



LOS ANDINO-CRISTIANOS: INCULTURACIÓN DEL CRISTIANISMO

1. Deidad en la tierra; fe y teología andina desde la corporeidad.
2. Inculturación de la fe cristiana.
3. La población andina genera liberación.
4. Pachamama, Tierra-madre.

Diego Irrarázaval



Iquique - Chile
2007

Los Andinos-Cristianos: Inculturación del Cristianismo

Diego Irarrázaval



© IECTA

Autor: Diego Irarrázaval

Título: Los Andinos-Cristianos:

Inculturación del cristianismo

Edición: IECTA-Iquique

Casilla 135 - Iquique - Chile

Primera edición: 2007

Obispo Labbe 1235, Iquique

Indice

Deidad en la tierra; Fe y teología andina desde la corporeidad 7

Resumen 7

- 1 Introducción 7
- 2. Ubicación, portavoces, metas 9
- 3. Dios: un lenguaje andino-cristiano 11
 - 3.1. Mensaje dualista que descalifica 12
 - 3.2. Modos andinos de andar con Dios. 15
- 4. Corporeidad y Simbología 18
 - 4.1. Cuerpo y cosmos espiritual 19
 - 4.2. Simbología y responsabilidad humana 23
- Bibliografía: 26

Inculturación de la fe cristiana 27

- Resumen 27
- 1. Introducción 27
- 2. Resolución de asimetrías 29
- 3. Factores globales y misión 32
 - 3.1. Primer factor: un mercado omnipotente. 32
 - 3.2. Segundo factor: una ambigüedad carismática. 33
 - 3.3. Tercer factor: un esquema androcéntrico. 35
- 4. Evangelizar entre culturas y religiones 37
 - 4.1. Un primer gran desafío: la inter-culturalidad. 38
 - 4.2. Un segundo gran desafío: la misión de gente pobre. 40
 - 4.3. Un tercer desafío: un proceso lleno de controversias. 41
 - 4.4. Una propuesta de inculturación. 44
- 5. Conclusion 46
- Bibliografía 47
- Sobre el autor 48

La población andina genera liberación 51

- Empobrecimiento y protagonismo. 51
- 2) Voces andinas. 56
- 3) Modos de relacionarse con Dios. 60

4) Potencialidad creyente	64
NOTAS:	70
BIBLIOGRAFIA:	71
Pachamama, tierra-madre	73
Resumen:	73
Summary:	73
1) Puntos de partida	74
2) Dificultades modernas	76
3) Apreciar la deidad	78
NOTAS:	81
BIBLIOGRAFÍA	82

Deidad en la tierra; Fe y teología andina desde la corporeidad

Diego Irarrázaval

Resumen

El contexto moderno invita a reconsiderar la vivencia y comprensión de la Divinidad andina presente en la Pachamama. Se examinan espacios y tiempos actuales, lenguajes tanto de parte de la población como de parte de quienes cristianizan, y sobretodo, se aprecian las personas portadoras de tan honda y eficaz sabiduría espiritual. Los modos andinos de entender a Dios y a Jesucristo son contrastados con los mensajes recibidos desde la época colonial hasta el presente. Las creencias y celebraciones a la Deidad Terrenal corresponden a la sensibilidad andina hacia la corporeidad humana y hacia lo femenino en la vivencia de Dios. Se considera el cuerpo y cosmos espiritual, y la simbología que sustenta el pensamiento teológico. También es replanteado el mensaje evangélico que interpela y esta en sintonía con la población indígena y mestiza en los Andes.

1 Introducción

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.

2. Ubicación, portavoces, metas

¿Dónde y cuándo las personas comprenden a Dios? Estamos ubicados en una realidad polifacética y paradójica, 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 reconfiguración 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 espacial, 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.

3. 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.

3.1. 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 Diabolo.

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 "Plática" 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 práctica 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.

Loya 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.

3.2. 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.

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

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.

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 *alasitas*³ abundan los dólares como signo y hasta garantía de bienestar. Tanto la *ch'alla* como *alasitas* tienen un sentido humanizador y espiritual. Pero a la vez existe la trampa 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;

2 *Ch'alla*: ofrenda haciendo libación con vino, cerveza, etc.

3 *Alasitas* (=cómprame, en aymara): ceremonia con símbolos en miniatura.

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 inculcados. 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 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.

4 *Pachamama*: espacio y tiempo como realidad femenina que da Vida.

5 *Apu* (quechua), *Achachila* (aymara): montañas como seres protectores.

4. 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 pseudo 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 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.

4.1. 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 cultural 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 (Irrarázaval 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 percedero 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.

4.2. 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:

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

Inculturación de la fe cristiana

Diego Irarrázaval

Resumen

Las comunidades con sus rasgos culturales y religiosos son las que llevan a cabo la inculturación, en respuesta al Espíritu del Evangelio. Se examinan varios modos de ver la relación iglesia-humanidad en América Latina, marcada por la hegemonía del Norte, aunque también por la humanización que tiene raíces autóctonas y mestizas. Se hace una lectura crítica de factores globales (en especial del mercado totalitario) y sus impactos en la población andina. Se abordan grandes desafíos: la inter-culturalidad, la evangelización a cargo del pobre, posturas en las iglesias sobre la relación Evangelio-cultura, procesos de inculturación en la actualidad (y en especial lo propuesto en la región altiplánica). A fin de cuentas, cada buena inculturación del Evangelio conduce hacia el inagotable misterio de Dios.

1. Introducción

Desde mi ubicación en el sur-andino del continente, me uno a muchas y muchos que se preguntan por el incierto porvenir de la evangelización inculturada y universal, hecha por los pueblos latinoamericanos. Ella tiene bellas raíces y ha florecido en la vivencia Guadalupana en México, los rituales afro-americanos, los cristianismos mestizos, formas sincréticas, y tanto más. Son raíces y troncos sólidos, pero marginales con respecto a las pastorales oficiales. Sin embargo, desde hace dos décadas, sectores de la Iglesia Católica, y luego la Conferencia Episcopal en Santo Domingo, han

abrazado la causa de la inculturación. Es algo esperanzador. Pero avanza en medio de grandes obstáculos, aporías, confusiones.

¿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.

2. 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 apporto 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 1995^a: 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.

3. 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.

3.1. 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 reinención 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 envidiadas 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 eclesásticas. 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.

3.2. 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.

3.3. 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.

4. 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.

4.1. 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.

4.2. 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” (Irrázaval 1999: 274,278). No son simples deseos; se trata de pequeñas y sólidas y crecientes realidades.

4.3. 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 medidos. 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.

4.4. Una propuesta de inculturación.

En las regiones andinas, a partir de los años 70 se han dado pasos en la evangelización inculturada. Durante décadas 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 indígena (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 común, 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, así 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 histórico 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 pneumatología 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 así 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 líneas de acción, cabe ver modos de implementar los buenos propósitos y cómo encarar obstáculos. Hay muchos factores adversos: la cultura hegemónica del mercado y su perfil idólatrico, 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).

5. 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 inculcação". En: Marcio F. dos Anjos (org.). *Teologia da inculcação e inculcação da teologia*. Petrópolis: Vozes/ SOTER, 13-28.
- Azevedo, Marcelo de C. (1995b). "Cristianismo, uma experiencia multicultural". En: *Revista Eclesiástica Brasileira* 220, 778-780.
- Bobsin, Oneide (2002). *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI.
- Brighenti, Agenor (1998). *Por uma evangelização 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). "Evangelização e inculcação: implicações pastorais". En: Marcio F. dos Anjos (org.). *Teologia da inculcação e inculcação 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, Josefina (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.
- Irrázaval, Diego (1999). *Teología en la fe del pueblo*. San José: DEI.
- Irrázaval, 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 civilização do mercado: Um desafio radical as igrejas". En: VV.AA. *Sociedade global, cultura e religião*. Petrópolis: Vozes, 134-164.
- Novo Milenio Ineunte (2001). Encíclica del Papa Juan Pablo II. Roma: Vaticano.
- Obispos de Zonas Andinas (Bolivia, 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, Martín (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 revelação: 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 Evangelização Inculturada". En: VV.AA. *Novo Milenio: Perspectivas, debates, sugestões*. São Paulo: Paulinas, 36-46.
- Suess, Paulo (1993). "Comparação das conclusões de Santo Domingo com a quarta e última redação da comissão 26" (manuscrito).
- Susin, Luiz Carlos (1995). "Inculturação: implicações teológicas". En: M. F. dos Anjos (org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes/SOTER, 29-56.
- Valdés, Teresa; Olavaria, Jose (eds.) (1997). *Masculinidades, poder y crisis*. Santiago: ISIS.

Sobre el autor

Diego Irarrázaval, nace el 8 de diciembre de 1942 en Santiago de Chile. Presbítero y miembro de la Congregación de Santa Cruz. Presidente de la Asociación EcuMénica de Teólogos/as del Tercer Mundo (2001-2006). Vicario en la parroquia de San Roque y Director de la Casa de Formación de la Congregación de Santa Cruz (Santiago); miembro del directorio del *Instituto Cultura y Tecnología Andina* (IECTA) en Iquique. Asesor en cursos de líderes de base y profesionales, y en encuentros teológicos y pastorales en Chile, Perú (donde ha residido 29 años) y otros lugares.

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/Bartolomé de las Casas, 1998); *Teología 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; São 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).

Dirección: Casilla 238, Correo 11, Santiago, Chile (Fono: 562-2661619).

E-mail: diegoira@hotmail.com

La población andina genera liberación

Diego Irarrazaval

Durante las últimas décadas, ha crecido el clamor ante desequilibrios mundiales y también el reconocimiento del pobre como sujeto de liberación. Por mi parte, he estado más atento a aspectos culturales y espirituales. Las siguientes líneas consignan señales y también obstáculos al protagonismo del pobre, voces andinas sobre realidades humanas y la fe, y finalmente, modos de relación con Dios y potencialidades que forman parte de la identidad andina.

Empobrecimiento y protagonismo.

La pobreza es ante todo una postergación y un flagelo. En nuestro contexto latinoamericano, abundan las cadenas sociales y sus sustentos religiosos. No obstante, en las culturas y espiritualidades hay espacios de libertad. Es posible contemplar un nuevo cielo y una nueva tierra. Cabe pues reconocer al Espíritu que anima al pueblo de Dios y a toda la creación. Esto es sentido de modo especial en el seno de, y en relación con, los pobres de esta tierra.

Con respecto a la reflexión cristiana sobre el pobre, existen malentendidos. La teología de liberación ha sido reducida a lo socio-político con un sello latinoamericano; además dicen que ha sido fabricada por pocos peritos que influyen en el laicado. Ella también es caricaturizada como carente de base filosófica, como parcial o totalmente heterodoxa, como peligrosa para la vida de la iglesia. Algunos la consideran una moda,

en una fase terminal o ya muerta. Me parece que hay que debatir estos malentendidos. Sin embargo, lo importante es ver los dones que el Espíritu de Dios ha entregado a la iglesia latinoamericana que es inteligente al amar; este carisma es patente en la fe y saber del pueblo pobre.

El impacto del pobre en la reflexión cristiana ha sido una constante a lo largo de más de cuarenta años (1); además de ser un factor persistente ha facilitado el surgimiento de un paradigma. Conuerdo con J. Sobrino sobre la mayor vigencia hoy del pobre en la teología de liberación, con J.M. Vigil que nuestro paradigma se amplía y no es cambiado por otro, y con J.J. Tamayo-Acosta que aprecia los nuevos sujetos y horizontes en el paradigma de la liberación (2).

Las bases de nuestra reflexión son los excluidos de centros de poder y conocimiento; su clamor y su sabiduría creyente impugnan padecimientos milenarios. ¿Por qué ésta buena teología proviene de zonas distantes de torreones sociales y religiosos? Porque la humanidad sale al encuentro del Dios que salva gracias, no a logros personales, sino al incondicional amor hacia los últimos, los que deambulan por caminos y linderos (cf Lc 14:22).

El detonante de la reflexión latinoamericana es la irrupción de comunidades pobres, sufrientes y esperanzadas. Siendo sensible a esta realidad, Jon Sobrino describe la reflexión como *intellectus amoris*, como “inteligencia de la realización del amor histórico a los pobres de este mundo y del amor que nos hace afines a la realidad del Dios revelado” (3). La teología tiene que ver con la fe y la esperanza, pero principalmente con el Amor, ya que esto define nuestro ser (cf 1 Cor 13:13). Conocemos a Dios como comunión en su relación trinitaria, como gracia incondicional en Cristo, como amor preferencial al pobre. Es pues una comprensión amorosa y mística.

Ahora bien, la gente común, que deambula entre la muerte y la vida ¿tiene ella un protagonismo teológico? Ella ciertamente participa en el proceso de comprensión del misterio cristiano. Esto es así porque Dios esconde los misterios del Reino a los que se consideran sabios y se los revela a los pequeños (cf Mt 11:25). Si aplicamos este principio a la teología,

ella no es voz de los sin voz. En la medida que pueblos marginados son fieles a la revelación divina, ellos están llamados a ser portadores de la Buena Nueva y también agentes teológicos (4). Su carisma proviene, no de cualidades auto-generadas, sino de la gracia divina. Al respecto, uno no puede idealizar la sabiduría popular, ya que ésta ha sido dañada por condiciones de opresión y de inautenticidad. Toda persona, ya sea acomodada o marginada, es pecadora y esta invitada a la conversión.

Nuestro paradigma de la liberación tiene las siguientes características: 1) su principio es la irrupción de pueblos marginados, 2) tiene nuevas pautas hermenéuticas; proporcionadas por sujetos teológicos (pobres, mujeres, negros, indígenas, juventud, etc.), con la mediación de las ciencias sociales, y con perspectivas simbólicas, ecuménicas, inter-religiosas, y 3) su núcleo teológico es la inteligencia del amor; cuyo fundamento es la revelación divina, a la cual la iglesia responde con su fe, enseñanza, celebración, y servicio a la salvación universal.

Ahora bien ¿qué contexto nos envuelve? ¿Qué gran mutación esta ocurriendo en el mundo contemporáneo? Algunos dicen que emerge la post-modernidad. Constatamos que la civilización moderna influye en todas las sociedades del planeta; es un marco humanista, racional, científico-técnico. Constituye un marco general, con varias versiones en el Primer y en el Dos-Tercios-Mundo. En cuanto a lo post-moderno no parece constituir otra civilización; más bien se trataría de la exaltación de lo subjetivo, del placer y la estética, de las diferencias y los fragmentos.

Por otra parte, uno comprueba cómo factores modernos malogran a la gente sencilla, producen segregaciones, inducen un mayor individualismo. Dichos factores también distorsionan la identidad de los migrantes a las ciudades, donde todos, en mayor o menor grado, acaban mareándose con ilusiones de progreso. Los pobres son atraídos por formas socio-religiosas fundamentalistas (funcionales al status quo moderno) y están fascinados también por la publicidad económica y la propaganda política. Todo esto nos motiva a colaborar con la crítica hacia lo moderno, hecha desde el pobre.

La realidad contemporánea suscita buenos temas de debate: ¿acaso el mercado planetario es monolítico e irreformable?, ¿existen alternativas

económico-político-éticas?, ¿es tan radical la crisis moderna que ingresamos a otro paradigma? Concuero con reflexiones sobre las orientaciones básicas del mundo de hoy; por un lado, existe el progreso material según la lógica instrumental; por otro lado, tenemos la libertad humana y su racionalidad; si esta última reorienta a la primera, será posible reconstruir saludablemente la modernidad (5).

Volvamos a nuestra temática: las perspectivas del Dos-Tercios-Mundo. Desde los años 60 se esta llevando a cabo de modo sistemático un caminar y reflexionar junto con los marginados. Se debe a la irrupción del pobre, como la ha llamado Gustavo Gutiérrez. Junto a dirigentes eclesiales y a teólogos de profesión, comunidades pobres han comenzado a participar en el proceso de pensar la fe. A partir de los 80 (y antes, en algunas partes del mundo) han surgido hermenéuticas que incluyen categorías de género, raza, cultura, ecología, diálogo inter-religioso. En nuestro continente, sectores silenciados han empezado a elaborar sus imágenes y conceptos con respecto a Dios. Sobresalen las comunidades urbanas, sectores afro-americanos, indígenas, mestizos, mujeres, jóvenes, asiático-americanos. Esto indica una ampliación y profundización del paradigma.

Permítanme añadir unas intuiciones. Al vivir en -y optar por- los márgenes, la modernidad que parece fascinante también es sentida como enferma y necesitada de salvación. En el transcurso de muchos años vividos entre pueblos marginados, he aprendido de ellos a transitar críticamente por lo moderno y por sus rutas alternativas. Admiro su matizada y no unilateral visión de las cosas; su capacidad para seleccionar elementos a fin de reconstruir la condición humana moderna. Tienen, como anota C. Parker, una lógica hemiderna (6). De este modo, uno hace frente a los desafíos de hoy con entusiasmo y, a la par, con un sentido crítico y constructivo. Además, concuerdo con quienes descubren en la fe popular su calidad de conocimientos históricos y simbólicos.

No olvidemos que la modernidad es un modelo universal iniciado y afianzado mediante el desequilibrio entre centro-periferia (7). Una de estas periferias es Amerindia. Sin embargo, como éste es uno de los espacios donde tuvo origen la modernidad, también puede Amerindia ser fuente

de su reorientación. Una perspectiva humanizadora ha estado surgiendo desde mundos marginales.

Pero la esperanza es cauta, ya que hoy en el mundo los esfuerzos alternativos están dispersos y carecen de una fuerza unificadora. En medio de esta incertidumbre, uno busca señales de algo nuevo, y uno reafirma la convicción que Dios nos convoca a una liberación integral.

Los pueblos -en situaciones particulares y dentro de la modernidad- tienen sus proyectos de vida. Estos proyectos son como semillas en tierra pedregosa; semillas pequeñas y frágiles, pero que crecen y nos dan esperanza. A mi modo de ver, se trata de señales de una humanidad renovada. Esto uno lo constata en las maneras de resolver necesidades concretas, y en el no destruirnos unos a otros ni expropiar el medio ambiente (tal como sucede en el actual "orden mundial"). Las pequeñas iniciativas contribuyen, potencialmente, a alternativas amplias. Para ello las iniciativas deben enlazarse unas a otras y así dar paso a proyectos globales. El planeta donde residimos y la existencia humana parecen dirigirse hacia un futuro dramático; somos responsables de la sobrevivencia de nosotros y del mundo. Leonardo Boff correlaciona los intereses planetarios con la perspectiva de los pobres y excluidos; hemos de cambiar el curso de la civilización con la lógica del bienestar para toda la tierra, lo cual supone un paradigma humano y cósmico (8). Estas y otras propuestas audaces brotan de una imaginación creadora, y además descalifican el escepticismo post-moderno

Nos envuelven grandes parámetros: ciencia y tecnología moderna, sistema de educación y medios de comunicación, mercado planetario. Pero dentro de estos moldes hay una pluriformidad de estructuras humanas. Por otra parte, persiste el malestar ante un "progreso" que deja al ser humano insatisfecho y alienado. Dicho malestar suele ir contrapesado por actividades que transforman la vida. Esto se manifiesta a través del arte, lenguajes religiosos, éticas humanistas, nuevos movimientos sociales.

Otro asunto vital es que las culturas del pueblo están modificando el proceso moderno; Juan C. Scannone habla de la "síntesis entre la cultura popular sapiencial y la modernidad, transformando a ambas desde adentro" (9). Todo lo dicho nos lleva a revisar el ya mencionado "principio": la irrupción

de los pobres. Ellos -con sus identidades y proyectos históricos- están replanteando la modernidad y el significado de la liberación. A continuación revisaremos una realidad sudamericana.

2) Voces andinas.

Son voces (10) que provienen de ciudades y de zonas rurales. Estas poblaciones andinas intercalan la lucha por sobrevivir, empleo inestable, solidez familiar, y asombrosas fiestas. La mayoría de estas personas transitan por otros espacios humanos gracias a la migración, y gracias a la interculturalidad en los medios masivos de comunicación.

En términos generales, yo diría que son voces que han recogido, seleccionado y reformulado elementos de la modernidad. Los rasgos andinos están en parte combinados con modos de vida diferentes a lo propio. Lo andino (indígena y mestizo) ni es una isla ni un escenario estático; más bien es como una polifonía que la gente continuamente va modificando al conectarse con voces de otras culturas.

La polifonía andina forma parte de procesos humanos complejos y marcados por paradojas. La gente dice: somos de tal o cual lugar andino, y también se autocalifican como modernos. Por una parte manifiestan complejos de inferioridad étnica y social. Por otra parte hay bastante aprecio por lo propio (y capacidad de crítica hacia los sectores pudientes). La gente constantemente participa en ritos dirigidos a deidades andinas, y a la vez se autoconsidera cristiana. En fin, coexisten factores distintos, con sus contradicciones, y con sus puntos comunes.

Hago memoria de un diálogo. En medio de comentarios sobre asuntos cotidianos, el techamiento de una casa y su celebración, una persona me dijo: todo tiene su música y es tan linda. De esta manera comprendí que aquí el lenguaje es como una obra polifónica. Cada elemento es diferente (tiene "su música"), y el conjunto de sonidos es armonioso. Lo andino, a mi entender, es una minúscula y preciosa vivencia universal.

A continuación hago comentarios en torno a cuatro aspectos del lenguaje andino: rito y reflexión, cultura y liberación, responsabilidad moderna, nombres de Dios.

Los ritos son como el oxígeno y la sangre del pensamiento. El universo ritual no es un paréntesis ni está juxtapuesto al pensar. Por ejemplo, en uno de los eventos teológicos la comisión coordinadora nos invita a la *t'inkha*, para que todo marche bien. En la mesa, sobre las *llicllas* ceremoniales están dispuestas las hojas de coca. Junto con las cariñosas palabras de bienvenida a todos los presentes, elevamos nuestras oraciones a Dios. Se pide permiso a la Santa Tierra, y se le ofrecen hojas de coca y vino. Así, con fe y gozo se ha iniciado y ha sido desarrollado el conjunto de la reflexión pastoral y teológica.

Un primer comentario general. En los rituales andinos hay diversas referencias a lo sagrado; asimismo el Misterio es nombrado de varias maneras. Tenemos pues una polifonía tanto orante como pensante. El hecho de invocar a Dios de varias maneras conlleva reconocer diversas manifestaciones de Dios y varias maneras de entender lo sagrado.

Un segundo comentario. Lo ritual y simbólico, siendo polivalente, es generador de vida en toda su amplitud. El eje central es lo festivo; a ello se añaden significados de ser comunidad, la energía vital, la acción humana, el pensamiento creyente. La gente andina dice que el rito es una fuerza para seguir caminando, un modelo de acción humana comunitaria, un hacerse sujetos de la celebración, una mística espiritual que vivifica la cultura andina, un lugar para hacer teología. Dicho con otras palabras, lo ritual es una manera de ser sujeto de la liberación.

Un último comentario. La espiritualidad y el pensamiento son inseparables, aunque cada uno tiene su especificidad. La teología andina es hecha en torno a la oración (ésta no viene antes ni después, sino durante toda la reflexión). En cuanto a la teología, es necesario elaborar el sentido de la vivencia ritual para los contextos actuales (y para que no sean reducidos a folklore ni a mercancía), y dejar que sean interpelados y enriquecidos por la tradición cristiana. Los pueblos andinos tienen el derecho y el deber de pensar su fe, desde su matriz: la espiritualidad. Esto también implica que

la comunidad que celebra sus ritos es la que puede desarrollar la reflexión. Quienes oran y celebran también reflexionan; y quienes piensan lo hacen en torno al rito y la espiritualidad.

Paso a un segundo aspecto del lenguaje andino: la comunicación cultural conlleva la liberación. Los pueblos originarios tienen una perspectiva holística; todo está interconectado y es complementario. Esta perspectiva contrasta con algunos análisis científicos que, por ejemplo, reducen lo cultural a lo valórico, o que encierran lo religioso en gestos específicos y en ámbitos privados, o que entienden lo social principalmente como relaciones de poder. En contraste con estas miradas sectoriales hacia la realidad, me parecen más lúcidas las voces indígenas y mestizas que interconectan todo y que distinguen cada entidad sin aislarla.

Con respecto a acontecimientos humanos, los elementos andinos son apreciados como permanentes, pero son reelaborados para estos nuevos tiempos. La cultura y la historia están bien ensambladas. No son mundos separados. Se lleva a cabo una reflexión de fe que hace referencia a toda la condición humana; sin segregar ni excluir sus diferentes dimensiones. La preocupación por una mirada integral -desde la identidad cultural y desde el afán liberador- también está presente en los diálogos sobre la problemática humana de hoy.

Una tercera dimensión es el modo andino de responder a la modernidad. Los estudios de procesos humanos nos muestran que no hay una sola llave para participar en la modernidad.

La mayor preocupación andina parece dirigirse hacia fenómenos donde abundan las contraposiciones; en especial cuando lo moderno subordina y hasta elimina los valores propios. Por eso lo moderno es comparado con una cancha de juego. Otras actitudes más bien valoran el hecho que lo moderno interpela la fe cristiana. Permítanme retomar una voz andina que compara la modernidad a la siembra. Ella dice: tenemos que escoger la semilla; pero ahora ¿quién escoge la semilla? Ella añade: la semilla trae frutos. Es decir, la gente ve la necesidad de escoger entre tanto que se le presenta; sembrar lo que le conviene; y también acoger frutos que sean buenos dentro de su universo cultural. No hay pues una mirada ingenua. Más bien la modernidad

es vista como contradictoria; ella tiene factores que deshumanizan; y por otra parte ofrece beneficios y valores humanos.

Con respecto a la responsabilidad, la gente explicita tareas propias y también actitudes hacia el contexto global. Para ser comunero, hay que aprender a vivir, amarse, asumir cargos sociales y religiosos. En cuanto a la tierra, los humanos son entendidos como los brazos de la Madre Tierra, *Pachamama*. A la vez, se presta atención a la producción y al desarrollo; produciendo con mayor calidad, a menor costo, y obteniendo mejor precio. Por otra parte, mediante la educación se desea recuperar y desarrollar costumbres, valores, ritos. También se habla de no olvidar la cultura cuando la persona andina se integra a la modernidad. Un líder de base dice que desde nuestra cultura es generado un mundo más justo, como respuesta a los deseos de todos los pobres.

Un último aspecto del lenguaje andino: modos de nombrar a Dios. Es evidente que lo sagrado tiene rostros y significados autóctonos. La gente dice: somos hijos e hijas de la tierra, somos tierra. A partir de lo terrenal la persona andina descubre al Dios de la vida que esta en todas partes. En sectores aymaras son reconocidas las entidades sagradas: *achachilas* (abuelos) y *awichas* (abuelas), *wak'as* (lugares venerados) y *uywiris* (protectores del hogar). También es entendida como sagrada la amistad, disponibilidad, respeto, símbolo, servicio, justicia, libertad. Es clara la veneración religiosa de la Tierra, de los antepasados, de los lugares familiares, de acciones consideradas buenas según criterios cristianos.

Con respecto a invocaciones cristianas, Dios es invocado principalmente como presencia salvadora. Se trata de manifestaciones de Dios en todo: comunidad, familia, costumbres humanas, rito, celebración, fraternidad, oración. Unas personas dicen que con ojos y corazón aymara y quechua acogemos la vida y mensaje de Cristo. Otros añaden que sentimos la presencia de Jesús en nuestro caminar. También es anotada la presencia salvadora del Hijo de Dios que camina en nuestra historia de pueblos andinos. En cuanto al Espíritu, la gente habla menos de su presencia. Anoto un testimonio excepcional; un líder andino a quien le preocupa que las obras del Espíritu sean transmitidas con lenguajes andinos al interior de las comunidades.

En resumen, abundan las voces andinas que reconocen la presencia de Dios en la existencia cotidiana y en el acontecer moderno. Dios no es pensado como objeto, ni es definido. Casi todas las confesiones de fe ubican a Dios en la vida concreta y en el caminar comunitario. Como ha dicho Domingo Llanque: “reconocemos las huellas de la presencia continua de Dios en toda la larga historia de los pueblos originarios” (11). Además uno constata que las invocaciones van dirigidas mayormente a Dios, y pocas veces hacia Cristo y su Espíritu. Son también personas portadoras de una espiritualidad dinámica: la existencia del ser andino es un caminar en presencia del Creador. Opino que esta espiritualidad tiene un carácter universal; en el sentido que abarca todo lo existente y que al invocar lo sagrado emplea los muchos nombres del misterio divino.

3) Modos de relacionarse con Dios.

Al inicio de esta sección pongo en la mesa mis puntos de vista.

Una primera gran preocupación es cómo el dialogo andino con Dios contribuye a la refundación de lo humano. Este dialogo sagrado ¿qué impacto tiene en la honda crisis que afecta a la región y al escenario macroandino? ¿Qué aporta al cambio de época? Los conflictos de cada día, la generalizada corrupción que va de la mano con una gravísima desconfianza entre los seres humanos, son hechos que plantean cuestiones éticas y teológicas a trabajar. Se trata de preocupaciones que surgen del examen de la crisis permanente que abrumba a la población.

También me pregunto ¿lo andino contiene alternativas al orden dominante. ¿Es verificable la hipótesis de la “otreidad” andina? o ¿ella esta mayormente integrada y domesticada? Uno se atreve a decir que la realidad andina es contradictoria, cambiante, llena de incógnitas.

Otra inquietud es la complejidad de lo andino. Es bueno participar en el amplio debate sobre ¿qué es lo andino? Hay muchas dimensiones: la geopolítica, la migración, culturas y religiones, lo afectivo y lo artístico, la comunidad y la familia. Hay también muchos significados atribuidos a lo andino, como realidad indígena y mestiza con sus muchas luces y sombras.

Me sumo a quienes ponen más atención a lo andino moderno en pueblos y ciudades (La Paz, Quito, Lima, etc.) donde lo propio es reconstruído con sus componentes afectivos y económicos, políticos y religiosos.

Pues bien, como es complejo y cambiante lo andino también lo es el cristianismo cultivado en estas tierras. Pueden distinguirse varias clases de creencias; por un lado la adhesión andina al Dios creador, remunerador, providente, cercano -como lo constata Manuel Marzal (12)-, y por otro lado creencias derivadas de la evangelización colonial y luego de la moderna, con los respectivos logros y las respectivas carencias.

Hoy predomina, por un lado, una actitud positiva hacia lo cultural, y por otro lado, una desconfianza hacia recursos religiosos autóctonos y sus mezclas con lo cristiano. A nivel oficial poca importancia es dada a formas andinas de vivir lo sagrado y de reinterpretar el cristianismo. Esto se constata en la enseñanza hecha por instancias eclesiales del sur andino de Perú y Bolivia. Ellas reiteradamente muestran aprecio hacia la cultura andina, pero no interactúan ni se dejan interpelar por modos autóctonos de creer y de comprender a Dios (13). Aunque es una actitud bien intencionada en lo cultural, hay etnocentrismo e intolerancia con respecto a formas religiosas que son más o menos autónomas. Otra gran problemática es calificar el comportamiento andino como animista y mágico; esto suele ser dicho de cualquier elaboración espiritual distinta a la que predomina en Occidente.

También cada lenguaje sobre Dios tiene aristas complicadas. En nuestra situación cabe preguntar cuánto de andino tiene la comprensión de Dios. Es plural el imaginario sobre la deidad, e incluye fenómenos sincréticos. Además, la fe andina esta condicionada por factores como la edad, región, género, sector social, influencia de medios de comunicación masiva. Por consiguiente, la concepción andina es como un complejo tejido de muchos hilos que son distintos y que en parte se entrelazan.

Con estas preocupaciones ingreso a nuestra temática.

Mi punto de partida es el lenguaje de gente andina que a su modo siente y piensa la Deidad. Me parece que una buena guía es el lenguaje ritual. Mucha acción ritual muestra signos de la superación de la crisis social que

envuelve a la población, elementos materiales del medio ambiente, vivencias de enfermedad y salud, rasgos religiosos autóctonos, reconstrucciones andinas del mensaje cristiano. Así lo señalan los comportamientos formales en lugares de culto y asimismo ceremonias informales en el hogar y en centros de trabajo. Lo ritual muestra que hay fuerzas de Vida en el cosmos, en el contacto con antepasados, en íconos de la religión popular cristiana, en la relacionalidad cotidiana entre seres humanos y con entidades sagradas y principalmente con Dios. Éstos comportamientos rituales no indican un mayor interés en el Dios de la naturaleza y una menos adhesión a la Revelación en la historia.

Deseo subrayar la calidad relacional. En la relación con Dios se expresa agobio y dolor, se conversa y camina, se come y celebra. La divinidad no es imaginada como entidad objetiva; más bien lo que sobresalen son los vínculos. A Dios se le vive y comprende no como "cosa sagrada" sino como suprema Vitalidad que es interlocutora de la humanidad. Por eso, en vez de hablar de muchas representaciones de lo sagrado (que algunos califican de politeísmo), es más realista hablar de una pluralidad de vínculos con aspectos cósmicos, humanos, trascendentes. Es decir, la población -que es pluricultural y pluri religiosa- da testimonio de muchas dimensiones del encuentro con el Misterio de Dios.

También es notable la existencia de lo masculino y lo femenino en las creencias en la Divinidad. A veces se conjuga lo masculino y lo femenino en las fuerzas vitales: la Tierra Madre y fuerzas protectoras masculinas, "almas" con aspectos de cada género, figuras de Cristo y de María que son complementarias, cerros sagrados también con rasgos de género, representaciones del Creador y de la Providencia. En términos subjetivos, los vínculos con lo sagrado incluyen rasgos de poder principalmente masculinos, y otros rasgos que tienden más a lo femenino, por ejemplo el sostener la vida. En cuanto a gestos culturales, tanto varones como mujeres andinas manifiestan ternura y demuestran poder espiritual. En otras palabras, lo masculino no excluye lo femenino ni éste monopoliza lo religioso.

Por otro lado, la perspectiva de género ha incentivado una lectura crítica de instancias de poder y también de nociones de sacrificio. Algunas

representaciones de lo Sagrado conllevan inequidad y elementos idolátricos. Por ejemplo, cuando la imagen andina del Todopoderoso tiene un acento patriarcal. Así es distorsionada la vivencia sagrada que integra y que distingue aspectos de género. Ello también no concuerda con el mensaje de Cristo sobre el Padre. Otro asunto controversial es que la figura de María y la obra redentora de Cristo son recargadas con significados sacrificiales. De este modo personas andinas legitiman que la mujer asuma cualquier sacrificio y que la Redención sea entendida como fruto del dolor. Todo esto legitima la resignación y no favorece el ser sujeto.

Puede compararse la omnipotencia masculina que esta presente en el cristianismo, por un lado, con formas de fe andina hacia entidades sagradas de carácter local y hasta frágil, por otro lado. Aquí hay pues “otra” vivencia de la divinidad, que en algunas tradiciones orales se aparece como persona harapienta (luego identificada como Dios), y que en el imaginario cristiano es un crucificado (es decir, un excluído). Entonces, el poder es contrapesado por la pequeñez.

En cuanto al género, no sólo sobresale lo femenino (en la ritualidad, creencias en seres sagrados en la tierra, casa y comunidad, devociones a la Virgen María, la ética solidaria), también hay una positiva articulación de lo femenino y lo masculino. Ella no sólo incluye lo femenino, sino principalmente articula lo femenino y lo masculino. En cuanto a la existencia cotidiana, hay mayor autonomía y liderazgo por parte de la mujer andina, y también colaboración en el poder familiar y social; y así se ha ido transformando la identidad tanto masculina como femenina. Todo esto contribuye a vivencias del Dios cristiano de carácter menos patriarcal y más relacional.

Termino esta sección examinando un fenómeno que parecería contradecir lo ya dicho. El contexto moderno ha afianzado nuevos símbolos del Poder. En ciudades de Bolivia y Perú lo más notable es la llamada Feria de Alasitas. Durante varios días al año son vendidos y comprados innumerables objetos pequeños (o miniaturas) que representan las necesidades y aspiraciones del progreso contemporáneo. Este fenómeno trasfigura toda la ciudad de La Paz, tanto en la parte alta como en las zonas residenciales y en sectores medios. Algo similar ocurre en Puno, Juliaca y otros pueblos.

Una viejísima costumbre de origen rural ha sido reformulada en torno al sacralizado bienestar moderno, representado por el *Equego*. Ésta figura de un hombre mestizo cargado de cosas atrayentes preside salas familiares, negocios, plazas; la gente hace fila para venerarla y obtener milagros que no caen del cielo sino que dependen del esfuerzo de cada sujeto humano.

Este es uno de varios nuevos fenómenos donde lo sagrado es garantía de éxito económico-cultural. Tiene rasgos sorprendentes. En parte es la precariedad material de sectores medios y pobres; esta precariedad es resuelta mediante el sano juego de objetos pequeños. Lo pequeño es garantía de lograr lo deseado, en un bienestar futuro, que depende tanto de la fe como del esfuerzo humano. Por otra parte, es sacralizada la sociedad de mercado; predominan las miniaturas de billetes norteamericanos; lo que mas se vende y compra en Alasita son ficticios billetes de cien y de mil dólares. También se adquieren miniaturas de títulos universitarios, pasajes aéreos al extranjero, propiedad sobre casas, empresas, vehículos.

Esta celebración tiene varias dimensiones y hay varios modos de interpretarla. Puede ser vista como un juego entre adultos, como utopía colectiva, como veneración de un dios de la abundancia y buena vida, como feria de las esperanzas, como un sustituir la reciprocidad andina por la codicia individual. Lo que no cabe duda es que moviliza a toda la población andina (14). Alasita y otros fenómenos urbanos están expresando cambios en la relación con lo Sagrado; esto va hoy más asociado al progreso económico del individuo.

4) Potencialidad creyente

La población andina manifiesta un hondo contacto con Dios, pero da pocas señales con respecto a Cristo y al Espíritu. ¿Cómo interpretar estas actitudes? En la región aymara (15) Donnat dice que la gente desconoce a Cristo y no le reza (salvo excepciones); otra lectura es hecha por Llanque que ve a Cristo en el centro de cada vivencia aymara. Hay muchos matices. Otra interpretación (a la que me sumo) es la presencia de la salvación cristiana particularmente mediante la práctica andina del amor. Tal realidad presupone estar en sintonía con el Señor Jesucristo (aunque poco sea dicho

sobre El). En cuanto al Espíritu, es visualizado de varias maneras, entre las que resalta la fiesta andina con su intensa reciprocidad. Estos factores contribuyen a la identidad comunitaria del sujeto andino. La espiritualidad tiene un inmenso potencial.

En esta cuarta sección retomo los hilos ya anotados sobre el potencial de la población andina. Hablo de potencialidad en el sentido de energía creyente que siempre puede crecer con mayores dimensiones. Debo aclarar que no presupongo deficiencia ni increencia. Más bien lo preocupante es que gente andina en la época actual fortalezca sus proyectos de vida, a fin de no continuar siendo marginado ni anulado por la sociedad envolvente.

Deseo concentrarme en tres grandes recursos andinos. En primer lugar, sopesar de nuevo la primacía dada al amor y a la celebración. En segundo lugar, valorar contenidos culturales en imágenes de Cristo y de María. Una tercera potencialidad se refiere a la pneumatología andina.

Punto uno. Desde la perspectiva andina, lo primordial es tratarse unos a otros con amor y festejar la vida. Durante siglos la religión inculcada a la población andina ha sobredimensionado fórmulas doctrinales y moralismos. Lo enseñado no ha sido Cristo sino el catecismo con sus conceptos. No hubo una sistemática comunicación del Evangelio (aunque sí mucho testimonio de fe y caridad). En esto como en otros aspectos de la cristianización han habido excepciones. Pero ha predominado un explicar para que aprendan nociones de Dios: creador, omnipotente, salvador del pecado. Ahora bien, la contraparte del pueblo cristiano no ha sido tanto el escuchar y aprender, sino más bien orar y celebrar la vida. Es decir, existen vivencias cristianas cimentadas en la espiritualidad, la genuina caridad, la fiesta. Esto ciertamente fortalece al sujeto andino.

En cuanto al sistema de festivales y ritos andinos, palpamos sus ambivalencias. Existe discriminación y vicio, son sacralizados el prestigio y poder local, el mercado invade la fiesta popular, y la bendición divina es apropiada de manera individual. Por otra parte, al hacer sus fiestas la población andina ejerce la reciprocidad y el liderazgo autogestionado, demuestra fe en la vida en vez de fatalismo, y una lógica de la alegría que subvierte el orden social lleno de inequidad e insolidaridad.

A esta vivencia y comprensión de Dios en base a la celebración se añade la ética andina del amor. Existen formas andinas de dar y recibir, y de ser responsables por el bien común (en especial mediante la rotación de cargos civiles y religiosos). Pueden ser consideradas formas de poner en práctica el Evangelio. No cabe duda que la persona y obra de Jesucristo ha estado centrada en el Amor. Son pues significativas las ocasiones en que las personas andinas demuestran un trato amable unas con otras. En este contexto el maltrato entre humanos (y no tanto el no acatar normas) es visto como trasgresión de la ley divina. Existen por lo tanto líneas latentes de cristología.

En cuanto a la experiencia y comprensión del Espíritu Santo en el mundo andino, ello se manifiesta en su dinamismo espiritual y en su alegría a pesar de estar rodeado de carencias. Además su presencia es invocada en espacios sacramentales y en la misión de la Iglesia. Entonces, cabe reconocer a Cristo y al Espíritu acompañando a la población andina; que vive la fe en forma explícita o mediante acciones y creencias que no mencionan el nombre del Salvador. Contando con esos fundamentos la comunidad andina va profundizando el Mensaje de Salvación; y puede reconocer al Espíritu en su comportamiento cotidiano y en la interacción con la creación.

Punto dos. La densidad cultural e intercultural de imágenes de Cristo y de María. Aunque el culto a imágenes proviene de Europa y su contrarreforma, esta herencia histórica ha sido reelaborada. En la actualidad lo más característico de la relación andina con las Imágenes es que se entrecruzan y amalgaman varias formas culturales, y ello contribuye a fortalecer identidades mestizas.

El culto a las Imágenes manifiesta, junto a la intensa piedad y mística, el paradigma andino de la reciprocidad. Su sentido es no de una cosa sagrada ni de una deidad (ya que la gente no invoca al santo como si fuera dios). Más bien se trata de señales e íconos de como Dios concretamente salva a la población andina. Insisto en este punto. Más que objetos sagrados se trata de Iconos, vale decir, constituyen una presencia simbólica e inculturada de Dios. Son pues inculturaciones de la fe cristiana. En el vínculo con Imágenes hay importantes rasgos artísticos (que provienen de las diversas

culturas presentes en la vasta región andina); también hay componentes socio-políticos (organización de base, esquemas de prestigio y poder, liderazgo rotativo).

Otra señal del protagonismo andino es que lo recibido ha sido reconstruido. Por un lado tenemos tipos de representaciones inculcadas en el pueblo, y por otro lado tenemos como la población ha seleccionado y recreado imágenes sagradas. Lo oficial ha sido popularizado (lo cual manifiesta continuidad); y lo andino persiste con su paradigma relacional (que muestra la discontinuidad con el orden vigente). Por ejemplo el Crucificado es vivenciado como sanador y como hacedor de justicia (en vez de ser visto como una víctima, que puede inducir la resignación del pobre). Así es superado el fatalismo, que ha sido promovido por la cristiandad colonial.

Otro hecho significativo es la distancia entre lenguajes oficiales y formas andinas. La gente conversa con su Tayta Dios y con su Mamita. Esto es bien diferente a conceptos sobre el Omnipotente, sobre la Purísima, Inmaculada, Reina de los Cielos. Estos lenguajes presuponen que el pobre y que la mujer es pecadora e indigna ante la majestad divina; lo cual discrimina al pobre y a la mujer. Por eso, es admirable como las comunidades andinas reproducen su fe en Dios a favor de ellas, y su fe en la Madre Santísima, Mamacha, Mamita, Virgen (con los adjetivos de cada lugar). Ella también es garantía de fecundidad en la naturaleza y las personas. No es pues una espiritualidad de carácter sumisa y patriarcal. Más bien existe confianza en el misterio de vivir gracias a Dios y a la solidaridad humana.

Punto tres. La pneumatología. La cristiandad de carácter colonial no transmitió imágenes, ni ritos, ni enseñanzas sobre el Espíritu de Dios; hubo pues durante siglos una enseñanza deficiente y parcial de la fe. Sólo hacia el final del siglo 20 y en los inicios del siglo actual se ha comenzado a tenerlo en cuenta en la formación de personas y comunidades. Sin embargo, en el modo de vivir andino se encuentran señales del Espíritu. No parece adecuado llamarle una implícita pneumatología, cuando casi nada ha sido tematizado de esa manera. (Bien diferente ha sido la comunicación sobre

Cristo, y por eso se habla de una cristología implícita en el comportamiento de la gente andina).

El Espíritu esta latente y presente en tanta y tan intensa celebración andina de la vida, algo característico del cristianismo inculturado. Se trata de una presencia constante y pluriforme. Hay una vivencia espiritual (y no meramente cronológica) del tiempo. Las personas andinas sienten que caminan cotidianamente con Dios. En el caso del imaginario quechua, uno escucha testimonios y reflexiones sobre el Espíritu de Jesucristo. También dan testimonio del Espíritu transformador las actividades de sanación, de exigir justicia, de consolar a otras personas, de tejer lazos comunitarios y familiares. Alguien puede decir que estos valores no se refieren a la tercera persona de la Trinidad. Aunque así no hable la gente común, de hecho abundan vivencias y símbolos en los que la gente reconoce señales de Dios. Lo que esta pues latente en la población andina merece ser cultivado y cuidado. Una mayor comunicación e interiorización con respecto al Espíritu de Vida conlleva el fortalecimiento de la persona y la iglesia andina.

Deseo concluir con las siguientes anotaciones.

En primer lugar, tanto a gente andina como a quienes asumen su causa nos corresponde encarar un contexto adverso al pobre y su felicidad. En la sociedad contemporánea la condición del empobrecido es la de ser subordinado, consumidor, desvalido. Sin embargo, al tener recursos culturales y espirituales (y tal es el caso de la población andina), es posible gestionar y consolidar la existencia comunitaria.

En este sentido he subrayado los modos andinos de relacionarse con lo Sagrado. Esto fortalece su identidad, sus vínculos humanos, sus alternativas sociales, su espiritualidad. Esto no es fácilmente asumido por la reflexión cristiana, que tiende a valorar culturas, pero que no considera las facetas propiamente religiosas (ya que son diferentes y a veces parecen contrapuestas a la fe cristiana). Por eso resaltan actitudes como la de Vicenta Mamani, teóloga aymara: "es necesario tomar en cuenta la experiencia religiosa de la comunidad y reconocer que esta experiencia de fe en Dios es válida... y aceptar que el sujeto en este proceso es la comunidad" (16). Ella pasa a ser sujeto de liberación.

No cabe duda que el escenario global es hiriente y conflictivo. En esta región como en todo el continente el macropoder económico ha llegado a ser totalitario (y se ha auto-sacralizado). Ya hemos dicho que ello es impugnado por la población andina que da prioridad a relaciones positivas con la naturaleza, entre los seres vivos, y con Dios. Además, la existencia cotidiana gira en torno a ejes festivos. Así es posible refundar la condición humana, sobrepasando la devastadora crisis económica y ética que envuelve a la humanidad.

En segundo lugar, lo andino tiene contenidos hondos y complejos, y contribuye a un paradigma relacional y holístico. No sólo son costumbres y creencias; ni es simple folklore. ¿Valoramos realmente el modo andino de ser sujeto-en-relación, que conlleva modos de festejar y entender a Dios? Esto implica que lo andino alimenta e interpela el cristianismo de, por ejemplo, quienes no somos andinos y de sectores solidarios con la humanidad pobre.

Añado un desafío para quienes representamos la institución cristiana. No basta dialogar con las culturas. También hay que interactuar con religiones y con espiritualidades (como es el caso de la andina). Es posible reconocer lo que éstas nos aportan, y así es enriquecida la tradición cristiana que no se encierra en sí misma. Pues bien, a la relacionalidad andina con lo sagrado ¿le reconocemos sus aportes a la humanidad? También cabe preguntar si la tradición cristiana sobre Dios ¿logra articularse con las vivencias e imágenes sagradas propias de la población andina? A mi parecer uno es cristiano en medio de varios caminos religiosos y espirituales de la humanidad. En el caso del contexto andino, uno se fortalece como cristiano sin abandonar mediaciones religiosas de carácter indígena y mestiza.

En un sentido más amplio, cabe una dinámica de encuentro entre “figuras occidentales, amerindias y afroamericanas”, como propone Raul Fornet-Betancourt (17). Vale asumir y recrear propuestas de visionarios que han reclamado la autenticidad latinoamericana -como lo han hecho Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, y otros pensadores- (18). El meollo del ser auténtico es no ser mimético; sino que más bien asumir nuestras

identidades, historias, simbologías, y desde ellas dialogar con los demás, y desde ellas hablar del Misterio.

Termino. Para encarar la difícilísima coyuntura en el sur de América se cuenta con muchos recursos, como por ejemplo la relacionalidad andina y su ética y espiritualidad. No hablo de asuntos piadosos. Más bien la oración andina es un cotidiano clamor por la justicia. Es también una plegaria festiva y esperanzadora, para que la humanidad tenga el pan nuestro de cada día. Esta espiritualidad va de la mano con la ética andina, cuyo corazón es la reciprocidad. En este sentido puede hablarse de la población andina como sujeto de liberación; ella es sujeto a favor de sí misma y del conjunto de los seres humanos y de la creación.

NOTAS:

1. Ver Ruiz (1975) *Encuentro Latinoamericano de Teología*, Varios (1973), Gutierrez (1990:302-322), Varios (1993), Tamayo y Bosch (2001), Varios (2003), Valentini et al (2004). De mi parte: *Un cristianismo andino* (1999), *Teología en la fe del pueblo* (1999), *Raíces de la Esperanza* (2004); de aquí extraigo secciones para mi artículo.
2. Ver los lúcidos aportes de Sobrino (1998: 91-98), Vigil (1997: 27-46), Tamayo-Acosta (2003).
3. Sobrino (1992: 49-50,70-1).
4. Gonzalez Faus (1993: 355) dice que “es la acción del Espíritu la que hace a los pobres lugar teológico”.
5. Wallerstein (1996: 10-17). Por otra parte, Larraín (1996) argumenta -inspirado por J. Habermas- que la razón comunicativa tiene que dirigir la razón instrumental; ambas son necesarias, pero la primera merece hoy mayor desarrollo.
6. Parker (1993: 375-382).
7. Dussel (1995: 46-58).
8. Boff (1996: 75-88).
9. Scannone (1992: 124-5).
10. Retomo voces de participantes quechuas y aymaras escuchadas en encuentros de pastoral y teología andina (Bolivia y Perú) con las siguientes temáticas: culturas y método teológico (1990), iglesia y culturas (1991), 500 años y la iglesia (1992), ritos y teología (1993), comunidad y cambio moderno (1994), servicios en la comunidad e iglesia (1995). En cuanto al modo de pensar andino, ver la excelente sistematización hecha por Estermann (1998).
11. Llanque (2004: 110).

12. Vease Marzal (1983: 46, 200, 2001); con su visión ecuaníme, Marzal constataba la continuidad entre la experiencia andina y la enseñanza sobre Dios creador y cercano.
13. He revisado documentos que han publicado los Obispos del Sur Andino del Peru (desde 1969 a 1994). Rara vez mencionan la religión andina (salvo puntos generales); más bien se reflexiona sobre lo social y bastante sobre lo cultural (al respecto mi comentario en *Un cristianismo andino*, 1999: 73, 89).
14. Rodríguez (2001: 2, 8, 13, 20).
15. Ver Donnat (1998: primera parte) y Llanque (2004: 115-6,149-163).
16. Mamani (2002: 189).
17. Fonet-Betancourt (1964: 60).
18. Salazar-Bondy polemizaba con quienes pretenden ser algo distinto de lo que somos y podríamos ser, y reivindicaba el "pensamiento auténtico". Leopoldo Zea señaló que toda filosofía tiene como preocupación la liberación, y que ésta en América Latina "se presenta como preocupación central". Sus textos en Marquínez (1990: 87, 94, 127).

BIBLIOGRAFIA:

- Boff, L. (1996), "Da libertacao a ecologia: desdobramento de um mesmo paradigma", en Dos Anjos, M. (org), *Teologia e novos paradigmas*, Sao Paulo: Loyola y SOTER.
- Donnat, F. (1998), *El mundo aymara y Jesucristo*, Cochabamba: Verbo Divino.
- Dussel, E. (1995), "Sistema-mundo, dominacao e exclusao, apontamentos sobre a historia do fenómeno religioso no processo de globalizacao de America Latina", en Hoornaert, E. (org), *Historia da Igreja na America Latina*, Petrópolis: Vozes y CEHILA.
- Estermann, J. (1998), *Filosofia Andina*, Quito: Abya Yala.
- Fonet-Betancourt, R. (1964), *Filosofia intercultural*, Mexico: Universidad Pontificia.
- Gonzalez Faus, J.I. (1993), "De alternativa inmediata a fermento a largo plazo", en Varios, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid: Trotta, pp. 343-356.
- Gutierrez, G. (1990), "Pobres y opción fundamental", en Ellacuria, I., Sobrino, J., ed., *Mysterium Liberationis*, Madrid: Trotta, pp. 303-322.
- Irrarazaval, D. (1999a), *Un cristianismo andino*, Quito: Abya Yala. (1999b), *Teologia en la fe del pueblo*, San José: DEI. (2004), *Raíces de la esperanza*, Lima: CEP.
- Larraín, J. (1996), *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago: Andres Bello.
- Llanque, D. (2004), *Vida y teología andina*, Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Mamani, V. (2002), *Ritos espirituales y practicas comunitarias del aymara*, La Paz: Creart.
- Marquínez, G. (1990), *Filosofia Latinoamericana*, Bogotá: El Buho.
- Marzal, M. (1983), *La transformación religiosa peruana*, Lima: Pontificia Universidad Católica.

- Parker, C. (1993), *Otra lógica en América Latina*, Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, W. (2001) ed., *Alasita, revista de difusión cultural*, pp. 2-20.
- Ruiz, E., comp. (1975), *Liberación y Cautiverio. Encuentro Latinoamericano de Teología*, Mexico.
- Scannone, J.C. (1992), "El debate sobre la modernidad en el mundo nor-atlántico y en el Tercer Mundo", *Concilium*, 244, p. 124.
- Sobrino, J. (1992), *El principio misericordia*, Santander: Sal Terrae.
- Sobrino, J. (1998), "Vigencia de la teología de liberación", en *Páginas*, 151, pp. 91-98.
- Tamayo-Acosta, J.J., Bosch J. (2001), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella: Verbo Divino.
- Tamayo-Acosta, J.J. (2003), *Nuevo paradigma teológico*, Madrid: Trotta.
- Valentini, D. et al. (2004), *¿Es posible otro mundo? Reflexiones desde la fe cristiana*, Bogotá: Indoamerican.
- Varios (1973), *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial*, Salamanca: Sígueme.
- Varios (1993), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina. Encuentro de El Escorial*, Madrid: Trotta.
- Varios (2003), *A esperanza dos pobres vive*, Sao Paulo: Paulus.
- Vigil, J.M. (1997), "Cambio de paradigma en la teología de liberación", *Alternativas*, 4/8, pp. 27-46.
- Wallerstein, I. (1996), "¿El fin de qué modernidad?", *Pasos*, 64, pp. 10-17.

Pachamama, tierra-madre

Diego Irarrazaval*

Resumen:

Cuando la población andina y otros grupos humanos se reconectan con la Pachamama, se siente la presencia de Dios desde nuestra corporeidad en la tierra. El culto a la Madre Tierra conlleva una ética de reciprocidad entre todos los seres vivientes. Mediante una espiritualidad terrenal es confrontado el dualismo de sujeto-objeto. Conviene reconstruir las identidades modernas a partir de lo indígena y mestizo. Así es impugnado el consumismo de objetos y la frivolidad contemporánea. Además, la creencia en la deidad terrestre sustenta la transformación del mundo; el progreso es resignificado como medio para lograr reciprocidad.

Summary:

Andean people, and other cultures, may reconnect to Mother Earth. This also fosters a reinterpretation of the Christian faith, since we are bodies on the earth. Reverence towards Mother Earth implies an ethic of reciprocity among all living beings. When there is an earthly spirituality, the subject-object dichotomy is overcome. On the basis of indigenous and mestizo resources, modern identities may be reconstructed. Thus, we draw away from consumption of things and from frivolous attitudes. Moreover, faith towards an earthly deity motivates the transformation of the world. Material progress is subordinated to reciprocity.

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 Yahve 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 autoreferentes. Nos envuelve la indiferencia e increencia 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 secularistas, 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 (Irrarrazaval, 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 indoamericanos y mestizos?

2) Dificultades modernas

Las dificultades de hoy tienen largos antecedentes.(2) Anoto el transfondo 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 direccionado 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 sobrevaloración y a veces la absolutización del criterio científico de la modernidad” (Noemí, 1996, 284). Sin pasar a ser anti-modernos, cualquier persona puede reconocer pseudo-absolutos e incoherencias. El parámetro del progreso moderno conlleva una devastación ecológica, inequidad, yoismo, 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 cientifismo contrario al sentido común, ya que los problemas de sobrevivencia agobian a las mayorías, y a mayor progreso le acompaña la creciente ansiedad y depresión. También 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 inmanentista, de animista, de panteísta, de deísta. Acríticamente son usados estos conceptos filosóficos, y de modo irresponsable aparecen en documentos y planes pastorales. Además, se trata de juicios descontextualizados y etnocéntricos

que cabe cuestionar. Por ejemplo, tratar al mundo andino como panteísta y estático; ésto no toma en cuenta la simbología de “pacha” que no es monolítica ni sacraliza todo 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 contemporánea 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 contemporáneo. 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 carácter 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 interactúa 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 transcendencia, 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 pneumatología y la teo-ecología. 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:

* Diego Irarrazaval, presbítero católico en Chile, presidente de la Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo.

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

En cuanto a diosas en civilizaciones antiguas, los datos sobre Egipto, Mesopotamia y el Cercano Oriente indican que “gender was not the locus of divine good and evil”, y que creencias en diosas estaba vinculado con el liderazgo social y cultural de algunas mujeres, y no mejoraban el status de la mujer en general (artículo de Judith Ochshorn, en King, 1997, 393-7).

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 escoger entre la mediación de Cristo o la mediación religiosa andina.

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.
- BERNARD, Carmen, GRUZINSKI, Serge, *De la idolatría*, México: FCE, 1992.
- CORDERO, Verónica (coord.), *Virgenes 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 bíblica latinoamericana*, 38. Quito: RIBLA ECUADOR, 2001/1, pp. 14-28.
- ESTERMANN, José, *Filosofía andina*, Quito: Abya Yala, 1998.
- GOMEZ-ACEDO, Isabel (ed.), *Así vemos a Dios*, Bilbao: Desclée, 2001.
- IRARRAZAVAL, Diego, *Tradicón 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 teología andina*, Cusco: CBC, 2004.
- 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.
- TOURAINÉ, Alain, *Crítica de la Modernidad*, Buenos Aires: FCE, 1998.