a la vez existe la trampas de sacralizar el dinero. Lo más problemático no reside en objetos, sino más bien en la relación entre personas. El omnipotente dinero promueve distancia y conflicto entre personas. Al respecto, es significativo que la gente andina considera como máximo pecado el no atender a cualquier persona necesitada. A esta actitud ciertamente ha contribuido el Mensaje de amar a Dios y al prójimo.

Cada estudio de la espiritualidad andina subraya la sintonía cotidiana con lo sagrado. En cada espacio y en cada período de tiempo las personas sienten y ponen en práctica lo sagrado. También lo festejan y danzan, y lo hacen parte del convivir, el liderazgo y la organización familiar y comunitaria. La sintonía con lo sagrado puede ser entendida como adhesión a Dios. Me parece que tal fe en Dios tiene la simbología y práctica propia de la población andina. Como gran parte de la gente se autodefine como cristiana y da señales de cumplir con el mandamiento del Amor, puede también decirse que la fe se refiere al Dios cristiano.

¿Se refiere asimismo a Jesucristo? Aquí se han desarrollado varias líneas de comprensión. Un postura, en medios evangélicos y en algunos sectores católicos (Donnat 1998), es que la población desconoce al Señor; si hay tal ausencia de Cristo, la acción evangelizadora parte de cero. Por otro lado, medios de comunicación y estructuras hegemónicas a menudo descalifican la religiosidad tachándola de pagana o bien de supersticiosa. Una lectura absolutamente distinta es de sectores cristianos inculturados. Ellos dicen que los habitantes del Ande reconocen y son fieles al Señor, de modo explícito y sobretodo en actitudes creyentes y humanas. Según los estudios hechos por Domingo Llanque: en vivencias cotidianas y en el conjunto de la ritualidad hay presencia de Cristo (Llanque 2004: 150-162). Esta lectura revierte tanta animadversión hacia creyentes andinos; pero también puede no tomar en cuenta la específica espiritualidad festiva y terrenal, con su modo andino de ser cristiano.

En efecto, en gran parte se trata de "otra fe"; ésta no se define en oposición al cristianismo, pero sí tiene rasgos propios, y hace una selección de elementos cristianos. Se trata de una "relación armónica con un Dios, con su comunidad y con la *Pachamama*"... "la tierra es uraqui cuando es tomada como objeto material pero es denominada Pachamama cuando designa la fuerza vital divina... y a los cerros se los reverencia como *Achachilas*, cuando representan particularidades de Dios ancestral y eterno, cuyos designios son

---

[2] *Ch'alla*: ofrenda haciendo libación con vino, cerveza, etc.
[3] *Alasita* (=cómprame, en aymara): ceremonia con símbolos en miniatura.

insondables" (Llanque 2004: 123; 126). En un sentido cristiano puede decirse que en la *Pachamama*[4] y en los *Apus* y *Achachilas*[5] hay maneras de relacionarse con la creación divina, y desde allí abrirse a la historia de la salvación.

Quiero a continuación detenerme en la predilección andina por signos en la creación y particularmente en la corporeidad, y subrayar en general las formas simbólicas del contacto con la deidad. Una de varias controversias en ambientes cristianos es si la vivencia indígena y andina es panteísta (todo es dios) y el culto va dirigido a la creación; y si es animista (energía sagrada en cada entidad) y el culto va dirigido a espíritus. Todo esto se presta a malentendidos. Esto puede ser esclarecido cuando se aborda lo corporal y más ampliamente lo simbólico. Estos temas ayudan a entender por qué creencias y practicas están dirigidas a la deidad terrenal.

3. Corporeidad y Simbología

Cada civilización rehace y genera signos y significados. En el pasado había centros de poder y áreas violentamente colonizadas. En la actualidad ocurre algo inédito, porque por el planeta se difunden señales e identidades modernas que las mayorías desean y las apropian. Hay procesos de intercambio, y no sólo un dominio de unos sobre otros. Vale decir, las simbologías modernas (que incluyen modos de desarrollar la existencia corporal) no solo pertenecen a la región noratlántica y mediterránea donde tuvo sus orígenes. Ellas también afectan hondamente a poblaciones como las andinas; que son consumidoras (en forma material y sobretodo de modo imaginario) de la planetaria industria de diversión, alimentación, salud, deportes, vestimenta, cosméticos, y también de una gama de productos de carácter religioso y seudo espiritual.

Hay que precisar estos asuntos. Los habitantes del Ande emplean entidades de otros lugares y especialmente de la cultura/mercado de masas. No sólo eso. Asumen y reproducen señales ajenas, y se ven a sí mismos y reconstruyen sus vidas siguiendo moldes hegemónicos. Este punto vale ser recalcado. No sólo usan lo ajeno, también se reconstruyen a sí mismos. Esto ocurre mediante signos concretos: tipos de diversión y alimentación, de vestimenta y de cosmetología, de avances tecnológicos en el trabajo y en el hogar, con marcas transnacionales. El hombre y la mujer andina adquieren cosas que le permitan parecerse a grupos acomodados y blancos, urbanos y empresariales. Resulta pues ingenua la opinión que sólo son importantes los rituales y corporeidades de carácter autóctono. Éstos existen, pero en tensión y entremezclados con otros universos simbólicos que son predominantes.

En medio de estas situaciones complicadas, uno vuelve la mirada hacia vivencias andinas de la deidad terrenal. Ellas forman parte de la genuina reconstrucción del ser

---

[4] *Pachamama*: espacio y tiempo como realidad femenina que da Vida.
[5] *Apu* (quechua), *Achachila* (aymara): montañas como seres protectores.

andino; a fin de no ser arrastrados por la frivolidad y la sacralización del mercado que predomina en la actualidad.

Al respecto valen las sólidas convicciones y esperanzas andinas. Por ejemplo, ante la globalización moderna, Vicenta Mamani, teóloga aymara es categórica: "nuestros valores y sabidurías culturales y la fe de nuestras comunidades nos tienen que continuar alimentando y fortaleciendo; es importante seguir defendiendo nuestras tierras, el agua y toda la naturaleza, seguir creando y consolidando organizaciones propias... elaborando proyectos alternativos de desarrollo para las comunidades" (Mamani 2002: 172). Esto, a mi parecer, no es un mero deseo humano. Más bien brota de hondas convicciones espirituales, que son resumidas así: *ajayu*[6] espiritualidad, *yati*[7] sabiduría, *qama*[8] poder social centrado en la familia, *lura*[9] actividad humana creadora (ver: Mamani 2002: 162).

A continuación voy a comentar la densidad espiritual del cuerpo cósmico, y la simbología andina que conlleva responsabilidades humanas.

3.1. Cuerpo y cosmos espiritual

La relación andina con la Madre Tierra conlleva que el cuerpo humano, el conjunto del medio ambiente, el cosmos, son reconocidos como hondamente espirituales. La fe en *Pachamama* no sacraliza el organismo físico, ni el territorio, ni es un animismo cósmico; más bien hay una reciprocidad espiritual y cultual mediante una secuencia de ritos (y en particular en la actividad agrícola) que se expande hacia todo el acontecer humano.

Tengamos presente dos testimonios. En el siglo 17, el jesuita Arriaga escribe: "a *Mamapacha*, que es la tierra, también reverencian, especialmente las mujeres, al tiempo que han de sembrar, y hablan con ella diciendo que les de buena cosecha y derraman para esto chicha y maíz molido, o por su mano o por medio de los hechiceros" (Arriaga 1999: 28s.). A fines del siglo 20, un renombrado *yatiri*[10] boliviano reza así: "Gloria al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Ahora *pachamama* cúrale a Luís Ticuna en este día. Para su negocio, su trabajo, su suerte y su salud atiéndele... mi señor cristo padre salvador con tu mano, con tu vista, Ángel de la Guarda a su suerte, su salud. Tíos, tías, lugares, *tirawirjina* -virgen de la tierra- y *pachamama*, bendice con tus ojos, con tu vista mira a su suerte, su salud. Amén, mi cristo padre salvador" (Fernández 1997: 152). De este modo, lo espiritual no es un tema; más bien todo el universo simbólico andino es vivido espiritualmente.

---

[6] *Ajayu*: espíritu con presencia concreta.
[7] *Yati*: conocer de modo personal y social.

[8] *Qama*: armonía.
[9] *Lura*: actividad humana.
[10] *Yatiri*: líder espiritual y social aymara, que también suele sanar y aconsejar.

La conversación con la Tierra Madre ha sido un ritual familiar y socio-económico (de lo cual habla Arriaga); que en la actualidad también incluye la resolución de enfermedades, el trabajo urbano, y la suerte en el contexto moderno (como lo muestra el dialogo entre el yatiri aymara y un cliente, Luís Ticuna). Hoy se combinan deidades originarias (lugares sagrados, espíritus invocados como *tíos* y *tías*) con invocaciones de la Trinidad, Cristo, Virgen, Ángeles, Santos.

¿Cuánta orientación hay hacia Dios, y cuánta hacia *Pachamama*? A los testimonios ya anotados habría que sumar innumerables ritos familiares y grupales. Las relaciones más intensas son con Dios (según la tradición cristiana y también con rasgos andinos) y con la *Pachamama* (que es una espiritualidad autóctona, aunque también está vinculada a lo cristiano mediante la noción cristiana de la creación, y mediante la devoción a la Virgen María). El Dios trascendente es sentido aquí y ahora, y es invocado con rasgos bíblicos. También sobresale lo específico del espacio y tiempo andino; y a eso se debe la constante y cariñosa invocación de la *Pachamama*, con características distintas (aunque no contradictorias) con el Dios cristiano.

Se trata de vivencias que no deben ser interpretadas con el esquema de uno o lo otro; ni es necesario escoger y privilegiar un elemento en detrimento del otro. Mucha interpretación cristiana entiende a Dios de manera que excluye a otras creencias, y considera a la *Pachamama* como sólo un modo de hablar de la creación. Así es tergiversada la espiritualidad andina. Gracias a actitudes de tolerancia y diálogo entre culturas, en varios espacios de América Latina se reafirman las raíces espirituales. Por ejemplo, en Centro América, donde la "espiritualidad Maya ha desarrollado en el pueblo la conciencia de que la tierra es nuestra madre. Esto ha fortalecido, ha unido y ha llevado a una lucha justa, para lograr tierra, pero como uso comunitario y no tanto como propiedad, porque no se puede ser propietario de una madre" (Segundo Encuentro sobre Cultura y Espiritualidad Maya 2000: 162).

La Madre Tierra es invocada y celebrada como mujer y madre; a veces es reconocida junto al Dios cristiano; a veces -en el contexto andino- ella es vista en relación con cerros sagrados y otros seres protectores. Los acentos puestos en una u otra creencia depende de factores de carácter familiar, de la educación, del tipo de contacto con las iglesias cristianas. Por lo que yo he visto y compartido con la población andina, se trata de una deidad que da y representa la Vida (Irarrázaval 1992: 37-52). No reside en los cielos; más bien tiene una presencia corporal, terrenal, cósmica. Por ejemplo, a ella se le hacen libaciones con ofrendas líquidas, se le pide permiso al iniciar cualquier labor agrícola y ganadera, y también a veces la actividad social y política (como cuando asumen nuevas autoridades). En términos generales, ella es fundamento y fuente de Vida. En su corporeidad espiritual se desenvuelve lo cotidiano y el acontecer histórico.

Ahora bien, en el mundo de hoy predomina lo individual. En las regiones andinas, la mayor importancia es dada a la relacionalidad y también a cada entidad viviente. En cuanto a lo último, cada persona cuida su propio cuerpo mediante la alimentación, limpieza, vestimenta, estudio, y demás. A ello se suma la ideología subjetiva, inculcada por tanta estructura moderna. Lamentablemente, lo individual a menudo pasa a ser narcisista. Es decir, ser cuerpo-en-uno-mismo. Lo individual tiene sentido, para la población andina, en el marco de la relacionalidad

En cuanto a la corporeidad, se desarrolla o bien "contra" o bien "con", vale decir en conflicto o en armonía con otros y otras. Puede ser un cuerpo-contra-lo-diferente; en la discriminación e inequidad entre grupos sociales, edades, genero, nacionalidad, y en conflictos ideológicos y militares. Me parece que todo eso es vivido en zonas andinas, pero lo propio y mas hondo es un ser cuerpo-con-otras-corporeidades, en vínculos con la naturaleza, relaciones de familia, colaboración social, y con la deidad dadora de Vida. Sobresale pues el "estar con". Es un modo andino de existencia humana indesligable de la Madre Tierra. Aquí se correlaciona lo pequeño con lo grande, lo femenino con lo masculino, fenómenos cambiantes con energías espirituales.

Pues bien, éste paradigma de relacionalidad entre elementos distintos es afectado por factores ya mencionados: ser cuerpo-en-uno-mismo, ser cuerpo-contra, ser cuerpo-con. Al respecto, en cada contexto uno se pregunta cuánto peso tiene el paradigma de relacionalidad andina y cuánto peso tienen esos diversos factores. También uno puede preguntar cuánto hay de vivencia corporal de carácter cósmico, y cuánto hay de vivencia corporal con rasgos más bien históricos. Estos y otros interrogantes forman parte de la reflexión intercultural, en que la comprensión de la corporeidad andina como un "estar con" es inseparable de la consideración de varios factores modernos, en que el cuerpo y las relaciones humanas van en varias direcciones. Una vez más se constata que la vivencia andina no es unívoca ni es simple.

Con respecto a interpretaciones cristianas, ya se ha anotado que no cabe contraponer referencias a Dios y a *Pachamama*. Otra cuestión controversial es la distinción cuerpo-alma, siendo lo primero material y lo segundo espiritual. Tal dualismo no concuerda con la manera andina de estar en la naturaleza y la historia (expresado tanto en el relato de Arriaga como en el *yatiri* boliviano), ni con la vivencia en comunidades de Iglesia que se ha inculturado. Otra cuestión es contraponer cuerpo pecador y perecedero con espíritu santificado e inmortal; de nuevo se trata de un esquema dualista que no corresponde a la sensibilidad andina.

A mi modo de ver, la hermenéutica cristiana enraizada en la Palabra de Dios no cae en dualismos (alma-cuerpo, espíritu-materia); sino más bien esta atenta a las señales de Dios hoy, y en la corporeidad de Cristo. En efecto, Jesucristo está presente en los crucificados y resucitados de hoy. Las personas y comunidades andinas sobrellevan muchas cruces;

algunas son impuestas desde fuera, y otras han sido generadas desde dentro. Son cruces que suelen ser cargadas de modo solidario; así uno lo constata en infinidad de circunstancias. También se da un sufrimiento y un ser y hacerse víctimas, que deshumaniza, y que no salva ni a uno ni a los demás.

A fin de cuentas se trata de desentrañar modos andinos del convivir con Cristo, en su crucifixión y su resurrección, que están presentes a lo largo de la historia. Autores como Domingo Llanque y Vicenta Mamani ofrecen una lectura en positivo de la ritualidad andina y de la capacidad humana para ser fieles a Cristo (Llanque 2004: 149-164; Mamani 2002: 105-110; 181-188). No debe extrañar tanta atención -en estos y otros autores- hacia lo ritual, porque así es expresada la corporeidad andina en el cosmos y la historia vividas de modo espiritual. La población así se manifiesta no simplemente porque le agrada hacer ritos, sino porque así expresa su modo de ser humano y creyente. Por eso, reconocer en ritos andinos maneras de vivir el misterio cristiano implica reconocer formas de inculturar la fe en Cristo mediante ritos, símbolos, sensibilidades, responsabilidades por la Vida.

3.2. Simbología y responsabilidad humana

Todo vive. Vale decir, la realidad es vista no desde la centralidad del ser humano, sino desde la prioridad de la Vida en todas sus manifestaciones, que por supuesto incluye lo humano, pero que abarca todo ser viviente, y que tiene su fundamento en la divinidad dadora de vida. Eso de “todo vive” ha sido una de las primeras enseñanzas que recibí en los años 70 en el sur andino del Perú (¡y por eso comencé a ver el mundo de otro modo!).

También uno tiene que agradecer a quienes nos motivan a ver la diferencia entre conocer mediante conceptos (por un lado) y entender mediante símbolos (por otro lado). Esto también a uno le transforma la manera de sentir, comprender, y de hacerse responsable del mundo. Esto además capacita el pensar la fe de otro modo. No es sólo una fe del sujeto orientado hacia realidades sagradas, sino que más bien es la comunidad que comprende simbólicamente a Dios y su relación con la humanidad. Lo sagrado y la divinidad forman parte de la existencia andina, no sólo como conceptos que representan la realidad para cada individuo, sino principalmente mediante símbolos que hacen presente la trascendencia a la comunidad.

Estamos pues tomando distancia de formas de pensar y actuar de mayor peso en la civilización comúnmente llamada occidental. Aquí la realidad tiende a ser representada mediante conceptos; algo muy distinto a como la población andina tiene presente la realidad mediante los símbolos y en modo especial mediante ritos y celebraciones. Estermann ha subrayado que “el símbolo es la presentación de la realidad en forma muy densa, eficaz y hasta sagrada; no es una mera representación cognoscitiva, sino una presencia vivencial en forma simbólica” (Estermann 1998: 92). Entonces, “la celebración no es menos real que la realidad misma que aquella hace presente, sino más bien al revés”

(*Ibidem*). Claramente esto permite sentir, pensar, celebrar, la vida de otro modo al predominante: un sujeto que entiende realidades conceptualmente, y que de la teoría daría una especie de salto hacia la práctica. Muy distinto es lo que ocurre en el universo andino, donde la celebración ritual es ya un modo de entender y de actuar.

Ahora bien, al apreciar el lenguaje andino con su calidad simbólica es más evidente la abundancia de signos unívocos en la sociedad que nos envuelve. Éstos signos abundan en la publicidad comercial y hasta religiosa, y en la propaganda social que a veces penetra en los espacios de iglesia. Se trata de signos unívocos porque su meta es que cada ciudadano sea un consumidor acrítico y propietario de lo que ofrece el mercado, y que uno se sienta feliz en tal condición y que no busque genuinos niveles de felicidad. Esto contrasta con el lenguaje simbólico, que es polivalente, y que ofrece posibilidades de libertad y de felicidad, al ser coparticipes de Vida en vez de ser propietarios egoístas.

Valen aquí unas aclaraciones. El consumo en sí, el intercambio comercial, la publicidad y la comunicación de beneficios materiales, todo esto y tanto más forma parte de la existencia humana, y ciertamente son realidades positivas. Sin embargo, lo problemático es cuando la libertad del ciudadano es reducida a consumir objetos y a consumir imágenes que representan dichos objetos. De este modo la población, incluyendo la andina, interioriza un sistema mundial que ha reconstruido el mercado de manera totalitaria. Por consiguiente, cuando las comunidades andinas reafirman símbolos espirituales-terrestres, ello conlleva buscar alternativas a signos hegemónicos que deshumanizan.

Volvamos a considerar la relación andina con la divinidad, con lo que cristianamente se suele llamar Dios y sus implicancias prácticas. Lo sagrado vivido simbólicamente no queda encerrado como algo en-sí, dado que la acción simbólica de creer y celebrar va de la mano con la responsabilidad con otras personas y con el quehacer histórico. Por eso mediante lo simbólico la comunidad humana transita hacia la responsabilidad por el mundo. Vale decir, el lenguaje simbólico (y me refiero sobretodo al andino) expresa la condición humana terrenal y espiritual, que va de la mano con la acción histórica. En cuanto al imaginario de lo sagrado, se trata de una relación vital y responsable con la deidad en la tierra.

Al respecto vale hacer referencia a como la población mexicana ha conectado creencias en la deidad en la tierra con su historia cultural y política. Es larga y compleja la manera como la madre de los dioses, que en idioma náhuatl es llamada *Tonantzin*, esta presente y ha sido resignificada a través de creencias cristianas y particularmente la Virgen de Guadalupe, que es considerada madre de toda la población en Méjico. El significado espiritual ha sido dado en el texto en náhuatl: “en el *Nican mopohua*, *Tonantzin* Guadalupe había dejado claro lo que busca: ´mucho quiero yo, mucho así lo deseo que aquí me levanten mi casita divina, donde... entregaré a la gente todo mi amor, mi mirada compasiva, mi ayuda... soy vuestra madrecita compasiva, tuya y de todos los seres humanos que viven juntos en esta tierra y también de todas las demás gentes que me amen, me busquen,

confíen en mí" (León-Portilla 2000: 90). La Vida es pues cariñosamente dada a la humanidad, y este don de reciprocidad es expresado en forma indígena-cristiana. Como es bien sabido, ello ha configurado procesos históricos en Méjico, a lo largo de la Colonia y en la época republicana, incluyendo las luchas de independencia y los movimientos sociales en el siglo 20.

Las realidades tanto en Méjico y Centroamérica como en zonas andinas incluyen diversas creencias en la tierra sagrada; son creencias que se conjugan con la acción cotidiana e histórica. La Deidad en la Tierra principalmente es venerada y celebrada, y asimismo ella sostiene a las comunidades con sus responsabilidades humanas.

Al finalizar este ensayo, cabe reapreciar los interrogantes y las pistas con que fue iniciado. La reconstrucción teológica desde el Ande toma en cuenta realidades complejas y polivalentes que marcan los esfuerzos de comprender a Dios, las sabidurías que aquí se desarrollan y en particular un reencantamiento del mundo, y las apuestas místicas dentro de este caminar histórico. Se han repasado representaciones tanto coloniales como modernas, en medio de las cuales sobresale la simbología andina de la Deidad en la Tierra. La corporeidad sagrada, en particular la invocada y festejada como Pachamama, tiene dimensiones místicas e históricas. La Vida es don y es responsabilidad.

Bibliografía:

Arnold, Denisse (comp.), *Más allá del silencio, la frontera de género en los Andes,* La Paz: CIASE/ILCA, 1997.

Arriaga, Joseph de (1621; 1999). *La extirpación de la idolatría en el Piru*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Bascopé, Victor, *Espiritualidad originaria en el Pacha andino,* Cochabamba: Verbo Divino, 2006.

Beozzo, José Oscar (1995). "La Iglesia frente a los Estados liberales (1880-1930)". En: VV.AA. *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José: DEI, 173-210.

Bernard, C. y Gruzinski, S. (1992). *De la Idolatría*. México: FCE; que citan a Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatría" (1656).

Dodd, C-H. (1973). *La Biblia y el Hombre de Hoy*. Madrid: Cristiandad.

Donnat, Francisco (1998). *El mundo aymara y Jesucristo*. Cochabamba: Verbo Divino.

Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona*. Quito: Abya Yala.

Fernández, Gerardo (1997). *Entre la repugnancia y la seducción: Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Irarrázaval, Diego (1992). "Pachamama, fuente inagotable de vida". En: *Tradición y Porvenir Andino*. Lima: Tarea. 37-52.

León Portilla, Miguel (2000). *Tonantzin Guadalupe, pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican mopohua*. México: FCE.

Llanque, Domingo (2004). *Vida y Teología Andina*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Mamani, Vicente (2002). *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*. La Paz: Creart.

Mariscotti, Ana Maria (1978), *Pachamama Santa Tierra,* Berlin: Indiana.

Segundo Encuentro sobre Cultura y Espiritualidad Maya (2000). *Tierra y Espiritualidad Maya*. Cobán: Ak' Kutan.

Sobrino, Jon (2006). "La salvación que viene de abajo: Hacia una humanidad humanizante". En: *Concilium* 314. 29-40.

Spedding, Alison (comp.), *Gracias a Dios y a los achachilas, ensayos de sociología de la religión en los Andes,* La Paz: ISEAT/Plural, 2006.

Taylor, Gerardo (2003). *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua, siglo XVI.* Lima: IFEA/PUC.

Torres Queiruga, Andrés (2005). "El Vaticano II y la teología". En: *Concilium* 312. 27-42.

3) **<u>Religión intercultural del pueblo</u>**

La vida amable, que caracteriza el modo de ser andino, ha penetrado en el imaginario cristiano. Por ejemplo, en el cerro de los milagros en Urkupiña (al costado de la iglesia abierta) un inmenso panel difunde esta oración: "Dulce Madre de Urkupiña, vengo a agradecerte por todos los bienes que como dulce Madre derramas sobre nosotros". En una calle cercana uno se encuentra con el pequeño templo evangélico: "Iglesia de Jesucristo, Palabra Miel". Hay un denominador común en la versión católica "Dulce Madre" y la pentecostal: "Palabra Miel". Estos dos mensajes parecen tener como parámetro la *mishk´i kawsay* que forma parte del vivir bien andino: *Sumaj Kawsay*. Al respecto cabe preguntar cuándo las personas/religiosidades andinas son interculturales, y también qué esquemas le hacen caminar en otra dirección *.

El complejo terreno religioso no es uniforme ni unidimensional. Por eso no es posible catalogar toda una religión (la andina originaria, la andina-cristiana, la bíblica-comunitaria, etc.) como dialogante o como agresora o como espiritualista o como sólo horizontal. Más bien existen líneas de fuerza y tensiones entre elementos diferentes. Los siguientes párrafos subrayan primero lo que entrelaza, y luego lo que desune y agrede (y en este sentido vale una permanente evaluación del impacto "cultural" de quienes tienen una responsabilidad eclesial).

1) <u>Más encuentro que desencuentro</u>.

Cuando algunas personas cristianas plantean su inconformidad con la espiritualidad y ritualidad andina, se transluce o bien el adoctrinamiento neo colonial o bien una postura moderna acentuadamente racional. Las actitudes intolerantes tienen pues un transfondo histórico.

Sin embargo, la gente común se inclina hacia el encuentro entre diversos códigos culturales. Esto es manifestado, de modo especial, por sus actividades de sanación y de celebración. Hablando en términos generales, puede decirse que tanto en la salud como en la fiesta hay elementos que mantienen rasgos propios y diferentes, y hay otros que se amalgaman, y otros que son complementarios, y otros que se juxtaponen y sólo en parte se influyen mutuamente.

He presenciado y colaborado en muchas ceremonias andinas con personas enfermas, en que las terapias naturales y sapienciales van de la mano con ritos e invocaciones a Imágenes católicas, y a veces con procedimientos de carácter pentecostal, y a menudo con recursos de la medicina de doctores y farmacias. En el caso de malestares psicosociales, Victor Huacani constata que en el llamado del *ajayu* (ánimo, espíritu humano) el especialista andino es un instrumento de Dios que restaura vida en los pueblos.

En la gama de celebraciones quechuas, aymaras, mestizas, existe sintonía entre componentes con diversos orígenes y significados; además son componentes recreados en los procesos de modernización. En el caso de la región minera de Potosí, examinado por David Mendoza, el traslado de una población conlleva reconstruír sus vínculos con un Santo y con persistentes costumbres andinas. Mucho se ha hablado de la crisis del sistema de fiestas. Ello ocurre. Pero también existen dinámicas sincréticas y de recreación ante nuevos desafíos humanos. Los factores festivos muestran identidades afianzadas y también nuevos vínculos culturales.

Estas anotaciones sobre sanación y celebración apuntan a una constante andina: el encuentro entre elementos diferentes que contribuyen a la vida en comunidad. También hay que tener en cuenta factores contrapuestos y actitudes intolerantes cuando un esquema cultural desprecia a otro. Numerosos representantes de las iglesias cristianas así actúan en contra de la auto-gestión andina. Ahora bien, ésta población conjuga elementos contrapuestos que generalmente interactúan en forma armónica. Por ejemplo, la gente cuenta -en sus invocaciones a la Madre Tierra y en las invocaciones al Dios cristiano- con distintos especialistas y con ritos diferentes que no se oponen uno al otro. Esta calidad simbiótica en el comportamiento y las creencias de las personas no implica que elementos diferentes dejen de manifestar tensiones y ciertos desencuentros.

2) Entre lo monocultural y lo intercultural

En cuanto a la actividad pastoral, ella fácilmente cae en esquemas mono-culturales. Esto abre las puertas del desencuentro. Ello contrasta con la intensa movilidad física y económica al interior y entre regiones del continente, y con la aún más intensa interconexión electrónica y digital de información y comunicación. Es decir, los macro contextos favorecen el pluralismo y no tienden hacia posturas etnocéntricas. Por otra parte, cada espacio latinoamericano está marcado por formas autoritarias y por oleadas de violencia simbólica. Persiste el fundamentalismo en sus vertientes moderadas y en sus formas intransigentes; uno se encierra en lo propio y se enemista del diferente.

Todo esto afecta a élites que intervienen (con intenciones más o menos dialogantes, pero con esquemas monoculturales) en la religiosidad del pueblo. Me parece que a esta cuestión de fondo se debe que la realidad andina manifieste procesos de desencuentro. Han sido y son hoy opciones humanas de sello unilateral las que -entre otras cosas- condicionan las religiones del pueblo. Brevemente describo los esquemas.

Un esquema consiste en la disyuntiva entre la religión verdadera, por un lado, y creencias equivocadas, por otro lado. Esto no sólo corresponde a grupos cristianos fundamentalistas. También caracteriza a gran parte de la actividad institucional. Por ejemplo, al pueblo le inculcan que la salvación le llega por los sacramentos católicos, o por

la fidelidad a la Palabra. Esto promueve en la población una devaluación de creencias y ritos andinos; hasta el extremo de personas que dicen que han dejado atrás tales errores.

Otro esquema pretende ser incluyente. Lo propio de poblaciones quechuas, aymaras, mestizas, etc., es tratado como ingrediente a ser incluído en la cultura superior que se autodefine como cristiana. Por ejemplo, la tradición de reciprocidad es incorporada en la pauta de la gratuidad del Evangelio. La primera sería una cultura del mutuo interés y la segunda sería una cultura del don absoluto.

Otra actitud monocultural es subordinar una verdad catalogada como parcial a una verdad que es definida como total y plena. Por ejemplo, son elogiadas las formas artísticas, espirituales, sapienciales del pueblo andino. Es el caso de la fascinante música y de la danza en las fiestas; son consideradas válidas pero subordinadas a la auténtica espiritualidad eucarística. Por eso la pastoral se dedica a capacitar a personas dándoles formación y preparándoles para participar plenamente en ritos oficiales.

Estos tres esquemas (disyuntiva, inclusión, subordinación) favorecen un comportamiento cultural hegemónico. Sin embargo, existen ciertos resquicios, ya que la población andina continua creyendo en sus seres sagrados, realizando algunos ritos originarios y sincréticos, e impulsando una reciprocidad simétrica.

3) <u>Evangelizar desde las culturas.</u>

Existe otra orientación fundamental, vale decir la que favorece comportamientos interculturales. Se ve que aquí confluyen esfuerzos desde abajo (desde las comunidades andinas y sus líderes) y algunos modos de intervención por parte de representantes de instituciones sociales con sello cristiano. En estos sentidos se lleva a cabo la evangelización que no subordina ni agrede a la población andina.

Un modo elemental es favorecer la juxtaposición entre, por ejemplo, los hermosos ritos funerarios del mundo andino con la liturgia cristiana. La población prepara *tantawawas*, lleva a cabo una comensalidad sagrada, siente la visita anual de sus antepasados, y a la vez se hacen plegarias oficiales por los difuntos y su salvación. No se confronta una contra otra; más bien se juxtaponen, y en cierto modo simbólico se complementan.

Un proceso genuinamente intercultural conjuga con calidad simbiótica (¡a favor de la Vida!) los elementos culturales diferentes. Esto lo lleva a cabo de modo espontaneo la población que sufre y clama por su bienestar, por su *sumaj Kawsay*. De modo sistemático hay instancias y organismos de iglesia que se han propuesto el dialogo entre culturas como dimensión esencial de la evangelización. Aquí resaltan programas en el Alto de La Paz, y también la tradición pastoral sur andina en el Perú (hoy descalificada por instancias oficiales, pero que poco a poco se va reconfigurando).

A nivel continental nos hemos propuesto "descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales…" (V Conferencia General, 2007, Documento de Aparecida # 96). Vale decir, evangelizar sin colonizar y con calidad histórica, y hacerlo en medio, entre y desde las culturas.

Vale retomar la pregunta inicial: en qué medida las religiones del pueblo andino son interculturales. Esta cuestión es encarada desde la vivencia de la comunidad humana concreta donde estamos cada día (y es aquí donde se resuelve, o se obstaculiza, la interculturalidad). También vale revisar cada intervención pastoral, con sus componentes culturales explícitos e implícitos. ¿Plantean disyuntivas que perjudican al pobre? ¿Incluyen, y así sutilmente suprimen lo andino? ¿Subordinan lo frágil a lo hegemónico? ¿Sólo juxtaponen? ¿Conjugan realidades diferentes a favor de la Vida? Si la intervención entra en sintonía con la historia y espiritualidad andina, en sintonía con *Sumaj Kawsay*, entonces vamos por buen camino.

*Artículo publicado en *Caminar* (Cochabamba), 6/10 (2009), 19-23.

Bibliografía:

Asamblea Sinodal, *La Iglesia Inculturada*, Diocesis de El Alto, 2005.

Cerviño, Lucas, *Otra misión es posible. Dialogar desde espacios sapienciales e interculturales*, Cochabamba: Instituto de Misionología, 2010.

Delgado, Freddy, Escobar, Cesar (eds.), *Dialogo intercultural e intercientífico*, La Paz: Plural, 2006.

Estermann, Josef, "El mercado religioso y la religión del mercado", en Arnold, Denise y otros, *Religión y desarrollo en los Andes, Deconstrucción intercultural de una relación difícil*, La Paz: ISEAT, 2008, 53-78.

Huacani, Victor, "Sanación en el mundo aymara y en la Biblia", *Teologia Andina II*, La Paz: ISEAT, 2006, 337-366.

Irarrazaval, Diego, *Un Cristianismo Andino*, Quito: Abya Yala, 1999, 71-117.

Mamani, Vicenta, *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*, La Paz: Creart, 2000, 19-158.

Mendoza, David, "El santo patrono como símbolo unificador: el caso de San Cristóbal de Lipez", en A. Spedding (comp.), *Gracias a Dios y a los achachilas*, La Paz: Plural, 2004, 73-133.

Potente, Antonieta, *Globalización y diversidad cultural, una mirada desde la teología*, La Paz: ISEAT, 2002.

Spedding, Alison, *Religión en los Andes, Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*, La Paz: ISEAT, 2008.

4) **Ser diferentes y ofrecer alternativas.**

En el escenario latinoamericano, se entrecruzan diversas maneras de vivir. Las diferencias e interacciones ¿nos ofrecen mayores grados de libertad? Uno puede ser etnocéntrico y encerrarse en un sistema religioso, o bien uno puede apreciar la interacción entre diferentes entidades culturales y espirituales. Durante años he indagado las temáticas de la religión popular y de la inculturación; y me han impactado las pautas racionales –inculcadas por las élites- y la fecunda producción simbólica del pueblo pobre. Además, hoy estamos más atentos a los factores globalizadores, que conllevan vínculos entre culturas, y encuentros y desencuentros entre religiones.

Hablaré de lo que hacemos muchas personas preocupadas por alternativas de vida, en un cambiante contexto mundial. Los grupos pudientes proponen acciones multiculturales (en la educación, en la industria de la diversión, etc.); tales acciones favorecen el status quo. A mi parecer, el genuino entrecruzamiento de diferentes modos de vivir forma parte del afán de libertad y alegría humana.

Nuestra temática es como una carretera buena pero con peligros; avanzamos con precauciones. La cultura hegemónica es el "american way of life"; ella es difundida y asimilada de varias maneras en América Latina. Se le contraponen los modos de ser latinoamericano con su afán solidario y festivo. (1)

1) Preocupaciones andinas

Nos desenvolvemos en medio de procesos globales y locales ("la glocalización"). Lo local -en este caso la población andina- camina entre culturas distintas y a menudo contrapuestas. Colectivamente existen desgarros, y también se sienten tensiones al interior de uno mismo. Además abundan los desafíos: procesar las diferencias, afianzar identidades locales e interactuar con la mundialización, a fin de engendrar una humanidad feliz.

Estoy en medio de la población indígena sur-peruana. La aprecio de manera apasionada. La acompaño. Ella me ha ido transformando. Lamentablemente también la malinterpreto, desde mis intereses; y a veces la agredo debido a mis prejuicios culturales. Me pregunto: ¿cómo colaboro con gente discriminada, para que forje su bienestar? También recorro rincones y ciudades del continente. Duele constatar que los pueblos pobres estamos fragmentados, y carecemos de fuerzas alternativas con respecto a la mundializada inhumanidad.

También se siente la amenaza de conflictos planetarios. Se habla en forma simplista sobre la disputa entre la civilización musulmana y la cristiana. Después del crimen terrorista del 11 de septiembre, un sector de Occidente reconfigura militar y económicamente al mundo entero. En las periferias, la problemática es la vieja y nueva colonización y el intolerable empobrecimiento. Estos son los dramas mayores.

Hoy resurgen una serie de contraposiciones entre sociedades, culturas, religiones. A veces son explícitas. Cotidianamente hay muchos tipos de violencia y dejan hondas heridas.

El negocio armamentista y el narcotráfico se han adueñado de gran parte del planeta. La economía de mercado ha sido endiosada, y ello conlleva millones de víctimas. Al respecto, la población andina es "integrada" al desarrollo material y tecnológico. Un tipo de desarrollo uniforme y acrítico pretende ser la medida del éxito. Las personas andinas estan fascinadas por la modernidad. Me parece que gozar del bienestar moderno es una aspiración y un derecho. Pero tiene que ser un crecimiento con equidad. Las mayorías continúan empobrecidas. Tampoco es realista un esquema auto-centrado y culturalista, que da la espalda a retos económicos y políticos del mundo actual. Por ejemplo, un esquema ilusorio: "90% de habitantes del continente...estamos restaurando nuestras raíces, nuestra identidad...somos tawantisuyanos, todo el continente desde Alaska hasta la Antártida" (2). Más bien necesitamos utopías realistas; en que se suman fuerzas de culturas diferentes y co-relacionadas. En este sentido, apreciamos lo inter-cultural e inter-religioso a partir de sensibilidades y proyectos de pueblos marginados.

Por lo tanto, la gran preocupación es que la inter-culturación sea partera de vivencias felices, en el día a día, y con alcances globales. ¿Logramos sumar fuerzas? ¿Somos semillas en un terreno donde caben todos y todas? Los miembros de la iglesia ¿somos capaces de apreciar otros sistemas simbólicos? ¿Cultivamos lo inter-cultural? Esto conlleva superar actitudes de superioridad sobre los demás, o de negar al otro y la otra. Más bien, podemos crecer juntos y juntas, gracias a las diferencias, y transitar por varias vías hacia la configuración del bien común.

2) Convivencia y conflicto

El escenario latinoamericano es crecientemente pluriforme y confrontacional. Junto a la pervivencia de una serie de culturas, existen varias maneras de apropiarse de lo moderno. Hay estructuras hegemónicas y hay muchos grupos subordinados. En los ambientes populares abundan los fragmentos, la imitación de los de arriba, la insolidaridad horizontal.

Por eso, hay que priorizar la convivencia entre los sectores marginados. Opino que la población indígena (un 7%, de los más de 700 millones de habitantes) podrá sobrevivir y fortalecerse si hace coaliciones con sectores mestizos, afro-americanos, blancos. En este sentido son aleccionadoras las señales dadas por la insurgencia indígena/mestiza en el Ecuador y por las redes de solidaridad en torno a Chiapas en México. En el caso del sur-andino peruano me impresiona la capacidad de convivir entre diferentes; a la vez hay mucho conflicto, en parte latente y a veces de manera abierta.

En estos contextos: fragmentación, alianzas, confrontaciones, nos interesa revisar el significado de "lo diferente" en procesos interculturales. Se constatan varios tipos de diferencias. Unas provienen de la opresión; que no sólo excluye, también pone a unos marginados contra otros. Por otro lado existen diferencias positivas, y tenemos identidades reafirmadas y reconstruídas, en medio de factores globales que nos uniformizan. Existen grandes brechas y pocos puentes entre el mundo adulto y la juventud. Asimismo hay tensiones entre lo rural postergado y lo urbano centralizador. Otro tipo de diferencias se da entre factores femeninos y masculinos; marcados por factores históricos y sico-sociales.

Estos diversos tipos de “diferencias” tienen que ser evaluadas de manera crítica y pluridisciplinar. Vamos descubriendo las potencialidades de lo diferente. Muchas diferencias no provienen de la opresión ni de la discriminación. En un sentido positivo se trata de diferencias abiertas a la interacción y al crecimiento con equidad; así puede germinar un porvenir más humano. Puede usarse la metáfora de nudos y de desatar nudos. La estrategia que conduce a resultados sólidos es la que encara nudos del conflicto, y la que los desata mediante la convivencia entre seres diferentes.

Así es posible encarar de manera realista cada proceso intercultural. No es una fácil y superficial coexistencia. Es necesario abordar estructuras que generan conflictos: el poder económico mundializado, los engañosos medios de comunicación masiva, etc. Por otra parte, no se trata de buscar refugios ni de idealizar lo indígena y lo popular. Al respecto uno escucha voces tramposas: “entre los quechuas, aymaras y amazonenses somos más del 75% de la población nacional... ¿cuándo accederemos a gobernar nuestra patria: el Perú?” (3). La trampa, en los discursos indianistas, es pretender excluir las diferencias e interacciones; que unos tengan poder y otros queden al margen. Nada cambia cuando se levanta la varita mágica de conquistar el poder. Lo que nos interesa es transformar la sociedad, mediante una civilización pluriforme y solidaria.

Retomo la metáfora de desanudar conflictos. ¿Cómo estamos desatando nudos, y forjando libertad? Los gigantes económico/ideológicos de hoy intentan “integrar” a la gente en un esquema uniforme. Esto es asfixiante; hay que desatarse y buscar la vida.

Por eso en muchas partes del continente se implementan programas de auto-estima, de auto-fortalecimiento del pobre, a fin de que no imitar al gigante ni ser su cómplice. Se impugna la mono-cultura norteamericana y su frívola reproducción a nivel local.

Con respecto a las regiones andinas, hay un inmenso potencial de resistencia mediante redes de identidad y de organización indígena y mestiza. Se busca resolver la incomunicación adulto-joven; aquí son importantes los programas de arte y de folklore andino, de diversión intergeneracional, y de obras comunales. En cuanto al choque rural-urbano, sectores andinos inmigrantes en las metrópolis van redefiniendo lo rural/urbano. Otro gran nudo que va siendo desatado es la inequidad y la violencia de género. Se confrontan los factores androcéntricos y machistas; y son cultivadas las dinámicas de reciprocidad entre diferentes. En los terrenos de la educación, la política, las relaciones entre personas, se va forjando la justicia de género.

Hablo de desatar los nudos principales. Esto ciertamente requiere de una estrategia adecuada, que conjuga pasos chicos y concretos con un proyecto amplio. Es decir, se lleva a cabo de modo local/global, y con energías pequeñas y fuerzas grandes. Lo hacen grupos de la sociedad civil e instancias no gubernamentales, equipos de iglesia y organismos ecuménicos, asociaciones de mujeres y de juventud, migrantes, productores de arte y artesanía, las iniciativas económicas que brotan desde abajo y a veces desde arriba.

En estas cuestiones, algunas personas son incrédulas e impacientes. De la noche a la mañana no es posible cambiar el desorden global. Sí se va avanzando con paciencia y mística histórica. Vamos transformando relaciones. Por ejemplo, dejamos de ser clientes e imitadores de la minoría pudiente. Se van repotenciando identidades latinoamericanas (las

que habían sido descalificadas por el progreso uniformizador). Se redescubre el placer de vivir: salud holística, diversiones no alienadas, trabajo en equipo, y tanto más.

3) Rutas interculturales

Estoy poniendo acento en las alternativas, y sus aspectos interculturales. No empleo la terminología multicultural; por ser menos atenta al desorden mundial, y por corresponder a ambientes pluralistas del Primer Mundo. Son bien distintas las características de poblaciones pobres de la tierra. Por ejemplo, la población andina en el Perú. Aquí la experiencia y reflexión ofrece gruesos interrogantes y retos.

Una primera temática es el contexto de violencia cultural. En el Perú y en todo el continente, las asimetrías socio-culturales implican desencuentros e imposiciones. Tales asimetrías tienen que ser reemplazadas por la reciprocidad. Esto implica reivindicar el derecho a "otros" modos de vida; y de relacionarse con otros sin someter al otro ni ser un subordinado. Es decir, la interculturación, que se desenvuelve en medio de contraposiciones, plantea un intercambio mutuamente enriquecedor entre sectores diferentes en un plano de equidad. Esto me lleva a un segundo tema.

Lo intercultural supera la falsa dicotomía entre lo superior y lo inferior. Valoramos las diferencias, gracias a iniciativas del "otro/otra" que no predomina sino que interactúa con equidad. A la vez, confrontamos las jerarquías y discriminaciones; es decir, lo que proviene de fuerzas hegemónicas. Por consiguiente, al encarar lo intercultural y la diferencia hay que ver si es hecho con reciprocidad simétrica, o bien desde arriba hacia abajo. Estos asuntos han sido lúcidamente examinados por Xavier Albó.(4) Los subordinados tienen baja auto-estima y admiran e imitan a los de arriba; éstos se exaltan a sí mismo como cultura y moral superior, y desprecian y discriminan a los de abajo. Albó anota "unos de los principales obstáculos para un enfoque intercultural es la estructura general de poder, tanto en su dimensión económica como social, que coloca a una cultura en el candelero, en menoscabo de las demás". Esta problemática no viene sólo de arriba; los sectores marginados a menudo prefieren ser subordinarnos, y reproducir lo que el mal llamado sentido común considera superior y más avanzado.

Una tercera cuestión: ¿cómo es entendida la diversidad? La racionalidad moderna favorece lo plural dentro de su parámetro pragmático y científico; es una pluralidad homogénea. Algo distinto es manifestado por los pueblos mestizos. Ellos atesoran sus trayectorias autóctonas, y desde ellas asimilan lo moderno; tienen pues un modo de favorecer lo heterogéneo y lo dinámico. Aquí la diversidad conlleva un proyecto de vida polifacética. Dada esta manera simbiótica de vivir, los pueblos indígenas articulan la transformación, el mito, lo simbólico, la ética. Esto lo constatamos en la Amazonía (5) y en la realidad Andina (6). No es que estos pueblos piensan poco o en forma confusa; más bien piensan con categorías complejas e interactivas.

Un cuarto factor. En el amplio terreno intercultural hay vertientes contestatarias, y una propuesta de nueva civilización. Algunas voces sólo valoran el desarrollo material y el éxito individual; sigue vigente el esquema de cambios sociales y personales, en que lo cultural es como un anexo. Pero existen otras vertientes. A muchas personas les conmueven los proyectos de vida nueva, del caminar solidario, de la fiesta llena de reciprocidad, del

misterio reconocido en el acontecer histórico, de una renovada civilización. Esto se suma a lo dicho antes: la mirada crítica hacia el conflicto cultural y la alienación. Son pues vertientes alternativas. En esta dirección se desenvuelven trabajos y sueños fecundos, de muchas personas y asociaciones en el ámbito andino.

Un quinto factor: la contraposición espiritual. Las élites sociales descalifican y cosifican las religiones de la masa popular. Otro gran problema es el sectarismo religioso, que no deja espacio a lo intercultural. Las estructuras y liderazgos sectarios suelen provenir de los pudientes; también hay sectarismo por parte de lideres religiosos del pueblo que cuidan sus cuotas de poder.

Sin embargo, las actitudes inter-religiosas y ecuménicas proliferan en ambientes marginales. Suelo poner el ejemplo de los recursos inter-religiosos con que la gente enfrenta las enfermedades. Distintos elementos religiosos apuntan a una felicidad concreta. Vale cada manifestación religiosa y vale la conjugación entre ellas, porque contribuyen a la vida humana y cósmica. En este sentido, lo religioso y lo espiritual tienen gran calidad intercultural.

Dado que en el mundo moderno resurgen las guerras religiosas, vuelve a interesarnos la estrategia de una praxis inter-cultural-religiosa. Me parece que estas cuestiones preocupan no sólo a las iglesias y gente afiliada a una fe, sino a toda persona humana que busca la paz y la justicia.

4) Alternativas en lo local y global

Las rutas interculturales tienen un sentido alternativo. Son líneas de acción en lo local y global. A mi modo de ver, la inter-culturación no se limita a unas cuantas costumbres; más bien afecta la vida cotidiana y el escenario mundial. Pienso que son los pueblos, con sus organismos y liderazgos, los que generan alternativas. Quienes les acompañamos -en un rol de asesor- somos recopiladores de líneas de acción que existen, que han germinado y que pueden crecer y afianzarse. Los pueblos originarios nos dan las siguientes lecciones.

La bio-diversidad. Los pueblos andinos tienen poli-cultivos, poli-empleos, poli-rituales, poli-conocimientos, etc. Ellos incorporan elementos nuevos y distintos, y los ubican junto a sus tradiciones.(7) A pesar de contar con escasos recursos y a pesar de estar postergados, la población rural y urbana cultiva la diversidad, a fin de vivir mejor.

La negociación entre lo local y lo global. La gente indígena suele asimilar selectivamente lo que viene de otras realidades. Los impactos globales son negociados, adaptados, modificados, tanto en lo económico como en lo religioso; así lo manifiesta el sector indígena de Guatemala.(8) Esto depende de la mayor o menor fuerza cultural de cada pueblo; si tiene mucha fuerza, entonces puede negociar y afirmar sus derechos.

La inter-culturación es forjada desde abajo. Los pudientes tienen sus mecanismos para integrar las culturas marginales en el mercado de bienes y servicios. A ello se contraponen los planes desde las periferias. Por ejemplo, sectores aymaras de Chile plantean “la capacidad intercultural en todas las relaciones económicas y sociales...y

contribuír a la construcción de una sociedad pluricultural" (9). Una cosa es ser integrados y asimilados; y otra cosa es interactuar. Ésta es "otra" estrategia de desarrollo, desde abajo.

La educación no mimética. En vez de propiciar la imitación del ser humano "superior" y "desarrollado", los modos de educar pueden tener calidad inter-cultural. Esto es llevado a cabo tanto en espacios familiares y comunales donde se comunican valores y estrategias de vida, como en el sistema educacional (donde algunos maestros/as promueven la autenticidad del pueblo). Todo esto tiene resultados profundos y a largo plazo.

Un espacio y tiempo inter-cultural. Los crecientes flujos migratorios implican que nos movemos entre diversos mundos y se construye algo inédito. La migración no sólo desenraiza y reubica al ser humano; ella también es inter-culturadora. En cuanto a la vivencia del tiempo, vale supeditar la regulación cronológica del Occidente a las operaciones cualitativas del tiempo autóctono.(10) Puede decirse que somos más humanos cuando el tiempo cualitativo predomina sobre la pauta del reloj.

Los procesos de mestizaje. Bien sabemos que lo mestizo es utilizado como ideología negadora de las diferencias. Si todo el mundo es calificado como mestizo, se niega el presente y futuro de poblaciones indígenas y afroamericanas con sus propias identidades y proyectos. Pero hay otra manera de plantear lo mestizo. Existen procesos de inter-culturación, en que diversas formas de vivir son conjugadas pero en parte siguen siendo diferentes. En términos generales, las personas latinoamericanas somos mestizas, en el plano de la cultura, la economía, la religión, la organización social.

Un punto final. Las diferencias y las alternativas se afianzan en la medida que hay mayores flujos de inter-culturación. En este complejo proceso, pueblos y personas vamos tejiendo identidades distintas y recíprocas. Lo hacemos sin apropiarnos del otro/otra, sino en base a diferencias, y con un proyecto de equidad y libertad.

NOTAS:

1. Retomo gran parte de "La cuestión inter-cultural", publicado en Páginas 177, 2002, 74-83; ver también mi "Educación inter-cultural e inter-religiosa" en VV.AA., I Congreso de Educación Religiosa Champagnat, Lima, 2001, 118-124.

2. Cito el texto de la delegación boliviana en el "Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios", en Quito, Ecuador, 1990.

3. Editorial de la Revista intercultural aymara quechua, Puno, V/11 (1999), pg. 3.

4. Xavier Albó, Iguales aunque diferentes, hacia unas políticas interculturales y linguísticas para Bolivia, La Paz: CIPCA, 1999, 95-97.

5. Ver María Heise, Fidel Tubino, Wilfredo Ardito, Interculturalidad, un desafío, Lima. Centro amazónico de antropología y aplicación práctica, 1994, 32-33.

6. Ver la primera obra sistemática, con respecto al pensar autóctono sur-peruano: Josef Estermann, Filosofía Andina, Quito: Abya Yala, 1998.

7. Retomo elaboraciones de Madeleine Zuñiga y Juan Ansión, Inter-culturalidad y educación en el Perú, Lima: Foro Educativo, 1997.

8. Dice Hans Siebers: "ha quedado claro en mi análisis de los flujos religiosos y económicos y de los modos en que los q´eqchi´es se ven envueltos en esos flujos, (que) no hay relaciones directas entre lo global y lo local. Estas relaciones están mediatizadas por secuencias de enlaces y en cada enlace se negocia, adapta o modifica lo substancial del flujo global, como sus significados y efectos. En este proceso se pierde gran parte del carácter impositivo de los flujos globales", Tradición, modernidad e identidad en los Q´eqchi´es, Guatemala: Centro Ak´ Kutan, 1998, pg. 98.

9. Se trata de una resolución del Consejo Nacional del Pueblo Aymara (en Chile): "fortalecer la capacidad intercultural en todas las relaciones económicas y sociales, con el objetivo de contribuir a la construcción de una sociedad pluricultural en nuestro país, enfatizando el desarrollo de la equidad y la interculturalidad...", Estrategia de desarrollo aymara, Iquique: Consejo Nacional del Pueblo Aymara, 1997, pg. 11.

10. Ver las lúcidas anotaciones de María Ester Grebe "La concepción del tiempo en la cultura mapuche", Revista Chilena de Antropología, 6 (1987), 59-74.

5) **Morir y Revivir.**

Cada época humana y cada sector cultural tiene sus modos de encarar la muerte. En sociedades noratlánticas, el morir es adornado y ocultado. De modo similar es escamoteada la temática de revivir. Ir a un funeral es visto como pérdida de tiempo. Esta deshumanización ha sido en parte asimilada por poblaciones subordinadas a los centros de poder.

Sin embargo, en nuestro continente y en otras latitudes persiste el contacto con "difuntos vivientes". En América Latina con los difuntos se desarrollan ritos y festejos sanadores. La población indígena encara bien la muerte y también visualiza -a su modo- la nueva vida. En cuanto a la espiritualidad cristiana, ella incluye el sentir al Crucificado que empodera al marginado, y el sentir a Dios en sus fiestas. Se constata que comunidades indígenas, afrodescendientes, mestizas, tienen sus modos de morir/vivir (1).

1) Trivialidad moderna.

Hoy podemos confrontar la devaluación del morir y del vivir en sociedades noratlánticas (reproducidas por sectores de nuestros países). Reconectarse con mundos indígenas es saludable y revitalizador.

Mi punto de partida es una lectura crítica del esquema hegemónico. Al respecto puede anotarse la crítica posmoderna. Yo prefiero poner el acento en los pueblos originarios de América. Vale decir, hacer una lectura crítica en base a modos alternativos de sentir la muerte. El estudio de costumbres en torno a la muerte ha servido para entender

la religión; hasta se ha dicho que encarar la muerte da origen a lo religioso. Me parece que ella sobretodo permite entender el vivir.

La simbología andina de morir/revivir es fuente de sanación. Lo es para éstos pueblos y también para otros. Tal simbología impugna el cientifismo y el progreso moderno; éste -entre otras cosas- entiende la muerte como término de la existencia. También lo indígena impugna el espiritualismo esotérico, donde sólo sobrevive el espíritu y la conciencia.

El orden social hegemónico tiende a suprimir la muerte; y cuando la toma en cuenta es sólo como espectáculo. Ésta trivialidad llena los medios de comunicación. Así son generadas las desconexiones. Se dice que con la muerte "todo acaba..."; pero de hecho en el mito del progreso todo continua encerrado en sus propios parámetros. En esta situación moderna, la muerte ha pasado a ser banal y trivial.

A pesar de ello, existen otros modos de encarar la defunción, y ellos conllevan alternativas en "esta" vida. Las poblaciones originarias y mestizas de América Latina cultivan "otros imaginarios de vida", mediante comportamientos y ritos en torno a la muerte. A ello se suman incontables iniciativas y redes humanas que han sido sintetizadas por el Foro Social Mundial: otro mundo posible. Hay pues mucha fuerza social y también espiritual que revitaliza.

2) Corporeidad cósmica.

A pesar de la discriminación y fragmentación, pueblos indígenas de América Latina (aproximadamente 50 millones de personas, con diversas culturas y contextos) alimentan la pasión por la vida en plenitud. La cotidiana realidad -que es condensada por la tradición oral y ritual- ofrece muchos signos de vida. Una lectura superficial dice que estos ritos y mitos apuntan hacia el fatalismo. Tal descalificación no presta atención a los lenguajes simbólicos.

El modo andino de sentir/entender la muerte tiene como fundamento la corporeidad cósmica. La condición humana se desenvuelve en la Madre Tierra, que conlleva una espiritualidad terrestre. Al morir en la Tierra hay un reencuentro con antepasados/as, se reconstituye la comunidad, y es afianzada la reciprocidad entre varón y mujer. Nada termina sin sentido; todo recomienza.

Voy a reseñar costumbres andinas al morir y al renacer las personas en la naturaleza y en la historia. Pongo mayor atención a una población aymara, adonde llegué en 1981; de inmediato me fascinaron las complejas ceremonias con los muertos. A la comunidad donde me inserté he avisado, en parte en broma y en parte en serio, que en mi funeral se serviría chicharrón de chancho preparado de modo aymara, acompañado de vino chileno. Morir conlleva vivir, conlleva comer bien y beber solidariamente.

En Bolivia y Peru existe un millón y medio de aymaras-andinos-modernos, e incontable gente amestizada; estas comunidades originarias y mestizas están reconfigurando lo indígena. Retomo lo que me ha tocado presenciar, y por supuesto retomo lo explicado por varios autores (2).

Vale considerar tanto los orígenes prehispánicos, como la pervivencia a lo largo de siglos. En 1621 Pablo Joseph de Arriaga anotaba lo siguiente: “en la muerte y entierro de sus difuntos tienen grandes abusos y supersticiones; debajo de la mortaja les suelen vestir vestidos nuevos... y ponen, cuando les hacen las honras, comidas cocidas y asadas sobre la sepultura para que coman, y así esta prohibido... pero el mayor abuso es el desenterrar y sacar los muertos de las iglesias y llevarlos a los machays, que son las sepulturas que tienen en los campos de sus antepasados... porque dicen que los muertos estan en la iglesia con mucha pena apretados con tierra, y que en el campo, como estan al aire y no enterrados, están con más descanso” (3).

Esto persiste hoy, con las modificaciones que ocurren en cada cultura. En la actualidad se constata como la gente aymara (y asimismo quechuas, mayas, y otros) dan comida a sus difuntos-vivos. Los siguen enterrando en los terrenos de cultivo donde descansan los antepasados que hoy cuidan la vida. Se desenvuelve pues una clara comprensión de la corporeidad cósmica.

3) Secuencia de ritos y significados.

A mi parecer, lo más significativo es la práctica generalizada de comensalidad entre parientes y amistades en torno a personas recientemente fallecidas. Al inicio de noviembre (dia de los muertos y fiesta de “todolosantos”) familiares y amistades se reunen para consolidar vínculos. Preparan y ofrecen ritualmente alimentos y bebidas preferidas por cada difunto. Hay una secuencia de homenajes, dialogos, banquetes, oraciones, ritos de bienvenida y de despedida del “alma” (que llega el dia primero y se retira el segundo dia de noviembre). También hay una comensalidad humana y sagrada en los primeros aniversarios -al mes, al año, a los tres años de fallecido-. Estas costumbres estan cambiando, según sean las circunstancias y lugares, y han ido surgiendo sustitutos (un rápido y moderno funeral, ceremonias de diversas denominaciones cristianas, etc.).

Existe una serie de comportamientos que de modo simbólico conjugan muerte con vida. Al acercarse el deceso, la persona aymara da consejos a sus sobrevivientes, y ello marca el comportamiento de las nuevas generaciones (se hace lo “encargado” por el abuelo, esposa, esposo, etc). Las preocupaciones de quien fallece pasan a ser orientaciones para vivir bien.

El ciclo de fallecimiento, velorio y entierro, tiene pues hondos lenguajes con signos del revivir. Hay velas encendidas y flores en torno al cadáver a quien se reza porque allí esta presente. Hay personas escogidas que lavan y preparan el cuerpo para su “viaje” al descanso. Durante noches y dias intensos, la persona difunta y quienes le sobreviven son bien “acompañadas” (ya que dejarlas solas sería como un crimen). En torno a la muerte, los alimentos sabrosos y las bebidas se comparten generosamente.

Otros signos de vida son hacer la señal de la cruz, rezar el padre nuestro y el ave maria, emplear agua bendita, himnos, rezo del rosario, y otros gestos católicos inculturados en el morir aymara. Una cruz es puesta en el ataud y en la tumba. Encima y adentro del ataud se ponen ofrendas rituales de tierra, flores, y otros elementos vitales. Hay saludo

ceremonial hacia el cadáver que escucha y recibe varios signos de convivencia; y saludos entre las personas presentes que también comparten bebida y alimento.

Luego viene el ciclo de conmemoración. A los ocho o nueve días del fallecimiento se hace un nuevo velorio toda la noche. Hay un lavado de la ropa, y ceremonias en el hogar y en el lugar del entierro. La creencia es que la persona finada inicia un viaje hacia donde residen personas difuntas junto a Dios. Ya que viaja, en el ataud se le ponen objetos que le sean útiles, y se le encarga dar avisos y saludos a quienes han muerto anteriormente. Al conmemorar un mes, y tres y seis meses, y luego un año (algo que depende de factores familiares y sociales) se llevan a cabo reuniones de carácter social. Hay ritos en el templo y en el lugar del entierro (ya sea un lugar importante del terreno agrícola o bien un cementerio cercano).

La persona fallecida esta presente y se habla con ella y de ella. Se rezan "responsos" y se preparan y comparten alimentos (en especial al inicio de noviembre -como ya ha sido anotado). Las "almas" se retiran satisfechas, y la familia también se siente protegida por antepasados y difuntos especiales. Sin embargo, también se manifiesta recelo y temor. A veces las personas fallecidas envían señales cuando uno les sueña; a veces castigan y causan desgracias; y es necesario aplacarlas mediante ritos.

4) Interpretación con empatía.

El conjunto de estos comportamientos y significados tiene que ser interpretado desde la sensibilidad y sabiduría de los pequeños de la tierra (una primera vía), y también desde las ciencias humanas (una segunda vía). Aquella primera vía entiende las costumbres desde adentro, con su espiritualidad cósmica e histórica, y con su lógica no occidental. La segunda vía (un conocimiento científico) suele dejar a un lado lo espiritual que en la vivencia indígena es inseparable de todo lo mundano; pero se lleva a cabo una lectura analítica, que conjuga varios factores como los familiares, económicos, sico-sociales y demás.

A fin de entender fenomenológicamente la ritualidad andina en torno a la muerte, vale la inmersión en esta realidad no occidental. Cuando lo vivido por la población es interpretado por quienes somos acompañantes no indígenas (4), nuestras categorías culturales y espirituales tienen que ser empleadas con mucho cuidado; puede hacerse con empatía y con sentido crítico; y hay que evitar presupuestos unilaterales de una filosofía o una ciencia o una teología. Además, la población indígena de hoy se mueve entre varios mundos y es mayormente pluricultural. Todo esto dificulta y también hace apasionante el esfuerzo por entender vivencias policromáticas de aymaras en particular y de gente autóctona en general.

Permítanme recalcar que lo autóctono no es algo arcaico y exótico en América Latina, ya que las comunidades originarias se amestizan y ellas reconstruyen lo moderno según el paradigma autóctono de la relacionalidad. Se trata pues de estudiar vivencias interculturales y polisémicas.

Una primera pista hermenéutica: la cosmovisión indígena esta orientada fundamentalmente hacia la vida que engloba a la muerte. La vivacidad del universo es expresada en aymara por el concepto de *jakaña* y en quechua por *kawsay*. Se trataría pues de un "panzoísmo", en que vida y muerte son aspectos "complementarios, metaindividuales, cósmicos" (José Estermann).

Una segunda línea de interpretación. La perspectiva autóctona "adopta elementos culturales y religiosos, amestizándolos y sincretizándolos pero sin diluír su identidad" (como dice Juan Van Kessel). Lo autóctono y mestizo es comprender que la vida nace de la muerte; en vez de una visión secular del ciclo del nacer que termina en el morir. En la familia y la comunidad la nueva vida procede de la muerte. Al respecto uno se pregunta si la reflexión cristiana asume y plenifica tal fe autóctona, o si lo indígena es descalificado desde la filosofía de carácter personalista, o desde el dualismo en que una realidad no incluye a la que es diferente ("esta" y "otra" vida, "alma" que continua y "cuerpo" que acaba, etc.).

Una tercera reflexión. Las experiencias indígenas contemporaneas estan asediadas por el empobrecimiento y la discriminación. Lo medular es que la Vida es afirmada en el marco de la familia y la comunidad, el cosmos y la historia. En pocas palabras: la relacionalidad es lo que "salva" las frágiles entidades del universo. Esto puede ser interpretado en términos del ya mencionado panzoísmo, y también debido al factor comunitario que incluye lo personal, y también de lo cósmico que forma parte de la historia.

En varias regiones del mundo se explicitan itinerarios que conjugan muerte y vida (5). En Méjico y a lo largo del continente hay una "intensa red de relaciones que amarran a la comunidad de los vivos con sus muertos... en los medios populares latinoamericanos cada muerte implica una reactivación especial de la comunidad en torno a la familia del difunto". En sociedades de Africa es también calida la relación con vivientes-difuntos ("the living-dead") que según J. Mbiti "continúan siendo personas" y son los "mejores intermediarios entre la humanidad y Dios". Según M. Kirwen los vivientes difuntos muestran que "la muerte es pasar a la vida del más allá, ya que los espíritus de los muertos continúan viviendo". En Asia se complementan las creencias cósmicas y meta-cósmicas, al decir de A. Pieris.

Cabe pues apreciar lo existente en cada universo simbólico donde la muerte no es la última palabra, sino más bien es una crisis radical que afianza la vida. Esta interpretación proviene de un paradigma relacional en que el morir va de la mano con el resucitar, en que la relación con difuntos suscita símbolos de plenitud cósmica, y en que cada comunidad concreta es reactivada en torno a la muerte.

A modo de conclusión, recalco la reconexión humana y espiritual que ocurre en torno a la muerte. Se manifiestan vínculos con antepasados y seres sagrados. Se desenvuelve una reconexión con uno/a mismo/a y con otros/as. La corporeidad conjuga dimensiones de futuro, presente, pasado. Sin idealizar ni descontextualizar lo indígena andino, es evidente su habilidad para hacer conexiones humanas y espirituales. Esto impugna la trivialidad moderna.

Notas:

1. Vease M.S. Cipolletti y E.J. Langdon, *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*, Quito: Abya Yala, 1992; H-C. Puech, "Almas de los muertos y mundo de los vivos", *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*, México: Siglo XXI, 1982; L.V. Thomas, *Antropología de la muerte*, México: FCE, 1993; C. Lomnitz, *Idea de la muerte en Mexico,* Mexico: FCE, 2006; J. Bowler, *Los significados de la muerte,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Philippe Aries, *Historia de la muerte en Occidente,* Barcelona: El Acantilado, 2000; H. P. Hasenfratz, *Der Tod in der Welt der Religionen,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. Mi ensayo se concentra en tradiciones indígenas dentro de la modernidad; para aspectos teológicos: "Morir y resucitar en una tradición popular", *Concilium* 318 (2006), 27-36.

2. Vease V. Ochoa, *Entierro y ritos a los difuntos*, Boletín IDEA, Chucuito, 1975; W. Carter y M. Mamani, *Irpa chico, Individuo y comunidad en la cultura aymara,* La Paz: Juventud, 1982, 329-369; D. Llanque, *La cultura aymara,* Lima: Tarea, 1990, 109-110; X. Albó, "La experiencia religiosa aymara", en VV.AA., *Rostros indios de Dios*, Quito: Abya Yala, 1991, 232-235; J. Van Kessel (ed), *Los vivos y los muertos, duelo y ritual mortuorio en los Andes,* Iquique: IECTA, 1999; J. Estermann, *Filosofía Andina,* La Paz: ISEAT, 2006, 231-236; J. Quispe, *Hacia una ecoteologia*, Cochabamba: ILM-UCB, 2006.

3. J.J. de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Piru, 1621,* Cusco: CBC, 1999, 66-67.

4. Retomo (y en unos puntos transcribo) interpretaciones de J. Van Kessel, *obra citada;* J. Estermann, *obra citada.*

5. Cito realidades latinoamericanas, según Jose Luis Gonzalez, *Fuerza y sentido, el catolicismo popular al comienzo del siglo XXI,* México: Dabar, 2002, 119 (y acota "una cosmovisión prehispánica ha reinterpretado al cristianismo... el muerto de por sí es salvo..."); realidades africanas, según John Mbiti, *African religions and philosophy*, Nairobi: Heineman, 1969, 83, Emefie Ikenga-Metuh, *Comparative studies of African Traditional Religions,* Onitsha: IMICO, 1992, 249-268, Michael Kirwen, *African cultural knowledge,* Nairobi: MIAS, 2005, 39; y creencias en regiones de Asia, S. Croato, "La esperanza de la inmortalidad en las grandes cosmovisiones de Oriente", *Concilium,* 60 (1970), 17-29, A. Pieris, *El rostro asiático de Cristo,* Salamanca: Sigueme, 1991.

SEGUNDA PARTE: **CAMINAR CON OJOS CRISTIANOS**

A continuación serán abordadas cuestiones donde abundan preguntas y controversias. Lo originario ciertamente se distingue de las realidades mestizas; aunque éstas de varias maneras incluyen, o bien subordinan, o a menudo agreden lo originario. No caben pues líneas unidimensionales ni pautas dicotómicas. Tampoco valen las amalgamas que excluyen las diferencias. Otras temáticas debatidas son la inculturación y la interculturalidad (ya que a menudo se deslizan por senderos de carácter colonizador). Desde una perspectiva cristiana hay buenos esfuerzos por inculturar la fe sin borrar identidades y también sin dar la espalda a la Buena Nueva de Jesucristo. Además se estan cultivando propuestas interculturales. En el contexto local y continental sobresalen las innovaciones teológicas. A estos grandes temas se refiere la segunda parte de la obra que tienen en sus manos.

1) **Pensar originario y mestizo.**

La elaboración "andina" ¿es originaria y mestiza, o más de lo uno que de lo otro? Un indicador importante son las jornadas anuales de Teologia y Pastoral Andina, a partir de 1990, que reunen a representantes de Peru y Bolivia. Allí, es autóctono casi todo el ritual y el compartir informal. Pero las presentaciones verbales y escritas tienen más rasgos mestizos. De tal manera se expresan personas que transitan por varios sistemas simbólicos.

Ahora bien, al interior de las iglesias abunda la controversia sobre el carácter de la teologia. Ésta tiene que ser confesional, alimentada por las fuentes bíblicas, y al servicio de estructuras pastorales. Lo andino es visto como rasgo cultural y no como recurso teológico; además, las religiones son tratadas como adversarias a la Revelación. Vale recordar que en el pasado la ritualidad andina y su liderazgo han sido tachados como portadores de magia y superstición. Similares censuras pueden azotar (y así esta pasando en algunas zonas andinas) a la emergente teologia andina. En medio de estas controversias, hay que retomar criterios evangélicos. En primer lugar hay que dar gracias por la Buena Nueva del amor de Dios, que da preferencia no a inteligentes sino a "pequeños" donde hay mayor sabiduría (Lc 10:21). En segundo lugar, uno siente que en cada espiritualidad y teología del pobre existen huellas de la revelación divina.

De este modo no son sacralizados ni el pobre concreto ni el mestizo andino. Como toda entidad humana, en lo mestizo y en el pobre se manifiestan ambivalencias. A menudo lo mestizo es una categoría que domestica y hasta destruye al *runa* y al *jake*. Otra gran problemática es aislar lo andino (y sus espiritualidades) por un lado, y aislar lo occidental (y sus teologias) por otro lado. Una tercera trampa es reducir lo originario a lo cultural y religioso, y entender lo moderno en el plano económico y político. A mi parecer, la mayor contraposición no es entre lo andino arcaico y el progreso occidental. Más bien, por un lado tenemos energías propias de pueblos marginados que forjan humanidad, y lo hacen en

contextos modernos; y por otro lado existe la hegemonia del mercado económico-cultural que impacta cada realidad humana.

En cuanto a la "teologia andina", a mi parecer ella conjuga lo originario y lo mestizo, asumiendo tensiones y señalando distinciones entre elementos diferentes. Ni es indianista, ni es una versión espiritual de la modernidad. Mas bien se trata de una *jake-yatiña*, de una *runa-yachay* (y aquí pido disculpas por inventar neologismos). Casa persona puede constatar que runas-jakes generan su sabiduría creyente; y por eso no cabe poner un barniz cristiano sobre lo aymara y quechua.

Confío que mi aporte consolide búsquedas; y ruego tolerancia hacia mis obvias limitaciones. Pasiva y activamente he participado durante más de dos décadas en encuentros y reflexiones andinas. Ahora de modo especial me preocupan los pasos hacia el futuro, y en especial un andar mestizo. Mis limitaciones son evidentes al traducir (y a veces distorsionar) las vivencias andinas, al desarrollar mis temas con lenguajes no andinos.

En mi presentación recalco rasgos mestizos que reconstruyen lo originario (sin descalificarlo ni eliminarlo). Suplico que no sea malinterpretado como un minusvalorar lo autóctono y como sobredimensionar lo intercultural. Más bien deseo desentrañar dimensiones que estan latentes (¡y a veces malinterpretadas!) en la teología andina-cristiana.

Voy a comenzar con una tradición oral que da luces para nuestra temática. Luego hago un comentario al caminar comunitario. Mi conclusión es que el pensar simbiótico es relevante aquí y en cada apasionamiento humano por la Vida.

1) <u>Ciclos de oscuridad y de luz</u>

Muchos expertos hablan de un cambio de época. Se dice que hay cualitativos saltos tecnológicos, que lo moderno abre la puerta a lo postmoderno, que el racionalismo de Occidente esta en crisis debido al auge de espiritualidades y del soñar "otro mundo posible". En estas regiones andinas ¿cómo se desenvuelve otro mundo posible, o dicho bíblicamente, qué indicaciones tenemos de una "tierra y cielo nuevo" (Is 65: 17; 2 Pe 3:13)? Opino que no es un asunto voluntarista (que todo cambie!), ni un sacralizar a personas y proyectos humanos. Más bien hay que escudriñar señales de un cambio de época en el planeta.

En este sentido vale indagar el imaginario andino sobre la época oscura de los gentiles, y la actual época luminosa. Consigno un relato mítico de la comunidad aymara de Chiapa (en el norte de Chile).

"Cuando vivían los gentiles, estos no conocían el sol. Dios les dijo: háganse la puerta para arriba... como trabajaban en oscuro no se sabe que comían los gentiles. También dicen que la mujer tenia diez trenzas y el hombre no. Cuando salió el sol todos los gentiles murieron, y se quebraron sus pertenencias tan bien hechas. No dejaron nada. Cuando otras gentes machucaban buscando restos en sus ruinas, dicen que les sale sangre, y de allí se enferman los que pretenden encontrar algo" (1).

Muchas veces uno escucha advertencias de no escarbar tumbas, y de venerar restos humanos y posesiones de los antepasados. Si así no nos comportamos, entonces llegan las desgracias y enfermedades. El relato mítico de Chiapa tiene muchos elementos. La

oscuridad (asociada a habitantes anteriores, a quienes la divinidad solar destruyó), y la actual humanidad que vive bajo el sol. También se inculca el respeto a quienes han caminado antes (y no perturbar sus entierros), y a asumir la realidad cósmica y humana en que nos encontramos.

La población andina forjó una comprensión mítica-histórica (2) del *ch´amak pacha* (tiempo de oscuridad y dominación) y el *qhana pacha* (tiempo de luz y bienestar). Esto puede ser entendido, no en forma maniquea, sino más bien como la bipolaridad en medio de la cual se desenvuelve el acontecer humano. Del drama de una época ya superada (la de gente sin sol) se pasa a la visión positiva de la condición humana.

Esta cosmovisión ¿ayuda a encarar el actual proceso de cambio de época? En contextos modernos ¿qué voces de los/las antepasados/das tienen que ser respetadas y asumidas? Son voces que nos llaman a no agredir a "gentiles". En la situación colonial los autóctonos fueron considerados gentiles, como los no judíos al iniciarse el cristianismo. Se puede decir que hoy se debe tratar bien a gente que tiene creencias diferentes a las de uno.

Pues bien lo andino es polivalente. Ni es 100% originario ni es 100% mestizo, y tampoco es como la mitad de uno y la mitad del otro. Lo andino más bien parece como un continuum entre dos polos. En sintonía con aquel texto mítico, puede decirse que el *qhana pacha* andino es compartido por originarios y por mestizos.

Me atrevo a decir que una exigencia del cambio de época en estas regiones andinas es que tanto lo originario como lo mestizo sean apreciados y sigan dándose aportes uno al otro. Esto tiene aspectos socio-culturales, y también religiosos y eclesiales. En el caso de las iglesias cristianas, hay que dejar de ser monocultural, o mejor dicho asumir cristianismos presentes en diversas culturas. También hay que abrir las puertas a teologias interculturales hechas por comunidades originarias y por comunidades mestizas.

En este sentido, al trabajarse la teologia andina conviene especificar sus vertientes tanto autóctonas como mestizas. Por supuesto no es mero cambio de nombre (a lo andino reemplazarlo por mestizo). Eso seria un maquillaje. Lo importante es que al afianzar lo autóctono también sea afianzado lo mestizo, como identidades diferentes una de la otra, y como realidades que interactúan entre sí. De ninguna manera postulo olvidar lo indígena a fin de sobredimensionar lo mestizo. Esto último sí lo deseo subrayar, ya que durante estas décadas ha estado menos presente en reflexiones y en programas de acción eclesial.

2) Comunidad e historia

En términos generales, la elaboración académica pone acento en el sujeto y la realidad. En cuanto a la teología andina-cristiana, puede ser descrita como una elaboración comunitaria en la historia de salvación.

Aquí aparece un inmenso desafío: ser consistente. Por ejemplo, ¿es consistente hablar de una "racionalidad andina"? No lo es si del marco filosófico greco-occidental (con su modo de razonar) se pasa de inmediato al modo andino de entender la realidad. Fácilmente se cae en una "inconsistencia hermeneutica". Esto es bien explicado por Jose Estermann en su *Filosofía Andina* (3). Si nos desapegamos de la razón racionalista, en el dialogo intercultural cabe una racionalidad andina.

Algo similar puede ser dicho teológicamente al aplicar el mensaje neotestamentario en ambientes andinos. Seríamos inconsistentes si de la comprensión dominante de "salvación" pasamos al paradigma andino de la reciprocidad. Lo primero suele ser entendido como perteneciente al cristiano cumplidor con su religión. Éste es salvado porque dedica su vida al Señor y luego de su muerte va al cielo. Tal interpretación no puede ser traspasada a la vivencia andina de la reciprocidad. Tal concepto de "salvación" excluye a gran parte de la humanidad (y también a la gente andina). Hablando en positivo, la salvación bien entendida como vocación universal sí puede ser correlacionada con la perspectiva relacional que caracteriza lo andino.

Pues bien, en la teologia andina ¿cómo es el sujeto y la realidad?

El "sujeto" no es una reivindicación de sí mismo, segregándolo de otros sujetos. Esto nos deslizaría hacia un fundamentalismo indianista y mestizonista. Más bien se trata de identidades bien definidas y con proyectos de estar junto a otros y otras que son diferentes. Se trata de un hacerse humano en el encuentro entre varon y mujer y en la conformación de la comunidad creyente. Esto conlleva un proceso de ser runa y jake en interacción con gente mestiza y con otras identidades. Si así es generada la sabiduría de la fe, se trata de algo completamente distinto a lo que hace el individuo letrado que monoculturalmente inventa su teologia.

En cuanto a historia, no se trata de lo presentado por textos oficiales. Más bien es un caminar desde el dolor, el hambre y la discriminación hacia la plenitud en el entorno y en los acontecimientos de cada día. Es estar en comunidad urbana o rural, en medio de los conflictos actuales. Esta fragilidad histórica esta ubicada en la estable Pachamama. Así es posible nacer y morir, caminar y amar, danzar y organizar la vida. Siendo vulnerable y a la vez bien fundamentada en la Tierra, la población andina camina en la historia de salvación, y esto es indesligable de la inserción en la creación de Dios.

Escuchemos a dos esclarecidos portadores de lo originario que va de la mano con lo mestizo. Se esta haciendo teologia inculturada que tiene sentido para el conjunto de la humanidad.

Domingo Llanque ha recalcado que es una reflexión hecha por pueblos originarios que tienen experiencia de Dios. "El fundamento... es la experiencia de Dios... que da la vida, libera, conduce..." y sus fuentes son la cultura, historia, creación, vivencia cotidiana, religión y espiritualidad, sabiduría milenaria y "...la Biblia, que seguirá siendo el paradigma de la historia de salvación humana" (4).

Vicenta Mamani (5) explica que "la mujer aymara vive la fe y hace teologia en la vida diaria". A continuación retoma pasajes bíblicos de la sirio fenicia y de la mujer de la moneda perdida. "Las mujeres aymaras, como la mujer siriofenicia tenemos que armarnos de coraje y fe, para sanarnos de la enfermedad del miedo... nuestros aportes no son reconocidos a nivel social y eclesialmente como defensoras de la vida, de la cultura y de la espiritualidad indígena", y añade: con "el espíritu de buenas nuevas y de nuestros antepasados... luchemos hasta decir ¡Jallalla suma Jakaña takinitaki (que viva la vida para todos y todas)".

A mi parecer esta reflexión es originaria y mestiza ya que se desenvuelve dentro de la interculturalidad contemporanea. No brota de una mono-cultura-mestiza cristiana, ni tampoco de un unilateral indianismo. Cabe valorar esa reflexión que entrelaza vivencias humanas en la creación y la historia y en el seguimiento de Cristo.

Damos un paso más. Tal teologia es hecha desde el misterio de Dios y desde la revelación en Jesucristo. Son comunidades creyentes en el Dios de la Vida, que no se expresan como propietarias de lo sagrado. Con respecto a su contenido, no es lo mestizo en si, sino más bien la comprensión originaria y mestiza de la presencia de Dios que ha sido manifestada en Jesucristo.

Se trata a veces de una comunidad principalmente originaria; y en otros casos son principalmente mestizas. Al respecto cabe advertir que lo originario no es tal por rechazar lo mestizo, ni es mestizo lo que niega lo originario. Por eso lo decisivo no es el genitivo (teologia "del" indio y del mestizo), sino la explicitación de identidades interactuantes que oran, celebran, piensan a Dios.

Ahora bien, ¿qué acontece con las nuevas generaciones? La teología comunitaria en la historia claramente es redimensionada. Los grandes pasos dados hasta ahora han sido por personas mayores. ¿Cómo es la reflexión desde identidades de jóvenes andinos? Son aún escasos los testimonios y los escritos por parte de las generaciones del futuro. Uno puede suponer que al establecerse espacios y difundirse sus voces, habrán muchas sorpresas.

En un encuentro de mas de 80 jovenes, ellos han dado testimonio místico de la fe; y han concluido con un clamor a favor de la resurrección. "Hablar de quienes somos es hablar de Dios. Nuestros proyectos de vida tienen un sabor a Dios. Hay una mística religiosa en el andino, se levanta con Dios, esta con Dios todo el día, y se duerme en Dios. Todos somos hijos e hijas de Dios. Jesús elige encarnarse asumiendo la diversidad, desde el color de la piel hasta la dimensión cultural. Necesitamos recuperar aquello que se quiso matar, precisamos resucitar" (6).

La juventud junto con asumir raíces andinas y la diversidad contemporanea esta visualizando una acción social y espiritual. Es probable que va a replantear la teologia comunitaria e histórica. En la medida que la teología sea protagonizada por la juventud, se explicitará mas lo mestizo, la equidad de genero, y las búsquedas posmodernas. Estas juventudes tienen redes de vínculos, y así van reconstruyendo la relacionalidad tanto en lo rural como en lo urbano. En el caminar de la juventud andina existe mucho dolor y frustración, pero también un bello soñar y mucho proyecto de vida.

Llego a la conclusión. La *jake-yatiña* y la *runa-yachay* constituyen un pensar simbiótico. Puede llamarsele Pachasofia, Tatasofia, Apusofia, lo cual muestra la conjugación de elementos diferentes. Es significativo que en segundo lugar va el término occidental de sabiduría, y que en primer lugar es puesto la Pacha, Dios Tata, Apu.

Prefiero caracterizarla como teologia simbiótica; ya que no va dirigida a lo Otro como objeto. Más bien es un pensar relacionalmente lo que contribuye a Vivir. Este paradigma del pensar simbiótico ha estado presente en la teologia afroamericana (y de allí retomo ese concepto). La relacionalidad es mejor definida como simbiótica; me parece menos útil el concepto de sincretismo, por su connotación de mezcla con incoherencias.

Termino subrayando implicancias del quehacer teológico mestizo para las teologias confesionales. Si es mestiza la identidad de la comunidad eclesial (vale decir, si la confesión de fe proviene de personas mestizas) entonces eso enriquece la concreta e inculturada relación con el Dios de Jesucristo. Como han dicho los jóvenes: Jesús asume la diversidad.

También tiene implicancias para la gran corriente teológica latinoamericana. Ella ha examinado contextos que claman por la liberación, y principalmente ha desentrañado la fidelidad al Dios que opta por el ninguneado. A comunidades originarias y mestizas Dios se les revela como compasivo y liberador del pobre.

Notas:

1. VV.AA., *Uybirmallco, Cerros que nos dan vida*, Tradición oral aymara, Iquique: CREAR, 1989, 151.

2. Cf. Domingo Llanque, *Vida y teologia andina*, Cusco: CBC, 2004, 171.

3. J. Estermann, *Filosofía Andina*, La Paz: ISEAT, 98-100; su anotación es honesta y propositiva: "estoy cometiendo una inconsistencia hermeneutica... pero es fructífera y explicitada... lo único que podemos hacer es enriquecer paulatinamente –dialogando- los conceptos involucrados, en un acercamiento mutuo y respetuoso" (pg. 99).

4. Llanque, *obra citada*, 105.

5. Vicenta Mamani, *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*, La Paz, 1999, 125-127.

6. XV Encuentro de Teologia y Pastoral Andina, *Los jóvenes en los proyectos de vida de las comunidades andinas frente a la globalización neoliberal,* Puno: Cuadernos de IDEA, 1/1 (2005), 62.

2) **El complejo mestizaje**

Los diversos modos de ser mestizo constituyen una energía policromática y promisoria. No es algo del pasado entre indios y blancos, ni mera juxtaposición de colores, ni una síntesis actual que borra las diferencias. Más bien se trata de procesos interactivos, que

generan nuevas realidades e intercambios entre grupos diferentes. Pueden pues contribuír a un mejor porvenir latinoamericano, que sea policromático y emancipador.

Durante muchos años he esquivado el mestizaje; deseo comenzar a asumir una deuda conmigo y con otras personas *. A uno le cuesta encarar algo devaluado y reprimido como es la condición mestiza. Muchos prefieren una identidad cuadrada. Es arduo el dialogo entre diversas facetas que constituyen a cada persona. Se rehuye lo que fluye y es impredecible.

Me sumo a quienes reafirman lo propio y a la vez aprecian a quienes son diferentes, y así visualizan una mayor humanización.

1- Unas inquietudes

Cabe superar la aporía de pensar y actuar con disyuntivas absolutas que no permiten caminar. Me explico: superar la disyuntiva entre lo autóctono y la modernidad, o poner lo auténtico por un lado y lo mezclado por otro lado, o segregar lo global de lo local. Tales disyuntivas implican desconocer encuentros y conjugaciones entre elementos diferentes.

Quiero ver claroscuros. Quiero ver lo propio desde lo diferente (que también es parte de uno). En América Latina somos claro-oscuros en lo subjetivo, lo racial y cultural, lo histórico. En cuanto a lo espiritual, abundan los sincretismos. Por lo tanto, lo mestizo tiene muchas dimensiones; y no se reduce al color de la piel ni a tal o cual costumbre.

Me parece que el mestizaje en parte es una manera de actuar interactivamente y desde los márgenes, y que puede contribuír a una solidaridad local y global. Las mayorías en America Latina (y en el mundo) son mestizas y marginales, y como tales generadoras de sentido y de sueños. Cabe asumir la complejidad, y apartarse de dicotomías cartesianas, de aporías teóricas y prácticas, de disyuntivas sin salida.

Tomo el caso chileno. Ha sido caracterizado como una población homogénea, y hay algunos motivos para decir eso. Pero es étnica, cultural, religiosa y económicamente heterogenea. En cuanto a lenguajes e identidades, de los 16 millones de habitantes, más de 600 mil son mapuches; hay unos 50 mil aymaras, 10 mil quechuas y collas, y otros modos de ser (1). Es significativo que ni en ese censo ni en encuestas es averiguada la identidad mestiza. Permanece oculta y a lo más esta implícita.

En cuanto al factor indígena de la población, es considerado como lo propio de gente mapuche (y de otras minorías) y no como factor que enriquece a las mayorías mestizas de Chile. Durante meses he tratado informalmente estos temas con diversas personas. Salvo excepciones, nada o casi nada de la identidad mestiza es valorada, ni reconocida como aporte hacia el porvenir.

Otra realidad fundante en nuestro continente es la negritud (que sectores militantes llaman ser afrodescendientes). Siendo un factor en la América Latina pluralista que nos envuelve, en mayor o menor grado también es un factor en la vivencia de cada persona. Uno es enriquecido por la negritud presente en las formas religiosas del pueblo; ya sea en Imágenes marcadas por comunidades negras (como el Señor de los Milagros en el Peru, la Virgen Aparecida en el Brazil, y otras imágenes morenas) o bien en rituales de sanación, danzas, músicas y otros símbolos de la negritud.

De modo similar a lo indígena y lo mestizo, no es fácil reconocer lo negro, zambo y mulato en la realidad que nos envuelve y que incide en cada ser humano. Se suele sólo atribuír la negritud a quienes tiene tal color de piel, y son descartados los ingredientes de negritud en la cultura cotidiana y en las formas de cristianismo popular que influye en cada persona (tenga o no tenga la piel morena).

Uno desea que las personas de América Latina puedan asimilar y apreciar diversos elementos indígenas, mestizos, negros, asiáticos (y demás) que dinamizan la sensibilidad y el comportamiento intercultural.

2- Aproximación al mestizaje

Ciertamente la experiencia es el mejor modo de acercarse a la condición mestiza. Es decir, valorar las complejidad de uno mismo, de diversas raíces étnicas y culturales, y de las actuales redes de intercambio social y mediático que construyen nuestras identidades interculturales.

De lo vivencial hay que pasar a lo problemático. Hay varios cortacircuitos, contraposiciones, y cuestiones abiertas que merecen una profundización. Permítanme sólo enunciar cuatro asuntos problemáticos.

A) El pensar hegemónico nos predispone contra “mezclas” (consideradas impuras, ambiguas, incoherentes). Más bien es exaltado lo que no tiene manchas ni mezclas. Muchos prefieren imaginarse un caracter monocolor en vez de policromático y pluricultural, y no dar espacio a matices ni a incertidumbres. Lo blanco es un absoluto y hasta un fetiche, que cabe desacralizar.
B) También es exaltado lo nacional y latinoamericano (dicho de modo unilateral y homogeneo). Aunque ante las hegemonías del Norte sea muy saludable reforzar las autonomías de cada país y de la macro region, esas categorías no deberían sobreponerse a los pueblos originarios ni a la gama de mestizajes. La condición nacional y latinoamericana es “diferente” de manera plural y no de modo monolítico. No hay que matar diferencias y particularidades.
C) En términos conceptuales, existen intolerancias y dicotomías (por ejemplo, lo calificado como objetivo es segregado de lo subjetivo y viciversa). Algunos dualismos son absurdos y grotescos (como la belleza blanca... y la fealdad negra...). La mayor intolerancia es hacia mezclas. Un asunto a seguir trabajando es la perspectiva complementaria de afianzar identidades (originarias, negras, mestizas) y a la vez cultivar la interculturalidad.
D) Otra controversia es que lo mestizo sea definido en torno a temas étnicos y culturales. Esto favorece tendencias etnocéntricas que aunque sean bien

intencionadas de hecho sacralizan lo particular. Además, vale examinar lo étnico y cultural en correlacion con factores económicos, políticos, religiosos (¡donde también esta lo mestizo!).

Me sumo a quienes ven en el mestizaje procesos polisémicos con complejas dimensiones biológicas, socioculturales, económicas, políticas, espirituales, estéticas. No acepto el (sin)sentido común que reduce lo mestizo a algo físico y estático (a lo europeo blanco combinado con colores autóctonos). Más bien, como ha escrito Sonia Montecino, se trata de "una dinámica que involucra simultáneamente múltiples e intrincados elementos biológicos, culturales, socioeconómicos, y ... aspectos simbólicos" (MONTECINO, 2005:656). No se trata pues de algo racial, ni unidimensional, ni unívoco.

Constatamos una gama de mestizajes, en América Latina y el Caribe, según regiones y procesos socioculturales. Tenemos zonas urbanas con todas las sangres y estratos socio-culturales, áreas indígena-mestizas, espacios con inmigración antigua o bien reciente, una variedad de mestizajes afro-americanos, y también entrecruzamiento de elementos asiáticos con caribeños y latinoamericanos.

Ante tanta complejidad es comprensible que existan varias aproximaciones a nuestra temática (2). Existe un modo de caracterizar la raza cósmica latinoamericana (y presuponer que ha desaparecido lo indio y lo negro), como lo hace el mejicano Jose Vasconcelo. Al hacer comparaciones históricas, como la que hace Darcy Ribeiro, son señalados pueblos nuevos y mestizos: Brazil, Chile, Colombia, Venezuela. Un enfoque más cultural es el del venezolano Uslar Pietri, que de modo laico aprecia la combinación de elementos crontrapuestos; o bien, un enfoque cultural-religioso, como el del chileno Pedro Morandé, que pone acento en la "síntesis cultural" y en especial en el catolicismo del pueblo. Otro enfoque es sopesar regiones concretas, como lo hace el ecuatoriano Arturo Roig. O bien la lúcida aproximación a mezclas posmodernas, como lo hace Martín Hopenhayn; las mezclas en la comunicación en Red (en la "web") va transformando lo latinoamericano mestizo, sincrético, híbrido.

Ciertamente es necesario continuar desenvolviendo la comprensión de tipos y ritmos de mestizaje en el actual escenario mundial. También conviene afianzar estrategias de auto-afirmación e inter-culturalidad, a fin de dialogar dentro de procesos globales. En conclusión, el mestizaje no es mescolanza de razas; es algo dinámico y complejo (como lo explica Sonia Montecino); en nuestros pueblos sobresalen el tejido multicolor y el caminar polisémico.

Ya que en ambientes cristianos se ha difundido el esquema de lo correcto y lo incorrecto, de lo auténtico y de lo mezclado (e impuro), conviene reexaminar nuestras experiencias y reflexiones.

3- <u>Mestizaje en las vivencias cristianas</u>

Me interesa el factor cristiano en la subjetividad y el comportamiento mestizo. ¿Qué significa en cada persona? En mi caso ¿cómo lo mestizo afecta mi labor profesional, ya sea lo realizado con la población aymara, o bien mis actuales actividades con marginados urbanos? ¿Cómo afecta el ser creyente en Dios, y la elaboración teológica? ¿Soy mestizo en cuanto a lo cultural, y sincrético en cuanto a la religion y espiritualidad? Estas inquietudes se suman a las dichas al inicio.

En cuanto a lenguajes, me preocupan los silencios, y también las negaciones. A menudo callamos o no es explicitado lo más importante: nuestras mezclas culturales y procesos ambivalentes de identidad. En el Cono Sur, las personas ilustradas solemos negar el mestizaje; por otra parte, sectores medios a veces toman en cuenta temas raciales y culturales, y reconocen vínculos con mundos autóctonos. En cuanto a vivencias de fe, silenciamos lo mestizo que esta presente en los cristianismos realmente existentes. También tenemos dificultad para asumir formas espirituales polifacéticas.

Aunque sea negado, el mestizaje religioso encuentra sus cauces. Existen testimonios lúcidos. Por ejemplo, durante la Colonia, la mejicana Juana Inés de la Cruz manifestaba una mística con rasgos transgresores. Según ella, el cielo esta abajo, y lo divino es asociado a lo femenino: "bajando a María, bajó Dios a mejor Cielo" (DE LA CRUZ, 1996:74),. En tiempos modernos, en Chile Gabriela Mistral conjuga lo terrenal con la Eucaristía. La poetisa alaba su pequeña aldea ya que "en la región, como en la hostia, está el Todo" (QUEZADA, 2004:36). Me parece que a través del arte y la mística puede darse mayor reconocimiento del mestizaje espiritual.

¿Qué ocurre en el terreno teológico? Una inmensa tarea es impugnar el monoculturalismo, sobretodo en ambientes ilustrados cristianos. Estos se apropian de la tradición cristiana pluricultural, y la encierran en una habitación ilustrada. Por eso desconfían y obstaculizan la inculturación, que hace presente el Evangelio en otros universos simbólicos.

En un sentido positivo, valen las lecturas cristianas del mestizaje. Se han dado unos pasos. Juan Carlos Scannone ha anotado el ser pueblo-mestizo sujeto de historia, y la "prevalencia de la unidad sobre el conflicto (sin encubrirlo)", que son factores que "corresponden al sentido cristiano de la vida" y que están en continuidad con concepciones bíblicas (SCANNONE, 1990:187-9). Algunos escritos (de Elizondo, Bañuelas, Isasi-Diaz, Espín, Salinas, y otros) han estado subrayando el carácter mestizo de la población y por consiguiente del quehacer teológico. Así va resolviéndose la ceguera racial-cultural que adolecían elaboraciones de la fe.

A la vez, conviene ser cautelosos ante elogios teológicos del mestizaje, porque éste lograría unificar e integrar. En parte es cierto; pero dicho argumento también deja a un lado las diferencias, y es usado para negar la existencia de lo autóctono e indígena. Se pasan por alto tensiones y articulaciones complejas (por lo cual no es adecuado entender el mestizaje como síntesis). En América Latina el "pueblo de Dios" es pluricultural; no predomina una síntesis mestiza; más bien, cada porción del pueblo de Dios explicita su particularidad y lleva a cabo su comunión con quienes son diferentes.

Al interior de la iglesia hay varias posturas. Prefiero el reconocimiento de formas cristianas que conjugan elementos -en lo simbólico, ritual y ético- que continúan siendo distintos, y que se complementan unos a otros. En este sentido uno aprecia el catolicismo popular, y también las inculturaciones de carácter evangélico y pentecostal.

Ahora bien, la reflexión oficial exalta la vivencia católica del pueblo, y le atribuye un caracter mestizo y unificador. Esta postura en parte fue incorporada en el documento de la Conferencia de Puebla (# 412: el "sustrato católico" es constitutivo del ser latinoamericano y le otorga "unidad espiritual"). Otro punto de vista es registrado por la Conferencia de Santo Domingo; ella habla de modos indígenas, afroamericanos, mestizos, y de cada pueblo que incultura la fe cristiana (# 243-251). En cuanto a nuestra temática, Santo Domingo anota que en la cultura mestiza "esta muy vigente la religiosidad popular como forma inculturada del catolicismo", y añade que la Iglesia "desarrolla la conciencia del mestizaje... de grandes mayorías... pues esta vinculado con la inculturación del Evangelio" (# 247, 250).

A mi parecer, revalorizar el catolicismo mestizo no es un asunto sólo intra-religioso. Más bien, la evangelización en las culturas va de la mano con afianzar derechos de poblaciones mestizas. Al optar por poblaciones frágiles y discriminadas a causa de sus "mezclas", la Iglesia se pone una vez más al servicio de la Vida que es polifacética, y son apoyadas las reivindicaciones humanas y espirituales de la gran mayoria de la población.

4- Lo oscuro conduce la acción

En términos gruesos, las mayorías en nuestros países tienen un comportamiento policromático y complejo. En parte entrelazan sus formas culturales y también sus expresiones religiosas, a veces las contraponen, o bien las hacen paralelas, o bien subordinan una a la otra. En ciertas coyunturas hay mucho roce e intolerancia en torno a costumbres y creencias. Personas que se sienten desarraigadas intentan sobrevivir por una vía etnocéntrica y hostil hacia lo diferente. Estas circunstancias dificultan el dialogo entre culturas y entre religiones.

En nuestro continente, asediado por el mercado transnacional, se lucha para tener espacios y proyectos propios. Esto incluye la interacción entre nuestras propias energías socioculturales y religiosas. En este sentido plural y complejo vale (a mi entender) la reivindicación "latinoamericanista". Hoy -como anota lúcidamente Martín Hopenhayn- se habla "menos de mestizaje y más de diferencias" (HOPENHAYN, 2005:22). Es más o menos fácil reconocer las diferencias; y es más arduo asumir los entrecruzamientos en las identidades y creencias.

A mí mismo y a otras personas hago la pregunta ¿qué implica reconocerse como mestizo? Más allá de la retórica ¿asumimos entrecruzamientos que nos enriquecen? ¡Algo, pero no mucho!

La riquísima compilación de estudios locales y regionales, con el sugerente titulo de Revisitando Chile, considera el mestizaje en general (partes I y III), aunque ello no es explicitado como tal en los aportes regionales y locales (parte II). Por otra parte hay que considerar aspectos históricos como lo hacen Sonia Pinto, Ricardo Trumper, Maximiliano Salinas. El ensayo de Hopenhayn incentiva un replanteamiento del mestizaje al iniciarse un siglo XXI posmoderno. En cuanto a terminología, puede hablarse de "mestización" y "amestizarse", de intercambios y a la vez de diferencias entre modos de vivir. Lamentablemente el término "mestizaje" suele estar limitado a lo racial y a asuntos del pasado.

Reconocerse mestizo es obstaculizado porque lo nacional y latinoamericano es tratado de modo uniforme. No es fácil el reconocimiento de uno mismo en relación con otro/otra que por ser diferente me enriquece. Además, existen cuestiones silenciadas debido al androcentrismo y a la intolerancia racial. En medio de tantos obstáculos, vale reconocer que "el lado no blanco, ese lado que percibimos como nocturno, ilumina y conduce nuestras acciones" (MONTECINO, 2005:659). Aunque la sociedad absolutiza lo blanco, cuando uno siente y actúa cada día como mestizo (aunque uno no se auto-defina como tal), lo oscuro paradojalmente va iluminando el caminar.

Voy terminando. Los mestizajes se desenvuelven en procesos históricos. No es una "esencia mestiza", ni es una mezcla fisiológica de razas. En términos positivos, es como un tejido multicolor, que es configurado por condiciones históricas. Es algo interiorizado y disfrutado de manera cotidiana. Por ejemplo, en la alimentación que combina diversas realidades, como los componentes en tamales, empanadas, salteñas. Así también lo manifiestan las flexibles músicas y danzas de carácter mestizo.

He subrayado (sumándome a tantos que sueñan y generan vida) la realidad mestiza al interior de América Latina, donde hay plurales identidades que se entrecruzan. Entiendo el mestizaje como procesos que conllevan articulación entre diferentes elementos que estan a favor de la Vida. Es admirable la creatividad de pueblos mestizos, que avanzan por rutas propias, y que permiten que lo oscuro ilumine las acciones.

BIBLIOGRAFÍA:

BAÑUELAS, ARTURO (ed.), (1955). *Mestizo Christianity*, Maryknoll: Orbis.

DE LA CRUZ, SOR JUANA INES, (1996). *Obras Completas*, Mejico: Porrúa.

ELIZONDO, VIRGILIO, (1975). *Christianity and Culture*, San Antonio: MAC.

ELIZONDO, VIRGILIO, (1988). *The future is mestizo*, Bloomington: Meyer.

ESPIN, ORLANDO, (1997). *The faith of the people*, Maryknoll: Orbis.

HOPENHAYN, MARTÍN, (2005). *America Latina, desigual y descentrada*, Buenos Aires: Norma.

IRARRAZAVAL, DIEGO, "Sincretismo indígena, negro, mestizo, en la religión mariana", *Paginas*, 1992, 116:77-98 /Lima, CEP.

IRARRAZAVAL, DIEGO, "La cuestión intercultural", *Paginas*, 2002, 177:74-83/Lima, CEP.

ISASI-DIAZ, ANA MARIA, (1993). *En la lucha, elaborating a mujercita theology*, Minneapolis: Fortress.

MONTECINO, SONIA, (2005). "Mestizaje", en R. Salas (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano*, II, Santiago: UCSH..

MORANDE, PEDRO, (1984). *Cultura y modernizacion en America Latina*, Santiago: PUC.

PINTO, SONIA (ed.), (1990). *Familia, matrimonio y mestizaje en Chile colonial*, Santiago.

QUEZADA, J. (comp.), (2004). *Gabriela Mistral: Pensando a Chile*, Santiago: Cuadernos Bicentenario.

RIBEIRO, DARCY, (1969). *Las Americas y la Civilizacion*, Buenos Aires.

ROIG, ARTURO, (1981). *Teoria y critica del pensamiento latinoamericano*, México: FCE.

SALINAS, MAXIMILIANO, (2000). *Gracias a Dios que comí. El cristianismo en Iberoamerica y el Caribe, siglos XV-XX*, México: Dabar.

SALINAS, MAXIMILIANO, (2000). *En el cielo estan trillando, para una historia de las creencias populares en Chile e Iberoamerica*, Santiago: Universidad de Santiago.

SCANNONE, JUAN CARLOS, (1990). *Evangelizacion, cultura y teologia*, Buenos Aires: Guadalupe.

TRIGO, PEDRO, (2004), *La cultura del barrio*, Caracas: Centro Gumilla.

TRUMPER, RICARDO, (1986). *Mestizaje como resistencia: hacia una teoria de la transición en la historia de Chile*, Santiago.

USLAR PIETRI, ARTURO, (1991), *La creación del nuevo mundo*, Mejico: FCE.

VARIOS AUTORES, (2003). *Revisitando Chile, identidades, mitos e historias*, Santiago: Cuadernos Bicentenario.

VASCONCELO, JOSE, (1925). *La raza cósmica*, Mejico.

VERGARA, JORGE, (2000). *Cultura y mestizaje* www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/homenaje/vergara

NOTAS:

* Este ensayo ha sido publicado en la Revista Cuarto Intermedio, La Paz, 81:35-46, 2006.

1- El censo del 2002 ha preguntado: "¿a quien se considera perteneciente?". Las respuestas: mapuche: 604.349, aymara: 48.501, quechua: 6.175, colla: 3.198, atacameño: 21.015, yamana: 1.685, alacalufe: 2.622, rapa nui: 4.647, ninguno de los anteriores: 14.424.243.

2. A juicio de Jorge Vergara, Cultura y mestizaje, 2000 (www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/homenaje/vergara) la tesis del mestizaje es funcional a proyectos de integración y afirma la especificidad regional; sin embargo tiende a universalizar lo que es caracteristico de sólo unas realidades del continente. Martín Hopenhayn (América Latina desigual y descentrada, Buenos Aires: Norma, 2005, 130-131) anota que el caduco mito del mestizaje ha sido reciclado por la hibridación, y está a favor de la comunicación "mezclada" en la red (web), que corresponde con nuestros mestizajes y sincretismos.

3. Al releer mis escritos, veo que ponía acento en las diferencias, y casi nada en los mestizajes. Vease "Sincretismo indígena, negro, mestizo, en la religión mariana", Páginas (Perú), 116 (1992), 77-98, "Misión inculturada e inter-religiosa" en P. Suess (org.), Os confins do mundo no meio de nos, Sao Paulo: Paulinas, 2000, 75-96, "La cuestión intercultural", Páginas 177 (2002), 74-83.

3) **Inculturación cristiana**

¿Cómo enfocar esta temática? Primero hay que preguntarse qué es la inculturación. Ella está en las manos de las comunidades locales, gracias a la obra del Espíritu. Cada pueblo es convocado a in-culturar el Evangelio, a fin de celebrar la vida. Por otra parte, la deshumanización es confrontada por la comunidad eclesial, y así la vivencia cristiana tiene que ser ex-culturada de los ídolos de hoy.

En términos generales, se trata de un pluridimensional proceso de inculturación y de liberación que son "señales, insustituibles preanuncios, de la salvación definitiva en el Reino" (Suess 1986: 173). La obra del Espíritu es realmente universal, sin barreras. Al celebrar la vida, ninguna cultura y ninguna religión es descalificada.

En segundo lugar, la acción pastoral es inseparable de la meditación y el debate teológico. Admiramos la Buena Nueva que proviene del corazón de Dios y es ofrecida a la humanidad a través del Espíritu de Jesucristo. Estas verdades son interpretadas de varias maneras. Hay varias corrientes teológicas, y algunos sanos debates. Una corriente de opinión es que el mensaje cristiano impugna los seudo-bienestares e ídolos modernos, y que no concuerda con el *marketing* de lo cristiano. Más bien, la Buena Nueva ofrece una genuina salvación.

En tercer lugar, un buen enfoque es reconocer la acción del pueblo de Dios a favor de la humanidad. Así actúa Dios y asimismo es la responsabilidad eclesial a favor de la justicia y felicidad humana. De este modo es confrontada la recurrente enfermedad iglesiocéntrica. La Buena Nueva no trae beneficios a una institución religiosa; más bien libera de todo mal.

Damos pues un gozoso testimonio de la salvífica presencia de Dios en la humanidad y la creación, y de la Iglesia como sacramento de la salvación universal.

Una cuarta característica es tomar en cuenta impasses y también potencialidades en la modernidad globalizada. Ésta no sólo uniformiza a los pueblos de hoy, sino que también conlleva resistencia y reafirmación de culturas. A la modernidad le reclamamos su promesa de valorar el pluralismo. Esta actitud humana beneficia la evangelización en contextos andinos, que es capaz de dialogar con diversas maneras de vivir. De modo particular hay que apreciar la propuesta de inculturar el Evangelio en el altiplano andino.

1. Resolución de asimetrías

Hoy se desenvuelven fuerzas globalizadas; y se han instaurado nuevos factores asimétricos. Al decir eso no me inscribo en un diagnóstico catastrofista. Por ejemplo: suponer que la globalización aniquilará las culturas latinoamericanas; que la identidad indígena desaparecerá; o bien, las lecturas pesimistas del modo de ser de pueblos pobres. Es cierto que éstos son manipulados por caudillos, y que a menudo les complace estar subordinados a los grupos de poder. También se sienten reflejados (y son alienados) por telenovelas: "el entretenimiento gusta mucho más si es melodramático, si llena el día a día con la historia rosa, la tragedia ajena y sufridos personajes que desnudan sus problemas" (Fernández 2001: 82).

Sin embargo, existen factores globales contrapuestos; algunos son hegemónicos; pero hay otros que brotan desde los márgenes. Esto último ha sido llamado globalizar la solidaridad; o como lo expresa el Foro Social de Porto Alegre: "otro mundo es posible". En cuanto a la población pobre, hay abundantes signos de valoración de sus culturas, de visión crítica de la realidad, de iniciativas y redes propias, de creatividad simbólica y festiva desde la marginalidad.

Por lo tanto, creo que hay que estar atentos tanto a las grandes estructuras del mal como a las energías alternativas. Cuando las mayorías sobrellevan pesadísimas injusticias, entonces sobresalen más sus capacidades y espacios de libertad. Existen admirables potencialidades en los pequeños de la tierra, a pesar de la discriminación y opresión sistemática.

Comienzo revisando vivencias. Existen disparidades muy concretas. Mi labor profesional en medio de la población indígena del Perú me ha mostrado tanto la auto-negación del pobre como su capacidad e inteligencia colectiva. Cuando doy charlas sobre la realidad andina mis interlocutores a menudo dicen que yo puedo explicar lo que ellos no saben; así reproducen su auto-negación. Por otro lado, gente pobre y sabia a menudo me explica lo que ellos saben muchísimo mejor que yo ("el maestro"). Por mi parte, veo mi facilidad para sistematizar, y la gente me halaga por eso. Pero estoy conciente que -de acuerdo con mis categorías- sistematizo la cultura/religión diferente a la mía; así la reinterpreto, y hasta la desfiguro, aunque también aporto al dialogo entre universos simbólicos.

Existe pues un desequilibrio institucionalizado, que debe ser encarado tanto por el profesional cristiano (agente pastoral, teólogo/a, dirigente social, etc.) como por los sectores populares. A quienes nos consideran líderes y sabios nos cabe renunciar a la superioridad, ser autocríticos de la interacción con otra cultura, y colaborar con las iniciativas de la comunidad. A su vez, a la comunidad pobre le corresponde fortalecer sus capacidades, renunciar a imitar al de arriba, afianzar sus caminos inéditos, y supervisar a los agentes externos.

De lo concreto, vamos a la problemática mundial y a las posibles alternativas. De aquella vivencia local damos un salto hacia la cristianización noratlántica. Su misión cristiana se ha desplegado al interior de asimetrías históricas. Ante tal error, algunos/as pastoralistas y teólogos/as propician un cambio radical. Por ejemplo, Giancarlo Collet examina la misión moderna proveniente de Europa; ha estado atada a su imperial empresa colonizadora; y, desde el punto de vista de los receptores de la cristianización, "el colonialismo y la misión aparecían formando una unidad en cuanto al tiempo y al contenido" (Collet 2003: 80); por eso postula que la Iglesia de Occidente no continúe imponiendo sus formas de fe, sus liturgias, sus teologías y sus estructuras como si fuera la norma para otras partes del mundo. Juan Martín Velasco indica la ruptura con la "forma occidental europea, exportada al resto de los lugares del mundo... y la necesidad de inculturarse en esas otras culturas" (Martín Velasco 1996: 123).

Tal cuestionamiento, hecho desde Europa, es también significativo en América Latina, ya que nuestras iglesias reproducen asimetrías noratlánticas y contribuimos a ser neo-colonizados hoy. En mucha pastoral la racionalidad de origen europeo destruye la sabiduría propia de estas tierras, la pauta urbana es sobrepuesta a la población rural, lo mestizo anula a lo indígena, el machismo latinoamericano destruye la reciprocidad comunitaria.

Las asimetrías ¿cómo pueden ser resueltas? ¿Existen alternativas? Sí. De partida nos cabe honestamente reconocer atropellos del pasado y del presente. A continuación replanteamos la vivencia cotidiana, de manera que haya equidad entre grupos culturales diversos. En este contexto es posible el diálogo evangelizador entre personas; nadie descalifica al otro, a la otra; más bien se interactúa y crece al compartir diferentes culturas; y la norma para dialogar es fidelidad al Evangelio de la Vida. La Buena Nueva da preferencia a gente marginada y supuestamente ignorante (1 Cor 1: 26-28). Así ocurrió en la época de San Pablo; y asimismo ocurre en nuestro aquí y ahora.

En términos teológicos, Luiz Carlos Susin argumenta que frente a la tendencia "universalista, centralizadora" es necesaria la teología de la inculturación; por su parte, Marcelo Azevedo exalta la inculturación como "el nuevo paradigma en el proceso de evangelización... en un mundo cultural y religiosamente plural" y dice que no se puede "justificar un cristianismo monocultural; por el contrario, el resultado universal de una adecuada evangelización será un cristianismo multicultural" (Susin 1995: 35; Azevedo 1995ª: 26; Azevedo 1995b: 779). Esta perspectiva obedece a la naturaleza del Evangelio que siempre se incultura, y que interpela todas las formas de vivir; y también está motivado por el actual escenario pluri-cultural-religioso.

En cuanto a directrices pastorales, un buen ejemplo son las de Obispos del sur-andino del continente. Han puesto acento en el pueblo de Dios (y no en élites ni en unos expertos) que llevan a cabo la inculturación. Han promovido "el protagonismo del laicado andino para optimizar la tarea de la evangelización inculturada en la vida de la Iglesia local y universal" (Obispos de Zonas Andinas 1997: 10). De este modo se van resolviendo las asimetrías que se arrastran por siglos.

La buena nueva de Jesús fue asimétrica con respecto al pecado en sus expresiones institucionales y personales; también con respecto a ciertas tradiciones del judaísmo que deshumanizaban al pueblo y lo alejaban de su Yahvé. El Maestro confronta estas y otras asimetrías desde la perspectiva del reinado del amable Dios.

La solución es pues romper con el pecado, convertirse al Reino, y caminar con el Señor encarnado/inculturado en medio de los/las pobres que claman la llegada de la Salvación. En base a todo esto, la evangelización a lo largo de la historia es asimétrica con respecto a la maldad, y positivamente favorece relaciones de equidad y amor. Pues bien, la cristianización en América Latina ¿ha seguido esa pauta del Evangelio?; el problema ha sido la asimetría al ser llevada a cabo desde los poderes, y no desde el sufrido pueblo de Dios.

2. Factores globales y misión

Durante las últimas décadas se ha discutido el carácter inculturado y universal del mensaje cristiano. Al presenciar polémicas entre portavoces conservadores y progresistas me preguntaba si el pleito de fondo es entre dichos sectores de la Iglesia. Parece que no. Más bien, veo que unos factores globalizados son los que más amenazan la fidelidad al Evangelio. En efecto, gigantescos obstáculos amenazan una genuina inculturación. Recalcaré los siguientes factores: el mercado totalitario, la ambigüedad carismática, el androcentrismo. Creo que si estos obstáculos (y otros) son encarados se hace más posible la misión inculturada y universal.

2.1. Primer factor: un mercado omnipotente.

Numerosos estudios muestran que el mercado totalitario es complementado por el comportamiento "yo-ista" y por la comercialización de símbolos religiosos. "Las mercancías-símbolos posibilitan una suerte de reinvención del mundo… y la industria cultural va llenando de nuevas fantasías una sociedad cuyos sueños utópicos parecen estar dormidos" (Parker 1997: 72). Realidades positivas -como son el intercambio económico, el ser sujeto moderno, la espiritualidad- son enviciadas por el mercado. En todo el mundo, la civilización del mercado ha penetrado y pervierte las culturas/religiones de los pueblos. Esto ocurre a nivel estructural como a nivel del comportamiento de las personas.

Las grandes religiones pasan a funcionar y a ser tratadas en términos mercantiles. Esto es explicado por Rodney Stark y Roger Fink: se establece un mercado de adherentes actuales y potenciales, las organizaciones religiosas buscan atraer o conservar sus adherentes, y la cultura religiosa asume características comerciales (Roger y Fink 2000: 193). En cuanto al comportamiento, las personas encaran costos y beneficios de la religión,

escogen una religión o ninguna, y como en cualquier mercado, la demanda de consumidores se correlaciona con la oferta de bienes religiosos.

Estas realidades son cuestionadas por la teología. José Comblin y Alberto Moreira son enfáticos; el primero anota que la "economía occidental invade el mundo... y transforma todos los símbolos de todas las culturas en objetos de consumo" (Comblin 1995: 73); y el segundo comenta: "la cultura del mercado se aprovecha del símbolo y de la dimensión utópica presente en el cristianismo y en otras religiones" (Moreira 1998: 144). El discurso teológico no puede ser indiferente ante tal amalgama de un tipo de economía con lo religioso.

Ciertamente es alarmante como el capitalismo logra utilizar para sus fines las estructuras religiosas y eclesiásticas. Pero aún más grave es que sea idolatrado un mercado desigual y un yo insolidario. A fin de cuentas, impugnamos la idolatría del mercado que atenta contra la vida de pueblos pobres. Ese es el gran obstáculo para la fe y su genuina inculturación. Se trata de ídolos generados por minorías pudientes, que también son venerados por las multitudes. Cualquier actividad inculturadora esta afectada por la macro cultura del mercado y el yo, con sus absolutos. Cuando esto no es tomado en cuenta, andamos en las nubes.

2.2. Segundo factor: una ambigüedad carismática.

El implacable mercado, que instrumentaliza la ciencia y la tecnología, favorece toda clase de calmantes espirituales. A nivel mundial crecen y se consolidan formas carismáticas de ser cristiano, con sus múltiples corrientes y variantes. Son fenómenos polivalentes, debatidos e interpretados con los ojos de las ciencias humanas, y también con los ojos de la fe; ellos muestran (entre otras cosas) las atrayentes y cambiantes facetas de lo carismático y lo pentecostal.

Desde un punto de vista creyente, uno comienza con aspectos positivos y preguntas abiertas. Existe un consenso que la inculturación proviene del Espíritu y se lleva a cabo de muchas maneras. La gama de comunidades pentecostales (protestantes) y carismáticas (católicas) tienen sus modos de sentir la salvación. Nos cuesta reconocer allí la inculturación y presencia del Espíritu. Si uno opina así ¿es debido a las ambivalencias en estos fenómenos, o debido a limitadas pautas teológicas? Además, constatamos que muchos sectores pobres participan y son protagonistas de los movimientos pentecostales. La vitalidad pentecostal y carismática en ambientes marginados ¿es asumida por teologías que optan por la y el pobre? Me parece que estas religiosidades manifiestan aspectos inculturados del Evangelio. Son asuntos a trabajar.

A la religión se la hace caer en trampas económicas. La predicación neo-pentecostal anuncia la prosperidad material mediante -según el estudio hecho por Martín Ocaña- la "liberación de demonios, confesión positiva, victoria en la guerra espiritual..., fe en Dios" (Ocaña 2002: 98). Una estrategia de católicos carismáticos es malinterpretar a Jesucristo y a San Pablo (lo que también ocurre en otros sectores cristianos) en términos de "acciones concretas de marketing en la promoción de un producto" (Kater 1994: 41). La salvación

sería un producto para consumidores. Tal interpretación es sacrílega. La inculturación sería reducida a estrechos beneficios económicos.

Mi tercer punto. Los fundamentalismos (entre los cuales hay corrientes neo-pentecostales) no toleran a gente diferente a ellos; le clasifican como enemiga, y hasta le asocian al demonio. La modernidad globalizada conlleva (paradojalmente) el resurgir de fundamentalismos (Oro 1996: 141). Esta intolerancia ingresa en el imaginario de pueblos sumidos en la pobreza. Se inculcan y reproducen dualismos de bien y mal, de dios y diablo, de salvados y condenados.

Al respecto valen unas sugerencias de Oneide Bobsin, teólogo evangélico. Cabe esforzarnos para que el pueblo pobre -agobiado por enfermedades- tenga una salud integral en armonía con la creación; además una "práctica exorcista que desenmascare el carácter idolátrico del mercado...; y una teología de la prosperidad solidaria, en el sentido de un mundo donde quepan todas las personas" (Bobsin 2002: 89). Es decir, unos ejes de lo pentecostal (sanación de enfermedad, exorcismo, prosperidad) son reformulados en la perspectiva de la solidaridad y de una visión crítica y transformadora del orden vigente.

2.3. Tercer factor: un esquema androcéntrico.

La experiencia nos indica que un potentísimo obstáculo a la felicidad humana es el androcentrismo. Éste se contrapone a la insurgencia de la mujer, al paradigma feminista, a la acción/visión de género, a una sana masculinidad. Además, vamos comprendiendo que lo masculino sacralizado se entreteje con la idolatría del mercado, con la injusticia racial, con la manipulación política. Por eso, de la vida cristiana hay que exculturar elementos androcéntricos, económicos, raciales, políticos, etc. Toda esta problemática no suele ser tomada en cuenta por quienes proponen la inculturación.

En América Latina solemos lamentar el comportamiento machista (entendido como actitud y acción puntual). La problemática es, no sólo tal o cual acción discriminatoria, sino el conjunto de las relaciones humanas, las dinámicas de poder, y el imaginario simbólico. Todo está centrado en un tipo de masculinidad, que perjudica a la mujer y que también deshumaniza al varón, y que además reduce a "dios" a sus mecanismos hegemónicos. Insisto en este abanico de problemas. El machismo es no sólo atropello a la dignidad humana. Las fuerzas androcéntricas afectan relaciones, poderes, imágenes de Dios. Por eso las alternativas tienen que ser holísticas.

A mi parecer, existen dos dinámicas: exculturar, e inculturar. De la vivencia cristiana hay que exculturar relaciones y creencias configuradas de modo androcéntrico. La cristianización ha reforzado un varón todopoderoso (y así también ha masculinizado a Dios) y una mujer subordinada y sacrificada (y así se ha desfigurado a María). También hay que cuestionar la inequidad en el hogar, formas groseras o sutiles de violencia sexual, y la comercialización del del cuerpo y de la afectividad.

Por otra parte hay que exculturar poderes asociados a organismos y creencias religiosas. La población latinoamericana es marginada y violentada por estructuras del trabajo y del orden político y militar, que se legitiman con herencias del Occidente cristiano. Además, en

nuestras naciones sobresalen el caudillismo y las artimañas populistas, que suelen legitimarse con la religión. Por otra parte, la cristianización androcéntrica es intolerante y agresiva hacia otras culturas y religiones.

Con respecto a mediaciones culturales, en el comportamiento cristiano, hay que exculturar símbolos patriarcales que ponen obstáculos a nuestro acercamiento al Dios de la Vida. Lamentablemente "dios" es construido a imagen y semejanza del poder androcéntrico. Lo sagrado es representado como omnipotente y excluyente. La bendición divina es aprisionada por esquemas patriarcales. Todo esto merece ser exculturado de la vivencia cristiana.

El otro lado de la moneda es la capacidad de inculturar el Misterio de la Salvación; a esto contribuye la creciente elaboración teológica con perspectiva de género (Gebara 2000; SOTER 2003). Es saludable inculturar el Evangelio en las relaciones simétricas entre mujer y varón, en estructuras de poder con participación y con equidad, en el anuncio y celebración de Dios-Amor. De este modo es superado el deshumanizante androcentrismo. Esto lo constatamos en mucha vivencia creyente de la gente común: aman a un Dios misericordioso, y tienen una ética de reciprocidad. En cuanto a organismos oficiales, suelen hablar mucho de amor y justicia, pero maltratan las energías de vida que existen tanto en lo femenino como lo masculino. Gracias a la visión/acción de género es posible transformar todas las dimensiones de la evangelización.

Termino esta sección con lo medular del Evangelio: la liberadora relación entre Dios y el/la pobre. Esto conlleva que la condición femenina y masculina sean replanteadas en términos correlacionales, a fin de que el/la pobre viva plenamente. De este modo el androcentrismo es superado, y se va forjando una nueva humanidad.

3. Evangelizar entre culturas y religiones

Nos envuelven hondos interrogantes con respecto al escenario global-local con sus señales de un cambio de época, y con respecto al acontecer eclesial. Se revisa y replantea la "evangelización inculturada". Esta propuesta, difundida en América Latina a partir de los años 80, ¿cómo se desenvuelve en estos inicios del siglo 21? ¿Es una consigna, puesta en los márgenes de la pastoral? ¿Es un eje en el movimiento renovador? ¿Se han ampliado nuestras preocupaciones?

Hace unos años, predominaba el interés en la inserción del Mensaje de Cristo en cada situación cultural. Esta preocupación continúa vigente. Pero hoy estamos atentos tanto a la obra del Espíritu al interior de cada pueblo/cultura/religión, como también estamos atentos a intercambios y vínculos y distinciones entre modos de ser y creer. Hoy es dada mayor atención a lo inter-cultural que va de la mano con lo inter-religioso.

Es decir, se modifican y ensanchan las propuestas. De un paradigma A: "evangelizar la(s) cultura(s)" se ha ido pasando a un esquema B: la "evangelización inculturada"; y ahora es añadida una propuesta C: "evangelización inter-cultural e inter-religiosa". Los paradigmas A y B son totalmente distintos. Como lo explica Agenor Brighenti: "el primero tiene como punto de partida la Iglesia y su labor misionera, para anunciar la Buena Nueva a

pueblos y culturas; el segundo paradigma tiene su punto de partida en los pueblos y sus culturas, y lo que allí lleva a cabo Dios y su Espíritu a lo largo de la historia" (Brighenti 1998: 35). No se trata pues de pequeñas diferencias; más bien son bien distintas. La propuesta C (evangelizar entre culturas y religiones) se encuentra en gestación, y podrá afianzarse en las próximas décadas.

Este proceso de gestación va trazando unas líneas teológicas. Marcello Azevedo anotaba hace unos años: la evangelización inculturada es hecha en un contexto de pluralidad cultural y religiosa, ya sea en sociedades tradicionales o bien en las culturas moldeadas por la modernidad o la postmodernidad. En concreto sobresalen las reflexiones indias y afroamericanas, con su densidad intercultural. Es necesaria una apertura intelectual ante la pluralidad teológica. En las conclusiones de un evento del CELAM se incluye: "la inculturación del Evangelio y de la Iglesia en nuestros pueblos, tanto de raíces indígenas, afroamericanas y mestizas... ante los desafíos de la modernidad postmoderna... y la inculturación de la reflexión teológica" (CELAM 1996: 367). Tenemos pues, a nivel oficial, señales de cambio.

A continuación me detengo en cuatro asuntos: relación entre culturas, misión por parte de gente pobre, debates en la inculturación, propuesta en el altiplano andino. Ciertamente la labor eclesial y teológica encara otras grandes temáticas; en este ensayo me limito a esos cuatro asuntos. Terminaré subrayando la evangelización concreta y universal.

3.1. Un primer gran desafío: la inter-culturalidad.

Desde sus orígenes (en Palestina y en el Mediterráneo) la evangelización ha sido llevada a cabo en medio de diversas culturas. Ella ni ha sido monocultural ni ha excluido a los secularmente marginados. Esto puede decirse tanto de la difusión del Evangelio en los primeros siglos, como de su fiel desenvolvimiento a lo largo de la historia.

Sin embargo, otra constante a lo largo de los siglos ha sido cristianizar desde y con el poder material y político. Esto ha conllevado colonizar y alienar a gente pobre, mediante la asimetría. En parte se debía a la pretensión de poseer "la religión verdadera"; cuando de hecho se trataba de hegemonías sociales. La cultura dominante pretendió adueñarse de lo cristiano.

Han existido (y siguen habiendo) muchas contradicciones. ¿Qué hacer? La evangelización concreta y universal tiene que retornar siempre al paradigma de Pentecostés. "Llenos del Espíritu Santo, se pusieron a hablar en otras lenguas... y cada uno de nosotros les oímos hablar en nuestra lengua nativa" (Hch 2: 4,8). En otras palabras, evangelizar dialogando con culturas diversas. Es inaceptable lo mono-cultura del mercado. ¡Es posible la intercomunicación simbólica! Ésta, a los ojos de la fe, es una de las admirables obras del Espíritu.

Pues bien, la acción del Espíritu se ha desenvuelto en medio de una compleja y ambivalente cristianización. De una "inculturación pluriforme" se pasó a un modelo de "cristianismo marcadamente monocultural", como lo denomina Agenor Brighenti (Brighenti 1998: 14). La modernidad, con rasgos colonialistas, ha implantado un desarrollo

económico desigual, y ha homogeneizado las culturas; además, exporta un tipo de religión europea. En estos contextos las iglesias de Occidente y sus teologías se preguntan hoy cómo comportarse con los "otros" (Collet 2003: 83). Con una similar inquietud, J.B. Metz auguraba el tránsito: "de una Iglesia europea y norteamericana culturalmente más o menos homogénea -o monocéntrica- hacia una Iglesia universal de raíces culturales muy variadas, es decir, culturalmente policéntrica" (Metz 1988: 41). Este tránsito a veces parece demasiado lento; pero así son los largos y complicados procesos culturales. Ciertamente conviene avanzar con agilidad hacia un policentrismo; esto permite relaciones simétricas entre culturas. Aquí uno constata señales del Espíritu de Amor.

Al encarar estas problemáticas vemos mejor la cuestión de fondo: ser fieles al misterio del amor de Dios. Un cristianismo monocultural no sólo violenta la identidad pluriforme de nuestros pueblos, y no sólo imposibilita la misión universal; también obstaculiza la apertura al Misterio. En cualquier evangelización lo más importante es que la comunidad viva bien con el prójimo-pobre y con Dios. Nos apartamos de Dios al constituir una iglesia monocéntrica (según la advertencia hecha por Metz) o monocultural (al decir de teólogos/as de la inculturación).

La cuestión de fondo es si ante la revelación de Dios estamos, o bien abiertos (mediante lo inter-cultural), o bien estamos sordos y ciegos (mediante lo mono-cultural). En términos sociales, conviene distinguir la multi-culturalidad (que va de la mano con el pluralismo moderno y que es funcional al *status quo)* de la inter-culturación. La relación entre culturas puede ser asimétrica, o bien puede formar parte de un proyecto de vida (Irarrázaval 2002: 74ss). Además, teniendo como trasfondo la opción por la vida de gente pobre con sus espiritualidades, la relación entre culturas comienza a tomar en cuenta la interacción entre religiones. La inter-culturalidad va de la mano con una "inter-religionación". Esta es una nueva pista abierta en la teología latinoamericana.

En el caso de pueblos originarios, ellos han ido generando alternativas de manera integral. Así lo demuestra su biodiversidad, su selección y negociación con respecto a otras culturas, la estrategia de desarrollo desde abajo, la educación intercultural que es impulsada desde la familia y comunidad indígena, los tiempos y espacios cualitativos, el mestizaje articulador y diferenciador, la configuración de cristianismos andinos pluriculturales. En términos generales, la polifacética población latinoamericana tiene potenciales de interculturación. En torno a todas estas realidades, la labor pastoral y teológica hoy esta más preocupada por los potenciales en cada cultura y entre culturas. En la medida que se opta por gente pobre, se opta por sus modos de in-culturar e inter-culturar la fe cristiana.

3.2. Un segundo gran desafío: la misión de gente pobre.

La acción y mística misionera tiene como modelo el anuncio y praxis bíblica. Es un modelo claro como el agua. "Jesús los envió a anunciar el Reino de Dios y a hacer curaciones... no lleven nada... ni pan, ni plata..." (Lc 9: 2-3, 10: 4.9). La proclamación de la Salvación y la atención a la población sufriente son hechas, no desde las cumbres del poder, sino que desde abajo, y con el corazón dirigido hacia el gozoso Reinado de Dios.

Ahora bien, no cabe idealizar lo popular, ya que está fragmentado y es contradictorio, es portador de felicidad pero también de alineaciones. Pero sí nos corresponde revisar y apreciar la misión a cargo de la comunidad de personas pobres, porque así es la mayor parte de la iglesia latinoamericana. En nuestro continente, gente con escasos recursos y poderes, aunque con inmensas habilidades humanas y energías espirituales, son quienes realizan la catequesis, cultivan ritos, organizan la solidaridad ante las carencias de cada día, estudian y comparten el Mensaje de vida. Por eso, la misión evangelizadora es un movimiento de pobres hacia pobres. También participan profesionales y líderes pastorales, que se mueven desde su cultura hacia una diferente, y estan atentos/as a la interpelación del Evangelio a todas las culturas.

Al respecto, sobresale la evangelización inculturada en Bolivia. Calixto Quispe anota: "la experiencia de fe en Jesús de Nazaret se puede vivir en miles de formas religiosas indígenas... el sujeto de la inculturación es el indígena junto a su comunidad originaria, sin descuidar al diferente que viene para acompañarnos en este caminar de fe por la justicia" (Quispe 1966: 41ss). La meta de este proceso inculturador es el proyecto de vida frente al sistema globalizante. Quispe termina diciendo: el fruto de la inculturación es algo nuevo que sirva para la transformación de las iglesias y la sociedad. Tenemos pues un proceso centrado, no en lo conceptual ni en lo eclesiástico, sino en el Evangelio que alimenta el proyecto de vida de pueblos pobres.

A lo largo del continente aparecen obstáculos, puestos por personas y estructuras eclesiales. Esto a veces nos desanima. Pero, a fin de cuentas, lo importante es que la misión crece desde el pobre y gracias a la acción del Espíritu. Hace unos años constataba lo siguiente: "la gente ordinaria, el pueblo de Dios con su `sensus fidei`, es quien lleva a cabo la misión...; empezamos a reconocer la obra del Espíritu en la historia concreta, las culturas, las formas religiosas; esto redimensiona toda la misión" (Irarrázaval 1999: 274,278). No son simples deseos; se trata de pequeñas y sólidas y crecientes realidades.

3.3. Un tercer desafío: un proceso lleno de controversias.

Nos impactan las controversias, en los inicios de la Iglesia, con respecto a su presencia en medio de diversos pueblos/culturas. Así lo consigna el "concilio de Jerusalén" y los pleitos entre Pedro, Santiago, Pablo, y demás (Hch 11: 1ss; 15:2ss; 15:6ss; 1 Cor 8 a 10; etc.). La enmarañada historia eclesial puede ser entendida con la clave de las controversias sobre diversos modos de vivir el Mensaje. Mario de F. Miranda anota que el Concilio Vaticano II constituye un "umbral para una Iglesia verdaderamente mundial y multicultural", y que el Magisterio es claro en cuanto a la inculturación, pero surgen dificultades en la práctica. Juan Pablo II promovió la inculturación a partir de *Catechesi Tradendae* (1979); y veinte años después decía: "el cristianismo del tercer milenio debe responder cada vez mejor a esta exigencia de inculturación... [y añadía] ...la belleza del rostro pluriforme de la Iglesia" (Novo Millenio Ineunte 2001: 40). Estos lineamientos han sido implementados por algunos sectores, pero otros sectores los han ignorados y hasta han hecho todo lo contrario.

Con respecto a la acción pastoral, existen diversas posturas. A mi parecer hay tres vías: forjar culturas cristianas, evangelizar las culturas, inculturación. Al examinar lo primero y

lo tercero, Paulo Suess ve que son proyectos diferentes, y que el segundo se inclina a uno u otro lado. Por su parte, Agenor Brighenti reivindica la tercera -en que los pueblos llevan a cabo la inculturación- y descalifica la segunda (por ser extra o a-cultural). Las tres vías tienen que ver con modos de encarnar el Evangelio y con los agentes concretos. Muchos compartimos el punto de vista que la Buena Nueva está siempre inculturada, y que los sujetos son la comunidad eclesial desde sus culturas (y no unos agentes externos que implantan su Mensaje).

Las controversias se han agudizado en torno a los Documentos Episcopales de Puebla (párrafos 385-443) y luego de Santo Domingo (párrafos 228-286, 298-301). Por ejemplo, en la IV Conferencia de Santo Domingo, su Comisión 26 aprobó en forma unánime este texto: la "inculturación es un proceso conducido desde el interior de cada pueblo y comunidad"; pero la comisión de redacción a último minuto lo cambió a: "es un proceso conducido desde el Evangelio hasta el interior de cada pueblo y comunidad con la mediación del lenguaje y de los símbolos comprensibles y apropiados a juicio de la Iglesia" (Suess 1993: 3). Se explicitan pues dos enfoques: lo que brota de adentro (como lo plantea el texto de la comisión sobre cultura en dicha Conferencia Episcopal) a algo introducido desde afuera (como lo puso la comisión de redacción en Santo Domingo). En este y otros puntos no hay consenso al interior de nuestra Iglesia. Es pues necesario mayor discernimiento.

Otro nivel de las controversias se refiere a procesos culturales en nuestro continente. El debate refleja la disimilitud entre una gama de situaciones y la sinuosidad de lo moderno y postmoderno en América Latina. Se van desarrollando unos ensayos sobre la inculturación en medios urbanos, en ambientes juveniles, en la política, en las comunicaciones, en la mujer, en lo indígena, en lo afro-americano. Es decir, la temática no sólo abarca la enseñanza de la fe y la liturgia (espacios en los que se suele hablar de inculturación) sino también las vivencias urbanas y los diversos sujetos humanos; vale decir, en cada uno y todos los ámbitos de la fe, con sus protagonistas y procesos culturales.

Un terreno lleno de prejuicios y discusiones es el del sincretismo que ha sido lúcidamente abordado por Manuel Marzal y por Afonso Soares (Marzal 1985; Soares 2003). Tanto en espacios afroamericanos como en espacios indígenas se han iniciado estos análisis mesurados. Se debate si la inculturación (desde la vivencia cristiana) y el sincretismo (desde las religiosidades de la gente) tiene cada uno su validez; o si lo primero y lo segundo se enriquecen uno al otro; o bien es examinada la significación de lo sincrético en vivencias de la Revelación y Salvación por parte de muchos/as cristianos/as. Esto último me parece una ruta fecunda.

Concluyo esta parte mencionando la rica aunque incipiente discusión sobre los fundamentos de la inculturación. En términos teológicos, existe un consenso que el modelo es la Encarnación del Verbo en Jesús. De aquí -como explica P. Suess- brota la norma de la evangelización inculturada; y también brotan los paradigmas y convenciones de carácter cultural que son y pueden ser modificados. En otras palabras, ninguna forma inculturada de la fe representa toda la Revelación; pero, cada buena inculturación nos conduce hacia el inagotable Misterio Divino.

A la Encarnación como modelo básico hay que sumar la obra del Espíritu (fuente dinámica de inculturaciones a lo largo de la historia) y ciertamente cada eje de la reflexión cristiana. Vale decir, presencia Trinitaria, la Creación, la Encarnación, la Pascua Cristiana, la Pneumatología, la Escatología. Por consiguiente, la correlación Evangelio-culturas tiene su base en el conjunto de la historia de Salvación. Asumiendo este trasfondo, cabe una precisión. Dada la pluralidad de culturas donde hay presencia de Dios, el misterio de Pentecostés puede ser considerado el modelo fundante de la inculturación. Veo que el modelo encarnacional se inscribe en el más amplio modelo de la acción del Espíritu en todas las épocas y culturas humanas. Sobre este punto también hay diversos pareceres.

En cuanto a sujetos, la teología latinoamericana postula al pueblo de Dios como generador de la inculturación, y a la humanidad pobre como su protagonista, ya que Dios la ama de modo preferencial. En un sentido eclesial, el sujeto inculturador es la Iglesia particular, en el seno de la Iglesia Universal. A continuación me detengo en casos particulares en el sur-andino.

3.4. Una propuesta de inculturación.

En las regiones andinas, a partir de los años 70 se han dado pasos en la evangelización inculturada. Durante decadas ha habido coordinación entre diócesis católicas; y la planificación socio-cultural y teológica promovida por el Instituto de Pastoral Andina de Cuzco ha valorado el modo de ser indigena (Obispos del Sur-Andino 1994: 162-3,231,240). Uno constata grandes pasos en la empatía con las culturas originarias; sin embargo, ha sido escasa la interacción a un nivel inter-religioso. En cuanto a Bolivia, resaltan la Iglesia Metodista que ha optado por ser andina, comunidades evangélicas luteranas, y décadas de intensa inculturación andina por parte de sectores de la Iglesia Católica.

La propuesta más sólida y audaz proviene del altiplano andino: “un proceso de encuentro y transformación a largo plazo de aymaras y quechuas y los que vienen de otra cultura, caminando juntos para descubrir y encarnar a Jesús en las culturas de los Andes (Diócesis de El Alto 2005: 43). Aquí es retomado el aporte episcopal de Bolivia para la Conferencia de Santo Domingo (1992): se complementa el anuncio desde fuera y el crecimiento desde dentro.

La propuesta articula cuatro dimensiones: culturas y vivencias distintas de la fe comun, adhesión a Jesús como centro y fin de la inculturación, los caminos del Espíritu, comunión eclesial en la inculturación. Estos cuatro componentes se enriquecen uno al otro. Constituye un gran proceso a cargo de la Iglesia particular, de todas las personas que la integran, y de modo preferencial de las personas laicas. No se trata pues de una aculturación (cuando alguien se aleja de la cultura propia y asume otra). Más bien se trata de vivir de modo andino el Evangelio que interpela al quechua, al aymara, al mestizo.

En cuanto al fundamento teológico, en parte es tradicional y en parte es innovador. De modo similar como el Verbo de Dios se ha encarnado en la historia y cultura de un pueblo, asi actúa la Iglesia en cada circunstancia (Diócesis de El Alto 2005: 28,30,31,46). Ésta Asamblea Diocesana anota: “las semillas del verbo en la cultura y religión andina... el sabor evangélico innato... en la reciprocidad, la pareja, la comunidad, la relación con la naturaleza”. También hay que ver diferencias, ya que no es lo mismo “una experiencia de la

presencia cósmica de lo divino" y "un Dios comprometido en el quehacer historico de la humanidad que culmina en la encarnación y la redención". Dichos valores y semillas "no se equiparan con la revelación cristiana... (que conlleva) el anuncio explícito y aceptación de Cristo".

La cristología y la pneumatologia van de la mano. El proceso de inculturación es entendido tanto en base a la persona de Cristo como a la acción del Espíritu. Gracias a lo primero es planteada un anuncio y enseñanza "siguiendo el ejemplo de Cristo que hablaba en parábolas y asi tengamos participación en el reinado de Dios" (Diócesis de El Alto 2005: 85). A esto se añade la opción preferencial por el pobre, el arte que ayuda a encontrar un Cristo andino, conocer a quien es Camino, Verdad, Vida. Gracias a lo segundo, se plantea "descubrir la presencia del Espíritu Santo en la cosmovisión andina, sus diferentes manifestaciones y experiencias de fe" (Diócesis de El Alto 2005: 101). Con respecto al ser Iglesia inculturada, los acentos son puestos en ser comunidad, liderazgo laical, programas de formación a partir de las culturas, celebración de liturgia y sacramentos de modo inculturado, la acción solidaria que apunta a ser protagonistas de la liberación (Diócesis de El Alto 2005: 105,107,123-4).

Junto con apreciar estas lineas de acción, cabe ver modos de implementar los buenos propósitos y cómo encarar obstáculos. Hay muchos factores adversos: la cultura hegemónica del mercando y su perfil idolátrico, la intolerancia entre sectores humanos y entre religiones, la inercia monocultural y el miedo a la innovación eclesial. Para llevar a cabo una evangelización inculturada se requieren tanto de propuestas verbales (que suelen difundirse con facilidad en ambientes renovados de las iglesias) como de líneas de acción y sus estructuras, y de teologías y espiritualidades inculturadas (que difícilmente se abren camino dada la cantidad de obstáculos puestos por la sociedad y por la iglesia).

4. Conclusion

En el actual contexto mundial, la evangelización inculturada tiene significados concretos y universales. A lo largo de este ensayo he examinado asimetrías; luego unos factores globales y la misión; y finalmente el desafío de evangelizar en contextos donde hay diversas culturas y religiones (y en especial la realidad andina donde durante décadas se dan pasos grandes).

Algunas personas se frustran por la lenta y controvertida implementación de la propuesta inculturadora. Al respecto hay que sopesar el factor tiempo, y esto se acentúa cuando hay un cambio civilizacional. También cabe sopesar que la fe tiene sus tiempos (bien distintos a la planificación pastoral). Me uno al deseo de un número creciente de creyentes que la comunidad eclesial, en medio de contradicciones, siga afianzando la propuesta inculturadora.

La inculturación es hecha en nuestra historia por gente marginada, con la energía de sus espiritualidades. En cuanto a América Latina, en la religiosidad popular hay claras señales de inculturación de la fe cristiana. En contextos donde abunda el sincretismo, y en regiones del mundo con una variedad de religiones, hay que reconocer como es inculturada la fe en el Dios de la Vida.

Una última anotación. Es bello forjar identidades y proyectos de vida, en respuesta al Evangelio. Lo hacemos como criaturas del universo, con diversas culturas y trayectorias humanas. Todo esto se entrelaza y articula para alabar a Dios. En cada rincón de América Latina, alabamos la belleza de la Salvación en medio de las penumbras globales y de los clamores de los y las pobres. Existen pues excelentes bases para superar la fealdad de replegarse a lo individual y a un rincón cultural, y, en sentido positivo, nos reanima el compartir la hermosa esperanza.

Bibliografía

Albó, Xavier (1999. *Iguales aunque diferentes: Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia.* La Paz: CIPCA.

Arnold, Denise (comp.) (1997). *Más allá del silencio: La frontera de género en los Andes.* La Paz: CIASE.

Azevedo, Marcello de C. (1995a). "Contexto geral do desafio da inculturaçâo". En: Marcio F. dos Anjos (org.). *Teologia da inculturaçâo e inculturaçâo da teologia*. Petrópolis: Vozes/ SOTER, 13-28.

Azevedo, Marcelo de C. (1995b). "Cristianismo, uma experiencia multicultural". En: *Revista Eclesiástica Brasilera* 220, 778-780.

Bobsin, Oneide (2002). *Correntes religiosas e globalizaçâo.* São Leopoldo: CEBI.

Brighenti, Agenor (1998). *Por uma evangelizaçâo inculturada*. São Paulo: Paulinas.

CELAM (1996). *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Bogotá: CELAM.

Collet, Giancarlo (2003). "Le christianisme, produit derive ou contre-courant de la globalisation?". En: *Lumen Vitae* LVIII/1. 80-81.

Comblin, Jose (1995). "Evangelizaçâo e inculturaçâo: implicaçôes pastorais". En: Marcio F. dos Anjos (org.). *Teologia da inculturaçâo e inculturaçâo da teologia*. Petrópolis: Vozes/Soter, 57-90.

Diócesis de El Alto, *La Iglesia Inculturada, IV Asamblea Sinodal*, El Alto, La Paz: Don Bosco, 2005.

Fernández, Josefinas (2001). "Latinoamérica quiere circo". En: *Qué Pasa* 1593 (Santiago de Chile), 82-84.

Gebara, Ivonne et al. (2000). *Teología con rostro de mujer*. Managua: Alternativas.

Irarrázaval, Diego (1999). *Teologia en la fe del pueblo*. San José: DEI.

Irarrázaval, Diego (2002). "La cuestión intercultural". En: *Páginas* 177, 74-83.

Kater Filho, Antonio M. (1994). *O marketing aplicado à Igreja Católica*. São Paulo: Loyola.

Martín Velasco, Juan (1996). *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Madrid: PPC.

Marzal, Manuel (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: PUC.

Metz, Johann Baptist (1988). "Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica". En: *Páginas* 92, 40-45.

Moreira, Alberto da Silva (1998). "A civilizaçâo do mercado: Um desafio radical as igrejas". En: VV.AA. *Sociedade global, cultura e religiâo*. Petrópolis: Vozes, 134-164.

Novo Millenio Ineunte (2001). Encíclica del Papa Juan Pablo II. Roma: Vaticano.

Obispos de Zonas Andinas (Boliva, Perú, Chile) (1997). *Reflexiones sobre una pastoral andina inculturada*. Iquique: IECTA.

Obispos del Sur-Andino (1994), *La señal de cada momento. Documentos de los Obispos del Sur-Andino, 1969-1994*, Lima: CEP.

Ocaña, Martin (2002). *Los banqueros de Dios: Una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad*. Lima: Puma.

Oro, Ivo Pedro (1996). *O outro é o demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus.
Parker, Cristián (1997). *Religión y postmodernidad*. Lima: CEPS.
Quispe, Calixto (1966). "¿Inculturación del Evangelio en los Andes?". En: *Fe y Pueblo; primera época* (La Paz, Bolivia) 1, 8-9.
Soares, Afonso (2003). *Interfaces da revelaçâo: Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas.
SOTER (2003). *Gênero e Teologia*. São Paulo: SOTER/Paulinas/Loyola.
Stark, R., Fink, R. (2000). *Acts of Faith: Exploring the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.
Suess, Paulo (1986). "Questionamentos e Perspectivas". En VV.AA., *Inculturacao e Libertacao,* Sao Paulo: Paulinas, 160-175.
Suess, Paulo (1995). *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. São Paulo: Paulus.
Suess, Paulo (1997). "Apontamentos para a Evangelizaçâo Inculturada". En: VV.AA. *Novo Milenio: Perspectivas, debates, sugestôes*. São Paulo: Paulinas, 36-46.
Suess, Paulo (1993). "Comparaçâo das conclusöes de Santo Domingo com a quarta e última redaçâo da comissâo 26" (manuscrito).
Susin, Luiz Carlos (1995). "Inculturaçâo: implicaçôes teológicas". En: M. F. dos Anjos (org.). *Teologia da inculturaçâo e inculturaçâo da teologia*. Petrópolis: Vozes/SOTER, 29-56.
Valdés, Teresa; Olavaria, Jose (eds.) (1997). *Masculinidad/es, poder y crisis*. Santiago: ISIS.

3) **Tinkuy entre culturas**

> "No nos desampares ¡oh Dios! que estas en el cielo y en la tierra, Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra... Que los pueblos tengan paz, mucha paz, y sean felices; y danos buena vida, y útil existencia" (1)

De este modo el *Popol Vuh* invoca la cordial y cósmica interacción entre seres humanos. Tiene un cimiento eficaz y sagrado. La felicidad cotidiana entre los pueblos tiene como fundamento el interactuar con la divinidad de cielo y tierra.

Mis anotaciones están incentivadas por una bella y combativa danza de la población quechua-aymara (2). El *tinkuy* conlleva música, baile, confrontación social; y hace referencia a un modelo de intercambio entre diferentes -que a menudo es definido como interculturalidad-. Tiene muchas dimensiones: arte, vínculos comunitarios, disputas históricas, tramas afectivas, formas de celebración. Me parece que la actividad y sabiduría del *tinkuy* es un prisma quechua para entender lo intercultural. Ojalá este ensayo, ubicado en un rincón sudamericano, pueda incentivar relecturas de acontecimientos en otras latitudes.

En América Latina las menospreciadas poblaciones originarias y mestizas de hecho son pequeñas maestras que ofrecen sus recursos a la humanidad. Ellas tienen diversos modos de sintonizar con la Vida y de elaborar mediaciones interculturales. En los contextos globalizados resurgen los interrogantes sobre identidades y sobre encuentros/desencuentros. Al respecto, las poblaciones ofrecen su sabiduría.

No estoy hablando de curiosidades folklóricas para una élite posmoderna. Me refiero a la sabiduría hacia adentro y hacia fuera. En este sentido agradezco a personas e instituciones en Bolivia y Perú que a lo largo de décadas me han sensibilizado a las temáticas que ahora presento (3).

Las cuestiones interculturales están hoy en un primer plano. En los ámbitos eclesiales estamos redescubriendo mensajes jesuánicos y paulinos con respecto a las culturas. Resalta la actitud de libertad y servicio, como la del genial Pablo de Tarso: "siendo libre de todos me he hecho esclavo... me he hecho débil… y lo hago por el Evangelio" (1 Cor 9:19-23). Al traspasar fronteras étnicas, espirituales, económicas (y así seguir las huellas de Pablo y también de Pedro con Cornelio) es posible apreciar mejor la salvación en Cristo. Tal salvación concuerda no con la omnipotencia sino con la fragilidad humana. Además, la fidelidad a Jesús y su Espíritu conlleva la unidad entre entidades diferentes. Somos un cuerpo con diversos componentes, y con plurales dones del Espíritu. Todo es para beneficio de cada uno y beneficio de la humanidad.

A continuación serán examinadas modalidades de interacción humana y espiritual, en América Latina. Se intenta comprender la manifestación de Dios en medio de nuestros conflictos, de los intercambios humanos, y del vínculo con el medio ambiente.

Las vías para involucrarse en nuestra temática son originariamente autóctonas y hoy son mayormente mestizas. Estas vías nos abren el corazón y la mente a los cimientos de la Vida. En un primer momento veremos la articulación de lo socio-cultural y la espiritualidad. Un segundo paso será examinar la dimensión teológica presente en vivencias católicas del pueblo; esto incluye interpelaciones a lo vivido aquí y ahora, a partir de íconos neotestamentarios. Existe pues un entramado intercultural en la labor teológica que se desenvuelven en territorios y comunidades caracterizadas por elementos diferentes.

1) <u>Conjugación socio-cultural y espiritual</u>.

Ingresamos a esta temática auscultando una metáfora: el *tinkuy*. Se trata de un comportamiento simbólico, que conlleva una sabiduría creyente. Ésta practica indígena-mestiza no sólo es materia de estudio y debate, también es difundida por las redes virtuales (4). Por otra parte ella puede ser considerada un *teologumenon* (vale decir, un modo de entender y enseñar la fe) generado al interior del cristianismo andino.

La danza *tinku* (una forma sustantiva) y la interacción *tinkuy* (un término verbal) hacen referencia al conflicto y a la fiesta. En el espacio público (transformado por la fiesta) las personas se mueven agachadas y con gestos combativos, al ritmo de melodías que provienen del conjunto musical ubicado detrás de los danzantes. Se contrapone y complementa lo masculino y lo femenino; y es distinguida la mujer soltera y la casada, según los colores de la vestimenta y de las cintas en la cabeza.

En el comportamiento de la población andina -en torno al tinkuy- están presentes los grandes factores de la existencia. El factor espacial de arriba y abajo; el factor temporal del ciclo anual y de días y horas festivas; el factor cósmico de vínculos con la Madre Tierra; el factor estético; las señales sexuales en la danza; el predominio patriarcal y la subordinación de la mujer; las referencias a incidentes bélicos entre comunidades, etc. En estos y otros asuntos hay diversos grados de confrontación y de conjugación. Hay también energías espirituales, y referencias al cristianismo. Estas danzas suelen ser parte del acontecer creyente (principalmente en las fiestas del santoral católico).

Lo dicho permite ir más allá de interpretaciones restrictivas, ya sea la lectura de caracter esencialista y dicotómica (sagrado/profano, bien/mal, guerra/paz, trabajo/festejo), o bien la postura pluralista que suele favorecer el status quo (entre indígenas y mestizos, tradición y modernidad), o bien juxtaponiendo lo autóctono a lo cristiano. A mi parecer es más fecunda la lectura histórica que sopesa el empoderamiento de poblaciones marginadas, y la lectura pluridisciplinar en que la teologia dialoga con diversas ciencias.

En la conjugación de elementos diferentes se transparenta la fuerza vital de la población latinoamericana. En cada ámbito de la existencia humana y del entorno encontramos señales de transcendencia. A todo esto le prestamos atención teniendo como criterio de discernimiento lo más esencial. Me refiero al principio cristiano: amar a Dios, cuya mediación es amar al prójimo. El primer mandamiento es inseparable del segundo. No hay fidelidad a Jesús sin la mediación solidaria con el pobre (Mc 12,28-34, Mt 22:34-40, Lc 10:25-28, y el paradigma escatológico en Mt 25:31-46). La solidaridad entre seres humanos necesitados constituye un signo sacramental de la presencia de Cristo. La humanidad adolorida y agraciada por Dios, al ser horizontalmente compasiva, encuentra al Señor.

Gracias al *sensus fidei* el conjunto de las personas es capaz de llevar a cabo su responsabilidad en la historia, y capaz de reconocer al Dios encarnado. Además, gracias a cada forma inculturada e intercultural de la fe, las personas son capaces de entender y comunicar la revelación divina. Pues bien, el *tinkuy* tiene las características de un *teologumenon*? Me parece que sí, en cuanto que es una de muchas vetas de la sabiduría creyente desde lo festivo. Esto ocurre en el aquí y ahora, local y global.

Esto conlleva encarar realidades cotidianas y procesos mundiales. Los insaciables deseos de consumir cosas son inculcados por el mercado. Es pues necesario confrontar la

globalizada exaltación de deseos, que frustra a muchedumbres llenas de fantasías y eufóricas con el consumo, y paradojalmente vacías en su interioridad. La fiesta del pueblo no tiene como eje consumir objetos, más bien es un compartir alegría y espiritualidad terrenal.

En términos positivos, cada celebración a su modo opta por buscar la gozosa justicia del Reino de Dios. A la luz de dicha opción son examinados los elementos culturales en sus contextos económicos. Esto se hace a fin de distinguir lo que emancipa y lo que esclaviza. Una cuestión muy controversial es cuanta idolatría es favorecida por el mercado totalitario. Pero aquí vuelvo a recalcar lo positivo: optar por la economía solidaria, y atisbar de modo integral la justicia del banquete del Reino de Dios.

Estamos pues en el complejo terreno de la reflexión intercultural, que abarca dimensiones socio-políticas-económicas-espirituales. Esta complejidad hoy se acentúa con interacciones globalizadas. También se debe a lo ocurrido en varias fases históricas; en las que resaltan la asimétrica cristiandad colonial, las fases de progreso científico-técnico (que conlleva subordinación de las mayorías a centros de poder mundial), y las actuales dinámicas posmodernas con rasgos de fragmentación, comunicación instantanea, búsqueda espiritual.

Con este transfondo complejo hoy la población latinoamericana repiensa su fe. Lo hace retomando milenarias pautas socio-espirituales (la "religiosidad popular"); existen formas festivas y artísticas que cruzan fronteras sociales y geográficas, y también incontables prácticas cotidianas de confianza entre personas distintas, y también iniciativas socializadoras que encaran el apoliticismo posmoderno. Estas y otras pautas confluyen en lo que estoy llamando el principal *teologumenon* latinoamericano: su sabiduría creyente desde lo festivo. No sólo sobresale el tiempo dedicado a la celebración; ella le da sentido a la existencia personal y social; y además, configura la sabiduría cristiana del pueblo. Su teología brota de y conduce a la fiesta de la fe. Sin embargo, en ella no sólo hay confluencias humanizadoras, también hay asimetrías que perjudican a la población.

Estas realidades complejas e interculturales requieren un discernimiento sin simplismos. La comunidad ausculta e interpreta "con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo…" (GS 44). Al dialogar con la comprensión científica y crítica de los acontecimientos, la Iglesia encara los seudo absolutos modernos, y los discierne con el sano relativismo del Evangelio. Todo es relativo -vale decir, todo es sopesado "en relación al"- amor de Dios que es lo único absoluto!

En nuestro tiempo una manifestación utópica es la del quechua *sumak kawsay* (vivir en plenitud). Esto es expresado en procesos socioculturales (cargados de ambivalencias) en Ecuador, Bolivia y otros lugares del continente (5). El milenario paradigma del con-vivir-bien, hoy llamado *sumak kawsay*, no es una reliquia, sino que esta incentivando la acción

transformadora. Ojalá en muchas partes del mundo hubieran programas de dialogo intercultural, y esto se plasmara en dinámicas educativas, leyes y nuevas constituciones, los medios de comunicación social, la administración pública.

En cuanto a lo eclesial, lamentablemente lo que ella promueve entre culturas no suele ser replicado entre religiones. De la unilateral pastoral hacia la cultura se ha pasado a la evangelización dentro y entre procesos simbólicos. Algunas instancias tienen actitudes ecuánimes, lo que caracteriza al documento romano Dialogo y Anuncio (1991). Otras instancias, como la *Dominus Iesus* de la Congregación de la Doctrina de la Fe (2000), recalcan un tipo de verdad absoluta y ponen obstáculos al caminar ecuménico e interreligioso. Bien sabemos que el encuentro con Cristo, Camino y Verdad, es un don universal, sin barreras. La Iglesia es sacramento de eso.

En este sentido, la vía más realista es reconocer, en las trayectorias espirituales de la humanidad, las señales de la revelación y del amor de Dios. En medio del creciente intercambio simbólico y de polílogos humanos, la Iglesia tiene que dar razón de la esperanza. Sus fundamentos son: A) la práctica de Jesús orientada al Reinado de Dios, y B) el incesante proceso de Pentecostés, en las diversas lenguas del Amor (6). Puede decirse que la estrategia intercultural tiene estos íconos bíblicos-espirituales: A) la alegría del Evangelio, centrado en el banquete del Reino, y que acoge diferencias y cordialmente abraza al "otro". Lo hace con la viuda de Sarepta, el leproso de Siria, la siriofenicia y cananea, el centurión, la samaritana; y B) el ícono de Pentecostés que sopla donde quiere, aunque lo intenten enjaular en ámbitos socio-religiosos. Dicho ícono incluye a judíos, griegos, y demás habitantes del mundo; cada uno a su modo reconoce las maravillas de Dios. Puede pues decirse que el imaginario humano sobre Dios está siempre dentro y entre, y también está más allá de diversos modos de ser humano. Es pues in/inter/trans cultural.

En cada circunstancia uno puede contemplar estos íconos del Reinado de Dios sin fronteras, y del acontecimiento de Pentecostés que entrelaza a todos/as en el amor divino. En este sentido es interpretada la praxis del *tinkuy*, (y asimismo de la *minka*, del *mutirao*, y de otras señales de liberación). Se trata de metáforas de interacción (de interculturalidad) entre personas diferentes y con el medio ambiente. Cada metáfora o bien está abierta (cuando hay interacción equitativa) a la energía de Dios en la historia humana, o bien la obstaculiza (cuando hay asimetrías que deshumanizan).

2) <u>Formas católicas de encuentro y desencuentro</u>.

En nuestro continente, donde la mayoría se autocalifica como cristiana y buena parte como católicos, las realidades cotidianas tienen esas características (o bien un carácter confesional, o bien ser "católico a mi manera", o bien un difuso carácter cultural). Además, proliferan diversos tipos de sincretismo (8). Con respecto a la polisémica vivencia católica, me detendré en lo ritual intercultural (y voy a comentar una ceremonia carnavalesca-

católica en Bolivia), en terapias sagradas (se anotará la creencia en la Santísima-Muerte), y por otra parte, en un catolicismo in-inter-cultural, como es la fascinante realidad guadalupana y su relato de orígen: el *Nican Mopohua*.

Antes de abordar estas complejas realidades, con honestidad vale reconocer entremezclas en cada vivencia personal, y en las actuales grandes configuraciones de lo sagrado y de Dios. Se entremezcla lo genuino y lo alienante, ausencia y presencia de lo transcendente, utilitarismo y gratuidad, responsabilidad y posturas mágicas, fe-obras y sacralización de poderes. Además, las masivas formas católicas ni pertenecen a la institución eclesial, ni cabe tampoco idealizarlas. En cada una de ellas hay luces y sombras, y varias dinámicas de armonía, y también fuerzas contrapuestas y antagónicas.

Con respecto a ritos ciudadanos-católicos, un caso ilustrativo es el multitudinario carnaval en Oruro (Bolivia) a lo que va yuxtapuesta la fiesta de la Virgen del Socavón. Es una riquísima acumulación de elementos, entre los cuales hay poca complementaridad. Abundan los desencuentros; lo cual no implica descalificación mutua, porque hay códigos de tolerancia.

Marcelo Lara lo explica así: “una celebración religiosa, un momento para alegrarse y divertirse, un lugar para definir lo que somos o lo que pretendemos ser, un recurso para orientar políticas económicas, individuales y colectivas, una excusa para la crítica social, un espacio para la manifestación de conflictos y la lucha por el poder…” (8). Existen versiones oficiales de este símbolo nacional (desde las élites de poder, y por representantes del culto a la Virgen María protectora de la minería) y también una gama de interpretaciones hechas por la multitud que atesora su carnaval.

Me parece que el encuentro/desencuentro ocurre en varios niveles. En las referencias sagradas, el dios Wari de la civilización Uro ha sido desplazado por la heroína Ñusta de los Inkas, y durante la colonización por la Virgen María que derrota las plagas de sapos, culebras, hormigas. En cuanto a prácticas de hoy, se yuxtaponen formas rurales con las urbanas y sus respectivas danzas y pugnas de poder, y las ceremonias de estudiantes universitarios con sus propios ritos. También se entrelazan y distinguen el concurso folklórico, ferias comerciales en toda la ciudad, festejos litúrgicos, y el desenfreno carnavalesco. Hay además varias orientaciones éticas: prosperidad material con respaldo sagrado, protección dada por la Virgen-Madre de Dios, agradecer a la Vida (con sanas diversiones, abundante alcohol, controversias humanas, cultivo de amistades).

Pasamos a otro terreno liminal: terapias individuales en relación con la muerte. Se trata de creencias y ritos, a lo largo y ancho del continente, en torno a una gama de seres sagrados (incluyendo a Santos “oficiales” y también a “informales” que convocan a multitudes). Este complejo culto a representaciones de la muerte esta bien documentado en

Mexico (9) y en Argentina y regiones andinas. La gente consigue una solución puntual a problemas sociales de identidad, carencia, y vinculación con la muerte.

Quienes presiden estos cultos a nivel barrial y en hogares se auto denominan católicos, y suelen combinar imágenes de Santos con la representación de un esqueleto cubierto con capa y otros adornos. Como imagen en bulto y con su guadaña constituye un gran símbolo nacional en Mejico (y es llamada Santísima, Flaquita, Virgen Blanca). Es venerado en numerosos lugares del continente en la forma de un craneo,

En Mexico una pauta ritual termina así: "Noveno día. Muerte protectora y bendita. Por la virtud que Dios te dio, quiero que me libres de todos los maleficios, de peligros y enfermedades, y que a cambio me des SUERTE, FELICIDAD Y DINERO. Quiero que me des amigos y me libres de mis enemigos, haciendo también que fulano(a)… se presente ante mí humilde a pedirme perdón, manso como un cordero, fiel a sus promesas, que siempre sea amoroso y sumiso para toda la vida. Amén. Se rezan tres Padres Nuestros" (10).

Éstas practicas provienen del animismo y contienen factores católicos, y han resurgido en manos de personas con poco o ningún vínculo con la Iglesia. Además, proliferan en regiones donde abunda la violencia e inseguridad social. Paradojalmente quien protege y asegura el bienestar es ¡la muerte! Sus devotos son clientes puntuales, que solicitan algo urgente y encuentran solución; se mueven entre el más acá y el más allá; y redimensionan la hechicería en ambientes urbano-marginales y también en círculos de poder. Por consiguiente, los flujos de encuentro y desencuentro ocurren no sólo de manera espiritual, sino sobretodo en el cotidiano y sufrido acontecer humano.

Pasamos ahora a un buen paradigma de interacción: la vivencia y sabiduría Guadalupana, que caracteriza el mestizaje en Mejico, y que simboliza sus hitos políticos. ¿Cómo se inició? Antonio Valeriano a mediados del siglo 16 escribe el *Nican Mopohua:* un encuentro entre dos mundos.

Así lo resume Miguel León Portilla: en el Tepeyac hay un "intercambio de ideas, metáforas y atisbos provenientes de dos maneras de pensar y sentir el misterio del existir humano en la tierra… existe una Madre del que está cerca y junto, el Dador de la vida… la noble señora celeste es (para Juan Diego) su Madrecita compasiva, es Tonantzin Guadalupe" (11). Desde esa época hasta el presente la perspectiva Guadalupana ha marcado la identidad e historia de Mejico. Esto tiene un bello abanico de dimensiones políticas, culturales, místicas. La deidad Nahuatl y el Cristianismo mariano se han conjugado; y lo sagrado incluye elementos femeninos y masculinos. Lo ético va en varias direcciones: sobrevivir en medio de la dominación, integrarse como pueblo, confiar en el Dador de Vida y su compasiva Madre, ser comunidad creyente relativamente autónoma de pautas clericales, y, con María y con Cristo celebrar el acontecer humano y cósmico. Todo

esto ubica al catolicismo “intra” y “entre” culturas. Por otra parte, existen vetas fanáticas y legitimadoras de élites abusadoras.

Hablando pues en términos generales hay varios *teologumenon:* la sabiduría interreligiosa (como es el caso del Tepeyac Guadalupano), y la asimétrica celebración católica (como es el caso del Carnaval en Oruro). Conllevan modalidades de encuentro/desencuentro. También se ha anotado la sacralizada terapia individual (al sopesar creencias en la Santísima Muerte). Estos tipos de lenguaje -con las tensiones entre testimonio, mito, devoción, política, análisis, simbolismo- hacen que muchos eviten tratar lo intercultural en la reflexión cristiana.

A mi parecer es insoslayable la realidad creyente con sus muchas dimensiones. Uno no queda impávido. Más bien se hace un discernimiento creyente, cuyo fundamento evangélico es la sabiduría del Amor. Además contamos con grandes paradigmas, o íconos. Por un lado, lo intercultural es evaluado de acuerdo con el Mensaje del banquete del Reino de Dios (que da preferencia a los últimos). Una de sus grandes metáforas es la praxis festiva del pobre. Por otro lado, la interacción cultural es sopesada gracias al acontecimiento de Pentecostés. Esto invita a valorar las diferentes identidades creyentes, y a favorecer la conjugación de culturas dentro de la historia de salvación. La comunidad eclesial admira el purificador fuego y el libre viento del Espíritu; por eso ella piensa no con cadenas mono-culturales sino con lucidez intercultural.

Concluimos. En cada contexto y proceso cultural, la comunidad eclesial tiene como norma el Amable Evangelio. Esto afecta a todos/as y no sólo a quienes ejercen un liderazgo. El *sensus fidei* del pueblo de Dios conlleva modos de entender y comunicar la fe. Cada uno de ellos tiene rasgos de *teologumenon.* La gente “ordinaria” tiene conocimientos extraordinarios. Ella cultiva interacciones simbólicas, abraza diferentes sentidos del Vivir, y reconfigura el ser cristiano.

He recalcado lecciones interculturales dadas por el *tinkuy* andino, el relato Guadalupano, la celebración católica del carnaval, y las creencias en la SantísimaMuerte; aunque cada una tiene limitaciones y desviaciones. Se trata del acontecer humano y no de vivencias deificables; más bien ellas son interpelados por el mensaje del Amor incondicional.

Cada *teologumenon* esta supeditado a criterios bíblico-doctrinales. La Palabra y el Espíritu marcan la peregrinación humana y la elaboración teológica de las comunidades. Ahora bien, al interior de la comunicación de fe hecha por el pueblo suelen predominar las señales del Verbo encarnado. A ello habría que añadir las señales de la *kenosis* del Espíritu (12). Ésta humilde y transformadora energía en la humanidad y el universo afecta cada vivencia católica. No son pues sacralizadas las culturas latinoamericanas (por sus rasgos católicos) ni cualquier encuentro entre ellas, ni es absolutizado lo que uno entiende como

católico. Más bien la Vida en plenitud es atribuída, en sintonía con la plegaria maya, al Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra.

Notas:

1. Anónimo, *Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché* ("Libro del Consejo", texto sagrado en quiché, recopilado en el siglo 17 por el dominico Francisco Ximenez), Mejico: FCE, 2009, 109.

2. El término *tinku* generalmente describe una tradición coreográfica y musical, proveniente de Potosí y Oruro, de Laimis y Jucumanis. En un sentido más amplio, constituye un modelo de encuentro entre diferentes. Es la disputa ritual entre comunidades de varias áreas ecológicas, es forma de juego y de expresión amorosa, también es reflejo de conflictos sociales y del predominio masculino; además engalana fiestas patronales católicas, etc. Ver Edmundo Miranda, *La danza folklórica y popular en Bolivia,* La Paz, s.e., 2007; Antonio Paredes Candia, *La danza folklórica en Bolivia,* La Paz: Gispert, 1984; Raul Romero (ed.), *Música, danzas y máscaras en Los Andes*, Lima: PUC, 1998; Gerardo Fernandez, "Tinku y Taypi", *Anthropologica* 11 (1994), 51-78; Juan Carlos Marquez, Oscar Vargas, "Tinku: espacio de encuentro y desencuentro", *Anales de Etnología*, La Paz: MUSEF, 2005; Luis Millones, "El encuentro o tinkuy en textos coloniales andinos" (en www.fas.harvard.edu acceso mayo 2011). Otras grandes metáforas interculturales son la *minga* en regiones quechuas y la *mutirao* en regiones del Brazil (*minga* y *mutirao* son formas de colaboración en trabajos, construcciones, organizaciones) que de modo similar al *tinku* conjugan elementos diferentes.

3. Las páginas siguientes son deudoras de diálogos en cursos dados desde 1979 hasta el 2004 en programas del IPA y del IDEA en el sur-peruano, de SEMILLA y OLASEM en Cochabamba, del Secretariado de Culturas y del ISEAT en La Paz.

4. Esta temática cuenta con estudios eruditos (ver Romero, Fernandez, Paredes Candia, Miranda, etc., citados en la nota 2), y también con difusión mediante programas folklóricos, educacionales, mediáticos. En la red ("web") hay varias explicaciones; por ejemplo la "poética del Tinku": "no disuelve ni supera el diferendo en un tercer término más universal, sino, impidiendo la difusión o confusión, da tiempo al entre-tenerse en la diferencia" (www.tinkus.net). En la época del carnaval el Tinku tiene rasgos pícaros; por ejemplo en Oruro del 2012 la danza iba acompañada con estas palabras: "¿Para qué la vida si no hay cariño, si no hay felicidad? Imilla bandida por amor te pido, vámonos a la ciudad. Porque tus papás nos quieren separar. Dicen que soy casado. Tu sabes bien que te quiero de verdad, que todo es pasado. Pero mañana muy lejos nos iremos. Si nos encuentran, abuelos los haremos" (Canto incluído en folleto de publicidad: ICO, *Oruro Carnaval 2012,* distribuído gratuitamente en la ciudad de Oruro durante el Carnaval).

5. Vease Fernando Huanacuni Mamani, *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas y experiencias regionales*, La Paz: Instituto Internacional de Integración, 2010; y mi "Sumak Kawsay, Sum Sarnakaña, convivir/andar bien" (2011) en www.amerindiaenlared.org con bibliografía.

6. En los últimos 20 años, la reflexión latinoamericana redescubre los ejes del Reino y de Pentecostés; al respecto ver Jon Sobrino "Centralidad del reino de Dios en la teología de liberación", y José Comblin "Espíritu Santo", en Varios Autores, *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la Teologia de la Liberación,* Madrid: Trotta, 1990, pgs. 467-510, 619-642.

7. Para esto último ver Manuel Marzal, *El sincretismo iberoamericano,* Lima: PUC, 1985, que examina realidades meso y sud americanas y tambien el candomblé; y Pierre Sanchis (org.), *Fieis eCidadaos, percursos de sincretismo no Brasil,* Rio de Janeiro: UERJ, 2001, que aborda lo carismático, religiones afros, religión y juventud.

8. Marcelo Lara, *Carnaval de Oruro, visiones oficiales y alternativas*, Oruro: CEPA, 2007, 115; cfr. M. Lara, X. Cordoba, *Fiesta urbana en los Andes*, Oruro: CEPA, 2011; Gilberto Pauwels (org.), *La Virgen del Socavón y su Carnaval*, Oruro: CEDIPAS, 1999 (que incluye relatos de la devoción a María).

9. Vease Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en Mexico*, Mexico: FCE, 2006; Maria Lara, *El culto de la Santa Muerte*, San Luis: Univ. Autonoma, 2006; Katia Perdigón, *La Santa Muerte, protectora de los hombres*, Mexico: INAH, 2008; José Gil, *La Santa Muerte, la Virgen de los Olvidados*, Mexico: Random House, 2010 (que anota: "al principio del nuevo milenio, la Muerte está más viva que nunca en nuestro país… dentro del mundo religioso mexicano, y se ha entronizado fuera de los templos y de las jerarquías eclesiásticas…" pg. 107).

10. Gil, *obra citada*, 186.

11. Miguel León Portilla, *Tonantzin Guadalupe, Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, Mexico: FCE, 2002, 90. Ver una genial interpretación teológica: Clodomiro Siller, *Para comprender el mensaje de Maria de Guadalupe*, Buenos Aires: Guadalupe, 1989; y una perspectiva latinoamericana: Clodovis Boff, *Mariología social*, Sao Paulo: Paulus, 2006.

12. Vease Maria Clara Bingemer, "Amor Escondido, notas sobre la pneumatología en Occidente", *Concilium* 2011/4 (septiembre del 2011) en que retoma escritos de Han Urs von Balthasar.

5) **Nueva teología latinoamericana**

Me han pedido examinar la reciente producción teológica *. Esto tiene un trasfondo: la creatividad (y las deficiencias) durante más de cuarenta años. Esto ha sido sopesado en varias obras colectivas (1). Junto a muchas personas me inclino hacia el pensar polifónico de comunidades cristianas, y valoro el debate sobre paradigmas y sobre aspiraciones. Pongo sólo estos acentos; y pido disculpas por no ingresar a otras temáticas.

Quiero subrayar el horizonte común. En las teologías emergentes en América Latina y en varias regiones del mundo hay puntos en común: lineamientos proféticos en el Concilio Vaticano II y en acciones de iglesias cristianas, el movimiento bíblico, la solidaridad con el pobre, el ecumenismo, etc. Son sólidas raíces. Ante la mundialización no vale fragmentarse. Nuestra acción y reflexión ojalá responda al grito del pobre, azotado por violencias y por populismos, y ojalá responda a esperanzas concretas: la cotidiana amistad y la fiesta, vínculos tales como el Foro Social Mundial, e infinidad de iniciativas solidarias. Esto confronta la inercia socio-política y la mediocridad religiosa.

Gracias al irregular e inédito acontecer de caracter planetario, y a tanta institución que pierde credibilidad, la reflexión creyente puede ser más audaz y consistente. Es una oportunidad para dejar atrás esquemas caducos; y para reconectarse con lo jesuánico y lo pneumatológico; y para continuar cultivando varias hermeneuticas al interior del pueblo de Dios.

Abundan las controversias. Nos envuelve una fascinante, compleja y pluridimensional crisis epocal, axial, civilizacional. Por otra parte el pensar latinoamericano está asediado por tentaciones neo-ortodoxas. Muchos imitan el refinado academicismo noratlántico. Aparecen expertos en estrategias intimistas de "encuentro con el Señor" y de reevangelización. Algunos prefieren restaurar neocristiandades y confrontar secularismos. Persisten las restricciones hacia la actitud liberadora y altermundista.

1) Manantiales de sabiduría espiritual

Nuestras teologías brotan de lo más hondo. La condición humana es ser tierra viviente. Como lo anota Graciela Huinao:

"Es tu vida

-me dijo- una vez mi padre

colocándome un puñado de tierra en la mano…

De enseñanza simple era mi padre

con su naturaleza sabia.

Al hermanar la vida y la muerte

en el centro de mi mano

y no temer cuando emprenda el camino

hacia la tierra de mis antepasados.

Abrimos nuestros dedos

y de un soplo retornó la vida

al pequeño universo de mi palma" (2)

Desde los años 60 hasta la actualidad, en la fecunda y polifacética latinoamerica, diversas voces han estado forjando una teología terrenal y holística. Ella ha florecido y dado bellos frutos. La vida crece en el universo pequeño de la palma de cada mano.

Esto lo palpamos en cada comunidad. El espíritu jesuánico nos dice que lo insignificante es valiosísimo (la minúscula semilla que pasa a ser árbol frondoso, Lc 13:18-

19). También nos dice que las personas despreciadas son y serán las más significativas. Hay últimos que serán primeros (Lc 13:30, Mc 10:31, Mt 19:30, 20:16). Éste proverbio sobre la escatológica inversión (3) implica pensar la fe desde y con comunidades marginales (¡los últimos serán primeros, y al revés!). Es una advertencia que inquieta y desinstala.

A mi modo de ver, las teologias de liberación pueden ser consideradas como una polifacética sabiduría espiritual en la praxis latinoamericana. No es pues una serie de conocimientos para asimilar y sentirse seguros. Más bien es un amplio e interpelante proceso, y favorece la genuina reconversión al Evangelio. Ha significado nuevas búsquedas comunitarias: en la lectura de la Palabra, en el terreno social, ecológico, estético, inter-religioso, de género, de la política y la cultura, de sujetos indígenas, afroamericanos, mujeres, juventud, etc. En cada una de estas búsquedas de la Verdad se ha ido desenvolviendo la opción por los pobres a favor de la Vida.

Algunos dicen: la teología de liberación (TL) ha muerto; ha sido una ética y no una reflexión sistemática; fracasó su propuesta de cambio social; tardíamente incorporó lo espiritual. Los adversarios de la TL malinterpretan textos y autores, sin estudiar sus ricas y diferentes corrientes. Como bien sabemos, se trata de fecundas décadas de producción, con sus luces y sus sombras (4). Además, la sabiduría espiritual latinoamericana ha incentivado procesos en otros continentes (5).

Estos manantiales de sabiduría encaran nuevos retos. Los escenarios globales y locales nos remueven las entrañas. Hay tantos signos de nuestro tiempo: fragmentación social y nuevas iniciativas, redes y movilizaciones (como lo ocurrido durante el 2011 en Chile), la tecnología que hace progresar y que genera soledades, la injusticia humana y las incesantes protestas proféticas, la expoliación ecológica, los debates sobre genero, el entretejido de culturas en un escenario global. También muchos interrogantes surgen de las incoherencias eclesiales, y muchos senderos de caracter inter-religioso replantean el ser cristiano hoy.

Estos lineamientos tienen por un lado un denominador común: la acción y espiritualidad de liberación, y por otro lado la riqueza polifónica (que implica una gama de paradigmas latinoamericanos). Desde pueblos pobres con su dolor y lucha, desde diversas culturas y místicas, se han estado replanteando modos de pensar (epistemologías) y modos de interpretar y actuar (hermenéuticas).

Por otra parte, da pena constatar que bastantes teólogos/as no se interesan y descalifican los pasos dados por quienes abren caminos. A menudo no se toman en cuenta los diferentes terrenos de cultivo, las bellas flores y los abundantes frutos teológicos. También da pena ver el pensar segregado de la mística, ver el auge neo-fundamentalista y la piedad ajena a la historia. Junto a estas problemáticas hay pequeñas y recias producciones, que provienen de manantiales de sabiduría espiritual.

2) Frágiles y potentes paradigmas

Los manantiales han forjado caudales de saludable agua con sus estructuras, con sus paradigmas. Aquí no cabe hacer una reseña triunfalista. Nuestros modos de pensar la fe son frágiles y siguen siendo marginales. En muchos espacios se constata la distancia entre la innovación teologal y el pensar hegemónico. Ante reiteradas señales de un cataclismo eclesiástico, reaparecen programas restauradores e imposiciones institucionales. Por otra parte, se afianzan muchísimas búsquedas fuera y dentro de religiones y de iglesias. Crece la hambruna espiritual y el afán contemplativo.

Con respecto a los caudales de renovación, voy a comentar rasgos latinoamericanos. Como es bien sabido el concepto de paradigma proviene de la filosofía de la ciencia (Thomas Kuhn y otros) y ha señalado saltos cualitativos. Para el caso de la reflexión cristiana hay una secuencia de fases: la clásica onto-teologia (y hoy las neo-ortodoxias), el pensar moderno histórico-crítico (con muchas versiones), y el desarrollo de hermenéuticas contextuales y transformadoras. En nuestro continente el salto cualitativo ocurrió cuando de manuales noratlánticos y mediterráneos se ha pasado a la renovación conciliar y la gestación de hermenéuticas propias.

En estas últimas décadas sobresale la caracterización hecha por Jon Sobrino: *intellectus amoris* (6). Se trata de un meta-paradigma (con sus muchos retoños). Es una reflexión cordial, que eficazmente responde al Evangelio del Amor. Ha sido un caminar y pensar solidario con el pobre y la creación.

A mi modo de ver lo que suele ser llamada teología de liberación constituye un meta-paradigma con un desenvolvimiento polifónico. Su punto de partida es entender la Revelación; una comprensión acicateada por la irrupción de sectores marginales en la humanidad. Sus protagonistas son comunidades (y en ellas la labor de teólogos/as) que han estado desplegando hermenéuticas, con sujetos particulares, y en contextos cambiantes. En el escenario latinoamericano han sobresalido las siguientes hermenéuticas: comunidades que hacen relecturas bíblicas, pensamiento feminista, procesos sapienciales de pueblos originarios, la teología hecha por afro-descendientes, la comprensión de carácter ecológico. ¿Existe un común denominador, o un núcleo fundamental? ¿Es dar razón de la esperanza de liberación? ¿Es un comprender y celebrar el amor de Dios que esta transformando la historia y la creación?

Dentro de este marco general, puede hablarse de corrientes (o de horizontes) que tienen un caracter paradigmático. JJ Tamayo lo describe así: teologías del Primero y del Tercer Mundo con “horizontes comunes… en la senda de la liberación, manteniendo tanto el rigor metodológico de todo discurso religioso y su *pathos* profético, como la creatividad hermenéutica propia de cada teología conforme al contexto en que se lleva a cabo” (7). Él examina los siguientes “horizontes”: intercultural e interreligioso, hermenéutico (más allá

del fundamentalismo), feminista, ecológico, ético-praxico, utópico, anamnético, simbólico, económico.

También puede decirse que en América Latina el árbol frondoso de la teología de la liberación se ha diversificado, y ha generado varias corrientes paradigmáticas. Un gran logro ha sido redescubrir lo ético y teológico al abordar cuestiones socio-económicas y ecológicas. Esta veta -iniciada en Costa Rica y difundida por el continente- ha sido cultivada por Franz Hinkelammert, Julio de Santa Ana, Guillermo Melendez, Pablo Richard, Wim Dierckxsens, Jung Mo Sung y otras personas (8). Las leyes del mercado sacrifican al mundo entero. Por su parte, la ética de la Encarnación nos solidariza con las víctimas. De este modo se desenvuelve una crítica responsable con sus ventanas utópicas.

Las diversas corrientes han sido recapituladas y reexaminadas en congresos y obras colectivas. Quiero sumar varias anotaciones con respecto al debate sobre paradigmas. Hay una tradición en común y hay diferencias cualitativas (y no meras aplicaciones de un parámetro). Cuando uno se involucra en el trabajo bíblico, en las perspectivas feministas, de pueblos originarios, de afro-descendientes, de eco-teologías, es evidente que existen no sólo diferentes lenguajes de sujetos y desde distintos contextos. Se han ido desarrollando diferentes hermenéuticas y corrientes epistemológicas. Además, al abordar la pastoral con sus logros, restricciones, e impasses, existen esfuerzos y opciones eclesiológicas, que intentan enraizarse en el espíritu de Jesucristo.

Me parece que todo esto tiene rasgos frágiles y a la vez potentes. Quienes llevan a cabo las ricas hermenéuticas lo hacen con admirable y contagiosa convicción. Hay mucha energía, labor relevante, calidad cordial, denso contenido. A la vez se trata de reflexiones frágiles, tanto por la fragmentación teológica y la débil interacción entre estas corrientes, como debido al asedio y censura de parte de instancias oficiales. Estas circunstancias son abrumadoras (para algunos/as); pero también abren la puerta de una mística de carácter kenótico. En lo frágil y vulnerable se hace presente la genuina fuerza del crucificado-resucitado.

3) Aspiraciones teológicas

Lo reitero. Es esperanzador el acontecer teológico (en los últimos cuarenta años, y en especial en la década pasada); aunque tiene características vulnerables, y aunque muchos intentan invisibilizarlo. También cabe reconocer vacíos y retos. Sería bueno tener más hermenéutica de lo cotidiano en los procesos mundiales, y dar mayor atención teológica al cambio axial y civilizacional. Se trata de entender mejor la Salvación aquí y ahora. Cabe desentrañar las interpelaciones que Dios hace en vivencias personales, la economía y la tecnología actual, la sexualidad, los conflictos, las flexibles asociaciones en escenarios posmodernos, la fiesta y los parámetros de diversión. Otro desafío es que la teología de la creación abra sus puertas al pensar ecológico y científico actual.

Con respecto a lo eclesial hay un inmenso déficit. El dialogo ecuménico y los lineamientos del Concilio tienen que ser reconfigurados. Se comparten anhelos de una profética eclesiología, de una corresponsabilidad descentralizada, de inter-religiosidad y de dialogo con tantas búsquedas de transcendencia. En América Latina y en otras partes del mundo, la eclesialidad es reconfigurada por un arcoiris de vivencias espirituales, humanistas, y aún por la no creencia.

En el pasado y hasta el día de hoy el ámbito teológico ha estado monopolizada por especialistas y por sectores del clero. Si la comunidad eclesial elabora la teología, ello implica capacitación y responsabilidad del laicado. El laicado entiende mejor las temáticas de fe en la vida cotidiana, cultiva la eclesiología de comunión con diversos ministerios, y encara la inter-culturalidad en medio de un cambio de época.

Otra gran aspiración es desenvolver la perspectiva de género en todo el quehacer teológico y pastoral. Esto presupone no caer en esencialismos que encierran lo femenino y masculino en parámetros ahistóricos. Varones y mujeres nos redescubrimos como sujetos-en-relación. Retrabajamos las imágenes bíblicas y patrísticas sobre un Dios relacional y encarnado en la humanidad.

Además, la creciente sensibilidad teológica hacia lo in-cultural y lo inter-cultural facilita una mejor explicitación de la tradición católica. El magisterio del sucesor de Pedro y de varios Episcopados del tercer mundo ha propuesto la inculturación de la fe y el dialogo con las religiones; esto conlleva que la teología no siga atada a una cultura hegemónica, ni que sea sectaria en términos religiosos. El creciente dialogo a favor de la Vida permitirá apreciar nuevas dimensiones de la Revelación dirigida a los pueblos de la tierra.

Ojalá se sigan escudriñando las ricas vetas de la pneumatología. La cristologia deja de ser unilateral cuando incorpora al Espíritu. La reflexión hecha por mujeres ha subrayado la obra del Espíritu; también puede pneumatologizar cada temática de la fe. Por el lado de las teologias indígenas afloran acentos en el Espíritu de Vida y nuevas líneas cristológicas. Las eco-teologías también van explicitando visiones no dicotómicas de la presencia del Espíritu en la materia viviente.

Otro terreno que merece atención es la mística. Desde sus inicios, y a lo largo de cuatro décadas, la teología de liberación ha tenido como fuente y como meta la contemplación de la maravillosa obra de Dios. No es un ente sagrado y neutral, segregado de lo cotidiano. Más bien, se trata de la adhesión al Dios vivo y misericordioso, a quien amamos, y “en quien vivimos, nos movemos, y existimos” (Hechos 17:28). No es una espiritualidad etérea; más bien tiene un potencial anti-idolátrico. En los años pasados la reflexión ha confrontado los poderes del mundo, que implica confrontar falsas representaciones de lo sagrado. La globalización acarrea nuevos absolutos, que acarrea manipulación y opresión de la gente. Vale pues desentrañar las implicancias de redes

solidarias, no-sectarias y no-idolátricas (como las que confluyen en el Foro Social Mundial). La renovada fidelidad al Misterio se contrapone a los ídolos de hoy.

Cada comunidad tiene sus modos de redescubrir en lo concreto la historia de la Salvación. Este es el inmenso aporte dado por las teologías latinoamericanas. No es un sello cristiano para la movilización política. Cabe insistir en este punto; ya que a menudo la TL es malinterpretada desde fuera (¡y también desde dentro!). La actividad teológica no es instrumental (para tal o cual proyecto de restauración, o bien de cambio social); ella está centrada en la manifestación del Amor de Dios en Jesucristo que da su Espíritu a la humanidad. Es un Amor que transforma cada itinerario personal, proceso histórico, convivencia con la creación.

Hoy, en la comunidad teológica, muchos/as somos reencantados/as por el Evangelio de la fragilidad y de la potencia del amor. La Buena Nueva llegó (¡y llega hasta hoy!) no a los propietarios de verdades y normas, sino a quienes son catalogados como ignorantes. El Padre de Jesús "ha ocultado cosas a sabios y prudentes y se las has revelado a pequeños" (Lc 10:21/Mt 11:25). Esto es ratificado por el mensaje paulino. "La necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina más fuerte que la fuerza de los hombres" (1 Cor 1:25). Esto significa que el Misterio de Dios se ha encarnado en la necedad y la fragilidad (vale decir, en las mayorías pobres del mundo). También implica admirar la genuina sabiduría y fuerza de Dios; ellas son reconocidas al pensar la fe desde gente despreciada.

Pues bien ¿qué caracteriza a las teologías que han emergido en América Latina y en todo el mundo? Ellas dan primacía a la Encarnación y la Pascua, con sus dimensiones corporales e históricas. Con respecto a Dios, las teologías del Sur recalcan la relacionalidad. No hay pues un ser humano poseedor de la verdad y vocero de lo universal; más bien son diversos rostros creyentes quienes hablan desde la "otreidad", y lo hacen a favor de pequeñas esperanzas que se globalizan.

En Brazil, Maria da Soledade acota: "la teología de liberación ha sido una luz... con que he descubierto pequeñas señales del Reino, cosas bellas ocultas en la basura de la sociedad", y añade el pensamiento de un amigo analfabeto: "como no vivo sin el aire que respiro, asimismo no vivo sin Dios en mi vida" (9).

De esta y otras maneras la comunidad entiende los acontecimientos humanos con su densidad espiritual. A fin de cuentas, el discurso genuinamente creyente no es "sobre" un dios-objeto, sino que se refiere a "estar con" el Dios Vivo. Esto es inseparable de un estar con otros/otras (la interacción entre diferentes), e indesligable de un transformar el mundo para que quepan todos/todas.

Ojalá los modos de pensar y celebrar la fe (siempre particulares y provisorios) sigan siendo señales en el caminar hacia Dios; un caminar polifónico y sin discriminaciones.

Ojalá los humildes lenguajes de la fe sean ventanas hacia el Misterio que a la humanidad y a la creación les ofrece la Pascua de morir y vivir.

Notas:

*Ponencia en el V Encuentro Internacional de Teologos/Teologas y Cientistas Sociales, 31/10 a 2/11/ 2011, DEI, Costa Rica.

1. La teología latinoamericana (comúnmente llamada liberadora) ha sido recopilada y evaluada desde varios ángulos. Resaltan varias obras colectivas: *Mysterium Liberationis* (Madrid: Trotta, 1990), *Teología de la liberación, contextos y balances* (Quito: Abya Yala, 1998), *Teología Feminista Latinoamericana* (Quito: Abya Yala, 1998), *O mar se abriou* y *A sarca ardente* (Sao Paulo: SOTER/Paulinas, 2000), *Panorama de la teología latinoamericana* (Estella: Verbo Divino, 2001), *Teologia Afroamericana II* (Sao Paulo: Atabaque, 2004), *Teologia para outro mundo possivel* (Sao Paulo: Paulinas, 2006), *Teología Andina, el tejido diverso de la fe indígena* (La Paz: ISEAT, 2006), *La Misión en Cuestión, aportes a la luz de Aparecida* (Bogotá: San Pablo, 2010), *Por los muchos caminos de Dios* (Quito: Verbo Divino, tomo I, 2003, hasta el tomo V: Montreal: Dunamis, 2010); y la incesante labor de J.J. Tamayo: *Presente y futuro de la teología de liberación* (Madrid: San Pablo, 1994), *Nuevo Paradigma Teológico* (Madrid: Trotta, 2003), *Otra teología es posible, Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo* (Madrid: Herder, 2011).

2. Graciela Huinao, *Walinto.* Santiago: Cuarto Propio, 2009, 68-69: "Ta mi mongen -pieneu- kiñechi ta ñi chau, tukulel-eneu kiñe runa mapu ñi kuwu meu…, lamngenwenkunual chi mongen ka chi la, ta ñi rangiñ kuwu meu, ka ñi llukanoael konli chi rupu meu, ta ñi kuifikeche yem ta ñi mapu pule. Nulayu ta yu pu changull kuwu, ka kiñe pimum meu akutui chi mongen, ta ñi pichi mapuntu pulai kuwu meu".

3. La inversión de la posición socio-espiritual es subrayada en el proverbio de últimos y primeros. En Lc13:30 y Mt 20:16 tiene el trasfondo de la controversia sobre la salvación de judíos y gentiles, y en Mc 10:31 y Mt 19:30 el trasfondo del discipulado. El adjetivo *eschatos* (último) se refiere a gente menospreciada en términos culturales y religiosos, y cada texto evangélico reconfigura dicho proverbio. Al respecto ver H. Balz y G. Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1996, *eschatos*, pg.

1607-1615. Es un proverbio que merece ser reconfigurado al pensar la fe en el mundo de hoy.

4. En los párrafos anteriores –y en la tercera sección- retomo la ponencia en Temuco ("Hay últimos que serán primeros, la teología latinoamericana hoy", inédito, 2010), y "¿A dónde va la teología latinoamericana?", *Pastoral Popular* 280 (2002), 19-22.

5. La innovación teológica ocurre en muchos contextos. Véase lo latinoamericano en Ignacio Ellacuria, Jon Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis, conceptos fundamentales de la teologia de libreración,* Trotta, Madrid, 1990, 2 vol., y lo de otras latitudes: Virginia Fabella, R.S. Sugirtharajah (eds.), *Dictionary of Third World Theologies,* Orbis, Maryknoll, 2000; la elaboración atenta al pluralismo religioso: J. M. Vigil, L. Tomita, M. Barros (eds.), *Por los muchos caminos de Dios,* Quito: Verbo Divino, 2003 (tomo I), Quito: Abya Yala, 2004 (tomo II), Quito: Abya Yala, 2006 (tomos III y IV), Montreal: Dunamis, 2010 (tomo V: *Toward a Planetary Theology, Along the many paths of God).* Véanse, en Asia, R.S. Sugirtharajah (ed.), *Asian faces of Jesus*, SCM, London, 1993; Felix Wilfred, *Negotiating borders, theological explorations in the global era,* New Delhi: ISPCK, 2008, y *Asian Public Theology,* Delhi: ISPCK, 2010; también Michael Amaladoss, *Vivre en liberté, les theologies de la liberation en Asie*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1998, y Aloysius Pieris, *Liberación, inculturación, dialogo religioso,* Estella: Verbo Divino, 2001. Con respecto al Africa: John Mugambi, Laurenti Magesa (eds.), *Jesus in African Christianity*, Initiatives Pub., Nairobi, 1989; Ka Mana, *Teología africana para tiempos de crisis*, Estella: Verbo Divino, 2000; R. Gibellini (ed.) *Itinerario de la Teología Africana*, Estella: Verbo Divino, 2001. Para desarrollos recientes véanse Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos para la teología y la pastoral,* Bogotá: Javeriana, 2005; Pedro Trigo, *¿Ha muerto la teología de liberación?,* Bogotá: Javeriana, 2005; Paulo Suess, *Teologia de la Misión,* Quito: Abya Yala, 2007; Juan José Tamayo, *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso,* Valencia: Tirant lo Blanch, 2009.

6. Vease Jon Sobrino, *El principio misericordia* Santander: Sal Terrae, 1992, 49-50, 70-71; y en Brazil el lúcido debate en la Sociedad de Teologia y Ciencias de la Religión: M. F. dos Anjos (org.), *Teologia e Novos Paradigmas* (Sao Paulo: Loyola, 1996); y *Teologia aberta ao futuro* (Sao Paulo: Loyola, 1997).

7. J.J. Tamayo, *Nuevo Paradigma Teológico*, Madrid: Trotta, 2003, 13.

8. El análisis de la realidad (vease p.ej.: SOTER e AMERINDIA, *Caminhos da Igreja na America Latina e no Caribe,* Sao Paulo: Paulinas, 2006; Guillermo Melendez, *Otro mundo y otra iglesia son posibles, Un acercamiento al catolicismo centroamericano contemporaneo,* San José: DEI, 2006; Andrés Piqueras, Wim Dierckxsens, eds., *El colapso de la globalización. La humanidad frente a una Gran Transición,* San José: DEI, 2011) es inseparable de la reflexión creyente. Al respecto, Varios Autores, *La lucha de los dioses,*

San José: DEI, 1980, J. Mo Sung, *Sujetos y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos,* San José: DEI, 2005, F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso,* San José: Arlequín, 2006, y tanta producción en torno al DEI de Costa Rica.

9. Maria da Soledade da Silva, *Sinais de Deus em nosso meio*, en Varios Autores, *A esperanza dos pobres vive*, Paulus, Sao Paulo, 2003, pp. 55-57.

Tercera Parte: **ACOMPAÑAR DIALOGOS TEOLÒGICOS**

En muchas circunstancias el pensamiento es transmitido desde una cúpula pudiente hacia un auditorio receptivo; esto a veces también ocurre en zonas andinas. Sin embargo, lo que caracteriza el conocimiento andino es el acompañar-intercambiar entre personas y con el medio ambiente y con los seres sagrados. Son pues polílogos, con ricas dimensiones y matices, y con significados abiertos a diversas interpretaciones. En este sentido he estado ofreciendo mis aportes. Durante las últimas décadas se han llevado a cabo muchos encuentros a nivel local (y he sido auditor y colaborador, y sobretodo huesped en ocasiones que agradezco de todo corazón), y también se realizan encuentros a nivel continental. A continuación son consignados escritos que he realizado en torno a Encuentros de Teologia India en América Latina.

1) **Saber indígena y modernidad**

"Tunka payan wiskhampiw p´iqix ch´uqt´asiña", es decir, con doce sogas hay que amarrarse la cabeza. Este proverbio aymara tiene que ver con asuntos pesados, cuando hay que aguantar, ser lúcido y precavido. Me parece que con esta cautela la gente andina encara la modernidad. Ella no es repudiada ni es adorada.

¿Qué esta pasando con las personas y poblaciones originarias de las Américas? Es notorio que son entidades frágiles y asediadas. ¿Continuarán cautivadas e incorporadas en el torbellino del progreso? En comparación con su lenta y parcial asimilación en los siglos l6 a l9, el proceso actual es acelerado y totalitario. Uno se pregunta, si dentro del intolerante imperio romano perseveraron unos vulnerables grupos de creyentes, ¿cómo persisten las asediadas comunidades indígenas de hoy? Hagamos memoria de los principios del cristianismo; las pequeñas agrupaciones en la región mediterranea tuvieron la inmensa fuerza de la koinonia entre quienes acogieron y practicaron la fe. Considero que con la koinonia de su fe los pueblos indígenas tienen un porvenir digno, en medio del torbellino de la modernidad globalizada. En cuanto se fragmentan y devaluán su propia fe, son atrapados por redes homogeneizadoras.

Veamos pues como las sabidurías indígenas confrontan ésta época apasionante. Mis puntos de vista toman en cuenta unos grandes factores. Son los siguientes.

l) Con respecto a las disciplinas humanas, desde el siglo pasado el cientifismo nos ha ocultado una realidad que es holística. Esta realidad -atestiguada por milenarios modos de ser autóctono y hoy también por una renovación científica llamada holística- enmarca todo el conocimiento humano.

2) En cuanto a los espacios eclesiales, el entusiasmo por lo moderno ha sido parte del proceso del Vaticano II; ésto es hoy un tema en debate (tanto en ambientes integristas, sectores renovados, o entre quienes optamos por alternativas desde los postergados del mundo). Ello también preocupa al Consejo Mundial de Iglesias. Desde su Asamblea en Vancouver en l983 trabaja "la justicia, la paz y la salvaguardia de la creación", dados los poderes de muerte en la explotación, el militarismo, el mal uso de la ciencia y la técnica.

3) En el terreno teológico, lentamente crecen las propuestas inculturadas -que conlleva el paso del modelo monocultural primermundista al policentrismo teológico-; y vamos forjando una corresponsabilidad macroecuménica e inter-religiosa a favor de la sobrevivencia en el cosmos.

4) Las poblaciones indígenas interactúan con la modernidad; lo hacen de modo intenso, con ambivalencias, con actitud crítica. La crítica sistemática -inventada por la modernidad- es uno de los buenos criterios modernos asumidos por la población amerindia. En ésta hay varias posturas. Por un lado, el esencialismo, es decir lo indio-en-sí y contrapuesto a todo, que es postulado por una minoría ilustrada. Por otro lado, ser "integrados" a la sociedad envolvente, negándose a sí mismos; esta postura tiene bastante peso. También hay una gama de formas condicionales de participar en la modernidad; algunos replantean lo moderno según pautas indígenas y mestizas; algunos van caminando con un pie en el ámbito indígena y con el otro pie en el mundo globalizado; algunos, para unos asuntos (como lo económico) siguen reglas mundiales, y para otros asuntos (como los familiares y festivos) actúan según sus propios principios.

Voy a desarrollar dos puntos: lectura ética de la modernidad globalizada, y, la sabiduría indígena caracterizada por lo "relacional".

1) <u>Un universo acelerado</u>

Lo indígena suele ser descrito mediante la segregación étnica, cultural, sicológica, espacial. Estas son abstracciones. Lo autóctono (andino, mesoaméricano, amazónico, etc.) siempre ha interactuado con su entorno, y hoy lo hace de modo rápido y pluridimensional. Existen excepciones. Pero, en general, lo indígena no se entiende si es segregado de la globalización. Con respecto al campo teológico, también constatamos que la reflexión india esta inserta en procesos mundiales. Ahora bien, ¿qué lectura ética hacemos de la modernidad?

<u>Controversias</u>

Hay un buen debate pluridisciplinario sobre macro-procesos, especificidades latinoamericanas y caribeñas, qué es y qué no es globalizado. En estos debates difíciles caben unos discernimientos éticos.

Los macro-procesos humanos son aprehendidos de varias maneras. Un punto de vista: estamos en plena e irreversible modernidad (desarrollo, hegemonía de un orden científico y tecnológico); y los pueblos indígenas deben asumir todo este proceso (y no sólo partes de él) a fin de lograr el bienestar. Otro punto de vista: nos envuelve una crisis radical, parece que ingresamos a un cambio de época y de civilización; sectores indígenas miran todo con ojo crítico y elaboran propuestas para sí mismos y para los demás. Así también la ven muchos científicos sociales (l). Otra postura: ha comenzado la post-modernidad (que critica internamente la razón occidental, y apuesta por la diferenciación y el placer); la considero una postura de sectores acomodados con su moral de "sentirse bien". En esta controversia, comunidades indígenas enfrentan disyuntivas básicas: la moral de una irrestricta aculturación en lo moderno, o bien, continuar generando (en medio de la crisis general) formas materiales y espirituales de solidaridad en las que son incluídos elementos modernos. Estos sólo son acentos básicos del comportamiento ético; las opciones concretas son complejas y polisémicas.

También son materia de discusión las especificidades latinoamericanas en la modernidad. A ella somos incorporados, involuntariamente, a partir de la conquista europea; pero ella fue asumida por las élites desde el siglo l9, y por la población en general durante el siglo 20. Cada región, generación, etc., ha tenido sus rasgos propios. Un hecho fundamental es la pluralidad de "modernidades", en nuestros países y en nuestros estratos sociales. También se constata que sectores indígenas participan de varias maneras, con diversos ritmos y metas, y que vuelcan hacia lo moderno la actitud crítica que caracteriza a la modernidad. En estos mundos indígenas, dos factores debatidos son el comportamiento de las juventudes, y de mayorías migrantes. Opino que la modernidad indígena es definida por la trayectoria de la juventud, y por la creatividad de los migrantes y sus descendientes.

El mayor logro, a mi entender, es el progreso de sectores indígenas con sus rasgos propios: la "relacionalidad". Se trata de nuevos vínculos y organismos generados en la ciudad, de asumir la ciencia y el trabajo moderno, pero orientándolos a beneficios y festejos propios, y tantos otros rasgos cotidianos. Así la gente no se deja subordinar a los absolutos de la propaganda y la publicidad. Más bien, como anota H.C.F. Mansilla: "lo bello y razonable puede estar en lo pequeño, lo heterogéneo, lo tradicional... el adelantamiento técnico y la preservación de viejos valores culturales"; Domingo Llanque ha detallado la combinación de lo tradicional y lo nuevo, la serie de cambios modernos en el mundo indígena peruano (2). Subrayo la perspectiva ética andina de valorar lo pequeño -a pesar de estar rodeado de tantas realidades calificadas como "super"-; la ética de progresar pero para un bienestar común y confiando en capacidades propias.

También es tema de debate la cuestión de la globalización. Es un modo de hablar de la modernidad que se hace planetaria. Estructuralmente tiene un caracter desigual (3). Como anotan X. Gorostiaga y otros: el actual patrón de desarrollo produce una creciente desigualdad; en el mundo de hoy un 20% de la población tiene 83% de los ingresos, otro 20% tiene l2% de los ingresos, y un 60% de los seres humanos sólo obtienen el 5% de los ingresos. También es alarmante la expoliación ecológica. Con respecto al conflicto entre progreso e identidades, existen dos tendencias: al acentuarse la modernidad globalizada también se fortalecen identidades particulares (resistencia, y alternativa a la uniformidad); la otra tendencia es ser absorbidos por la globalización y asumir un etno-suicidio. Estas cuestiones éticas agobian a personas y comunidades indígenas.

Indígenas de cara a la globalización

La gente siente que el progreso es alucinante, rápido, y con varias facetas. Un aspecto es catastrófico: el maltrato a nuestro medio ambiente y la pauperización humana apuntan hacia un eco-humano-cidio; aunque hay cierta auto-corrección del sistema (p. ej. limitaciones al armamentismo atómico). Otra faceta es la admirable capacidad tecnológica, productiva, comunicacional, que han sido globalizadas; casi todos los habitantes del planeta anhelan y exigen el uso de estos logros modernos. Pero, estos logros positivos van de la mano con la auto-victimización de multitudes excluídas; como explica E. Dussel: en el "mito de la modernidad" la víctima es culpable y el victimario de pueblos expoliados es inocente(4). Es lamentable como tanta gente marginada se atribuye la culpa de esa condición. Por otra parte, existen vías contestatarias y alternativas. Muchas sociedades -y aquí resaltan las indígenas y mestizas- no aceptan ser regidas por la totalitaria razón del mercado ni por la privatización de la existencia. No tenemos alternativas gigantescas; sólo hay pequeños espacios de trabajo digno, conocimientos útiles para vivir, felicidad y alegría compartida.

Pues bien, la gente va evaluando estas facetas de la globalización. Lo hace intuitivamente, con su ética de relacionarse y vivir bien con los demás. Sin embargo, también se interioriza el "éxito" rápido y sin solidaridad. Lamentablemente la gente común tiene pocas oportunidades para examinar el conjunto de los fenómenos modernos y sus connotaciones éticas.

Junto con encarar y sopesar estas realidades, ellas son modificadas y a veces reconstruídas por las poblaciones indígenas.

Sobresalen varias líneas de acción. 1- La estructuración indígena de su espacio y tiempo vital: casa, actividades económicas complementarias, ciclo de celebraciones propias, etc.; y a la vez participación en la cotidianeidad moderna. 2- Cultivo de su sensibilidad, saber, simbología; donde resaltan relaciones familiares, con difuntos, con espíritus protectores, modos indígenas de visualizar a Cristo, María, Santos/as; y, desde

estos sólidos conocimientos, asumen aspectos de la razón instrumental y comunicacional moderna. 3- La comunidad indígena, al no ser dualista ni excluyente, se desenvuelve bien en medio de tantas (y positivas) "diferencias" modernas; busca consensos y líneas de mejoramiento en común; así puede -por ejemplo- conjugar algo tan tradicional como sus oraciones de sanación con la medicina moderna. 4- Otra importante línea de acción es asimilar tecnología, ciencia, desarrollo, pero generalmente con cautela y combinando lo propio con lo nuevo, para que el progreso sea sustentable y seguro.

Estas cuatro líneas de acción conllevan principios éticos: 1- responsabilidad cotidiana, a fin de convivir bien con los demás, 2- valorar la propia producción simbólica y sapiencial, dando primacía al vínculo, a las relaciones fecundas (retomo esto en la sección siguiente), y dando este sentido al progreso moderno, 3- interactuar entre seres diferentes y complementarios, establecer consensos, y líneas de bien común, y 4- no absolutizar lo moderno, sino que sopesar sus aciertos y confrontar sus fallas. En resumen, como anota el filósofo D. Sobrevilla, "es a partir de una afirmación de nuestras propias tradiciones como hay que asumir lo nuevo" (5).

En estos contextos hay trabas y oportunidades para la teologia india. Ella tiene que encarar la divinización de asuntos de este mundo, en especial la idolatría del mercado total (6). Para ello cuenta con buenos recursos; por ejemplo, la milenaria lectura indígena de los seres vivientes como benévolos y malévolos (lo cual previene contra absolutizaciones). Al respecto, el sistema imperante ve como idiota a quien no practica dicha idolatría. El caricaturesco "Manual del Perfecto Idiota Latinoamericano" descalifica a quien no acepta el modelo liberal contemporaneo. La verdad es otra. Tener una mirada crítica y buscar alternativas son señales de usar la cabeza.

Otra trampa es emplear categorías dicotómicas: bueno o malo, verdadero o falso; por ejemplo, postular que lo indígena es humanizador y que la globalización moderna sólo destruye. Tampoco da cuenta de la realidad plantear que el pecado abunda en lo moderno, y que la salvación reside en lo autóctono. Más bien se trata de sopesar cada acontecimiento, reconociendo sus ambivalencias y sus líneas de fuerza. Esto lo hacemos tanto con criterios humanos como con la sabiduría de la fe que responde a la revelación del Dios vivo.

Para terminar, considero que la teología india tiene calidad holística (así como otras maneras de pensar hoy la fe); esto difiere de la globalización moderna que se propone ser universal y definitiva. La ética y teología india tienen calidad holística, dada su comprensión del cuerpo y de la humanidad en el cosmos; por reconocer lo "relacional" como fundamento de todo; por poner la alegría festiva como meta de la peregrinación humana; por responder a la gracia divina. Esto se contrapone a "pilares espirituales" de la modernidad: la economía determina la política y la religión, el éxito en el obrar humano es absolutizado, se pone como meta humana la satisfacción instantánea de deseos de poder, el yo-ismo es la vara con que se mide a Dios. Vemos pues que la reflexión indígena tiene la

capacidad ética de sopesar la modernidad globalizada, y ofrece exelentes orientaciones básicas.

En nuestro universo acelerado, esta reflexión creyente tiene que sumarse a diversos esfuerzos que corrigen y reorientan el curso de la humanidad. Es una apremiante responsabilidad. Los esfuerzos aparentemente pequeños se agrandan al sumar energías, al fortalecer juntos el corazón y la inteligencia de la humanidad que tiene una causa común.

2) Sabiduría relacional

En la teología moderna, se trabaja preferentemente con conceptos; y es una labor hecha por individuos. Se trata de personas expertas, especializadas dentro de la Iglesia, con un amplio bagaje de conocimientos transmitidos de modo conceptual. Algo muy distinto encontramos en las reflexiones hechas desde los márgenes, en dialogo con sabidurías de las personas preferidas de Dios (7). También es el caso de la teología de pueblos indígenas. Ella tiene portavoces y temáticas acordes con el clamor de la creación y la humanidad. Sus medios de reflexión y comunicación son un lenguaje holístico (festejo ritual, pensamiento, afectividad, oración, responsabilidad histórica, etc.). No es un ejercicio mental, ni es antropocéntrica. Se trata de comunidades sabias cuya fe es un vínculo -mediante símbolos- con el Misterio. La sabiduría proviene de toda la tierra donde los seres humanos explicitan relaciones y sus conocimientos.

Vale hacer memoria de nuestros contextos amerindios y mundiales. Una primera fase colonizadora (que en América Latina y el Caribe tuvo rasgos de cristiandad) ha acentuado el orden socio-religioso; lo importante ha sido el destino de los distintos grupos sociales (un destino que hace pobre al pobre...). La fase moderna ha puesto su acento en el pensar y progreso de la persona; al cual la cultura llamada post-moderna le añade el sentir. Estos son nuestros mega-contextos. Con respecto a la tradición autóctona -vigente hoy a través de muchas modalidades mestizas- lo principal ha sido y es forjar relaciones. Pues bien, opino que la teología india incluye dimensiones de orden, saber, progresar, sensibilidad; sin absolutizar cada una, ni las segrega; más bien las articula debido al ser indígena que siempre pone en relación elementos diferentes. Por eso, la vida es ordenada y progresada con, pensada y sentida con; a fin de cuentas, se reflexiona el estar en relación, que es el corazón de toda la realidad.

Portavoces indígenas

¿Quiénes y cómo generan el saber, y qué es esta sabiduría?

1. Un primer punto. En las sabidurías milenarias, y en los actuales procesos de teología india, quién cree, festeja, trabaja, habla, ama, piensa, es una realidad humana, cósmica, espiritual; se trata de componentes distintos y complementarios, enraizados en la tierra y admiradores del cielo. Se invoca -como lo hacen los mayas- a Dios como "Corazón de la

tierra, Corazón del cielo". Por consiguiente, no hay "un sujeto" teológico, en el sentido de un individuo definido como autónomo y racional. En cuanto a Dios, no es tratado como "objeto de conocimiento". Por lo tanto, la perspectiva autóctona tiene su propio sentir y lógica. ¿Cómo explicarla, si se emplean lenguajes dominantes? Al usar estos lenguajes, para poder comunicarnos, lo hacemos con precauciones, matices, precisiones, a fin de no desfigurar el ser y pensar indígena.

Una serie de eventos continentales van explicando estos asuntos (8). El primer Encuentro de Teología India ha dicho: "el sujeto...es la comunidad indígena, enraizada en la tierra donde surgen y crecen sus ritos y mitos"; el segundo Encuentro decía: "los pueblos indios comunicamos nuestra fe con flores y cantos...; como lo hace Dios Creador que está presente en el caminar de la comunidad, luchando y sudando en el campo y sembrando vida para todos. Para nosotros hacer teología es un trabajo comunitario que nos llena de alegría y nos abre horizontes". La reflexión hecha en los primeros tres encuentros continentales ha sido resumida y evaluada por Nicanor Sarmiento en la obra “Caminos de la Teologia India” (2000); otra obra de referencia es “Pastoral Indígena y Teologia India” del III Encuentro de Mexico y Centroamérica (2005).

2. Un segundo punto. Las personas portavoces se co-relacionan como varón y mujer, en base a su acercamiento y adoración de lo sagrado, donde siempre estan entretejidos lo femenino y lo masculino. En otras palabras, el sujeto es relacional porque son mujeres y varones quienes piensan la fe. Este punto también ha sido recalcado por la teología feminista; como anota Luzmila Quezada: unidad "entre el intelegir y el sentir en el mismo acto de teologizar", retomando la "categoría de lo relacional, dual y complementario, entre los géneros" (9). Es uno de muchos puntos en común entre la sabiduría originaria y la reflexión hecha por la mujer.

3. En tercer lugar, son sujetos inmersos en rituales donde predomina lo circular, en realidades económicas y grupales con intensas prácticas de reciprocidad, en modos de comunicación y pautas linguísticas que son reiterativas y progresivas, en roles sociales asumidos de modo rotatorio, y en una rica simbología religiosa con imagenes duales, diferentes y complementarias. Todo esto fundamenta un pensar circular, relacional, dinámico.

4. Un cuarto aspecto es la calidad mestiza de sujetos y pensamientos indígenas. Muchos insisten que el tema mestizo es problemático. Así es. A menudo los estados y las iglesias usan emblemas mestizos para negar lo indio (todo es absorbido y resignificado en lo mestizo). Por otra parte tenemos hechos macizos: poblaciones y elaboraciones mestizas que son portadoras de lo indígena (p. ej. procesos de migración y reconstrucción urbana de la existencia indígena). En el Perú, J. M. Arguedas vivió en dos mundos y le atribuyó al mestizaje unas notas bien positivas (10). Muchas vivencias mestizas aportan un sentido relacional; esto es un aporte al sujeto teológico indio.

5. Un quinto punto es la trayectoria oprimida, fragmentada, dañada, presentes en la subjetividad india. Estos pueblos originarios son víctimas de exclusión y más sutilmente de "integración" en sociedades discriminatorias. Esto implica -entre otras cosas- deficiente auto-estima, procesos de autonegación, hacerse cliente e imitar al que "vale más". Por otro lado, algunos (imitando al occidental que niega al "otro") afirman lo indio rechazando todo lo no-indio; esta propuesta maniquea da la espalda a la realidad. Otro hecho dramático es la fragmentación: adultos con mayor identidad, juventudes que desambulan por varios universos mentales, personas amarradas al mercado y sus fantasías (y con débiles vínculos con su comunidad indígena). Estos fenómentos afectan el comportamiento de los sujetos y sus reflexiones.

En términos generales, el sujeto no esta aislado; por el contrario todo es relacional. Vivimos y pensamos como parte del cosmos, como varón y mujer, en comunidad. El pensamiento es circular, mestizo y pluricultural, histórico; pero también ha sido y continua siendo agredido y tergiversado. Pues bien, ¿en qué manera esta reflexión creyente transforma y redirecciona la modernidad?

Relacionalidad teológica

Tanto personas y comunidades que son portavoces (=sujetos), como las construcciones simbólicas y conceptuales (=temas), son de caracter relacional. Lo primero (sujeto) ya lo anotamos; pasamos a lo segundo (temáticas). Las reflexiones indígenas son relacionales; así lo muestran la espiritualidad, la eco-visión-acción, el trabajo de género, la interacción indígena con la herencia cristiana, y el modo de ser eclesial. Al pensar así, la población indígena y sus portavoces teológicos no son asimilados en un parámetro uniforme/globalizador; por el contrario, van configurando (con modestia y sin intención hegemonizadora) su propio paradigma teológico al interior de la civilización moderna.

¿Cómo es este paradigma relacional? El hermoso tejido de pensamientos indígenas puede ser descrito como: "una lógica simbólica, ritual, concreta, vital", que contrasta con la "monocultura que pretende ser mundial" (11). La sabiduría simbólica, en torno a lo ritual, ofrece un intenso sentido de relación (muy distinta a una verdad-objeto). Esto es explicitado en cada veta teológica. Voy a mencionar seis temáticas.

1. Lo que conocemos no son cosas sagradas; son relaciones con lo que da vida. Nos ubicamos en lo sagrado -en términos de las tradiciones autóctonas-. En el lenguaje cristiano: lo que conocemos es la relación, el amor con Dios que nos manifiesta Jesucristo. No es un "entender la realidad divina". Además, nada es excluído de dicho conocimiento relacional: al caminar en esta tierra y en medio de un pueblo, esta teología espiritual no tiene límites. Insisto: es vivencia-sabiduría con Dios. En el mundo quechua, como acota Carlos Flores, existen "formas tradicionales de comunicarse con Dios y...nuevas como el baile para Dios...flores, velas, caminatas"; añade: la vida cristiana se esta expresando en "la

preocupación por los más pobres entre ellos" (12). De acuerdo con esta espiritualidad de carácter relacional, así también es la reflexión.

2. Otra veta temática es la eco-visión-acción. Cada ser viviente esta conectado y en comunicación con la profundidad de si mismo y con su entorno (por ello en la ritualidad indígena el Misterio es palpado en seres vegetales, minerales, humanos, espíritus y lugares sagrados, invocaciones de Dios). Estos intercambios tienen como fuente y sustentación a la Tierra Madre. Entonces, además de cosmovisión, es una afectividad y praxis ecológica. Como explica José Esterman (refiriendose al mundo andino), las múltiples relaciones hacen posible la vida, la ética, el conocimiento (13). Sin relaciones no existiría ni la persona, ni el saber, ni el hacer.

3. El pensamiento de género -que da sus primeros pasos en la teología india- ha desarrollado un modelo relacional. Así lo indican mujeres andinas: "estoy muy alegre de sentirme como mujer dentro de mi pueblo...es el Espíritu Santo quien me da ánimo; a pesar de todas las dificultades sigo adelante y voy a seguir adelante"; el Espíritu esta donde compartimos "con los pobres o entre nosotras lo que sabemos, no en las cosas grandes sino en las pequeñas" (14). Llama la atención que al Espíritu le atribuyen la "relacionalidad", una capacidad que -como escribe María José Caram- esta presente en mujeres y varones. Este es un campo de trabajo casi inexplorado. Hasta ahora la teologia india poco capta la fuerza de esta visión y generación de relaciones liberadoras en términos de género; pero es una temática emergente.

4. La veta inter-religiosa constituye un caudal de fecundas relaciones. Aquí el hecho mayor es el contacto y aporte mutuo entre cada tradición autóctona y el mensaje cristiano. Esto ocurre no en encuentros formales, sino en la espiritualidad cotidiana, la ética, lo ritual, y también en las imagenes y conceptos de Dios. La calidad de estos contactos es descrita en la Teología Maya como "síntesis vital hecha por nuestros pueblos" y "procesos largos de inculturación" (15). Abundan estas sabias síntesis; también veo un trenzado de formas religiosas distintas y complementarias. Todo esto impugna un parámetro moderno que es monocultural y además mono-religioso (la religión indígena es relegada al pasado ya superado por "la civilización"!). Más bien, lo que tenemos aquí son vínculos entre religiones que aprecian varios modos de invocar y entender a Dios.

5. En el terreno eclesial hay asimetría y posibilidades. Existe mucha asimetría entre grandes organismos de Iglesia y las comunidades creyentes indígenas. Estas a menudo expresan hondas quejas y heridas dado el trato discriminatorio (les tachan de estar insuficientemente evangelizadas, contaminadas con "culturas animistas y paganas"). Por otra parte, existen posibilidades de forjar iglesias en el seno de los pueblos amerindios. Por ejemplo (16): en 1985 los encargados de la pastoral católica han propuesto una "Iglesia latinoamericana pluricultural" e "Iglesias particulares indígenas con jerarquía y organización autóctonas, teología, liturgia...en comunión con otras Iglesias particulares y

con Pedro"; en sectores evangélicos hay voces como ésta: "a las iglesias autóctonas que son parte del reino de Dios y miembros de la Iglesia de Cristo, Dios ha dado su gracia para conducir su desarrollo espiritual, sin tutelaje teológico y litúrgico". Ojalá así sea. Son voces que responden a impulsos silenciosos desde hace quinientos años! La comunión eclesial entre comunidades distintas se ha dado desde los comienzos del cristianismo; hoy es una tarea urgente. La Iglesia tiene que ser signo sacramental de la salvación de todos y todas en esta tierra.

6. Otra temática principal es la militancia histórica, cuyo sentido también es relacional. Esto replantea la llamada dimensión social. No es un asunto coyuntural, supeditado a tal o cual tendencia ideológica. Más bien, al estar cimentados en la Tierra, que nos entreteje a todos los seres vivientes, la veneramos y luchamos con y por ella, y por cada derecho humano. Como lo han manifestado en Panamá: los pueblos tienen "el derecho histórico a la tierra...realidad globalizante que afecta al conjunto de las relaciones de hombres y mujeres y a su espiritualidad...; y las organizaciones de economía solidaria... (contra) el neo-liberalismo" (17). Vale decir, el mundo puede ser cambiado según principios holísticos.

Por lo tanto, nos ubicamos en una teología relacional. Esta reflexión no cosifica la fe; tampoco trata la fe como mercancía (ni para personas indígenas ni para acompañantes externos). Hay que estar alertas. Nos envuelve un desigual mercado de bienes religiosos; en este mercado lo indígena es objeto exótico y desfigurado. También la Teología India es maltratada como objeto de consumo, y desfiguran su contenido creador. Sin embargo, en las temáticas reseñadas (espiritualidad, eco-visión-acción, género, lo inter-religioso, lo eclesial, la militancia) y en otros terrenos, ella esta recreando algo maravilloso en medio de la modernidad. El ethos moderno es autónomo, y piensa contraponiendo sujeto y objeto; la teología india es relacional, creativamente entreteje todo, y, a la vez, asume líneas positivas de la mentalidad moderna.

Doy dos ejemplos. La pregunta moderna: ¿cómo creer a pesar de estar en un mundo secularista?, es replanteada en la reflexión autóctona: la fe cristiana esta preocupada por la expoliación de la Tierra, y por estructuras humanas que no excluyen la fe. Así, según la sensibilidad de hoy, la fe es una propuesta (ya no es una tradición incuestionable). Pero la tarea moderna es reorientada por la relación humanidad-tierra (y se reinterpreta la autonomía secular). Otra gran preocupación es cómo pensar las manifestaciones de Dios en dialogo con las ciencias de hoy. Al respecto, la teología indígena dialoga con sabidurías milenarias y con ciencias contemporaneas; y ademas plantea reconocer a Dios en contraposición a los ídolos de hoy. De esta manera la atención a los signos de los tiempos incluye los aportes científicos, pero la problemática mayor son los absolutos e ídolos.

Caminar en la verdad

Algunos católicos ingresamos a la teología antes de la llamada renovación conciliar. Esa época subrayó el asentimiento a la verdad que vale en sí misma y que proviene de Dios (18). El esfuerzo teológico era captar la verdad revelada; más adelante me di cuenta que la verdad es comprendida de varias maneras y verificada en las obras. Lo fundamental es vivir el amor de Dios y allí reflexionar. Durante estas dos últimas décadas llevo a cabo unos servicios en el mundo indígena. Descubro su sentido de caminar en la verdad. Quien vive, camina; para explicar que alguien no esta enfermo o que esta libre, se dice "anda caminando". Por otro lado, las formas más significativas de contacto con Dios son dinámicas: procesión, peregrinación a un santuario, rezar en el cerro, etc. Por eso: se caminar en la verdad de Dios. Este es el meollo de la práctica creyente dentro de la cual se piensa la fe.

1. Es una labor de la gente común, con notable humildad intelectual. Puede ser comparada con un estilo teológico argumentativo, apabullante, lleno de definiciones de lo divino y lo humano. Esto es enseñado y escrito en espacios pudientes. Por contraste, la comunicación de la sabiduría indígena es parca y reverencial. Abunda la comunicación con Dios. Poco y cuidadosamente se dice sobre Dios. Lo principal es la admiración del Misterio, a partir de la contemplación indígena de la vida y la muerte. Uno ve aquí una fina sensibilidad intelectual.

Esto también ha caracterizado la gran ortodoxia oriental. Allí, la teología apofática no es simple negación; más bien afirma a Dios, pero sin soberbia humana. Al reconocernos ignorantes comenzamos a conocer a Dios. Como lo explica el gran teólogo del siglo 7, Máximo el Confesor: "Dios es conocible a través de la ignorancia" (19). Esta sabia ignorancia es una nota de cualquiera teología humilde y veraz. La sabiduría india más habla a y más camina con Dios. No pretende explicar a Dios; eso sería aprisionarlo.

2. Al caminar en la verdad, lo hacemos por muchas rutas. La heterogeneidad de pueblos -con sus respectivas sabidurías- muestra varios tipos de encuentro con la verdad. Se habla de Dios con diversos lenguajes y símbolos. En estos campos teológicos, como en otros terrenos humanos, los pueblos indígenas no tienen conceptos totalitarios que excluyan otras maneras de sentir y captar la realidad. Una vez más, se ve que existe modestia intelectual, y profundidad espiritual.

Lamentablemente hay pocas ocasiones en que estos modos de conocer a Dios pueden comunicarse unos con otros. Los pueblos indígenas carecen de encuentros y foros propios, salvo esporádicas reuniones de algunos representantes. Ese vacío no favorece el encuentro con la verdad. Es necesario admirar diversos lenguajes que se refieren a la misma Vida Plena, al mismo misterio de Dios, sentido y apreciado cada día por diferentes comunidades autóctonas.

3. Además, conocer a Dios es un don dado a todos. Al respecto, nos impacta la perspectiva paulina sobre la verdad apropiada por pueblos gentiles. No estoy diciendo que los indígenas serían los paganos de hoy. Más bien la cuestión es que Dios siempre se manifiesta mediante sus obras, y nos llama a vivir en su justicia. El apóstol Pablo miraba a pueblos con y sin la revelación; ambos son pecadores, y son salvados por la fuerza del Evangelio. Esto es relevante para pueblos indígenas de hoy que conocen al Salvador y Creador al interior de sus propias trayectorias histórico-culturales.

Detengámonos en el mensaje de Pablo hacia gentiles de su época (Romanos 1:18-32). Este trozo forma parte de la enseñanza sobre la justificación, en los cuatro primeros capítulos de Romanos. La línea de fondo es la salvación/justicia por la fe, tanto para judíos como para griegos (1:16-17). Una sección (1:18-3:20) se refiere a la cólera de Dios, dado que unos y otros son indóciles a la verdad y dóciles a la maldad; y la sección siguiente (3:21-4:25) expone la justicia de Dios y la fe de Abraham. Tenemos pues como escenario la historia de la salvación universal. En este gran escenario se plantea la verdad.

Concretamente aquí interesa el acceso a la verdad de Dios, y el consecuente comportamiento humano. Pablo es tajante: los gentiles han conocido a Dios (1:19,21) a través de las obras de Dios (1:20). Sin embargo, han aprisionado la verdad en la injusticia, y han cambiado la verdad de Dios por la adoración de elementos no divinos (1:18,23,25). De ésto proviene la maldad (1:23-32). Hay pues dos polos: conocer a Dios, y, la injusticia e idolatría. La tensión no es entre un saber-ignorar; sino entre la verdad-injusticia. Por eso, caminar en la verdad conlleva vivir en la justicia de Dios y no hacer maldades.

Esto interpela nuestra reflexión. Las poblaciones indígenas, en el marco de su cosmovisión y contacto con las obras de Dios, conocen y son salvadas por Dios. Sin embargo, también aprisionan la verdad en la injusticia y hacen diversas clases de maldades. Aquí, como en toda la historia de salvación, caminar en la verdad va de la mano con vivir con rectitud y bondad. Por eso no puede preocuparnos la ignorancia de gente indígena (ya que conocen a Dios); lo que preocupa es que su conocimiento sea cancelado por maldades hechas por personas.

4. También hay que encarar la maldad estructural. Ella atraviesa la modernidad. No es que ésta sea negativa, y lo indígena sea positivo. Más bien el problema es que pueblos indígenas estan envueltos por factores deshumanizantes e idolátricos que afectan el proceso de la modernidad. Duele ver y palpar -y ser parte de- todo esto. En especial me da cólera como bastante gente amerindia es condenada a la frustración y es conducida a la violencia. Esto no es un simple asunto subjetivo. Todos estamos inmersos en un sistema de infelicidad. Así lo explica Joao B. Libanio: la modernidad hace un juego perverso, es una "vitrina de provocaciones al placer...a la posesión de bienes; pero ella niega a la mayoría de nuestro pueblo la posibilidad de adquirir tales ofertas y concretar tales deseos...y, se inyecta en las personas una peligrosa imaginería de la violencia" (20).

Pues bien, ¿cómo caminar en la verdad si estamos transitando por un territorio sembrado de minas que nos aniquilan? Estos artefactos letales son disfrazados como objetos adorables, como valores (mentirosos) de la modernidad. Por eso se requiere inteligencia y coraje para enfrentar estos poderes contrapuestos a la verdad. Se contraponen a la naturaleza (ella es instrumentalizada y expoliada), al ser humano (engañado, incitado a la violencia), y a nuestra vivencia y conocimiento de Dios ("desplazado" por dioses falsos). Ante todo esto, valen más que nunca los caudales de sabiduría indígena: armonía con la naturaleza y co-responsabilidad con ella, primacía de las relaciones entre seres humanos y con todo ser viviente, acoger la obra salvífica de Dios. Así se camina en la verdad, a pesar de que andamos por un territorio minado.

Termino esta sección. Gracias a la sabiduría relacional es posible respirar hondo, festejar la vida, conocer el camino de la genuina verdad. Sus portavoces, las comunidades indígenas, estan desarrollando una teología relacional, con la cual conocemos a Dios en el aquí y ahora. El aquí y ahora de la modernidad es asumido, confrontado, re-orientado, transfigurado.

Puntos finales

La teología, hecha por personas que representan directamente a los pueblos indígenas, a menudo es malinterpretada. Se dice que es un pensamiento particular y cósmico (lo que presupone seres indígenas segregados y en ámbitos no modernos), en comparación con una reflexión histórica hecha por teologos con significación universal. Así, lo indígena no sería significativo para todos, ni interpelaría lo moderno. También se dice que es un pensamiento concreto y cotidiano, a diferencia de la teología "oficial" que es especializada, crítica, abstracta, atenta a estructuras y a procesos. Una vez más: una bofetada a lo indígena; éste sólo sería un pensar subdesarrollado, más espontáneo, sin visión del conjunto de las realidades humanas. Otro malentendido: lo indígena es vivencial y simbólico, y lo "occidental" es racional y sistemático. Así lo indígena carece de elaboración (=es primitivo); además es irracional o bien pre-racional. Una postura benevolente dice que esta producción indígena es una sabia espiritualidad (al no cumplir los requisitos básicos de una teología), con valor testimonial, pero que debe ser evangelizada y corregida por la Iglesia. Por contraste, las auténticas teologías tendrían consistencia racional, difusión en todo el mundo, reconocimiento y valor eclesial. Obviamente aquí hay buenos temas de debate.

En este trabajo he subrayado el caracter relacional de la teología hecha por comunidades indígenas, y lo que ella significa para nuestra realidad moderna. Lo hago desde mi condición de colaborador; es evidente que no soy portavoz ni gestor. Dichas comunidades relativizan y critican el modelo hegemónico de modernidad. Este modelo sin duda incluye positivas creaciones humanas. Una es la crítica; es genial como sectores indígenas con esta actitud moderna-crítica confrontan la modernidad. Pero no es un modelo uniforme y total (totalitario). De hecho contamos con una gama de construcciones modernas (entre las que destacan las modalidades indígenas).

Sobretodo me interesa que sectores no indígenas escuchemos e interactuemos con las teologías amerindias. Ellas aportan -junto a otras nuevas reflexiones de fe- a la pluriforme peregrinación humana; sus aportes son como agua en el desierto, para esta época de crisis global y de búsqueda de senderos de felicidad.

¿Por qué subrayo lo relacional? Es el corazón de la espiritualidad que sustenta la reflexión; también constituye un modo de entender, una metodología teológica; y ofrece contenidos temáticos. Resumo aquí mis puntos principales.

El ser, creer y pensar indígena esta en contacto con todo y no es excluyente; desde la semilla pequeña se hace universal; desde sus identidades interactúa tanto con los valores humanos como con absolutos cuestionables de la modernidad; desde la fiesta, centro del presente indígena, se refiere al pasado y al futuro; entra en relación con el Misterio que envuelve y transforma cada entidad viviente. Es pues un saber holístico.

También es un saber multicolor, polifacético, que confronta la uniformidad y el totalitarismo que corroe lo moderno; positivamente hace ver que existen diversas vías en la modernidad, y ayuda a discernir cuáles tienen más calidad humana y espiritual, y cuáles traban el caminar histórico. Además, la sabiduría indígena es simbólica, polisémica; y por ello va más allá de lo unívoco y lo dicotómico (verdadero-falso, correcto-incorrecto, nuevo-atrasado, material-espiritual, etc.). Podemos decir, en términos teológicos, que es un conocimiento sacramental, sensible al Misterio presente en acontecimientos que sufrimos y celebramos, presente en el cosmos-hogar para todo ser viviente.

He recalcado seis temáticas, en las que hay "relacionalidad":

1- la teología india es alimentada por su espiritualidad: <u>estar con</u> el fundamento de toda entidad viviente; en términos bíblicos decimos: vivir en el amor de Dios, manifestado en Jesucristo,

2- la eco-visión-acción, gracias a la relacionalidad; con ella trabajamos, sentimos, pensamos, cuidamos la vida; ella es como el aire que penetra todo, como la música que enciende los corazones,

3- la capacidad relacional presente en mujeres y varones, diferentes y coresponsables; esta perspectiva de género esta muy atenta a la obra creadora del Espíritu de Dios,

4- la sensibilidad y colaboración inter-religiosa, con varias y mutuamente enriquecedoras invocaciones y concepciones de Dios; esto conlleva una teología no mono-cultural ni mono-religiosa.

5- eclesialidad, que es comunidad de responsabilidades -según la práctica indígena- y que acoge a todos los pueblos; ella es pluriculturalmente un sacramento de salvación de la humanidad,

6- la militancia histórica que va transformando relaciones y sistemas; estas tareas tienen que corresponder a la promesa divina de una tierra y un cielo nuevos.

Esta labor teológica es in-culturada: en cada comunidad y modo indígena de cuidar la vida y de ser coresponsables en la historia. A la vez es trans-cultural: la teología tiene relevancia e interpela un complejo proceso globalizador. Aquí ofrece su paradigma de relacionalidad; la inequidad y violencia global son reemplazadas por pautas de colaboración global entre diferentes. Tanto la inculturación como la transculturación obedecen, de acuerdo a los ojos de la fe, a la liberadora presencia del Espíritu de Cristo, quien anima cada faceta salvífica dentro de la ambivalente historia humana.

Otra conclusión es que la teología surge dentro de las sabidurías (en este caso reseñamos las indígenas; algo similar ocurre con saberes afro-americanos, hermenéuticas de la mujer, saberes de la juventud). En la reflexión latinoamericana hemos logrado un provechoso dialogo con las ciencias humanas; esto nos permite precisar dimensiones de los signos de los tiempos, que luego evaluamos a la luz de la fe. Es imprescindible esta rica lectura, tanto desde las ciencias como desde la revelación cristiana. A todo esto va sumándose un tercer factor: las sabidurías. En el caso de la indígena, con su especificidad relacional, ella ofrece un modo de vida y fe holística, articulada con (pero distinta a) la modernidad globalizada. Un trabajo pendiente es introducir estas sabidurías en la rigurosa producción científica.

Un punto final. Las comunidades indígenas comprenden y celebran la fe, no en un recinto discriminatorio, sino en la cálida Madre Tierra que infunde vida a toda entidad. Su teología es pues para sí mismas y para los demás, sin descalificaciones ni etnocentrismos. Asimismo, por creer y reflexionar en el Cristo Pascual, es una teología sin barreras ni fronteras. La salvación realizada por Cristo transformó el mundo de judíos y gentiles; ayer, hoy y mañana, la salvación cristiana es para toda la humanidad y el cosmos, es ecuménica. Por eso la Iglesia tiene que continuar reformándose para ser signo de la salvación universal. La verdad de Dios no debe ser aprisionada por nuestras divisiones y exclusiones. Al hacer teología estamos llamados a ser fieles a la verdad, que a todos y todas nos reconcilia, haciéndonos libres y solidarios. Formamos parte de una creación que gime dando a luz la vida.

NOTAS:

1. Varios estudiosos distinguen dos dimensiones. Por un lado un progreso material, por otro lado la libertad que supera la autoridad y opresión pre-moderna (I. Wallerstein, "El fin de qué modernidad?", Pasos 64 (1996), 10-17); la razón instrumental que conlleva dominación, y la histórica cuyo fin es la libertad (A. Quijano, Modernidad, identidad y utopía en América Latina, Lima: Socialismo y Participación, 1988, 49ss); o bien, un desarrollo racional y universal, y, una visión histórica de las diferencias y las identidades (J. Larraín, Modernidad, razón e identidad en

América Latina, Santiago: A. Bello, 1996, 55-59). Cuidado pues con las opiniones simplistas y unilaterales sobre lo moderno.

2. H.C.F. Mansilla, Los tortuosos caminos de la modernidad, La Paz: CEBEM, 1992, 96; y Domingo Llanque, "Modernidad y cambio cultural", Inculturación, celebrar la fe en América Latina, 1/1 (1995), 24-44.

3. X. Gorostiaga comenta el esclarecedor informe de las Naciones Unidas: "Desarrollo humano 1992" (PNUD, 1992) en su "La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales", VV.AA., Neoliberales y pobres, Bogotá: CINEP, 1993, 567.

4. Ver E. Dussel, El encubrimiento del otro, Quito: Abya Yala, 1994, 91.

5. D. Sobrevilla, ¿Qué modernidad deseamos?, Lima: Epígrafe, 1994, 48. No se trata de elegir el pasado como futuro, ni de hacer en nuestro país una mala copia de la modernidad (pg. 66).

6. Ver F. Hinkelammert, Teologia del mercado total, La Paz: HISBOL, 1989, 23-30.

7. El modo latinoamericano de reflexionar la fe puede resumirse como una praxis de relaciones; ver "Nuestro paradigma: inteligencia del amor" en mi libro Teologia en la fe del pueblo, San José: DEI, 1999, 159-176. Jon Sobrino ha definido la teología como "intellectus amoris" (El principio misericordia, Santander: Sal Terrae, 1992, 49-50. 70-71).

8. Conclusiones del primer Encuentro de Teologia India (Mexico: CENAMI, 1991, 315), y del segundo Encuentro de Teologia India (Mexico: CENAMI, 1994, 184). Pueden verse conclusiones del Tercer Encuentro, Sabiduría Indígena, fuente de esperanza, Cusco: IPA, 1998 (que incluye mi texto, pgs. 275-299); y Cuarto Encuentro Continental de Teologia India (publicado en Belem: Mensageiro, 2003). Para un resumen y evaluación de los tres primeros, consultar Nicanor Sarmiento, Caminos de la Teologia India, Cochabamba: Verbo Divino, 2000; y Pastoral Indígena y Teologia India, III Encuentro de Mexico y Centroamérica, Bogotá: CELAM, 2005.

9. Ver L. Quezada, Hacia una teologia desde la perspectiva de género, en J. Duque (ed), Por una sociedad donde quepan todos, Costa Rica: DEI, 1996. Esto también fue dicho por mujeres indígenas y mestizas en el Dialogo sobre metodología teológica latinoamericana, Mexico: CENAMI, 1993, acta, "el modo de conocer de las mujeres es relacional, no solamente racional...(pág. 17).

10. Al respecto, F. Mires, El discurso de la indianidad, San José: DEI, 1991, 142-146.

11. Aportes indígenas, en Dialogo sobre metodología teológica latinoamericana, Mexico: CENAMI, 1993, acta, pág. 12. Este encuentro, con ricos debates, ha perfilado las líneas principales del paradigma teológico indio, en el marco de la reflexión latinoamericana que opta por la liberación.

12. C. Flores, El Taytacha Qoyllur Rit´i, Cusco: IPA, 1997, 164-165.

13. Ver J. Estermann, Filosofía sistemática, Lima: Salesiana, 1996, la exelente sección "relacionalidad de todo ser", 223-224.

14. Fórmulas teológicas recopiladas por M.J. Caram, "El Pentecostés de cada día", Pastoral Andina, 95 (1994), 17.

15. Prólogo, Tercer Encuentro de Teología India Mayense, Guatemala, 1996, pg.9. Cfr. mi "Trenzado de religiones", Allpanchis, 48 (l996), 81-106.

16. Depto. de Misiones del CELAM, Hacia una evangelización desde los pueblos indígenas, Bogotá, 1985, parte II, 7 y 8; y, Fernando Quicaña, "El desafío de hacer teología en el contexto andino", VV.AA., Hacia una teología evangélica indígena, Lima: CEMAA, 1995, 90.

17. IV Encuentro, Por una evangelización inculturada. Hacia una Iglesia autóctona, Panamá, 1992, 62-64.

18. Según la escolástica, Dios es la verdad y "la fe viene a ser el asentimiento a la verdad suprema por razón de ella misma", W. Beinert, "Verdad de Fe" en su Diccionario de teología dogmática, Barcelona: Herder, 1990, 744.

19. Máximo el Confesor, Scholia sobre Los Nombres Divinos de Dionisio Aeropaguita, PG 4:216-217.

20. J.B. Libanio, "Modernidad y desafíos evangelizadores", en VV.AA., Vida, clamor y esperanza, aportes desde América Latina, Bogotá: Paulinas, 1992, 99.

2) **Orígenes y sueños aymaras.**

Hoy el imaginario andino (y particularmente el aymara) tiene varios referentes. Gran parte de la juventud y la multitud urbana aspira al progreso financiero, científico, técnico, y al bienestar privado y familiar. A la vez manifiesta deseos de felicidad al modo andino, como es el compartir festivo, la unión con entidades sagradas, y el encarar necesidades básicas con sus recursos autóctonos (por ejemplo en el terreno de la enfermedad y sanación). También existen hondos referentes culturalmente mestizos e inter-religiosos.

Esta realidad compleja no es tomada en cuenta por la artificial dicotomía entre lo occidental y lo indígena, o por la disyuntiva entre modernidad y tradición. Estas dicotomías simplifican y caricaturizan una realidad pluridimensional, convulsionada, creativa, cambiante. Además, una población discriminada y empobrecida anhela profundamente la vida; la va cuidando y celebrando día a día. Por eso, un dialogo sobre creencias y búsquedas andinas es inseparable de la solidaria lucha por la vida y de alternativas ante la injusticia institucionalizada e indignante.

Me parece que el imaginario andino (y aymara) no es una esencia. La cultura hegemónica esencializa lo indígena a fin de eliminarlo (ya que exalta una versión de la modernidad, y critica todo lo originario y todo lo alternativo). Más bien, el imaginario es un proceso con varias dimensiones, con logros, ambivalencias y obstáculos, con factores humanizadores y con elementos anti-andinos. Cabe pues apreciarlo con unos ojos críticos, y con opciones innovadoras, liberadoras.

El continente latinoamericano fue acostumbrado a mirar hacia Europa, hacia la super potencia norteamericana, hacia los milagros asiáticos. Se nos indujo a imitar esos modelos, a no ser auténticos, y a no trazar nuestro rumbo interactuando en pie de igualdad con todo el mundo. Sin embargo, existen maneras honestas y creadoras de con-vivir. En este sentido a todos/todas nos reanima el hecho que representantes de pueblos del continente consideren la búsqueda de la "Tierra sin Mal", en el encuentro en Ykua Sati (Paraguay, mayo del 2002). Este IV Encuentro Latinoamericano de Teologia India puede reavivar nuestras raíces y nuestro porvenir. Ello implica compartir muchos tejidos, muchas búsquedas. Estos procesos parecen apuntar hacia la fiesta de la vida que ha comenzado hace siglos y que ofrece sorpresas hoy y mañana.

Estas páginas ofrecen un aporte desde las tierras y poblaciones aymaras del sur del Peru. El aporte tiene tres pilares. Un relato sobre el origen y meta del cosmos; otro relato sobre los primeros seres humanos; y un relato sobre la hospitalidad andina en el Lago Titicaca. En primer lugar son anotados estos relatos orales en versión aymara y en castellano; y luego son comentados e interpretados. Cualquier interpretación de la tradición oral de una población tiene que ser validada por el acontecer cotidiano. Es decir, si la población andina es hoy nutrida por sus gérmenes y si ella hoy cultiva sus ensueños, entonces la tradición oral tiene fuerza transformadora..

Pongamos atención a los gérmenes. No hablamos de un punto inicial que queda petrificado. Ni de un génesis canónico al estilo judío-cristiano. Sí hablamos de semillas que germinan a lo largo del tiempo y que dan frutos ayer, hoy y mañana. En este sentido nos interesan maneras como personas expresan sus raices y sus procesos vitales. También estamos atentos a ensueños. Lo que soñamos tiene consistencia y fantasía; ya que brota de la experiencia y anuncia algo deseado. No son pues definiciones de un futuro programado; sino más bien sueños en la realidad (sin encasillarla en un momento y lugar). Por eso, lo que dicen y sueñan personas y comunidades aymaras son importantes para ellas y para la humanidad.

1) <u>Origen y meta del cosmos</u>

Todo esta inter-relacionado. Por eso, en un relato sobre el origen de la realidad son incluídas las estrellas, las personas, las cosas de la tierra, las culturas, la economía, la ética, la presencia de Dios.

Consideremos el relato de Francisco Mamani de Rosaspata (recopilado por Jorge Mallea, en l983); que recoge la cosmovisión aymara y también reinterpreta elementos del cristianismo andino.

Walja maranakaw pasxäna, waranqa waranqa maranakaw pasxatayna, uka waranqa maranak pasxipansti, janiw jakañax utjkänti aka aymar mundunxa. Uka waranqa maranak pasasinsti janirakiw uraqis utjkarakitaynati, janipunirakiw qutas utjkänti janipunirakiw alaxpachas utjkarakitaynati, ni phaxsis ni intis janiw utjkänti, kunatsa mä ch'usa chu'usa aire sisnaw ukakiw utjarakïna. Ukansti jikxatasïna, Suma Dios Awki, jupakiw ukan utjasirakïna, jupakiw uka aire tayipinakan sarnaqarakïna.

Ukapï uka suma Dios Awkix, mayururux amuyt'atayna. Jupasti uka sarnaqawi, uka ch'usa airinaka, ukat junthapisinwa jupaxa may phust'asitayna satayna: "Akax jichhax alaxpachäpana" sasa. Jall ukhamatwa jupax alaxpacha inuqi. Uka alaxpachasti suma asula uñtasiri, ukhamaraki suma k'ajkiri qhantkiri ukhamänwa.

Alaxpacha, utjxasinsti suma Dios Awkixa sänwa "jichhax luraspanay warawaranaka", sasa. Ukatpï jupaxa uka airiruwa thusanqalla thust'atayna, uka thusanqallapasti wali chijchtataw sarti, chijchtayarakïna. Uka thusunqallatwa formasxäna warawaranaka. Ukatsti suma Dios Awkix amuyaskakïnwa, jupax wal wal lup'ïsna ukampi, ukatpï, junthapirakïnax aka uraqimpi alaxpachampi. Jupax amparapampiw suma junthapïna amparapamp sum junthapisinwa, jupax uraqi inuqaraki. Uka uraqisti ch'usa wañakïnwa janiw umanikänsa, janipunirakiw kunanïkänsa. Uk uñjasinwa jupaxa sänwa: "ah.. aka uraqix ch'usa wañakirakisä ", ukatwa jupaxa uraqiru thusxatarakïna: "aka uraqix ch'arañäpan aka uraqinx panqaranakax utjpan, quqanakas utjarakpan", sasaw jupaxa thusanqall thusxatäna. Jall uka thusanqallatwa jawiranakax utjxäna ukhamarakiw qutasa, lamar qutanakasa formasxarakïna.

Jall ukatwa ukham suma ch'arañ uraqinxa, walja quqanakaw utjxäna walja suma panqaranaka, wali suma ch'uxñänawa, ukatwa suma Dios Awkixa walwa k'uchisïna.

Ukatsti amtaskakïnwa, jichhax niyakixay jupax inuqchïna, niya pastunaksa, quqanaksa ukatsti jupax lup'ïna "ah... jichhax faltaskakiwa.

Jall ukatwa jupax walja kasta uywanakwa inuqarakïna. Walja kasta uywanak inuqasinsti uka inuqata uraqirü uskuraki, ukatwa jupax amtäna, uka uywanakax ukhamakiw sarnaqaskäna, janipuniw khiti uka uywanak apnaqiris utjkarakïnti.

Ukatpí suma Dios Awkix amtäna, mä jaqi inuqäna jupax akhamwa qalltäna: mä qalatwa sum apsurakïna jupar uñtaskiri, niyaki tukxasinsti suma Dios Awkixa akham lurarakïna, jupax umwa aptäna, um aptasinsti uka qalata lurata cuerporü, uka uma waranti. Ukatwa jupaxa may phust'asinwa uka qalxa jaqiru tukuyaraki, suma jaqiru uñtaskiri sarnaqkiri ukhamrakwa jupax inuqi. Jall ukatpï sut ucht'araki: "akax jichhax jaqïpana" sasa. Ukatsti suma Dios Awkix amuyaskakïnwa, uñjanwa uka jaqi, uka jaqisti sapakiw uka paraiso quqa taypin sarnaqäna, kunatsa, jupaw Diosan wawapäna, jupaw Diosan uñjata sapaki sarnaqäna.

Jall ukatpï mayüruxa suma Dios Awkixa walwa amuyäna: “kunatraki akasti sapaki uñjaspach janirakiw uywanakampis parlañ puirkitixä”, sasaw suma Dios Awkix amuyäna. Amuyänwa “janirakis khitimpis parlkiti, sapapakirakisä sarnaqasixá” sasina. Jall ukatwa jupax amtäna mä warm inuqaña, jupasti warm akham inuqäna walja quqanak apthapi, suma rosasanaka, suma panqaranaka apthapi, jall ukatwa amparapampi sumrakwa lurt’araki chachar uñtaskiri.

Jall ukatwa niyaki sum lurskasinxa, amtarakiw suma Dios Awkixa, chachatwa mä qallu jaraphi apsu, chachat uka qallu jaraphi apsusinsti, uka suma quqanakat panqaranakat massutaruw ucharaki, uka uskuntasinsti suma Dios Awkix mä phusak phust’i nasat phust’asinsti uka quqat luratxa warmir tukuyaraki. Jall ukatwa jupaxa suma suti ucht’i “akax warmïpan” sasa. Jall ukatwa jupaxa, suma Dios Awkixa warmxa chacharuw intriji: “jichhax panima sarnaqapxma aka markana, jumanakaxa aka uraqiru yapuchapxma, jumanakax sumaw jakasipxäta, aka quqa taypina” sasaw sum iwxäna. Kunatsa jupanakaw primero jaqinakapxäna, suma Dios Awkina suma munat wawanakapa wali munatänwa, uka wawanakapaxa.

Ukatwa sarakïna suma Dios Awkixa: “jumanakax jichhax sarapxma aka uraqiru jumanakaw aka uraqinxa tayka awki satapxäta, jumanakaw jumanakaru qhipa jutirinakkaru mä awkipapxäta, jumanakarakiw ukanakarus suma nayrar sartayapxäta” sasaw sarakïna.

Ukatpï suma Dios Awkixa, uka markaruxa, suma sarnaqañapatakixa walja amuyt’awinak churaraki, jupanakax kunjamats sum sartaspa, jupanakax kunjamatsa wali jaqinakjama sartaspa, jall ukanak uñancht’ayäna suma Dios Awkixa.

Jupax yatichänäwa suma jakaña, jupanakax suma munasipxaspa panipa, ukhamarak jupanakar qhip jutirinakasa uka pachpa munasiriw sartapxaspa, ukhamwa Diois Awkix iwxäna: suma sartawinaka, suma costumbrenaka, ukanakwa yatichäna. Ukampisa suma leyinak sisna ukanak yaticharakïna, kunatsa uka jaqinakax Diosar munatapjama sartañapataki, uka jaqinakaxa suma sartaspa, suma munasisa sartaspa uk Dios Awkix munäna, janiw Dios Awkix munkänti yaqha yaqha sarnaqaña, janirakiw jupaxa munkänti uñisisiñ utjañapsa, janirakiw munkänti lawrunasiñ utjañapsa. Jall ukatwa, uka suma jakaña suma costumbrenaka, walja leyinaka ukhamwa lurawarakïna uka jaqinakataki, kunatsa Dios Awkipï uka jaqinakar inuqawayatayna, aka aymar markas taypina. Jall ukhamatwa jiwas aymar markasax sarti wali, wakisiriwa awisisaxa.

Akanak ist’añax awisisanakax inas sapxarakstana, janis walikchi ukasa, ukampisa sapxaraksnawa walja juk’ampinaka utji jiwasana aymara jaqinakata yatxatañataki, ukhamaw jiwasanakan amuyt’añataki.

La versión en castellano es la siguiente:

Han pasado muchos años y miles de año, no había vida en este mundo aymara. Tampoco había esta tierra, ni había el lago, el cielo, la luna, ni el sol. Porque todo era vacío, solamente hubo el aire nada más. En ella se encontraba el Dios Padre, el no más vivía, y se encontraba caminando en ese aire.

.Por eso, pues, un día pensó ese buen Dios Padre juntando esa vida y ese aire vacío sopló diciendo: “ahora esta sea el cielo”. Ese cielo era de color azul, así también era muy brillante.

Habiendo el cielo, el buen Dios Padre decía: “ahora que se hagan las estrellas”, diciendo. Por eso él botando saliva al aire derramó en muchas partículas. Entonces de esta saliva se formó las estrellas. Después, este buen Dios Padre seguía reflexionando de ahí lo juntó la tierra y el cielo. El lo juntó con sus manos. Después de juntar hizo la creación de la tierra. Esta tierra era vacía no más, no tenía agua estaba totalmente vacía. Viendo así el decía “ah... esta tierra está seca” por eso escupió al suelo de la tierra diciendo: “que en esta tierra haya agua, que haya flores, y árboles”. Entonces de esta saliva se formaban ríos, lagos y mares.

Por eso en esta tierra remojada hubo muchos árboles, y flores. Y así el campo estaba todo verde. Luego Dios Padre se encontraba muy contento y felíz.

Después de haber creado pastos y árboles, El seguía pensando, por ello decía “ah... y ahora sigue faltando algo”.

Después el creó varias especies de animales. A estos animales los puso en la tierra. Posteriormente El se dió cuenta, que estos animales andaban así nomás, no había nadie para que se encargue con el cuidado.

Por eso Dios Padre, pensó en crear un hombre. El empezó así modeló de una piedra una imágen a su semejanza, y cuando ya estaba terminado cogió el agua y la puso dentro del cuerpo de la imágen y con un soplo lo convierte y crea a un ser que tiene vida, denominado “que este será hombre”. Luego Dios Padre piensa que este ser creado por El se encontraba sólo en el paraiso, porque el era hijo de Dios.

Luego un día Dios Padre pensó; “¿por qué este hombre se encuentra sólo? Ni tampoco puede hablar con los animales” diciendo pensó. Por eso creó una mujer, y los hizo así: primero recogió muchas ramas, como rosas y bonitas flores, luego con sus manos lo amasó y modeló a la imágen del hombre.

Entonces haciendo así Dios Padre sacó una costilla pequeña del hombre, y la puso dentro del modelado y con un soplo en la nariz creó a la pareja, y a este nuevo ser lo llamó “mujer”. Luego a esta mujer Dios la entrega al hombre, diciendo: “ahora los dos vayan a vivir en este pueblo, ustedes van a criar los animales y trabajarán la chacra y vivirán muy

bien en este paraiso” diciendo lo aconsejó. Porque ellos eran los primeros hombres, y como sus hijos más queridos del Dios Padre.

Luego Dios Padre decía: “vayan y pueblan toda la tierra ustedes serán padre y madre de todas las generaciones posteriores. Así también ustedes serán los que guién a ellos”.

Así Dios Padre dió buenos consejos, para que este pueblo viva bien de cómo ellos puedan progresar en ser buenos hombres, todas estas idas ha dado.

También seguía enseñando las buenas maneras de vivir bien, y que tengan amor entre ellos, para que así las futuras generaciones puedan encontrar esa misma vida. Luego aconsejaba las buenas costumbres, y las buenas leyes, todo esto lo enseñaba, porque Dios quería que la gente viva de acuerdo a su voluntad. El no quería que haya divisionismo, ni tampoco que haya odio, ni robos. Por eso para el beneficio de la gente creó las buenas costumbres y muchas leyes, porque Dios creó a la gente en este pueblo aymara, entonces así nuestro pueblo aymara se levanta muy bien. A veces saber esto es necesario.

Escuchando esto, quizás a veces decimos que no es bueno, pero sin embargo podemos decir que hay muchas cosas para saber de nuestra gente aymara, así es para que nosotros podamos pensar y reflexionar.

En su conjunto, este relato combina elementos autóctonos con retazos de la enseñanza cristiana reinterpretada por el pueblo andino. Vale comparar este relato con lo dicho en Génesis l y 2. Hay cosas similares y bastantes diferencias. Mejor dicho, se ha inculturado el mensaje cristiano; pero predomina la cosmo-sensibilidad andina. Resalta también la obra de Dios Padre; es una señal de la condición cristiana del pueblo andino de hoy. Otro punto importante es un menor antropocentrismo y una visión de las relaciones entre todos los seres vivientes. (No es subrayado -como en la Biblia- que los humanos dominen y sometan...).

Primero anoto elementos de caracter más autóctono. El soplo de la vida. En muchas ceremonias andinas las personas soplan como gesto sagrado que significa vitalidad. Al inicio del relato Dios sopla para crear el cielo. Hechar la saliva (como en algunos ritos terapeuticos) también es un gesto vital. Dios con su saliva forma las estrellas, y más adelante escupe para que haya agua, ríos, mares.

Otro elemento sugerente es que Dios junta cielo y tierra con sus manos; son realidades diferentes pero complementarias; según el modo andino de hacer y ver la realidad. En cuanto al mundo vegetal, el relato habla de árboles y de flores. Si uno compara esto con relatos bíblicos, éstos hablan de hierbas y árboles (y no mencionan las bellas flores). Luego viene la creación de animales y en seguida de seres humanos para cuidar a dichos animales; esto refleja la realidad ganadera andina.

La humanidad es formada en base a la piedra, en el caso del varón, y en base a flores, en el caso de la mujer. Tanto rocas como flores tienen gran significación en el imaginario de los pueblos originarios. La roca es fundamento en la construcción del hogar, en huacas y apachetas (lugares sagrados), y en monumentos políticos y en espacios funerarios. Las flores son elementos imprescindibles en ofrendas a la Tierra y a antepasados, en ritos de curación, y en hitos del ciclo vital. A los primeros seres humanos Dios les da consejos, como se suele hacer en la familia y comunidad andina. Y les encarga vivir en un pueblo, vale decir, comenzar una civilización y guiar a los demás; y también ser ganaderos y agricultores. Es subrayado el "vivir bien", un eje de la ética andina. También son inculcados el amor, las costumbres, las leyes. La contraparte es que no haya divisiones, ni odio, ni robos.

El relato termina anotando que es Dios quien ha creado al pueblo aymara, y exaltando la sabiduría aymara, el valor de la tradición que enseña a vivir bien.

Veamos ahora la asimilación y reorientación del mensaje bíblico. Lo más sobresaliente es que Dios crea el universo y la humanidad (de acuerdo con los relatos del Génesis y el conjunto de la Biblia). Luego llaman la atención unas reinterpretaciones. Dios se encuentra caminando en el aire (antes de la obra creacional ya había aire y Dios camina allí!). A diferencia del texto bíblico que reitera "vio Dios que estaba bien", el relato aymara habla de la felicidad de Dios. Éste relato también incluye flores, la orden de criar y cuidar animales y chacras (y no dice dominar!). Además al Dios cristiano lo presenta formando al varón de la piedra y a la mujer de las rosas; una evidente inculturación del Mensaje. Por otro lado aparece el esquema androcéntrico ya que la mujer es entregada al varón. Sin embargo se les indica que "vivan bien". Pero, no es un esquema antropocéntrico, ya que todo el cosmos esta bien creado y los seres humanos estan ahí criando vida y no sometiendo a otros seres.

Es evidente que el relato aymara no es sólo de los orígenes; ya que da pistas y líneas a seguir en la historia de ayer y de hoy y de mañana. Nos ubica a los humanos en el cosmos, y nos da orientaciones para vivir bien. Es pues una perspectiva mítica-ética. Se trata de "vivir bien", amar, afianzar costumbres, y no hacer daño (robo, odio) al prójimo.

2) <u>Primeras humanidades</u>

La condición humana es plural. Esto es así desde los inicios. El imaginario andino visualiza una primera manera de existir en la oscuridad. Luego vendrá el Sol como principio de vida, y una nueva humanidad. Ella se auto-endiosa. Parece un relato marcado por el modo moderno de ver la humanidad como todopoderosa.

Consideremos el relato de Cipriano Machicado de Anapia (recopilado por Ricardo Laura, en l983). Se trata de una isla cerca de Yungugo. Allí se tiene memoria de antepasados previos a la salida del astro sol; y luego de una manera de ser humanos como gobernantes de todo.

Nayasti khá Yunguyo markan entrevista lurt'aniwta mä jaqiru uka jaqix kuiñt'aniwitu, akham sasa: khä nayraqata jaqinaka kunjams utjasipxatayna aka munduna, ukatsti sarakiwa, uka jaqix kuiñt'araki nayra tiemponsti mundux utjapunitaynawa siwa inuqata, pir janiw yatiskänti khitis inuqäna, jupanakax sapxänwa Tatituw inuqatayna sasa, janiw intis utjkänti ni phaxsis ni kuna warawaranakas, wali ch'amakakïnwa siwa. Ukat ch'amakasinxa, ukanx jaqinakaw utjän siwa, uka jaqinakasti, jakasipxarakakïnwa siwa, jupanakax mä utanakana, jisk'a utanakrak utachasipxäna siwa, qalatakraki, piru uka jaqinakasti janq'u jaqinakänawa, janiw kuna negro jaqinakakänti, janiw kuna chupik jaqinakakänsa, janq'u jaqinakän siwa.

Ukat uka jaqinakax walja waranq maraw jakasipxataynax wali suma, jichha jaksnax ukhama, ukham ukanakax jan kuna problemani, ch'amak markana yatita, ukham jakasipxäna wali suma, janiw kuna problemas utjkänti, ukat mä ukhatjam mä maranjam, ma noticia ist'apxatayna mä anunciawi; akatjamaw jutaspa mä kastiju sasa, juicio jutaspa sasa. Jall ukham siwa kunaspas sasina, ukax mä intiw mistunisp sasa, mä ninjamaw jutaspa sasa, jiwasar ukax jiwaraysitaspa, aka mundpach uk yatipxäna. Ukat jupanakax niy llakisipxänaw, ukax chiqaspati janich sasa. Ukat maranakax pasxän pasxän, ukat yast yatxapxpunïn fij fijo, ukat mayüruw pasanix mä marakiw, jall ukat jupanakax yast kamachañänis jichhax jutchinixay, taqiniruxay yasta ukat kamachapxañánisa. Ukat jupanakax yast utachasipxäna wali suma utanaka, jisk'a utanaka uraq manqharu p'iysusina wali suma.

Entonces ukat jaqinakax yatipxänaw uka jaqinakax kawksats intix mistuninix ninax jutanixa. Jupanakax sapxänaw inti jals tuqit jutanix sasin, intix mä ninjamaw jalsuninix, janiw uks tuqitxs sasin, ukat jupanakax sapxäna, entonces ut utachasiñäni inti jals tuq uñtatkamaki.

Ukat jupanakax niy phaltkipan mantxapxänaxa, listoki, salvasiñataki. Jaqixa uta manqhat punkut uñch'ukiskäna kunawrasas mistuninix, kunawrasas purinchinix sasa; ukat mä uruw mistuniwxatayna sasa, dirripintikiw thuqsuniwxatayna sasa, mä jach'a ninjama, uka inti sistampï jichhurunxa jall uka.

Intix thuqsunitaynawa, ukatsti aka inti jals tuqita, uka punku uñtatx chiqak intix thuquntataynax, yasta ukat thuquntasin, yast taqpach jaqirux q'alak nakhantawayxänax, taqpacha porque jisk'a jaqinakarakiw nakhantayasipkataynaxa, wawanaka, qhawqhanitï ch'amakankänaxa ukanakakiw mä jisk'a salvasipxataynaxa sï. Waljaniw waranq waranq jaqinakaw jiwarapxataynax siwa. Ukats kamachañs uka jaqinakaxa; k'achat k'achat

intimpix yast yast costumbrasxapxarakinaxa, k'achat ukanakaxa k'achat k'achat ch'amakat mistsunxänaxa intirux costumbrasxäna. Ukax mä qhawqhanikirakïnawa sï, mä qhawqha utakiraki salvasirakchixa. Jupanakax costumbraschi, intirux uñjapxï mayj marka, mayj mundo.

Jupanakax mistxi intimp utjasiña, suma jakasxapxi yast ukatraki jupanakax mä jach'a yusjama, jupanakas aka mundo inuqkaspa ukhama, ukat mä machaq vida qalltxaraki. Ukat jupanakax saraki: yast jiwasaw akan riyïxañänix, jiwasaw aka apnaqañänix, chiqapunill jupanakax mä qhawqhanikxänall. Ukat jupanakax mund apnaqänxa. Wasitamp machaq vidax qalltxaraki, yast k'achat k'achat jichhax pasartaskakix. Ukhamat aka markax fundasix sill mä juicio pasatat aka mark uñjtan sill, ukhch'achi.

La versión en castellano:

Yo hice una entrevista a una persona en Yunguyo. Esta persona me cuenta así: cómo vivían los primeros hombres en este mundo. El cuenta así: En aquellos tiempos dice que siempre existía este mundo desde su creación pero no se sabe quién lo ha creado, ellos dicen que Dios ha creado, pero dice que este mundo era oscuro, dice que no había sol, la luna, las estrellas, dice que era totalmente oscuro. En esta oscuridad dice que había gente, esas gentes tenían vida, y se construían pequeñas casas de piedra. Pero estas gentes eran blancos, no eran negros, ni tampoco de piel roja.

Estas gentes vivían muy bien, como miles y miles de años, así como vivimos ahora, ellos vivían sin ningún problema muy bien acostumbrados en ese pueblo de la oscuridad. Después de un año más o menos, llegaron a escuchar una noticia, un anuncio, de que de un momento a otro puede llegar un castigo o un juicio, entonces dijeron ¿qué será eso? Puede salir el sol, en forma de candela. Dicho astro nos puede matar a todos nosotros de este mundo. Sabiendo esto ellos estaban muy preocupados diciendo: qué será esto la verdad o no. Entonces así pasaron los años y supieron que esta tragedia siempre pasará, un día en un año. De ahí que ellos decían ahora qué vamos hacer el juicio va ha venir, y, nos va ha quemar a todos nosotros. Luego seguían preguntándose: ¿qué vamos hacer? Entonces cavando la tierra construyeron unas pequeñas casitas.

Estas gentes, creían que sabían de que lado va a salir el sol o la candela por ello decían que no va a salir del lado que hoy en día sale el sol. Entonces ellos pensaron construir sus casas con la mirada hacia el este.

Luego faltando poco tiempo para que salga el sol entraron a sus habitaciones para conseguir la salvación, y dentro de sus casas estaban mirando todos atentos diciendo: "cuándo saldrá, cuándo llegará"; entonces un día de un momento a otro, de repente nomás salió en forma de una candela grande. Por lo que a este objeto hoy en día lo llamamos el astro sol.

El sol saltó del lado este, precisamente con dirección a las habitaciones que estaban construidas con puertas hacia la salida del sol, y construidas con puertas hacia la salida del sol en este momento las gentes que esperaban en estas casas fueron diseminadas por los rayos del sol; solamente se salvaron algunos niños que estaban en sitios oscuros. Así miles de miles de gentes murieron a consecuencia de la aparición de este astro. Luego aquellos que se salvaron se acostumbraban poco a poco de la oscuridad hacia la claridad del sol. Ellos dice que fueron algunos no más, ó algunas casas no más se quedaron. Entonces después de conseguir la salvación se acostumbraban poco a poco al nuevo pueblo, al nuevo mundo, dice.

Ellos salen a vivir bien, junto con el sol. Luego también piensan que ellos son como un dios, haciendo la creación de este mundo, para que así puedan comenzar una nueva vida. Entonces ellos decían: nosotros seremos reyes y gobernantes. Por lo que en verdad eran unos cuantos no más. Ellos gobernaban el mundo, así también comenzó una nueva vida poco a poco hasta hoy en día. Así pues se fundó este pueblo después que ha pasado el juicio y lo que vemos actualmente, eso no más es.

Este relato aymara nos ubica en una época primordial, y también marca la tajante diferencia entre antepasados en la oscuridad y la humanidad actual bajo la luz solar. Se trata de una antiquísima tradición oral, que no ha sido alterada por la cultura occidental ni por el mensaje cristiano. Es pues un documento valiosísimo sobre los orígenes.

Hay un mundo originario, que no se sabe cómo ha surgido; y una primera humanidad. Lo decisivo es que sobreviven en la oscuridad (sin sol, ni luna, ni estrellas). Hay cosas sorprendentes. Aunque primitivos ya que residen en pequeñas casas de piedra, son de color blanco, viven sin problemas. En un ambiente medio paridisiaco, hay sin embargo un anuncio de juicio y castigo. Esto desconcierta. No había trasgresión ni motivo para un castigo o juicio (ésto último parece más bien un injerto del relato bíblico). Aun más, la amenaza es que el sol les va a matar; y erróneamente construyen sus casas hacia el este donde luego saldrá el sol y los eliminará. Sólo se salvan niños/niñas que estaban en lugares oscuros. Se trata pues de un relato catastrófico.

La segunda fase de la humanidad se lleva a cabo a la luz del sol. Allí “viven bien”. Pero, estos seres humanos pasan a considerarse como dioses, creando el mundo, siendo reyes y gobernantes. Parece pues una descripción de la civilización moderna con sus arrogancias y poderes.

Surge pues el interrogante: ¿qué es la primera humanidad? ¿Es la población indígena? Y, ¿qué es la segunda fase humana? ¿Es la civilización-dominación? Hay pues posibilidades de interpretar este relato como crítica a un orden de dominación (ya sea al orden dominante indígena; o tal vez al parámetro occidental que ingresó al mundo andino).

3) Hospitalidad andina

El centro del mundo esta marcado por el inmenso Lago Titicaca, en el altiplano peruano/boliviano. Una tradición oral sobre la existencia humana en torno a esta planicie nos habla de una mujer que no recibe hospitalidad, y por eso viene una gran catástrofe. Ello es origen del Lago.

El siguiente relato proviene de la boca de Francisco Paz, de Kasani (región de Puno) que fue registrado en una grabadora por Ricardo Laura (en l983).

Anchhich ratun kuiñt'arakiyäwa aka mä kuiñtu: kunjamatsa aka qutax Lagu Titiqaqax utji, kunjamats uñstatayna, khitis inuqatayna ukanak kuiñt'arakï, anchhich ratuna, uka jaqi kuiñt'awitu aka Copacabana markana, Qasani uks tuqi jaqirakiw aka kuiñtu kuiñtt'titu.

Nayrapachasti uñjtan aka qutax lago Titiqaqax janiw utjkänti siwa, solamente utjänaw siwa, jawir qawayanakakiw utjän siwa, jisk'a qutallanakjama, jall purix ukawrasakiw utjän siwa, janipuniw akham jach'a marka qutax utjkänti, siwa, jichhax kunjamts uñstatayn aka qutax uñstatayn siwa: sata aka chika taypi qut sisnax ukan utjan siwa mä Quri Marka, ukansti utjänaw siwa jach'a jaqinaka, wali jach'a munañan jaqinaka, wali misti jaqinaka, janq'u jaqinaka, uka jaqinakasti wali munañaninaw siwa, aka mundpach apnaqañx siwa, aka pueblo de los andes, uk niy apnaqchïnax, ukat jupanakax wali jan yäni explotado jaqinakar nuwarakïn siwa.

Jall ukham mark q'alpach apnaqkän ukat, jall ukarjamarakiw wali yapunïnxa, wali uywanipxäna. Uka jaqinakax wali sum jakasipxäna. Ukatwa mayürux siwa má puwri warmikiw markat mark saraskäna siw, markat marka, istanciat istanciata, kawkintï ch'amakt'xäna ukan ikt'awarakïna siwa, k'achat k'achat sarxána. Jall uka mä warmisti wali q'ipinirakiw sarxäna siwa viajiruxa.

Nayra tiempox viajirux sarnaqapxapuniritaynawa siw, ukat mä uruw ch'amakt'atayn siwa, uka markan qarjatax ukarü puritayn siwa, uka markar purisinx "Quri markarupï" puritaynax, yast alujamint thaqchi kawkirus ikt'awirikt sasin; janiw khitis uka warmir alujañ munkataynati siwa, q'ipiniraki wali qarxararaki, entonces mä phamillaru katjatayn siwa, alujt'awita sasa, jichharm qurpt'awit sasina. Entonces uka phamillax wali munañan wali q'iwsarakïn siwa. Jall ukhamaruw uka phamillasti mayt'ataynaw siwa uta patiopaki, janiw uts, ni frasads, ni kuna manq's waxt'kataynati, siwa.

Yasta uta patiopak ikt'awä sasa, warmix qarxata q'ipip q'ipinuqt'asitayna, mark muyt'ani sasa; mark muyt'anitayna, kallinakjams uñanuqt'anitayna pampanakjams, jall ukham arumt'xatayna.

Ukchañkam warm sarañkamasti, muyt'añkamasti. Uka jaqix, phamillax uñantaraqataynawa warmin q'ipipa kunas ukankpacha, kunas uka warmix apnaqpacha, sasina, quripachach, qullqïpachach, sasina. Entonces mä wakull uñjatayna phuku qalljama jach'a. Ukar yast uñantapxataynax qullqïpachaw apañani sasa, warmit ingañjawañäni sasa. Jall uk jupanakax apsutayna yast ukat umakiw taparapxataynax, wakullan uma phuqaki taparapxataynaxa, umax wal aysunïnx, k'achat k'achat aysunïnx. Jichhax tapantxañán, tapantxañän yast janipunill yast umax utar phuqt'awxchi, yast umax jilarxchi, utanakar mantxchi, kallinakar aysuniwxchi. Umax waljapuniw sill. Ukat uka warm thaqtaniñän kawkinkpachas, uka warmiw yatpachax sasa. Warmix chhaqawxän, janiw uñaskánti, thaqasipkánalla.

Ukakamasti mä arumaw pasawxán, mä arumat yast kallinakat inakiw umax jawirjam chhixtawxänax yast ukat k'atamp k'atamp umax payürkipanjam, umax k'achat chikat yast techonakar alcansawxchi, pampanakar lij, uywanakar jiwarnuqayawxchi jaqinakar liju mä arumakiw chhaqtayawxchi markxa, mä arumakiw sill yast umaxa phuqantata, yapunakas utjawxiti, utas chhaqtata, jaqinakas jiwarata, yaqhipakiw salvasxchixa mä qhawqhaniki. Ukat yast q'ala jiwarata. Uka warmir janill alojt'apkataynatix, ukatall ukax pasataynaxa. Ukatall jichhurunx saskarakix ¡no! ¡Puwrinakaw kawkinkis ukankiw Tatitux" .

Ukat jall ukham yast, uka markanx wali walja jaqinakaw jiwarataynax, walja yapunakarakiw pirdintataynaxa, walja uywanakarakiw jiwarataynax yasta q'ala jiwarata, mä diluvio pasaspas ukham nayra tiempo pasäna, yast igualito pasataynaxa. Entonces janill salvasirix utjkataynatix. Entonces mä qhawqanikix inas salvasirix utjchïna, wali kunjamata, entonces ukhamat yaqha vidax qalltxarakpachäna.

Entonces aka qutax ukhamat formataw sill, entonces, walja markanakaw utjän sill nayra tiempox. Arumax sapxill, uka jaqix ,Copacabanat uñtan sill, qullu patxat, arumaw uñtañax sill chika aruma, quta manqhatxa mä markapuniw k'ajaskix sill, quri markapuniw sill arumax quta manqh uñtataxa k'ajaski lusanïkaspas ukhama, mä marka, ukax uñstaskapuniw sill arumax, uñjapxataynaw sill jaqinakax, uk nä uñjt sarakill jupaxa, uñch'ukt chika arumax sartwa, k'ajaskapuniw quta manqhax mä markax ukax nayra tiempo markaw sall sapxix ukhch'aki, ukax.

Este relato es traducido al castellano:

En este momento voy a contar un cuento: De cómo existió Lago Titicaca, de cómo apareció, quién ha creado; todo esto voy a contar en este momento. Este cuento me contó un hombre en el pueblo de Copacabana. Este hombre que me cuenta es de Käsani.

Antiguamente, lo que vemos a este lago Titicaca dice que no existía solamente cuando llovía dice que hubo las riberas del río, como pequeños riachuelos, pero no hubo siempre un lago inmenso dice. Pero ahora de cómo existió este lago, dice que hubo un pueblo

llamado “Quri Marka” (pueblo de oro). Como diríamos en este medio del lago hubo un pueblo de Oro. En este pueblo dice que habitaban unos hombres gigantes blancos mestizos con poder. Estos hombre siendo poderosos gobernaban este mundo, concretamente este pueblo de los andes, ellos así gobernando dice que explotaban y maltrataban mucho a la gente.

Gobernando así el pueblo, así también tenían buena chacra, mucho ganado. Entonces esta gente vivía mejor. Luego un día una mujer pobre, dice que iba de pueblo en pueblo, durmiendo en sitios donde caía la noche, y así iba despacio. Esta mujer pobre dice que durante su viaje llevaba un bulto grande.

Dice que aquellos tiempos siempre andaban de viaje, entonces ella cansada tanto caminar, y en la oscuridad llegó a un pueblo llamado “Quri Marka” (pueblo de oro). En este pueblo buscaba alojamiento. Ella tenía un bulto grande, y estaba muy cansada. Por tanto a esta mujer nadie quería dar alojamiento. Entonces, después, encontró a una familia que tenía mucho poder, y muy tacaño. A ellos pidió alojamiento para que pueda alojar esa noche. Esta familia solamente le había prestado su patio no más, no le había prestado un cuarto, tampoco le había prestado frazada ni le ha invitado comida.

Luego esta mujer muy cansada se quitó su bulto diciendo. “Voy a dormir en su patio no mas”, pero antes pensó salir a las calles del pueblo, para dar unas vueltas y a observar el campo, y así llegó la oscuridad.

Luego mientras que esta mujer caminaba y daba vueltas, este hombre o la familia se interesó en desatar y ver el bulto, para saber qué es lo que contenía en dicho bulto, diciendo: ¿qué será plata u oro? Entonces al desatar el bulto solamente, encontraron un cántaro grande, pensando que este cántaro probablemente contenía plata, y planearon llevárselo engañándolo a la mujer. De ahí que ellos sacaron el cántaro y en seguida lo destaparon el objeto, y que en ella solamente contenía agua, entonces el agua empezó a correr poco a poco, luego decidieron taparlo, pero esta familia no pudo taparlo, en vano intentaron para tapar, más de una vez, que luego finalmente no pudieron tapar. Después el agua comenzó a llenar el patio de la casa, rebalsando el patio ingresó a las habitaciones, y en seguida corrió hacia las calles. Dice que el agua corrió demasiado, después fueron a buscar a la mujer pobre diciendo, que ella puede saber como tapar el cántaro. Pero la mujer estaba perdida, no lo pudieron encontrar.

Mientras tanto pasaba una noche, y de esa noche el agua empezó a correr más y más como una vertiente, y luego de dos días el agua estaba llenándose hasta alcanzar el techo de las habitaciones, también el campo se convirtió en laguna, dando muerte a los animales y personas. Luego después de una noche más, el pueblo y las chacras estaban totalmente inundadas. Hubo mucha gente desparecida, solo algunos se salvaron. Todo esto pasó,

solamente por lo que no dieron alojamiento a esa mujer pobre. Por eso hoy en día se dice que Dios está en los pobres en todo lugar.

Entonces así en este pueblo hubo mucha gente desaparecida, también las chacras totalmente inundadas, se murieron los animales. Luego así se desapareció todo al igual como se hubiera pasado un diluvio en aquellos tiempos. No hubo gente que se escapaba a la salvación. Solamente algunos no más quizás se salvaron de alguna manera. Después entonces comenzó otra vida.

Por tanto dicen que, de así se formó este lago, por lo que antiguamente en dicho sitio hubo muchos pueblos. El entrevistado dice: que por las noches viendo de las partes altas de Copacabana, mas o menos a media noche, se ve claramente, en el interior del lago, alumbrando un pueblo (Pueblo de oro), como se tuviera luz así, el mismo entrevistado me ha dicho eso, por lo que siempre aparece esto. Y la gente ha visto a media noche, y él también ha visto, y dice que siempre está alumbrando. A esto dicen pues que es un pueblo antiguo. Eso nomás es.

El escenario tiene inmensas contraposiciones. Por un lado esta el “pueblo de oro” con abundante agricultura y ganadería, donde hay gigantes (blancos, mestizos), que gobiernan de manera explotadora; la población es maltratada. Por otro lado, una mujer sin casa, pobre, que camina de un pueblo a otro; ella lleva una gran carga. En este escenario, se desenvuelven varios niveles de maldad.

Un primer nivel de inhumanidad es que la mujer llega de noche y cansada, y nadie en el “pueblo de oro” le da alojamiento. Es la insolidaridad y el desprecio al necesitado. Esto viola la base ética de la gente andina: ser solidarios y de modo especial con la persona desvalida.

Un segundo nivel de maldad es la familia rica que intenta robar a la mujer pobre. El relato subraya que eran personas pudientes y tacañas (una maldad doble, a los ojos andinos). Sólo le permiten ingresar al patio; no le dan frazadas ni alimentos. Ella deja el bulto que cargaba y sale a caminar. La gente rica desata el bulto buscando si hay oro o plata. Esta reiterada insolidaridad es agravada por la intención de robar a la desvalida. De nuevo se trata de un serio atentado contra costumbres andinas.

El tercer y último nivel del conflicto es la destrucción con agua, y la consiguiente aparición del Lago. Los pudientes destapan el cántaro que había al interior del bulto de la mujer, y de allí comienza a salir una inmensa cantidad de agua. La escena es dramática. Intentan tapar el cántaro y no pueden. El agua corre e inunda y mata a la gente y a sus animales. Pero algunos se salvan. Así como es radical la insolidaridad, así también es total la destrucción.

Esta tradición oral recogida en Kasani, lugar de frontera entre Bolivia y Peru, termina con dos indicaciones:

- “Esto paso porque no dieron alojamiento a la mujer pobre”. Es decir, no acoger al otro, a la otra, que es pobre, es el mal mayor. Significa un quiebre de la convivencia social. Significa inhumanidad y catástrofe cósmica. Por eso todo es destruído (aunque unos pocos se salvan).

- “Hoy en día se dice que Dios esta en los pobres en todo lugar”. La identificación entre la divinidad y las personas pobres es un rasgo de la espiritualidad autóctona, y es un factor fundamental en el Evangelio de Jesucristo. En el caso de esta tradición oral no puede decirse si proviene de lo uno u lo otro. Posiblemente sea una amalgama de la ética andina con el mensaje cristiano.

Pueden anotarse unas conclusiones. Cada uno de estos relatos tiene su particularidad. Cada uno combina una serie de elementos simbólicos; son elementos de carácter cósmico, estético, político, económico, espiritual. No hay una “lección” en general. Tampoco hay líneas divisorias entre unos orígenes autóctonos y la actual situación moderna. En cuanto a la espiritualidad andina y la religión cristiana, se entremezclan más en el primer relato y algo en el tercer relato; el segundo relato se refiere a una época anterior a lo moderno y a lo cristiano.

Me pregunto ¿cuánto hay de gérmenes y cuánto hay de ensueños? El primer relato habla de los inicios del medio ambiente y de la existencia humana con su buen ordenamiento social. Así, el mito de origen es a la vez paradigma para el presente y el porvenir. También puede decirse que la etiología va acompañada de la ética. Los comienzos se conjugan con los sueños de hoy.

No ocurre así en el segundo relato sobre las primeras humanidades. De la oscuridad se pasa a la claridad solar. El trasfondo podría ser el gobierno inca, derivado del Sol; que es calificado como comienzo de una nueva vida. Es una tradición difícil de entender. Parece centrada en la época de la oscuridad y en el comienzo de la civilización andina.

Los orígenes del Lago Titicaca se dan en torno a la maldad de no acoger a la mujer indigente. Me parece que apunta a una síntesis del buen vivir. Este es hospitalario y sensible al otro y la otra. Pero hay un reverso: la insolidaridad, que provoca la catástrofe cósmica y humana. Se trata pues no sólo de una explicación para tanta agua en este hermoso Lago, sino sobretodo de afianzar el modelo andino de reciprocidad. Tanto este relato como el primero tienen una doble preocupación: comprender la realidad en que nos encontramos los humanos, y, trasmitir el modo de vivir bien, de ser felices. Se conjugan pues los inicios con responsabilidades actuales y con sueños de plenitud.

Nos duele que los procesos de globalización de varias maneras desprecian el saber y el orar andino. En estos contextos, los mitos de origen y los sueños de vida-buena son como chispas que encienden alternativas. Una chispa es pequeñita; pero es inmensa y eficaz al encender el fuego de la vida.

3) **Mito y utopía humanizadora.**

Lo mitológico forma parte de la fecunda fe y pensar "desde abajo". Desde abajo resaltan los deseos de superar el empobrecimiento, de forjar una humanidad feliz y en armonía con el medio ambiente. Esto impugna el modelo de crecimiento individual, consumista, idolátrico; un modelo que nos envuelve y subyuga.

Voy a detenerme en dos tipos de lenguaje, los mitos de los orígenes y los sueños de futuro. Deseo subrayar que el mito es un tipo de conocimiento, de ayer y de hoy, que puede dialogar con la tradición cristiana (como también lo hacen las ciencias modernas).

El esquema de fe/religión resulta discriminatoria hacia esta última. Desde sus inicios la teologia de liberación ha conjugado espiritualidad con praxis y con análisis crítico; pero poco ha sopesado las religiones. Recién van siendo reconocidos valores salvíficos en las espiritualidades indígenas.

1) Relatos de origen y del porvenir

En el escenario latinoamericano predomina la potencia de felicidad que provee el dinero. Esta fantasía globalizada afecta cada cultura humana. Ante esto ¿qué significan los pluriformes mitos y utopías indígenas? Pueden ser confrontados con el imaginario moderno, y leídos desde la fe en Cristo. Hay que estar atentos a los sentidos endógenos, para que una lectura cristiana no tergiverse ni subordine el contenido indígena.

Teóricamente suele distinguirse lo mítico –que interpreta una realidad- y lo utópico –que seria un proyecto-. Al examinar relatos indoamericanos (1) uno ve que se refieren a lo existente y a lo deseado. En varias maneras se entrecruza lo vivido y lo anhelado; como dice Margot Bremer, el mito forja el futuro desde sus origenes (2).

En la explicación maya de los orígenes hay una simbiosis entre naturaleza y humanidad, y entre pasado y futuro. Según el milenario Pop Vuh: Tepew y Q´uq´kumatz han formado a nuestra primera madre y padre del maiz amarillo y maiz blanco. Hoy los mayas dicen: somos padre-madre pero a la vez somos k´ak´alab´, somos retoño-flor de maiz; los niños representan pues la nueva vida y crecimiento de la comunidad y del pueblo. En los orígenes, según la cosmovisión mapuche, se confronta la desctructora serpiente del

agua, Kai-Kai, con la salvadora serpiente del cerro, Tren-Tren; y mediante un sacrificio humano se logra la convivencia; esta simbología es el trasfondo del actual ritual mapuche.

Muchos mitos muestran por qué hay maldad y vida. El pan de cada dia, que es el maiz, abandona al hijo que no alimenta a su madre hambrienta (relato ch´ol). El sol sanguinario es transformado por el fiel Xólotl (un perrito) que es feliz y hace feliz a los demás, y desde entonces el calor solar es una caricia para personas, animales y plantas (relato nahuatl). La amada esposa que ha muerto es revivida al oler la flor de siete colores (relato mixteco). La serpiente devoradora de niños es derrotada por la población organizada que le arroja piedras calientes en su boca (relato raramuri/tarahumara). El espíritu de la tierra castiga a quien no trabaja buscando barro para hacer ollas (relato k´iche´ de Catarina Ixcoteyac Joj). La divinidad del cerro regala claveles al hermano pobre que así obtiene alimento y ganado, mientras que el hermano rico queda con las manos vacías (relato andino).

Son diversas maneras de comprender el drama cósmico y humano. Cada relato tiene sentido dentro de un específico universo simbólico; pero ellos encaran el meollo del enigma humano ante el mal aterrador y el milagro de la vida. El mito suele desentrañar realidades violentas, y vías de convivencia justa y armónica. Lo dicho sobre los orígenes permite confrontar el presente y el porvenir. Me parece que los relatos sacan a luz la interacción entre fuerzas malignas y benignas. Todo esto es distinto a la moderna ingenuidad ante el progreso, y su incapacidad de resolver una maldad sistémica.

Resalta un modo maya de afirmar tradiciones para superar la violencia que asoló Guatemala durante décadas (3). Los mitos muestran sueños de los antepasados y como soñó Dios la tierra dada a la humanidad; luego es impugnada la guerra (llamándola pesadilla para Dios) y la globalización que hiere el corazón de la Madre Tierra. Luego se anotan las esperanzas de justicia, reconciliación, organización, y de muertos que ¡miran hacia el sol! y nos preparan ¡la fiesta de recepción!

En todo lo dicho hay sueño de futuro, hay convicción utópica. Esto no es algo instantaneo; brota de los orígenes; es configurado hoy y mañana.

En Paraguay y zonas aledañas uno es conmocionado por la práctica nomade y la espiritualidad guaraní. Su mito/utopía de la “Tierra sin Mal” es un caminar y un navegar por los rios. Se ha buscado la plenitud, que es la tierra como cuerpo bello, como economia de reciprocidad, como fiesta de dar y recibir. Esto hoy plasma la música, canto y danza guaraní. Pocas palabras, y mucho movimiento y bellas melodías, son las que representan la Tierra sin Mal. Constituye un paradigma, desde el corazón de nuestra América Morena, para una humanidad hoy sedienta de sueños factibles.

Otro relato paradigmático proviene de la vivencia nahuatl ¡que pasó a ser de todo Méjico! en torno a la Madre Tonantzin/Guadalupe. Mario Perez ha subrayado el llegar a la parte alta del cerro, que es Xochitlálpan o Tierra Florida. Representa la tierra del alimento, de la flor/sabiduría, del encuentro con la Vida. Allí se ha manifestado la divinidad nahuatl, que tiene un carácter simbiótico con la creencia en Maria, la Madre de Dios. Otro relato significativo es el de una líder maya, Xnuc Maní. Habla de una soga muy larga que une a los distintos pueblos; de esta soga sale sangre cada vez que es cortada para que alcance para todos los pueblos.

Cada uno de estos lenguajes tiene su ubicación en la historia y en diversas simbologías. No vale una interpretación universalizante. Pero sí cabe recalcar el rasgo humano de soñar con una realidad nueva.

Al respecto, quiero retomar el vínculo entre el lenguaje mítico y el lenguaje ritual y en especial celebrar la vida. El Nguillatún mapuche con su abundante compartir de alimento y bebida y de oraciones a favor de la Vida es como una síntesis de todo caminar y aspiración humana. O bien la fiesta mejicana con el danzante que ofrenda a la Virgen; que muestra la significación de danzar la alegría de Dios con su pueblo. O el rito totonaca al espíritu de la Tierra o Puchina al construír la casa; según Magdalena Garcia: "las casas de nuestro pueblo se quiere que se transforme en la pequeña casa de Dios, que sea una tierra sin males...".

2) Fe cristiana y lenguaje mítico

Es más hondo el dialogo entre la teologia latinoamericana y las poblaciones indígenas si son encarados tanto los mitos -vale decir, las raíces de la condición humana, cósmica, espiritual- como las utopias -vale decir, los proyectos humanos y la intimidad con Dios-. No vale examinar hechos religiosos aislados, ni simplemente juxtaponer lo cristiano y lo indígena; tampoco vale una actitud acrítica y fundamentalista en lo indígena. Mas bien interesa que cada persona y cultura latinoamericana reasumamos raíces y proyectos de vida, con la crítica del mal y con la acción valiente que caracteriza a mitos en nuestro continente.

En el caso de la voraz serpiente del relato raramuri/tarahumara, los portadores del mito han dicho (en el IV Congreso): la serpiente representa la voracidad del malo, el invasor de ayer o el sistema neoliberal de hoy, que se fortalece a costa de tragarse la riqueza y la memoria de los pueblos, simbolizado en la vida de los pequeños, garantía del futuro de los pueblos indígenas. Añaden: la fiesta y el compartir hacen realidad el sueño y la utopia del pueblo tarahumara, en el sentido que todos coman y beban, respeten y ayuden. Dios Padre y Madre hace fuerte al pueblo que se organiza festivamente en defensa de la continuidad de la vida.

Gracias a este mito raramuri, el imaginario cristiano es enriquecido con las imágenes de Padre/Madre, la auto-afirmación de pueblos discriminados, la comprensión de la salvación en términos de fuerza social y festiva. Con respecto al relato guaraní de la Tierra sin Mal, el lúcido Bartomeu Melia anota que la voz no cristiana nos evangeliza. Añade: la tierra sin mal es la condición para poder dar y realizarme dando. Así es inculturado, de modo guaraní, el Evangelio de la Gracia, del Don. A la vez, la obra de Cristo y su Espíritu es aportada al mundo guaraní, en su historia particular y en su relación al resto de la humanidad.

Al desarrollar el dialogo entre y con las religiones se toma en serio lo que hay en cada interlocutor. Por un lado se manifiesta el sentir, quehacer, saber, creer, de una población indígena. En cuanto a los mitos hay que abordar sus dimensiones de narración (la organización textual), de etiología (la función del mito en la sociedad y la religión), de simbología (espacios y energías), de religiosidad (la hierofanía y teofanía representada en el mito) (4). Por otro lado tenemos la plural y rica Tradición de Jesucristo, con sus propias

fuentes y su eclesialidad. Ellas ofrecen un maravilloso aporte a la trayectoria de los pueblos indígenas. Con respecto al mito y la utopía, más adelante comentaré la Creación y la Escatología. Estos puntos forman parte del acontecimiento de Salvación ofrecido a cada pueblo.

Es una movilización en medio de muchas amenazas que vienen desde fuera y desde adentro de la vivencia indígena; y con una fe trascendente y concreta. Como la explica Eleazar Lopez: "al tocar nuestros corazones adoloridos pero fuertes nos hemos renovado desde dentro... Con Dios Madre-Padre, con Jesucristo nuestro hermano, y con la fuerza del Espíritu, asumimos la tarea de mantener el camino hacia la tierra sin mal, tierra de la flor, tierra que mana leche y miel, que da posibilidad a un nuevo mundo plural y digno para toda la humanidad". El IV Congreso proclamó la pluralidad de "lenguas, culturas, espiritualidades y sueños" y en ellas la posibilidad de "la unidad de los pueblos..., de juntar nuestras creencias en celebraciones ecuménicas que incluyen las diversidades..., para seguir tejiendo nuestras historias". Dicho en pocas palabras: articular las diferencias en el camino a la vida que nos asegura Dios.

En toda la reflexión indígena abundan las acciones rituales y los lenguajes con flores. Las instituciones cristianas (con sus elaboraciones teológicas) se ven confrontadas por flores indígenas frágiles y resistentes. Una persona nos decía en Paraguay: "somos como flores que nos sacan los pétalos; estamos como en un otoño" (en medio de la globalización). Abundan las amenazas externas e internas, y la pérdida de identidad, en especial en la juventud indígena. Sin embargo, no se apagan las energías internas. Me parece que a los organismos cristianos nos cabe dialogar con las religiones indígenas acariciando sus pétalos. Las teologias cristianas podemos apreciar flores diferentes y ofrecer las nuestras, y mancomunadamente alabar al Dios Verdadero. La delegación mejicana nos decía: "somos un racimo de flores diferentes, que se ofrenda a Dios y que compartimos con las hermanas y hermanos de otros rincones del universo". Es así como caminamos a la Tierra Florida, en sintonia con Tonantzin/Guadalupe y el nahuatl Juan Diego que acogió las flores de Maria.

En este sentido, cada comunidad cristiana puede ser parte del itinerario universal hacia Yvymarae´ij, la Tierra sin Mal. Al servicio del bienestar humano se lleva a cabo nuestro testimonio de la salvación en Cristo, una salvación que el Espíritu imprime en la creación y la humanidad. No es un producto humano. Más bien, se trata de algo nuevo y diferente a lo que han sido las culturas indígenas. Pero esto no ocurre desde una superioridad cristiana que discrimine lo autóctono. Muy por el contrario, la novedad del amor en Cristo llega al corazón de pueblos originarios que han cultivado muchas y bellas flores, y gracias a esta espiritualidad se acoge la siempre novedosa Salvación en Cristo.

Me parece que el proceso de salvación ocurre en el caminar concreto de los pueblos. Con respecto a la población indígena que es frágil y resistente, hay señales muy claras que Cristo le fortalece y su Espiritu le anima en la búsqueda de la Tierra sin Mal. Así actúa Dios con ella y con toda la humanidad. Como fue dicho en Paraguay, la gente indígena comparte sus flores "con otros rincones del universo". Ella da testimonio que la Salvación es siempre concreta y universal, siempre Encarnada y universalmente Amorosa.

3) <u>Lineas teológicas</u>

Los pueblos originarios cristianizados tienen sus inculturaciones de la fe. Por eso, la teologia brota de la fe en plural y no de “una fe” en su forma occidental hegemónica. Por otra parte, la reflexión hecha por comunidades indígenas es significativa para ellas, y ellas ponen sus acentos en la fe festiva, en lo corporal y cósmico, etc.; y también es significativa para otros sectores del pueblo de Dios, y para todo el quehacer teológico. Este hecho merece ser subrayado, ya que enclaustrar lo indígena sería una manera de matarlo. Además, se trata de lo humano en sus raíces (los mitos indígenas) y en sus potencialidades (las utopías indígenas). Muchas voces alaban lo indígena como algo del pasado (y así lo agreden); lo indígena atañe a lo vivido y a nuestro porvenir plenamente humano y cristiano. Lo ha dicho la delegación mejicana (en el IV Congreso): el Dios de la vida nos convoca a buscar la tierra que mana leche y miel, la tierra florida o la tierra sin mal, sueño de Dios y nuestro propio sueño... reconstruiremos nuestra historia nutriéndonos en la cosmovisión religiosa.

A continuación anoto rasgos cristianos de la creación y escatología que contrastan con la espiritualidad y sabiduría indígena. Entre lo primero y lo segundo no hay equivalencias; se trata de lenguajes distintos, con aspectos contrapuestos, y que se enriquecen al dialogar.

La Biblia habla de la salvación –en que esta inscrita la creación; es decir Dios salva y recrea la realidad desde fuera de ella. La creación es amada por Dios, y ella manifiesta la obra de Dios. Como es una reflexión hecha en el exilio, se pone acento en el mal y en la creación que espera ser liberada. Los mitos sobre los orígenes permiten releer la presencia creadora de Dios, la paradojal condición humana, y el mal y el conflicto. Los ojos indígenas aman una realidad animada por seres sagrados, desde dentro de ella. Además el mundo es considerado sagrado, y participa en Dios. Es pues una visión cosmo-humana; no es antropocéntrica. Entonces, por una parte hay un acento en la creación buena, salvada por Dios; y por otra parte el acento es puesto en entender y resolver la maldad y las catástrofes.

Creo que la visión indígena ayuda a reapreciar lo sacral y salvífico al interior de la creación, a no cosificar y consumir la realidad sino mas bien a interactuar con ella, a realísticamente confrontar el mal en el mundo (que resalta en los mitos indoamericanos), y a superar un absoluto científico y técnico que pretende explicar y manipular todo. Estos problemas han sido injertados en la conciencia cristiana; ésta puede ser purificada por la sana relación indígena con el medio ambiente.

Con respecto a la escatología, la tradición bíblica espera lo imposible y lo que no vemos, pero por obra del Espíritu corporalmente ya vivimos en Cristo Resucitado (ver Rom 4:18, 8:10-11,24-25). Es pues una escatología realista, que se lleva a cabo en el presente y el futuro. Proviene de Dios y no de una omnipotencia humana; se trata de una nueva creación, o de una pascua de la creación (5). Sin embargo, mucha elaboración escatológica ha estado dedicada al destino desmundanizado del individuo que es salvado o condenado. Hoy se retoma una esperanza realista.

En las utopías indígenas el individuo no es divinizado ni hay un escape en el tiempo. Mas bien la utopía es relacional, y el tiempo presente incluye lo ya vivido y el porvenir. Esta densidad temporal es expresada en el rito y la fiesta (que constituyen signos de la utopía). La meta de la tierra sin mal es una búsqueda colectiva y constante de una realidad nueva (y no de un humano omnipotente). A esto hoy se suma la utopia del progreso.

Puede decirse que la utopía indígena y la escatología cristiana se interpelan una a la otra. La primera plantea una radical transformación a fin de que la población agobiada por malestares encuentre plenitud de vida. Exige pues una escatología encarnada, que no segrega éste de otro mundo ni cae en otros dualismos. Por otra parte, la esperanza cuyo eje es Cristo Salvador afirma un ya y un todavía no, para cada uno y todos los pueblos. No es algo intra-humano, sino que proviene de Dios que nos salva de la maldad y el pecado. Hay pues algo radicalmente nuevo, en el Amor de Dios que transforma la persona, la historia, la creación.

Cabe añadir que la fe y sabiduría de los pueblos originarios dan su aporte a la teologia de liberación. Ésta vuelve a prestar atención a la creación junto a la escatología, al carácter relacional entre los seres humanos y con el medio ambiente, a pensar una fe indesligable de la esperanza, a retomar la problemática de la maldad y su redención.

También redescubrimos plurales imágenes de Dios, tanto en la creación como en la condición humana y el proceso histórico. El pluralismo de religiones conlleva un pluralismo teológico. Hay diversos nombres indígenas que son señales hacia lo sagrado y hacia Dios; esto nos motiva a desabsolutizar nuestros lenguajes teológicos a fin de ser fieles al Misterio con su riqueza de manifestaciones. Otro punto importante es que la escatología vivida desde los sufridos pueblos indígenas no concuerda con la ilusión omnipotente del hombre occidental, sino que favorece la humilde corresponsabilidad indígena con la creación divina.

A modo de conclusión, anoto cuatro puntos.

El imaginario mítico y utópico, en la población de Amerindia, es complejo y heterogéneo, y conjuga los orígenes marcados por el mal con las utopías de felicidad concreta. Esto es relevante para la humanidad moderna, que impugna la globalización uniforme y que forja una esperanza polifacética. A esto contribuye el pluralismo religioso.

La reflexión cristiana se reubica en la espiritualidad y sabiduria indígena. La fe es la matriz de la teologia; no sólo en las formas de fe de quienes tienen responsabilidades en la comunidad eclesial; también y prioritariamente en la fe de personas pequeñas (Lc 10:21). Al examinar mitos y sueños, en las poblaciones originarias, se constantan sus modos de entender y encariñarse con la sacralidad de la vida, con Dios. Es un modo original de vivir el cristianismo, que desarrolla “otro” imaginario.

NOTAS:

1) Los relatos mejicanos, mayas, guaraníes, amazónicos, andinos, mapuches, fueron teatralizados en el IV Congreso Latinoamericano de Teologia India (Paraguay, 2002); ver IV Encontro Continental de Teologia India, *E Tonantzin veio morar conosco*, Belem: Mensageiro, 2003.
2) Margot Bremer, *La Biblia y el Mundo Indígena*, Asunción: CONAPI, l998, 28 ("los mitos son la raiz renovadora que reorienta el sentido de su vida en una situación límite").
3) El aporte de Guatemala al IV Congreso recoge "mitos de los origenes de nuestra Madre Tierra y los hemos confrontado con el informe Recuperación de la Memoria Historica (REMHI)" y afirma "la tierra sin mal que Dios quiere para nosotros" (pg. 1). Añade: "con las masacres y con los cementerios clandestinos se violó lo más sagrado de nuestra cultura...se negó a nuestros seres queridos el derecho a seguir viviendo muertos, se les negó el derecho a resucitar" (pg. 6). Es admirable el método teológico: en base al mito del maiz es confrontada la reciente violencia en Guatemala.
4) Cf. Jacques Vidal, "Mito" y "Mitos modernos", en Paul Poupard (dir.), *Diccionario de las Religiones*, Barcelona: Herder, l987, 1205-1210, 1224-6. Cf. Mircea Eliade, *Traité d´histoire des religions*, Paris, l968.
5) Juan Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid: BAC, 2000, pgs. 30 y 118: el mundo comienza a ser "nueva creación" por su transformación. Cf. Juan Bautista Libanio y Maria Clara Bingemer, *Escatología Cristiana*, Madrid: Paulinas, l985.

4) **Fuerza originaria y gozo de Jesús**

Una colosal palabra teológica ha sido dicho por pequeñas agrupaciones indígenas en el Brasil: "estamos seguros que Dios esta presente en el caminar y en la unión de los pequeños", y se ha orado para que el "Dios de todos los nombres y de todas las culturas nos enseñe siempre más a reconocer y valorar la fuerza de vida que nace de la unión de los pequeños" (1).

¿Por qué digo que es colosal? Por ver lo pequeño como trascendente. Porque la pequeñez humana va de la mano con el poder de Dios, y porque ello no proviene de vanidad y auto-exaltación. A esas convicciones agrego lo siguiente: la fuerza de la "pequeña" alegría. Cuando esto es constatado en la gente humilde, uno se pregunta sobre la alegría del pobre según el Evangelio.

Vamos a considerar la época de Jesús y su contagioso buen humor. Es bien sabido que en la sociedad israelita predominaba el riguroso lenguaje de la Ley. Llama pues la atención tanta expresión simpática y graciosa por parte de Jesús y sus seguidores. Tal lenguaje "pequeño" es contestatario y alternativo con respecto a la majestuosidad del orden legal.

Voy a considerar cinco textos del Evangelio. Ellos pueden abrir nuestros corazones al gozoso Misterio de Dios. También nos reconectan con la alegría de los pueblos originarios; una alegría cotidiana que puede ser leída desde el Evangelio. Releamos trozos del buen humor del carpintero de Nazaret y de sus discípulos/as. Ofrezco unas líneas (2) a fin de releer, desde el Evangelio, la sabiduría de pueblos originarios.

Tantos han argumentado que al tener a Jesucristo como Salvador ya no valen las costumbres y sabidurías humanas. No me adhiero a quienes argumentan que habiendo un Dios omnipotente, serían insignificantes las fuerzas de los pequeños (como es el caso de las minorías indígenas en America Latina), y que sus palabras serían meros rasgos culturales y espirituales de orden natural, y no de carácter trascendente. De este modo los pueblos originarios ya no serían destinatarios y portadores del amor de Dios.

1) Un pequeño proverbio y una gran sabiduría

Cada pueblo, cada universo cultural, tiene sus proverbios y expresiones peculiares. Transmiten algún conocimiento, o una norma moral, o un prejuicio, etc. También hubo proverbios en la población en Palestina, que los evangelistas atribuyen a Jesús. Son insólitos y aleccionadores.

En una ocasión el Maestro habría dicho no dar algo santo al perro, ni una joya al cerdo. ¿A quiénes se refería? No sabemos. Pero es probable que se trataba de personas no judías, es decir, gentiles o personas paganas, que para los judíos serían “impuras”. Eran pues discriminadas. Otra posibilidad es que se refiera a líderes judíos; a quienes Mateo continuamente hace críticas. En este caso, maestros de la Ley y fariseos serían comparados a perros y chanchos.

NO DEN A LOS PERROS LO QUE ES SANTO, NI ECHEN SUS PERLAS DELANTE DE LOS PUERCOS. NO SEA QUE LOS PUERCOS PISOTEEN LAS PERLAS CON SUS PATAS, Y DESPUÉS, VOLVIÉNDOSE, LES DESPEDACEN (Mt 7:6)

En los casos en que personas no judías eran insultadas, y tratadas como contaminadas y contaminantes, se les comparaba con un animal impuro. Se trata de prejuicios étnicos y religiosos; como también ocurre en tantas formas de intolerancia entre pueblos enemistados. Al hablar de estas problemáticas muy serias, la Biblia emplea imágenes que hacen reír. Lo insólito y lo divertido a menudo es portador de grandes verdades.

2) Una mujer discriminada enseña al Maestro

La mujer pagana... enseña a Jesús la superación de la discriminación.

Personas y asociaciones que son "diferentes" sufren postergación; esto ocurre debido a raza, género, posición social, religión, etc. A veces ellas saben resistir y decir verdades.

Una mujer pagana, doblemente discriminada, da a Jesús una enseñanza teológica; así lo reconoce Jesús: "por lo que has dicho" (Mc 7:29), "mujer, grande es tu fe" (Mt 15:28). Además, ante un Jesús que descalifica ("el pan no es para los perritos") ella habla con humor: "los perritos comen bajo la mesa".

Es desgarradora la situación (hija endemoniada, madre que grita y se postra) y también es chocante la conversación. Pero la sabia mujer no se acobarda. La presencia salvífica de Jesús, y también la palabra y fe de ella, hacen que la hija recobre la salud ("por lo que has dicho", "tu fe"). Puede decirse que ella evangeliza, sana, hace teología, mediante una fina capacidad para jugar con el lenguaje (temática de los perritos). Es una escena graciosa.

JESUS FUE A LA REGION DE TIRO...HABIENDO OIDO HABLAR DE EL UNA MUJER CUYA HIJA ESTABA POSEÍDA DE UN ESPIRITU INMUNDO, VINO Y SE POSTRO A SUS PIES. ESTA MUJER ERA PAGANA, SIROFENICIA DE NACIMIENTO, Y LE ROGABA QUE EXPULSARA DE SU HIJA AL DEMONIO. JESUS LE DIJO: ESPERA QUE PRIMERO SE SACIEN LOS HIJOS, PUES NO ESTA BIEN TOMAR EL PAN DE LOS HIJOS Y ECHARSELO A LOS PERRITOS. PERO ELLA LE RESPONDIO: SÍ SEÑOR; QUE TAMBIEN LOS PERRITOS COMEN BAJO LA MESA MIGAJAS DE LOS NIÑOS. EL ENTONCES LE DIJO: POR LO QUE HAS DICHO, VETE; EL DEMONIO HA SALIDO DE TU HIJA (Mc 7:24-30, Mt 15:21-28).

Es chistoso el dialogo en torno a los "perritos"; éste dialogo pone acento en la pequeñez y también en la impureza de los gentiles. La mujer replantea ese término al hablar de la mesa doméstica, y que bajo ella las mascotas comen pedacitos de pan que les dan unos niños juguetones. La mujer y la niñez impugnan la discriminación.

3) Jesús alaba a gente de otra religión

Al ser rechazado en su aldea, Jesús alaba a gente que tiene otra religión. La escena en Nazaret es patética. El Señor proclama la buenísima noticia de la Salvación; pero, sus contemporaneos y parientes lo rechazan. Es un acontecimiento sumamente triste.

Jesús no hace un reclamo por el maltrato hacia él. Más bien, les hace ver la salvación de los no judíos, mediante ejemplos bíblicos. Es una manera indirecta e ingeniosa de revelar la estupidez de sus compatriotas. Jesús habla maravillas de gente pagana, a quienes los judíos también rechazaban. Claramente muestra su sentido de humor.

El lenguaje es chispeante. Había cantidad de judíos hambrientos y el profeta sólo ayudo a la viuda pagana en Sarepta; había muchos judíos leprosos, y el profeta sanó al sirio Naamán. Esta crítica sagaz, con su chispa de humor, enoja a sus compatriotas; y a Jesús ¡lo botan de Nazaret!

LES DIGO LA VERDAD: EN ISRAEL HABIA MUCHAS VIUDAS, EN LOS DÍAS DE ELÍAS, CUANDO SE CERRÓ EL CIELO POR TRES AÑOS Y SEIS MESES, Y HUBO GRAN HAMBRE EN TODO EL PAÍS; Y A NINGUNA DE ELLAS FUE ENVIADO ELÍAS, SINO A UNA MUJER VIUDA DE SAREPTA DE SIDÓN. Y, MUCHOS LEPROSOS HABÍA EN ISRAEL CUANDO VIVIA EL PROFETA ELISEO, Y NINGUNO DE ELLOS FUE CURADO, SINO NAAMÁN EL SIRIO (Lc 4:25-27)

Toda la escena en Nazaret es dramática. Ella incluye estos recuerdos bíblicos, a través de los cuales son cuestionados quienes orgullosamente se sentían salvados y que menospreciaban a los demás. Hacer memoria de esto muestra la habilidad e ironía de Jesús.

4) Las pequeñas criaturas son las mas importantes

Ante la discusión de quien es más importante, Jesús escoge a la niñez.

La vanidad y superioridad son como el pan de cada día; cada persona aspira a superar a los demás, a tener "éxito". El actual mundo democrático conserva muchas jerarquías y discriminaciones. En este contexto volteamos la mirada hacia el mundo de Jesús.

Ciertamente las amistades del Maestro de Nazaret han sido vanidosas y han cometido errores. Un caso es la discusión sobre quién de ellos tenía superioridad sobre los demás. Con lástima y tal vez sentido de humor y picardía, Jesús les pregunta: ¿qué han estado discutiendo? (Mc 9:33). Esta pregunta los pone contra la pared! Les obliga a sacar a luz sus mezquindades.

¿Qué hace y dice el Maestro? Algo sorprendente y gracioso. Indica que la persona más pequeña es la más importante. En efecto, estrecha a un niño en sus brazos (Mc 9:36), se asemeja El a un niño, y enseña que allí (de manera paradojal) está la grandeza. Así, Jesús no sólo pone en su lugar a gente vanidosa; sobretodo explica la predilección de Jesús y del Padre por la niñez; y de paso nos hace sonreír ante la estúpida vanidad.

SURGIÓ UNA DISCUSIÓN ENTRE ELLOS (DISCÍPULOS) SOBRE QUIEN DE ELLOS SERIA EL MAYOR. CONOCIENDO JESUS LO QUE PENSABAN, TOMÓ A UN NIÑO, LO PUSO A SU LADO, Y LES DIJO: EL QUE RECIBA A ESTE NIÑO EN MI NOMBRE, A MÍ ME RECIBE; Y EL QUE ME RECIBA A MI, RECIBE AL QUE ME ENVIÓ; PUES EL MÁS PEQUEÑO ENTRE TODOS USTEDES, ÉSE ES MAYOR (Lc 9:46-48, Mt l8:l-4, Mc 9:33-37)

Es sorprendente el comportamiento de Jesús; no actúa como jefe que distribuye privilegios; ni asume los criterios de superior/inferior. Por el contrario, deja a la gente boca-abierta cuando muestra predilección por niños y niñas. Esto, en la sociedad judía, era inaudito. El mayor valor era atribuído a personas mayores y no a niños, a varones y no a mujeres. Jesús no tolera tales discriminaciones. Además, propone otro orden de vida; debido al amor preferencial de Dios por los/las últimas.

El mensaje va en dos direcciones; según Mateo hay que hacerse como niños/as, para entrar al Reino (Mt l8:4); según Marcos y Lucas, el mensaje es: quien acoge al niño/a acoge a Jesús y al Padre. Estos son los contenidos centrales. No se trata pues de una escena sentimental de emoción hacia pequeños (lo que también existe). Más bien, la distancia entre

la vanidosa-grandeza de los discípulos y la pequeña-grandeza exaltada por Jesús tienen su faceta graciosa.

5) La gente pequeña recibe la revelación divina

A los ojos de Dios, valen no los inteligentes, sino la gente pequeña. Si es devaluado alguien supuestamente importante, y si alguien insignificante es exaltado, esto puede agradar a quienes son pequeños y despreciados, y obviamente puede molestar a quienes se creen superiores.

Veamos el único pasaje evangélico que dice explícitamente que Jesús esta muy alegre. El texto dice que se llena de gozo por obra del Espíritu Santo. En este pasaje dos elementos nos llaman la atención: la actitud de alabanza hacia el Padre y Creador del mundo, y, el modo como Dios preferentemente se manifiesta a gente "pequeña". Decir que oculta algo a personas sabias, y que sí ofrece su Revelación a gente insignificante, ciertamente sorprendía y agradaba a los oyentes que eran gente común. Este pasaje, cuando es leído hoy por comunidades del pueblo, también agrada y llena de alegría a la gente común.

JESUS SE LLENÓ DE GOZO, EN EL ESPIRITU SANTO, Y DIJO: YO TE BENDIGO PADRE, SEÑOR DEL CIELO Y DE LA TIERRA, PORQUE HAS OCULTADO ESTAS COSAS A SABIOS Y PRUDENTES, Y SE LAS HAS REVELADO A PEQUEÑOS (Lc 10:21; Mt 11:25)

Se trata de comparaciones fuertes; la persona y comunidad oyente es sobrecogida. A cualquiera le coge de sorpresa lo dicho con respecto a Dios. No sólo eso. Quienes oyen este mensaje, y son personas catalogadas como ignorantes, y en este sentido son despreciadas, naturalmente sienten gran alegría. Es el gozo por saberse escogidas y preferidas por Dios. Me parece que así ellas sienten honda comunión con Jesús, que también ha sido una persona "pequeña", y en esa condición ha sentido el gozo del Espíritu (Lc l0:20).

6) Relectura del pequeño gozo indígena

Los rasgos joviales de Jesús entran en sintonía con maneras graciosas como los pequeños de la tierra, y en particular, las comunidades indígenas sobrellevan muchas contrariedades. Pueden retomarse los cinco rasgos de los párrafos anteriores: sabiduría proverbial, protagonismo de la mujer, interacción con otras religiones, prioridad dada a lo pequeño, alegría ante la Revelación al insignificante.

Como marco de esta reflexión pongo el mensaje paulino sobre la debilidad y la fuerza. No se trata de comparaciones entre temperamentos humanos. Más bien se trata de una verdad teológica que desestabiliza a la humanidad. "Dios ha escogido lo débil del mundo para confundir lo fuerte" (l Cor 1:27). Esta enseñanza de San Pablo me motiva a decir, con cierta irreverencia, que Dios prefiere lo divertido antes que lo fastuoso. Otro aspecto de la teología paulina es que "la debilidad divina es más fuerte que la fuerza de los

hombres” (1 Cor 1:25). Pablo ha hablado de la necedad y debilidad de Dios; uno puede añadir otro atributo divino: ser simpático y chistoso.

Pues bien, deseo incentivar una relectura del gozar indígena desde el Evangelio. Esto es dicho sin ingenuidad. La cristiandad colonial fue entristecedora; “el cristianismo se introducía casi siempre en contra de la propia identidad cultural y religiosa indígena”; esto comienza a cambiar al establecerse “un nuevo espacio hermenéutico o lugar desde el cual las comunidades indígenas leen la Biblia” (3). Pongo acento que son las comunidades originarias quienes llevan a cabo esta nueva hermenéutica. Con ellas tienen por lo tanto que dialogar sistemáticamente quienes les acompañan ofreciendo elementos bíblicos y teológicos.

En nuestros grupos se ha acostumbrado a las relecturas de la Palabra desde diversas realidades y con los diversos sujetos. Dice Sandro Gallazzi: “el esfuerzo de releer la Biblia desde los pobres, desde las mujeres, en la perspectiva indígena o afro... llevó a los/las biblistas a aproximarse al texto bíblico con nuevas preguntas, desde nuevos ángulos, con otro tipo de preocupaciones” (4). Una de estas inquietudes es replantear el humor y la alegría dentro de la reflexión bíblica y teológica. En mi caso he sido interpelado por el modo gozoso como la población andina vive su fe. En particular, las comunidades aymaras me han incentivado a preguntarme sobre la jovialidad de Jesús.

Además, opino que el mensaje y la persona de Jesús abren el corazón y los ojos de los pueblos originarios para replantear su caminar. No para rechazar ni para devaluar sus creencias y su riquísima ritualidad. Muy por el contrario, el Evangelio invita, a cada persona y grupo humano, a ser felices con Dios.

Termino repasando los cinco rasgos. En cuanto a la sabiduría proverbial, ya que la civilización consumista pone obstáculos a generar nuestras diversiones, valen tantos esfuerzos por recopilar y transmitir refranes y parábolas auto-gestionadas por las comunidades indígenas. Esto puede ser entendido como sabiduría enraizada en Dios.

En cuanto al protagonismo de la mujer, así como la siriofenicia y cananea ha enseñado a Jesús, así también mujeres de la Amazonía, de poblaciones andinas, mesoamericanas y demás, nos enseñan a los cristianos que Dios no discrimina ya que ama sin condiciones.

En cuanto a la interacción con otras religiones, en nuestras sociedades de muchos colores, culturas, espiritualidades, el mensaje del Señor continuamente nos descentra a fin de no encerrarse en una religión.

En cuanto a la prioridad dada a lo pequeño, cuando los seres humanos estamos en batallas de prestigio e inequidad, la presencia de Jesús es la que nos voltea hacia la niñez y todo lo que parece pequeño y en verdad es lo más importante.

En cuanto a la alegría ante la Revelación al insignificante, la humanidad de Jesús que así se llenó de alegría puede ser nuestra manera de ser humanos, contradiciendo los parámetros que nos envuelven (vale quien posee y quien manda más que otros).

Me sumo al deseo de tantas personas en torno a las poblaciones originarias e indígenas y mestizas. Que ellas continúen celebrando (con sus mitos, ritos, sabidurías) el derecho de los/las pequeñas a tener la fuerza solidaria donde Dios se manifiesta. Una dimensión que merece subrayarse es el placer de vivir entreteniéndonos y riendo juntos.

NOTAS:

1. Mensaje del Encuentro de Teologia India, Luziania, Goias, diciembre de 2005.

2. Ver D. Irarrazaval, *Un Jesús Jovial*, Lima: Paulinas, 2003; *Um Jesus Jovial*, Sao Paulo: Paulinas, 2003.

3. A. Levoratti (dir.), *Comentario bíblico latinoamericano*, Estella: Verbo Divino, 2003, 72.

4. S. Gallazzi, "Nuevas hermeneuticas, nuevos sujetos, nuevas utopías", en M. Mena, A. Colque, *Biblia y Culturas*, La Paz: ISEAT, 2001, 16.

5) **Relato mapuche y Cristo migrante**

En esta fascinante tierra de San Salvador, desde una palabra originaria les propongo una aproximación al mensaje evangélico *. Esto ocurre en un contexto indo-mestizo-americano, en un territorio apesadumbrado y ensangrentado, en donde resurgen convicciones justicieras y pacíficas. Son lugares de penuria y llanto, de conflicto y de martirio. Aquí la presencia de Jesucristo nos desestabiliza.

En éste territorio salvadoreño, como en todo el mundo, cabe asumir la crucifixión del pueblo de Dios. Según anotaba el maestro Jon Sobrino: al pueblo sufriente hay que bajarlo de la Cruz. Ha rebrotado la esperanza. Nos envuelven escenarios cambiantes. En los diversos rincones del continente la multitud sobrepasa las barreras socioeconómicas, mediante oleadas de migraciones, mediante una pluridimensional movilidad humana.

Comienzo pidiendo permiso para decir algo sobre la sabiduría milenaria en este continente (al modo aymara: *licenciamampi jilatanaca, cullakanaca).* El VI Encuentro ha

puesto acento en mitos originarios y vivencias de Cristo. Por eso retomo un relato mapuche. Desde esta matriz somos convocados a reconocer el misterio cristiano. Les invito a acariciar los bellos cántaros de Abya Yala, donde brota mucha sabiduría y donde resucita San Romero y la población centroamericana. El Cristo vivo peregrina en cada pueblo.

1) Relato mapuche: mujer sabia e hijo mensajero (1)

En mapudungun: KÜDAW KOM KÜYAWPELU NI PÜÑEÑ

Kiñe üllcha domo piam

Müwken che piam, Payawintü tripalu

Akuy Changlewfü, pu Kakülpang mew

Llowngey, rume küdawfengefuy, fey chi

Kakülpang ayüy ñi domo yeyael fey ñiey piam

Kiñe püñeñ, fey Millapang pingefuy

Millapang rume kim ngütramkafuy

Fey werkütuyengekefuy kom mapu amuy

Ñi yen dungu ñi kim wentrungen mew

Ñi ñuke ñi ngenpin küpangen chi

Fey piam pillañ mew tripay pingekey

Payawintü kam Chodwenko kam

Mülewmangelu epu fütake ngenpin.

En castellano: EL HIJO DE LA VIAJERA

Dicen que una niña cuya

familia era de Meuquén vino de Paillahintu

a Changleufu. La familia de Caquilpán

la recibió. Era muy trabajadora. Entonces

Caquilpán la quiso como esposa. De ella

nació un hijo llamado Melipán

quien tendría el don de ser un gran

mensajero recorriendo caminos para

unir a las gentes por el conocimiento.

Tal vez su madre fue la gran ngenpin

de la cual se dice que salió del

volcán, porque en Paillahintu y en

Choshuenco hubo dos grandes ngenpin (sabias).

A mi parecer, la niña migrante es un cántaro de sabiduría. Ella y Caquilpán engendraron a Melipán, mensajero que recorre caminos uniendo a la gente. Los conocimientos profundos provienen de las altas montañas; éste relato nos habla del volcán. De allí proviene la mujer. Ella transmite su sabiduría a su hijo que pasa a ser un mensajero.

Así, mujer y varón pueden generar mensajes fecundos. En este sentido el relato mapuche confronta parámetros machistas que abundan en el pasado y hasta el dia de hoy. También puede decirse que la sabiduría mapuche a su modo confronta esquemas secularistas, porque éstos dan la espalda a la sabiduría de las altas montañas. El relato mapuche también manifiesta aprecio hacia la niña migrante.

Ojalá hoy podamos beber las sabrosas aguas de este cántaro femenino y masculino, desestabilizador. Ojalá hoy sean reconocidas las espinas de tanta migración forzada, y también de tanto reclamo por una mejor existencia terrenal. Ojalá pueda apreciarse a Melipán, a toda persona joven, a toda persona migrante, como mensajero de vida.

2) <u>Imaginario original y mestizo.</u>

La población mapuche se desenvuelve en contextos pluriculturales. Consigno datos de varios estudios. En Chile existe ambivalencia, y una intensa movilidad socio-cultural (2). La Encuesta Bicentenario ha preguntado: ¿Cuál afirmación se acerca más a lo que

piensa de los mapuches? Las respuestas han sido las siguientes. “Es mejor para el país que los mapuches mantengan su cultura, sus costumbres, sus tradiciones”: 67% de 2.042 entrevistados. “Es mejor para el país que los mapuches se adapten y mezclen con el resto de los chilenos”: 30% de los entrevistados. No saben, no contestan: 3%.

Hace unos años, el Centro de Estudios Públicos (3) ha difundido datos impactantes, como respuestas a preguntas tajantes.

¿Se siente usted mapuche, chileno, o una mezcla de los dos?

38% Mapuche

37% Chileno y Mapuche al mismo tiempo

15% Mapuche primero y chileno después

7% Chileno primero y mapuche después

3% Chileno

¿Le preocupa la posibilidad que se esta perdiendo la cultura mapuche?

88% Sí me preocupa

8% No me preocupa

3% No me preocupa porque no se esta perdiendo

1% Otra respuesta

Para mantener la cultura mapuche ¿cuáles son para usted las tres más importantes?

52% Hablar la lengua mapuche

34% Conocer historia del pueblo mapuche

32% Que no se discrimine a los mapuches

32% Que la Constitución reconozca a los mapuches

28% Que el Estado entregue tierras a los mapuches

26% Vivir en una comunidad mapuche

15% Participar en ceremonias o ritos mapuches

14% Casarse/formar familia entre mapuches

(Hubo también otras respuestas.)

Ante estos datos caben diversas líneas de interpretación. Una constante es la tendencia mayor a considerarse tanto habitante originario como ciudadano chileno, en una peculiar forma de mestizaje. Otra constante es la fluída y a la vez sólida identidad; puede hablarse de una movilidad imaginaria, que transluce el tránsito del campo a la ciudad, de un país a otro país, y de unos códigos identitarios a otros códigos.

Puede contrastarse aquella sabiduría que brota del relato de Melipán con éstos imaginarios de la población desasogeada.

3) Renovada sensibilidad cristiana.

Hoy, la Iglesia Latinoamericana y Caribeña reafirma la equidad que proviene de la condición de hijos e hijas de un mismo Dios. Nuestro Dios ama de modo universal a personas en cada cultura y en cada acontecer histórico. Se explicita "el esfuerzo pastoral y teológico para promover una ciudadanía universal en la que no haya distinción de personas" y es hecha una "denuncia profética contra los atropellos que (los migrantes) sufren frecuentemente" (Documento de Aparecida, 414). Además: "fijamos nuestra mirada en los rostros de los nuevos excluídos: migrantes, víctimas de la violencia, desplazados y refugiados… los excluídos por el analfabetismo tecnológico, las personas que viven en la calle de las grandes urbes, los indígenas y afroamericanos" (Aparecida, 402).

A lo largo de toda la historia, la vivencia cristiana ha sido migrante. En la iglesia naciente: "forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes, todos los oímos hablar en nuestra lengua las maravillas de Dios" (Hechos 2:10). El Evangelio propone una comensalidad universal: "vendrán muchos de oriente y occidente a ponerse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos…" (Mt 8:11).

Puede decirse que Jesús, y que toda la realidad divina, es migrante. La familia del Galileo ha recorrido muchos lugares: "José tomó de noche al niño y a su madre y se retiró a Egipto" (Mt 2:14). Durante su ministerio en Galilea y en Jerusalén el maestro de Nazaret ha sido un itinerante, hoy se diría que ha sido un migrante. La gente intentaba retenerle; Jesús salía y andaba por todas partes, y decía "también a otras ciudades tengo que anunciar la Buena Nueva" (Lc 4:43; cfr Lc 8:1, Mt 9:35; Mc 1:38: "vayamos a los pueblos vecinos"). También ha cruzado fronteras culturales, geográficas, religiosas; e interactuado con la samaritana, con la sirio-fenicia, con personas paganas. No ha sido representante del status quo.

¿Cuál es la cuestión de fondo? Dios está en movimiento. "La Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros" (Jn 1:14). Creemos en un Dios que -en el misterio de la encarnación- ha migrado. Toda la historia de salvación es una dinámica en movimiento. Admiramos a Abraham y Sara, padre y madre de la fe, que han caminado hacia las

promesas de Dios. También veneramos a Moisés, fiel al Dios que peregrina con su pueblo; a Rut y a Noemí; a profetas y profetizas de Israel que han interpelado a sus contemporáneos.

También apreciamos a quienes nos interpelan hoy en estas tierras centroamericanas; a San Romero de América (como lo ha llamado Pedro Casaldaliga); a incontables personas y comunidades proféticas que señalan el rumbo al Reino de la plenitud. Gracias a Dios, de oriente y occidente han llegado (¡y llegaremos!) a la mesa del banquete universal.

A fin de cuentas, las personas migrantes como el mapuche Melipán, como millones de centroamericanos mayas y mestizos, como gente en todo el planeta ¿qué son? No constituyen "problemas". Más bien son personas forzadas a cambiar de residencia para sobrevivir. Suelen ser arrastradas por la ilusión de hacer fortuna. En términos creyentes, las personas golpeadas por el negocio e incertidumbre de la migración constituyen gente crucificada. También es gente portadora de esperanza y perseverancia. Son mensajeras de que el empobrecimiento no triunfará. Han perseverado en los itinerarios hacia una vida digna, en que logran empleo, estudio, respeto. Son gestoras de una nueva humanidad. Son cántaros de sabiduría teológica.

Así nos acercamos hoy a la interpelante presencia de Cristo migrante. El maestro de Galilea está presente al interior de cada persona y pueblo y entre pueblos, que sobrepasan cada tipo de frontera. La Iglesia tiene un carácter peregrinante. Quienes llevan adelante la encomienda del discipulado misionero no pueden instalarse y acumular privilegios. Más bien la convocatoria es a ser peregrinos/as, migrantes hacia el Reino de Dios. Aquí las puertas están abiertas a gente de oriente y occidente, a quienes son del norte y del sur, de abajo y de arriba.

Notas:

*Aporte en el VI Encuentro Continental de Teología India: Movilidad y Migración, Desafío y Esperanza para los pueblos indígenas (San Salvador, 2009).

1. Maria Clara Llancafilo (Chaura, IX Región), en Y. Kuramochi, J.L. Nass, *Mapuche*, Quito: Abya Yala, 1993, 194-196.
2. Fuente: UC-Adimark, Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark, Santiago, 2006. Con respecto a la realidad mapuche, véase: Antileo, Enrique, *Mapuche Santiaguino*, Santiago, 2006; Bengoa, José, "Población, familia y migración mapuche", *Pentukun*, 6 (1996), 9-28; Castro, Marisol, "El proceso migratorio de la población mapuche en Chile", *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, Nº 94 (2001); Castro, Marisol, "Mujer mapuche, mundo rural y migraciones", *Revista de desarrollo rural y cooperativismo agrario*, 8 (2004), 105-132; Chihuailaf, Arauco, *Migración mapuche en el siglo XX*, en *Amerique Latine* 12 (2006); Gissi, Nicolás, *Los mapuches en Santiago del siglo XXI*, ver en www.cultura-urbana.cl (Nº 1, 2004);

Munizaga, Carlos, "Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile", *Centro de Estudios Antropológicos, Universidad de Chile*, Nª 12 (1961). Ver en www.cultura-urbana.cl (2006); Rodriguez, José, Busso, Gustavo, *Migración interna y desarrollo en América Latina entre 1980 y 2005*, Santiago: CEPAL, 2009.

3. Fuente: Centro de Estudios Públicos, Encuesta a población mapuche de 18 años y mas, en regiones VIII, IX, X, y Santiago Metropolitano. 1487 personas de un universo de 370.975 personas de 18 años y más. Centro de Estudios Públicos, Santiago, 2006.

Cuarta Parte: **PENSAR DENTRO Y ENTRE CULTURAS**

El horizonte de las culturas es vivir con plenitud. Esto implica afianzar identidades y llevar a cabo intercambios con realidades diferentes. También ello conlleva confrontar fuerzas deshumanizantes y reconstruír vínculos y estructuras amables. Por consiguiente no se trata de encerrarse en lo propio ni de simplemente soportar diferencias. Más bien el afán de vivir constituye un poifónico proyecto histórico de liberación. En la reflexión andina contemporanea se lo ha denominado *suma qamaña* y *sumaq kawsay*. Por lo tanto, se alimenta la esperanza al pensar dentro la existencia cotidiana y al hacerlo entre sectores diferentes que comparten sueños y capacidades. En la cuarta parte de esta obra son abordadas dimensiones originarias y mestizas en lo bíblico, en lo teológico, en lo eclesial, en la evangelización surandina. Todo esto tiene como marco y horizonte el Bien-Vivir.

1) **Interacción mestiza con la Palabra**

En la actividad bíblica nos habíamos acostumbrado a comenzar con la realidad (de modo especial, la problemática social y personal), y en relación a esta `objetividad´, se meditaba y reflexionaba la Palabra. A este esquema contextual se le esta sumando un esquema que podemos llamar interaccional. No sólo la realidad actual del pueblo tiene que ser vinculada con la Palabra interpelante. Esta va dirigida a, y es vivida por, sujetos concretos. Vale decir, la Palabra interactúa con una comunidad que tiene su caminar, sensibilidad, cultura, religiosidad, género, proyecto de vida. Por consiguiente, hay que tomar en cuenta tanto contextos como receptores-actores, en la comunicación salvadora hecha por Dios. El pueblo de los pobres escucha y camina con Dios.

En las líneas siguientes, considero a sujetos que interactúan con la Palabra. Me refiero a grandes poblaciones originarias-mestizas, que se autocomprenden como católicas, y que forman parte de sociedades pluriétnicas. Son además entidades nuevas ya que reformulan sus identidades debido al contacto con otras realidades y en especial debido a su peculiar inserción en la civilización moderna; por eso tenemos relecturas de la Palabra tanto autóctonas como mestizas como desde la modernidad andina.

En el mundo de hoy la comunicación dominante es a través de imágenes, y lo verbal es sólo un aspecto. Asimismo ocurre en las tradiciones indígenas vigentes, donde hay un mosaico de signos y de canales de comunicación. Tenemos pues esta doble motivación para considerar la Palabra de Dios como mensaje poli-dimensional. Lamentablemente, muchas instancias eclesiales continúan acentuando la proclamación verbal y la asimilación mental del Mensaje; de esta manera nos incomunicamos con poblaciones que viven su fe de modo

holístico. Es admirable la capacidad indígena-mestiza de asumir integralmente la presencia del Dios que se manifiesta en la creación, historia, humanidad, en fin, en todo.

En este trabajo recojo aportes que dan personas y comunidades indígenas. Intento reseñar sus modos de recibir y poner en práctica la Palabra de Vida. No pretendo ni me cabe ser su portavoz. Sólo doy una interpretación; reúno materiales y los devuelvo a comunidades que son discípulas del Señor y evangelizadoras de sus semejantes y de quienes somos acogidos por ellas.

1) ¿Cómo es la relación con Dios?

La interacción con la revelación cristiana tiene como transfondo y sustento toda la trayectoria humana y espiritual de un pueblo. Gracias a hondas y renovadas pautas comunitarias y religiosas, a sabidurías y proyectos precisos de humanización, los pueblos originarios tienen sus modos y condiciones para acoger el Mensaje. Esta es una realidad distinta a la vivida por sujetos socio-culturales emergentes, como ocurre en las ciudades, con sus potencialidades humanas pero también con su vulnerabilidad ante modelos impuestos. Pues bien, veamos como es la relación entre la Palabra y la población indígena-mestiza. Pongamos atención a testimonios locales, y luego veamos grandes intuiciones en la hermenéutica andina.

Profesionales mestizos, en el altiplano del Perú, explican cómo es la Palabra (1). Una primera cuestión es si la Palabra de Dios se ha hecho como ellos/ellas. Por una parte afirman que Ella es para todos, sin exclusiones. A la vez, afirman que la Palabra de Dios esta presente "en nosotros", "vivo entre nosotros", "dentro de nuestra cultura", "identificada con nosotros", "presente en todas partes"; y, "nos identificamos con Jesús", "las comunidades andinas conocen a Jesús", "Jesucristo tenía más comprensión con los pobres y hablaba en quechua", "para nosotros es vida"; y una persona opina categóricamente: "por ser quechuas, tenemos que decir que la Palabra de Dios se ha hecho runa (=humanidad indígena)". También se subraya que la Palabra esta presente en sus comportamientos socio-culturales y religiosos, denominados: ritos, ceremonias, costumbres, oraciones, fiestas, creencias. Estos acentos nos conducen a una segunda cuestión.

¿Qué dice Dios, en una fiesta, a la población andina? La gran mayoría de estos profesionales mestizos entiende que, en su celebración humana, Dios esta presente: "en la alegría de la comunidad", "celebrar todos unidos", "fe, en la fiesta", "bailamos por fe", "celebramos con fe en Dios y sin hacer el mal", "celebrar la Palabra". Además, una porción significativa le atribuye a Dios unos mensajes para ellos/as: ayuda mutua, solidaridad, compartir, estar unidos, no pecar, orar, vivir en comunidad, transmitir la fe a los demás.

En resumen, llama la atención (en las respuestas a la primera cuestión), que la Palabra es ubicada dentro de la humanidad indígena y muy especialmente en sus propias

formas de expresión cultural y religiosa. Al respecto, implícitamente muestran un desacuerdo con mucha práctica eclesial en esta región. No sólo en la época colonial, también hoy existe discriminación y descalificación del modo de ser específicamente andino. En cuanto al segundo punto: mensaje de Dios en contextos de fiesta, los testimonios también son impactantes. Los profesionales mestizos ven la comunicación de y con Dios a través del holístico lenguaje festivo (y no solamente lo verbal y conceptual) acompañado del lenguaje del compromiso (en el sentido de solidaridad, de responsabilidad humana del creyente). No cabe duda que estas son opiniones de alguna gente profesional; ella esta en condiciones de plantear que la Palabra de Dios es así. La gente común usa otras expresiones (por ejemplo, bendición de Dios), pero en el fondo dice lo mismo: presencia divina en la humanidad, naturaleza, cultura, historia de sus comunidades indígenas y mestizas.

Estos y otros testimonios anotan unas grandes intuiciones. Me atrevo a llamarlos enunciados de una hermenéutica andina. Metodológicamente, se trata del contacto recíproco entre la Palabra y las comunidades, con rasgos particulares; vale decir, ellas al hablar de su relación con Dios explicitan rasgos de género, étnicos, raciales, culturales, sociales, ecológicos, y tanto más. Las intuiciones son las siguientes. l- Todo nos habla de Dios, y Dios nos habla en Jesucristo que vive en nosotros. Encontramos pues la Palabra en la vida cotidiana, la creación, la intimidad humana, y los mensajes cristianos. 2- La interacción entre la comunidad creyente y Dios es a través de signos y especialmente de fiestas. Es decir, se trata de un dialogo simbólico y celebrante. Por eso, la Palabra además de ser escuchada y leída, es contemplada, danzada, acogida en el corazón, hecha eficaz en la historia humana. 3- La asociación comunal -y, en ella, unas personas cualificadas- recibe, da testimonio, enseña, y principalmente celebra la Palabra. La familia, la comunidad tradicional y los nuevos organismos y liderazgos andinos son espacios y sujetos concretos de la Palabra dada a la Iglesia. La Iglesia, en este contexto y con sensibilidad andina, es portadora de la Palabra inculturada. 4- En conclusión, la Palabra es apreciada, no como cosa valiosa, sino como relación verdadera con el Dios que da vida a su pueblo.

Lo fundamental es estar con Dios, y caminar con su Espíritu, en esta tierra sagrada, aunque llena de obstáculos y retos. Un gran obstáculo es el encierro en algo unilateral, y un inmenso desafío es que la lectura bíblica andina sea pluridimensional. Lo crucial es que nuestra relación con Dios -en cualquier modalidad, y también en la realidad de los pobres- requiere fidelidad a Dios como es y como se nos manifiesta, superando nuestras elaboraciones de lo sagrado.

El mensaje cristiano es recibido por la población andina para vivir la Pascua tanto históricamente como relacionándonos con la naturaleza y lo corporal. Al respecto, una clara señal es la manera pluridimensional de encarar la muerte: con creencias cristianas, y con la simbología de reunirse con los antepasados y renacer en la Madre Tierra; la lectura bíblica (cuando la hay) va acompañada y complementa la palabra de personas indígenas sabias. Por

otra parte, se afianzan unas relaciones primarias (en la familia y la comunidad campesina y el barrio urbano), y a la vez se construyen relaciones con otros sectores socio-culturales; esto implica, por ejemplo, reproducir ritos autóctonos y a la vez participar en rituales multiculturales. En cuanto al modo de escuchar la Palabra, la gente andina la siente en términos de su identidad ("dentro de nuestra cultura") y también en términos de la humanidad ("es para todos").

2) Palabra de pueblos originarios.

La interacción significa reciprocidad y descubrimiento de realidades nuevas. La buena lectura bíblica interpela y transforma toda la vivencia de la población andina, indígena-mestiza. Y, desde ella, se escucha y entiende la Palabra. Al respecto vale despejar un malentendido. Lo indígena no es una preparación para el Evangelio, ni vale definirlo como una especie de antiguo testamento. Pablo Richard lo dice tajantemente: “no estoy de acuerdo cuando se dice que la tradición indígena es como el antiguo testamento para la comprensión del nuevo testamento..., la tradición cultural y religiosa indígena debe ser la matriz de lectura y comprensión del antiguo y nuevo testamento” (2). Así ocurre -según mi particular experiencia y los testimonios de otras personas en este mundo andino- en la medida que las comunidades tienen un eficaz acompañamiento evangelizador. Ellas descubren la significación, para ellas, del Dios del pueblo judío y de la revelación en Jesucristo, a través de su iglesia. No es algo superpuesto, ni paralelo. Su Dios, conocido desde hace milenios, es reconocido en el Dios que les muestra la lectura y celebración de pasajes bíblicos; y, su identidad como andinos es fortalecida (y no puesta entre paréntesis y menos aún descalificada) por la palabra cristiana.

Pues bien, para la población andina ¿qué es la Buena Nueva, “poder de Dios para salvar a todo el que cree”? (Rom 1:16). Tenemos presente la doctrina paulina (salvación para judíos y gentiles, es decir, inculturada y universal) y la misión de la iglesia a lo largo de los siglos (en cada pueblo, una vivencia auténticamente católica, sin discriminaciones). Existen incontables testimonios andinos, de acoger dicho poder de salvación; solamente retomo dos testimonios ejemplares. Uno es contemporaneo, el otro proviene de los comienzos de la cristianización en los Andes; ya sabemos que estos y otro hitos muestran la constante interacción entre la presencia amorosa de Dios y esta población creyente.

Hace diez años, en Carabuco (Bolivia), católicos aymaras han gestado una confesión de fe andina. Muestran su fiel apropiación de la Buena Nueva de Salvación, para ellos y en cada pueblo. Consigno partes de esta confesión:

“Creo que Dios ha creado la tierra, los cerros, el lago... Creo en la unidad de nuestras comunidades... en la lucha contra el hambre... en la sanidad de los enfermos... Creo en el ofrecimiento de Jesucristo por todos, y en la misa para los productos... Creo en María que es madre de todos, así como lo es la Pachamama... Creo que Dios se manifiesta

de distintas maneras, en cada pueblo... en que toda oración es escuchada por Dios, porque en el viene la vida eterna, para todos los pueblos...Creo que el Espíritu Santo ha venido para liberar a la humanidad del demonio". (3) Es evidente la calidad de esta respuesta a la Revelación aquí y ahora; ella proviene ciertamente de una sólida y milenaria fe indígena, pero también de un renovador y eficaz acompañamiento evangelizador. El texto transmite como la Palabra llega a ser relevante para pueblos originarios de los Andes.

Otro testimonio de la recepción y reconstrucción andina de la Buena Nueva es dado, durante siglos, en el culto a la Mamita de Copacabana, en las riberas del lago altiplánico. Puede considerarse el comportamiento de la gente indígena y mestiza en este santuario mariano, que demuestra su respuesta inculturada y plurireligiosa a la Presencia del Dios encarnado. En este ensayo prefiero considerar la historia original, que nos llega gracias a un cronista agustino nacido en Ayacucho en 1618; Alonso Ramos Gavilán copió una manifestación del autor de la imagen de esta Virgen. Pongamos atención a este impactante testimonio de hace unos cuatrocientos años.

Dice Francisco Tito Yupanqui: "después de aprender algo como hacer tallados... anduvimos mirando las Iglesias... yo le rogaba a Dios y a la Virgen, y nos encomendabamos para que esta estatua saliera bien... (y cuenta que el Obispo no le autoriza hacer imágenes)... y yo salí diciendo Jesús y Santa María, que me proteja Dios... y me dijeron que los naturales (indios) no son capaces de hacer imágenes... y luego me caí medio desmayado y estaba asustado... luego fui a la Iglesia para suplicar misericordia a Nuestro Señor, pidiendo en mi oración permiso para hacer esta buena obra... (y luego de muchas dificultades, la Imagen de María es aceptada por el pueblo de Copacabana) y pusimos la Virgen al pie del cerro, y la llevamos en procesión... y el padre le dijo su misa" (4). Vemos que la confrontación con la institución católica es resuelta por el indígena Tito Yupanqui, acudiendo directamente a Dios. Cabe recalcar que esta representación de María tiene rasgos mestizos. La relación del artista andino con su Dios le autoriza para expresar la fe, no de modo colonizador sino de modo andino. También es notable como, a pesar del carácter androcéntrico de la cristianización, la población andina afirma el rostro materno de Dios. En este caso de Copacabana no se explicita la relación con el texto bíblico, ya que la catequesis colonial privilegia la relación con las imágenes. Pero aquí como en tantas otras ocasiones, a la población andina, el mensaje de Dios le llega a través de íconos.

Concluyo. La nueva lectura de la Biblia proviene de sujetos que interactúan con Dios. Se trata de comunidades con su identidad creyente, género, rasgos étnicos, historia; de comunidades atentas al contexto y a su responsabilidad de renovar cielos y tierra. A pesar de factores unilaterales, la población andina logra hacer lecturas pluridimensionales de la presencia de Dios. A fin de cuentas, la Palabra esta dirigida a ella como a todos los pueblos del universo. He insistido que no es mera comunicación verbal, no es sólo una lectura con ojos y oídos; ya que la comunidad andina escucha, ve, y actúa porque ama a su Dios. Desde una experiencia de Dios conocido y amado, se lleva a cabo la lectura de la

Palabra; y allí no nos quedamos; porque esta lectura nos remite de nuevo al Dios amado. Así ocurre cuando hay interacción.

NOTAS:

1. A una selección de cuarenta maestros/as en la educación pública, en enero de 1997, le he preguntado: "¿Cómo la palabra de Dios se hace runa y jaki (=gente, en los idiomas quechua y aymara) y mestiza?"; y, "¿Qué dice Dios, en una fiesta, a la población andina?".

2. Pablo Richard, "Teología india y biblia cristiana", en *Teologia india mayense*, Mexico: CENAMI, 1993, pg. 401.

3. *Credo Aymara*, elaborado en Carabuco, Bolivia, publicado en *Fe y Pueblo* IV/18 (1987), pg. 27. (El texto lleva esta anotación: "reflexión en Carabuco...sólo tiene significación para quienes participaron allí"; es decir, no vale traspasarlo artificialmente a otra realidad).

4. Alonso Ramos Gavilán, *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, La Paz, 1976 (primera publicación en Lima, 1621), pgs. 124-126.

2) **Teologia andina intercultural.**

En un contexto globalizado, mucha gente reivindica la cultura propia. Este derecho a la identidad y al proyecto de vida conlleva interactuar con realidades distintas a la propia, y de este modo sentir y actuar interculturalmente. Esto afecta la labor científica y la reflexión creyente.

Lamentablemente esto suele ser abordado con ingenuidad. Se lleva a cabo una lectura creyente de culturas como si éstas fueran sectores de la realidad (con un esquema estructural). Otra vía es comprender las culturas como si ellas fueran esencias y dialogar teológicamente con ellas (un esencialismo). Otra postura es reducir lo cultural a

subjetividades de personas y grupos. Estos tres acercamientos (estructural, esencialista, intimista) no permiten entender procesos y entrecruzamientos.

Cabe pues replantear el acercamiento teológico hacia lo cultural ya que éste es interactivo. Cabe prestar atención a procesos globales y locales entre culturas; la labor científica retoma la complejidad histórica. En cuanto a la labor teológica, ella tiene que involucrarse -entre otras cosas- en procesos y reflexiones interculturales (1), y asumir sus desafíos.

Existen señales de un cambio de época y de revisión de paradigmas. En muchos espacios se escuchan clamores altermundistas. Los Foros Mundiales (iniciados el 2001 en Porto Alegre, y luego replicados en varias regiones del planeta) afianzan redes locales y regionales que estan diseñando alternativas policromáticas. En este escenario mundial con nuevos desafíos, las hegemonías monoculturales son confrontadas. Personas e instituciones retomamos el lenguaje utópico; ojalá sea hecho con realismo, y sin rasgos apocalípticos. Gracias a la gama de pequeñas iniciativas y a la lúcida regeneración de paradigmas, cabe colaborar en "otro(s) mundo(s) posible(s)"

Nos sentimos como pequeñas semillas sembradas por el Dios de la vida. La actitud creyente confía en iniciativas concretas y holísticas, y allí reconoce signos del Verbo de Dios. La mística cristiana esta en sintonía con el Verbo encarnado; y así la reflexión camina con los pies bien situados en la tierra y en las culturas donde el Verbo se ha encarnado.

Al respecto, Pedro Casaldaliga anota "las semillas del Verbo esparcidas en todas las culturas, en todos los pueblos"; y advierte: "si no tenemos las ideas claras, acabaremos pensando en dos dioses... Para unos seres humanos Dios sería plenamente salvador... y para con la otra inmensa mayoría de la humanidad sería mas o menos bueno permitiéndole unas migajas..." (2). Evidentemente sería una discriminación. Más bien, creemos en el Espíritu de Dios presente y fecundador de culturas. En la interacción entre culturas sobreabundan las semillas y frutos del Verbo encarnado.

Unas grandes cuestiones previas.

A) La propuesta no es hacer teologia "de" la cultura y de lo intercultural. Uno se ha acostumbrado a escuchar teologias "de" (la pastoral, la acción social, la juventud, la modernidad). Lo genitivo tiene sus riesgos. Es fácil que un pensamiento teológico caiga en el vicio de dirigirse a (y apropiarse de) lo cultural e intercultural. Éstos son cosificados. Más bien a la reflexión creyente le corresponde participar en la interacción entre culturas y religiones. Ellas no son objetos captados por un omnipotente ojo creyente.

B) Otro asunto problemático. Predomina un pensar que tiende a la disyunción. Así es llevado a cabo el pensar autodefinido como objetivo y científico. Ciertamente el sujeto es distinto al objeto, la mente humana es distinta a las realidades que uno intenta conocer. Pero si el pensar emplea criterios ensimismados y monoculturales, ello impide entender realidades polivalentes y complejas.

Conviene pues tomar otro camino: un pensar participativo y atento a lo complejo. Corazones y mentes se abren a las diferencias. Así se tiende hacia la conjunción, y es posible abordar la complejidad y la polivalencia. No hay una tajante disyunción entre sujeto y objeto. Tal disyunción constituye el "gran paradigma de Occidente" que controla la teoria y la organización social (3).

E. Morin ha propuesto el paradigma de la complejidad. Una entidad puede estar asociada y a la vez estar contrapuesta a otra entidad. El sujeto no es dueño del objeto. Afianzar la identidad no implica eliminar la otreidad. Esta gran propuesta facilita la sintonía hacia la otreidad y facilita las interacciones entre diferentes.

C) Explicitar mis opciones metodológicas. Deseo subrayar que la teologia no trate a la cultura como objeto, y -en positivo- deseo recalcar la sensibilidad a la conjunción entre realidades diferentes. La mirada teológica no es un ver a Dios por un lado y a lo humano por otro lado. Tampoco es un separar lo sagrado de lo profano. Desde el punto de vista epistemológico, hacer distinciones es algo válido y necesario como una fase del proceso de comprensión.

Además, la reflexión creyente va reconociendo signos de ausencia y signos de presencia de Dios en el afán humano de ser felices. Gracias a la revelación divina, la teología puede reconocer al Verbo en la historia. Esto no es captado si uno emplea un esquema disjuncional. Más bien, la reflexión intercultural de la fe es la que reconoce conjunciones y diferencias.

1) Lenguaje vivencial, teórico, utópico.

En América Latina durante los últimos cuarenta años las comunidades cristianas han afianzado nuevos modos de pensar la fe (4). La Revelación es entendida desde la matriz humana de nuestros pueblos que sufren y resisten, oran y celebran, piensan, sueñan alternativas. El pensar latinoamericano ha logrado entretejer lo vivencial con lo teórico y con lo utópico. A mi parecer, en el proceso intercultural e interreligioso se articulan vivencia/reflexión/utopía. En estas tierras la labor teológica esta recuperando su tradicional vínculo con la complejidad del pueblo.

Desde la vivencia de cada día la población creyente se entiende a sí misma y a los demás, a lo propio y a lo diferente. En los hechos de vida y el acontecer histórico es donde se desenvuelve el sentido de la fe -el sensus fidelium- del pueblo de Dios. Ésta es la base de cualquier reflexión especializada.

Nuestro punto de partida es que somos personas ubicadas entre culturas. Se dejan atrás las miradas mono-culturales. No sólo hay que ubicarse entre culturas. También hay que estar atento a hermeneuticas segun edad, genero, región, estrato social, espiritualidad. Se trata de compartir varios universos simbólicos y de asumir criterios de personas de diversa edad, genero, sector social y cultural, regiones del mundo.

Durante décadas he interactuado con realidades mestizas e indígenas, y a la vez he estado en círculos profesionales y grupos de poder. He participado en rituales andinos en que lo cristiano es un factor junto a otros sistemas de sentido. He colaborado en actividades polifacéticas en la Iglesia. Me he sumado a quienes optan por la liberación integral. Al vivir contrastes y vínculos entre diferentes, uno emplea diversos imaginarios y códigos, y uno colabora en propuestas interculturales.

Todo esto tiene implicancias teóricas. Moverse sólo al interior de una disciplina (historia, antropología, teologia, economía) da resultados parciales. Entender la realidad desde varios ángulos permite superar el monoculturalismo; asimismo puede evitase el simplismo populista, y también se evitan los fundamentalismos. Además, entrecruzar enfoques científicos facilita la lectura crítica de comportamientos y pensamientos. Por ejemplo, es confrontada la tendencia andina a imitar lo dominante a fin de sobrevivir pragmáticamente.

Por mucho tiempo la pauta ha sido que el sujeto aprehenda objetos de estudio. Esta pauta presupone una subjetividad cartesiana centrada en el yo. Los debates actuales incluyen la intersubjetividad y la hermeneutica intercultural. Va quedando atrás la obsesiva especialización y el vicio monocultural. Más bien son asumidos los desafios de colaborar

entre disciplinas. Se llevan a cabo polílogos entre filosofia, ciencia social, teologia, y demás. En esos contextos, la labor teológica ha comenzado a interesarse en diversos lenguajes rituales y sapienciales. También estamos más atentos a la continuidad y discontinuidad entre formas cristianas y formas no cristianas, y en procesos mestizos y sincréticos de diversa significación.

En cuanto al factor utópico, la sufrida población latinoamericana también es gozadora de la vida; a veces es resignada pero mayormente tiende a buscar alternativas. Hoy vemos la necesidad de encarar factores globales que homogeneizan, y que también a veces destruyen las diferencias. Esto conlleva emplear un lenguaje utópicamente intercultural. Lo hacemos con realismo y autocrítica. También surgen interrogantes: ¿se consolidan las iniciativas interculturales? No sólo interesa dejar atrás la especulación sobre lo cultural. Sobretodo hay que sopesar procesos interculturales e interreligiosos, que interpelan la vivencia, la reflexión, la utopía, de quienes somos creyentes.

2) Simbología y reflexión andina.

La teologia es alimentada por las vivencias humanas de cada pueblo que se expresa ritual, etica, sapiencialmente. Durante décadas se han desarrollado encuentros y publicaciones andinas en que lo simbólico enmarca la labor científica y la reflexión teológica (5). Al evaluar la simbología y racionalidad de comunidades andinas modernas, resaltan sus elementos interculturales. Así son sus ritos (con un denso sincretismo) y sus pensamientos (autóctonos y a la vez modernos). Existen lineas interculturales e interreligiosas, que reseñaré en base a la producción indígena-mestiza de tres de sus portavoces: Vicenta Mamani, Victor Bascope, Domingo Llanque.

Las personas y comunidades que elaboran el pensamiento cristiano andino lo aprecian desde adentro, vale decir desde sí mismos/as y en correlación con los/las demás. La población andina es pequeña, pero tiene inmensos recursos humanos y espirituales de caracter universal. Ella es capaz de correlacionarse con otros modos de comprender la vida. Esto constituye el primer nivel de la interculturalidad. Un segundo nivel de lo intercultural es que personas de otras culturas puedan apreciar el ritual y pensar andino.

Por lo tanto, su mayor logro es afianzar un modo propio de vivencia ritual (como pueblo originario abierto a otras formas culturales), y asumir la revelación cristiana en consonancia con lo propio. En todo este proceso hay una admirable correlación entre distintos códigos culturales/religiosos. Su ritualidad originaria y mestiza les permite no caer en la imitación de quienes parecen ser superiores, ni de subordinarse al pensamiento hegemónico.

La actual ritualidad manifiesta una matriz autóctona, y también la incorporación de factores iberoamericanos, y también de símbolos y contenidos cristianos. Se trata de un complejo entrelazamiento de culturas, y en buena parte de una simbiosis de códigos religiosos. Esto es descrito e interpretado por varios autores. Por ejemplo, el ciclo de celebraciones prehispánicas (que fue transmitido por Guamán Poma de Ayala) es un transfondo incaico que permite entender las actuales celebraciones de las asociaciones andinas (V. Bascopé). También ha sido estudiada la ritualidad aymara enraizada en procesos socio-económicos; lo autóctono incorpora signos cristianos y se genera una simbiosis de seres sagrados y referencias litúrgicas, especialmente desde el Domingo de Ramos hasta la fiesta de Pentecostés (V. Mamani).

En zonas andinas resaltan las celebraciones y los (implícitos) teológicos. Estos lenguajes propios se conjugan con lo diferente; no se subordinan ni son suprimidos por códigos predominantes en nuestras sociedades asimétricas. Por ejemplo, reinterpretan e interpelan fórmulas sobre la salvación en Cristo. Ponen el acontecimiento cristiano a favor del bienestar cotidiano en la agricultura y la ganaderia, a favor de la salud de las personas y comunidades andinas, y de sus vínculos con antepasados y con protectores y espíritus. En este sentido, formas indígenas/mestizas y factores cristianos son simbióticos, porque se conjugan a favor de la Vida.

Retomo dos acentos puestos por Victor Bascope (6). Los vínculos con seres sagrados andinos -particularmente con Pachamama- se articulan con el culto a representaciones cristianas -en especial con Maria, Madre de Jesus-. Esta articulación y otras vivencias rituales indican que "tenemos hoy las celebraciones de las fiestas patronales con imágenes y ritos cristianos, pero adecuados a nuestra lógica propiamente andina". De este modo es apreciada la teologia y espiritualidad andina-cristiana.

Por su parte, Vicenta Mamani (7) ve que los ritos en Semana Santa y a lo largo del año confluyen con el cotidiano afán andino por la Vida. Ésta es la matriz espiritual y sapiencial. Al cosechar la papa (invocada como *Ispalla*) se ora así: "*Wawanakamarux janikiy jaytxapxistati purak phutaqatakiy uywasipxita aka urumanxa taqi chuymawa q´uwanchsma, jawilla, jawilla, kusispxtwa jichhuruxa jumampi chikt´ata, jallalla, jallalla, mama ispalla*" (No nos abandones a tus hijos e hijas, queremos vivir llenos de comida en este tu día, con todo corazón te damos gracias, ven, ven, hoy día estamos alegres junto a ti, Mama Ispalla ¡que viva la Mama Ispalla!). Las reflexiones de Bascope y de Mamani ponen acento en el paradigma andino; porque en la interacción entre culturas/religiones lo autóctono es lo primordial.

Estas realidades también pueden ser examinadas desde el punto de vista de la revelación cristiana. Domingo Llanque, aunque sufrió continuas malinterpretaciones e incomprensiones, mostró la compatibilidad entre ser aymara y quechua y la fe cristiana. También explicó puntos que unen y otros que diferencian la teologia autóctona y el pensamiento liberador. Gracias a él y muchas personas se ha generado una reflexión de fe que tiene un sello intercultural.

En efecto, Llanque y otras personas desde y con comunidades andinas han explicitado la Revelación en la creación, en las culturas e historias de estos pueblos. La perspectiva no es esencialista, ni juxtapone lo cristiano a lo andino; más bien existe una correlación. "La promoción humana, la búsqueda del equilibrio social-cósmico, la preocupación constante por la justicia, la paz y la reconciliación, constituyen las respuestas a la Buena Nueva de la liberación que Cristo nos ofrece" (8). Al leer la experiencia andina, con los ojos de la revelación cristiana, no se sobrepone una cultura sobre otra. Más bien, se descubre la armonía entre tradiciones autóctonas y la propuesta de Jesús y sus seguidores.

Tal confluencia no pasa por alto las dificultades en las interpretaciones. De hecho existen impasses entre la sabiduria andina y la doctrina cristiana predominante. Si la Revelación sólo es conceptualizada desde una pauta monocultural de Occidente, en este cristianismo no tiene cabida la vivencia y sabiduría andina. Ella sería tachada como pagana o como mera preparación al conocimiento del Dios verdadero.

Por el otro lado también existen problemas. Si la reflexión andina juxtapone costumbres indígenas (mediante una ingenua concordancia) a la revelación de la salvación en Cristo, se pasarían por alto las diferencias simbólicas. A menudo se dice: la fe cristiana

dice tal o cual, y la cultura andina dice lo mismo pero con otras palabras. Tal concordancia puede ser atrayente, pero no respeta códigos de comunicación ni contenidos diferentes.

Existe otro tipo de obstáculo al dialogo intercultural. Si la asimetría económica invade el terreno de los valores, la interacción cultural se ve afectada. Al respecto resalta la multitudinaria participación ritual en Alacitas. Se trata de un alegre juego de deseos y fantasías. Uno compra objetos pequeños que representan deseos que -con fe y esfuerzo- se hacen realidad durante el año. Todo esto en las feria de Alasitas es ciertamente positivo. Sin embargo, la gente pobre adquiere tipos de casa, vehículo, objeto de consumo, que representan la sociedad asimétrica y el "bienestar" del Primer Mundo. Esto es bendecido con sahumerios andinos y con plegarias cristianas. Es uno de muchos casos de rituales andinos supeditados al mercado global, que no beneficia a la población empobrecida. La fuerza de salvación se confunde con poderes de nuestras sociedades.

Existen pues comportamientos interculturales en que lo andino es supeditado al unidimensional progreso de Occidente. Esto me parece lo más problemático. Ello no quiere decir que se hayan superado problemáticas intra-cristianas. Persisten y en algunos lugares se agudizan las dificultades de representantes de iglesias y teologías que no interactúan con modos de ser andino.

3) Aportes humanos y preguntas teológicas.

A menudo se presupone que el ser humano formula preguntas y que la teologia da respuestas. Ciertamente la reflexión tiene que ser relevante para las preguntas que surgen en la vida. Una teologia es más relevante cuando desenvuelve su potencial intercultural. Hace unas décadas la antropología pastoral motivó a personas a pensar la fe en términos de inculturación; y durante estos últimos años se abren las ventanas a lo intercultural e interreligioso. En estas circunstancias se retoma la actitud evangélica de hacer preguntas (9).

Para ser fieles hoy al Espíritu de Jesus ¿cómo es la interacción entre culturas y entre religiones, entre sabidurías y sensibilidades diferentes e interconectadas? En los actuales contextos de globalización y de cambio de época, se aceleran los encuentros y desencuentros entre pueblos. Hay oleadas de migración en todo el planeta. Emergen identidades más complejas, y crecen los contactos -y también crecen las diferencias- debido a la comunicación tecnológica y digital. Todo esto ¿cómo incentiva la labor teológica?

A- Propuesta humana.

Un tema controversial es si dedicarse a lo intercultural implica abandonar la inculturación. Algunos lamentablemente la entienden como introducir el Mensaje en las culturas, y así colonizar al diferente. Resulta pues siendo una intervención en culturas evaluadas por un tribunal cristiano. Otro tema a debatir es si in-culturar conlleva in-religionar la Fe (siendo más fácil respetar culturas que apreciar religiones con rasgos sincréticos).

Al respecto conviene que las inculturaciones hechas por comunidades cristianas vayan de la mano con vivencias de fe realizadas entre culturas. También conviene que la interculturalidad incluya dialogo entre espiritualidades/religiosidades.

Otra gran temática es la de alternativas de liberación con calidad intercultural e interreligiosa. La agenda intercultural encara la globalización homogeneizante mediante un

proyecto plural de convivencia y solidaridad entre mundos diferentes. Tanto la liberación como la interculturalidad son perspectivas de carácter dinámico, plural, multidimensional. No tienen que ser tratadas como esencias. Más bien son procesos, y en medio de ellos se desenvuelve la labor teológica.

B- Preguntas teológicas.

Selecciono cinco interrogantes, y sólo deseo enunciarlos, ya que para responder a cabalidad se requiere más espacio y labor interdisciplinaria.

1. En América Latina (y otras regiones del mundo) las teologías han estado atentas a lo socio-económico, identidades y culturas, religiones, el genero, la ecología. Estas realidades son abordadas con el interrogante ¿cómo ocurre la salvación en Cristo? Estas hermeneuticas ¿cómo conducen hacia el misterio del Dios-Amor? No se trata de un camino unidireccional (hechos de vida que llevan a la fe, o viciversa). Más bien, habiendo portavoces de tales realidades que elaboran teologia, lo hacen de modo correlacional.

Entonces el procedimiento ya no es preguntas-humanas-y-respuestas-teológicas. La realidad y la teología se entrelazan al preguntar y al responder. Por ejemplo, se plantea como creer en el Dios de la Vida y no creer en ídolos del mercado; la segunda parte es tan teológica como la primera. Pues bien, así como en la organización material de la vida también en otros terrenos cabe hacer preguntas. Pueden resumirse así: las temáticas humanas ¿cómo ingresan al corazón de la teologia, y viciversa?

2. He subrayado que las culturas sean tratadas, no como esencias, sino más bien como procesos históricos en medio de los cuales la comunidad cree y ama. En cuanto a lo intercultural tiene que ser abordado, no como un tema de moda, sino más bien como polílogo entre comunidades humanas. Esto ocurre en contextos asimétricos; por eso existe la propuesta de liberación que busca simetría entre pueblos/culturas. En cuanto a la inculturación, una forma cristiana no puede sobreponerse a otras formas humanas. La comunidad cristiana ¿adhiere a la norma de fe -que no es tal o cual cultura- sino a la Buena Nueva del Verbo encarnado?

Nos acostumbraron a pensar que la fe (don divino) sobrepasa la religión (producto humano). Pero, la historia nos enseña que la fe evangélica en diversas épocas y formas se ha in-religionado. Además, en cada elaboración teológica ¿leemos críticamente creencias y ritos tanto de nosotros/as profesionales como de la población? ¿Cómo los plurales caminos religiosos de la humanidad (incluyendo formas emergentes de sacralización postmoderna) manifiestan los rostros de Dios?

La cuestión general es: ¿la cristología y otras temáticas son desarrolladas con metodología intercultural e interreligiosa? Si la reflexión de la fe es llevada a cabo desde y con los pobres y en sus caminos espirituales, el paradigma de la liberación ¿asume la interculturalidad y la interreligiosidad?

3. Otro gran interrogante se refiere al entrecruzamiento de diversas búsquedas de plenitud humana y espiritual, en este continente catalogado como cristiano y en parte regido por la iglesia católica. ¿Cómo estamos releyendo la Buena Nueva en ambientes plurales, y también en ambientes secularizados a menudo reconstructores de lo espiritual?

Estas relecturas no parten de zero. Durante las últimas décadas, la praxis en fidelidad al Evangelio ha sido la fuente de elaboraciones geniales. La reflexión ha estado enraizada en el Jesús del Evangelio y su misión en la historia, que incluye confrontar hoy las causas de la deshumanización. Mirando hacia adelante ¿qué relecturas de la Palabra

de Dios corresponden a la vivencia intercultural e interreligiosa? Se han consolidado hermeneuticas específicas, por parte de comunidades eclesiales, particularmente en ambientes indígenas, afroamericanos, campesinos, urbano-marginales, y también por parte de la mujer, del joven, y de otros sujetos. La relectura del Evangelio no es significativa si es monocultural y monoreligiosa. La Buena Nueva interpela a personas con culturas entrecruzadas. Por ejemplo, somos interpelados/as por la interacción de Jesús con la cananea que habla del pan que comen los perritos, de Jesús con el centurión, con la samaritana, etc. El Reino es un banquete para todo pobre, para gente de oriente y occidente...

4. En cuanto a la pregunta sobre la universalidad del Verbo y del Pneuma, es hecha en sintonía con diversas sabidurías y espiritualidades latinoamericanas. Siendo universal el amor de Dios (y la vocación cristiana), no cabe una apropiación sectaria del Verbo encarnado y del Pneuma de todos los carismas humanos. Ni Cristo ni su Espíritu tienen fronteras, ni son etnocéntricos; sin embargo, existe mucho sectarismo cristiano. No es mero asunto conceptual adherirse a la universalidad del Verbo y del Pneuma de Dios revelado por Jesucristo. Esto conlleva una praxis intercultural e interreligiosa que desestabiliza esquemas autocentrados, cristianocentrados.

Nuestras preguntas sobre la cristología y pneumatología en América Latina tienen rasgos interactivos y policéntricos. Como Jesucristo es sacramento del amor universal de Dios ¿desentrañamos el universalismo del Verbo encarnado entre diversos espacios y tiempos humanos? Ya que el Espíritu cristiano se mueve con libertad entre culturas/religiones y entre increencias y sincretismos ¿se aprecian las maravillas de Dios que habla polifónicamente en diversas lenguas y obras humanas? Esto no implica que al ser intercultural la fe cristiana se diluye y relativiza; más bien retoma su universal relevancia e interpelación en los actuales contextos.

5. Otro gran interrogante se refiere al futuro que ya ha comenzado. En medio de una crisis general y un cambio de época ¿cómo es recibida la revelación de Dios? En comunidades que asumen la pluralidad y la interculturalidad ¿qué imágenes de Dios son desentrañadas?

En cuanto al futuro, hay estadísticas optimistas en lo económico y en la innovación tecnológica. Al respecto vale escuchar voces cautas y previsoras. El progreso a nivel mundial tiene que ser contrapesado con indicadores de infelicidad. Mientras uno consume más, también aumenta el vacío de relaciones y de transcendencia.

El Misterio es aprehendido como desacralizador, y como fuerza que impugna ídolos tradicionales e ídolos modernos. De modo especial es desacralizado un mercado-cultura que es unidimensional y que también promueve sectarismos.

Además aumenta la crisis de religiones y de iglesias (¡inculturadas en la modernidad en crisis!). Por otra parte con fuerza hoy resurge la espiritualidad y praxis del Evangelio del amor de Dios. Este resurgimiento oxigena espacios religiosos y eclesiales. ¿Cómo la comunidad profética va anunciando el nuevo cielo y la tierra nueva?

Puede decirse que se manifiesta el Verbo de Dios encarnado en la polifonía humana a traves de la humanidad pobre. Pueden añadirse los signos del Pneuma de Dios que suscita renovados carismas. El genuino dia(poli)logo, la sanación integral, la profecía dentro y más allá de las religiones, el liderazgo servicial y las redes solidarias que permiten replantear ministerios.

La transformación intercultural e interreligiosa de la cristología y la pneumatologia ciertamente merece buenos debates. Ojalá se abra la puerta, no a una remozada Ilustración,

sino al proyecto de compartir el regalo de Vivir entre seres humanos diferentes. Al respecto es deseable que las elucubraciones teológicas puedan ser sensibles al Misterio, y den la espalda a la pretensión de definir manifestaciones de Dios.

Muchas personas en el mundo adhieren a la polifonía de la fe. Para ello se requiere una praxis intercultural e interreligiosa. Así la humanidad continuará reconociendo el regalo del amor divino, del cual no puede adueñarse una cultura ni una religión. Al dialogar entre formas de fe (y con formas de increencia) es posible acercarse, en silencio, al incondicional regalo de Vivir.

Notas:

1. En filosofia (y algunos en teologia) acentuan la tematica intercultural. Ver Raul Fornet-Betancourt, *Filosofia intercultural*, México: Universidad Pontificia de Mexico, 1994, *Interculturalidad y globalización*, San José: DEI, 2000, *Interculturalidad y Religión*, Quito: Abya Yala, 2007; Ricardo Salas, *Etica Intercultural*, Santiago: UCSH, 2003; JJ Tamayo, R. Fornet (eds.), *Interculturalidad, dialogo interreligioso y liberación*, Estella: Verbo Divino, 2005.
2. Pedro Casaldaliga, *El vuelo del Quetzal, Espiritualidad en Centroamerica*, Managua: Oscar Romero, 1988. Ver su *Tierra nuestra, libertad*, Buenos Aires: Guadalupe, 1974, *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo*, Santander: Sal Terrae, 1983, *El tiempo y la espera*, Santander: Sal Térrea, 1986, *Espiritualidad de Liberación* (con J.M. Vigil), Quito: Verbo Divino, 1992..
3. Edgar Morin (y J.L. Le Moigne), *A inteligencia da complexidade*, Sao Paulo: Petrópolis, 2000, 67; *La tete bien faite. Repenser la reforme, reformer la pensee*, Paris: Du Seuil, 1999.
4. Veanse balances de lo hecho y lineamientos hacia el futuro. I. Ellacuria y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis I y II, Conceptos fundamentales de la Teologia de Liberación*, Madrid: Trotta, 1990. M. Fabri dos Anjos (org.), *Teologia e novos paradigmas*, Sao Paulo: Soter, Loyola, 1996. VV.AA., *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá: CELAM, 1996. N. Sarmiento, *Caminos de la Teologia India*, Cochabamba: Verbo Divino, 2000. M. Mena, P. Nash, *Abrindo Sulcos, para uma teologia afroamericana e caribenha*, Sao Leopoldo: EST, 2003. L.C. Susin (org.), *O mar se abriu, Trinta anos de teologia na America Latina*, Sao Paulo: Soter, Loyola, 2000. J.J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la Teologia Latinoamericana*, Estella: Verbo Divino, 2001. L.C. Susin (org.), *Teologia para outro mundo possivel*, Sao Paulo: Paulinas, 2006.
5. En Chile resalta la obra de Juan van Kessel. Ver su *Holocausto al Progreso*, Ámsterdam: CEDLA, 1980, *Lucero del Desierto, mística popular y movimiento social*, Iquique: CIREN, 1988, *Cuando arde el tiempo sagrado*, La Paz: HISBOL, 1992, *Los vivos y los muertos*, Iquique: IECTA, 1999, *Señas y señales de la Madre Tierra*, (con P. Enriquez S.) Quito: Abya Yala, 2002. En cuanto a encuentros teológicos de base, a partir de 1990 se hacen entre Bolivia y Peru: "Un camino recorrido: 15 años de encuentros", en VV.AA., *Teologia Andina*, La Paz: ISEAT/Plural, 2006, 321-348.
6. Victor Bascopé, *Espiritualidad originaria*, Cochabamba: Verbo Divino, 2006, 138, 176. Es el primer libro de este pensador quechua.
7. Vicenta Mamani, *Ritos espirituales y practicas comunitarias del aymara*, La Paz: Creart, 2002 , 151-2. Ver su *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*, La Paz: CREART, 1999. Como teologa aymara, asesora diversos eventos en su pais y en el extranjero.
8. Domingo Llanque, *Vida y Teologia Andina*, Cusco: CBC/IDEA, 2004, 110. Llanque explica los fundamentos de la teología india en base a la revelación hecha por Dios en Cristo y su Espíritu, pgs. 105-118. Llanque es considerado el principal teologo aymara; ver su *La cultura aymara*, Lima: TAREA/IDEA, 1990, y *Ritos y espiritualidad aymara*, La Paz: IDEA/ASETT/CTP, 1995.
9. Vease Fernando Montes, *Las preguntas de Jesús*, Santiago: Tiberiades, 2002.

3) **Eclesialidad inculturada**

Los pastores de América Latina y el Caribe nos dieron un campanazo hace más de 15 años: "promover en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos mediante una inculturación de la Iglesia para lograr una mayor realización del Reino" (Santo Domingo, 248). Hace poco los Pastores nos han invitado a dar otro gran paso: fortalecer vínculos entre culturas. Esto implica "descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales... donde la diversidad no significa amenaza, no justifica jerarquía de poderes de unos sobre otros, sino dialogo desde visiones culturales diferentes..." (Aparecida, 96-97). Al respecto, el Vaticano II había puesto los fundamentos: "a semejanza de la economía de la Encarnación, las iglesias jóvenes, radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los apóstoles, toman, en intercambio admirable, todas las riquezas de las naciones... reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de los pueblos todo lo que puede servir para expresar la gloria del Creador..." (Ad Gentes, 22).

1) **Signos de nuestro tiempo**

Abundan los signos proféticos, que nos llegan desde la humanidad y sus procesos globales, y que nos llegan desde lo pequeño y concreto en las culturas y los pueblos indígenas. Tomando en cuenta los signos de los tiempos, se redescubren líneas de Iglesia inculturada en realidades indígenas y andinas.(1)

En la población andina.

La población aymara y mestiza desarrolla acciones y dichos que muestran su "sueño histórico". Las fiestas religiosas conllevan el anhelo de un mundo sin carencias. Muchos dichos apuntan a la felicidad presente y futura. El saludo común: "Summa Horasaphana" es similar al "Shalom" judío-cristiano. El "estar-bien" andino significa un compartir gozoso; por ejemplo, se dice: k'uchi jakañ utjayaña (criar la vida con alegría).

Estos sueños pueden configurar lo cotidiano. De lo contrario, nos aplasta la frustración. A dichos sueños históricos puede contribuir la Iglesia Andina. Su espiritualidad, labor pastoral, acción social, pueden sumarse a instancias de la sociedad civil y al arco iris de organismos de base.

En nuestra América Latina globalizada.

"Otro mundo es posible" ha sido el lema –y sobretodo ¡la mística!- de los Foros Mundiales en Porto Alegre, en Mumbai, en Nairobi, en Belem de Pará. En contraposición a violencias estructurales y al empobrecimiento, con muchos granitos de arena se esta forjando "otro mundo".

Amartya Sen de la India (premio Nobel de Economía) nos enseña que las potencialidades humanas pueden generar un mundo nuevo. Las capacidades del individuo en la sociedad hacen posible un desarrollo sustentable y con equidad. En vez de ser apéndice de sociedades del Norte, América Latina puede ensayar su proyecto global.

El "otro mundo" de justicia, paz, alegría, es un proyecto humano. Constituye un gran signo de nuestros tiempos. Ofrece condiciones favorables para que la Iglesia sea sacramento de la salvación universal querida por Dios.

En la Iglesia local y universal.

Cada comunidad cristiana (con sus logros y vacíos), celebra la fe, cultiva el amor evangélico, y es sacramento de un mundo nuevo. La comunidad impugna los ídolos de hoy, a fin de creer en el Dios Vivo, renovador de la creación y la humanidad.

En términos universales, desde el Vaticano II y su implementación en América Latina (1968, Medellín), estamos colaborando en la transformación del mundo moderno mediante la opción por el pobre. A esto se añade, a partir de la IV Conferencia (Santo Domingo, 1992) el acento en la evangelización inculturada (párrafos 228-230, 243-262), que ha sido reafirmada en la V Conferencia (Aparecida 94, 479, 491).

En el altiplano boliviano, hubo un pronunciamiento ejemplar: "la inculturación será una tarea que nuestra Diócesis en su conjunto asumirá y desarrollará... que todos los agentes de la pastoral mantengamos una actitud de cercanía y convivencia de respeto mutuo con las expresiones propias de la cultura circundante (aymara, quechua y culturas emergentes) para potenciar e integrar los valores auténticos acordes con nuestra evangelización y catequesis... que mantengamos una constante actitud de apertura a la presencia y acción del Espíritu Santo..." (IV Asamblea Sinodal, 2005, pg. 127).

2- Acentos eclesiales

Para el desarrollo de la Iglesia en las culturas indígenas, a mi modo de ver, hay que profundizar líneas de caracter pentecostal, sacramental, laical, ecuménica.

Calidad pentecostal.

Juan Pablo II nos indicaba: "la nueva primavera de la vida cristiana" si somos "dóciles a la acción del Espíritu Santo" (TMA, 18). No es algo intra-eclesiastico. Más bien "la presencia y la actividad del Espíritu... afecta a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones" (RM, 28). Es decir, nuestra eclesialidad da testimonio de la acción del Espíritu Santo en la historia humana con sus culturas y religiones.

Criterio de acción: en la diócesis, la parroquia, la comunidad de base, redescubrir lo pentecostal en las estructuras de la iglesia, y en cada rubro de la evangelización que es anuncio del amor de Dios y es dialogo con las culturas y religiones.

Calidad sacramental.

La tradición eclesial es ser sacramento de salvación universal (LG 1, 48); y esto se lleve a cabo de modo inculturado en nuestra realidad andina (si la pastoral es renovada a fondo). Así fue acordado en el encuentro de Obispos de zonas andinas: "una formación inculturada de todos los agentes pastorales, fomentando la creatividad catequética, litúrgica y teológica..." (2). No basta con distribuir sacramentos; hay que hacerlo de modo inculturado, lo que presupone creatividad pastoral y teológica.

Criterio de acción: capacitar a agentes pastorales, para encarar la devaluación de ritos autóctonos (dada la secularización), y para que los sacramentos cristianos sean inculturados en la vida cotidiana indígena y andina.

Calidad laical y ecuménica.

Entre nuestros vicios resaltan la concentración de poder en el clero, y, una deficiente colaboración entre iglesias. Podriamos entretejer los servicios a la humanidad amada por Dios. Hay que afianzar la teología del pueblo de Dios, y la colaboración entre denominaciones cristianas a favor de las necesidades humanas y espirituales de la población indígena y mestiza.

El laicado es protagonista de la inculturación. Los Obispos andinos se han propuesto: "promover el protagonismo del laicado andino para optimizar la evangelización inculturada...".

Criterio de acción: capacitar metodológica y teológicamente al laicado en su misión, y fortalecer la vocación ecuménica a fin de ser eficaces testigos en el mundo.

3- Prudencia y audacia pastoral

Es necesario un mapa para avanzar con una audaz prudencia! Este mapa es diseñado y aprobado por la comunidad eclesial (y no por una o dos personas). Dentro de un proceso participativo, pueden tomarse en cuenta los criterios ya mencionados, y las siguientes líneas de acción.

Al celebrar la fe.

El proyecto de iglesia inculturada culmina en la celebración de la fe. La inculturación es un proceso eclesial que nos conduce a la fiesta de la fe.

"La Iglesia debe a los aymaras signos o sacramentos de una pastoral inculturada. Los siete sacramentos católicos y sus formas litúrgicas necesitan una interpretación complementaria en terreno, para ser signos de salvación y esperanza encarnadas" (3).

En la catequesis.

La inculturación es llevada a cabo por líderes y comunidades locales donde la fe es enseñada y puesta en práctica. Ello forma parte de la catolicidad de la Iglesia.

"Una catequesis inculturada ha de asumir la mitología sincrética y la cosmovisión aymara, como marco referencial; ha de adoptar los antiguos valores místicos, religiosos, éticos, culturales y sociales del mundo andino; ha de valorizar la gran sensibilidad de la persona aymara ante los misterios de la existencia humana y del medio ecológico y su ingenio para transformar esta sensibilidad en formas rituales y de comportamiento social. Esto, posiblemente será uno de los valiosos aportes que una Iglesia aymara podrá brindar a la catolicidad del cristianismo" (Van Kessel, pg. 132).

En la acción social.

Con el espíritu de las Bienaventuranzas se hace la opción por los pobres, que conlleva superar el empobrecimiento. También conlleva hacer pastoral con gente pudiente a fin de que sean solidarias con su prójimo. Requiere además evaluar tanto la globalización como los fenómenos locales; y colaborar a favor de "otro mundo posible".

"La Iglesia debe signos de liberación y solidaridad... referidos a los grandes problemas en que la comunidad aymara esta prostrada: defender la tierra y el agua, aprender la lengua, incentivar el proceso de desarrollo, capacitar para el contacto entre aymaras y la sociedad circundante, recuperar la memoria, explicitar la esperanza, estimular alianzas..." (Van Kessel, pgs. 133-135).

En la educación.

Hay que afianzar la educación bilingüe e intercultural. Ella está al servicio de cada ambiente indígena y mestizo. Ojalá la educación tenga el contenido liberador que fue enunciado en Medellín. Por supuesto hay que tomar en cuenta las transformaciones científicas, tecnológicas, comunicacionales.

"La educación bilingüe e intercultural... fomenta la autoafirmación de la persona en su propio medio cultural y la posibilidad de intercambio equitativo con la sociedad nacional... y la formación del carácter de los educandos a tres niveles: cósmico, humano, y divino", ha escrito Domingo Llanque (4).

Nos movemos en medio de penumbras y de claroscuros culturales (debido a los medios de comunicación masiva). Es pues necesario redescubrir la Luz de Cristo que alumbre nuestro caminar.

En la pastoral de salud.

De varias maneras se desarrolla un tratamiento holístico de las personas enfermas, y en especial de mayorías pobres que son más vulnerables. La atención de la enfermedad/salud pasa a ser un pilar de la evangelización inculturada. Hacemos memoria de Jesús que dedicó buena parte de sus energías a la salud de las personas agobiadas. Seguimos sus pasos.

En la pastoral juvenil.

Se dice que los mayores desafíos a la Iglesia los ofrecen multitudes de jóvenes, que transitan entre varias culturas, y que configuran nuevas realidades latinoamericanas. Personas jóvenes y laicas son las protagonistas de la evangelización inculturada e inter-cultural. Ellas son como el tesoro en el campo del Reino de Dios. Reconozcamos estos tesoros.

Voy terminando. Avanzamos con audaz prudencia... Somos personas frágiles y pecadoras. Por eso cada paso es dado con cuidado. Nadie es dueño del mapa para avanzar; mas bien vamos juntos en el camino del Señor. Lo hacemos con la audacia que proviene del Espíritu de Jesucristo, quien renueva a la comunidad eclesial.

Notas:

1. Estas anotaciones fueron entregadas a responsables de la pastoral en el altiplano de Bolivia; y luego han sido reelaboradas para dialogos de pastoral indígena en otras regiones del Sur.

2. Obispos de Zonas Andinas (Bolivia, Peru, Chile), *Reflexiones sobre una pastoral andina inculturada*, 1997.

3. Juan Van Kessel, *La Iglesia Católica entre los Aymaras*, 1989, pg. 133.

4. Domingo Llanque, *Vida y teologia andina*, 2004, pgs. 101-102.

Bibliografia:

ARNOLD, Simón Pedro, *La otra orilla, una espiritualidad de la inculturación*, Lima: CEP, 1996.

CUARTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (1992), *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, Conclusiones, párrafos 228-286.

QUINTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (2007), *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida,* Documento Conclusivo, párrafos 94, 96-97, 479, 491.

DIÓCESIS DE EL ALTO (Bolivia), *La Iglesia Inculturada*, La Paz, 2005.

GUTIERREZ, Simón, *Hacia una Iglesia y Teología autóctona*, Oruro: CEDIPAS, 1993.

IRARRAZAVAL, Diego, *Inculturación,* Lima: CEP, 1998.

JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio* (1990).

JUAN PABLO II, *Tertio Millennio Adveniente* (1994).

KESSEL, Juan Van, *La Iglesia Católica entre los aymaras*, Santiago: Rehue, 1989.

LLANQUE, Domingo, *Vida y teologia andina*, Cusco: Bartolomé de las Casas, 2004.

OBISPOS DE ZONAS ANDINAS, *Reflexiones sobre una pastoral andina inculturada*, Iquique: IECTA, 1997.

SEN, Amartya, *La libertad individual como compromiso social*, Quito: Abya Yala, 2000.

VV.AA., *Allin Kawsay, concepciones de bienestar en el mundo andino amazónico*, Lima: PRATEC, 2001.

4) **Recordar y potenciar el altiplano**

Día a día cada persona contribuye al bien-vivir, y a menudo también desenvuelve la mística que mueve montañas. Esta fe -con sus rasgos originarios y mestizos- continua siendo una pequeña semilla que pasa a ser un árbol macizo. Por otra parte, existen fuerzas negativas. En la iglesia andina, muchos organismos han sido descalificados y golpeados. Sin embargo, ellos continúan dando testimonio del bien-vivir andino.

Retomo hitos del compartir en espacios peruanos y bolivianos (a partir de 1981). De modo especial anoto el acontecer eclesial y teológico, en contextos indígenas e interculturales (1). Hay mucha luz. También hay bastantes tinieblas. Doy gracias por la responsabilidad compartida con personas y comunidades que buscan y atisban la vida en plenitud. También admiro la acción del Espíritu que sopla donde quiere y anima a la Iglesia a sobrepasar obstáculos, temores, incoherencias.

1) Raíces y Alas, fieles a la Vida.

Al apreciar el itinerario -de una persona, de una asociación- sobresalen las raíces y las alas. Cada buen proceso humano tiene sus fuentes y sus posibilidades. Hablar de raíces significa tomar en cuenta no sólo el punto de partida sino toda la trayectoria humana. Hablar de alas nos reconecta con imaginarios de ayer, hoy, y mañana; las alas permiten sobrevolar y saborear la historia. La comunidad cristiana reconoce la crucifixión en todo el acontecer humano, y es revitalizada con la sorprendente y gozosa resurrección. Con esta perspectiva voy a reseñar sólidas raíces de la población sur andina (y de otras regiones), y voy a comentar el fascinante vuelo desde el pasado y hacia el porvenir.

No es tarea fácil examinar itinerarios compartidos por muchas personas y comunidades durante muchos años. Cada proceso cuentan con fundamentos y con complejos lineamientos. No es fácil sopesar el caminar de la heterogénea población cristiana en el centro y sur de este continente. Es una población morena, mestiza, originaria, que avanza en medio de la globalización económica y cultural, y que tiene sus propias dinámicas y oportunidades. Existe una controversia sobre la vigencia y potencialidad de lo originario y mestizo en América Latina y otras regiones. ¿Son temáticas añejas? ¿Hay que más bien encarar lo posmoderno, la globalización, el cambio de época? A mi parecer, en los itinerarios locales/globales lo originario y mestizo es reconfigurado.

En el seno de la humanidad originaria y mestiza existen diálogos creyentes y teológicos. A ellos les traspaso un insumo cordial. El título y contenido de este ensayo pone acento en un re-cordar, en una apasionada re-afirmación. Lo hago compartiendo anhelos de refundación, que tercamente persisten en varios espacios eclesiales. También reitero el aprecio incondicional a la energía humana y eclesial (que algunos intentan aplastar o bien dejar atrás). Se trata de una potencialidad que no flota en el aire sino que está adentro, y que es difundida por diversas voces que se conjugan y complementan (y por eso tiene un carácter polifónico). No se trata pues de evasiones espirituales ni de emociones pragmáticas.

Recalco que lo humano originario y mestizo tiene raíces y tiene alas. Éstas dinámicas humanas pueden ser comprendidas como “lugares teológicos”. A continuación son delineadas varias facetas del ser y pensar creyente: la espiritualidad con raíces comunitarias e históricas (sección 2), la eclesialidad llevada a cabo en cada proceso cultural y entre culturas (sección 3), y, en un contexto que muchos llaman posmoderno, la labor teológica, con innovaciones originarias y mestizas (sección 4).

2) Fuerza espiritual en comunidades vulnerables.

Hablando de modo general, para la población andina lo espiritual no es contrapuesto a lo material, ni lo sagrado está segregado de lo profano. Más bien lo transcendente es vivido

de manera cotidiana, corporal, histórica. Una constante andina (con muchos matices) es llevar a cabo la espiritualidad en el acontecer humano y cósmico.

Cuando pasamos al terreno teológico, cabe afirmar la presencia del Espíritu en medio de comunidades vulnerables y solidarias. Son frágiles por estar asediadas por estructuras injustas, por las tendencias andinas de imitar al pudiente o bien subordinarse a él, y, por el imaginario local devaluado ante la omnipotente economía-cultura mundial. Es decir, en medio de circunstancias adversas, hay que desentrañar señales del Espíritu.

Para ello contamos con pautas bíblicas. Al reconsiderar la Biblia en contextos andinos, el Espíritu es entendido en el universo, en el caminar de los seres humanos, y en la comunidad creyente. Así lo indican macizos estudios hechos por Ismael León en el ámbito pentecostal y por Maria José Caram en el ámbito católico (2). Como anota León, entre la unción pentecostal y la medicina ancestral existe una interconexión. María José Caram subraya la fuerza del Espíritu en personas marginadas y en especial en líderes carismáticos, como Isabel Choque.

También hay que tener presente intensos y hermosos momentos de sintonía andina con el Espíritu. No suele invocarse su Nombre, pero hay rotundos testimonios de la Presencia espiritual en el mundo de hoy. Esto lo he palpado durante años; en los testimonios de comuneros sobre la actividad agrícola y ganadera, y en la habilidad de comerciantes y de jóvenes estudiantes. Cabe también redescubrir y potenciar la fidelidad al Espíritu, en los ámbitos local/global, y en la no fácil colaboración entre personas de diversas creencias. En espacios andinos y latinoamericanos continúan siendo forjados nuevos imaginarios, donde hay Espíritu.

La calidad espiritual de la Iglesia va en varias direcciones. A veces es domesticada y encerrada en la institución y sus representantes. Por otra parte, la tradición andina (¡de casi medio siglo!) responde al Espíritu mediante el servicio a buenas causas humanas, y desenvolviendo una iglesia samaritana (3). Esto conlleva renovar las estructuras internas y dinamizar los esquemas sacramentales y los ministerios. Esto favorece la Vida.

Hace unos años, me pidieron reflexionar sobre el Espíritu en instancias del sur andino peruano (4). Cuando alguna de ellas es asediada por avatares turísticos (por ejemplo, en el Cusco) la cuestión de la codicia pasa a primer plano; cuando ella sufre tentaciones caudillistas (lo cual ocurría en Ayaviri) entonces rebrota la auto-gestión del pueblo pobre.

Hoy cabe reafirmar la presencia del Espíritu en comunidades humanas y en formas eclesiales marginales. Algunas cúpulas sociales y eclesiásticas dan la espalda a la renovación de estos últimos 40 años. Ellas no sintonizan con planes pastorales inculturados ni son solidarias con la auto-gestión del pueblo. En este contexto desgarrador (y que ojalá no dure décadas) muchas comunidades siguen atentas a la Palabra. Ellas invocan al amable Dios; a quien “renueva la faz de la tierra” (Salmo 104:30), al “Espíritu del Señor que llena

el mundo" (Sab 1:7), al Espíritu que sustenta una "humanidad nueva" y al cuerpo crucificado por medio del cual "tenemos acceso al Padre" (Ef 2:15-16, 4:24).

Con estos fundamentos, a lo largo de las últimas décadas las comunidades favorecen la inculturación de la fe, y desde hace años ellas explicitan los retos interculturales.

3) Fermento evangélico en cada cultura y entre culturas.

En la plurifacética historia del cristianismo los inicios han sido interculturales: judíos y gentiles en Palestina, diversas tradiciones en Asia menor y en el norte de Africa. Luego con sellos cristianos han sido legitimadas estructuras imperiales y otras instancias de poder. Por otra parte, la fe cristiana ha enriquecido culturas de pueblos marginales (en Europa y en otros continentes). En cuanto a América, el colonialismo ha tenido contrapartes mestizas, y han surgido formas alternativas. El escenario es complejo. Han coexistido: etnocentrismos religiosos, hegemonías de carácter imperial y monárquico, y autonomías desde abajo. En medio de todo esto, las comunidades cristianas han desenvuelto la inculturación de la fe, a lo que recientemente se suma el acento intercultural (5).

En la región andina, a partir de los años 60 del siglo pasado y en los comienzos de este siglo 21, sectores de la población estan redescubriendo el Evangelio desde sus raíces. También tiene alas para moverse entre procesos culturales. Estas metáforas de raíces y alas son relevantes para entender dimensiones de la evangelización. Retomo lo conversado con representantes de la diócesis de El Alto (6).

El fermento que da buenos frutos está presente en nuestros contextos humanos y creyentes. Por ejemplo en comunidades aymaras uno escucha el *k´uchi jakañ utjayaña* (lo que significa criar la vida con alegría). Anunciar y compartir la Buena Noticia de Jesucristo tiene buenas raíces (como lo expresa ese proverbio autóctono). También el fermento del Evangelio está presente en la capacidad de pueblos empobrecidos. Ellos combinan recursos de varias culturas (¡y vuelan desde y entre ellas!) para no quedar enclaustrados. El Evangelio no es propiedad de unos contra otros; más bien es como una mesa compartida, en que los últimos son los primeros. No olvidemos que Jesús se sentaba a comer con gente excluída, y era amigo de quienes los legistas de esa época llamaban pecadores.

Pues bien ¿qué acontece hoy? La evangelización es inculturada e intercultural. En la situación andina de inicios del siglo 21 resaltan las características de confiar en Dios, de transformar el sufrimiento, y de reclamarle al Señor una "justicia justa" (ya que al sistema judicial -como a otras instituciones- les falta credibilidad). La prioridad es estar con Dios. La gente de varios modos tiene un vínculo incondicional con Dios, que es fuente de sentido, y que es compañía cotidiana que revivifica a personas aquejadas de mil problemas. No cabe duda que éstas son raíces sólidas y fecundas. La población cada día sufre intensa y colectivamente (y lo hace contemplando al Crucificado, como lo explicitan tantos ritos andinos). Así, consciente o implícitamente se asocian a la Pascua del Señor, y resucitan

solidariamente. Esto conlleva tener raíces y alas. Otro factor es buscar y lograr justicia en situaciones de inequidad y discriminación. Se trata de vivencias éticas (en lo cotidiano) y místicas (al acoger y celebrar la gracia divina en el acontecer histórico).

Ahora bien ¿qué modos concretos de evangelizar son llevados a cabo al interior de cada proceso humano y entre mundos diferentes? En la mayor parte de las celebraciones de la fe participan diferentes tipos de personas. Existe la sana tensión entre signos inculturados (p.ej. la *ch´alla* andina) y signos que provienen de mundos diferentes (p.ej. ofrendas litúrgicas con productos agrícolas, elementos de la tecnología, señales laborales de la mujer y de la niñez). Algo similar ocurre en la enseñanza de la fe. Es inculturada en papás y mamás de catequesis que en parte sintonizan con el/la adolescente, y es una enseñanza intercultural ya que la juventud les inculca su propio imaginario espiritual.

Por otra parte, los asuntos intraeclesiales van de la mano con la transformación histórica. La comunidad cristiana no se auto-engrandece, más bien es humilde señal de la Presencia de Dios en la humanidad y la creación. A menudo la inculturación es segregada de lo social. Otros vacíos ocurren en la gestión educacional y en la parroquial, y en otros organismos de iglesia. La interculturalidad también potencia la actividad a favor de la salud como las vivencias de la juventud. Durante estos años, la sociedad civil ha dado inmensos pasos, al reconocer los valores de la llamada medicina tradicional, y al asumir el protagonismo de la juventud. La acción y reflexión cristiana se conjuga con la fe del pueblo siempre tan ligada a la salud física, familiar, psicológica, social. En el terreno de la juventud muchos equipos están rehaciendo la pastoral, y encaran la posmodernidad y la cultura tecno-científica.

Las propuestas que provienen del Concilio Vaticano II son ser pueblo de Dios, iglesia de los pobres, comunidad al servicio de la humanidad. Estos imaginarios tienen plena vigencia. Han ocurrido convulsiones humanas: el constante empobrecimiento, la confrontación con el terrorismo, el fascinante proceso boliviano de cambios políticos y culturales (que obligan a sectores cristianos a redefinirse), el afianzamiento neo-liberal en el Peru y en todo el continente (al que lamentablemente gran parte de la iglesia se ha subordinado). Habría que contar con voces proféticas. Pocas veces así ocurre.

La corriente renovadora en la iglesia ha sido sistemáticamente acallada y marginada. Organismos oficiales (primero en el Cuzco, y luego en todo el sur andino peruano, y en partes de Bolivia) han agredido a quienes evangelizan de modo inculturado y solidario con el pobre. Estos hechos desgarradores han suscitado nuevos cauces: comunidades fraternales/sororales, celebración en torno a la Palabra, intercomunicación (por ejemplo la página web: festibiblia), ecumenismo, ser fermento evangélico en la historia, continuar caminando como personas católicas aunque sin respaldo de instancias jerárquicas. En las nuevas circunstancias cabe ser levadura en la masa de harina, y ser fuerza frágil en la perspectiva del Reino de Dios.

4) Teología con savia originaria y con ramas mestizas.

En ámbitos latinoamericanos (y en el sur-andino y en zonas amazónicas) la Revelación es entendida desde y por el pobre, desde las culturas subalternas y sus propias epistemologías, desde y por la mujer, desde el cuidado de la creación, desde el dialogo entre diversas espiritualidades. Lo que no siempre ocurre es que la historia sea interpretada desde los márgenes, ni se han asumido las sabidurías propias de pueblos postergados.

Vale encarar varios prejuicios. No sólo se ha estado preocupado por el paso de la opresión a la justicia social (y así descalifican las teologías de liberación). Muchos emplean lenguajes teológicos de carácter esencialista (en que a dios le reducen a ciertos términos filosóficos). Supuestamente pocos seres humanos tendrían acceso al tesoro de la verdad, y las mayorías tendrían que sólo aprender y aplicar lo aprendido. También hay prejuicios de carácter fideísta (sólo la fe explica la realidad) y de una piedad transcendental (con la oración todo se resuelve). Además hay que encarar los fundamentalismos, tanto en sectores protestantes como en la actual propuesta católica de encuentro individual con el Señor. Es necesario confrontar un tipo de humanismo cristiano que excluye de la salvación a “otros” modos de creer.

La fecunda reflexión eclesial tiene la convicción de Vivir al modo de Jesucristo. En el corazón de nuestras vivencias humanas se manifiesta la predilección de Dios por el pobre, como la llevó a cabo Jesús de Nazaret. Esto ocurre en medio de una humanidad sufriente, que anda por diversos caminos culturales y espirituales, en donde encuentra signos del amor de Dios. La labor teológica reconoce señales de Dios en la historia y la creación, donde la Iglesia-sacramento está al servicio de la humanidad. Pensar hoy la fe (en contextos andinos y amazónicos) es como un árbol bien cimentado y frondoso. Su savia proviene de pueblos originarios, y ella circula por troncos y hojas; en sus ramas se entrecruzan diversos colores, sabores, sabidurías.

La palabra de Dios convoca a ser comunidad de hermanos y hermanas en la fe. Al indagar la relación entre Dios y la humanidad, las teologías de liberación han puesto varios acentos: fe cotidiana, superación de la marginación social, creatividad cultural, transformaciones religiosas, la ecología, acciones de justicia y paz.

Esto ha marcado la reflexión creyente, en regiones andinas del Ecuador, Perú, Bolivia. Así ha ocurrido en el caminar en Riobamba y otras zonas del Ecuador, en los talleres y programas del Instituto de Pastoral Andina (Cusco, Perú) y sus publicaciones durante cincuenta años, en la labor del Instituto de Estudios Aymaras (Chucuito, Perú), y en Bolivia el Centro de Teologia Popular (desactivado en los años 80), el Departamento de Culturas de la C.E.B. (suprimido recientemente), y el Instituto Superior Ecuménico de Teologia Andina. Éstas y otras instancias han favorecido el pensar la fe en medio de acontecimientos concretos, y sin caer en tentaciones espiritualistas. Desde organismos oficiales han llovido

críticas que habría poca evangelización y demasiada acción social. La verdad es que en los acontecimientos humanos es donde se encuentran las huellas de Cristo y los signos del Espíritu. Esto enmarca la reflexión.

Al comprender la fe tomando en cuenta los procesos humanos que la interpelan, un denominador común ha sido hablar desde lo propio: el cristianismo andino. En un primer momento han sido recalcadas las tradiciones rituales, las identidades modernas, y la globalización. Durante los últimos años ha sido recalcada la realidad juvenil, la voz y labor de la mujer, el cuidado de la creación, y el escenario posmoderno. Así lo demuestra la temática en una secuencia de eventos pastorales-teológicos con delegaciones peruanas y bolivianas (7). Estos eventos son como un tejido multicolor, con oración inculturada, reflexión social, relectura bíblica, sistematización teológica con rostro andino.

Los testimonios y pensamientos son puestos en la mesa común, y allí afloran las inagotables potencialidades andinas. Las voces pequeñas y bien cimentadas son raíces que no se secan. La capacidad innovadora es originaria y es mestiza. Éstas dos dinámicas se conjugan, sin subordinarse una a la otra, sin convertirse en esencias (lo indígena puro, la síntesis mestiza). Ha crecido la sensibilidad hacia lo posmoderno (y el debate sobre sus formas latinoamericanas) en medio de la injusticia estructural y de otras circunstancias en el Perú y en Bolivia y en otras regiones.

Personas jóvenes y adultas ¿cómo somos fieles a la Palabra, al movemos entre culturas? Con este interrogante he iniciado un aporte en la XIX Jornada en Juliaca (2009). En la teología andina sobresalen su auto-gestión comunitaria y las sabidurías del varón y de la mujer. El testimonio de la Sra. Paula culminó con “el Espíritu está sobre mi”; el Sr. Alejo ha reseñado la presencia de Jesús en todas las culturas; el joven Freddy nos ayudaba a ver a Dios en una mujer de 16 años; la Sra. Angela pedía disculpas por ser “metiche en la teología” (y yo alababa su servicio en la comprensión de la fe); Simón Pedro Arnold reafirmaba el valor de las diferencias: “lo nuevo es lo otro” (8).

Al desentrañar la Palabra de Dios en el acontecer contemporáneo, hay que precisar tanto lo inculturado como lo intercultural. Desde hace tiempo me dan vueltas en la cabeza y el corazón las cuestiones individuales en el entrelazamiento entre culturas. Al dialogar en la población originaria y mestiza (¡y en especial en la juventud!) sobresalen los itinerarios de individuación intercultural. Se trata de temáticas que reitero están en las manos de portavoces de las comunidades creyentes. Ellas redescubren la individuación al escuchar la Palabra de Dios. Al reconocerse cuerpos-en-la-Tierra, personal y comunitariamente pueden afirmarse como cuerpo-del-Cristo-cósmico. Al respecto, no se trata de adornar actitudes individualistas con un barniz étnico y con un concepto intercultural. Tampoco se trata de privatizar el Mensaje (ya que éste siempre va dirigido a la comunidad creyente, y dentro de ella a cada persona). Más bien interesa comprender la fe de la población andina en el marco moderno y posmoderno, y tomando en cuenta el factor de la individuación (9).

Otro fabuloso potencial teológico es asumir personalmente los vínculos entre varios mundos humanos. La comunidad originaria se desarrolla sin negar lo propio sino en dialogo con otras realidades. A lo largo de la historia tantas veces le han inculcado la auto-negación a fin de ser "plenamente" cristiana. Por eso es fabuloso el potencial de ser si mismas al abrirse a la alteridad mestiza. Esto ocurre en una casa-común-Pachamama que es rural y mayormente urbana. El amar al prójimo se da en el gran espacio familiar e interfamiliar, y también se da en el barrio y la muchedumbre urbana. El amor a Dios en el prójimo tiene dinámicas y significados interculturales. La sabiduría amorosa conlleva admirar la presencia divina en los encuentros entre grupos humanos y en la creación.

De este modo es consignado el impacto de la individuación en la vida eclesial y la teología. Ello contribuye a la humanización de cada entidad en el mundo contemporáneo. La sabiduría dialogal es nutrida por la savia originaria y por troncos y flores mestizas.

Notas:

1. El punto de vista y elaboración hecha por cada persona tiene que ser contrastado con otras perspectivas. Confío que esto ocurra con mis limitados planteamientos. Hago referencia a multifacéticos procesos e itinerarios en el altiplano y en valles andinos. Por supuesto no hay que simplificar realidades con tantos matices, y con cambios vertiginosos. Al llevar a cabo una reflexión (al que se da el apellido de andina) no hay que fijarse sólo en rasgos de carácter cultural y religioso (esto sería esencialista y a-histórico). Deseo recalcar unos fundamentos vivos (raíces) y varias potencialidades con que se vuela hacia arriba y hacia adentro.

2. Ismael León, "Al viento de su Espíritu; una invitación a discernir y participar en su silbo", *Teologia Andina,* II, La Paz: ISEAT, 135-163, y Maria José Caram, *El Espíritu Santo en el mundo y en la historia; reflexión creyente desde el sur andino peruano,* tesis doctoral en Valencia, 2008.

3. Ver los interpelantes documentos episcopales que recogían el sentir y a menudo las mismas vivencias de la población andina: IPA, *La señal de cada momento: documentos de los obispos del sur andino, 1969-1994,* Lima: CEP, 1994: Diocesis de El Alto (Bolivia), *La Iglesia Inculturada,* La Paz, 2005; Secretariado de Culturas, *Orientaciones y líneas de acción para la pastoral indígena y originaria en Bolivia,* La Paz, 2005.

4. Un dialogo con líderes comunitarios y obispos, en base al Apocalispis 1 a 3:

"Oigan lo que el Espíritu dice a las iglesias sur-andinas: conozco sus fatigas en la opción por el pobre y por las culturas. También aprecio su paciencia ante quienes (dentro y fuera de la iglesia) les calumnian y maltratan. Tengo algo contra ustedes: lamentablemente disminuye su labor esperanzadora, porque crece la mediocridad y la indiferencia ante los retos de un cambio de época…

Esto dice el Primero y el Último a la iglesia de Cusco: veo las tribulaciones al interior de la estructura eclesial, y veo al pueblo quechua con fuerza y calidad espiritual. Ojalá el desarrollo (p.ej.

en la actividad turística) no de culto a Mamón, sino que sea una humanización de acuerdo con los deseos del Dios vivo…

Esto dice el que tiene la espada aguda, a la iglesia en Sicuani: eres fiel y tendrás nuevas experiencias. A la vez te llamo al arrepentimiento, para no venerar a ídolos del mercado y del egoísmo que nos destruyen…

Esto dice el Hijo de Dios a la Iglesia de Ayaviri: conozco tu caridad, fe y espíritu de servicio. También es necesaria la conversión; por ejemplo, confrontar el caudillismo social para que los pobres desarrollen sus proyectos de vida…

Esto dice el Espíritu a la iglesia en Puno: pareces vivir pero estas muerta, si no colaboras con las iglesias hermanas. Unos pocos no se han manchado. Arrepiéntete y retoma el camino de las comunidades de fe y de evangelización liberadora…

Esto dice el Santo y Veraz a la iglesia en Juli: mantén con firmeza los logros de estos años. Prepárate para la hora de prueba. A la vez te llamo la atención: no confíes en los poderes, más bien escucha y pon en práctica la Palabra…

Les digo: no sean mediocres. Cultiven la esperanza, en medio de este cambio de época a nivel mundial. Cultiven la esperanza del pobre, de la niñez y la ancianidad, de la mujer, de los pueblos indígenas y mestizos, de gente pequeña que tiene fuerza espiritual."

(Diego Irarrazaval. "Propuesta: a las iglesias del sur-andino, Apocalipsis 1:4-3:22", manuscrito, Puno, 2002).

5. Véanse interpretaciones de escenarios históricos del factor cristiano en las culturas: CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina,* Salamanca: Sígueme (a partir de 1977 sus once tomos); Robert Schreiter, "Inculturación de la fe o identificación con la cultura", *Concilium* 30 (1994), 31-42; Antonio do Carmo Cheuiche, "La inculturación en la historia de la Iglesia", *Anuario de Historia de la Iglesia* (Universidad de Navarra) 5 (1996), 221-238; Javier García, "Inculturación en América Latina ayer y hoy: culturas mestizas, indígenas y afroamericanas", *Ecclesia* X (1995) 153-178; Paul Poupard, "Un programa para el año 2000: inculturación del evangelio, evangelización de la cultura", *Ecclesia* X (1995) 139-152; Joseph Ratzinger, "Cristo, la fe y el reto de las culturas. ¿Es mejor decir inculturación o interculturalidad?", *Communio,* 1996/2, 152-170; Paulo Suess, *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros,* Quito: Abya Yala, 1995.

6. Ver la propuesta dada a representantes de la diócesis boliviana en "La iglesia en las culturas andina", *Inculturación* 12/1 (2006), 48-54.

7. Durante estos últimos años, han sido abordadas las siguientes temáticas:

I- Hacia una teología andina (Yunguyo, Perú, 1990).
II- ¿Son o no cristianos los pueblos andinos? (Tiwanaku, Bolivia, 1991)
III- 500 años e Iglesia Andina (Juliaca, Perú, 1992)
IV- En busca de un rostro propio (Copacabana, Bolivia, 1993)
V- La comunidad ante los cambios modernos (Ayaviri, Bolivia, 1994)

VI- Ministerios y carismas: búsqueda de una fundamentación al servicio de la comunidad (Laja, Bolivia, 1995)
VII- Espíritu Santo en las culturas andinas (Juliaca, Perú, 1996)
VIII- Los recipientes de nuestra sabiduría andina vivida desde el Evangelio (Qurpa, Bolivia, 1997)
IX- Sabiduría andina en los jóvenes (Sicuani, Peru, 1998)
X- La cultura andina y el jubileo (Oruro, Bolivia, 1999)
XI- La familia en el mundo andino (Ayaviri, Peru, 2000)
XII- Proyectos de vida de mujeres y varones andinos para el tercer milenio (Patacamaya, Bolivia, 2001)
XIII- La mujer en los proyectos de vida en las comunidades andinas (Chucuito, Peru, 2002)
XIV- Los niños y las niñas en los proyectos de vida en las comunidades andinas (Laja, Bolivia, 2004)
XV- Los jóvenes en los proyectos de vida de las comunidades andinas frente a la globalización neo-liberal (Sicuani, 2005)
XVI- Teologia y pastoral andina (Choquenayra, Bolivia, 2006)
XVII- Simbología, mística y profetismo de la espiritualidad andina (Juliaca, Peru, 2007)
XVIII- Etica moderna y posmoderna, y cultura y religión Andina (Copacabana, Bolivia, 2008)
XIX- Nuevos tiempos andino-post-modernos (Juliaca, Perú, 2009).
XX- Movilidad humana, Migración, desafío y esperanza para los pueblos indígenas (Cochabamba, Bolivia, 2010)
XXI- Experiencias e imágenes de Dios en el mundo andino (Ilave, Peru, 2011)
XXII- Ecologia desde la Espiritualidad Andina (Tocoli, Bolivia, 2012)

Ver análisis detallada de cada evento, en "Un camino recorrido: 15 años de encuentros Teologia y Pastoral Andina, Peru-Bolivia" (por Simón Pedro Arnold, Narciso Valencia, Gabriela Zengarini) en *Teologia Andina I,* La Paz: ISEAT, 2006, 321-348; y en "Pensar minúsculo y universal", *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras,* 49/51 (1995), 61-94. En estos eventos compartía la presentación de temas con Domingo Llanque (ver su *Vida y Teología Andina,* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 2004), que hoy goza en la casa del Señor, y a quién le agradezco tanta sabiduría y la leal amistad. En esta secuencia de eventos han sobresalido las voces cálidas de Domingo Llanque, Luis Zambrano, Maria Jose Caram, Narciso Valencia, Gabriela Zengarini, Simón Pedro Arnold y las delegaciones bolivianas con Victor Bascopé, Vicenta Mamani, Calixto Quispe, Xavier Albó, el Pastor Humberto Ramos, y muchas otras fuentes de sabiduría.

8. Ver su "Esbozo para una refundación mestiza de la Teologia de Liberación: un punto de vista desde la teología andina", en *Teología Andina II,* La Paz: ISEAT, 2006, 455-472. En cuanto a la temática general del "otro", son muy iluminadores los aportes de Paulo Suess, *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros,* Quito: Abya Yala, 1995, Nestor García C., *Diferentes, Desiguales y Desconectados: mapas de interculturalidad,* Barcelona: Gedisa, 2005, Helio Gallardo, *Fenomenología del mestizaje,* San José: DEI, 2008.

9. Véase Danilo Martuccelli, *Gramáticas del individuo,* Madrid: Losada, 2002, y *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo,* Santiago: LOM, 2007 (en especial sus capítulos "Crítica del individuo psicológico", pgs. 37-62, y "Las pruebas del individuo en la globalización", pgs. 111-

134); Helena Béjar, *La cultura del yo,* Madrid: Alianza Editorial, 1993 (en especial su capítulo "La sociogénesis del individuo" pgs. 109-150). La reflexión sobre la "individuación" es favorecida por el giro de lo social a lo cultural (p.ej.: Alain Tourain, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy,* Buenos Aires: Paidós, 2006) y por replantear el sujeto y la utopía en contextos globalizados (p.ej.: Franz Hinkelammert, *El retorno del sujeto reprimido,* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002; Jung Mo Sung, *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópios,* San José: DEI, 2005; Germán Gutierrez, ed., *Globalización, caos y sujeto en América Latina,* San José: DEI, 2008).

5) Con-Vivir-Bien

1) Vivir dulcemente.

La vivencia y comprensión del "vivir bien" es hoy apreciada en pueblos originarios, ambientes mestizos, organismos públicos, universidades, iglesias, redes culturales. Puede conllevar un modelo político, económico, ecológico, espiritual. Se ubica en el acontecer humano y en deseos de transformación. No es un "más allá". *Qamaña* y *sarnakaña* (el vivir y andar aymara) y *Kawsay* (verbo/sustantivo quechua) significan estar y andar cotidiano, con su terrestre y muy concreta transcendencia.

Así lo manifiesta, por ejemplo, un rito sencillo y hondo: "la mujer tomando el brazero de incienso y poniendo otros elementos necesarios, hace la siguiente oración: *Pahamama,* madre buena, con todo corazón te damos gracias por estos productos que nos has dado, y te pedimos que nos sigas bendiciendo para que tus hijos e hijas no pasemos hambre" (1). Es una actitud integral: buscar las necesidades de cada día, relacionarse entre seres humanos y con todo lo que nos envuelve, y, estar-en-relación con la Madre-Tierra.

La humanidad está orientada hacia el Vivir Bien, que conlleva místicas concretas y responsabilidades humanas. Hay varias expresiones (2):

- *allin kawsay* (quechua): vivir bien, y en paz.

- *sum sarnakaña* (aymara): andar bien,

- *sumaq kawsay* (quechua) *suma qamaña* (aymara): vivir, vida buena, habitar, descansar, tener buena salud, excelente, sabroso,

- *mishk´i kawsay* (quechua), *moxsa jakaña* (aymara): dulce existencia.
- *tekô porâ, teko kavi* (guaraní): buen modo de vivir, costumbre buena, buena vida,

En contextos andinos la convivencia humana es expresada por principios tales como: *Pacha allpamantam kaysayka hatarimun* (la vida brota de toda la Pacha y del suelo), *Ñoqanchiq Tukey Pacha* (somos tierra de todos/todas). Nadie es excluído de la Vida.

La percepción de la presencia divina en toda entidad viviente a veces es interpretada con categorías animistas. En este terreno es sugerente la reflexión de L. Boff sobre el pan-en-teísmo (3), que permite desbaratar dualismos, y la contraposición entre monoteísmo y animismo. Tanto la sistematización cristiana como la sabiduría de pueblos originarios tiene acentos holísticos.

De modo cotidiano ¿cómo la población andina percibe el bien-estar-en-relación? Se trata de una gama de realidades y experiencias. Anoto unos rasgos: superar carencias y miserias, actuar con ética, involucrarse en lo político, cultivar su espiritualidad terrenal, afianzar vínculos con los antepasados y con cada entidad sagrada; superar dualismos inculcados por la mentalidad dominante. El vivir-bien logra ubicarnos con todo lo que envuelve, y con lo íntimo de uno mismo y de los demás. No es algo que se consume; ni un sentirse mejor (según pautas progresistas); ni una pauta narcisista; ni una alternativa cultural al neoliberalismo; ni ingredientes esotéricos en el marketing de lo indígena.

El imaginario Suma Qamaña/Sumaq Kawsay ha ingresado al debate intelectual sobre modelos sociales y políticos, y sobre indicadores que verifiquen el avance hacia alternativas viables. También ha ingresado a textos constitucionales y planes de gobierno en Ecuador y en Bolivia, y a propuestas de Desarrollo en estos y otros países. En algunos ámbitos teológicos y pastorales también se comienza a prestar atención a dicha perspectiva holística, festiva, transformadora (4).

2) <u>El con-Vivir en el sentido cristiano</u>.

En lenguaje cristiano se dice que Dios esta presente en toda la creación, y que el Reino de Dios es un banquete festivo donde tiene preferencia la gente marginada.

Estar-bien es un paradigma autóctono. En cada familia y cada vecindario abundan saludos espontáneos en varias modalidades: ¿*estás bien*?, *que te vaya bien.* Con respecto a realidades originarias y mestizas, tenemos en el quechua el concepto de *allin y sumaq kawsay* (bien-vivir) y de *ajayu* (espíritu de vida), en el maya las expresiones *nahual* (fuerza espiritual a favor de la Tierra Viva) y *lekil kuxlejal* (vida buena), en la población mapuche *küme felen* y *küme mongen* (estar en armonía). La comunidad afroamericana reconoce *axé* (energía fundante) y vida que proviene de *orishas* y *loas* (deidades en el candomblé y en el vudú). La juventud se comunica con sus propios códigos de bienestar, que incluyen imágenes sonoras y visuales, palabras, silencios, gestos corporales, y tanto más.

Al estudiar sectores en una gran metrópoli (Caracas), Pedro Trigo anota: “el proceso de mestización, tan típico del barrio, mestizaje cultural por de pronto, y así surgimiento de manifestaciones realmente nuevas; pero también mestizaje físico, con lo que éste estar-entre se interioriza en la misma persona”; y más adelante: “existe un estar-entre como relación despersonalizadora y otro como flujo personalizante; no pocas veces en la realidad ambas direcciones andan mezcladas” (5). Es decir, sin ingenuidad es abordada la realidad metropolitana, en que la mayoría de los latinoamericanos sobrevive con innumerables heridas y con complejas contraposiciones y potencialidades. Es pues necesario desentrañar-en los espacios modernos- la condición cotidiana de interactuar con lo diferente.

Pues bien, en el día a día de la humanidad las relaciones son a veces ingratas (y asimétricas) y a veces gratas (y simétricas). Existen rutinas, conflictos, *impasses*,

articulaciones. Por otra parte contamos con personas e instituciones amables. En la existencia ordinaria es cultivada la confianza mutua y es organizada la solidaridad. Estos últimos elementos merecen recalcarse. Entre sujetos, y también en el seno de la actividad económica y política, hay modos de "estar-entre" preñados de buen placer.

Esto abre la puerta a lo teológico. Los vínculos que caracterizan una existencia gozosa están en sintonía con lo crucial de la fe cristiana: cada día y en cada acontecimiento es factible ser feliz, amando a Dios y amando al prójimo. En otras palabras, la generación de vínculos de reciprocidad simétrica tiene un significado transcendente. No en un idílico refugio en el más allá. Muy por el contrario, en el dia a dia ambivalente de las personas y de las estructuras que nos envuelven, es donde experimentamos la transcendencia. A ésta experiencia la tradición cristiana la ha descrito con un verbo: amar. Aquí una dimensión crucial es el placer.

En las prácticas creyentes del pueblo sobresalen formas de placer tales como la confianza y el cariño con íconos (adornar y besar las Imágenes), como el gozo sexual-espiritual (sin los tabues de carácter dualista), como la invocación agradecida a Dios al luchar por el pan de cada día. Rubem Alves sugiere que al Padre le oremos: "el placer de cada dia, danoslo hoy" (6).

Todo el quehacer económico y el intercambio armonioso con la naturaleza están llamados a ser gratas vivencias transcendentes. Insisto que lo cotidiano y ordinario (y no el mero deseo y gesto religioso) es la instancia de felicidad que es apreciada con ojos creyentes (aunque a menudo el contenido cristiano permanece implícito).

El significado espiritual de lo cotidiano puede ser descrito como una conjugación, como un "estar-entre". Vale decir, no es un ir hacia dentro de uno mismo, sino debido el encuentro con otro y otra en que se manifiesta la Presencia Divina. En otras palabras, la identidad-alteridad constituye fuente de vida. No es el individuo en sí que se salva, sino el estar nosotros/as junto a otras personas en medio de las cuales esta Dios.

En cuanto a lo material y social, la felicidad es encontrada no en la apropiación individual de bienes y vínculos, sino más bien en la co-operación económica y en planificar la existencia de modo comunitario. En el terreno ecológico, se trata de recibir los dones del entorno, y de contribuír a enriquecerlo mediante el trabajo cooperativo y el cuidado de la creación. Todo esto conlleva placer.

En la población marginal el bien-vivir es indesligable de la celebración de la bienvenida muerte; en quechua: el *sumak kawsay* va de la mano con el *sumaq wañuy*. Al estudiar la muerte, en ambientes indígenas y mestizos, sobresalen los modos de celebrar la corporeidad espiritual (muy diferente a creer en almas etéreas) y los festivos vínculos entre vivos y difuntos (no se trata pues de despedir un cadáver). En vez de una huída hacia un ámbito ficticio, la comunidad ¡celebra el más acá del más allá! Además, el "estar entre" implica que personas como uno sean asociadas a difuntos-vivos (diferentes a uno). Es fascinante el modo andino de morir. Es algo muy grato y humanizador, si uno lo compara con la aburrida solemnidad del morir en la gran ciudad.

A fin de cuentas, el concepto del placer se refiere a realidades con significados muy diferentes. El placer tiene modalidades propias en el caso de personas postergadas y

adoloridas que encuentran resquicios para respirar aire puro, y en el caso de multitudes y grupos humanos que no se dejan aprisionar por instituciones deshumanizantes. Son seres humanos que en contraposición al dolor injusto son capaces de autogenerar felicidad con los demás.

¿Qué placer humano está en sintonía con el gozar el Evangelio de Jesucristo? De partida, hay que resaltar que vale todo lo humano que permite vivir las bienaventuranzas. Este eje del mensaje bíblico es que la felicidad es prometida a los pequeños, y que es propia del Reino de Dios. Podemos decir que al estar-entre el otro/pequeño y estar-entre la otra/pequeña, la persona y comunidad creyente acoge el don de la felicidad. La comunidad vibra con el placer divino.

De las bocas de gente pequeña brotan susurros, que se contraponen a los griterìos incómodos. Desde rostros frágiles, y empoderados por el placer compartido, aparecen melodías del "estar-bien-entre". El Dios de la Vida es invocado con el plural, cariñoso, placentero *Abba.* Padre justo, danos el placer de cada día. Esta invocación humaniza, y corresponde a la espiritualidad jesuánica. Ella es hoy redescubierta y reconfigurada desde el bien-estar-entre. Me arriesgo a decir que de este modo procede la comunidad de Jesús. Se trata de la comunidad eclesial del inconformista de Nazaret, a quien Dios ha resucitado. Su Espíritu no concuerda con la sistémica-felicidad. Más, bien desde abajo y desde adentro la Amable Presencia llena ¡con genuino placer! a la humanidad y la creación.

Notas:

1. Vicenta Mamani, *Ritos espirituales y practicas comunitarias aymaras,* La Paz: CRIART, 2002, 158.

2. Vease Mario Torrez, "Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña", *Pacha* 6 (2001), 45-67; Elena Pardo, Rocio Achahui, *El Allin Kawsay en la concepción andina y el bienestar en la concepción occidental*, www.pratec.org.pe/articulos; Alison Spedding, "Suma qamaña ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir ´vivir bien´?)", *Fe y Pueblo* 17 (2010), 13-17; Andrés Uzeda, "Del ´vivir bien´ y del vivir la vida", *Fe y Pueblo* 17 (2010), 40-50); Javier Medina, "Acerca del Suma Qamaña", en I. Farah, L. Vasapollo (coord.), *Vivir bien: paradigma no capitalista?,* La Paz: CIDES-UMSA, 2011, 39-64, y otros ensayos en esta valiosa compilación.

3. Ver Leonardo Boff, *Ecología, Grito de la tierra, grito de los pobres,* Madrid: Trotta, 1996, 193-195.

4. Vease Acochiri, Ruth, "Suma qamaña: concepción aymara del ´buen vivir´. , *Tesina de Bachillerato, ISEAT,* 2008. Agenda Latinoamericana 2012, *Sumak Kawsay, Buen Vivir, Buen Convivir* (www.serviciokoinonia.org). Barros, Marcelo, "Bom viver para todo o mundo", *ADITAL (noticias da America Latina e Caribe),* 20/jul/2011. Boff, Leonardo, *¿Vivir mejor o el ´buen vivir´?,* 2010, www.revistafusión.com. Caram, María José, "Suma Qamaña, Sumak Kawsay, Buen Vivir", *Dialogos A,* 1/0 (2010), 41-45. Bremer, Margot, "El Buen Vivir y la Descolonización", *Dialogo Indígena Misionero,* 67 (2010), 65-68. Bremer, Margot, "Mujer y Sumak Kawsay, Buen Vivir", en Agenda Latinoamericana 2012,

Sumak Kawsay, Buen Vivir, Buen Convivir 104-105. Casaldaliga, Pedro, "Buen Vivir – Buen Convivir", en Agenda Latinoamericana 2012, 10-11. Chipana, Sofía, "Tejiendo sueños y anhelos en torno a la vida digna", *Fe y Pueblo,* 17 (2010) 68-78. Flores, Lino, "¿Qué es Buen Vivir para un Guaraní?", en *Dialogo Indígena Misionero,* 67 (2010), 78-79. Gomez, Isabel, "Buen Vivir, nuevas relacionalidades, antiguas relacionalidades", *Dialogo Indígena Misionero,* 67 (2010), 61-64. Henehan, Tomás, "Vivir bien: una respuesta a la crisis de sentido", Cochabamba, 2010. Irarrazaval, Diego: "Kawsay, al pensar con Dios", en A. Colque, J. Estermann, *Movimientos sociales y teologia en América Latina,* La Paz: ISEAT, 2010, 131-135. Iriarte, Gregorio OMI, "Vivir Bien: el gran paradigma indígena*"* en Agenda Latinoamericana 2012, pg. 41. Judd, Esteban, "Vivir Bien, o pasos en la construcción de un nuevo imaginario socio-cultural original" (Cochabamba, 20/9/2010). Pineda, Luis, "Mons. Leonidas Proaño y el Sumak Kawsay", www.amerindiaenlared.org (20/9/2011). Regazzoni, Quinto, "El anuncio del Reino y la Vida Buena (Sumak Kawsay)", *Revista Umbrales* 202 (2009), 15-22 (Uruguay). Suess, Paulo, "Prospectivas y tareas desde un mirar crítico a los desafíos de la realidad en vista del `buen vivir`", *Alternativas* 40 (2010), 9-38. Suess, Paulo, "Sumak Kawsay: horizonte, plataforma, alianza", Vendrá lo que he visto. Contorno de un proyecto en construcción" en Agenda Latinoamericana 2012, pgs. 42-45. Tamez, Elsa, "Liberación y Sumak Kawsay (Bien Vivir)", en JJ. Tamayo y N. Arrobo, *Pueblos Indigenas, Derechos y Desafíos,* Valencia: ADG-N Libros, 2010, 117-128. Tokarski, Irene, "Un dialogo intercultural necesario para vivir bien", *Fe y Pueblo,* 17 (2010), 51-61. Vigil, Jose Maria, "Sumak Kawsay y Reino de Dios; qué dice el Sumak Kawsay indígena al Reino de Dios de Jesús de Nazaret", en Agenda Latinoamericana 2012, pgs. 154-155. Josef Estermann, *"Vivir bien como utopía política* (La Paz, inédito, 2011).

5) Pedro Trigo, *La cultura del barrio,* Caracas: Centro Gumilla, 2004, pgs. 55 y 73.

6) Rubem Alves, *O Deus que conheco,* Campinas: Verus, 2010, 101.

CONCLUSIÓN.

Bellos itinerarios, en medio de obstáculos y resquicios.

Existen resquicios, potenciales, y logros, a pesar de obstáculos y encierros. Los contenidos (en los veinte capítulos) conllevan preguntas, controversias, lineamientos. Hasta puede decirse que existen mapas de ruta; son convincentes, frágiles, y hermosos itinerarios.

La cordial y sapiencial fe andina es "intra" y es "entre"; es autogestionaria y también entremezclada y simbiótica. Ella tiene facetas originarias, bien particulares, abiertas a la alteridad, y rasgos infatigablemente interactivos y universales. Ella incita los contenidos de este libro que refleja un caminar adentro y entre realidades diferentes. Refleja un caminar creyente, teológico, macroecuménico. Desde los márgenes se opta por la humanización e integridad de la creación. Así como otros modos de andar, el mío tiene condicionamientos, temas pendientes, incertidumbre, apasionamiento.

Estos párrafos finales no constituyen un resumen ni un cerrojo; más bien anotan cuestiones abiertas y candentes: A) el amarrar y desamarrar, B) el adentro y el entre, y C) la convulsión y la reiniciación.

Primera anotación. La fe andina es amarrada mediante imprescindibles marcos teóricos, hipótesis de trabajo, diálogos creyentes que producen conocimientos, categorías afectivas y mentales, y también esquemas de comportamiento. Simultaneamente la fe andina se va desamarrando mediante la cotidiana humanización y las interpretaciones hechas por sujetos originarios y mestizos. Estas acciones y hermenéuticas también están condicionadas y son cuestionables. Sin embargo, desamarran el corazón y la mente, al ahondar en lo propio, al convivir, al pensar junto a personas diferentes.

Como a otros que hacen docencia, y que organizan eventos sociales y eclesiales, me aflige el configurar (y distorsionar) modos como la población andina entiende su caminar. Constantemente advierto a oyentes y lectores que comparen sus sensaciones y sabidurías con las mías, y que no se caiga en absolutos ni en cierre de búsquedas de sentido. Esto a veces ocurre al (mal) entender el cambio histórico, o la cultura, o el cristianismo, mediante pautas esencialistas. Más bien cabe consignar procesos y líneas emergentes. Cabe examinar obstáculos y resquicios, la fluída praxis de cada día en la migración, el estudio y la comunicación, el empleo y la economía, las discrepancias y los vínculos, la simbología, y tanto más. En este sentido nos desamarran las hermenéuticas provenientes de originarios y de mestizos que lúcida y críticamente desentrañan el caminar creyente.

Segunda anotación: el adentro y el entre. Las tensiones entre lo cercano y lo distante, entre identidad y alteridad, marcan y estremecen la fe andina. No son polos que se eliminen el uno al otro, sino más bien movimientos incesantes. Son un y/o, un estar más o menos adentro, y un estar más o menos entre diferentes. En las regiones andinas los pueblos resisten, aunque ya estan subordinados e injertados en la globalización. Generan su propia espiritualidad, mitos y ritos, éticas y soluciones a problemas cotidianos. También asimilan y reconstruyen elementos, como es el caso del cristianismo mestizo, donde hay pluralidad, ambivalencia, complejidad, simbiosis. Opino que una tendencia menor es la que va al autoencierro y a resignarse a ser marginado; y una tendencia mayor se orienta a la juxtaposición y al conjugar las diferencias.

En la perspectiva cristiana se habla de inculturación de la fe, vale decir, un itinerario desde adentro, y también se va desarrollando la interculturalidad. El estar-entre implica entrecruzamiento y conjugación de formas que se ven ya sea como cristianas o como no cristianas. De acuerdo con el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles, la otreidad (la condición de pueblos gentiles) no es excluída. Tampoco cabe hoy excluír al indiferente, al sincrético, al indignado ante estructuras cristianas caducas, al no creyente. En la fiesta del Reino de Dios participa preferentemente gente no invitada y postergada. Por consiguiente las teologías andinas respetan y abrazan diversas voces culturales y religiosas, con una actitud amplitud macroecuménica. Así predomina la relacionalidad (en vez de lo mono-cultural y mono-espiritual).

Tercera anotación: convulsión contemporánea y reiniciación en la fe. Junto al descalabro y colapso globalizado, existen líneas emergentes y alternativas (tanto en Occidente como en nuestras regiones andinas). No hay motivo para plantear lo positivo sólo en lo propio ni lo amenazante sólo en la neocolonización. Cada tajante disyuntiva poco explica la itinerancia humana. Más bien la comunidad cristiana va leyendo los signos de los tiempos, oscuros y luminosos, y llenos de matices. Al respecto son primordiales los caudales de sabiduria de la juventud andina y de la mujer andina; en medio del dolor y la intolerable postergación ellos y ellas visualizan posibilidades de bienestar. Se transcienden las exclusiones que han sobrellevado durante siglos.

En cuanto a la re-iniciación creyente, ésta permite encarara las hondas crisis y el cambio de época en el mundo y en éstas regiones andinas. En este sentido se han desplegado incontables iniciativas de evangelización y de producción teológica, de ahondamiento espiritual, de solidaridad eficaz ante la injusticia y la maldad. No se trata pues de rescatar o remozar formas de cristiandad, ni de aislar lo andino de la crisis generalizada. Se camina con ojos atentos al porvenir. Al beber de nuestras fuentes evangélicas se van releyendo los signos de los tiempos actuales, con sus luces, sombras, claroscuros.

Este texto va terminando. Ha sido recalcado el esfuerzo comunitario y también el hermoso itinerario en la fe andina. Es bello el sentir y pensar y celebrar y transformar la vida. Las cuestiones estan abiertas y son candentes: amarrar y desamarrar, estar adentro y entre, convulsión y reiniciación, y tantas otras. Ellas merecen ser replanteadas en cada circunstancia, y con la amplia perspectiva y pasión que proviene del Espíritu. Estoy sinceramente muy agradecido por ser un huésped en la labor teológica andina, y ser acogido en varias instituciones y comunidades de estas regiones. También sigo suplicando que mis elaboraciones sean contrastados con lo que cada persona sabe y hace.

Al retomar el mensaje paulino se reconoce en Cristo una inmensa y simpática paradoja, “porque la necedad divina es más sabia que la sabiduría humana, y la debilidad divina más fuerte que la fuerza humana... y ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios, lo débil del mundo para confundir lo fuerte…” (1 Cor 1:24-25,27). El apóstol Pablo trasluce un sentido de humor: lo insignificante es lo primordial. Es gracioso el modo de proceder del Dios de Jesús. Puede decirse que también en estas regiones andinas la simpatía divina esta aliada a la debilidad y a “necios” a quienes se les atribuye sabiduría. Ojalá la espiritualidad y reflexión cristiana siga en sintonía con complejos itinerarios andinos que señalan la fuerza y sabiduría de Dios.

Contextos andinos, y textos incluídos y reelaborados en:
ITINERARIOS EN LA FE ANDINA. Lectura de rasgos originarios y mestizos.

1ª Parte: FUERZA TERRENAL -ESPIRITUAL:

1. **Vida en y con Pachamama**. Participación en diálogos y talleres en Yunguyo, Pomata, Juli Ilave, Acora, Puno, Huancané, Ayaviri, San Pablo, Moho, Inchupalla (y otras comunidades) organizados por el Instituto de Estudios Aymaras (Chucuito, Peru), entre 1981 y 2004. Publicación: *Mandrágora* 11 (2005), 88-93.

2. **Deidad en la tierra**. Ponencia en el curso anual dado a nuevos agentes pastorales en el sur andino del Perú (1984-2000) en Cuzco y Puno. Publicación: ISEAT, *Teología Andina,* II, La Paz: ISEAT, 2006, 199-217; *Atualidade Teologica,* XV/37 (2011), 85-102.

3. **Religión intercultural del pueblo**. Ponencia en módulos del Programa de Formación Misionera Internacional en el CMMAL de Cochabamba. Publicación: "Las religiones del pueblo ¿son interculturales?, *Caminar, Cuadernos Interculturales,* 6/10 (2009), 19-23.

4. **Ser diferente y ofrecer alternativas**. Ponencia en diversos eventos interculturales organizados por el Instituto de Pastoral Andina de Cuzco y por el Instituto de Estudios Aymaras de Chucuito (1985-2000). Publicación: "Diferencias e interculturaciones", *Yachay* 35 (2002), 155-164.

5. **Morir y revivir**. Ponencia en cursos de antropología en varios lugares del Perú y Bolivia, y en congresos de estudiantes en la Universidad Nacional del Altiplano (1998 a 2001, UNA, Puno). Publicación: "Morir y resucitar en una tradición popular", *Concilium* 318 (2006), 27-36.

2ª Parte: CAMINAR CON OJOS CRISTIANOS:

1. **Pensar originario y mestizo.** Ponencia en dos encuentros de Teologia y Pastoral en Bolivia y Perú (2005-2006) que forman parte de encuentros anuales iniciados en 1990. Publicación: *Volveré* 27 (2007), revista electrónica de IECTA, Iquique.

2. **El complejo mestizaje.** Ponencia en varios talleres dados en Cochabamba y La Paz, por invitación de Departamentos de Culturas y de Catequesis del Episcopado de Bolivia (1997 a 2002). Publicación: *Cuarto Intermedio* 81 (2006), 35-46 (La Paz, Bolivia); *Revista Temas Sociológicos* 13 (2009), 209-220 (Santiago de Chile).

3. **Inculturación cristiana.** Aporte en el proyecto de investigación "Teología Andina" organizado por el ISEAT a inicios de la década pasada; y ponencia presentada muchas veces en el altiplano peruano y boliviano durante esos años. Publicación: "Inculturación de la fe cristiana", en *Teologia Andina, el tejido diverso de la fe indígena,* La Paz: ISEAT, 2006, 197-217.

4. **Tinkuy entre culturas.** Ensayo en base a cursos en el Seminario Interdiocesano N.S. de Guadalupe (1996-2002, Puno, Perú), y en la UCSH (2008-2011, Santiago, Chile).

Publicación en K. Kramer, K. Vellguth (hg.), *Mission und Dialog,* Freiburg: Herder, 2012, 107-121.

5. **Nueva teología latinoamericana.** Ponencia en Jornada organizada el 2010 por el Centro Ecuménico Diego de Medellín (Santiago, Chile) y en el V Encuentro Internacional de Teologos/Teologas y Cientistas Sociales, 31/10 a 2/11/ 2011, DEI, Costa Rica (en via de publicación en Actas del Encuentro).

3ª Parte: ACOMPAÑAR DIALOGOS TEOLOGICOS:

1. **Saber indígena y modernidad.** Ponencias en talleres con líderes comunitarios en la región de Puno, Peru (de 1984 a 1996, 1997-2003), y en el III Encuentro Latinoamericano de Teologia India (Cochabamba, 25/8/1997). Publicación: "El saber indígena sopesa la modernidad", VV.AA., *Sabiduría indígena, fuente de esperanza,* IDEA/CTP/IPA: Cuzco, 1997, 275-300; *Yachay,* 27 (1998), 9-33; *Catecheticum* 9 (2006), 41-46.

2. **Origenes y sueños aymaras.** Ponencia en talleres con agentes de pastoral en el Altiplano (de 1996 a 2000) que redescubren sus lenguajes míticos; y en IV Encuentro Latinoamericano de Teologia India (Asunción, 7/5/2002). Publicación: "Gérmenes y ensueños aymaras", *Boletin del Instituto de Estudios Aymaras,* 66 (2002), 27-43; VV.AA., *E Tonantzin veio morar conozco,* Belem: CIMI/AELAPI, 2003, 151-164.

3. **Mito y utopía humanizadora.** Ponencia en talleres y cursos en el mundo andino (2003 a 2005) que retomaron el IV Encuentro de Teologia India (2002). Texto inédito.

4. **Fuerza originaria y gozo de Jesús.** Presentación en talleres bíblicos en el Peru (2000 a 2004) y en Chile (2005-2006, 2009-2011); y en V Encuentro Latinoamericano de Teologia India (Manaus, 22/4/2006). Publicación en VV.AA., *La fuerza de los pequeños, luz para el mundo,* Cochabamba: Verbo Divino, 2008, 163-168.

5. **Relato mapuche y Cristo migrante.** Ponencia en curso sobre inculturación y dialogo interreligioso en la Universidad Católica Silva Henriquez (magister en el Instituto de Ciencias Religiosas, 2007, 2008); y en VI Encuentro Latinoamericano de Teologia India (Berlín, San Salvador, 2009) con la temática "Movilidad y Migración". Publicación pendiente.

4ª Parte: PENSAR DENTRO Y ENTRE CULTURAS:

1. **Interacción mestiza con la Palabra**. Secuencia de talleres bíblicos con maestros de la educación pública en la región andina (ODEC-Puno, 1996 al 2003). Publicación: "Interacción andina con la Palabra de Dios", *Revista de interpretación bíblica latinoamericana,* 26 (1997), 60-66.

2. **Teologia andina intercultural**. Presentaciones en cursos para profesores/as de religión católica (2001-2005, Univ. Católica Silva Henriquez, Santiago). Publicación: "El desafío

intercultural y la teología andina", *Revista digital Polis*, 18 (2008), Universidad Bolivariana, Santiago, Chile.

3. **Eclesialidad inculturada.** Presentación en tres de los encuentros anuales de Teologia Perú-Bolivia (organizados por IPA, IDEA, Secretariado de Culturas). Publicado: "Eclesialidad inculturada en el Altiplano", *Boletin del Instituto de Estudios Aymaras,* 2/69 (2004), 4-11.

4. **Recordar y potenciar el altiplano.** Presentaciones en visitas periódicas al altiplano (2006-2011, y charlas en Juliaca, Puno, Ilave, La Paz). Publicado: "Recordar y potenciar una tierra amable y convulsionada", *Dialogos A,* 1/0 (2010), 11-18 (Verbo Divino: Cochabamba, Bolivia)

5. **Con-Vivir-Bien.** Presentaciones en programa de IDECA-Puno, « Las éticas y buen vivir desde los Andes » (Municipalidad de Puno, 14/9/2012), y en el XXII Encuentro anual de teologia y pastoral andina, Tocoli, Bolivia, septiembre, 2012). Inédito.

Contratapa: DIEGO IRARRAZAVAL

Nace en Chile en 1942. Desde 1975 al 2004 (en Peru y otros lugares) y desde el 2005 en Chile y otros lugares, asesora programas sociales y eclesiales con líderes de base y profesionales, y da cursos teológicos y pastorales. De 1981 al 2004 ha sido director del Instituto de Estudios Aymaras y del Boletin trimestral de dicho Instituto (Chucuito, Perú). Actualmente es Profesor en la Universidad Católica Silva Henriquez. Es presbítero y miembro de la Congregación de Santa Cruz; y vicario en la parroquia de San Roque (Santiago). En la Asociación Ecuménica de Teologos/as del Tercer Mundo ha sido vicepresidente (1995-2001) y presidente (2001-2006). Miembro del directorio del Instituto Cultura y Tecnologia Andina (Iquique), del directorio de la revista Concilium, e integrante del Centro Manuel Larraín (UAH y UC de Santiago).
Libros publicados: Religión del pobre y liberación (Lima: Cep, 1978); Tradición y porvenir andino (Lima: Tarea/Idea, 1992); Rito y pensar cristiano (Lima: Cep, 1993); Cultura y fe latinoamericana (Santiago: Rehue, 1994); Inculturación (Lima: Cep, 1998; Inculturation, New York: Orbis, 2000); La fiesta, símbolo de libertad (Lima: Cep, 1998); Teologia en la fe del pueblo (San José: DEI, 1999); Un cristianismo andino (Quito: Abya Yala, 1999); Audacia evangelizadora (Cochabamba: Verbo Divino, 2001); Un Jesús Jovial (Lima: Paulinas, 2003; Sao Paulo: Paulinas, 2003); Raíces de la Esperanza (Lima: CEP, 2004); Gozar la espiritualidad (San Pablo: Buenos Aires, 2004); Gozar la ética (San Pablo: Buenos Aires, 2005); Crenças latinoamericanas, De Baixo e de Dentro: (Sao Bernardo do Campo: Nhanduti, 2007).