

UN CRISTIANISMO ANDINO

Diego Irarrazaval

UN CRISTIANISMO ANDINO

UN CRISTIANISMO ANDINO

Diego Irarrazaval

1ra. Edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf.: 562-633 / 506-247
Fax: 506-255 / 506-267
E-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Autoedición: Abya-Yala Editing
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-04-561-9

Impresión: Producciones digitales UPS
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, 1999

INDICE GENERAL

Introducción.....	11
PRIMERA PARTE	
ESPIRITUALIDAD TERRENAL	
Capítulo 1	
VOCES PROFUNDAS	15
1- servicio a la tierra	15
2- tenacidad de la mujer	19
3- celebración andina	22
4- fiesta con la muerte	25
5- dolor y pascua.....	27
Capítulo 2	
FE AYMARA Y CRISTIANA	33
1- la religión originaria.....	33
2- cristianización en Chucuito	35
a- comienzos de la cristianización	36
b- doctrina colonial	38
c- evangelización moderna	40
3- aymarización del cristianismo	41
Capítulo 3	
ARTE EN LA MUERTE/VIDA.....	45
1- contexto de la estética	46
a- descalificación externa e interna	47
b- arte integral y mediador	48

2- belleza en la muerte.....	50
a- alimentación.....	51
b- conversación y música	52
c- moribundo y acompañantes.....	53
d- acompañamiento en el velorio.....	54
e- entierro comunitario.....	55
f- fiesta con las almas	57
3- canciones de vida	58
a- afirmación de la esperanza	59
b- el corazón ve la realidad	61
c- fe en Dios y responsabilidad humana	61
d- arte y transformación	63

SEGUNDA PARTE
SIMBOLICA MODERNA

Capítulo 4	
INTER-RELIGIOSIDAD ANDINA.....	71
1- cuestiones previas	72
a- cuestión de poderes	73
b- cuestión del diálogo.....	74
c- cuestión de la modernidad	75
d- cuestión del sincretismo	76
2- con-frontación y con-celebración	76
a- categorías discriminatorias.....	77
b- tipos de (des)encuentros	78
c- con-celebrar la vida.....	80
3- problemática teológica	81
4- religiones en una iglesia	84
a- trenzado de religiones.....	85
b- diálogo inter-religioso	87

Capítulo 5	
TIEMPO RITUAL, MITICO, ETICO	91
1- revisión de pautas	92
2- visión autóctona	96
3- el tiempo ritual	100
4- el tiempo mítico	102
5- el tiempo ético	107
6- a modo de conclusión	112
Capítulo 6	
MODERNIDAD Y TEOLOGIA	119
1- un universo acelerado	120
a- controversias.....	120
b- indígenas de cara a la globalización.....	122
2- sabiduría relacional	125
a- portavoces indígenas	125
b- relacionalidad teológica	128
c- caminar en la verdad	131
TERCERA PARTE	
INCULTURACIÓN BIBLICA	
Capítulo 7	
COMUNIDADES MODERNAS	143
1- redescubrimos la Palabra	145
a- en Pachamama somos Cuerpo de Cristo.....	146
b- relacionalidad andina y Basilea	148
2- redescubrimos al Espíritu	150
a- Espíritu y ritos	150
b- morada ecuménica	153
Capítulo 8	
INTERACCION CON LA PALABRA.....	157
1- lectura creyente e inculturada	158
a- testimonios	159

b- hermenéutica andina	160
c- ser pluridimensional	161
3- palabras de pueblos originarios.....	163

CUARTA PARTE

ELABORACION TEOLOGICA

Capítulo 9

PENSAR MINUSCULO Y UNIVERSAL.....	171
1- puntos de partida	171
2- polifonía indígena/mestiza	175
a- rito y reflexión	177
b- asuntos metodológicos	181
c- preocupaciones implícitas	183
d- cultura y liberación	187
e- responsabilidad moderna	188
f- nombres de Dios.....	191
g- preguntas inconclusas	194
3- pautas de colaboración	198
a- distancias y tensiones	199
b- paradigmas pequeños.....	200

Capítulo 10

ESPIRITUALIDAD HISTORICA	205
1- tiempo espiritual	205
a- caminar cotidiano con Dios	205
b- presencia del Espíritu	207
2- imágenes y acciones	208
a- imaginario quechua	208
b- creencias inculturadas	210
c- fuentes bíblicas	211
3- Espíritu en lo cotidiano.....	213
a- tejer la historia.....	213
b- sanar la historia	214
c- festejar la historia	215

Capítulo 11	
DERECHOS ECO-HUMANOS.....	219
1- la vida justa.....	220
a- cambio en la visión y acción	220
b- intuiciones del pueblo andino	221
c- líneas bíblicas	222
d- Espíritu Santo y derecho	223
2- ética eco-humana	223
a- relacionalidad y conflicto.....	224
b- humanidad en la Tierra.....	226
c- ética particular/universal	227
3- justicia inculturada.....	227
a- globalización y cultura local	228
b- heterogeneidad interna.....	229
c- derecho de género y tierra	230
d- justicia y reconciliación	231
CONCLUSION	237

INTRODUCCIÓN

Sentimos que todo cambia y que algo sorprendente está naciendo. Esto lo captamos cotidianamente, en la medida que encaramos procesos globales. Nos preguntamos ¿a dónde va la humanidad, en este mundo acelerado? Unas personas son escépticas; no se hacen esa pregunta; y sólo intentan disfrutar el aquí y ahora de modo individual. En medio de incertidumbres, de avances y de retrocesos, de errores y ambigüedades, algunas personas confiamos que en medio de ellas se da también la plenitud humana, terrenal, espiritual. No son ilusiones. Hay cantidad de acontecimientos, de modos de creer y amar, que indican la gestación de buenas y bellas realidades. En esta dirección va mi pequeña colaboración.

Esta colaboración forma parte de la dinámica creyente de la población andina. Ella ha ido constituyendo su “cristianismo andino”. Es una de tantas hermosas expresiones de plenitud terrenal y trascendental. Es una de muchas sabias respuestas a la pregunta sobre el porvenir de la humanidad. En efecto, el cristianismo andino, como obra de pueblos marginados-esperanzados, está trazando nuevas líneas al interior y más allá de la modernidad globalizada.

A lo largo de dos milenios, han existido y afloran varios tipos de cristianismos. Algunos han estado incrustados en poderes discriminatorios; es el caso de la cristiandad colonial en indo-américa. Algunos han sido desarrollados por las poblaciones autóctonas, negras, mestizas, en nuestro continente.

En esta obra examino uno de los cristianismos latinoamericanos. Lo aprecio y estudio en la región andina, donde conviven quechuas, aymaras, mestizos. Dada la interacción entre formas autóctonas y formas sincréticas, dado el carácter pluri-cultural e inter-religioso del cristianismo vivido por la gente sur-andina, y dado el modo como ella

acoge y selecciona lo ofrecido por la iglesia cristiana, me parece que cabe hablar de un cristianismo andino. No se trata pues de la presencia de la institución eclesial en estas realidades; tampoco se trata de la religión cristiana (algo supuestamente universal y contrapuesto a una religiosidad natural). Más bien se trata de la producción y vivencia inculturdamente cristiana, cuyos protanistas son pueblos originarios y mestizos. Lo andino hoy no es lo cultural y religiosamente puro y segregado de lo moderno (¡esto no existe!). El acontecer histórico hace de lo andino una realidad cambiante y compleja, mestiza, inter-religiosa e inter-cultural.

Voy a considerar -en este vasto terreno- sólo cuatro grandes temáticas. En primer lugar, la espiritualidad. Recogo voces, rituales, festejos, de la vida y la muerte. En segundo lugar, símbolos andinos y la reconstrucción de la modernidad. Hago una lectura de esta realidad inter-religiosa, de la concepción del tiempo, de la sabiduría relacional. En tercer lugar, formas andinas -comunitarias y modernas- de hacer trabajo bíblico. En cuarto lugar, la producción teológica, que es polifónica, pneumática, y eco-humana.

Estas temáticas han sido dialogadas con personas, grupos, instituciones andinas; a ellas les agradezco sinceramente que me permiten dialogar, cuestionarme, interpelar los acontecimientos claro-oscuros, aprender y aportar. En fin, es lindo caminar en estas tierras, y compartir sabidurías y energías a favor de un buen porvenir humano. El cambio de época histórica nos exige creatividad y eficacia espiritual. Esto nos es regalado por el cristianismo andino.

Primera parte

ESPIRITUALIDAD TERRENAL

Nuestra trayectoria histórica tiene muchos matices y acontecimientos marcados por tipos de personalidades y de opciones humanas. Lo que se dice de un período y de un grupo humano no se verifica en otras realidades. Sin embargo, uno descubre ciertas constantes y procesos comunes. En nuestros contextos ¿cuáles son las características andinas de la espiritualidad? Me atrevo a trazar unas líneas.

La población andina fue incorporada en la cristiandad colonial y sometida a sus intereses materiales. Luego, la modernidad le ha inculcado afán por el progreso mundano (con sus ingredientes religiosos). Durante estos procesos a la gente le han presentado el imaginario del “más allá”; pero de hecho las estructuras y creencias cristianas han estado enclavadas en los poderes de nuestras sociedades.

En cuanto a los comportamientos creyentes de la gente común, en parte han sido moldeados por dichos procesos; por eso ha existido subordinación a minorías pudientes (ya sea colonial o republicana), y asimilación religiosa del (des)orden social. Pero eso no es todo. La gente andina también ha logrado, en ciertos espacios y momentos, generar su peculiar relación con Dios y con el acontecer humano.

Esta manera de vivir puede ser llamada “espiritual-terrenal”. No es terrenal en el sentido de los poderes ya nombrados, ni en términos de una dicotomía cuerpo/espíritu. Se trata más bien de una vivencia espiritual de carácter concreta, cotidiana, integral, que se constata en muchas dimensiones del acontecer andino.

Durante varias décadas interactué con, y soy alimentado por, esta espiritualidad terrenal. Hablaré pues de lo que me impacta profundamente, y me ha transformando. Intento relatar, entender, disfrutar,

realidades multidimensionales. No es tarea sencilla. Además, no es mi mundo de origen. Al interpretarlo, probablemente lo desfiguro. Sin embargo, el hecho de vivir en medio de varias culturas me ayuda a ver contrastes y perfiles de cada uno.

A lo largo de esta primera parte, recogo el sentir y actuar creyente de las personas andinas. Primero anoto el escenario general; presento expresiones cósmicas y sobretodo las rituales y festivas (capítulo uno). Luego examino un caso específico; describo la correlación entre lo indígena y lo cristiano en el lugar donde resido casi dos décadas (capítulo dos). A continuación hago un comentario sobre el arte presente en situaciones de muerte y de violencia social (capítulo tercero). Son tres modos de acercarse a la espiritualidad terrenal de personas y comunidades andinas. Ellas configuran un modo de ser alternativo al de los poderes del mundo envolvente.

Capítulo 1

VOCES PROFUNDAS

Las voces más hondas -en el cristianismo andino- tienen una melodía comunitaria y simbólica. No vale pues escuchar sólo sus palabras (que suelen reproducir las pautas dominantes); más bien hay que estar atento al imaginario y comportamientos simbólicos. Estos modos de comunicación permiten la conjugación de varias tradiciones humanas; la población andina tiene gran habilidad inter-cultural e inter-religiosa.

Recuerdo mis dificultades en los primeros contactos con lo andino -hace treinta años-. Hice dos grandes errores: intentaba entender el cristianismo andino haciendo preguntas y hablando con la gente, y, presuponía que eran mono-religiosamente cristianos. Poco a poco fui constatando que se expresan mejor en sus propios espacios socio-religiosos (y son herméticos y miméticos ante quien les interroga). También comencé a ver que su cristianismo es muy complejo y sincrético.

A continuación recopiló cinco rasgos de la comunicación del modo de ser andino. Su vivencia cósmica (sección 1). La mujer, principal portadora de esta civilización (sección 2). Unos fundamentos festivos (sección 3). La relación con la muerte (sección 4). La “semana santa” como indicador de una espiritualidad innovadora (sección 5). Cada uno de estos rasgos no es examinado detalladamente. Más bien lo que interesa es reconocer la sensibilidad y comunicación originalmente andina.

1. Servicio a la tierra

En toda la serranía y el altiplano peruano, las familias quechuas, aymaras, mestizas, llevan a cabo ceremonias dirigidas a una naturaleza dadora de vida. Estas y otras bellas costumbres muestran que somos un pueblo pluri-cultural-religioso. También muestran reciprocidad y cariño hacia el misterio de la Vida. Hoy resurge la preocupación por la ecología y por la calidad de la existencia humana en el contexto moderno.

Ante estas preocupaciones me parece muy significativo que se continúa venerando y celebrando a la Pachamama (espacio y tiempo sagrado) y otras entidades.

Pero estas costumbres están en crisis, disminuyen, y cambian; ya que nos cautiva una modernidad con sus absolutos. Estos cambios son particularmente intensos en los mundos juveniles y en sectores de adultos que se avergüenzan de sus raíces autóctonas. Muchas personas ahora prefieren unos ritos que exaltan el progreso material; por ejemplo, apostar en las loterías y otros juegos míticos, pasearse por fastuosos centros comerciales, adquirir prestigio mediante objetos de alta tecnología. Pepi Patrón anota que “la lógica del mercado pretende imponerse como el sentido común”¹. Puede decirse que nos invade una religión secular, difundida por el mercado y los medios de comunión masiva.

En estos contextos, las costumbres y espiritualidades andinas son cuestionadas. ¿Son supersticiones pre-científicas y anti-progreso? ¿Son resabios del pasado que poco a poco van desapareciendo? Opino que se trata de expresiones económicas, espirituales, estéticas, ecológicas, que tienen un inmenso valor. Quienes somos cristianos urbanos podemos aprender y crecer en el contacto con las voces andinas. Redescubrimos nuestra relación con la Tierra amable y fecunda, que es Madre de la humanidad. Soy uno de tantos que agradezco de todo corazón al pueblo indígena y mestizo que me permite rezar, construir, gozar en esta Tierra.

Brevemente describo e interpreto este universo simbólico. Hay mucha creatividad, rasgos locales, y distintos modos como se realizan las ceremonias autóctonas.² No son uniformes (como tienden a ser los rituales del mercado capitalista, y también las liturgias de las grandes iglesias). Para la población andina, lo más importante es vivir en relación de reciprocidad con las fuentes de la vida: Pachamama, cerros (apus, wamanis, achachilas) y lugares sagrados, antepasados/as que son difuntos-vivos, imágenes católicas, representaciones de Dios. Todas estas entidades sagradas no son objetos; tampoco se trata de un politeísmo ni de un animismo. Más bien, al participar en los rituales andinos y al escuchar como se dirigen a estas entidades, uno constata que se trata de una espiritualidad concreta y terrenal.

La Tierra y los Cerros representan un misterio que nos hace vivir y con quien colaboramos para el fortalecimiento de la vida. Periódicamente se hacen ofrendas, “servicios”, a la tierra y al cerro. Algunos le llaman “pago”, dado el impacto de las transacciones económicas modernas. La realidad de fondo -en la vivencia y autocomprensión andina- es desarrollar la armonía con la Tierra que da alimento, que acoge a los muertos, que autoriza y vigila la construcción de hogares y de pueblos y ciudades. En el caso de la veneración del Cerro, se trata de una interacción con quien cuida la existencia humana y protege la ganadería que patea en el cerro y sus laderas; también en el cerro descansan los/as antepasados/as; y también allí suelen haber cruces con significados cristianos articulados a los lugares sagrados autóctonos. Todo esto constituye un hermoso y denso universo simbólico, que entreteje lo autóctono con elementos cristianos, y donde la vida se entrecruza con la muerte.

Se sube a un cerro especial, cuando hay una crisis humana (como la enfermedad grave, el pleito familiar, la sequía, impacto de la crisis económica, y otras desgracias). Al cerro sagrado le llaman con un nombre específico (p.ej. “Ausangate” en el Cuzco); y le dan nombres genéricos: Apu y Wamani (en quechua), Achachila (en aymara). Un especialista dirige la oración. Hay expresiones de perdón, súplica, adoración, agradecimiento. A menudo la súplica es para obtener salud. La curación andina “es equivalente a una moderna psicoterapia”.³ En muchos lugares se hacen ofrendas de coca, vino, incienso, y plantas especiales. El Cerro no es tratado como dios. Es símbolo de la realidad divina, y de búsqueda de bienestar en la historia humana.

Lo más común es “servir a la Tierra”. Continuamente se ch’alla, es decir, con vino o cerveza se hace una sencilla libación a la tierra. Esto se lleva a cabo al inaugurar un local o una obra, al comprar un vehículo, en la fiesta de matrimonio, al construir la casa, en la juramentación de una autoridad local, etc. Tiene rasgos semejantes a una bendición en el ritual católico, pero el “servir a la Tierra” es protagonizado por la gente andina, e integra símbolos autóctonos con necesidades y aspiraciones modernas.

También tenemos las grandes ceremonias a la Tierra Madre, al comenzar el año, en carnavales, en agosto, en medio de una fiesta a la Virgen o a un Santo. En el contexto aymara, Narciso Valencia⁴ describe su dimensión social, ética, y ritual; y la valora como expresión de fe ante la presencia del Dios creador. Es un rito complejo. El líder religioso y la familia comienzan orando a Dios y a los espíritus tutelares, hacen la señal de la cruz y un rito de perdón. La parte principal es la preparación de la ofrenda -puesta sobre un tejido sagrado- de vino, coca, incienso, sebo de llama, piedra, conchas, dulces, flores. Se reza: “Tatitu (Dios Papá)...te pedimos que bendigas esta ofrenda para entregarla a Pachamama y que ella también la reciba de todo corazón”. La ofrenda es quemada; así la Pachamama la recibe y disfruta. Durante la ceremonia se comparte la coca, se conversa amigablemente, se desea “la buena hora”. Hay mucha emoción, belleza, fe, y deseo de disfrutar juntos una vida buena.

Pues bien, estas costumbres ¿son voces significativas para personas racionalistas-modernas? ¿Son cosas del pasado, y de gente ignorante? ¿Este modo de comunicación más simbólico, es tan importante como el lenguaje conceptual? Mi parecer es que el ritual andino nos enseña a revalorar el medio ambiente, la comunidad humana, y el contacto con la divinidad que da vida. Por otra parte, me parece injusto desfigurar este comportamiento andino, tildándolo como algo turístico, folklórico, esotérico.

¿Qué nos dice a quienes somos cristianos? ¿Es un paganismo que hay que descartar? ¿Debemos cambiarlo y darle un contenido espiritual? Mi postura es el diálogo y colaboración entre las religiones que existen en el escenario andino. Desde un punto de vista creyente, en lo indígena podemos ver la presencia del Espíritu de amor y del Dios creador, que nos ha manifestado Cristo. También cabe admirar los rasgos propios del modo de ser y creer andino; uno no debe agredirlos, mediante una supuesta “buena intención” de civilizar y cristianizar al otro.

¿Qué aporta a toda la humanidad? La vitalidad autóctona y mestiza es, a mi entender, un tesoro mayor que los monumentos. Se trata de la comunicación de la fe concreta, en el mundo de hoy. Esto beneficia a toda la humanidad que -en el actual proceso de “cambio de épo-

ca”- busca apasionadamente el sentido de la vida. Sólo con fe en la vida -tan palpable en ritos a la Pachamama y a los Apus-, es posible forjar historia y convivir de modo responsable en el cosmos.

También uno aprecia aquí la manera de celebrar hondamente la vida, realizada conjuntamente por el varón y la mujer, en la comunidad humana y en la Tierra. Constatamos el vínculo entre la Pachamama, fuente de vida, y la importancia de la mujer andina, hija y símbolo de nuestra Madre-Tierra. A continuación paso a considerar el comportamiento y voz de la mujer.

2. Tenacidad de la mujer

En cada país tenemos un panteón de heroes, mayormente jefes militares, presidentes, autoridades locales y regionales, patriarcas. Se les hacen homenajes y desfiles, y tanto el sistema escolar como los medios de comunicación constituyen canales de indoctrinación y de culto a estos representantes del (des)orden social. Por otro lado, contamos con muchísimas vidas ejemplares y anónimas. Son mujeres y hombres comunes, que nos dejan una herencia fructífera e interpellante. En su lugar de vida son bien apreciados; pero son desconocidos y marginados por el mundo oficial.

Tomemos como caso paradigmático la vida de María Santos.⁵ Al leer lo que relata su hijo, me llena de admiración su vida (1927-1990). Ha sido, como mujer quechua, inteligente, digna, trabajadora. Como ocurre con tantas mujeres y varones, su obra humana no es tomada en cuenta por la historia oficial; sin embargo, se trata de una obra monumental y de una voz vivificante.

También siento indignación. Ella ha sido empleada de hacienda, hija abandonada por su padre, despojada de su tierra, madre de siete hijos que murieron “con muchas enfermedades” y de tres que han sobrevivido, campesina ninguneada por “la civilización”. Le asusta el cielo, donde -según ella dice- hablan en inglés y no en quechua. Ella ha trabajado infatigablemente para otros, y poco ha gozado los bienes de esta tierra y su propia libertad. Marcela Lagarde explica así la discrimi-

nación contra la mujer: ella debe vivir “para-otro” y “de-otro” en vez de vivir su propia dignidad y sus posibilidades⁶. Eso es inaceptable. Muestra que nuestro mundo es androcéntrico e intrínsecamente desigual. Esta realidad indignante suscita reacciones. Nos suscita el deseo de construir algo mejor, con aportes diferentes y recíprocos de mujeres y varones; a fin de desarrollar un proyecto de vida digna, y celebrar dichos esfuerzos.

Junto con admirar a Mama Santos, cabe retomar su legado, y ser interpelados por su golpeada y magnífica existencia. Me pregunto: ¿cuál es el proyecto histórico generado por vidas como la de María Santos? También deseo consignar la tenaz fe de esta mujer quechua, y me pregunto ¿qué montañas está moviendo? Para responder a estas preguntas, retomo facetas en la trayectoria de esta persona andina: trabajo, muerte, visión de la historia, vivencia religiosa, modo de encarar conflictos, en fin, su magnífica sabiduría.

Según el testimonio de uno de sus hijos, en la Sra. María sobresale su trabajo y la relación con la muerte. Así vive la población pobre: trabajando y muriendo. Son los grandes hitos en la biografía de esta mujer quechua, y puede añadirse, de toda la golpeada humanidad andina. Como anota su hijo, los “quechueros” (personas quechua hablantes) son enteramente trabajadores. Mama Santos “más quería trabajar”. Esa era su alegría. Si no podía hacerlo, se desesperaba y se ponía triste. Su hijo la sueña, después de muerta, “haciendo trabajos”. Cuando esta señora cursaba sus 63 años deja de tomar agua y no habla. Va muriendo. Ella deseaba morir. Sus familiares y amistades la lloran, y la acogerán como alma viviente. También me llama la atención que ella pensaba “¿cómo llegaré al cielo, cómo saludaré a Dios?”. Tenía miedo porque creía que en el cielo hablarían en inglés. En términos positivos, en el cielo confía encontrar y “conversar con mis abuelos, con mis abuelitas”, con todos los antepasados, y con el Dios bueno que -como dice ella- habla cinco mil idiomas.

Me permito preguntar ¿qué proyecto histórico hay en este tipo de vida-muerte? Veo que un proyecto florece sobretudo en el trabajo cotidiano; no la labor desgastadora que sobrelleva la campesina Mama Santos, sino el trabajo en la Tierra, enseñado a sus hijos/as para que vi-

van mejor. También hay señales de proyecto humano en la muerte que es principio de vida; no en los temores y abusos que van matando a esta mujer; y sí en la muerte compartida y festejada por quienes la rodeaban.

Añado otra característica; este proyecto histórico reúne la fuerza de la mujer y de la tierra, la fuerza feminista y los derechos ecológicos. Ella no fue feminista ni ecologista; pero como mujer tenaz y como campesina es una de tantos modelos anónimos para estas propuestas. Bien sabemos que dichas propuestas van juntas; como anota Ximena Costales: “la ecología y el feminismo, desde sus diferentes perspectivas, aportan una renovada fe...y una acción común: defensa incondicional de todo lo viviente...y ética que termine con actitudes de degradación frente a la naturaleza”⁷.

María Santos ha sido sabia. Su hijo aprecia lo que aprendió de la madre analfabeta-sabia: ella le enseñó a conversar, la ética y la tradición oral, cocinar, cultivar, tejer, no emborracharse, respetar, trabajar.

También ella explica la historia con los ojos de un pueblo maltratado. Ella impugna la dominación europea en nuestro país, y también critica los atropellos hechos por los hacendados. Es valiente y rebelde: “juera siquiera hombre...yo me juera contra los hacendados”. Sobrelleva conflictos durante toda su vida. Su padre le quemó la choza. La comunidad machista acusaba a su madre de estar loca. Sufre a lo largo de su existencia, pero no es abatida. Tiene su modo de conocer la cruda realidad, y muestra cierto deseo de cambios; puede decirse que aquí hay un proyecto de vida.

En cuanto a su universo religioso, está lleno de “amitos” (modo cariñoso de invocar lo sagrado), de fiestas, de “almas” que visitan a los sobrevivientes y para quienes se preparan alimentos, y también de demonios y de preocupación por el cielo y el infierno. Sus creencias son ambivalentes. Por ejemplo, ve a Dios como alguien del cielo, blanco, bueno, y causante de miedo. Por otra parte percibe a Dios como alguien apenado, opuesto a los hacendados, capaz de hablar en todos los idiomas, y hombre pero vestido como mujer. A fin de cuentas, ella manifiesta una fe tenaz. Mueve montañas; no de modo milagroso, sino poco a poco, granito a granito, va levantando su vida y la de sus próji-

mos. Constató que esta mujer de la sierra peruana, y asimismo la humanidad anónima, han desarrollado una admirable tenacidad.

Termino comentando una frase ambigua. Ella decía “ustedes tienen que seguir igualito que yo”. ¿Como interpretar esta recomendación a sus descendientes? La región andina atraviesa vertiginosos cambios. Lo realizado por los antepasados no se repite. Además, cuando se folkloriza el pasado, ello da ganancias a quienes comercializan la cultura cosificada. Tampoco se puede reivindicar el temor religioso expresado por esta mujer quechua. En estos sentidos, no cabe seguir viviendo como ella.

Pero el “igualito como yo” sí es posible en términos de tenacidad y dignidad. El testamento de Mama Santos es que es posible desenvolver una vida buena. Su legado no es perpetuar el sacrificio y la humillación de la mujer. Su herencia es ser tenaz, y con otras personas forjar la dignidad. De este modo la humanidad marginada está moviendo montañas. Mama Santos es una entre muchas representantes de lo mejor del ser humano. Nos enseña a disfrutar modestamente, a cuestionar hechos históricos, a sobrepasar los conflictos, a creer en las “almas” y en Dios, y también nos muestra como morir para “de otra manera” continuar viviendo. Así la vasta región andina puede renacer; ella tiene posibilidades gracias a quienes -como Mama Santos- han sembrado “semillas antiguas”.

3. Celebración andina

En el universo andino existen contradicciones. Por un lado existe la sutil sacralización de elementos modernos que asegurarían una “felicidad” instantánea e ilimitada. Los objetos de la publicidad y los personajes de la propaganda son considerados amuletos de felicidad. Por otro lado tenemos una riquísima praxis festiva: ritos, peregrinaciones, fiestas de pueblos, celebraciones en el ciclo vital desde el nacer hasta el morir, sana diversión en la familia y entre pares, sentido de humor andino.

En torno a esta praxis hay muchas controversias. Un sector cristiano lamenta excesos en la bebida, transgresiones de la moral, y poca

o ninguna experiencia de fe. En cuanto a la población protagonista de lo festivo, aprecia unos aspectos y objeta otros aspectos; ella no es ciega ante las ambivalencias de su cultura y religiosidad. Por mi parte, he subrayado los valores en la fiesta del pueblo pobre.⁸ En terminos teológicos, reconocemos lo que la iglesia técnicamente llama “sacramentales”, es decir, signos de vida conectados con el sacramento-Jesucristo. En varias areas de su existencia los pobres tienen iniciativas llamadas “informales”; esto también ocurre en el ámbito ritual, donde ejerce su creatividad ritual-sacramental.

A menudo constatamos que la población poco conoce al Salvador, y cuando lo hace es sobretodo en tanto Crucificado. En cierto sentido es verdad; ya que poco se ha difundido el mensaje bíblico, y la catequesis e iconografía tradicional se concentró en la Pasión del Señor. Pero, también es cierto que en muchas celebraciones la comunidad vive y comprende el amor gozoso que proviene de Dios. En formas generalmente implícitas ella tiene contacto con el Resucitado. En el festejo andino podemos reconocer maneras simbólicas de vivir el amor de Dios.

Pero, como indiqué al inicio, existen contraposiciones. Veamos lo que ocurre en Carnavales y en Alacitas. A propósito escogo estos dos eventos, por su complejidad simbólica, y también porque merecen reparos de sectores cristianos. Al respecto retomo reflexiones hechas en nuestras iglesias locales.⁹

El carnaval andino (realizado anualmente en febrero) es un denso momento de alegría y de momentos de espiritualidad, con participación irrestricta en barrios de las ciudades y en comunidades rurales. Algunos elementos son propiamente quechuas y aymaras (en estos idiomas el carnaval es llamado “pukllay” y “anata”). El hogar es engalonado (con pétalos de flores y con mixtura de papeles de colores) y también el terreno de cultivo es adornado con papeles festivos. En el hogar y el centro de trabajo se hace zahumerio (oración con bracero donde se quema incienso) y en la chacra se lleva a cabo un hermoso rito de agradecimiento por los frutos de la Tierra (también con bracero de incienso). Las zonas rurales se llenan con bella música y danza propia de carnavales, se comparten bebidas alcohólicas, se afianzan lazos

familiares y comunales. Algunas barreras religiosas son superadas; en muchas partes participa ciertamente la gente católica y también miembros de iglesias protestantes y pentecostales (a quienes les prohíben participar en estos acontecimientos “paganos”). Se celebra la fertilidad en la agricultura, la ganadería, y la pareja humana; también se festeja el ser comunidad, viviendo en armonía entre seres humanos, con difuntos, con el medio ambiente y Pachamama, y con Dios y los seres sagrados (todas estas son dimensiones del comunitarismo andino). Se agradece a Dios y a la Tierra todo lo que compartimos como humanos, la relación sagrada con el medio ambiente, el ser familia y comunidad.

También hay elementos mestizos y modernos. Es un tiempo de juegos, picardía, humor, y de abundante alcohol, en los espacios públicos (plazas y calles). En la música y danza hay bellas pandillas de carnaval, con sus vestimentas y hermosas coreografías. El concepto y práctica moderna de carnaval como un tiempo a-religioso no corresponde con la trayectoria andina; sin embargo ha ingresado a los espacios andinos, sobretodo a los urbanos. También se va generalizando la competencia y los concursos (donde el prestigio y los emblemas materiales sobrepasan la alegría compartida) y la problemática del alcoholismo incentivado por empresas capitalistas. Otros fenómenos preocupantes son la distancia y ruptura entre generaciones, y la disminución del sentido sagrado de estas celebraciones andinas. Tenemos pues algunas dinámicas deshumanizantes.

Estas contradicciones son aún más agudas en la feria de Alacitas (termino aymara que significa cómprame), realizada principalmente en el mes de mayo. Es un festival de ilusiones, donde uno adquiere objetos pequeños que representan lo que uno aspira a lograr durante el año con trabajo y sacrificio. Predomina un afán de progreso material; la mayoría adquiere pequeños billetes de dolares, casas y vehículos modernos, y otras señales de la hegemonía moderna. Se entiende que la persona que tiene más, vale más. Aumenta un cierto tipo de consumismo y de progreso individual.

A la vez, hay elementos positivos. En sus orígenes, Alacitas ha sido un intercambio de piedras y de botones, en medio de juegos y sanas diversiones de pequeños y adultos. La costumbre ha sido dar a otra per-

sona un objeto de Alacitas. Se manifiesta la esperanza de una vida mejor. Los pedidos a Dios van acompañados de esfuerzos humanos. Con fe y con trabajo durante el año, se logra en grande lo que uno ha adquirido en pequeño. Es un fantasía positiva.

La controversia se centra en la figura del Ekeko (persona mestiza y gorda, cargada de bienes, dolares, objetos de consumo diario) que preside estos festejos. Es como un dios de la fortuna. Por otra parte, hay abundantes “bendición andina”, con zahumerios realizados por líderes religiosos autóctonos, y en algunas partes también la bendición por parte de representantes de las parroquias católicas. Estas realidades pueden ser discernidas con los ojos de la fe cristiana. En muchas personas Alasitas parece acentuar sus ilusiones de ascenso social y asimilación a grupos de poder; y se le atribuye al Ekeko el bienestar material. Pero también tenemos allí gran sensibilidad religiosa a carencias del pobre y sus necesidades básicas, y confianza en Dios que provee bienes concretos. En este sentido es una “feria de esperanza”, con un potencial evangelizador. Asimismo valoramos que elementos pequeños sean señales de lo grande, y que la esperanza de vida sea expresada a través del juego, la fantasía, el gozo. Al respecto cabe recordar que el mensaje del Reino está simbolizado por semillas, la levadura y otros sacramentales pequeños. Puede decirse que símbolos andinos pequeños apuntan a la salvación que recibimos de Dios.

4. Fiesta con la muerte

Los ejes del tiempo andino son la celebración de carnavales -en febrero/marzo- (ya comentada en la sección anterior) y de las personas difuntas -en noviembre-.

Entre muerte y vida hay una compleja complementaridad.¹⁰ Los difuntos, o “almas”, comienzan una nueva etapa; la muerte no es el fin de la existencia. Otro punto importantísimo es que el “alma” no es una entidad desencarnada; toda la persona pasa a ser “alma” y está presente en este mundo y en el más allá. Es como una persona santa a quien se le venera y hacen oraciones. Aún más, las almas forman parte de la gran familia divina. También me llama la atención como pueblos des-

preciados adquieren mayor auto-valoración y dignidad en torno a personas difuntas que pasan a ser como Santos/as.

Las celebraciones de hoy tienen hondas raíces. Los antepasados quechuas y aymaras recordaban a los difuntos en el mes de noviembre: dándoles alimentos danzando y cantando con ellos, ofreciéndoles los primeros productos de la agricultura, y suplicándoles por las cosechas. Los difuntos hacen un largo viaje, y se les despide a los ocho o nueve días de fallecidos, dándoles elementos para el viaje. Todo llegan al descanso (salvo los condenados/as, a quienes se les teme). Pueden regresar, en los sueños, y ciertamente están presentes en la celebración del 1 y 2 de noviembre. Aunque intentaron erradicar estas costumbres y creencias, ellas continuaron y están vigentes hoy en día. El marco general ha sido y es la cosmovisión que conjuga vida/muerte, bondad/maldad, luz/oscuridad, femenino/masculino; es decir la dialéctica andina, en la cual los elementos diferentes no se niegan uno al otro, sino que por el contrario, se conjugan y permanecen distintos. Estas son las raíces hondas, que hoy dan buenísimos frutos. La muerte es como un nacimiento; por eso, con los difuntos cabe celebrar la vida.

En las actuales costumbres quechuas, aymaras, mestizas, hay cantidad de elementos propios, y algunos combinados con la tradición cristiana. La celebración de la muerte es bi-religiosa. Es una gran afirmación de identidad grupal y de memoria histórica. También es un espacio de auto-evangelización hecha por la familia y comunidad andina.

Deseo subrayar unos elementos (retomados, con mayores detalles, en el capítulo tercero). En los velorios y entierros hay genuina solidaridad, reverencia y cariño a la persona difunta, momentos de oración y también de diversión, un compartir de alimentos, de hojas de coca, de bebidas, de juegos y chistes. En los primeros días de noviembre se fortalece la vida familiar y comunitaria: mediante la preparación de alimentos que más disfruta el “alma”; ofrendas a ella; arreglo del altar para el difunto en el hogar, y también en la tumba; visita a lugares de entierro; comida comunitaria; conversación sobre asuntos cotidianos y preocupaciones colectivas; oración con y hacia los difuntos; uso de agua bendita y rezo del rosario y otras plegarias; la comunión gozosa representada en las flores. Entre familiares y amistades se da el acom-

pañamiento compasivo y alegre, y la presencia real de personas difuntas (que visitan y comen con los vivos).

En términos teológicos, estas instancias andinas tienen una significación pascual. Se renuevan vínculos entre los seres humanos y entre éstos y los difuntos, y ciertamente los vínculos con la divinidad misericordiosa y salvadora. Además se reinterpreta e incultura la doctrina de la “comuni3n de los santos”.

No olvidemos que en Amerindia durante cinco largos siglos, dado el impacto de la Escolática tardía y la catequesis de Trento, a la poblaci3n andina le inculcaron la salvaci3n del alma en “otro mundo” y sólo en un plano “espiritual”. Sin embargo, la gente ha considerado a sus difuntos como fuerzas protectoras en este mundo, y como pilares de su auto-valoraci3n. Añadió a Santos oficiales (europeos y criollos) sus propios antepasados mestizos e indígenas que pasaron a ser tratados como “santos/as”.

Insisto en esto. En un orden social discriminatorio (que perdura hoy), el indio, el pobre, la mujer, no valen nada o sólo valen si imitan al sector pudiente. En estos contextos, la fiesta con las “almas” andinas tiene transcendencia socio-política, ya que es una exaltaci3n histórica de personas empobrecidas y de razas despreciadas. También hay contenidos de género y generaci3n, ya que valen tanto mujeres como varones, y los niños/as muertos tanto como las personas adultas -lo que no ocurre en el mundo cotidiano-. Termino recalcando que en la relaci3n entre vivos y muertos están involucrados la historia local y la impugnaci3n de un orden discriminatorio, lazos con la Tierra, “santos/as” que son las personas antepasadas andinas, Dios con sus rasgos cristianos, y el cosmos. Todo esto forma parte de la celebraci3n de la muerte.

5. Dolor y Pascua

En el mundo andino la “semana santa” es una instancia donde se manifiestan las voces más profundas¹¹. Poblaciones indígenas y mestizas agobiadas por el sufrimiento, en sus ritos y símbolos de semana santa expresan un modo de resucitar. En las prácticas socio-culturales y las creaciones artísticas hay abundantes signos de la presencia del Es-

píritu Santo. A mi modo de ver estos momentos exaltan no sólo el dolor y sacrificio; también hay mucha compasión solidaria, y oración a favor de la vida dada por Dios. (Digo esto porque en ambientes de iglesia se suele descalificar la religiosidad andina, porque se concentraría unilateralmente en la cruz y la pasión, y olvidaría o minimizaría la Resurrección).

En estas regiones -como también en otras partes indígenas del continente- hay cierta participación en las ceremonias oficiales del triduo pascual. Y, simultáneamente, existen hondas tradiciones en las cuales la población tiene un rol protagónico. En parte las costumbres se desenvuelven en los templos, pero principalmente en los hogares, las calles y plazas, y otros espacios donde la gente común organiza la vida. Sobresalen las iniciativas del laicado y de la mujer, que convocan al resto de la población.

En los casos de poblados aymaras se llevan a cabo eventos que se refieren tanto a la muerte como a la vida, tanto al dolor como a la resurrección. Las comento de modo breve.

Las procesiones tienen gran importancia; son dinámicas de compasión, organizadas por la población y con amplia participación; son formas laicas de liturgia itinerante. La multitud acompaña penitencialmente a representaciones de Jesús y de María. Es un caminar apesadumbrado y solidario, en un ambiente de silencio. Se manifiesta la compasión hacia Dios, y consecuentemente hacia otros seres humanos. Hay señales de identificación con las figuras Sagradas, llevadas en andas durante la procesión; la gente interioriza el sufrimiento del Salvador y su Madre, siente compasión hacia El y Ella, y a la vez pone sus problemas en las manos de Dios y ora para obtener protección y salud. Es decir, la condición humana es pascualizada.

Los íconos representan tanto el dolor como el milagro de la vida. Por ser semana santa, casi todas las imágenes veneradas llevan marcas ensangrentadas y otras señales de la pasión. Pero no sólo son eso. Las imágenes son milagrosas; y por eso tantas personas les dirigen súplicas y oraciones de gratitud. El Cristo masacrado está vivo y atiende al pueblo creyente; la Virgen Dolorosa -aunque de negro y con señales de sufrimiento- es también la Madre que anima a quienes confían en

ella. Estos íconos suscitan penitencia, confesión del pecado, apertura a la gracia, y agradecimiento a Dios.

Hay otras voces simbólicas, con rasgos socio-culturales andinos, y con su carga de espiritualidad. Abundan los ritos de salud, en base a las palmas del Domingo de Ramos, flores de los Santos/as que son reservadas para personas enfermas, plantas medicinales recogidas en la madrugada del Viernes Santo, oraciones a las imágenes para superar las dolencias de cada día. En algunos pueblos se realiza la quema de Judas; la figura del traidor es consumida por las llamas y por fuegos artificiales, como protesta contra la maldad; a veces se incluye la lectura de un testamento y se ponen carteles con críticas a personas y estructuras opresivas. Es más que folklore; es un espectáculo litúrgico. En pocos pueblos perduran danzas de Semana Santa (el sábado de gloria y domingo de pascua). Esta bella costumbre se ha ido perdiendo. La vida gozosa es representada sobretodo a través de flores y música de Resurrección. Otras costumbres que expresan alegría son comidas especiales, el jueves santo y/o el domingo de Pascua. En estas y otras formas simbólicas la población andina difunde su espiritualidad pascual.

Durante la cuaresma y la semana santa, la población expresa la compasión, el misterio del dolor, el ser salvados por un Dios crucificado. También la gente expresa gozo y esperanza; de modo especial, en músicas y danzas y en ritos relacionados a la enfermedad/salud. A la liturgia oficial le cabe ser más sensible, cálida, misericordiosa, con respecto al malestar cotidiano del pobre y con respecto a su derecho a la alegría.

Me parece que la comunicación ritual y simbólica, que aflora en tradiciones como las ya mencionadas, son obras del Espíritu de Dios. Así como ocurría en las comunidades atendidas por San Pablo, también hoy las comunidades andinas están “orando en toda ocasión en el Espíritu” (Ef 6:18). La oración es incesante y ella es animada por el Espíritu, en el conjunto de la Iglesia y en especial en comunidades de gente pobre que acuden incondicionalmente a Dios.

Voy terminando. Junto con valorar las buenas tradiciones: servicio a la Tierra, tenaz fe de la mujer, celebraciones y costumbres, etc., hay que estar atentos a los cambios que desencadena la modernidad.

Esto es más evidente en sectores urbanos y en ambientes juveniles; pero ocurre en mayor o menor grado en toda la realidad andina. Muchas costumbres están en crisis; algunas desaparecen; otras son radicalmente transformadas. Se van difundiendo valores de individuación, asociación voluntaria, visión crítica de la historia. Van emergiendo nuevas voces andinas. Por otro lado hay fenómenos negativos; menciono de modo particular el avasallador mercado cultural con sus absolutos. En estas situaciones, es importante que la población andina va replanteando su capacidad de hablar con voces y símbolos propios y de dialogar con otros modos de comunicación. Concluyo. Las voces y melodías profundas de los pueblos andinos, sobretodo a través de lo ritual y festivo, nos afianzan una espiritualidad terrenal.

Notas

1. P. Patrón, "Mercados abiertos e identidad cultural", *Revista IDEELE*, 105 (1998), 50.
2. Gerardo Fernandez describe y analiza acuciosamente el servicio a la Pachamama y otros rituales; ver su *El Banquete Aymara* (La Paz: HISBOL, 1995), y *Entre la repugnancia y la seducción, ofrendas complejas en los Andes del Sur* (Cusco: Bartolomé de las Casas, 1997).
3. E. Cáceres, *Si crees, los Apus te curan*, Cuzco: Centro de medicina andina, 1988, 106.
4. N. Valencia, *La Pachamama y el Dios Creador*, Quito: Abya Yala, 1999, en especial el cap. II.
5. Hago un comentario en torno a la vida de María Santos Valdez Pompa (de Chilin-pampa, Cajamarca, Perú), narrada por su hijo José Isabel Ayay: *Mama Santos*, Cajamarca: AMC, 1993. En mi texto, las palabras entre comillas son citas de este excelente testimonio. Lamentablemente, son escasas las autobiografías de mujeres indígenas; unas excepciones: Ana María Condori, *Nayan Uñatatawi, Mi despertar*, La Paz: HISBOL/TAHIPAMU, 1988; Sonia Montecino/Carmela Romero, *Sueño con menguante, biografía de una machi*, Santiago: Sudamericana, 1999.
6. Marcela Lagarde describe la condición de la mujer (y algo similar puede ser dicho de cada sector postergado) como un ser "para-otros" y "de-otros". Esta lúcida antropóloga mexicana dice: "la mujer no se pertenece, otros deciden por ella; los hombres, cada hombre importante en su vida, la madre, el padre, los parientes, los hijos y las hijas, las instituciones (políticas, civiles, eclesiales, militares), la sociedad, los dioses, la naturaleza. La propiedad se ciñe sobre la mujer y, en ese sentido, es ser-de-otros" (*Genero y Feminismo*, Madrid: Horas, 1997, pgs. 60-61). Ver tam-

- bién Silvia Rivera Cusicanqui, “Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio”, prólogo a *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, La Paz: Subsecretaría de asuntos de género, pgs. 17-64.
7. Ximena Costales, “Mujeres y Ecología, el último llamado a la cordura”, en VV.AA., *Teología de la Ecología*, Bogotá: San Pablo, 1995, pgs. 108, 111.
 8. Ver mi obra *La fiesta, símbolo de libertad*, Lima: CEP, 1998; y la lectura socio-teológicamente crítica, de Narciso Valencia, “Fiestas patronales: ¿celebraciones de fe o meras actividades consumistas?”, *Pastoral Andina*, 120 (1998), 12-14.
 9. En marzo de 1995, en Chucuito, Hilario Huanca y yo coordinamos un taller de agentes de pastoral (laicos, religiosas, sacerdotes) en que sopesamos estas temáticas. Hice un acta de este evento; y de allí retomo unos puntos. Ver estudios de V. Ochoa “Carnaval Aymara” (*Boletín de IDEA*, 18, 1975) y “Alacita en la cultura aymara” (*Boletín de IDEA*, 35, 1976), y de A. Paredes C., “El carnaval en la ciudad de la Paz” y de Yolanda Bedregal “Fiesta de Alacitas” (ambos ensayos en A. Paredes C., comp., *Fiestas populares de Bolivia*, La Paz: ISLA, 1976, pgs. 25-57, 138-148).
 10. La interpretación de la muerte como vida es hecha por Juan van Kessel, “Ritual Mortuorio” en su *Cuando arde el tiempo sagrado*, La Paz: HISBOL, 1992, 83-99; Santiago Mendoza, “Celebraciones de la muerte”, *Inculturación*, 2/2 (1996), 83-96; Encuentro Eclesial sur-andino, “Muerte aymara y su teología” (en *Boletín de IDEA*, 2/57, 1998, 25-43); ver M.S. Cipolletti y E.J. Langdon, *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*, Quito: Abya Yala, 1992.
 11. Ver la sensible interpretación hecha por Simón Pedro Arnold, “La semana santa en el mundo andino” y “Viernes Santo junto al Señor de Huanca” en su *La otra orilla*, Lima: CEP, 1996, 165-174; también, análisis de semanas santas en Bolivia, Ecuador y México en F. Damen y E. Judd (comp.), *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina*, Quito: Abya Yala, 1992, 125-208; Equipo de Pilcuyo, “La otra semana santa”, *Pastoral Andina*, 100 (1995), 18-19, y Franz Damen, *La fiesta de la pasión en Obrajes*, Quito: Abya Yala, 1996.

Capítulo 2

FE AYMARA Y CRISTIANA

Una genialidad andina es reconocer y conjugar distintos sistemas simbólicos; esto ha sido constatado en el capítulo anterior. Ahora nos adentramos en un contexto particular: la trayectoria aymara en Chucuito.¹ No cabe duda que cada persona y comunidad tiene una historia religiosa; un modo de sentir la vida, la maldad y la bondad, y su propio desarrollo de las imágenes de Dios. Vamos a considerar la zona de Chucuito (alturas, riberas del lago, península). Descubrimos aquí unas constantes y unos cambios en la espiritualidad terrenal.

Mi intención es mirar esta realidad con los ojos de la población andina; esta población creyente en la vida. Pregunto: ¿qué universo religioso ha sido construido a lo largo de los siglos en esta zona altiplánica? ¿Cómo aquí -a pesar de la agresión colonial y luego la moderna- se vive un cristianismo andino-aymara? Se ha implantado la cristianización; ¿en qué medida el modo aymara de ser cristiano ha continuado desarrollando su espiritualidad terrenal? A los deseos que todos tenemos de progresar y ser felices ¿qué aporta la fe aymara que es tan concreta? La espiritualidad aymara ¿nos hace más humanos?

1. La religión originaria

Si uno quiere valorar el cristianismo aymara (que incluye rasgos sincréticos), es necesario situarnos en la religión originaria.

Poco sabemos de los primeros habitantes: cazadores de animales y recolectores de frutos de la tierra, hace unos diez mil años. Después de la gran civilización del Tiahuanaco (en el primer milenio de nuestra época), en los siglos 12 y 13 se desarrolló el señorío Lupaqa. Chucuito ha sido su capital. Según el historiador Cieza de León (1553): “Chuqui-

to es la más principal población... deste gran reyno, el cual ha sido y es cabeza de los indios que su majestad tiene en esta comarca, y es cierto que antiguamente los ingas (inkas) también tuvieron por importante cosa a este Chuquito”². También había comunidades de Uros y de Puquinas. Los Inkas subieron al Altiplano y lo controlaron. Tal vez Wira-cocha y Pachacutec visitaron el pueblo de Chucuito. Los Lupaqas (de Chucuito) han hecho alianza con los Inkas, y por eso conservaron el idioma aymara y la organización propia. Pero debían pagar tributos al Inkanato. Las familias aymaras gobernantes eran los Cutimbo, los Cari, los Cusi. Por consiguiente, las raíces humanas y religiosas son las del Tiahuanaco, el Tawantinsuyo, y la propia historia aymara de ocho siglos.

Los orígenes aymaras son conocidos a través de las realidades de hoy. Lamentablemente no hay escritos de los aymaras originarios. Sólo contamos con unos datos recogidos por los colonizadores europeos. Ellos agredieron la religión y cultura aymara, viéndola como idolatría y obra del demonio. Un ejemplo: el palacio y templo Inka Uyu (cuya base hoy vemos al costado del templo de Santo Domingo, en el pueblo de Chucuito); fue destruido y cubierto de tierra; sólo hace 60 años fue desenterrado. En esta zona hubo ceremonias a favor de la vida y la reproducción, en las que empleaban grandes piedras fálicas (que recientemente han sido puestas al interior del Inka Uyu); pero la práctica actual muestra que ha sido a Pachamama a quién más se han dirigido el culto.

¿Cuáles son las fuentes culturales, sociales, religiosas, presentes y vigentes hoy?³ Sobresalen unas bases sólidas: la asociación entre aymaras (llamadas comunidades, a partir de la colonización); su tecnología; su modo de vivir históricamente, en diálogo con otras culturas. En el terreno religioso resalta la reverencia hacia la Pachamama -que nos da vida- y el respeto a todo ser viviente. Los valores humanos y religiosos son cultivados y transmitidos al interior de cada comunidad y familia, donde dichos valores se modernizan y adquieren nuevas formas y significados.

Mediante ‘costumbres’ y ritos celebramos cada momento y lugar importante. Los antepasados residen en los cerros altos, los Achachilas.

En Chucuito se sube a rezar al Achachila llamado Atoxa San Francisco. Hay líderes religiosos propios: yatiris, rezadores, kolliris, parteras, personas que dan consejos, músicos. Continúa vigente una moral de responsabilidades, una comprensión (filosofía) del mundo, una sabiduría creyente (teología) propia de la población aymara y mestiza. Junto a las costumbres de carácter agropecuaria se difunden modos de ser urbano y cosmopolita.

Por lo tanto, la cultura/espiritualidad originaria está viva y ha ido cambiando. No es del pasado; ni está inmóvil. Ella está presente en todo; no es un “sector” de la realidad. Más bien es identidad, sentimiento, práctica socio-económica, proyecto humano, y tanto más; que en varias maneras se desenvuelve en esta zona. Ha incorporado unos elementos cristianos; y me parece que asume el corazón de la revelación cristiana que es el amor.

Por otra parte, en la situación moderna con su individualismo y cientifismo, esta religión originaria sufre mucho desprecio y descalificación. Sin embargo, ella sigue fortaleciendo la humanidad aymara y también el ser mestizo.

2. Cristianización en Chucuito

Durante la larga época colonial y en estos tiempos republicanos⁴, la población aymara ha estado organizada en las “comunidades”. Esta organización propia ha facilitado cierta resistencia a la opresión colonial y también a las maniobras de hacendados modernos. En cada comunidad se han cultivado, además de la tierra, el idioma, las costumbres, la religiosidad, las relaciones de intercambio, el poder comunal.

El conquistador Francisco Pizarro destinó estas tierras del Altiplano para el rey de España. Los indígenas debían dar tributos de ganado y tejidos al Rey. Estos tributos e impuestos eran guardados en las “Cajas Reales” de Chucuito. Al decir que esta ciudad es “Las Cajas Reales” estamos diciendo que era un lugar de opresión. La mayor autoridad aquí era un Corregidor, que hacia fines del siglo 16 fue llamado Gobernador y fue designado por el Monarca Español. Menciono un caso: Gabriel de Montalvo; él ganaba 3 mil pesos anuales, y en 5 años co-

mo gobernador acumuló 70 mil pesos de fortuna personal; ¿a quiénes le robó?

En el pueblo de Chucuito había contadores (de las Cajas Reales), recaudadores de impuestos, comerciantes, contratistas, caciques indígenas, doctrineros (curas) católicos, y también servidores indígenas de todos esos poderosos. Las comunidades aymaras tenían que dar una cuota anual de trabajadores para construir casas y templos de los españoles, y a partir de 1572 dos mil doscientos Lupaqas eran enviados cada año al trabajo esclavizado en las minas de plata de Potosí.

Como Chucuito era territorio del Rey, llegaron “Visitas” de inspección para establecer los tributos o impuestos. En 1560 fue la visita del Marques de Prado; a quien le dijeron que los padres dominicos habían destruido las huacas o lugares sagrados de los aymaras. En 1567 fue la famosa visita de Garci Diez de San Miguel; quien criticó duramente a los Dominicos y promovió su expulsión. En 1572 se llevó a cabo la visita de Gutiérrez Flores. Estos documentos ofrecen bastante información sobre la época colonial. Como Chucuito era el centro del poder colonial, en varias sublevaciones indígenas la ciudad fue asediada y destruida. En el siglo 18 los Lupaqas se unieron a Tupac Katari; incendiaron las grandes casas de Chucuito, pero no sus iglesias. Este último hecho mostró que la fe cristiana era ya parte de la vida aymara, y por eso no destruían templos católicos. Mas tarde, en el siglo 19 y la primera mitad del siglo actual también hubo protestas contra abusos de los hacendados de Chucuito. Todo esto es el transfondo de los fenómenos religiosos que paso a describir.

a. Comienzos de la cristianización (1547-1572)

A Chucuito el cristianismo llegó como parte de la conquista y dominación colonial. Gradualmente las comunidades aymaras, por un lado, fueron asumiendo elementos cristianos y los reconstruyeron en base a su espiritualidad, y por otro lado, los sectores mestizos también fueron asimilando y transformando unos elementos cristianos. Esto lo entendemos a partir de lo que existe hoy.

Desde 1547 hasta 1572 Chucuito fue evangelizado por sacerdotes de la Orden Dominicana. En 1547 llegaron los frailes Andrés de Santo Domingo y Domingo de Santa Cruz. En 1570 ya había 15 dominicos en la región altiplánica. (Uno de ellos, Francisco de la Cruz, doctrienero de Pomata y Yunguyo, fue quemado por la Inquisición; él aceptaba la fe implícitamente cristiana de la población aymara y sus costumbres y danzas). El “Visitador” de 1572 lamentaba que aún había 15.200 lupaqas sin bautismo (de un total de 66.900 en la provincia de Chucuito).

¿Qué métodos usaron los Dominicos? Reunían a niños y niñas cada día -de forma obligatoria- para aprender a recitar de memoria unas verdades cristianas. En cuanto a los adultos, varias veces a la semana y en fiestas religiosas también les enseñaban la doctrina. Los “visitadores” constataron que la gente recibía el bautismo, la confirmación, la confesión y el matrimonio. Nada dicen de la comunión. En general, el método de los Dominicos era la persuasión (y no el bautismo forzado); ellos hacían liturgias solemnes y hermosas.

A mediados del siglo 16, el historiador Cieza de León pasa por Chucuito y admira el monasterio y los templos. Pero unos 40 años más tarde se dice que los templos estaban en ruinas. Para levantar los templos, los aymaras no sólo ponían su mano de obra y su inteligencia, también los obligaban a pagar una tercera parte de los gastos de construcción (y las dos terceras partes las ponía el Rey, ya que era encomendero o dueño del territorio Lupaqa).

En las comunidades de la Península y en el resto de la zona de Chucuito, la evangelización estaba a cargo de cada familia y de maestros indígenas. Pocos frailes hablaron el aymara. Otro hecho significativo: en 1567 los frailes españoles encarcelan a sacerdotes de la religión aymara, pero el Obispo de Charcas Domingo de Santo Tomás (defensor de los aymaras) da una orden contraria a los españoles. Puede decirse que los ritos y las creencias aymaras continuaron desarrollándose pero entremezcladas con elementos cristianos, y así ha sido hasta el día de hoy.

Desde los inicios de la Colonia el clero fue pagado por el poder civil (la Corona Española daba un estipendio anual a cada clérigo), y

además los indígenas debían dar “raciones” y “camaricos” a los sacerdotes. Por ejemplo, en 1588 cuando una llama valía 3 pesos, cada fraile recibía 2 llamas al mes. En el convento de Chucuito había 9 servidores aymaras; otros indígenas debían cuidar el ganado y cultivar la tierra de los frailes; y por todo esto no recibían un salario. A pesar de vivir privilegiadamente, hubo conflictos entre los dominicos y el Virrey Toledo. Ellos dijeron que defendían a los Lupaqa, explotados por comerciantes y funcionarios españoles y también obligados a ir al durísimo trabajo en las minas. Toledo los presionó, y los Dominicos debieron renunciar a sus doctrinas en Chucuito. Hubo pues sólo una breve etapa en que la población indígena pudo asumir el cristianismo sin que su espiritualidad autóctona fuera totalmente aniquilada.

b. Doctrina colonial (1572-1821)

La mayor parte de esta época colonial se caracteriza por los esfuerzos de sustituir la religión originaria por la religión transplantada de Europa. Pero lo cristiano es redimensionado; esto es palpable en el festejo de la Asunción y su significado de fecundidad; la Virgen es asociada con la Pachamama.

Las parroquias de indígenas (como era el caso de Chucuito) eran llamadas “doctrinas”. Luego de la expulsión de los Dominicos, los padres Diocesanos han estado a cargo de la Parroquia. Hay datos de planes en 1590 para construir tres iglesias, que fueron terminadas en 1620. La “doctrina mayor” fue la Asunción, y una segunda doctrina estaba en el templo de Santo Domingo, con la imagen del Rosario (devoción predilecta de los dominicos). Durante esta época colonial, los Jesuitas (1576-1767) han dirigido las doctrinas del pueblo de Juli y sus alrededores.

Los sacerdotes diocesanos realizaron rezos y enseñanza de la fe cristiana, una vez por semana. Durante la Cuaresma (en preparación a la Semana Santa) eran 3 “rezos” cada semana. Enseñaban a través de ayudantes aymaras, ya que los padres eran criollos y mestizos que no hablaban el idioma nativo. Ellos promovían la participación en los sacramentos. Poco promovían la recepción de la Comunión; en 1635 el

Obispo Vega tuvo que aclarar que los indígenas no estaban excluidos del sacramento de la Comunión. No había curas aymaras. Unos documentos del siglo 18 dicen que los indígenas no conocían las verdades cristianas. Según un historiador, los sacerdotes en Chucuito tenían cualidades y defectos, como en todas partes.

No tenemos datos exactos sobre la vida de fe en Chucuito. Podemos adivinarlo, si tomamos en cuenta las costumbres que han durado hasta hoy. En los hogares había imágenes cristianas y cada familia transmitía los puntos principales de la fe. A la vez continuaban las costumbres religiosas propiamente aymaras. En los templos celebraban solemnes liturgias en el idioma latín, las fiestas de Santos y sobretodo de la Virgen María: la Asunción a mediados de Agosto, y el Rosario a mediados de Octubre. En los templos los varones ocupaban el lado derecho y las mujeres y niños el lado izquierdo. La Semana Santa era importantísima, con ayunos, enseñanza del catecismo, y bien concurridas procesiones, cada día, desde el Domingo de Ramos hasta la procesión del Santo Sepulcro. En Chucuito sobresale la procesión del Miércoles Santo, llamada del Encuentro y del Perdón, entre imágenes de Cristo y María, que se lleva a cabo en la plaza principal. Como en otras partes, las formas religiosas cristianas formaban parte del sistema colonial; por un lado, funcionarios coloniales usan la religión para sus intereses; por otro lado, la población indígena cree en Dios y en la salvación de acuerdo con sus necesidades.

En términos devocionales y festivos resalta la tradición sobre la Virgen de la Asunción⁵. Su eje es la ceremonia de la “wajcha”, en que la gente recoge galletas de quinua (“k’ispiñas”), que son bendición de la Mamita para tener un buen año agrícola. Además, allí se representa la pugna entre Chucuito y gente de la vecina Ichu; éstos últimos tienen que coger las cabezas de llamas y ovejas. La tradición oral es hermosa: en una época de hambre, una señora envía alimentos, que son distribuidos desde la torre del templo Asunción; era la Virgen María que tenía compasión de los pobres. Las k’ispiñas son garantía de fecundidad y bienestar. También son significativas las tres vueltas a la plaza que hacen los alferados, el banderín de la Virgen, la danza de alegría.

c. Evangelización moderna (1821-1999)

En el Perú y en el Altiplano, la época moderna conlleva una estratificación entre seres humanos y una actitud de progreso. En términos sociales, en Chucuito crece la distinción entre comunidades aymaras (algunas menos marginadas; otras más pobres), criollos y sectores medios, y grupos de hacendados y de profesionales. Cada uno de estos grupos tiene sus propios rasgos religiosos. En las haciendas se promovió una versión del cristianismo de obediencia y temor. La mayoritaria población indígena desarrolla su espiritualidad aymara y cristiana. Sectores medios y mestizos tienen sus creencias y prácticas (por ejemplo, dan mayor peso a su fiesta del Rosario).

El progreso socio-económico ha sido gradual y desigual. Ha favorecido a comunidades cercanas a la ciudad. Algunas personas han logrado un empleo remunerado; algunos han recibido apoyos puntuales de parte de instituciones estatales y de organismos privados. El sistema escolar se ha generalizado: la primaria (se difunde desde mediados del siglo 20), la secundaria (en las décadas siguientes), y al finalizar este siglo la juventud también acude a Academias y a Institutos de Estudios Superiores. En cuanto a la enseñanza de la religión en el sistema educacional, ella ha sido más doctrinal, y ahora último más bíblica. Las Iglesias -adventista, católica, bautista- y la Fe Baha'i han impulsado la modernización de modo directo e indirecto.

En cuanto a la evangelización católica, cabe distinguir dos momentos. En el primero (siglo 19 e inicios del siglo actual), perduran unos rasgos religiosos de carácter colonial. En 1879 a Chucuito llega una misión desde la Recoleta Franciscana de Arequipa, y aquí deja una gran cruz verde (a la entrada del templo Asunción). Los padres diocesanos continuaron a cargo de la parroquia de Chucuito, que dependía de la diócesis de Puno. La mayor parte de los párrocos sólo permanecían uno o dos años. Han destacado por su labor los padres mestizos Alfonso Zea (1895-1901), Benigno Pinazo (1903-1912), Francisco Velarde (1937-1950), Germán Alatrística (1951-7). También cumplen un rol importante los catequistas formados en Puno por los salesianos, y

luego por los Maryknoll, que difundieron en las comunidades campesinas la doctrina católica, en oposición a la religión aymara.

Un segundo momento es la renovación pastoral, desde 1957 (cuando se crea la Prelatura de Juli, de la cual forma parte la parroquia de Chucuito) hasta el día de hoy. Destaca la labor de nuevos catequistas en las comunidades; la solidez e innovación en la religión aymara; aportes de padres de Maryknoll (a cargo de la parroquia de 1957 a 1980) y de la Santa Cruz (desde 1981 hasta el presente); y aportes de religiosas de la Misericordia y de la Santa Cruz. La pastoral comienza a ser regida por la Palabra de Dios; se opta por las comunidades pobres y su bienestar; y se celebra la fe en el Dios liberador. En el plano social, por períodos ha habido distribución de víveres; la promoción social ha sido sobretodo en el terreno de la salud, programa agropecuarios (huertos, préstamo de semilla de papas), promoción de la mujer, y capacitación en los derechos humanos.

Con respecto a otras denominaciones religiosas, en esta región sobresale la Iglesia Adventista. Ella ha realizado una amplia labor educativa, asistencia médica, y la enseñanza bíblica, desde 1910 hasta el presente. Sus primeros líderes fueron Manuel Z. Camacho y Fernando Stahl (misionero norteamericano); hoy todos sus pastores son aymaras y mestizos. También hay presencia de la Iglesia Bautista; ella es comunitaria (como lo es también el adventismo), vive de acuerdo con la letra de la Biblia, insiste en el bautismo, realiza obras sociales; y presencia de la Fe Baha'i, que subraya el amor y la fraternidad; sus orígenes son la revelación de Bahauallah, y han incorporado unos elementos cristianos. Esta última respalda la música y danza andina. Las otras instituciones religiosas no favorecen la correlación entre fe cristiana y espiritualidad autóctona. A pesar de ello, se da un proceso de inculturación de la fe, a cargo de la propia población andina.

3. Aymarización del cristianismo

La población de Chucuito (y del Altiplano) mayormente se auto-califica como católica. Ella no es sumisa; ella reconstruye lo cristiano. Ha continuado con sus propias formas de vivir, de festejar, de mo-

rir. Esto ya ha sido anotado en nuestro primer capítulo. Si se hace una lectura histórica del factor religioso en esta zona, constatamos la persistencia e innovación en el universo aymara: sus relaciones sociales, creencias, ética, acciones históricas, y cosmovisión. La espiritualidad aymara/cristiana esta viva y goza de buena salud; aunque ha sido agredida y descalificada durante más de 400 años. La población aymara y mestiza tiene sus propias sensibilidades y mentalidades, y a partir de ellas ha asumido y reinterpretado la fe cristiana.

La vivencia familiar y comunitaria es la que más hace crecer y fortalece la condición de cristianos aymaras. Es decir, las personas que han transmitido la espiritualidad aymara/cristiana son padres y madres de familias, y los líderes en las comunidades campesinas y urbanas en esta región. Tenemos catequistas católicos y pastores de otras denominaciones cristianas; y a la vez son muy importantes la cantidad de servidores del pueblo: yatiris, kolliris, parteras, hueseros, curanderos, y demás personas con responsabilidades socio-religiosas en la comunidad. Puede decirse que las actividades parroquiales -en el caso católico- tocan pocos momentos de la vida aymara. En general, es la familia y la comunidad quienes practican su religión aymara-cristiana; puede decirse que se auto-evangelizan; son cristianos de modo andino.

El ciclo anual de actividades creyentes muestra la creatividad de la población. Los ejes principales -como ya se ha dicho- son los carnavales y la celebración de los difuntos (“todo-los-santos”); en ambas fechas prácticamente todas las personas llevan a cabo ritos y costumbres propias. En el caso de “todo-los-santos”, importantes aspectos cristianos han sido correlacionados con el culto indígena y costumbres mestizas. Esto también ocurre en las ceremonias agrícolas y ganaderas, las ofrendas a la Santa Tierra, los ritos de matrimonio y del techamiento de la casa. Es también intensa la aymarización del cristianismo en las fiestas de la Virgen Asunción y Rosario en Chucuito, la Semana Santa en cada una de las comunidades, Navidad y bajada de Reyes, y en otras fiestas (Santiago, Pentecostés, Trinidad, San Juan).

Otros indicadores del modo aymara de ser cristianos (y católicos) son: la moral aymara de la reciprocidad (donde se ubica el mandamiento cristiano del amor); organizaciones de músicos y de danzas

religiosas; alferados, guías, rezadores y tantos más que comunican la fe a los demás; imágenes andinas sobre Dios, María, seres sagrados y espíritus, y, la peculiar espiritualidad andina que reconoce la bondad-/castigo de Dios en cada momento y lugar. En todos estos asuntos hay un modo aymara y mestizo de ser cristianos. Como lo explica Van den Berg, es la “aymarización de la fe cristiana”⁶.

También la gente andina tiene un fuerte deseo de progreso y de ser felices en el mundo moderno. Esta actitud ha sido favorecida por la espiritualidad aymara-cristiana. Aunque existen actitudes fatalistas, más se da el esfuerzo por mejorar las condiciones de vida. La gran mayoría de las personas cree y trabaja para salir de la pobreza, y, confía en cambios para ser más humanos. Sin embargo, los aymaras no tratan las cosas modernas como dioses nuevos. Aprecian los avances modernos, y las adquieren en la medida de lo posible, pero mayor importancia le atribuyen a la reciprocidad (en la comunidad y familia), al compartir la vida y la muerte. Tener cosas es importante; pero más importantes es disfrutar juntos la amabilidad y los bienes que se disponen.

En conclusión, al recorrer esta historia local (Chucuito, en la región altiplánica peruana) vemos la tensión entre la implantación cristiana, por un lado, y la re-elaboración del cristianismo hecha por la población indígena y mestiza, por otro lado. He recalcado un proceso de fondo: la inculturación o aymarización del cristianismo, hecha no por misioneros sino por la población creyente. Es un ejemplo del amplio multifacético “cristianismo andino”.

Notas

1. Retomo y reformulo mi ensayo “Fe aymara y cristiana en Chucuito” publicado en el *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, 46/47/48 (1994), 50-60.
2. P. Cieza de León, La crónica del Perú (1553), en *Crónicas de la Conquista del Perú*, México: Nueva España, s/f, págs. 454-455.
3. Para una prolija presentación e interpretación del modo de ser aymara, ver Domingo Llanque, *La cultura aymara*, Lima: Tarea e Idea, 1990, págs. 43-55, 101-143.
4. Esta segunda sección resume datos de N. Meiklejohn, *La Iglesia y los Lupaqa*, Cuzco: Las Casas, 1988, págs. 21-73, 127-246. Ver también R. Vargas U., *Historia de la Iglesia en el Perú*, Burgos: Aldecoa, 1960-1962; y H. Urbano; “El escándalo de Chu-

cuito y la primera evangelización”, *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, 29 (1988), 32-55.

5. Al respecto, ver Víctor Ochoa, “La fiesta de la Virgen de la Asunción en Chucuito”, *Boletín del IDEA*, primera serie, 50 (1977), y Raimundo Cadorette, “La diosa bondadosa, la fiesta de la Asunción en Chucuito”, *Boletín del IDEA*, segunda serie, 7 (1980), págs. 21-47.
6. La “aymarización del cristianismo” ha sido estudiada a fondo por H. van den Berg, *La tierra no da así no más*, Amsterdam: CEDLA, 1889, págs. 128-201. Un enfoque distinto -aunque en partes coincide con el de Van den Berg- es el de Luis Jolicoeur, *El cristianismo aymara*, Quito: Abya Yala, 1996.

Capítulo 3

ARTE EN LA MUERTE/VIDA

La producción y comunicación artística es otra piedra angular en la espiritualidad andina. A través del arte un pueblo expresa su sensibilidad y auto-valoración, sus vínculos con el Misterio, sus modos de encarar la muerte y la vida. Esta última veta será trabajada en las siguientes páginas. Ya he anotado dimensiones festivas en torno a la muerte/vida (en el primer capítulo).

Ahora me preocupo por aspectos estéticos.¹ Comienzo anotando el contexto. Luego me detengo en dos tipos de voces y comportamientos. En primer lugar: el arte en la “muerte humana”, es decir la vivencia normal del fallecimiento en una comunidad. En segundo lugar: voces de paz ante la “muerte matada”, vale decir, la producción artística en contextos de violencia y matanza (específicamente consideraré canciones presentadas en un festival andino realizado durante los catastróficos años ochenta).

Al examinar estos lenguajes artísticos, me pregunto qué dicen sobre el porvenir, no sólo de estos pueblos sino también del conjunto de los seres humanos. Al respecto, es alarmante lo que ocurre en un plano mundial. Se banalizan y niegan los significados de la muerte. También es horrible la generalizada complicidad con un orden mundial violento (a pesar de que la civilización moderna es definida como racional y humanista). En estos contextos alarmantes, la población andina desarrolla un arte muy particular, que tiene significación universal.

Esta temática me fascina pero no me es fácil. No soy artista ni estudioso de la estética. Admiro las bellas verdades comunicadas sobretudo por grupos atribulados que apuestán por la vida. Evidentemente

las personas más calificadas para trabajar esta temática son quienes cultivan las artes. Me refiero a las personas que producen música, poesía, canción, formas religiosas, a las personas más capaces de dialogar en medio de conflictos; también me refiero a quienes oran y contemplan la naturaleza sagrada y los acontecimientos humanos, y a quienes cultivan otras formas de arte. Por mi parte, sólo me es posible hacer unas observaciones en torno a la belleza manifestada en la cultura y religión andina.

1. Contexto de la estética andina

¿Qué es la estética andina? Esta pregunta nos invita a callar. La belleza hace arder el corazón, da brillo a los ojos, forja comunión humana, incentiva lo espiritual. La belleza no es reducible a palabras y definiciones. Sin embargo, algo puede y debe decirse; pero sin encuadrar lo bello sólo en conceptos y argumentos.

La población andina tiene sus modos de recrear simbólicamente la realidad, de nombrar los acontecimientos mediante la danza, la música, la tradición oral, la religiosidad, los gestos de amor, el juego, la artesanía, las fiestas. Todo esto y mucho más ocurre en la elaboración y el compartir estético. Son modos de sentir, comunicar, recrear, la realidad cotidiana; y ellos son generados por la gente común y sus portavoces.

Ciertamente cabe reconocer la habilidad de especialistas: producen un refinado arte musical, artes plásticas, obras literarias, arte litúrgico y sagrado. Pero la estética no es monopolio de una élite. Es necesario insistir que la comunidad andina es quien genera y disfruta la belleza. Por eso, considero incorrecto clasificar el arte de la élite como algo de primera clase, y la artesanía de la gente común como algo de segunda clase y de calidad inferior. Debe valorarse todo lo que es bello y agrada y conmueve, lo que revela la verdad, lo que nos pone en contacto con el misterio de la vida. También sería inaceptable calificar el arte andino como algo del pasado, y presuponer que lo moderno es más hermoso. Existen estos prejuicios y malentendidos.

Pero el problema mayor es la colonización cultural sufrida por las sociedades andinas. Nos invaden y contaminan mediante productos

culturales que exaltan la violencia, el hedonismo, el ser individualista. Dicho sin tapujos: nos traspasan e imponen basuras del mercado cultural mundial; estas basuras llenan los programas de televisión masiva.

Tenemos pues, por un lado, la agresión, el colonialismo, y también la auto-descalificación cultural (que anotaré en mi primer apartado). Por otro lado, tenemos la relativa autonomía andina al producir su arte -integrador y mediador- a favor de la vida (que anotaré en mi segundo apartado).

a. Descalificación externa e interna

La descalificación es planteada desde afuera y ¡también desde adentro del mundo andino! La persona del Ande es juzgada como minusválida e incapaz de producir arte de calidad universal. Esto se hace en comparación con otros seres humanos, que supuestamente tienen más talento artístico. Nos movemos pues en un contexto discriminatorio.

Repasemos primero unos factores externos. Quienes promueven un arte clásico y elitista desdeñan lo que ellos llaman el folklore andino. Se trataría pues de “folklore”, y no de arte producido por la gente común. Además, lo andino suele ser tildado de sensual e inmoral (particularmente sus danzas), en contraste con un refinado arte de la élite, que tendría más rasgos espirituales y filosóficos. A lo primero lo catalogan como diversión superficial, y a lo segundo (hecho por especialistas) lo califican como arte genuino. Otro fenómeno muy negativo es que muchos objetos andinos son absorbidos por el mercado mundial de bienes culturales; y así son desenraizados y descontextualizados. Pasan a ser objetos de consumo; dejan de tener los rostros y corazones de quienes los han producido. Es cierto que se difunde lo andino a escala mundial y que la gente así obtiene algunos beneficios económicos. Pero, la cuestión de fondo es la apropiación de este arte por un mercado cuyos intereses son la ganancia material; ya no se trata de celebrar la vida artísticamente recreada en el Ande.

A estos factores se suman otros que provienen de adentro; vale decir, la descalificación hecha por la propia población andina. Me lla-

ma la atención como crece la opción por novedades de toda clase (esto ocurre tanto en ambientes juveniles como en sectores adultos). En parte se debe a la hábil publicidad capitalista que inculca en tanta gente el sueño del progreso unilateralmente material. Otro modo de auto-des calificarse es aceptar acriticamente lo que la cultura oficial dice de lo andino; en vez de valorar su propia creatividad y el modo de comprenderse a sí mismos. Por otra parte, bastante gente artesana subordina sus obras a la meta de obtener prestigio y remuneración material; esta subordinación se realiza tanto ante la gente pudiente como ante sus semejantes más “exitosos”. Otra problemática es continuar reproduciendo sus costumbres propias; esto sin duda es valioso; pero a veces no hay la capacidad de competir con la industria cultural y sus logros tecnológicos (por ejemplo, la música rock sobrepasa y supera técnicamente la música tradicional; constatamos como músicas extranjeras son preferidas por la juventud andina). En resumen, existen considerables obstáculos, tanta ajenos como propios, para el desenvolvimiento de los talentos andinos.

b. Arte integral y mediador

La expresión artística es más integral cuando proviene de una gestión comunitaria. En vez de un hecho aislado, se trata de una producción y comunicación que convoca a las demás personas. En este sentido, mucho arte andino representa y enriquece a todos/as. Se lleva a cabo al interior de un grupo de personas: mujeres artesanas, asociación religiosa que adorna su espacio de celebración, vecinos de un barrio y colegas de trabajo que conforman conjuntos musicales y de danzas, etc. Su carácter integral también se debe a que amalgama varias dimensiones del comportamiento humano. Tomo como ejemplo la danza realizada en ámbitos religiosos.

La danza andina incluye y combina muchos elementos: expresión musical, movimiento espacial, coreografía teatral, arte textil (la vestimenta y adornos que llevan las personas), la ofrenda religiosa (muchos danzan como forma de manifestar su fe andina/cristiana), la reciprocidad entre mujeres y varones, la organización y planificación

de actividades realizadas por el conjunto que danza, la identidad local y regional, el arte del diálogo y del buen humor. Además, en mayor o menor grado hay componentes económicos (medios para financiar la danza; conexión entre la danza y la actividad agropecuaria, comercial, profesional), elementos étnicos (sensibilidades indígenas y mestizas), ingredientes políticos (mecanismos de prestigio, de diferenciación social, de crítica social). Es decir, están presentes muchos ejes de la existencia andina. No se trata pues de una porción de la realidad, ni de una superestructura; más bien el arte andino tiende a expresar toda la condición humana.

Una segunda característica es la mediación. El arte genera y fortalece vínculos, y también expresa distancias y diferencias. Así ocurre en término de tensiones y conflictos al interior de la comunidad andina, y en relación con el mundo envolvente. El arte expresa la intermediación entre la luminosidad y la oscuridad cotidiana (ello es palpable en los textiles andinos, con sus espacios luminosos en contraste con espacios oscuros). En la música interactúan los sonidos agudos (p. ej. de queñas y zamponas) con los golpes sonoros (p. ej. el bombo). La tristeza tiene sus contrapuntos con el gozo (p. ej. las trágicas imágenes de la Pasión van adornadas con telas de bellos coloridos y con flores). El cálculo se combina con la gratuidad (p. ej. quienes asumen responsabilidades de organizar una fiesta religiosa). El valor de cada persona forma parte de la armonía en la comunidad (la coreografía individual/colectiva en las danzas). Lo indígena se correlaciona con lo mestizo (p. ej. cruces adornadas con frutos agrícolas y con adornos adquiridos con dinero). Lo tradicional se encuentra con lo moderno (p. ej. ritos antiguos y brindis modernos en el banquete comunitario). En cada una de estas instancias elementos distintos entran en contacto y el arte es mediación entre uno y otro.

Esta “intermediación” es recalcada en estudios realizados por Verónica Cereceda. Ella examina varias realidades: mitos, dibujos, juegos, textiles, wayruros (semillas roja y negra). Una de sus principales conclusiones es que la belleza es sensibilidad y es acción; como ella anota, es un “paso entre dos términos contrarios (enfermedad y salud, vida y muerte, natural y sobrenatural, opaco y brillante, etc.)”; luego añade:

“el contacto y la mediación no es todo contacto posible sino tan sólo aquel que, siendo difícil de lograr o siendo peligroso, requiere un intercambio”². Por consiguiente, lo bello es lo que forja vínculos, conjuga, pone en contacto elementos distintos y discordantes. La belleza es la armonía del encuentro entre diferentes.

Estas características artísticas (ser integral y hacer mediación) son también rasgos de la experiencia religiosa. Por eso la espiritualidad de este pueblo suele expresarse con tanta belleza. El fabuloso arte andino nos abre al bienestar profundo del encuentro humano con Dios. Seres diferentes como somos los humanos y como es Dios, se encuentran a través de la belleza que es integral y mediadora. La producción artística está vinculada a la vivencia de lo sagrado, del misterio, de la celebración de la fe.

Pero, estas cualidades del arte y la espiritualidad no son favorecidas por estructuras culturales mundiales. En referencia a las dos temáticas que vamos a trabajar (ritos de la muerte, y, conflictos que matan), a escala mundial prolifera el desprecio de la muerte y también la negación de la existencia de conflictos. En el caso de la muerte, muchos intentan ocultarla, hacerla insignificante, entenderla como algo meramente biológico; entonces, no cabe conmemorar ni festejar la muerte. En los mundos desarrollados, las vivencias en torno a la muerte no conllevan belleza. ¡Qué contraste entre eso y la cálida convivencia andina con la muerte! En el caso del conflicto social (reflejado en los cantos que examinaremos más adelante) se intenta negarlo, para que el pueblo cierre su corazón y permanezca resignado ante una realidad desgarradora. El canto lleno de esperanzas se contrapone a que la indignación del pueblo sea censurada. Gran parte de los cantos -que luego analizamos- sacan a la luz el paso de la maldad hacia una vida digna. Esta “intermediación” es -como ya dijimos- característica del arte andino. De esta manera uno transita, de modo simbólico, entre elementos contrapuestos.

2. Belleza en la muerte

Según la sensibilidad andina, muerte y vida son indisolubles y cada una condiciona a la otra. Es decir, la vida no termina con la muer-

te; más bien, con la muerte comienza una nueva fase de la vida. Como anota Juan van Kessel, “el ciclo de la vida no es la existencia humana individual que comienza, florece y desaparece, sino la nueva vida que procede de la muerte”³. Entonces, la belleza -y la espiritualidad- no se manifiesta sólo en uno de estos polos, sino más bien en la conexión entre muerte/vida.

Existen varios tipos de fallecimiento. Un modo de morir es lo que ocurre con el “alma wawa” o “angelito”; aquí abunda la alegría, y se cree que dicho angelito es un protector para toda la familia. Otro tipo de fallecimiento es cuando jóvenes y adultos mueren trágicamente; ya sea por accidentes o bien por enfermedades; cuyo marco es la vulnerabilidad del pueblo pobre y desprotegido. Otra clase de muerte es la de quienes son considerados “condenados”; no descansan a causa de faltas graves con que han violado los códigos andinos (p. ej. el incesto). Otro tipo de muerte es el de personas mayores, que han completado bien su ciclo vital en el seno de la comunidad; viven y mueren de modo pleno. En este último caso se manifiestan mayor densidad espiritual y valores artísticos. Me dedico pues a comentar esta realidad. No voy a consignar todos los comportamientos y rituales en torno a la muerte de personas adultas; son muchas y muy complejas⁴. Me interesan en especial las expresiones artísticas y manifestaciones de belleza, en seis rubros: alimentación, conversación y música, fallecimiento, velorio, entierro, fiesta de almas.

a. Alimentación

Las familias y comunidades andinas con mayor dignidad cultural continúan alimentando ceremonialmente a sus antepasados/as. Ya he anotado que esta costumbre proviene de tiempos precolombinos. Hay calidad artística en el cocinar con ingredientes, sabores, y colaboración andina; y en las ofrendas a las personas difuntas y a quienes les acompañan en el ritual mortuario. Los alimentos, cariñosamente preparados y respetuosamente servidos, son los que el “alma” disfrutaba en su vida, y también son los que el “alma” más agradece en su nueva existencia. Estas ofrendas son puestas en un altar familiar en el hogar,

y en la tumba, con gestos y modalidades hermosas. Esto ocurre de modo especial el primero y dos de noviembre, durante los tres primeros aniversarios del fallecimiento. También es bello el rito de compartir entre los acompañantes. En algunas zonas, en el velorio se comparte: sopa, bebidas (o mates) calientes de hierbas, alcohol; y en el entierro compartimos: sopa y “segundo” de “phatasqa” (papas, cebada, carne de cordero y de llama); un “t’impu” de papas, chuño, arroz, carne de cordero, es disfrutado en todos-los-santos. Cada persona recibe su porción, que es consumida integralmente y en silencio. Así se fortalecen los lazos humanos y con antepasados/as, y también se sacia el hambre, en un rito de comunión andina.

En estas instancias, las hojas de coca y la bebida alcohólica son eficaces medios de intercambio afectivo y espiritual. El modo de tomar es beber y pasar el vaso y la botella a la persona vecina, saludándole ceremonialmente, y estableciendo lazos de comunión entre todas las personas. Algo similar se hace con la “chuspa” (bolsa) de hojas de coca, se “chaccha” (saborear coca) con el prójimo. Juntos sentimos el tránsito de la oscuridad a la luz. Un observador externo puede quejarse por el exceso de alcohol y por desmanes cometidos por personas ebrias. Desde el punto de vista de quienes participan en estas costumbres, es un momento de compartir, de éxtasis, de encuentro y reconciliación, entre personas vivas y entre vivos y difuntos.

b. Conversación y Música

A familiares y amistades del “alma” se les ofrecen pocas y cálidas palabras de condolencia y compasión, con un peculiar tono de voz. Es una conversación melodiosa, una música verbal, donde hay lamentos, intimidad, asombro ante el misterio de muerte/vida. A menudo hay una melodía de reconciliación; cuando se trata de personas con quienes se han tenido conflictos. Estas palabras musicalizadas también caracterizan los “resposos” u oraciones hechas por rezadores, líderes religiosos autóctonos, catequistas católicos, pastores evangélicos. No importa que a veces se usen palabras inentendibles y estereotipadas, terminos doctrinales de épocas pasadas; lo importante son las melodías

de las palabras, que tocan el corazón humano y que se dirigen a los seres sagrados. La oración pública, o “responso”, es una instancia de honda solidaridad y comunión, de tristezas y esperanzas compartidas, de espiritualidad. A veces hay cantos, como la emotiva plegaria quechua “Almaykuman hamuy”⁵.

Otra melodía es el llanto ritual. Este se lleva a cabo en el momento del fallecimiento, durante el velorio, al salir con el cadáver del hogar, en el cementerio, al bajarlo a la tumba. De modo especial algunas mujeres hacen un coro de lamentos, de protestas ante el dolor, de fe conjugada con lágrimas y gritos, de cálidas palabras de despedida. Como anotaba Arguedas: “la voz aguda de las mujeres (es) como una llamada que alcanza la cumbre helada de las montañas y envuelve el cielo, las llanuras y los ríos. Nada del horizonte queda sin que le haya tocado la esencia mortal de este coro”⁶. Es un lamento cósmico, ya que la muerte afecta a todo el universo.

En las zonas aymaras, al entierro le acompaña un conjunto de zampoñas con su bombo; a veces hay una banda con instrumentos metálicos. El sonido agudo y penetrante de las zampoñas, y el compás golpeado por el bombo, hacen que todas las personas sintamos y nos contagiemos con el dolor y la compasión. Las melodías características de estos momentos son pausadas y desgarradoras; entran por los oídos hasta el alma de cada persona. Cuando hay música interpretada por violines, aumenta el estremecimiento y la congoja. En general, el arte musical convoca, une a las personas presentes, y pone a todos en contacto con la transcendencia.

c. Moribundo y acompañantes

El proceso antes de la muerte suele ser sumamente doloroso. Esto se debe a la cruz de una enfermedad, dificultad de comunicación, desgaste de la paciencia de los familiares, situación de pobreza que impide atender decentemente al moribundo, pleitos entre familiares debido a las herencias. En algunos casos hay mucha tranquilidad; todas las personas acompañantes, y el mismo moribundo, desean que llegue pronto la muerte. Ella es un descanso. En estas situaciones muchas ac-

ciones demuestran cariño; se hace de modo agradable y bello. Resaltan las instrucciones dadas por la persona moribunda a sus familiares más cercanos, los consejos para que eviten conflictos y sigan viviendo bien, indicaciones de como distribuir las herencias materiales, recomendaciones para resolver problemas pendientes. Algo sumamente sagrado es el rito de perdón intrafamiliar, antes de morir. Con tiernos abrazos se lleva a cabo la reconciliación. Con estos bellos gestos se expresa compasión y cariño, que superan sinsabores y desuniones.

Otras expresiones de arte andino son las oraciones rítmicas y melodiosas junto al moribundo. Así es el rezo del rosario, y plegarias de descanso-salvación hechos por personas rezadoras. Otros gestos cálidos, cuando fallece la persona, es ponerle una o más velas prendidas, poner flores, un recipiente de agua bendita, y un crucifijo detrás de su cabeza o en sus manos.

d. Acompañamiento en el velorio

El difunto es una entidad viva; así se le trata; y no como simple cadáver. No puede ser dejado sólo. Siempre, durante el día y a lo largo de toda la noche, tiene sus acompañantes. El velorio me parece como un oasis de fe y de humanización. Este acompañamiento nos conmueve a todos/as; como también nos estremece el rito de reconciliación (ya anotado). Si uno los compara con ritos hechos por funcionarios de la religión y por sectores pudientes, éstos parecen carentes de humanidad.

Es conmovedora la atención al difunto-viviente. Se puede decir que hay arte y espiritualidad en cada acción. El respeto al cuerpo. Lavado del cuerpo con agua de retama y de palmas (del Domingo de Ramos). Es vestido con ropa de fiesta y le ponen buenos zapatos (algunos dicen: “así será respetado en la otra vida”). Es depositado suavemente sobre una mesa, con su poncho negro. Los pies del difunto se dirigen hacia el Oriente (hacia la salida del sol, hacia el comienzo de la vida...). El cadáver-viviente forma parte de un altar: la mesa, mantel o paño negro, flores, velas, crucifijo, agua bendita. Este altar se constituye en la mejor habitación del hogar; pegadas a los muros están las bancas donde se sientan las personas acompañantes. Es un universo solemne y agradable.

También es notable la interacción entre difunto-familiares-acompañantes. Ellos ejercen el arte del diálogo y gesto solidario. Ello conlleva un color común: el negro. Cada persona que entra a la sala del velorio, primero reza en silencio al difunto (el Padre Nuestro, y a veces el Ave María, el Gloria, el Credo). Algunos hacen un gesto de pedirle perdón. Algunos le abrazan, abriendo simbólicamente las manos en torno al ataúd y al difunto. Con una flor se le rocía con agua (que hay en un recipiente a los pies del difunto). Esta hermosa liturgia continua con el saludo ritual a familiares y amistades; se les abraza tocándoles suavemente los hombros, se dicen unas palabras de condolencia y de deseo que el “alma” descanse en paz; hay un silencio cálido; a veces hay lágrimas y llantos. Todos los participantes están unidos en el sentimiento y la espiritualidad.

Una parte importante del velorio es la alimentación y bebida; usualmente se comparte una sopa, bebidas calientes de hierbas, y mucha cerveza y alcohol. Se conversa sobre todo tipo de asuntos, incluyendo comentarios sobre aspectos buenos, regulares, malos, del difunto. En algunas ocasiones hay incidentes desagradables, facilitados por la abundante bebida alcohólica. En general, el ambiente es cálido y solidario, con muchos gestos de comunión: saludos, distribución de alimentos y bebidas, oraciones, cigarrillo y “chacchado” de coca. En resumen, el velorio es un armonioso movimiento de solidaridad; todas las personas participan y son protagonistas del ingreso del “alma” y sus acompañantes a una nueva vida.

e. Entierro comunitario

Este acontecimiento -así como los demás- tiene gran densidad simbólica. Con el entierro, y la despedida ocho/nueve días después, el “alma” inicia su viaje al descanso, su nueva existencia. Sus conocidos y familiares comparten penas y consuelos. Tanto la persona difunta como sus acompañantes comienzan una existencia nueva. Personalmente me llama mucho la atención la sensibilidad espiritual andina: ella celebra la armonía entre seres vivientes y difuntos-vivos; a la vez, ella separa tajantemente al difunto de los sobrevivientes (p.ej. muchos echan

puñados de tierra sobre el ataúd ya que el difunto se va y se lleva las penas de quienes le sobreviven).

En torno al ataúd y en la tumba hay hermosos signos de esta nueva fase de la vida. Una costumbre tradicional ha sido poner al interior del cajón elementos de uso diario; miniaturas de instrumentos de trabajo -distintos para el varón y para la mujer-; alimentos, en especial huevos; escobitas “para barrer el cielo”. Estas costumbres van disminuyendo y desaparecen. Los huevos puestos en el ataúd simbolizan que acaben las deudas que tuvo el difunto; los panes y frutas son para que tenga comida en su viaje a la otra vida. Encima de la tumba son colocadas, con mucha reverencia, coronas de flores; son símbolos circulares, complementarios con el símbolo recto de la cruz (donde hacen descansar las coronas). La corona -fabricada artesanalmente con el ciprés o el pino verde- va adornada con flores naturales de bellos y diversos colores. Hoy muchos obtienen del mercado coronas hechas de papel y adornos metálicos. Los colores de las flores, y también el verde, son indicaciones de vida. Además, tanto la tumba como la ubicación del cadáver en el ataúd van dirigidos hacia el Oriente, ya que el “alma” amañece hacia una nueva y mejor vida.

También hay que valorar las expresiones de separación y distanciamiento (entre los vivos y el difunto-vivo); son expresiones que contienen verdad y belleza. Muestran la verdad de una ruptura y nuevo comienzo; muestran la belleza de nuevas relaciones y formas de vida. La ruptura se manifiesta con el llanto agudo y estremecedor; con las palabras informales y formales de despedida. Se dejan ofrendas sobre el cajón y dentro de la tumba: puñados de tierra, flores, y algodones que las personas acompañantes se pasan por el cuerpo y rostro y se depositan junto al difunto que lleva las tristezas y enfermedades de los demás. Algunos se sacuden con fuerza las ropas y ponchos; se les hace un buen zahumerio de salvia, para expulsar maldades y penas. En todo esto se trata de un “llaki picharasiña” (un limpiar la tristeza), acabar con la pena, y distanciarse del alma difunta. Lo mismo es indicado, después del entierro, al tomar un camino distinto al usado para ir al cementerio; así no regresan las penas al hogar, y se puede reiniciar la vida.

Acabado el entierro se realiza un importantísimo saludo ritual; es solemne, hermoso, cohesionador, conmovedor. Se hace un círculo de reciprocidad. Los acompañantes saludan a la fila de familiares más cercanos al difunto; los dolientes agradecen esta compasión con unas palabras y miradas; luego se cha'lla a la Madre Tierra; se hace un brindis entre todos los presentes; se dan regalos a las personas dolientes (cerveza, pan, coca, alcohol, fruta) y ellas distribuyen esas ofrendas a las personas presentes. Este círculo de saludo ritual muestra la cohesión comunitaria; allí están presentes los principales símbolos andinos de muerte/vida. Según la lógica de esta civilización andina, la mujer siempre está a la izquierda y el varón a la derecha. También resalta la reciprocidad del dar y recibir entre todos los seres vivientes y del cosmos. Cada detalle muestra armonía, comunión, belleza, espiritualidad.

f. Fiesta con las almas

La estética de cada celebración andina también se manifiesta en la memoria y culto de las “almas”. Con música y danza se “bota el luto” después de un año. También hay valores artísticos en el modo de preparar y servir alimentos y bebidas, cuando se celebran seis meses, un año, dos y tres años del fallecimiento e inicio de nueva vida. También son hermosas la amistad, la acogida y reciprocidad, las ofrendas y oraciones.

Me detengo en las celebraciones de noviembre. Toda la población andina está, de uno u otro modo, coproduciendo un arte de muerte/vida. Se trata del “almakunaq p'unchayni” (en idioma quechua), “almanakan urupa” (en idioma aymara), es decir, el día de las almas vivientes.

En primer plano tenemos el arte culinario. Se preparan y consumen “panes de wawas”; los muertos nacen como wawas a una nueva vida. A las “almas” les regalamos con mucho cariño sus alimentos preferidos; ellas regresan a la tierra el uno y dos de noviembre, y allí disfrutan lo que más les agrada y que ahora necesitan en su nueva existencia.

El centro de la festividad es el altar familiar, o “tómbola”, en la sala principal de la casa, bellamente adornada. Allí se colocan mantos ne-

gros, platos con sabrosos potajes, “t’anta wawas” (panes con representaciones humanas, sobretodo de criaturas pequeñas), maná (maíz tostado y reventado) y frutas, bebidas no-alcohólicas y alcohólicas (las que más le gustaban el difunto), a veces la foto del muerto, y también un crucifijo que preside todo el altar. Todo está dispuesto con mucha simetría y armonía, en la mesa-altar bien adornada.

A cada visitante le brindan alimentos, principalmente biscochos, galletas y maná; y por supuesto también bebidas; de este modo se fortalecen los vínculos sagrados entre todas las personas. Por otra parte tenemos las oraciones, hechas por cada persona (como en el velorio) y también por especialistas y rezadores. Aquí más que cada palabra, lo que importa es el gesto cálido de dialogar con la persona difunta-vida. Todo esto va acompañado por el clásico saludo de “buena hora”; es un bello movimiento de comunión.

Recapitulo esta sección. Hemos visto que el paso de la muerte a la vida se lleva a cabo con una bella espiritualidad. Cada elemento: flores, colores, movimientos corporales, ofrendas, la música del lenguaje mortuorio, el llanto ceremonial, el compartir de alimentos, gestos de saludo, de perdón, de comunión, etc., cada uno y todos estos gestos contienen arte. Es una bella espiritualidad protagonizada por la población andina, con sus códigos y valores estéticos, frutos de una larga y cambiante tradición, que es recreada en esta época moderna. He resaltado la riqueza de símbolos y de un arte holístico.

3. Canciones de vida

Pasemos al otro terreno que nos preocupa: el arte andino que enfrenta la violencia y la muerte, y que promueve la paz con justicia. Se impugna la “muerte matada”. Como en la sección anterior, constatamos la belleza en el tránsito entre factores distintos y contrarios. Pero aquí es evidente una discontinuidad tajante, entre la acción destructora por un lado, y la pacificación por otro lado. Revisaremos esta faceta del arte andino, donde hay más rasgos mestizos y mayor peso de la racionalidad hegemónica en nuestro país.

En nuestros contextos arrecian varios tipos de violencia; ellas matan poco a poco las energías vitales del pueblo, y también asesinan a algunas personas. De esta población han surgido, además de quejas y formas incipientes de protesta algunas formas artísticas: dibujo, canto, danza, teatro, poesía, textiles, con una simbología de paz⁷. A veces sobresale la denuncia del drama social y el reclamo de justicia; y, lamentablemente, hay poca elaboración artística. Sin embargo, se logra expresar el corazón sufriente y el ansia de vida de la gente.

En concreto, revisaremos 24 canciones presentadas en un festival organizado por instancias de Derechos Humanos.⁸ Ellas protestan ante agresiones por parte del sistema social imperante y en especial por parte del terrorismo y de las furzas del orden, durante los años 80 y 90. En la región andina y en todo el país ha ido creciendo la sensibilidad a la vida -derecho sagrado- y la categórica oposición a las violencias imperantes. A su modo, el arte muestra el deseo de vencer la maldad destructora; lo hace a través de la producción artística, la belleza, la espiritualidad.

No olvidemos que las comunidades andinas hacen arte de modo cotidiano; allí expresan amor y angustia, desarraigo y esperanza, solidaridad y crueldad, gozo y desánimo, en fin, se expresa la condición humana. Algunos de estos elementos ingresan en el arte verbal, en las canciones. Gran parte de los cantos que analizamos muestran oposición a la violencia y apuest por la paz y alegría. El arte tiene -como ya he dicho- un papel intermediador.

Deseo mostrar unos códigos simbólicos, en cuatro aspectos: afirmación de la esperanza, visión de la realidad, fe y responsabilidad, arte y transformación.

a. Afirmación de la esperanza

Las canciones quechuas, aymaras, mestizas, se ubican en el ciclo festivo; allí resaltan el gozo y la esperanza. También abunda la lamentación por amores que duelen, por el desarraigo de tanta gente migrante, por la orfandad, por la muerte. En cuanto a canciones con un sentido socio-político -según el prolijo estudio hecho por los hermanos

Montoya- en parte se acepta la dominación, también se da testimonio de la opresión, y hay unas pocas líneas de protesta⁹. Aunque es escasa la protesta explícita, sí abunda el anhelo de vida más plena. Luego, al examinar las 24 canciones, veremos que acentúan la protesta y la propuesta; esto se debe a que quienes escriben estas canciones tienen un liderazgo social.

Por otro lado, la población sufre el impacto de la industria cultural, que difunde falsedades y encubre la inequidad. Se difunde una cultura de éxito material, sin responsabilidad moral. Se incita a la competencia y a triunfar; en el caso de tantos “perdedores” (es decir, quienes permanecen empobrecidos) la resignación va acompañada de promesas de nuevas oportunidades (que nunca se realizan). Hay pues una inflación de ilusiones. Por eso la “suerte” adquiere tanta importancia (me refiero en especial a concursos televisados: “En la mira del éxito”, “Baúl de la felicidad”, “Trampolín a la fama”, etc.). La felicidad está asociada a dolares y a bienes materiales que dan prestigio.

En medio de estas situaciones, ¿qué manifiesta el arte andino a favor de la paz y contra la muerte-matada? Veo mucha afirmación de la esperanza.

Al respecto, son significativos los nombres de los 24 conjuntos y los títulos de sus textos. El nombre de un conjunto y de un texto artístico tienen un sentido transcendental. Al poner un nombre a una persona (al nacer y ser bautizado) y a un conjunto de personas, se le asigna una identidad. Pues bien, los conjuntos que examinamos tienen muchos nombres esperanzadores (ver la lista de conjuntos)¹⁰. Seis de ellos se autocalifican como juventud (y estudiantina); tres se llaman nueva esperanza, tres tienen el título de nuevas raíces, tierra nueva, tiempo nuevo; y dos llevan por nombre amanecer. Igualmente significativo es el título de cada canción. “Paz y Vida” (7 cantos), “Vida” (4 cantos), “Paz” (4 cantos), “Esperanza” (2 cantos). Paz y vida, el amanecer, las raíces, la juventud, el ser nuevo, etc., son todas imágenes de un porvenir mejor. Ello levanta el ánimo del pueblo, y también afina la sensibilidad hacia lo bueno y bello.

También los textos subrayan la esperanza. “Desde nuestro Altiplano unamos todos nuestros cantos por la vida y por la paz” (canto

13); “alegraremos al pueblo...trabajando y cantando” (canto 4); “con amor cantaremos dichosos: libertad; y los campos florecerán” (canto 10). Otra señal es la importancia atribuida a la comunidad: “pueblo”, “todos/as”, “hermanos/as” son mencionadas más de una docena de veces (cada una de éstas expresiones).

b. El corazón ve la realidad

Las situaciones de violencia conllevan desesperación, miedo y fragmentación, culpar al otro/a de lo mal que estamos, encerrarse en lo individual. En este contexto, se requiere coraje y un corazón limpio para ver dónde estamos y a dónde podemos ir. Vale denunciar la fea realidad, y dar pasos hacia una vida agradable. Parece que un corazón adolorido y a la vez valiente es el que mejor puede encarar el drama humano. Esto lo expresan varios cantos.

La realidad es entendida como oscuridad y luz (cantos 1 y 23), estamos “hambreados de paz” (canto 2), hay “desamor” (canto 2), “kunaymana ingañatax sarnaktanxa...¡mayakiwa wali ch’amamp sartañani!” (de todas formas engañados hemos andado... ¡unidos con mucha fuerza andemos!) (canto 3); “clamor de los pobres por la paz” (canto 7); “la tierra tiembla de dolor por la sangre y hambre de sus hijos, dejen que todos puedan comer, con la justicia que Dios nos dió” (canto 18). Cada una de estas imágenes y comparaciones tocan el fondo de nuestra realidad. También sale a luz la conflictividad humana, nombrada mediante binomios: violencia/paz, odio/amor, muerte/vida, destrucción/justicia, tristeza/fiesta, miedo/fraternidad (cantos 3, 4, 7, 8, 11, 14, 15, 18, 19, 23). No se oculta ni se mistifica la durísima realidad. Con los ojos del corazón se miran hechos desgarradores. No sólo eso. También se intuyen y enuncian alternativas. En este sentido, es un arte que habla verdades.

c. Fe en Dios y responsabilidad humana

Los textos muestran una fidelidad en movimiento; ella crece en medio de inmensos obstáculos. En todo el país y también en esta región han crecido la desconfianza y el desánimo. Parece que todo anda

mal y que nadie puede solucionar los problemas. Hasta hay personas que dicen: no creo en nada ni en nadie. Recuerdo una persona entrevistada en la televisión, que decía: “no creo en nadie, ni en mi madre”. Este horrible fatalismo tiene que ser superado. Algo de esto se logra a través de un arte comprometido, como el que han manifestados estas canciones.

“Amigos todos, construyamos nuestro porvenir” (canto 1); “janipuniw kitirusa axsarksnati” (nunca a nadie tengamos miedo) (canto 3), “unidos luchemos” (canto 7), “buscando que haya paz” (cantos 4, 5, 8, 18), “llegará la paz y la alegría” (canto 10), “caminando se llegará a la alegría” (cantos 10 y 12).

Se trata de una fe realista, llena de preguntas. No es mera ilusión. Toma en cuenta la complejidad del acontecer humano. Hace preguntas que no tienen respuestas. “Me pregunto Dios mío... ¿por qué será que tantas madres están injusticias guisando?” (canto 2); “¿por qué, Dios, tanta corrupción?” (canto 17); “¿por qué Señor tanta violencia?” (canto 18). Con franqueza se habla a Dios y hasta se le interpela.

A pesar de tanto que no entendemos, es fuerte la fe en Dios que da vida, y es firme el compromiso de cuidar la vida:

“Oh Dios que caminas junto a tu pueblo
de tanto sollozar y agonía
tus hijos te claman paz y vida
y están dispuestos a construirla” (canto 23)
“Ay Dios mío

Padre de la vida,
eres testigo de la esperanza
eres testigo de nuestro esfuerzo” (canto 21)

“Jesusan qhanapan takin sarapxañani
Jesusan thakipan takin sarapxañani”
(En la luz de Jesús todos vamos
en el camino de Jesús todos vamos) (canto 14)

“Todos junto triunfaremos
siguiendo el camino de Jesús
con nuestra alegría y trabajo” (canto 15)

Es notable la articulación entre la confianza en Dios y la acción humana y energía de la comunidad. Se trabaja por la paz, y se pide a Dios que de la paz (cantos 12, 15, 23).

d. Arte y transformación

En lo ya anotado sobre esperanza, verdad, fe, podemos reconocer señales que las condiciones humanas van cambiando. La población andina busca acabar con la violencia, y desea generar paz y justicia. También hemos anotado que el arte andino se desenvuelve en la dinámica muerte/vida. Algo similar puede decirse ahora sobre la dialéctica violencia/paz. Como nos hace ver Verónica Cereceda, el arte es una mediación entre términos distintos. De la anomía se pasa a la armonía. En este sentido, el arte tiene un peso transformador. Esto lo detectamos en las canciones de paz.

Los textos que estamos examinando muestran la voluntad de distanciarse de la maldad. Existe no sólo incomodidad ante tanto dolor; también el mal es denunciado e impugnado. “Penas que agotan...entre enredos y trabajos” (canto 4). “La destrucción y la violencia se suenan en todas partes” (canto 7). “No hay justicia, sólo existe mucho sufrimiento” (canto 9). “Lágrimas, odio, y rencor de tanta violencia” (canto 11). “Nos uniremos para vencerlo” (canto 9). “Janipuniw qhiti sallkarus, janipuniw qhiti c’arirus, jiwasanacaxa iyausapcsnati (nunca a alguien maligno, nunca a alguien mentiroso, nosotros aceptemos)” ; jiwasanackamakiw uñisisiptanja, janiw unasiñasaj utjquistuti, janiw mayaru tucun puedipxtanti, jan ucasti jach’a jach’a cancañaj (entre nosotros nos odiamos, y no nos queremos, no podemos unirnos, todos aparentamos ser grandes)” (canto 14). En general, se denuncia el hambre, pavor, desunión, desprecio, marginación, corrupción, matanza, tormento, tortura. Hay una clara voluntad de tomar distancia de toda esa maldad. Esta es como la actitud fundante, en el movimiento hacia la paz. De modo artístico se expresa este movimiento.

A la vez, constatamos un sonoro clamor por la vida. Las canciones contienen muchas imágenes de la búsqueda de transformación de la existencia humana. Caminar unidos (cantos 3, 10, 11, 18, 23); luchar,

lograr justicia y libertad (cantos 2, 5, 7, 9, 16, 19, 21), sembrar y construir la paz (cantos 10, 13, 14, 15, 17, 18, 22, 23); “que el hambre, muertes injustas, tengan que acabar ahora” (canto 24); “llaktanchis sonqonmanta pacha, panaykuna qankunawun quska, kausaypak kausaynintan, phuturichisunchis Peru llaqtanchispi (desde el corazón de mi pueblo junto con ustedes haremos brotar dentro de nuestro pueblo peruano la paz y la vida)” (canto 20). Hacer brotar la vida..., cambiar la maldad a fin de tener bienestar..., son los hondos clamores andinos.

Pero aquí no termina la afirmación artística. Numerosas canciones muestran que la intermediación entre destrucción y paz tiene una meta: la alegría.

“Cantemos felices
cantemos alegres
por la paz y el amor,
es el canto más querido
por la liberación” (canto 6)
“Todos juntos triunfaremos
siguiendo el camino del Señor,
con nuestra alegría y trabajo,
que viva Cuyo Cuyo, Sandía,
que viva nuestra tierra Perú” (canto 15)
“Llenos de esperanza, de amor y de fe,
constructores de nueva humanidad
somos el pueblo, somos la paz
somos la vida y el amor” (canto 20)
“Ven conmigo, vamos juntos...
hagamos florecer paz y vida...” (canto 23)

Por consiguiente, este arte andino no se orienta hacia la congoja y la incertidumbre. Más bien, es un arte que valora la vida y su transformación. De la maldad de la violencia se transita hacia la paz. Este tránsito es bello y gozoso.

Añado unas notas críticas. En estas canciones abundan frases estereotipadas y conceptos, que no corresponden a una elaboración artística. Esta problemática también la encontramos en otros eventos. Por

ejemplo, Juan Ansión, al comentar dibujos del pueblo sobre la violencia, dice que dichos dibujos son “los menos trabajados estéticamente”, como si “una tragedia tan grande no permitiera la tranquilidad del alma necesaria en la búsqueda de la belleza” (11). Uno desearía que las personas con talentos artísticos, dentro del mundo andino, puedan tener más oportunidades y que su arduo trabajo sea reconocido. La paciente elaboración artística expresa bella y simbólicamente la verdad; no lo hace con estereotipos ni con expresiones unidimensionales. El buen arte andino toca todos los corazones y los transforma.

En conclusión, la sensibilidad artística andina -representada por ritos de muerte/vida, y por canciones por la paz- muestra un movimiento hacia la humanización y la transcendencia. Las costumbres en torno al fallecimiento “normal” muestran que muerte/vida son inseparables; el movimiento entre estos dos polos tiene rasgos hermosos. Al considerar canciones en contextos de destrucción y terrorismo, constatamos que entre la violencia y la paz existe, como mediación, la bella fe en la vida. Es decir, hay expresiones de belleza en el modo como la gente andina transita entre la muerte/vida y entre la violencia/paz.

También nos asombra la mayor riqueza simbólica y calidad artística en las prácticas de la gente común (lo que hemos visto en los ritos de muerte/vida). Uno lamenta la menor elaboración hecha por parte de estudiantes, profesionales, agentes pastorales de base (que han escrito las canciones por la paz); estos sectores a veces prefieren el lenguaje descriptivo y analítico, en vez de la elaboración artística. Por eso, es muy importante que continúen los contactos entre todos estos sectores de la población andina. Tanto en el campo del arte -delineado en este tercer capítulo-, como en el terreno de las celebraciones y las voces profundas -examinadas en los dos primeros capítulos- la gente común es la que tiene mayor creatividad y calidad espiritual.

Notas

1. Este capítulo retoma mi texto “Arte de muerte y vida”, publicado en *Allpanchis*, 43/44 (1994), 529-558.
2. Verónica Cereceda, “Aproximaciones a una estética andina”, en *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz: HISBOL, 1987, 217-219.

3. Juan van Kessel, "Ritual mortuorio", en *Cuando arde el tiempo sagrado*, La Paz: HISBOL, 1992, 98.
4. Recomiendo varios trabajos: José María Arguedas, "La muerte y los funerales", en *Señores e Indios*, acerca de la cultura quechua, Buenos Aires: Calicanto, 1976, 147-150; Luis Ibérico Mas, "La muerte en el folklore de Cajamarca", *Revista de la U.N.T. de Cajamarca*, 1947, 49-74; Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, "Apu Qorpu-na", *Debates en Antropología*, 5 (1980), 233-264; Victor Ochoa, *Boletines Ocasionales del IDEA* (Chucuito, Puno), números 12, 27, 39; W. Carter y M. Mamani, *Irpa Chico*, La Paz: Juventud, 1982, 329-369; y los ensayos citados en la nota 9 del primer capítulo de este libro.
5. En algunas zonas andinas, un canto preferido es "Almaykuman hamuy" (dirigido ya sea a las "almas", a las "ánimas", o bien al Espíritu Santo):

"Almaykuman hamuy,
Espiritu Santo,
qhapaq graciaykiwan,
k'ancharimuwayku.
Waqchakunapa Yayan,
qhapaq qokuyniyuq,
sonqoyku kallpanchaq,
llump'aqlla kawsachiq."
6. Ver ensayo de Arguedas, citado en nota 4.
7. Ver, por ejemplo, *Vientos del pueblo*, poesía, cuento, testimonio y pintura, Lima: CIED, 1983 (que da cuenta de un concurso artístico popular); *Imágenes y realidad*, Lima, 1990 (el concurso anual animado por las ONG's del Perú).
8. Este festival ha sido organizado por el Consejo Regional Por la Paz, y promovido por organismos de Derechos Humanos civiles y eclesiales. En las zonas andinas hubo etapas eliminatorias y en el evento final (13-12-1992) se han presentado 24 canciones finalistas, con música y letra propias de cada conjunto. (En mi texto, al citar estas canciones pongo el número de orden de presentación; al respecto ver la lista en la nota 10).
9. Rodrigo, Edwin, Luis Montoya, *La sangre de los cerros, Urqkunapa Yawarnin*, Lima: Mosca Azul/CEPES/UNMSM, 1987; ellos clasifican las canciones quechuas en catorce tipos: producción, ciclo vital, amor, naturaleza, juego de toros, familia-orfandad, emigración, desarraigo, religión, instrumentos musicales, abigeato y prisión, humor, comunidad, política. En general, el canto expresa más el sentimiento que una visión de la sociedad (ver pgs. 54-58).
10. 1. Grupo "Lluvias del Amanecer" (Crucero), tema: "Decídete juventud";
2. Conjunto "Estudiantina 861" (Ayaviri), tema: "Plegaria para los niños";
3. Grupo "Sanka-ira" (Yunguyo), tema: Suma jacañat arsuri";

4. Conjunto “Los claveles de Quiaca Ayllu” (Sandía), tema: “Esperanzas en la vida”;
 5. Grupo “Tiempo Nuevo” (Huancané), tema: “Canta el hombre a la paz y la vida”;
 6. Grupo “K’anamarca” (Huancané), tema: “Buscando la vida y la libertad”;
 7. Conjunto “Juvenil Tierra Procer” (Azángaro), tema: “Los pobres por la vida y la paz”;
 8. Grupo “Nueva Generación Franciscana” (Juliaca), tema: “Cantemos por la paz”;
 9. Grupo “Nuevos Rebeldes de Sicuyani” (Zepita), tema: “La justicia”;
 10. Grupo “Tierra Nueva” (Ayaviri), tema: “La paz en América Latina”;
 11. Grupo “Illary” (Ayaviri), tema: “Camino a la esperanza”;
 12. Conjunto “Familia Aguilar Yupanqui” (Huancané), tema: “Paz para el mundo”;
 13. Grupo “Taki Marca” (Juliaca), tema: “Paz y vida”;
 14. Conjunto “Nueva Esperanza del 15 de Agosto” (Zepita), tema: “Suma jacaña”;
 15. Grupo “Sicuris del Movimiento Juvenil de Cuyo Cuyo” (Sandía), tema: “Paz y vida”;
 16. Grupo “Nuevas Raíces” (Coaza), tema: “Coazeño, Coaza tierra querida”;
 17. Conjunto “Estudiantina Juventud los Bohemios de Ñuñoa” (Ñuñoa), tema: “Buscando la paz”;
 18. Grupo “Jakañ Wila” (Juli), tema: “Por una vida mejor”;
 19. Conjunto “Estudiantina Nueva Esperanza de Ccollini” (Acora), tema: “Recuerdos de Ccollini, paz y vida”;
 20. Grupo “Rijchary Huayna” (Sandía), tema: “El anhelo de mi vida”;
 21. Conjunto “Nor-este de Juliaca” (Juliaca), tema: “¿Qué tiene mi pueblo?”;
 22. Grupo “Sankayos” (Azángaro), tema: “Pueblo: por la vida y la paz”;
 23. Conjunto “Juventud Nueva Esperanza de Crucero” (Crucero), tema: “Construyamos vida y paz”;
 24. Conjunto “Yawar Amaru” (Azángaro), tema: “Canto a la vida y la paz”.
11. Juan Ansión, en su introducción a *imágenes y Realidad*, Lima, 1990, 24.

Segunda Parte

SIMBÓLICA MODERNA

La gente andina no sólo tiene voces y estructuras propias, también hábilmente interactúa con otras maneras de vivir. A veces lo hace miméticamente (imitando a quienes ejercen la hegemonía social); muchas veces interactúa con otros mundos en base a su propia sensibilidad, pensamiento, espiritualidad. Esto último le permite encarar bien los fenómenos de globalización. De lo contrario, los modos de ser andino son absorbidos y subordinados a intereses ajenos.

En esta segunda parte nos preocupamos de la simbólica andina, al interior de procesos modernos. Algunos analistas no valoran las dinámicas, las formas emergentes, los mestizajes y sincretismos. Por eso, al universo andino lo tachan de tradicional y en vías de extinción; y por otra parte, presuponen que la modernidad sería una sólo y que lograría uniformizar a todos los pueblos del planeta. No es así. Vamos a examinar modos andinos de replantear y reorientar lo moderno. También consideraremos constantes y cambios que ocurren en la simbología andina, en especial con respecto a la visión del tiempo. Y, comenzaremos con el complejo universo religioso. Esta es como la matriz desde donde la población andina confronta los fenómenos modernos. La religión no es una realidad simple; comentaré sus rasgos inter-religiosos, y los retos hacia el trabajo eclesial.

Al tratar lo simbólico, lo hago con simpatía y con precauciones. La gente andina es y se siente más libre a través de sus lenguajes simbólicos. Sobresale lo religioso (a lo que está dedicado el capítulo cuarto y buena parte del capítulo cinco). También presentaré con simpatía sus símbolos rituales, míticos, éticos; éstos configuran la identidad y la fuerza humana y espiritual de los pueblos. Por otra parte, elementos

nocivos del imaginario moderno se infiltran y cambian los ámbitos andinos. Me refiero a los absolutos del yo, del mercado, del androcentrismo, de una tecnología occidental, del poder sobre la naturaleza; todo esto, mediante formas simbólicas, fascina a la población andina. Entonces, lo que a veces es considerado como simbólica andina, de hecho es una acrítica asimilación de pautas hegemónicas. Por lo tanto, con mucho cuidado hay que interpretar estas realidades ambivalentes.

También estoy atento a personas andinas -con tradiciones profundas y vigentes- que han decidido ingresar a su modo a la modernidad globalizada. Es un hecho masivo: la opción -con sus matices- por el progreso moderno. Este ciertamente tiene grandes valores y beneficios para muchos pobres, secularmente postergados. Pero también hay riesgos y trampas. Siendo un ciudadano moderno, parte de mi labor junto a las comunidades andinas, es detectar las trampas, y afirmar las posibilidades que están en las manos de la población andina-cristiana.

Capítulo 4

INTER-RELIGIOSIDAD ANDINA

Gran energía simbólica de la población se concentra en su práctica religiosa. Ésta -como cada vivencia de lo sagrado- es simbólica. También está marcada por contradicciones, desviaciones, limitaciones -como ocurre en cada forma humana de acercarse al Misterio-. Nos interesa ver cómo la práctica andina interpela una modernidad uniformizadora. En este sentido subrayaré su relativa autonomía y creatividad, y su calidad inter-religiosa; es decir, el diálogo entre distintos sistemas simbólicos que hay al interior del cristianismo andino.¹

En efecto, al interior de las personas/comunidades andinas existe un encuentro entre religiones. No es una relación dicotómica ni una juxtaposición: entre lo “andino” y lo “cristiano”. Más bien tenemos complejos intercambios y distinciones en un continuum andino-cristiano. Al conversar estas realidades, la gente simplemente habla de sus “costumbres”; al examinarlas vemos que son prácticas inter-religiosas: relación cósmica con la tierra y cada ser viviente, elenco de Santos/as y fiestas de origen europeo que han sido reconstruídas según pautas andinas, difuntos-vivos en los cuales hay rasgos autóctonos y católicos, modos sincréticos de creer en Cristo y en Dios. Estos distintos factores religiosos son complementarios, en términos de cuidar la Vida y de admirar el Misterio.

Conviene precisar el lenguaje sobre lo religioso. Un tipo de lenguaje viene “desde adentro”; me refiero a la comunicación espiritual-terrenal que es holística. La religión no es un objeto. El contacto entre diversas formas religiosas (como ocurre en este mundo andino) se da en torno a necesidades básicas y en rutas religiosas que son complementarias.

Otro tipo de acercamiento al hecho religioso es “desde fuera”. Es la postura de mucha ciencia social. Ella indaga los por qué y los cómo, y emplea categorías seculares para definir lo religioso. Muchos estudios muestran la fuerza actual de la religión.² Robert Wuthnow anota la presencia de lo sagrado en todo el orden contemporáneo; Juan M. Velasco afirma la importancia del creyente en la sociedad moderna; José M. Mardones estudia la reconfiguración postcristiana de la religión, y luego los desafíos hacia el cristianismo que presentan las religiosidades de hoy. Estos lenguajes analíticos son útiles para entender los “cristianismos vividos” (e ir más allá de la postura confesional).

Otro lenguaje proviene de las instancias eclesiales. Por un lado existe el modo de ser iglesia andina, con apertura hacia el lenguaje simbólico y espiritual de la población. Por otro lado hay mucho lenguaje conceptual y elitista, que choca con las modalidades andinas. Aquí existe asimetría. Desde una instancia de iglesia-monopólica se habla contra la religión andina ritualista y supersticiosa, la invasión de las sectas, el crecimiento pentecostal, y la proliferación de nuevas expresiones religiosas. Esta postura eclesiocéntrica no aprecia los motivos humanos y los contenidos simbólicos de gente que participa en diversas instancias religiosas.

Un análisis latinoamericano muestra que ha crecido y seguirá fortaleciéndose el cristianismo fuera de las iglesias; como acota José Comblin, “la influencia de la Iglesia Católica no llega a más del 10-20% de sus fieles, e incluso muchos de éstos no aceptan las orientaciones del clero en materia moral, social o sexual”³. En estas páginas hablaré, no de esa minoría eclesial, sino de una religión-andina-cristiana. Ella es como un trenzado plurireligioso. Esta metáfora se refiere a la mujer andina que cuidadosamente entrelaza su hermoso cabello; hacer sus trenzas es una tarea constante en que junta partes distintas de su cabellera. También el trenzado religioso es una labor constante, compleja, bella.

1. Cuestiones previas

La vivencia cristiana y plurireligiosa de la gente común, sufre contrariedades y malentendidos. Veamos cuatro condicionamientos.

a. Cuestión de poderes

Perdura en este sur-andino (del Perú, Ecuador, Bolivia), la hegemonía de la iglesia católica; a la vez, los cristianismos andinos tienen gran vitalidad y sus parcelas de poder. Por una parte tenemos grandes poderes sociales, que respaldan de modo directo e indirecto los programas de acción de las iglesias. Desde esas alturas se maltratan a iglesias y denominaciones emergentes y a las religiosidades del pueblo. Éstas son descalificadas, caricaturizadas, agredidas. A veces también se logra cooptar las expresiones religiosas discordantes.

Por otra parte, tenemos el poder religioso ejercido por la población andina. Es semejante al “aguayo” (manta) en que la mujer carga al hijo/a, bienes del mercado, alimento, vestimenta, herramienta de trabajo, y tanto más. La religión andina-cristiana es como “aguayo” que lleva y envuelve distintos elementos. Por lo demás, la mujer es la principal portadora de estos poderes.

En esta confrontación de fuerzas, ¿qué hacen los organismos oficiales? Revisemos pronunciamientos eclesiales en el Perú.⁴ Los obispos del Sur-Andino optaron por acompañar pastoralmente al pueblo en su afán de justicia e igualdad. Ha habido solidaridad con el pobre y sus culturas: “una Iglesia más encarnada en las culturas nativas... y más identificada con los pobres”, un “amor privilegiado por los más pobres”, creer en los “valores de nuestra cultura andina”. Llama la atención que esta documentación habla mucho de culturas y casi no mencionan a las religiones andinas. La renovación oficial es capaz de acompañar al sufrido pueblo andino, pero guardan silencio y le cuesta mucho interactuar con “otra” religiosidad. Esto es grave. Un aspecto de la dominación es no reconocer y discriminar la religión del culturalmente diferente.

Ésta es una problemática general. Los pronunciamientos de carácter latinoamericano (Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo) casi no hablan de religiones existentes en el continente ni de los fecundos cristianismos incultrados. Hay excepciones. Poco fue dicho en Medellín: la fe y la iglesia “crecen en la religiosidad culturalmente diversificada de los pueblos” (Pastoral Popular, n. 5); algo fue aportado

en Puebla (ns. 447, 454, 456). Lo mejor han sido las propuestas de Santo Domingo: inculturación (ns. 229-230, 243-251), nuevos movimientos religiosos como signos de los tiempos (n. 147), diálogo con religiones no-cristianas en América Latina (n. 137). Pero la postura generalizada es dar la espalda -y así rechazar- otras religiones y también los modos propios como la población vive el cristianismo. Esto en parte se debe a la confrontación entre poderes. Cuando hay poderes asimétricos, es difícil el diálogo.

b. Cuestión del diálogo

Para que exista verdadero diálogo tienen que haber condiciones tanto políticas como espirituales. Si hay asimetría socio-cultural, no es posible realizar un intercambio entre iguales. Doy unos ejemplos: la asimetría cuando varones representan la iglesia oficial, y mujeres representan las religiones de base; o cuando quien evangeliza dice ser “la” iglesia, y quien es evangelizado ya tiene su modo de ser cristiano y ser iglesia. Es necesaria la simetría y reciprocidad entre los interlocutores. Cada persona ejerce el derecho de aportar a la otra, y aprende de la fe manifestada por quien tiene otro modo de ser cristiano.

En el contexto andino abunda la asimetría entre una instancia eclesial dominante, y religiones que son “objetos” a las que se intenta evangelizar. Esto ocurre a nivel formal. Otra cosa es lo que pasa al interior de creyentes andinos. Por ejemplo, para sanar a una persona enferma se valora tanto un rito católico como una ceremonia indígena; para hacer una actividad económica vale la lectura de la Palabra de Dios y también vale la invocación de espíritus ancestrales. Son casos de simetría entre mundos distintos.

También el diálogo requiere de condiciones espirituales. Un genuino encuentro afirma la identidad propia, y reconoce al que es diferente. Cada uno/a cree según la tradición religiosa y eclesial propia, y, a la vez, uno/a ingresa al mundo espiritual del otro/a. En vez de divergencia y negación del otro/a, hay procesos convergentes. La sensibilidad al Misterio incluye aceptar varios modos de nombrarlo. Esto permite desarrollar instancias inter-religiosas de oración. A fin de cuentas, se tra-

ta de hacer un diálogo integral, veraz, eficaz, como lo plantea el valioso documento católico “diálogo y Anuncio”⁵

Con respecto a las “sectas” la postura oficial empieza a cambiar.⁶ Comenzamos a revalorar la comunidad, la responsabilidad del laicado, lectura bíblica, la misión, atención al Espíritu, oración, usos de medios de comunicación, solidaridad con el necesitado (logros reconocidos en las otras iglesias). Pero persiste una pugna por las personas, ya sea por conservar los fieles (en el caso católico), o por ganar nuevos fieles (en el caso de otras denominaciones cristianas y grupos religiosos). Hay pues cuestiones de poder. A pesar de ello, a nivel de base, uno ve muchas personas que pasan de un mundo religioso a otro; para una necesidad acuden a un sistema (por ejemplo, la sanación) y para otra necesidad van a otro sistema (por ejemplo, un sacramento católico). Existen pues experiencias biconfesionales.

c. Cuestión de la modernidad

En nuestras regiones andinas, la modernidad no ha mermado lo religioso⁷. Más bien hay desplazamientos y modificaciones en la vivencia de lo sagrado. En lugar de merma nos encontramos con una diversificación y con procesos emergentes: pluralidad de iglesias cristianas, auge de movimientos religiosos sincréticos, sectas que salen a conquistar adeptos, reconstrucción de formas religiosas indígenas y mestizas. Todo esto es favorecido por una modernidad pluralista.

Paradójicamente, la sociedad moderna también es terreno fértil para los fundamentalismos. El cambio acelerado y el relativismo moderno motivan a algunos sectores creyentes a volver a buscar seguridades. Existen fundamentalismos de todo tipo: en los mundos cristianos, en cierta religiosidad andina que no evoluciona, en la adhesión a amuletos de la buena suerte, etc. Sin embargo, la sensibilidad contemporánea valora el respeto mutuo y acceso a una gama de formas religiosas. Esto facilita el diálogo.

d. Cuestión del sincretismo

En 1992, organismos del Vaticano y del CELAM plantearon un amplio diálogo con las culturas y con sincretismos indígenas y negros⁸. Esto tiene que ver con otros sistemas de creencias, pero también atañe al modo de ser cristiano de mucha gente.

Existen cristianismos sincréticos, en el buen sentido de esta palabra. Algunos elementos religiosos, provenientes de diversas fuentes, han sido incorporados en el ser cristiano. Esto, en la realidad andina, no es una mezcla ecléctica (de carácter postmoderno); por el contrario, son modos de conjugar elementos religiosos a favor de la vida. Puede pues llamarse religiosidad simbiótica. El término sincrético es objeto de controversias y se presta a muchos malentendidos, tanto en las ciencias sociales como en los espacios eclesiales.

Para algunos, el sincretismo es sinónimo de mezcla de dos o más religiones y confusión de creencias; esto suscita la crítica doctrinal hecha por representantes de la iglesia. Otro acercamiento a estos fenómenos es el de las ciencias humanas; por ejemplo Manuel Marzal ha valorado el catolicismo sincrético andino-cusqueño.⁹ Comparto la visión de quienes ven en el sincretismo un proceso humano, en que se reinterpreta y enriquece un universo creyente/ético gracias a la interacción con otros universos.

En un contexto distinto al andino, Fernandez, Steil, Sanchis y otros han visto que el catolicismo brasilero es original en su dimensión sincrética; esto forma parte del contexto moderno. Con respecto a las realidades andinas, lo sincrético puede ser entendido como correlación simbiótica, entre formas religiosas distintas. En este sentido, lo sincrético conlleva un diálogo inter-religioso en cada persona y en las comunidades andinas modernas.

A partir de estas cuatro cuestiones ingresamos a nuestra temática.

2. Con-frontación y con-celebración

Vamos a examinar el (des)encuentro entre programas eclesiales y vivencias del cristianismo andino. ¿Por qué existe más confrontación

que correlación? Creo conveniente revisar las categorías con las cuales tratamos a “otros/as” (primer apartado). Luego reseño opciones que están en nuestras manos (segundo apartado). Para terminar, propongo la concelebración como fundamento andino para el diálogo inter-religioso.

a. Categorías discriminatorias

Los programas realizados por la iglesia son -entre otras cosas- ilustrados y sacramentales. Son ilustrados: en un lado están quienes conocen y explican las verdades, y en otro lado están personas ignorantes y receptores de la enseñanza. Es evidente la asimetría. Con respecto a lo sacramental, es impartido por el clero; éste objeta o no da importancia a tanto ritual andino que tiene rasgos sacramentales. De nuevo hay asimetría. Por otro lado tenemos una religiosidad cotidiana y festiva; así caracterizo al cristianismo andino. No cabe duda que entre estos dos mundos hay distancias y conflictos; pero también hay vínculos e intercambios (esto último es lo que suele hacer la población andina).

A las diferencias se sobrepone una interpretación discriminatoria, que resumo de la siguiente manera.

programa eclesial	cristianismo andino
histórico - cósmico	
profético - espiritual	
bíblico	- cultural
cristocéntrico	- culto a imágenes
sacramental	- festivo
religión revelada	- religión natural
Dios personal	- animismo, politeísmo

Sin duda este esquema descalifica al modo de creer y celebrar andino. Es un esquema intolerante y dicotómico; en la vivencia religiosa o bien uno es histórico o bien uno es cósmico. De hecho no es así, en la vivencia de la gente común. Más bien son dos maneras de enca-

rar lo que somos y lo que nos envuelve. Por ejemplo, el importantísimo culto a las Cruces tiene rasgos agrícolas y cósmicos (fiesta en los cerros; se celebran las cosechas) y rasgos históricos (trayectoria de cada comunidad que festeja la cruz; contenidos cristianos en el culto; etc.). Cabe pues usar otras categorías, que permitan un encuentro entre diferentes, sin dejar de lado la especificidad de cada sistema simbólico. No es fácil. Muchos consideran que las únicas categorías válidas son las binarias y contradictorias.

b. Tipos de (des)encuentros

Lo que observo en la realidad me lleva a proponer la siguiente tipología. Hay cuatro formas de incomunicación, y una modalidad de interacción, entre la acción eclesial y el cristianismo andino.

I. La disyuntiva. La resumo con la fórmula: una u otra

Se trata de un dualismo y contraposición absoluta. Una religión salva y es verdadera. La otra es devaluada, porque es falsa. Por ejemplo, se dice en el plano simbólico: los sacramentos provienen de Cristo y nos constituyen como comunidad eclesial; por el contrario, los ritos andinos se dirigen a seres sagrados (luego, son politeístas) y solo tienen un sentido cultural. Hay que optar por uno u otro sistema.

II. La inclusión. Su esquema es: otra en una

Con una actitud de respeto hacia la religión andina, algunas de sus expresiones son incluidas en el ámbito cristiano oficial; se emplea el criterio de incluir lo que es compatible con la Revelación. Por ejemplo, en el campo ético: la solidaridad andina es elevada al plano superior del Evangelio de amor y gratuidad. Así, lo “otro” es incluido en la única verdad.

III. La subordinación. El (des)encuentro es así: otra bajo una

De modo explícito o implícito una religión es considerada como la plenitud, y la otra como preparación y algo preliminar. Por ejemplo,

en fiestas cristianas son toleradas las danzas andinas como expresión folklórica, y se considera que lo único importante es la Misa de fiesta (donde quienes danzan están presentes, pero allí no danzan). El esquema es jerárquico; lo inferior tiene que subordinarse a lo superior. Lo “otro” bajo lo “uno”.

IV. La juxtaposición. Es un modelo conciliatorio: una y otra

En vez de confrontar lo andino con lo cristiano, se busca ponerlos uno al lado del otro. Por ejemplo, lo que ocurre en torno a la muerte. Son aceptadas las costumbres de los velorios y entierros (y a veces el hecho de alimentar a las “almas”), pero se insiste que haya un mensaje cristiano dado por un agente eclesial (en el fondo, lo “otro” es incompleto, y sólo es tolerado). Coexisten los dos mundos, pero no se correlacionan.

V. La conjugación. Aquí sí hay un encuentro: una con otra

Ocurre una fecunda interacción entre realidades diferentes y complementarias. Un caso paradigmático es la devoción a María y el culto a Pachamama. María ha sido pachamamizada, al atribuírsele rasgos de la madre naturaleza y de la comunidad andina. Por su parte, Pachamama ha sido marianizada (le llaman Virgen Pachamama y la celebran en conexión con el calendario mariano) y es reconocida dentro de la salvación cristiana. Pero ellas son distintas. A María se le reza, prenden velas, y se le venera como Madre de Dios. A Pachamama se le hacen “servicios” o “pagos”, se le ofrece coca y dulces, y ella es reconocida junto con otros seres sagrados andinos. Es decir, una con otra, sin confusiones.

Opino que en los primeros cuatro esquemas hay desencuentros (ya sea absolutos o parciales). En la quinta postura (la conjugación) hay diálogo genuino. En los cuatro primeros resaltan unos mecanismos de poder: exclusión del otro, cooptar al otro, subordinarlo porque es inferior, tolerarlo sin estar abierto al intercambio. En el quinto factor existe correlación; esta actitud refleja el modo de ser del pueblo de Dios con su *sensus fidei*.

c. Con-celebrar la vida

Un encuentro verdadero -entre las formas cristianas andinas y los programas eclesiales- presupone compartir responsabilidad por la vida frágil y amenazada en estas regiones. Sí. En estos lugares ha predominado la opresión económica y racial, la imposición política y religiosa; también ha habido dignidad, resistencia, construcción de la convivencia, espiritualidad, y tanto más. En medio de todo esto, ¿cómo es el diálogo y la colaboración inter-religiosa? Lo más fructífero es sumar fuerzas para cuidar la vida.

Se trata de un tejido de acciones: compartir, orar, y gozar, transformar un orden deshumanizante y discriminatorio, forjar la vida buena y bella para todos/as. Dicho en pocas palabras: con-celebrar la vida. Sin este fundamento espiritual y festivo, las acciones concretas serían puro pragmatismo. La base es pues la fiesta andina, hecha en un universo sagrado, y dirigida al Dios-alegría que a nadie y nada excluye. Es una celebración inter-religiosa, ya que tiene elementos de diferentes sistemas simbólicos (en la creencia, el liderazgo, la racionalidad, la ética).

Insisto. Se trata del fundamento. No es posible limitarse a tácticas institucionales, a contactos entre estructuras de poder, que definen posiciones y principios con respecto al “otro”. Lo más importante es la empatía, la comunión espiritual, la construcción de un mundo justo y pacífico, el cuidado de la madre-tierra y todo ser viviente; esto es lo celebrado por la población andina.

En estas regiones andinas sobresalen las fiesta de cosecha (carnavales) y de la relación vivos/muertos (todos-los-santos). Esto ya ha sido comentado (en mi primer capítulo). Aquí sólo añadido su consistencia inter-religiosa. Tanto en Carnavales como en las celebraciones de Noviembre se conjugan las formas autóctonas y mestizas con las expresiones cristianas. Esto no es planificado por la iglesia; más bien se trata del modo de ser cristiano-andino.

Deseo compartir una vivencia particular. Con unas amistades subí -como es mi costumbre- al cerro sagrado Atoxa, en Chucuito. En este cerro hay una cumbre denominada Padre y otra denominada Ma-

dre; ellas protegen a las personas, familias y difuntos, ganados y terrenos, actividades, la salud, el acontecer cotidiano de quienes vivimos en esta zona. En la cumbre (a más de 4 mil metros de altura) una familia estaba realizando un rito dirigido por un líder autóctono (“yatiri”). Este me reconoció como sacerdote católico y me invitó a acompañarle. Ya habían comenzado con la señal de la cruz y varias oraciones. En el momento que me he unido a ellos estaban poniendo las hojas de coca sobre un tejido ceremonial. De rodilla tomé tres hermosas hojas de coca, y en silencio he rezado a la divinidad presente en ese lugar y en medio de esa familia indígena. También hice la libación ritual (“ch’alla”) con el vino. Nos dimos todos/as el abrazo de paz, según la costumbre andina.

Anoto este caso para poner acento en el diálogo ritual, en el celebrar. El diálogo no es con la boca; es con el alma. El Concilio Vaticano II propuso un ecumenismo espiritual. Se lleva a cabo entre iglesias cristianas: oramos a partir de nuestros vínculos y para acoger la gracia (*Unitatis Redintegratio*, 8). Con mucho cuidado la Jerarquía señala condiciones para la “*communicatio in sacris*”. Asimismo con cuidado cabe desarrollar la celebración inter-religiosa. La mística y la ritualidad andina no son objetos folklóricos; son modos de dirigirse al Misterio, que encuentran su plenitud en el amor de Cristo.¹⁰ En este sentido, las personas cristianas con-celebramos la vida con sus mediaciones religiosas andinas.

En conclusión, no cabe contraponer sensibilidad andina y cristianismo. Tampoco se trata de encerrarnos en diálogos al interior de iglesias y religiones. Más bien, lo que preocupa a todos/as es afirmar la vida en situaciones donde abunda la violencia y la discriminación; lo que interesa es la salvación de la humanidad y la integridad de la creación. En estos terrenos hay interrogantes y búsquedas teológicas. Pasamos a esto.

3. Problemática teológica

A las comunidades andinas les interesa lo que dicen los portavoces cristianos. Como éstos a menudo han descalificado la mal llamada

“religión natural”, hay interés hacia otros acercamientos. Estos se inspiran en el Concilio Vaticano II, con su gran apertura a las religiones del mundo. Siguiendo este espíritu, buenas pistas han sido trazadas por el documento diálogo y Anuncio (1991). Éste habla de religiones (no sólo de individuos que practican formas religiosas distintas a la cristiana); y, recalca la obra del Espíritu y la presencia salvífica de Dios en otras religiones.

En este sentido, la iglesia católica ha comenzado a valorar las religiones (diálogo y Anuncio, ns. 14, 17, 48) aunque allí también hay pecado (n. 31). Se habla de una sola historia y del misterio de salvación en la humanidad (ns. 19, 29); también se reconoce la presencia del Reino en miembros de otras tradiciones (n. 35). Tal como Dios lleva a cabo su diálogo de salvación con todos/as, asimismo tiene que actuar la Iglesia (ns. 38, 80). A la vez, se reafirma la fe en Cristo como único mediador (n. 48). Me impresiona de modo particular la ubicación del Espíritu Santo en el terreno inter-religioso y en las tradiciones no-cristianas. El Espíritu está presente y conduce a la Iglesia (ns. 64, 68, 70, 84, 89); conduce a todo hombre y toda mujer para asociarse a la Pascua y conocer al Señor (ns. 15, 65, 68); habla mediante los signos de los tiempos (ns. 78, 86). Todo esto tiene inmensas implicancias teológicas y prácticas.

Regreso al cristianismo andino. ¿Cuál es la problemática? Tenemos un vacío pneumatológico, y es necesario entender bien la obra y presencia de Cristo.

El problema mayor es no ver al Espíritu en la historia humana y las diversas religiones (y en concreto en las andinas). Los Hechos de los Apóstoles y las Cartas de Pablo dirigen nuestra mirada al Espíritu que hace hablar las maravillas de Dios en todas las lenguas (y religiones), y también reconocer al Espíritu que es libertad y amor. El magisterio de la Iglesia nos ofrece criterios para leer pneumatológicamente los acontecimientos humanos y religiosos de hoy. Sin embargo, es poca la atención dada al Espíritu del Cristo Pascual. Tomo un caso: el documento episcopal “Impulsados por el Espíritu del Señor”¹¹.

Este texto dice, de modo rápido, “cada cultura es materia prima para el Espíritu del Señor” (n. 43); también acota que la fe antigua y profunda sostiene la identidad del pueblo (n. 9). No se reconoce la pre-

sencia de Dios, el Verbo, el Espíritu, en las prácticas religiosas andinas. ¿Por qué? No hemos aún descubierto una teología del Espíritu en estos contextos particulares.

Me parece prioritaria la sensibilidad, reflexión, acción, con respecto al Espíritu de Dios en el aquí y ahora. Es el Pneuma quien sostiene los lenguajes andinos de la fe, las tradiciones católicas e inter-religiosas; el Pneuma nos conduce a la verdad. Al respecto vale aclarar que las religiones no son en-sí-mismas salvíficas. Es Dios quien salva a pueblos (con sus costumbres creyentes, rituales, éticas). Esta salvación tiene como mediador definitivo a Jesucristo que -con su Espíritu- ama a toda la humanidad.

Deseo comentar dos pistas teológicas¹². Una es planteada por María C. Bingemer. El diálogo entre religiones tiene como punto en común la fe en la vida que es bella y válida. Con esta visión espiritual es posible acercarnos y compartir mundos indígenas y mestizos; éstos mundos manifiestan fidelidad a la Vida. Bingemer anota que “vida” es otro nombre para “salvación”. Esta perspectiva -centrada en la vida sin exclusiones- conlleva impugnar la cotidiana marginación racial, de género, económica, política. A fin de cuentas, al Dios de la vida le palpamos en la reciprocidad andina, el afán de justicia, y la fe andina con sus mediaciones religiosas.

Una segunda pista nos la brinda Michael Amaladoss. El encuentro dialogal entre religiones consiste en caminar juntos. Amaladoss también insiste que las religiones no salvan; más bien es Dios quien salva a seres humanos en sus caminos religiosos. Cabe pues apreciar, en nuestros contextos, la pluralidad de religiones, la unidad forjada por el Espíritu, y el misterio de Cristo presente en cada manifestación de Dios a favor de la vida humana.

Aquí tenemos otro asunto problemático: ¿cómo entender bien la obra y presencia de Cristo? Desde el punto de vista creyente, Jesucristo es el salvador único, universal, definitivo. Así lo establece la fe vivida, la Palabra y el Magisterio que acogemos en la comunidad eclesial. Todo esto no es el problema.

Lo que sí es problemático es un lenguaje que usa la imagen de lo central y lo marginal y menos importante. El término cristo-centrismo

tiene esos problemas. Parece que la adhesión sólo a Cristo impidiera valorar otros modos de creer y ver la plenitud. Las otras religiones serían secundarias y menos importantes que el modo de ser cristiano. El concepto “centrismo” presupone un marco de desigualdad, donde hay poderes principales y existen elementos secundarios. También es un modo de ver la historia de las religiones, en que lo cristiano es como la cumbre de la montaña, y el resto serían meros pasos hacia esa cumbre (serían preludios, llenos de errores e idolatrías).

Numerosas tradiciones culturales no tienen una perspectiva de un centro y poder único. Se vive más bien en términos de reciprocidad. Al examinar el modo de ser andino, Simón Pedro Arnold ha detectado su “a-centrismo”: en el sistema de reciprocidad universal nada ni nadie domina.¹³ En este sentido, un “centrismo” no corresponde con la vivencia y comprensión andina de Jesucristo. Más bien, El es el mediador de la salvación universal y es sacramento de reciprocidad. Esto es más comprensible, ya que en el sentir andino con respecto a lo sagrado sobresale la relacionalidad.

4. Religiones en una iglesia

En el plano fenomenológico, cada religión tiene sus valores y contenidos propios. Desde una óptica teológica, las religiones son caminos hacia la salvación, son acceso a lo sagrado. Según Joao B. Libanio: la religión es como un río que brota de la humanidad y en el cual Dios navega en dirección al ser humano.¹⁴ Pero lo religioso no es equivalente a lo salvífico. Tal como en toda la condición humana, también en la religión hay inhumanidad y pecado. Unos ejemplos: acciones de brujería que destruyen al ser humano, la discriminación contra la mujer debido al patriarcado sustentado religiosamente, diversas formas de violencia sagrada en los fundamentalismos, y tanto más. Por otra parte, tenemos una positiva interacción entre sistemas religiosos, y esto ofrece desafíos a la iglesia andina. Me detengo en esto.

a. Trenzado de religiones

Para comenzar, unas aclaraciones. Regreso a la cuestión del sincretismo; éste existe en cada tipo de religiosidad. No sólo ocurre en los ámbitos andinos y mestizos. Desde el punto de vista cristiano, no es un hecho necesariamente negativo. Domingo Llanque ha escrito: en el “proceso de sincretismo religioso en los Andes... (se ha) asumido lo esencial del mensaje evangélico, pero reinterpretado según el contexto histórico y cultural”¹⁵. Una segunda aclaración. Estoy empleando varios conceptos que se refieren a una realidad compleja. A veces hablo de religión andina, a veces de cristianismo andino, a veces de lo autóctono, de lo mestizo, de lo moderno. Son facetas y acentos en la comprensión -insisto en ello- de fenómenos que no pueden ser descritos unívocamente. Otra aclaración: estoy considerando sistemas simbólicos presentes en la persona y comunidad andina. No se confunden. Es muy común que una persona participe en dos o más sistemas simbólicos, y que da prioridad a uno u otro según las circunstancias.

En la población cristiana, ¿conviven varias maneras del ser religioso? En el caso sur-andino, existen cuatro grandes cauces. 1- Religiones originarias, en el contexto moderno. La población quechua y aymara tiene una gama de procesos y estructuras religiosas. No sólo son religiosidades, es decir, unas actitudes; existen -como ya he dicho- estructuras y procesos con su coherencia y su formalidad. No se han institucionalizado en el modo como lo hacen las iglesias cristianas; pero sí tienen sus rasgos propios. 2- Religiones mestizas. Ellas se han desarrollado en nuestra historia de encuentros y desencuentros entre distintos modos de ser creyente. Me parece que el cristianismo andino tiene características mestizas, ya que conjuga elementos distintos. Además, el cristianismo asume varias formas culturales; no siendo mono-cultural, es posible que sea mestizo. 3- Religiones letradas. Aquí se subraya la enseñanza y aprendizaje de un sistema religioso con sus verdades, normas, ritos. Mucho de lo que comunmente se llama evangelización andina de hecho es una versión de la religión letrada, que se implanta (de modo benévolo o de modo opresor) en la situación andina. 4- Sacralización de lo secular. No es propiamente una religión. Más bien es una

estrategia religiosa de la modernidad que, aunque se proclame secular, de hecho absolutiza sus principios y comportamientos. Esta sacralización ha ingresado en muchas sensibilidades andinas, que ahora optan por lo individual, por el mercado, por el poder discriminatorio (que margina al indígena, a la mujer, al pobre). A mi modo de ver, estos cuatro grandes cauces religiosos están presentes -y entremezclados- en las vivencias básicas del ser iglesia andina.

Para verificar lo dicho, veamos dos ejes: la sanación y la celebración.

En el terreno de la sanación tenemos un hermoso trenzado de religiones; aunque cada una mantiene sus rasgos. La religión originaria tiene sus terapias naturales, consejos familiares, oración, ritos específicos, factores ecológicos. Suele incorporar ritos e imágenes mestizas, y también unos sacramentales de la religión oficial (agua bendita, velas, etc.). 2- La religión mestiza obtiene la salud a través de la oración a Santos/as; hay un elenco de devociones a cargo de personas con cierto grado de especialización. Ella a veces emplea elementos del mundo autóctono; también acude a templos y al clero, y refuerza los mecanismos propios. 3- La religión letrada tiene su sacramento de los enfermos, bendiciones, misa de salud, confesión. Se conecta con las prácticas mestizas, en especial con las plegarias a imágenes católicas.

También en el terreno de la celebración encontramos un trenzado de religiones. Igual que en el caso anterior, no se borran las realidades distintas. 1- La religión originaria tiene sus ceremonias propias (como la "ch'alla" y el "servicio a la Tierra") y se conecta con el mestizaje (por ejemplo, las coreografías y músicas en las danzas religiosas). Hay vínculos parciales con la religión clerical (como el caso de la misa de difuntos, juxtapuesta a sus propias costumbres). 2- La religión mestiza privilegia la fiesta patronal. Aquí se legitima la estratificación socio-cultural y una comprensión moderna de la fe. En el espacio festivo-mestizo está ingresando con fuerza el Mercado y el Estado. También hay vínculos con lo originario (p. ej. ritos indígenas adentro de la fiesta católica). Por su parte, la religión letrada interviene en las celebraciones mestizas, dando aportes morales y doctrinales. 3- La religión letrada ateso-

ra su ciclo litúrgico, pero a la vez tiene su ciclo de Santos/as a través del cual se articula bien con la religión originaria y con la mestiza.

En conclusión, la población andina-cristiana (y sobretodo la católica) hace un trenzado de religiones. He hablado de la sanación y la celebración. No sólo allí tenemos el trenzado. En toda la cotidianidad andina se articulan y diferencian los cauces religiosos. Me impresiona como la religión originaria establece más vínculos con las otras. La mestiza tiende a centrarse en su realidad multiforme. La letrada se siente superior a las demás, pero subsiste gracias a los lazos con ellas, en especial con la mestiza y esporádicamente con la originaria.

b. diálogo inter-religioso

Termino con unas anotaciones sobre el porvenir del diálogo inter-religioso; en otras palabras, con el trenzado de religiones a favor de la vida andina. Sólo menciono asuntos que me parecen prioritarios.

En el presente y futuro encaramos el reto del diálogo. Es algo que cabe en toda la iglesia y el conjunto del cristianismo andino (no corresponde pues a un puñado de expertos), y tiene carácter permanente. El eje del diálogo tiene que ver con el corazón de la existencia creyente, con el co-laborar y con-celebrar la vida nueva. Un diálogo profundo avanza en la medida que existe corresponsabilidad humana, unión espiritual, y celebración inter-religiosa.

Esta interacción tiene un contenido cristiano y espiritual. Descubrimos la salvación en Cristo ofrecida a todos los pueblos (con sus mediaciones religiosas). El motor o agente principal del encuentro entre religiones es el Espíritu. Como lo dice J. Dupuis: el diálogo inter-religioso tiene como punto de partida la “experiencia del misterio divino en el Espíritu”, quién es “fuente de la comunión espiritual sobre la que ha de apoyarse todo discurso teológico”¹⁶. La pneumatología es pues prioritaria.

El trenzado de religiones, al interior de la iglesia andina, presupone la opción evangélica por el pobre y la liberación de todos/as. Un diálogo intra-religioso y ensimismado no corresponde con los anhelos humanos ni con los designios del Dios liberador. Como lo propone

“diálogo y Anuncio”: diálogo de la vida, compartiendo penas y alegrías y preocupaciones humanas, y diálogo de las obras “en que los cristianos y las restantes personas colaboran con vistas al desarrollo integral y la libertad de la gente”¹⁷. Lo religioso no es considerado aislado del contexto.

En nuestra realidad globalizada, y en un proceso de cambio de época, lo inter-religioso tiene proyecciones mundiales y cósmicas. La polifacética humanidad, nuestro medio ambiente, el cosmos, el sentir latente en las religiones, tienen como denominador común la búsqueda de la vida plena. Esto fue expresado en un histórico encuentro entre representantes de las religiones, en 1993.¹⁸ Hay un consenso sobre la necesidad de crear juntos un buen orden mundial. Esto requiere de una ética global. Las religiones aportan una orientación espiritual para poder avanzar juntos hacia un buen orden mundial.

Un punto final. El trenzado de religiones no es una propuesta teórica ni una ilusión postmoderna. Ha existido y continua presente en practicas cotidianas, como la ya mencionada sanación y la celebración andina. Esto ocurre en una población pobre y creyente, sin ambiciones hegemónicas, como es el caso sur-andino y como ocurre en tantos lugares del mundo. Son comunidades que no se excluyen unas a otras. Tampoco excluyen la religión del otro/a. Por el contrario, se reconocen y celebran las diferencias, en la medida que son elementos a favor de la vida digna. A fin de cuentas, el encuentro entre religiones es posible cuando los pueblos no se superponen unos sobre otros, y cuando hay una comunión en el Espíritu que conduce a toda la humanidad hacia la tierra nueva.

Notas

1. Cada vez que converso esta temática con personas andinas, palpo junto con ellas la dificultad de nombrar y examinar la vivencia polireligiosa del misterio de la vida. Siempre pido me disculpen si tergiverso y malentiendo su vivencia. Lo hago una vez más a mis lectores/as andinas. Una versión más larga de estas reflexiones ha sido publicada en *Allpanchis* 48 (1996), 81-106.
2. Ver R. Wuthnow, *Rediscovering the Sacred*, Grand Rapids: Eerdmans, 1992; J.M. Velasco, *La religión en nuestro mundo*, Salamanca: Sígueme, 1978 (la religión es

- una dimensión específica en la sociedad pluralista, pgs. 81 y 90); J.M. Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, Estella: Verbo Divino, 1994, y *¿A dónde va la religión? cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander: Sal Terrae, 1996.
3. José Comblin, "El cristianismo en el umbral al tercer milenio", *Alternativas*, 6/13 (1999), 167-188. En cuanto a procesos religiosos en América Latina, excelentes estudios son hechos en Brazil, ver M.C. Bingemer (org.), *O impacto da modernidade sobre a religião*, Sao Paulo: Loyola, 1992; VV.AA., *Historia da Igreja na America Latina e no Caribe*, o debate metodológico, Petrópolis: Vozes, 1995; A.P. Oro y C.A. Steil (org.), *Globalizacao e religião*, Petrópolis: Vozes, 1997; M.F. dos Anjos (org.), *Experiencia religiosa, risco ou aventura?*, Sao Pablo: SOTER/PAULINAS, 1998.
 4. Reviso textos de 1969-1994, compilados en *La señal de cada momento*, documentos de los Obispos del Sur-Andino, 1969-1994, Lima: IPA/CEP, 1994; ver la temática de culturas y pobres (en pgs. 55, 162-3, 178, 224, 231, 316, 321), crítica a la religiosidad (en pgs. 29, 170, 232), y aprecio a la fe-religión del pueblo andino (en pgs. 231, 240).
 5. "diálogo y Anuncio", del Pontificio Consejo para el diálogo Inter-religioso, Roma, 1991, ns. 42-54.
 6. A pesar de prejuicios de ambas partes, la Iglesia Católica comienza a tomar en serio las mal llamadas sectas; ver en la Asamblea Episcopal del Perú, "Orientaciones pastorales sobre sectas", 1986; el Informe para la Asamblea Episcopal de 1987, y Documento para la Asamblea Episcopal de 1988. Estos textos recomiendan renovar la Iglesia Católica a partir de logros alcanzados por otras denominaciones cristianas.
 7. Al respecto, agradezco aportes que me han dado los colegas Domingo Llanque (ver su "Modernidad y cambio cultura", *Inculturación*, 1/1, 1995, 24-44) y Simón Pedro Arnold (ver su "Ritual y cambio socio-económico", *Allpanchis*, 46, 1995, 189-220). Llanque anota que la Iglesia contribuye al diálogo de la religión andina con la modernidad (pg. 43).
 8. *L'Osservatore Romano*, 21/2/92, 10. Organismos de Roma y del CELAM (preocupados por el diálogo con no-creyentes) han comenzado a plantear el tema del sincretismo (ya no como tabú, sino como realidad socio-religiosa).
 9. Recomiendo la lectura de Manuel Marzal, *El sincretismo iberoamericano*, Lima: PUC, 1985 (para el caso andino, pgs. 21-38, 103-130); ensayos de Ruben Cesar Fernandez y el debate con él, en VV.AA. *O impacto da modernidade...* (ya citado en nota 3); C.A. Steil en VV.AA., *diálogo dos Passaros*, Sao Paulo: Paulinas, 1993, 32-33; Pierre Sanchis y otros, *A dança dos sincretismos*, Comunicacoes do ISER, 13/45 (1994). Sanchis habla del sincretismo en este sentido: utilizar relaciones aprendidas en el mundo del oro para resemantizar el universo propio. En cuanto a la postura teológica-pastoral, llama la atención que Marzal examina positivamente el sincretismo quechua (y otros) y luego, en su capítulo teológico, dice que la religión sincrética andina no es -en términos objetivos- una válida mediación cristia-

na y eclesial (ver pg. 197). No me parece acertado tratarla como mediación del cristianismo; más bien es una de tantas inculturaciones (una veta también trabajada por Marzal, pgs. 216ss).

10. Tomo en cuenta aportes de Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid: Paulinas, 1991.
11. Carta Pastoral de los Obispos de Puno, Juli, Ayaviri, Sicuani, *Impulsados por el Espíritu del Señor*, Cusco: IPA, 1995.
12. Cito a María C. Bingemer, "A pneumatología como possibilidade de diálogo e missao universais", en *diálogo dos Passaros*, 113-120, y a Michael Amaladoss, "O pluralismo das religioes e o significado de Cristo", *obra citada*, 97-101.
13. S.P. Arnold, *artículo citado*, pg. 199.
14. Joao B. Libanio, *Deus e os homens: os seus caminhos*, Petrópolis: Vozes, 1990, pg. 158.
15. D. Llanque, *artículo citado*, pg. 42.
16. J. Dupuis, *obra citada*, pgs. 331-333.
17. Documento "diálogo y Anuncio", n. 42; cfr. ns. 44-46, y los obstáculos al diálogo, ns. 73-74.
18. Concilio para el Parlamento de las Religiones del Mundo, Declaración "Hacia una ética global" (Chicago, 1993). Además de representantes de las "religiones mundiales", habría que tener en cuenta religiones de carácter regional y los cristianismos inculturados por los pueblos pobres (así como formas populares del Islam, del Hinduísmo y otras grandes religiones).

Capítulo 5

TIEMPO RITUAL, MITICO, ETICO

La peculiar vivencia andina del espacio sagrado ha sido recalca-
da al hablar de la religión andina. A continuación quiero comentar los
modos como pueblos originarios y mestizos encaran “el tiempo”, y lo
que ello aporta al cristianismo y a la teología. Sería bueno conjugarlo
con aportes provenientes de las ciencias, en especial el sentido de tiem-
po y espacio en la física moderna, en la ética ecológica, en la indagación
psicológica de tiempos interiores, en estudios del arte y literatura de
nuestras regiones. No estoy capacitado para hacer todo eso. Sólo expli-
co la etnohistoria, y anoto implicancias para la fe y reflexión cristiana
en nuestra época moderna.

Me parece que a todos nos incomoda la acelerada banalización
del tiempo, medido por rendimientos monetarios y por relaciones hu-
manas “exitosas”. Quienes cargamos una “juventud acumulada”, enca-
rando la muerte como relativamente cercana, nos replanteamos todo
acontecer humano y espiritual. Por otra parte, nos fascina un cambio
de época (según el lenguaje científico); nos apasiona un tercer milenio,
que creyentemente vemos como tiempo de gracia. Cada ser humano
tiene hondas preocupaciones con respecto al tiempo.

Por mi parte, siendo uno de tantos Nicodemos, renacido en un
mundo andino lleno del Espíritu, puedo comunicar lo que voy descu-
biendo gracias a la sabiduría de los pueblos originarios. Pero, ¿cómo
dar cuenta de esto? Lo más común es encasillar lo autóctono (distor-
sionarlo y hasta destruirlo); lo interpretamos con ciertas categorías co-
mo cronología, historia, utopía. Otro error es idealizar lo autóctono,
cultivar el etnocentrismo, y hacer la guerra a lo diferente. Por otro la-
do, conceptos teológicos modernos, por ejemplo: “historia de salva-

ción”, “signos de los tiempos”, pueden ser introyectados en mundos autóctonos. No voy a encasillar lo indígena y andino, ni exaltarlo como lo hace un racismo autóctono (que en el mundo de hoy conlleva horribles guerras étnicas), ni usarlo como adorno exótico. Más bien me propongo repensar la cuestión del tiempo moderno, gracias a la sabiduría proveniente del imaginario indígena-mestizo.¹

En primer lugar, reviso percepciones latinoamericanas, y subrayo vacíos e interrogantes. La visión cotidiana -presente en el corazón de nuestros pueblos- corrige y amplía esquemas que tienden hacia el dualismo, hacia lo uniforme y monocultural. Luego ingreso al meollo de nuestra temática: el tiempo andino y amerindio, en sus aspectos rituales, míticos, éticos. En mi conclusión, resumo como esta simbólica andina y amerindia ofrece su comprensión de la historia de salvación.

1. Revisión de pautas

El tiempo de salvación suele ser imaginado según una secuencia de hechos judío-cristianos. Pero esta verdad ha sido planteada de modo excluyente, o, puesta en función de una institución. Lo primero aparece insistentemente en las crónicas de la cristianización americana: antes de ella habría una época del demonio, y, a partir de la cristianización estaríamos en un tiempo de Dios.

Por ejemplo,² el cronista indígena Joan de Santacruz Pachacuti habla, por un lado del “tiempo de la gentilidad” bajo los enemigos del género humano: “diablos (que) en la lengua general (=quechua) se llaman hapiñuñu, achacalla...”. Por otro lado, considera el tiempo de la ley evangélica en el Tahuantinsuyo, en que “abrenunciamos Satanás y a todos sus secuases” y nos hemos hecho “enemigos de todas las idolatrías y ritos antiguos”. Esta postura excluyente (la dicotomía entre el tiempo satánico y el tiempo de salvación) es reeditada hoy por iglesias fundamentalistas. Lo segundo (dividir el tiempo en un antes y un después de la intervención eclesial) presupone que los ausentes o alejados de la evangelización no están o están de modo germinal dentro del plan de salvación. Por ejemplo, la muy controversial sección histórica en el documento de los Obispos en Santo Domingo: a unos 30 mil años le de-

dican un sólo párrafo (que reconoce la “presencia salvadora de Dios”), y todo el resto (SD 16-21) se refiere a hechos eclesiales durante estos quinientos años.

También hay que revisar las comprensiones humanas de lo temporal. El tiempo es definido por el sujeto (dueño de lo que acontece), por una pragmática (que mide el tiempo según logros económicos), por la cronología (que entiende el tiempo como algo objetivo). Así funciona nuestro imaginario moderno, introyectado y asimilado neocolonialmente. Nos olvidamos los modos propios de sentir, festejar, construir, la historia.

a. Abanico de posibilidades

Nos caracterizan -a la gente amerindia y latinoamericana- como indolentes, sub-desarrollados (en un sentido temporal y económico), impuntuales, derrochadores del tiempo, ineficientes. Estos prejuicios se acentúan al hablar de sectores autóctonos: serían míticos, irresponsables, incapaces de transformar el acontecer humano. Son caricaturas y calumnias. Pues bien, la población latinoamericana ¿cómo vivimos el tiempo? Me parece que hoy nuestro denominador común es: asumir un abanico de posibilidades, con una fuerte presencia del pasado, y con una dirección holística y festiva. Nuestro sentido del tiempo ha sido configurado por etapas (de la larga y compleja trayectoria de nuestros pueblos), por hábitos e identidades socio-culturales de hoy, por el impacto de la globalización, por las condiciones de género y de generación, por la gama de proyectos humanos (utopías concretas). Cada una de estas dimensiones ofrece un abanico de vivencias y concepciones. En otras palabras, nuestra trayectoria no es la de una modernidad uniforme y unilineal.

Brevemente anoto rasgos que están presentes en el continente. Con respecto a las grandes etapas, formamos parte de sociedades locales y regionales (con su sentido del tiempo valorado local y regionalmente; y por ello lo nacional y continental está en un segundo plano); a la vez, estamos regidos por pautas de cristiandad y neo-cristiandad, que subordinan los acontecimientos humanos a un tiempo religioso; y

nos ubicamos en una época secular con sus actuales imperativos globalizantes. En cuanto a hábitos socio-culturales, cada estrato tiene su ritmo de relaciones internas y su ritmo de vínculos con realidades externas (por ejemplo, distintos tiempos al interior de familias, según rasgos socio-culturales). En cuanto a género, la medición androcéntrica de la historia está siendo cuestionada y en parte corregida por una visión correlacional (la conjugación de derechos tanto del tiempo masculino como del tiempo femenino). En cuanto a generaciones, un aspecto crucial es como la niñez y juventud están marcadas por un orden adulto (estudiar y trabajar al ritmo de la gente mayor) y a la vez forjan algunos espacios y tiempos contestatarios. Con respecto a las líneas hacia el futuro, las tradiciones latinoamericanas son sólidas y abiertas (el “progreso” es relativizado y cualificado, y la tradición es modificada incesantemente). Insisto. En cada dimensión hay opciones múltiples, distintas, que son o no son complementarias. No cabe pues presuponer “un” sentido del tiempo, de manera unidimensional (como lo intenta el molde moderno hegemónico -llamado occidental- que a todos clasifica de modo evolutivo en el curso del desarrollo).

Al respecto, cabe una lectura teológica en sintonía con un abanico de realidades. No vale clasificar el tiempo en términos de pre-evangelización y evangelización del continente. Más bien vale el discernimiento de específicas presencias de Dios (interpelantes y salvíficas) en los tiempos latinoamericanos. Más adelante me detengo en el dinamismo del pasado -en base a la relación con los muertos-, en la visión holística -manifestada por relatos míticos-, y, en la ética festiva con que se disfruta y construye el tiempo indo-americano.

b. Carencias e interrogantes

La reflexión latinoamericana, hecha desde los años 60 hasta finales del siglo 20, ha dado mucho peso a signos de los tiempos acogidos desde la solidaridad con el pobre. Pero somos, en general, acrílicos con respecto a lo temporal. Los hechos pasados son devaluados y separados del presente, y el tiempo actual es considerado en términos de acontecimientos registrados racionalmente. Al asumir esta percepción mo-

derna de la historia, se suele descalificar los modos llamados míticos y simbólicos de vivir y de entender el tiempo. Por eso, el pensar latinoamericano atento a exigencias de nuestros espacios y tiempos³, puede ver los acontecimientos con la sensibilidad y sabiduría de pueblos pobres y creyentes del continente.

La teología oficial está más o menos incomunicadas con respecto al “tiempo” vivido por la gente. Se separa lo terrenal del cielo, el tiempo de la eternidad -según criterios de cristiandad-, y en nuestra época, se segrega lo profano de lo sagrado, lo cotidiano de la vivencia eclesial -según criterios ilustrados. Es un gran impasse; no sólo de hoy, también de nuestro pasado.

Una perspectiva dualista ha contaminado la fe durante la larga época colonial. Por ejemplo, el más importante Catecismo de América decía: “¿Para qué fue el hombre criado?...para que viese y gozase (al Señor) en el cielo”, y más adelante preguntaba: “¿la tierra fértil y las otras cosas, que adoraban los Indios viejos, no son Dios?, nada de eso es Dios y quien lo adora enoja a Dios”⁴. De esta y otras maneras se ha segregado el tiempo en este mundo y en el otro; en contraposición a la experiencia amerindia: ella aprecia la presencia del Salvador en el aquí y ahora. ¿Cuánto dualismo refleja la actual crítica al modo como la población “adora lo sagrado” (en sus espacios y tiempos significativos!) en vez de “practicar y entender la fe” (al interior de las propuestas eclesiales)?.

Otro gran problema es el aspecto temporal del progreso, con sus retos a la acción y al pensar cristiano. Instintivamente asociamos menos progreso con el tiempo de gente tradicional, y un mayor progreso lo asociamos con la modernidad (en cuanto que introducida en nuestro continente). El primero es lento, y negativo; el segundo es eficaz, veloz, y positivo. Al latinoamericano se le atribuye ser un observador pasivo, en vez de un actor histórico. Esto afecta nuestra reflexión de fe. Sentimos que el tiempo de la gente común tiene que adquirir más densidad histórica (y más modernidad!), a fin de ser parte de la historia de salvación. Vale pues preguntar: ¿qué noción temporal del progreso subyace al planteamiento de la “historia de salvación”? ¿Cómo calificamos el tiempo de pueblos con religiones no cristianas, y de poblacio-

nes actuales con su religiosidad más o menos sincrética? ¿Es mero antecedente, preparación, potencialmente significativo en la medida que es informado por el acontecimiento cristiano? ¿Quiénes son considerados mejores protagonistas de la historia? ¿Qué esquema de “progreso” y “desarrollo” es inculcado por organismos eclesiales que forman personas?

Anoto un tercer tipo de problemática. Reconocemos la presencia salvífica de Dios sobretodo en los momentos fuertes del ser humano y la historia. Son imponentes momentos de pecado y de gracia. Son procesos de conversión y de fidelidad eclesial. En un Magisterio renovador (en especial: Medellín, Puebla, Santo Domingo), y también en la teología de liberación, los signos de los tiempos son asuntos estructurales que deshumanizan o bien humanizan, macro-realidades, grandes logros eclesiales, mega-desafíos, unas personas santas. Todo esto es importante. ¿Pero cómo calificamos lo ordinario y ambiguo en la existencia humana, la cotidianeidad del acontecer de pueblos latinoamericanos? Considero que un pensamiento liberador tiene calidad, no tanto por un discurso que abarca todo, sino por estar articulado al clamor por la vida que proviene de los pobres. Esto implica -entre otras cosas- saber leer teológicamente el “tiempo” de multitudes insignificantes... que son los preferidos de Dios⁵. ¿Nuestra reflexión capta en los hechos menores la “causa de la vida”?, ¿en lo silenciado, la voz de Dios?, ¿en medio de la basura de la historia, captamos la gloria divina?

He mencionado carencias y cuestiones autocríticas. Así las aguas tranquilas vuelven a agitarse. Mi postura es motivada por pueblos originarios y mestizos del continente. Ellos me indican que no cabe la disyuntiva entre mito e historia, ni usar un parámetro evolutivo que discrimina la trayectoria salvífica de la mayor parte de los amerindios.

2. Visión autóctona

¿En nuestro caminar moderno, qué significan los tiempos de pueblos amerindios, tanto en sus versiones originarias, como en las actuales? Para responder a esta pregunta creo que son necesarios dos esfuerzos: entender (los que somos “wiracochas”, “huincas” -vale decir,

no indígenas-) el tiempo autóctono con sus propias categorías, y, explicar modos amerindios de caminar en el tiempo marcado por la modernidad globalizada. Interesa mucho esta segunda temática, poco trabada. Lo primero es un terreno más estudiado. Pues bien, ¿qué nos dice el tiempo y ritmo del caminar amerindio?

En primer lugar hay que ver cuestiones hermenéuticas. Algunos insisten en delimitar y contraponer lo autóctono y lo occidental (pero esto y aquello son realidades pluriformes, e interactuantes). Un enfoque realista es considerar lo amerindio. Entre lo indígena y lo de otros mundos existen confluencias, amalgamas, diferencias, conflictos. No se trata de aguas estancadas. Más bien nos encontramos con una “creación in-interrumpida... una innovación originaria” (como indica Ricardo Salas), una coexistencia de concepciones cualitativas e instrumentales (según María E. Grebe), en culturas tradicionales en Chile, lo que también se constata en gran parte de Amerindia⁶. Otra gran cuestión es leer los acontecimientos con ojos de gente discriminada y empobrecida. Grupos incesantemente golpeados por el racismo, desempleo, hambre, enfermedades, y tanto más, ven -entre otras cosas- como la época moderna no es un absoluto. Las sabidurías milenarias relativizan los ídolos de hoy. Sin embargo, estos absolutos también fascinan y confunden.

Los centenares de etnias en el continente tienen sus idiomas, modos de interactuar con la sociedad envolvente, racionalidades, religiones, y -lo que subrayamos aquí- sus vivencias del tiempo. Este es percibido y transmitido a través del lenguaje propio, la cosmovisión, el arte, lo económico, vínculos y distanciamientos sociales, procesos de vida y muerte. En este ensayo voy a examinar tres facetas del tiempo: lo ritual (en términos de la relación vivos-difuntos), lo mítico (en base a una selección de relatos paradigmáticos), lo ético (particularmente la ética festiva). Voy a dar ejemplos de varios pueblos amerindios. No valen generalizaciones que pasan por alto y niegan las lógicas particulares.

En este esfuerzo por entender las cosas “desde dentro”⁷, cabe una iluminación lingüística. En el caso de la población aymara, ¿cómo expresan/entienden lo que en castellano indicamos con pasado, presente,

futuro? Me parece que estas tres entidades no son visualizadas en una línea de continuidad y discontinuidad medidas cronológicamente. Más bien es una realidad pluridimensional, pero concentrada en el presente, y con relaciones hacia adelante -donde está lo que llamamos pasado- y hacia atrás -donde está el futuro-. (Es obvio que aquí no estoy traduciendo sino transformando categorías andinas a otro esquema de comprensión).

Para que aparezca la lógica propiamente aymara vamos a fijarnos en vocablos que incluyen el término dia, “uru”.

- Presente: en este momento = “jichha”,
este momento incluyendo pasado y porvenir = “jichhurunaka”.
- Pasado: días pasados = “nayrurunaka”,
tiempo antiguo pasado y ahora = “nayratpacha”,
 (“nayra” es ojo; entonces, miramos el pasado que está adelante).
- Futuro: dia por venir = “qhipuru”,
días que vienen = “qhipurunaka”,
 (“qhipa” es atrás; el futuro que viene, está atrás),
tiempos posteriores (futuro) = “jutirpacha”.

Así manifiestan una concepción peculiar del “pacha”, espacio y tiempo; una concepción que contiene lo que denominamos cosmos e historia. No equivale al esquema común, que separa linealmente un trozo llamado pasado, el período del presente, y un ámbito futuro.⁸ Más bien se camina con y hacia el pasado; el futuro es representado en una posición atrás; y, lo principal es el presente -tanto cósmico como histórico, es decir “pacha”- con sus ingredientes de pasado y de porvenir.

Por otra parte, hay que tomar en cuenta la geo-política y el género. Existen pocas macro-civilizaciones autóctonas, algunas con sus calendarios y crónicas; abarcan espacios de carácter imperial y han dejado registradas largas épocas. Sobresalen la Olmeca y la Chavín (antes de la era cristiana), las Mayas, Teotihuacana, Tiahuanaco (durante los primeros siglos cristianos), y luego la Tolteca, Azteca, Chimú, Inca (Tahuantinsuyo). También tenemos pequeñas (y numerosísimas) tradiciones autóctonas, dispersas en la Amazonía, y a lo largo de cordilleras, lla-

nos y valles de todo el continente y las islas; p.ej. hoy en Mexico, hay 56 etnias, en Venezuela 34 etnias, en Bolivia 29 etnias; cada una ha sistematizado su tiempo. En las macro-civilizaciones sobresalen factores androcéntricos (p.ej., edades del sol, que es un principio masculino). En algunas tradiciones pequeñas resaltan visiones matricéntricas, ya que en estas sociedades la mujer ordena el tiempo a través de su rol agrícola, curativo, religioso, organizativo.

La pluriformidad también la encontramos en cualquier tipo de acción humana; por ejemplo, en la adivinación de lo que ocurrirá, hay varias maneras de simbolizar el tiempo, según sea la tradición cultural⁹. La población andina lee mensajes que dan las hojas de coca hechas caer sobre un tejido ritual. Comunidades mayas de hoy tienen un ciclo adivinatorio de 260 días (“tzolkin”) para llevar a cabo sus tareas cotidianas. La etnia de los bocotá en Panamá creen que el Gran Adivinador (“Gibi Degánna”) desplaza a los seres malos en la tierra.

Con lo dicho vemos la complejidad de los “tiempos amerindios”; ellos tienen sus imaginarios y contenidos propios. No cabe duda que es problemático intentar comprenderlos, cuando usamos otro sistema lingüístico y conceptual. Tenemos pues grandes retos hermenéuticos.

Pero, existen puentes entre mundos distintos. Esto hace que nuestra tarea no sea tan difícil. Por un lado, las vivencias amerindias - y sus consiguientes lenguajes- se desenvuelven en medio de varios sistemas de significados y generan mestizajes. La población amerindia es mayormente bi-cultural; tiene sus propios horizontes temporales y espaciales, en que tiene primacía la fiesta y la ética de la reciprocidad; a la vez, en muchas actividades asume pautas cronológicas, el ritmo del mercado, las relaciones instrumentales; y a veces modifica estas pautas dominantes.

Constatamos pues que hay modos amerindios de asumir el tiempo de la modernidad. Esto por un lado. Por otro lado, quienes estamos ubicados en otro universo conceptual podemos dialogar con la visión amerindia. Además, la “opción por los pobres” implica -entre muchas cosas- valorar el sentido del tiempo de la gente común; estar

atentos a tiempos distintos que se interpelan unos a otros. A continuación vamos a trabajar tres dimensiones: la ritual, la mítica, la ética.

3. El tiempo ritual

1. En lo cotidiano sentimos la transcendencia. La civilización maya (según el Popol Vuh) ha invocado a la divinidad en términos de “Corazón del cielo, Corazón de la tierra”¹⁰. Esto puede ser transferido a un lenguaje racional: en toda realidad se manifiesta la ilimitada profundidad de la vida, se manifiesta el corazón de Dios. Creo que este es un significado del tiempo ritual: revelar el corazón de cada día. El tiempo ritual condensa, transforma, da sentido, a la cotidianeidad amerindia. No es un oasis sagrado, ni evade labores humanas. Tampoco se trata de un ámbito hermético, contrapuesto a la existencia normal. Más bien, es el meollo, es “lo otro”, que siempre se nos hace presente. Entonces, la ritualidad amerindia no consiste en ceremonias atemporales, ni están relegados a un “tiempo sagrado” ajeno a lo (supuestamente) profano.

Esto implica que las categorías de lo profano y lo sagrado son problemáticas. Son usadas por las ciencias dentro del marco de la secularidad moderna. Para ella es analíticamente importante distinguir dichas dimensiones. Pero este esquema dicotómico no da cuenta de aspectos centrales de la sabia experiencia amerindia. En esta racionalidad autóctona, por ejemplo, un rito para tener éxito económico forma parte del proceso vital (no es una estructura sagrada, juxtapuesta a las leyes de la economía). Es decir, no cabe escoger entre uno u otro. Se entrelazan y se condicionan uno al otro; aunque son distintos -para seguir con el asunto mencionado- el momento de hacer negocio y el momento ritual que asegura el bienestar económico.

2. En la relación entre vivos y difuntos aparecen claramente unas maneras de percibir y construir el tiempo. Ya sabemos que cada población amerindia tiene intrincados hábitos y códigos con respecto a la muerte¹¹. Algunos ritos andinos ya han sido descritos (en el capítulo tres). Añado otros aspectos. El ciclo vital se dirige hacia la muerte, que es convivir con los seres sagrados, incluyendo los difuntos; esta “otra realidad” es, para los Chayahuitas del Amazonas “iosë iaorinquë” don-

de están Dios y las almas, y para los Guaraníes es “yvymaräe’y”, tierra sin males y donde no se muere. En el caso del Santo Daime (modo de ser sincrético con rasgos amazónicos, espiritistas, y cristianos), son indeliguables la muerte simbólica en la “miracao” (mirar el otro lado de la realidad) y el “passagem” (muerte física). En general, como anota H.C. Puech, en América del Sur hay más ritos a espíritus y difuntos que a la divinidad¹²; de aquellos depende el bienestar temporal.

Subrayo que el sentido de la muerte es una gran pista para entender cada cultura y su vivencia temporal. Los difuntos no están muertos; acompañan el caminar de los vivos, y son recibidos en sus visitas periódicas e intervenciones en acontecimientos cotidianos. Por eso se les da alimentos (particularmente en el emocionante ritual sincrético del 1 y 2 de noviembre), se interpretan sus mensajes a través de sueños, las “almas” aseguran para el campesinado el buen curso de sus sembríos y para habitantes urbanos aseguran sus labores cotidianas. Así, el tiempo es construido con el liderazgo de las personas difuntas. Este “pasado” incide radicalmente en el presente y el futuro. Es un pasado interiorizado, ya que parientes y amistades difuntas están al interior del imaginario de los sobrevivientes; a la vez, tiene un carácter objetivo ya que se interactúa con sus restos mortales.

Pues bien, ¿qué aporta a la vivencia y reflexión cristiana? Desde luego, nos hace retomar temáticas de muerte-vida, en una lectura amerindia de la Pascua. Ella es palpada mediante signos autóctonos, de carácter cósmico, y en el acontecer cotidiano. En un plano bíblico, releemos la “hora” de Jesucristo (cf. Jn 7:30, 8:20, 12:23, 12:27, 13:1, 17:1), que es su glorificación al morir en la cruz. En términos de muchos pueblos amerindios, la profundidad de la muerte es la “hora” del encuentro con sus divinidades y antepasados, en quienes se manifiesta el Dios de la vida.

3. La densidad ritual del tiempo autóctono contribuye a varios campos de nuestra reflexión. Una primera línea es reflexionar las verdades en la historia de salvación; las encontramos en el corazón de cada día, que la gente común explicita a través de formas rituales.

Una segunda línea. Nuestras teologías están ancladas en los signos de los tiempos. Generalmente son macro-signos, discernidos con

herramientas científicas manejadas por élites. Ahora bien, es en el corazón del cielo y de la tierra (según la ya anotada fórmula maya) donde encontramos las huellas de Dios encarnado, y el ventarrón de su Espíritu. Por eso, no hay que comenzar con los signos, dar vuelta la página, y hacer la sistematización. Más bien, en torno a los signos (y aquí resaltan los ritos como lenguaje teológico cotidiano del pueblo de Dios) sistematizamos la sensibilidad y praxis de fe. Además, una reflexión liberadora es tal cuando nace de la contemplación y oración. Al respecto, la teología latinoamericana avanza bastante en la hermenéutica y la sistemática, pero es escasa la creatividad en lo festivo y sacramental, salvo excepciones¹³.

Una tercera línea. Para indoamericanos/as el tiempo espiritual-ritual tiene una hermosa y milenaria profundidad. Es una trayectoria desde hace 30 mil años hasta la actual fe cristiana inculturada. Estos siglos amerindios son como minas inagotables, donde hoy descubrimos minerales fantásticos. Junto a otros, doy testimonio que el Señor Resucitado es adorado y pensado, por ejemplo, mediante símbolos de la tierra y de los difuntos-vivos.

Una cuarta línea. La pneumatología comienza a encarar el diálogo macroecuménico con las diversas religiones. En nuestros pueblos mestizos, cabe encarar combinaciones de referentes religiosos; descubrimos como el Espíritu impulsa el andar de gente de religiosidad compleja, sincrética, de miembros y clientes de denominaciones cristianas, de gente indiferente, y ciertamente de quienes formamos parte de la iglesia.

4. El tiempo mítico

Los relatos transmitidos por personas sabias nos explican toda clase de realidades, desde los orígenes hasta las circunstancias actuales. No sólo explican, sostienen lo que ocurre ahora, y anticipan lo que llegará. Esta concepción mítica es genial; abarca tanto valores y sistemas sociales como procesos de corto y largo alcance; es decir abarca todo lo que nos envuelve e impulsa en el caminar en esta tierra, y, en el más allá, en el más adentro.

1. La mitología amerindia no es irreal (como dice cierto “sentido común”), ni es anti-histórica ni pre-científica. Simplemente es diferente a otra racionalidad (la que distingue lo natural y lo cultural, e impugna la magia porque confundiría hechos y creencias). Lo mítico es un modo de conocimiento, articulado a ritos fundantes; manifiesta raíces y trayectorias de una comunidad humana. Son hitos en el caminar de seres vivientes con sus referentes sagrados. Un mito suele conjugar pasado, presente y futuro (si usamos estas categorías secuencialmente); también correlaciona la naturaleza, la humanidad, la divinidad. Todo esto difícilmente es captado por el ciudadano occidental -como acota M. Eliade- ya que existen diferentes vivencias de lo temporal¹⁴.

A una reflexión cristiana relevante para amerindia le interesa toda su tradición oral y escrita: cosmogonía, sociogonía, etiología local, cuentos de vegetales, animales, humanos, seres malignos y benignos, formulación utópica, asimilación mítica del progreso moderno, y tanto más. De este corpus amplísimo y heterogeneo, escogo unas areas y tipos de conocimiento.

2. La humanidad es entendida en el tiempo establecido por Dios, con cuyo espíritu se vive hoy. Veamos esto en el mundo maya¹⁵.

Los seres humanos provienen de divinidades que los constituyen con maíz, principal alimento y símbolo vital. En el siglo 16 se recopiló un antiquísimo relato: “ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra...que aparezca la humanidad sobre la superficie de la tierra...la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas de...los cuatro humanos que fueron creados”. Y los humanos dijeron: “pensamos, andamos...vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra. Les damos gracias por habernos creado: oh Abuela nuestra, oh Abuelo nuestro, dijeron, dando las gracias”. Este tiempo primordial sostiene la permanente interacción entre la madre naturaleza, la humanidad agradecida, la divinidad dadora de vida.

En 1974, un k'ekchi' de Guatemala dice: “aquí en la tierra podemos ser grandes, pero delante de Dios todos somos iguales...sólo Dios tiene gran poder. Hizo el agua, hizo la lluvia, las estrellas, el sol, y tam-

bién hizo al humano y al espíritu (musik'ej). Sólo Dios tiene gran poder ¿verdad?. Digamos: aquí está Dios. Hizo la naranja, y si al humano se le dice que haga una naranja, ¿cómo la va a hacer?... El hombre sólo hace máquinas. Porque una máquina gasta gasolina, baterías...Yo me estoy gastando. Ahorita no estoy gastando baterías, sino que el espíritu de Dios estoy gastando”. Tenemos pues astros, naturaleza, humanidad y espíritu, ubicados en el denso tiempo de Dios; y a la vez, tenemos acontecimientos (como el hacer máquinas, y, discriminaciones sociales) entendidos como un fluctuante tiempo humano. Son lecturas de dos dimensiones de la realidad.

3. Pasemos a ver modos de clasificar el tiempo, en las áreas mayas, nahuas, aztecas, incas¹⁶, y luego la realidad quechua de hoy. En la medida que se emplea terminología de los grupos dominantes, es necesario leer entre líneas la visión propiamente amerindia.

Las grandes formaciones sociales -en Mesoamérica y en los Andes- tuvieron calendarios solares (y también lunares); elaboraron una secuencia de épocas y períodos progresivos. Los nahuas visualizaron cuatro ciclos de “soles” que terminaban con catástrofes, pero cada vez los dioses restauraban la vida; la era (actual) del quinto “sol del movimiento” se debe a Quetzalcoatl. Los mayas tuvieron, cinco siglos antes de Cristo, un “haab” (calendario) de 365 días. En 1590 José de Acosta admira el sistema -que llama mejicano- de 18 meses con 20 días cada mes y 5 días sobrantes, y explica: “para memoria del tiempo en que acaecía cada cosa tenían aquellas ruedas pintadas, que cada una de ellas tenía un siglo, que eran 52 años y...conforme al año en que sucedían cosas memorables, las iban pintando con las figuras y caracteres que he dicho”.

En el mundo andino, en 1613 Guamán Poma presenta cinco edades autóctonas, y luego las eras de los incas y la de los cristianos; también presenta cinco edades desde Adán hasta Cristo. Como comenta P. Duviols, se trata de segmentos en una visión lineal y progresiva. Guamán (de una etnia no inca) impugna tanto el Incanato (dominado por demonios) como el orden colonial; y reivindica el modo de vida originario. Por ejemplo, en dos dibujos incluye estas plegarias: “pachacamac maypim canqui” (creador del mundo, ¿dónde estás?), “maypim

canqui huchazapapac camachic quispichiuay runa camac dios” (¿dónde estás, tú que me redimes de tan grandes pecados, dios creador del mundo?). Guamán dibuja los 12 meses del año, y los explica en base a la ecología andina, labores humanas, celebraciones, y el sistema tahuantinsuyano; los períodos del ciclo anual están definidos por lo social-ritual; esto será luego reconstruido con referentes cristianos. Me parece que éstas y las demás estructuraciones del espacio y tiempo amerindio aportan ricas imágenes para nuestra relectura de la historia de salvación.

También pongamos atención a experiencias contemporáneas; consideremos el universo quechua¹⁷. Existen aquí, como en otros pueblos amerindios, varios modos de sentir y entender el tiempo, según el grado de inserción en la modernidad, y tantos factores subjetivos y contextuales. En algunas zonas persiste un esquema sincrético (con rasgos del joaquinismo franciscano) de tres edades; la del Padre que es de los antepasados, la del Hijo (desde los incas hasta ahora), y la edad futura del Espíritu en que los humanos tendrán alas y comerán frutas (testimonios recogidos por H. Urbano en la región cuzqueña en 1972-4).

En términos generales, la población quechua vive y comprende su “pacha” como espacio y tiempo. Lo hace como habitante moderno, con la cronología e historicidad de las instituciones que le afectan. Esto suele formar parte de su propio universo simbólico. ¿Cómo es este universo? Según S. Palomino es un dualismo complementario (en que las partes no se eliminan unas a otras; más bien, cambian para ser algo nuevo). Según J. Ansión, el complejo universo andino es en parte cíclico: cada época y cada individuo en su muerte experimenta un *pachakuti*, vale decir, cambio de “pacha”, de espacio y tiempo; y a la vez depende de actitudes humanas. Según J. Zorrilla: hay un modo empírico (ciclos de la astronomía, ecología, labor agrícola, ritualidad) y un modo mágico (que actúa simbólicamente sobre el mundo).

Me pregunto ¿en qué modo pueden entenderse las vivencias y sabidurías quechuas? Hay conceptos autóctonos: pacha, pachakuti, día y noche en su oposición complementaria, maneras de entender cada secuencia de acontecimientos locales y regionales. A todo esto, ¿lo calificamos como cíclico, o una versión andina de lo histórico, o en parte

cósmico y en parte lineal? O bien, ¿es un modelo pluridimensional - originario, mestizo, moderno con particularidades andinas- de vivir el tiempo de modo circular y progresivo? Me inclino por esto último.

4. Pues bien, estos asuntos míticos ¿ingresan en la reflexión cristiana? No se trata de introducir referencias amerindias en una sistematización marcada por la Ilustración europea y sus concepciones del tiempo; ni añadir unos elementos exóticos, irrelevantes para el resto de la reflexión de fe.

Una primera línea. El trabajo bíblico comienza a incorporar nuestras plurales y cambiantes identidades latinoamericanas, y en particular lo originario¹⁸. Si el mito indígena es como “llave de la vida” (C. Mesters), ¿es el mito como un antiguo testamento? Considero que todas las puertas de la historia de salvación pueden ser abiertas con llaves indígenas; no a fin de establecer equivalencias (“así fue con los judíos, también así ocurre con los indígenas...”), sino porque el Verbo siempre está presente, dialogando con las palabras autóctonas y ofreciéndoles nuevo contenido. Por ejemplo, el misterio de la creación es leído en el sentido de tiempo/espacio *pacha*; ésta categoría es una mediación concreta y cósmica para entender el mensaje paulino del Cuerpo de Cristo. A su vez, la realidad amerindia es releída y transformada por la Buena Nueva con su escatología.

Un segundo lineamiento: la sensibilidad macroecuménica redescubre el tiempo de Dios (que no puede ser reducido a “nuestra vivencia” de la salvación). Le encontramos en la gama de rostros, espiritualidades, trayectorias, de pueblos indios, negros, mestizos, blancos, asiáticos¹⁹. El kairós de Jesucristo es reconocido en mediaciones polireligiosas, de tal manera que la persona y pascua del Hijo de Dios adquiere significación verdaderamente macroecuménica. La estructura religiosa del cristianismo es apreciada como hermana de otros sistemas creyentes de la humanidad y como co-admiradora de la maravillosa Presencia.

Una tercera línea. El Mensaje dado a la humanidad es acogido y pensado con las formas lingüísticas, sentidos del tiempo, sabidurías, espiritualidad de cada pueblo. De lo contrario no se logra expresar, confesar y celebrar la verdad revelada. Esto conlleva muchas exigencias. De

muchas maneras vamos acogiendo la revelación del Dios único, y entendemos su plan de salvación. Otra ardua tarea es una sistematización indígena (tarea pendiente ¡desde hace cinco siglos!).

Un cuarto rubro: la eclesiología. Ella suele encerrarse en el tiempo de la cristianización colonial y de la evangelización según pautas modernas; así no se capta toda la Palabra ni todo el fuego del Espíritu. La convocación a ser pueblo de Dios va dirigida a todas las épocas, culturas, historias particulares. El conjunto del pueblo de Dios, del cual es parte nuestra iglesia católica, es mediador sacramental de la salvación. Entonces, la reflexión eclesial toma en cuenta los tiempos, relatos míticos, elaboraciones de la fe actual, hechas por poblaciones amerindias. Por ejemplo, en el martirologio son reconocidos numerosos indígenas -eliminados en la época cristianizadora, y víctimas hoy de la globalización- como testigos de Dios que opta por el pobre.

5. El tiempo ético

1. En cada ámbito amerindio, el factor tiempo forma parte de valores y comportamientos éticos. Este terreno ha sido poco explorado por las ciencias humanas y por la teología. Algunos estudios sobre estos pueblos anotan normas familiares, lo comunitario y el faccionalismo, la ética religiosa, contactos intraétnicos y con extraños. También se comenta el grado de acatamiento o de discrepancia ante el sistema ético-jurídico del país. Pero, abundan los malentendidos: las culturas tradicionales serían cíclicas y por eso fatalistas; desconocerían el principio evangélico del amor gratuito (dada la costumbre de la reciprocidad, uno da para recibir); además serían violentos y vengativos; tendrían vicios como el alcohol, la poligamia, uniones ilegítimas (e hijos ilegítimos), y otras faltas. Todo esto ocurre. Pero, hay que discernir estas cuestiones “desde adentro”. ¿Qué códigos han elaborado los pueblos autóctonos, y cómo desde su cosmovisión asimilan la moral cristiana? y cómo lo temporal significa generar vínculos a favor de la vida?

Ya se ha dicho varias veces: estas realidades amerindias son poli-facéticas. Pero hay líneas comunes; una de ellas es que la ética es relacional, como lo muestran casos brasileños y casos andinos²⁰. Sus nor-

mas tienen una lógica relacional, sólidamente emocional, ya sea en términos de alianzas o de rupturas. Por ejemplo, una transgresión sexual entre compadre y comadre es sancionada, no por el aspecto sexual, sino por violar la norma de relaciones de compadrazgo.

En general, se trata de una moral de reciprocidad. La principal orientación ética es establecer vínculos para vivir bien. Esto conlleva una concepción cualitativa del tiempo, vivido como eventos relacionamente significativos. Es por ello que un tiempo es calificado como bueno o como malo (en vez de medir el tiempo según beneficios monetarios, prestigio político, etc.). En las raíces amerindias resaltan la interacción grupal, la familia extensa con parentescos espirituales, y también el faccionalismo y la resignación ante momentos del “destino”. A la vez, factores modernos influyen en un tipo de relación asimétrica (entre humanos y con el medio ambiente), por un lado, y por otro lado en una moral igualitaria -por ejemplo entre varón y mujer. En la moral amerindia también hay mayor o menor presencia de elementos acordes con el Evangelio; sobresalen la misericordia y el afán de justicia.

Esta realidad nos remite a la tradición judeo-cristiana. El tiempo es definido por la ética del amor, con sus agudas exigencias: conversión al Reino inminente, seguimiento radical aquí y ahora. Esta ética tiene un contenido cristocéntrico, eclesial, pneumático. Todo tiene significado transcendental: amar a Dios en el amor al prójimo (cf Mt 22:34-40, 25:31-46, Rom 8:31-39, 1 Cor 12 y 13). Los acentos son claramente cualitativos. Pues bien, ésto es relevante al examinar el sentido del tiempo en la ética amerindia de carácter relacional.

Como en las áreas ya examinadas (rito, mito), también en lo ético hay una gama de realidades. Constatamos de todo: tiempos de dominación, de soluciones negociadas, de tradición normativa a favor de gente necesitada. Anoto ejemplos. Se sacraliza la subordinación de la mujer; esto es transmitido por leyendas mestizas sobre agresivas mujeres monas y cerdas; leyendas que también despersonalizan al varón²¹. Unas etnias en Colombia tienen modos de resolver conflictos, y una serie de procedimientos y tiempos de interacción²². Pueblos como el guaraní reafirman hoy sus propias tradiciones de convivencia y justicia,

con ritmos y normas propias²³. Numerosas etnias han construido imágenes (mesiánicas, etc.) de un mundo justo, en base a sus vivencias y mitos²⁴.

Podemos leer críticamente estas sistematizaciones; más aún, podemos reaprender como ciudadanos -en una modernidad que exalta el “yoísmo”- la ética de comunidades llamadas primitivas. Ciertamente podemos articular nuestra vivencia cristiana con la ética del tiempo de los pobres.

2. Detengámonos en la ética de la celebración; en especial el sentido gozoso del tiempo y en los modos de inculturar la historia de salvación. He palpado en centenares de fiestas indígenas como ella sintetiza toda su existencia (incluyendo dimensiones éticas). Hay tanto factores deshumanizantes como energías de vida. Allí uno palpa lo fundamental de su interacción con Dios y con la naturaleza y la humanidad. Allí se manifiesta lo cotidiano y material, la solidaridad y las enemistades humanas, la mística y el saber gozar; todos estos hilos y colores -sin dicotomizar lo que algunos llaman profano y sagrado- constituyen la trama festiva. Tiempo económico: se celebra la abundancia de dones en contextos empobrecidos -por eso la importancia de ofrendas materiales en reciprocidad con el ser sagrado-. Momentos para fortalecer vínculos y para marcar límites: a veces la fiesta consolida y alimenta formas de organizar la vida; a veces es un espacio de intolerancia y discriminación. Tiempo de mística y de sabiduría: porque se reconoce a Dios como Alegre-Liberador, y se difunde la racionalidad de pueblos pobres que gozan, organizan, piensan la vida. Subrayo esto último. En la realidad mesoamericana, los acontecimientos ritualizados muestran un “modelo de autogestión ciudadana”; en zonas andinas la fiesta adapta el calendario cristiano a sus necesidades propias, dada la “dimensión circular del tiempo”²⁵. Vale decir, pueblos postergados logran autogestionar tiempos festivos, con la calidad de una reciprocidad emancipadora.

Muchos rubros éticos del pobre -y uno es el tiempo festivo- son contestatarios, con respecto a la sociedad envolvente, y con respecto a censuras eclesiales. Hagamos memoria de los inicios de esta actitud contestataria. La época colonial tachó la fiesta andina como idolátrica,

e intentó extirparla; en parte fue destruida, pero en gran parte se clandestinizó y transformó a fin de continuar existiendo. Así aparece en los escritos de Arriaga y de Avila²⁶. José de Arriaga (1621): “tienen por tradición que estas fiestas las instituyeron las mismas *huacas* (=divinidades paganas) a quienes se hacen”; y anota las más solemnes que ocurren cerca del Corpus, Navidad (comienzo de lluvias), y al cosechar el maíz (donde se implantaron las fiestas de las cruces), cuando “beben, bailan y cantan, y danzan”. Francisco de Avila (1608): “todos, hombres y mujeres, van a este cerro para adorar (la huaca Pariacaca)...la época en que se realiza este rito se llama Auquisna (nuestro Padre)...coincide con Corpus...aprovechan la ocasión de cualquier pascua importante de los cristianos para celebrar esta pascua y ejecutar estos bailes...confundidos (por el demonio) hacen estas cosas...algunos se hacen cristianos sólo por miedo, pensando que el padre o alguna otra persona podría enterarse de su mala conducta.”

Luego, en la época moderna, con el argumento de supersticiones y falta de madurez en la fe, de nuevo son agredidas las celebraciones de nuestros pueblos. Pero ellas sobreviven y son reconstruidas, en lo que se llama la religiosidad popular. Recordemos trozos de la Conferencia de Obispos en Medellín: “grupos étnicos semipaganizados...deficiencias (en) su conducta moral... prácticas mágicas y supersticiosas” (*Pastoral Popular*, 1, 2, 4). En medio de reiteradas censuras y represiones, existen espacios y tiempos generados por pueblos pobres que afirman sus derechos al gozo y la libertad. En este y otros sentidos, la ética amerindia —expresada en la fiesta— ofrece alternativas al orden dominante.

3. Los vínculos a favor de la vida (que caracterizan la ética del tiempo amerindio) ¿qué aportan a la reflexión cristiana? Antes de delinear respuestas, recuerdo el transfondo: la complementaridad entre factores distintos y contrapuestos, en una realidad aprehendida y transformada mediante el mito y el rito. Esto parece ser lo fundamental.²⁷ Juan de Dios Cutipa muestra como el universo andino binario busca el equilibrio, la complementaridad en medio de la contradicción; en la totalidad mapuche, según Rolf Foerster, la oposición conlleva complementaridad y antagonismo, se hacen analogías entre lo natural y lo cultural (mitos), y el mundo es imaginariamente transformado (ritos). Al

interior de estas matrices autóctonas se desenvuelve cada perspectiva ética. Por eso, no vale tomar elementos amerindios puntuales (tal o cual valor, o vicio, etc.) y cotejarlos con principios cristianos. Más bien hay que dialogar con toda su cosmovisión y práctica. ¿Qué nos aportan?

Aporte a la reflexión ética. El catolicismo vivido no es sectario ni monocultural; nuestros pueblos amerindios tienen pluriformes expresiones y códigos de moral. Esto interpela una moral mono-cultural occidental. Hay que ver, por ejemplo: etapas en la alianza matrimonial, normas autóctonas de justicia y reconciliación comunal, asimetría y opresión en la relación mujer-varón. El desarrollo de éticas inculturadas ciertamente enriquecen la comprensión y puesta en práctica de la ley del evangelio.

Aporte a la comprensión de la creación. En contextos modernos que expolían la naturaleza, y son escépticos y apolíticos con respecto al curso de la historia, el imaginario amerindio ofrece sus fundamentos de tiempo/espacio, y raíces míticas para un desarrollo integral y sustentable. Además, la obra del Dios vivo tiene mediaciones: las energías creadoras de la Madre Tierra, en la que el presente amerindio es como un concentrado de eternidad; y, la co-creatividad humana que asume críticamente los ritmos y valores tecnológicos modernos.

Aporte a la reflexión escatológica. El mundo de hoy aprende de indígenas y mestizos; aprende sus contrapuntos entre lo circular-progresivo y lo utópico-cualitativamente nuevo. También recibe inmensas lecciones de la vivencia autóctona de la muerte: ésta ilumina toda la existencia (ya que el tiempo actual vale a partir del misterio de la muerte), es manantial de esperanza para hoy, y -en términos quechuas- es como un *pachakuti* del Reino de Dios.

En cuanto a la elaboración sacramental y espiritual, éstas pueden acoger el sentido simbólico y densamente festivo del tiempo amerindio. No hay que inventar conexiones entre la realidad cotidiana y lo sacramental y espiritual (¡están bien conectadas). La población amerindia vive cada día caminando con Dios, y es tocada en cada momento y lugar por los signos de su Misterio. Esto impugna los emblemas e ídolos contemporáneos: éxito y realización individual. La teología sa-

cramental cuestiona los absolutos de hoy, y, está abierta a los ricos sacramentales amerindios y a los de otros universos simbólicos. También se aprecian los “tiempos” propios de ministerios laicales y comunitarios, entre los que se desenvuelve el ministerio jerárquico. A fin de cuentas, la espiritualidad sumada a la celebración son como agua fresca que renueva el ser cristiano.

6. A modo de conclusión

Las micro realidades amerindias -junto con otras entidades- están replanteando la modernidad globalizada. Factores globalizantes (en lo cultural, económico, político, religioso, militar, tecnológico) nos condicionan pero no castran los procesos humanos. En los ámbitos rituales, míticos, éticos, la población continua forjando su sentido del tiempo, y también ingresa a su modo en la historia contemporánea. En contraposición a un desarrollo lineal (discriminatorio hacia los “atrasados”), es posible afianzar dinámicas recíprocas. También es posible articular el tiempo subjetivo-comunal con la responsabilidad histórica. Como amerindios tenemos un buen enraizamiento mítico y generamos realidades nuevas.

Por otra parte, la creciente comunicación entre pueblos de varios continentes permite intercambios en que valoramos diferentes estilos de vivir el tiempo. imágenes electrónicas conectan a amerindios, asiáticos, africanos, y minorías de todo el planeta. Si esto no ocurre, un sistema homogeneizador va eliminando particularidades y tantos modos de gozar la vida.

Ante la banalización del tiempo, regido por lo monetario y por el éxito individual, y ante la gratificación inmediata que devalúa tanto el futuro como el pasado, nos cabe reafirmar hondas trayectorias rituales y éticas de nuestros pueblos. Así tomamos distancia del mercado de ofertas religiosas que atrofia al ser humano moderno. Además, cuando el tiempo es comprendido desde el dolor de pueblos postergados, al “progreso” se le exige que sea circular y equitativo.

En estos contextos, el cristianismo andino tiene grandes responsabilidades. Somos cogestores de la esperanza. Nuestra pequeña labor

está al servicio de una humanidad que transita por un cambio de época planetaria. Pues bien, el imaginario amerindio ofrece aportes a la población latinoamericana para que ella continúe colaborando en el parto de la esperanza.

También re-imaginamos la historia de salvación. Esta puede ser vivida desde la realidad multiforme (etnias tradicionales, nuevas asociaciones urbanas) y desde nuestros mestizajes.

Ella se desenvuelve a iniciativa de Dios, creador, redentor, recapitulador de todo. La Trinidad dialoga con toda la humanidad. En esta historia, Jesucristo constituye el *kairós* salvífico, cuyo sacramento es la Iglesia. La fidelidad al Espíritu implica que cada coyuntura pueda ser vivida esperando la plenitud escatológica. Estas maravillosas realidades son significativas para el imaginario amerindio. Ellas son entendidas “desde dentro”, desde nuestro espacio-tiempo (el *pacha* andino); en el caminar humano al interior del cosmos y a través de acontecimientos. Así el misterio cristiano de Dios, principio y meta de la salvación, es re-imaginado en los tiempos de todos los pueblos. De modo especial, es re-imaginado en el presente amerindio (donde se concentra la dimensión pretérita y la del porvenir).

La historia de salvación es significativa para nuestro presente. Se trata de maneras amerindias de *estar* en el presente (éste estar presente no es auto-suficiente, ya que interactúa con otros espacios y tiempos). Por ello, lo amerindio interactúa con -por ejemplo- acontecimientos de la Biblia y de la historia eclesial. En fin, de modo circular y progresivo *estamos* en un presente trascendente, con sus hitos míticos y éticas festivas; de este modo vamos viviendo la historia en la cual Dios salva a la humanidad y recrea el universo.

Por eso es significativa la proclamación de Jesucristo como *kairós* hoy y siempre. Este acontecimiento no es propiedad de una iglesia ni de un universo sociocultural; más bien es una buena nueva escatológica, para todos los pueblos y épocas, acogiendo el pasado y aguardando la plenitud que llega. La plenitud del tiempo está aquí y está cerca (cf Gal 4:4, Mc 1:15, Rom 13:11). Se trata pues de un presente cualitativo (y no de una entidad cronológica) donde se entra en comunión con el Misterio cristiano.

En términos teológicos, así como José de Acosta reconocía la “verdadera fe y salvación para los indios”²⁸, hoy nuestra reflexión puede captar la fe y salvación al interior del cosmos e historia amerindia. Esto supone una teología hecha en espacios/tiempos diferentes al greco-occidental. En base a las concepciones andinas y amerindias del tiempo -en sus facetas rituales, míticas, éticas- estamos atentos a una modernidad globalizada; la interpelamos y la reconstruimos.

Notas

1. Esta reflexión fue presentada en varios eventos sur-andinos y luego en la Sociedad Chilena de Teología (que publicó una versión extensa en *La teología del tiempo*, Santiago: San Pablo, 1998, 9-48). Aquí presento una versión resumida y corregida.
2. Joan de Santacruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* (1613), ed.: P. Duviols y C. Itier (Lima/Cusco: IFEA/CBC, 1993, 183-4). Es cruel como a este cronista, en fin, a pueblos autóctonos, les inducen a negar su tiempo y dignidad (antes de la conquista); porque eran “demoníacos”.
3. Al respecto, ver Juan Noemi, “Rasgos de una teología latinoamericana”, en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá: CELAM, 1996, 29-74. Subraya y discute tres grandes innovaciones: referencia a la praxis, los pobres como sujeto, y transcendencia de la historia.
4. *Doctrina Christiana y Catecismo para instruccion de indios*, (Tercer Concilio Limense, 1584-5) facsimil del texto trilingüe, Madrid: CSIC, 1985, 70 y 81. Durante cuatro siglos, este Catecismo ha sido base de la acción eclesial en la mayor parte de sudamérica.
5. En la reflexión desde el corazón de los “pequeños” de nuestras sociedades, resaltan trabajos de Ronaldo Muñoz, *Pueblo, Comunidad, Evangelio*, Santiago: Rehue, 1994, *Pobres, Evangelio, Poder*, Santiago, 1996; de Clodovis Boff, *teología pé no chao*, Petropolis: Vozes, 1984; de teólogos laicos, *Hemos vivido y damos testimonio, teología popular*, Bogotá: Dimensión Educativa, 1988.
6. R. Salas, *Lo sagrado y lo humano*, Santiago: San Pablo, 1996, 193. En cuanto a los mapuches, tienen un “imaginario doble”, con elementos cósmicos y con elementos históricos, y los primeros dan las pautas para entender el presente y el futuro (173-175). Además, cultivan dos dimensiones religiosas; como admite una machi: “soy católica y no dejo de ser mapuche...si yo soy católica, eso no quita nada” (en A. Marileo y otros, *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, Santiago: San Pablo, 1995, 72). No vale pues caricaturizar a gente autóctona como si fuera etnoencerrada y a-histórica. Más precisiones: María E. Grebe, “La concepción del tiempo en la cultura mapuche”, *Revista chilena de antropología*, 6 (1987), 59-74; concluye planteando cómo los mapuches manejan dos concepciones del tiempo (en

- que la autóctona es “cualitativa”, con referentes naturales, sociales, religiosos, y la moderna es cuantitativa e instrumental).
7. En 1973, Miguel León-Portilla comenzó a distinguir un ver la historia desde dentro y desde fuera (*Culturas en peligro*, Mexico: Alianza, 1976, 211).
 8. Ver mayores explicaciones en: A. Miracle, J. de D. Yapita, “Time and Space in Aymara”, *The aymara language in its social and cultural context* (ed. M.J. Harman), Gainesville: University of Florida, 1981, 33-56.
 9. Para los casos maya y bocotá, ver M. Rivera, *La religión maya*, Madrid: Alianza, 1986, 116; y E. Margery, “Los Bocotá de Chiriquí” en *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*, Quito: Abya Yala, 1994, 138.
 10. “Así fue la creación de la tierra, cuando fue formada por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, que así son llamados los que primero la fecundaron, cuando el cielo estaba en suspenso y la tierra se hallaba sumergida dentro del agua”, *Popol Vuh* (mediados siglo 16), Mexico: FCE, 1976, 25.
 11. Puede consultarse: A. Fuentes, *Porque las piedras no mueren*, Lima: CAAP, 1988, 164 (caso de Chayahuitas); M. Chase-Sardi, *El precio de la sangre*, Asunción: Bib. Paraguaya de Antropología, 1992, 47 (caso Guaraní); A. Groisman, en *La muerte y el más allá*, Quito: Abya Yala, 1992, 104-106 (caso de Santo Daime).
 12. H-C. Puech (dir.), *Historia de las religiones*, Volumen II, Mexico: Siglo XXI, 1982, 359.
 13. Ver Francisco Taborda, *Sacramentos, praxis y fiesta*, Madrid: Paulinas, 1987; Marcelo Barros, *Celebrar o Deus da vida*, Sao Paulo: Loyola, 1992; Victor Codina, “Os sacramentais, sacramentos dos pobres”, *Perspectiva teológica*, 22 (1990), 55-86, y *teología simbólica de la tierra*, Santa Cruz: SEAPAS, 1993; y una bella meditación benedictina: A. Grün, *Recuperar la propia alegría*, Estella: Verbo Divino, 1999.
 14. M. Eliade, *Patterns in comparative religion*, Cleveland: Meridian, 1966, 388 ss. La popularización de distinciones hechas por Eliade y otros ha llevado a esquemas (como indígena=mítico, y moderno=lógico e histórico) que pasan por alto hechos interculturales y realidades complejas. Además, la modernidad ha generado su imaginario mítico.
 15. A continuación cito del *Popol Vuh*, parte III, cap. 1 y 2, 103-106; y de Carlos R. Barrús, *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio*, Cobán, Guatemala, 1974, 14. Miguel Rivera describe el tiempo maya como “círculo de cargas favorables o funestas, girando siempre lleno de signos y de acontecimientos” (*obra citada*, 111); los ciclos incluyen una serie de acontecimientos con su propia significación.
 16. Referencias: E. Florescano, *Memoria Mexicana*, Mexico: J. Mortiz, 1988, 11-50; M. Rivera, *obra citada*, 119; José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), B.A.E., tomo 73, Madrid: Atlas, 1954, 183-188; Phelipe Guaman Poma, *El nueva crónica i buen gobierno* (1613/1615), edición facsimil, París, 1936, folios 22-32, 48-78, 53 y 302 (oraciones); M. Hernandez y otros, *Entre el mito y la historia*, psicoanálisis y pasado andino, Lima: Imago, 1987 (143: el tiempo “cíclico y con-

céntrico” se abría al futuro, cuando ocurrió la conquista); artículos de P. Duviols y R. Adorno en *Sobre Waman Puma de Ayala*, La Paz: Hisbol, 1987, pgs. 9, 45 (dos tercios de las 399 ilustraciones de Guamán Poma tienen una “representación simbólica e indígena del universo”). La clasificación solar se afianzó en sociedades imperiales (con el vínculo Sol-gobernantes); hubo otras creencias que asociaron al Sol con gente común totonaca y nahuatl; ver *Mitos y leyendas toltecas y aztecas* (org. M. Valotta), Madrid: Zero, 1985, 36-49, y A. Lammell en *El mito en los pueblos indios de america*, Quito: Abya Yala, 1992, 155 ss.

17. Vease J. Zorrilla, *Percepción, representación y estructuración del tiempo en la cultura andina*, tesis, Lima: PUC, 1977; S. Palomino, *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*, Lima: Pueblo Indio, 1984, 91-106; J. Ansión, *Desde el rincón de los muertos*, el pensamiento mítico en Ayacucho, Lima: Grades, 1987, 181-206; H. Urbano, “Las tres edades del mundo; la idea de utopía y de historia en los Andes”, *Mito y simbolismo en los Andes*, Cusco: B. de las Casas, 1993, 283-304 (Urbano insiste en que lo mítico es negación del tiempo, y, que lo mítico -ante el judeo-cristianismo- se refugia en utopías; estos son temas de debate); M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima: PUC, 1983, 48-50, 202-203 (otras versiones del mito de las tres edades).
18. Unos primeros esbozos de hermenéutica indígena: C. Mesters, “Consideraciones sobre la catequesis de los pueblos indígenas”, en VV.AA. *Iglesia, pueblos y culturas*, Quito: Abya Yala, 1986 179-198; P. Richard, “La teología india y la biblia cristiana”, en CENAMI, *teología India Mayense*, Mexico: CENAMI, 1993, 385-403; M. Arias, *Y la palabra de Dios se hizo indio*, Quito: Abya Yala, 1996; número especial “La Palabra se hizo India”, *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*, 26 (1997).
19. La propuesta macroecuménica es un eje de la “Asamblea Pueblo de Dios”: “fe en un solo Dios...con muchísimos rostros (indio, negro, mujer, hombre, campesino, obrero, joven, niño)...todos desde su propia historia, cultura... desde lo más profundo”, II encuentro continental, *Asamblea Pueblo de Dios*, Cachipay, Colombia, 10-14/10/96 (Memoria, pg. 35).
20. En el Brasil, Carlos R. Brandao anota: “un sistema de preceptos sobre la vida cuyo foco es la experiencia cotidiana entre las personas: una ética relacional” (J.L. Gonzalez, C.R. Brandao, D. Irarrazaval, *Catolicismo popular*, Sao Paulo: Vozes, 1993, 114ss); en el Perú, Jose Estermann muestra que la ética es reciprocidad con la tierra y entre seres humanos (*Filosofía Andina*, Quito: Abya Yala, 1998, 225-254).
21. Ver recopilación por Milagros Palma, *Nicaragua: once mil virgenes*, imaginario mítico-religioso del pensamiento mestizo, Bogotá: Tercer Mundo, 1988, 81-122. Uno de los relatos: un borracho -atacado por una chancha- golpea a su esposa hasta que ella “ya no pudo más y le dijo: `ay, Felix Pedro, mi lindo, esperate, ya te voy a decir la verdad: yo me habia convertido en chancha´...la Rosa era una bruja peligrosa, pero a leñaizo limpio se curó de ese su vicio...” (pg. 106).

22. Un minucioso estudio en 4 etnias: Carlos C. Perafán, *Sistemas jurídicos Paez, Kogi, Wayuu, Tule*, Bogotá: Ins. Colombiano de Antropología, 1995.
23. Veanse testimonios y comentarios guaraníes sobre muy detalladas normas: faltas, sanciones, organismos de justicia, propiedad y herencia, matrimonio, liderazgo, en M. Chase-Sardi, *El precio de la sangre*, Asunción: Bib. Paraguaya de Antropología, 1992.
24. Incontables movimientos contestatarios (llamados mesiánicos, milenaristas, nativistas) no sólo reivindican tiempos pasados, también proponen un nuevo momento salvífico. Ver: M.I. Pereira de Queiroz, *O messianismo -no Brasil e no mundo*, Sao Paulo: Dominus, 1965, 138-360; V. Reifler, *El Cristo indígena, el Rey nativo*, Mexico: FCE, 1989, 307-339 (lo principal en el nativismo maya es “la profecía y no la nostalgia de una pasada edad de oro”, pg. 333); A. Barabas (comp.), *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*, Quito: Abya Yala, 1994; O.A. Aguero, *El milenio en la amazonía*, Quito: Abya Yala, 1994, 25-27, 157-176 (el caso de los tupi-cocama)
25. Cito a M.O. Marion, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, Mexico: INI, 1994, 37; y a H. Urbano, “La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta”, *Allpanchis* 7 (1974), 9-48.
26. J. de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Piru* (1621), BAE tomo 209, Madrid, 1968, 212-213; F. de Avila (recop.), *Ritos y tradiciones de Huarochiri* (1608), versión de G. Taylor, Lima: Inst. de Estudios Peruanos, 1987, 173-175, 185.
27. Más allá de simplismos (“lo indio sólo es...”), vale desentrañar las bases complejas, como lo hacen J. de D. Cutipa, *Reflexiones críticas sobre el pensamiento andino*, Puno: UNA, 1993, 26; R. Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago: Universitaria, 1993, 60-61.
28. J. de Acosta, *De procuranda indorum salute* (1575), libro I, cap. 15, B.A.E. LXXIII, Madrid, 1954, 421; sería ir en contra del Espíritu, según Acosta, no reconocer la salvación en la población autóctona.

Capítulo 6

MODERNIDAD Y TEOLOGÍA

Cuando comunidades originarias -como es el caso de muchas quechuas y aymaras- cultivan su identidad y simbología, y a la vez, interactúan positivamente con factores globales, entonces van reconstruyendo la modernidad. Lo hacen con cautela.

“Tunka payan wiskhampiw p'iqix ch'ugt'asiña” (con doce sogas hay que amarrarse la cabeza, dice este proverbio aymara). Esto se refiere a asuntos pesados, cuando hay que aguantar, ser lúcido y precavido. Me parece que con esta cautela la gente andina encara lo moderno. Ello no es repudiado ni adorado.

Es notorio que las comunidades originarias son entidades frágiles y asediadas. ¿En qué medida son cautivadas e incorporadas en el torbellino del progreso? En comparación con su lenta y parcial asimilación en los siglos 16 a 19, el proceso actual es acelerado y totalitario. En cuanto la población andina se fragmenta y devaluá su identidad y simbología; ella es atrapada por redes homogeneizadoras.

Mis comentarios toman en cuenta los siguientes factores.

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

2) En cuanto al entusiasmo cristiano por lo moderno, ha sido parte del proceso del Vaticano II. Hoy es un tema en debate. Ello también preocupa al Consejo Mundial de Iglesias. Desde su Asamblea en Vancouver en 1983, le preocupa “la justicia, la paz y la salvaguardia de la creación”, dados los poderes de muerte en la explotación, el militarismo, el mal uso de la ciencia y la técnica.

3) En el terreno teológico, lentamente crecen las propuestas inculturadas -que conlleva el paso del modelo monocultural del Primer Mundo al policentrismo teológico propuesto desde el Tercer Mundo. Muchas voces proponen una responsabilidad macro-ecuménica e inter-religiosa a favor de la sobrevivencia en el cosmos.

4) Es compleja la interacción indígena con la modernidad. Pequeños grupos neo-indigenistas tienen una postura esencialista; exaltan lo indio-en-sí, y descalifican todo lo moderno. Hay sectores “integrados” a la sociedad envolvente; se niegan a sí mismos. También hay una gama de formas condicionales de participar en la modernidad; algunos replantean lo moderno según pautas indígenas y mestizas; algunos van caminando con un pie en el ámbito indígena y con el otro pie en el mundo globalizado; algunos, para asuntos por ejemplo económicos, siguen reglas mundiales, y para otros asuntos (como los familiares y festivos) actúan según sus propios principios. Uno de los buenos criterios modernos asumidos por la población amerindia es la crítica de la realidad.

En este capítulo, primero haré una lectura ética de la modernidad, y luego consideraré la sabiduría indígena caracterizada por lo “relacional”.¹

1. Un universo acelerado

Algunos describen lo indígena como una entidad segregada de la modernidad. Esta es una visión abstracta. Lo autóctono (sobretudo lo andino y mesoamericano, y también lo amazónico) siempre ha interactuado con su entorno, y hoy lo hace de modo rápido y pluridimensional. Existen excepciones. Pero, en general, lo indígena no se desenvuelve segregado de factores globales.

a. Controversias

Hay un buen debate pluridisciplinario sobre macro-procesos, y las especificidades latinoamericanas y caribeñas. ¿Qué es y qué no es globalizado? Al respecto caben unos discernimientos éticos.

Los macro-procesos humanos son aprehendidos de varias maneras. Un punto de vista: estamos en plena e irreversible modernidad (desarrollo, hegemonía de un orden científico y tecnológico); y los pueblos indígenas deben asumir este proceso (y no sólo partes de él) a fin de lograr el bienestar. Otro punto de vista: nos envuelve una crisis radical, parece que ingresamos a un cambio de época y de civilización; sectores indígenas miran todo con ojo crítico y elaboran propuestas para sí mismos y para los demás. Así también la ven muchos científicos sociales.² Otra postura: ha comenzado la post-modernidad (que hace una crítica a la razón occidental, y apuesta por la diferenciación y el placer); es una postura de sectores acomodados con su acento en “sentirse bien”. En esta controversia, comunidades indígenas enfrentan disyuntivas básicas: irrestricta aculturación en lo moderno, o bien, subordinación a lo moderno pero conservando algunos valores propios, o bien, continuar generando (en medio de la crisis general) formas materiales y espirituales indígenas en las que son incluidos elementos modernos. Existe pues una gama de posibilidades éticas; las opciones concretas son complejas.

También son materia de discusión cuáles son las especificidades latinoamericanas, dentro de lo moderno. A éste somos incorporados, involuntariamente, a partir de la conquista europea. Fue asumido por las élites, a partir del siglo 19, y durante el siglo 20 por la población en general. No es algo uniforme. Existe una pluralidad de “modernidades”, en nuestros países y según estratos sociales. Allí los sectores indígenas participan de varias maneras, con diversos ritmos y metas; y vuelcan hacia lo moderno la actitud crítica (inculcada por la razón moderna). Opino que la modernidad amerindia va siendo definida de modo especial por la juventud, y por la creatividad de los migrantes y sus descendientes.

El mayor logro, a mi entender, es que sectores indígenas progresan en base a su “relacionalidad”. Es decir, su modo de progresar es creando vínculos y organismos en la ciudad, asumiendo la ciencia y el trabajo moderno pero orientándolos a beneficios y festejos propios, y tantos otros rasgos cotidianos. Así la gente no se deja engañar por “absolutos modernos” presentados por la propaganda y la publicidad. Más

bien, como anota H.C.F. Mansilla: “lo bello y razonable puede estar en lo pequeño, lo heterogéneo, lo tradicional... el adelantamiento técnico y la preservación de viejos valores culturales”; y por su parte, Domingo Llanque explica la combinación de lo tradicional y lo nuevo, y la serie de cambios modernos en el mundo indígena peruano³. Admiro la perspectiva ética andina, que aprecia lo pequeño, confía en capacidades propias, y ve el progreso en términos del bienestar común.

También es tema de debate la “globalización”. Es un modo de hablar de la modernidad que se hace planetaria. Estructuralmente tiene un carácter desigual⁴. Como anotan X. Gorostiaga y otros: el actual patrón de desarrollo produce una creciente desigualdad; en el mundo de hoy un 20% de la población tiene 83% de los ingresos, otro 20% tiene 12% de los ingresos, y un 60% de los seres humanos sólo obtienen el 5% de los ingresos. También es alarmante la expoliación ecológica. Con respecto al conflicto entre progreso e identidades, existen varias interpretaciones. Al acentuarse la modernidad globalizada también se fortalecen identidades particulares (con su resistencia, y su alternativa a la uniformidad). Otro punto de vista es que son absorbidas por la globalización y van etno-suicidándose. Estas cuestiones éticas están presentes en personas y comunidades indígenas.

b. Indígenas de cara a la globalización

Las personas sentimos que el progreso es rápido, alucinante, y con muchas facetas. Aspectos catastróficos son el maltrato al medio ambiente y la pauperización humana; esto apunta hacia un eco-humano-cidio. Pero el sistema logra cierta auto-corrección; por ejemplo, pone límites el armamentismo atómico. Por otra parte es admirable la capacidad tecnológica, productiva, comunicacional, que han sido globalizadas. Casi todos los habitantes del planeta anhelan y exigen el uso de estos logros modernos. Pero, estos logros positivos van de la mano con la auto-victimización de multitudes excluidas; como explica E. Dussel: en el “mito de la modernidad” la víctima es culpable y el victimario de pueblos expoliados es inocente⁵. Es triste ver como gente marginada se atribuye la culpa de esa condición. Por otra parte, existen vías contes-

tatarías y alternativas. Muchas sociedades -y aquí resaltan los modos de ser indígenas y mestizos- no aceptan ser regidas por la totalitaria razón del mercado ni por la privatización de la existencia. Continuamos atesorando espacios de trabajo digno, conocimientos para vivir, la felicidad y alegría compartida.

Pues bien, la gente va evaluando estas facetas de la globalización. Lo hace intuitivamente, con su ética de relacionarse y vivir bien con los demás. Sin embargo, también se interioriza el “éxito” rápido e insolidario. Lamentablemente muchas personas no tienen oportunidades para examinar críticamente los fenómenos modernos. Hay muchos indígenas que abandonan su identidad y proyecto de vida solidaria.

¿Qué hacen los sectores indígenas más resistentes y creativos?

Sobresalen varias líneas de acción. 1- La estructuración indígena de su espacio y tiempo vital: casa, actividades económicas complementarias, ciclo de celebraciones propias, etc.; y a la vez participación en la cotidianidad moderna. 2- Cultivo de su sensibilidad, saber, simbología; donde resaltan relaciones familiares, con difuntos, con espíritus protectores, modos indígenas de visualizar a Cristo, María, Santos/as; y, desde estos sólidos conocimientos, asumen aspectos de la razón instrumental y comunicacional moderna. 3- La comunidad indígena, al no ser dualista ni excluyente, se desenvuelve bien en medio de tantas (y positivas) “diferencias” modernas; busca consensos y líneas de mejoramiento en común; así puede -por ejemplo- conjugar algo tan tradicional como su oración de sanación con la medicina moderna. 4- Otra importante línea de acción es asimilar tecnología, ciencia, desarrollo; lo hace generalmente con cautela, y combinando lo propio con lo nuevo, para que el progreso sea sustentable y seguro.

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

tir de una afirmación de nuestras propias tradiciones como hay que asumir lo nuevo”⁶.

En estos contextos hay trabas y oportunidades para la teología hecha por comunidades indígenas. Ella tiene que encarar la divinización de asuntos de este mundo, en especial la idolatría del mercado total⁷. Para ello cuenta con buenos recursos; por ejemplo, la milenaria lectura indígena de los seres vivientes como benévolos y malévolos, lo cual previene contra absolutizaciones.

Además, no vale emplear categorías dicotómicas: bueno o malo, verdadero o falso; por ejemplo, postular que lo indígena es humanizador y que la globalización moderna sólo destruye. Tampoco da cuenta de la realidad decir: el pecado abunda en lo moderno, y la salvación reside en lo autóctono. Más bien se trata de sopesar cada acontecimiento, reconociendo sus ambivalencias y sus líneas de fuerza. Esto lo hacemos tanto con criterios humanos, como con la sabiduría de la fe que responde a la revelación del Dios vivo.

Para terminar, considero que la teología hecha por comunidades indígenas tiene calidad holística (así como lo tienen otras maneras de pensar la fe); esto difiere de la globalización moderna que se propone ser universal y definitiva. La ética y teología autóctona tienen calidad holística, dada su comprensión del cuerpo y de la humanidad en el cosmos; por reconocer lo “relacional” como fundamento de todo; por poner la alegría festiva como meta de la humanidad; por responder a la gracia divina. Esto se contrapone a “pilares espirituales” de la modernidad: la economía determina la política y la religión, absolutización del éxito en el obrar humano, satisfacción instantánea de deseos de poder, el yo-ismo con el cual se mide a Dios.

La reflexión indígena tiene la capacidad ética de sopesar la modernidad globalizada. En nuestra época, la postura creyente tiene que sumarse a diversos esfuerzos que corrigen y reorientan el curso de la humanidad. Es una apremiante responsabilidad. Los esfuerzos aparentemente pequeños se agrandan al sumar energías, al fortalecer el corazón y la inteligencia en una causa común.

2. Sabiduría relacional

En la teología moderna, se trabaja preferentemente con conceptos; y es una labor hecha por individuos. Se trata de personas expertas, especializadas dentro de la Iglesia, con un amplio bagaje de conocimientos transmitidos de modo conceptual. Algo muy distinto encontramos en las reflexiones hechas desde los márgenes, en diálogo con sabidurías de las personas preferidas por Dios⁸. Así también ocurre en la teología de pueblos indígenas. Ella tiene portavoces y temáticas acordes con el clamor de la creación y la humanidad. Su forma de reflexión y comunicación es la de un lenguaje holístico (festejo ritual, pensamiento, afectividad, oración, responsabilidad histórica, etc.). No es antropocéntrica. Se trata de comunidades sabias. Su saber creyente se vincula -mediante símbolos- con el Misterio. La sabiduría proviene de toda la tierra donde los seres humanos explicitan sus relaciones, su pensamiento y espiritualidad.

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

a. Portavoces indígenas

¿Quiénes y cómo se genera el saber? ¿Qué es?

1. Una primera anotación. En las sabidurías milenarias, y en los actuales procesos de teología indígena, quién cree, festeja, trabaja, habla, ama, piensa, es una realidad humana, cósmica, espiritual; se trata de componentes distintos y complementarios, enraizados en la tierra y admiradores del cielo. Se invoca -como lo hacen la población maya- a Dios como “Corazón de la tierra, Corazón del cielo”. Por consiguiente, no hay “un sujeto” teológico, en el sentido de un individuo definido como autónomo y racional. Lo más importante es que Dios no es tratado como “objeto de conocimiento”. Por lo tanto, la perspectiva autóctona tiene su propio sentir y lógica. ¿Cómo explicarla, si se emplean lenguajes dominantes? Al usar estos lenguajes, para poder comunicarnos, lo hacemos con precauciones, matices, precisiones, a fin de no desfigurar el ser y pensar indígena.

Una serie de eventos continentales van explicando estos asuntos. El primer Encuentro de Teología India ha dicho: “el sujeto...es la comunidad indígena, enraizada en la tierra donde surgen y crecen sus ritos y mitos”. El segundo Encuentro decía: “los pueblos indios comunicamos nuestra fe con flores y cantos...; como lo hace Dios Creador que está presente en el caminar de la comunidad, luchando y sudando en el campo y sembrando vida para todos. Para nosotros hacer teología es un trabajo comunitario que nos llena de alegría y nos abre horizontes”. El tercer Encuentro ha dicho: “buscamos tener un diálogo permanente entre la sabiduría indígena, la sabiduría bíblica teológica y otras culturas y espiritualidades porque queremos un mundo en donde todos los diferentes puedan convivir. Proclamamos que es nuestra vida la que da sabor a nuestra teología y nuestra palabra sobre el Dios de la vida da sentido y orienta nuestras vidas a la plenitud. Es con la marcha de nuestro pueblo que la Teología India adquiere sabor”⁹

2. Un segundo punto. Las personas portavoces se co-relacionan como varón y mujer, en base a su acercamiento y adoración de lo sagrado, donde siempre están entretejidos lo femenino y lo masculino. En otras palabras, el sujeto es relacional porque son mujeres y varones quienes piensan la fe, y porque lo sagrado es en sí mismo relacional. Este punto también ha sido recalcado por la teología feminista; Luzmila Quezada anota la unidad “entre el intelegir y el sentir en el mismo ac-

to de teologizar”, retomando la “categoría de lo relacional, dual y complementario, entre los géneros”¹⁰. Es uno de muchos puntos en común entre la sabiduría originaria y la reflexión hecha por la mujer.

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

4. Un cuarto aspecto es la calidad mestiza de sujetos y pensamientos indígenas. Muchos insisten que el tema mestizo es problemático. Así es. A menudo los estados y las iglesias usan emblemas mestizos para negar lo indio (todo es absorbido y resignificado en lo mestizo). Sin embargo, tenemos hechos macizos: poblaciones y elaboraciones mestizas que son portadoras de lo indígena (p. ej. procesos de migración y reconstrucción urbana de lo indígena). En el Perú, J. M. Arguedas vivió en dos mundos y le atribuyó al mestizaje unas notas bien positivas.¹¹ Muchas vivencias mestizas aportan un sentido relacional; esto es un aporte al sujeto teológico indígena.

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

En términos generales, el sujeto no está aislado; por el contrario todo es relacional. Vivimos y pensamos como parte del cosmos, como

varón y mujer, en comunidad, como creyentes que caminamos con Dios. El pensamiento es circular, mestizo y pluricultural, histórico; pero también ha sido y continua siendo agredido y tergiversado. Pues bien, ¿en qué manera esta reflexión creyente transforma y re-orienta la modernidad?

b. Relacionalidad teológica

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

¿Cómo es este paradigma relacional? El hermoso tejido de pensamientos indígenas puede ser descrito como: “una lógica simbólica, ritual, concreta, vital”, que contrasta con la “monocultura que pretende ser mundial” (12). La sabiduría simbólica, en torno a lo ritual, ofrece un intenso sentido de relación (muy distinta a una verdad-objeto). Esto es explicitado en cada veta teológica.

Anoto seis temáticas.

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

tá expresando en “la preocupación por los más pobres entre ellos”¹³. Tal como es esta espiritualidad de carácter relacional, así también es la reflexión.

2. Otra veta temática es la eco-visión-acción. Cada ser viviente está conectado y en comunicación con la profundidad de si mismo y con su entorno (por ello en la ritualidad indígena el Misterio es palpado en seres vegetales, minerales, humanos, espíritus y lugares sagrados, invocaciones de Dios). Estos intercambios tienen como fuente y sustentación a la Tierra Madre. Entonces, además de *cosmovisión*, es una afectividad y praxis ecológica. Como explica José Esterman (refiriéndose al mundo andino), la relacionalidad hace posible la vida, la ética, el conocimiento¹⁴. Sin relaciones no existiría ni la persona, ni el saber, ni el hacer, ni lo humano-divino.

3. El pensamiento de género -que da sus primeros pasos en la teología india- ha desarrollado un modelo relacional. Así lo indican mujeres andinas: “estoy muy alegre de sentirme como mujer dentro de mi pueblo...es el Espíritu Santo quien me da ánimo; a pesar de todas las dificultades sigo adelante y voy a seguir adelante”; el Espíritu está donde compartimos “con los pobres o entre nosotras lo que sabemos, no en las cosas grandes sino en las pequeñas”¹⁵. Llama la atención que al Espíritu le atribuyen la “relacionalidad”, una capacidad que -como escribe María José Caram- está presente en mujeres y varones. Este es un campo de trabajo casi inexplorado. Hasta ahora la teología india poco capta la fuerza de esta visión y generación de relaciones liberadoras en términos de género; es una temática emergente y promisoria.

4. La práctica inter-religiosa es un caudal de fecundas relaciones. Aquí el hecho mayor es el contacto y aporte mutuo entre cada tradición autóctona y el mensaje cristiano. Esto ocurre no en encuentros formales, sino en la espiritualidad cotidiana, la ética, lo ritual, y también en las imágenes y conceptos de Dios. La calidad de estos contactos es descrita en la Teología Maya como “síntesis vital hecha por nuestros pueblos” y “procesos largos de inculturación”¹⁶. Abundan estas sabias síntesis. Ya he hablado del trenzado de formas religiosas distintas y complementarias (en el cuarto capítulo). Todo esto impugna un parámetro moderno que es monocultural y además mono-religioso (la re-

ligión indígena es relegada al pasado, ¡es superada por “la civilización”!). Más bien, lo que tenemos aquí son vínculos entre religiones que aprecian varios modos de invocar y entender a Dios.

5. En el terreno eclesial hay asimetrías y posibilidades. Existe mucha asimetría entre grandes organismos de Iglesia y las comunidades creyentes indígenas. Estas últimas a menudo expresan hondas quejas y heridas dado el trato discriminatorio (ya que al indígena lo tachan de estar insuficientemente evangelizado, contaminado con “culturas animistas y paganas”). Por otra parte, existen posibilidades de forjar iglesias en el seno de los pueblos amerindios. Por ejemplo¹⁷: en 1985 los encargados de la pastoral católica han propuesto una “Iglesia latinoamericana pluricultural” e “Iglesias particulares indígenas con jerarquía y organización autóctonas, teología, liturgia...en comunión con otras Iglesias particulares y con Pedro”; en sectores evangélicos hay voces como ésta: “a las iglesias autóctonas que son parte del reino de Dios y miembros de la Iglesia de Cristo, Dios ha dado su gracia para conducir su desarrollo espiritual, sin tutelaje teológico y litúrgico”. Ojalá así sea. Son voces que responden a impulsos silenciosos ¡desde hace quinientos años! Además, la comunión eclesial entre comunidades distintas se ha dado desde los comienzos del cristianismo. Esta es una tarea urgente; la Iglesia de hoy tiene que ser signo sacramental de la salvación de todos y todas en esta tierra.

6. Otra temática principal es la militancia histórica, cuyo sentido también es relacional. Esto replantea la acción social. No es un asunto coyuntural, supeditado a tal o cual tendencia ideológica. Más bien, al estar cimentados en la Tierra (que nos entreteje a todos los seres vivientes) la veneramos y luchamos con y por ella, y por cada derecho humano. Como lo han manifestado en Panamá: los pueblos tienen “el derecho histórico a la tierra...realidad globalizante que afecta al conjunto de las relaciones de hombres y mujeres y a su espiritualidad...; y las organizaciones de economía solidaria... (contra) el neo-liberalismo”¹⁸. Vale decir, el mundo puede ser cambiado según principios holísticos.

Por lo tanto, nos ubicamos en una teología relacional. Esta reflexión no cosifica la fe; tampoco trata la fe como mercancía (ni para personas indígenas ni para acompañantes externos). Hay que estar alertas.

Nos envuelve un desigual mercado de bienes religiosos; en este mercado lo indígena es objeto exótico y desfigurado. También la teología indígena es maltratada como objeto de consumo. Sin embargo, en las temáticas reseñadas (espiritualidad, eco-visión-acción, género, lo interreligioso, la eclesialidad, la militancia) y en otros terrenos, la teología indígena está aportando algo maravilloso en medio de la modernidad. El ethos moderno es autónomo, y piensa contraponiendo sujeto y objeto; la teología india es relacional, creativamente entreteje todo, y, a la vez, asume aspectos positivos de lo moderno.

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

c. Caminar en la verdad

Algunos católicos ingresamos a la teología antes de la llamada renovación conciliar. Esa época subrayó el asentimiento a la verdad que vale en sí misma y que proviene de Dios¹⁹. El esfuerzo teológico era captar la verdad revelada; más adelante me di cuenta que la verdad es comprendida de varias maneras y verificada en las obras. Lo fundamental es vivir el amor de Dios y allí reflexionar. Durante estas dos últimas décadas llevo a cabo unos servicios en el mundo indígena. Descubro su sentido de caminar en la verdad. Quien vive, camina; para explicar que alguien no está enfermo o que está libre, se dice “anda caminando”. Por otro lado, las formas más significativas de contacto con

Dios son dinámicas: procesión, peregrinación a un santuario, rezar en el cerro, etc. Por eso: se camina en la verdad de Dios. Este es el meollo de la práctica creyente dentro de la cual se piensa la fe.

1. Es una labor de la gente común, con notable humildad intelectual. Es radicalmente distinta al estilo teológico argumentativo, apabullante, lleno de definiciones de lo divino y lo humano; esto es lo enseñado y escrito en espacios pudientes. Por contraste, la comunicación de la sabiduría indígena es parca y reverencial. Abunda la comunicación *con* Dios. Poco es dicho *sobre* Dios. Lo principal es la admiración del Misterio, a partir de la contemplación indígena de la vida y la muerte. Uno ve aquí una fina sensibilidad intelectual.

Esto también ha caracterizado la gran ortodoxia oriental. Allí, la teología “apofática” no es simple negación; más bien afirma a Dios, pero sin soberbia humana. Al reconocernos ignorantes comenzamos a conocer a Dios. Como lo explica el gran teólogo del siglo 7, Máximo el Confesor: “Dios es conocible a través de la ignorancia”²⁰. Esta sabia ignorancia es una nota de cualquiera teología humilde y veraz. La sabiduría india se dedica más a hablar a, y caminar con, Dios. No pretende explicar a Dios; eso sería aprisionarlo.

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

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

3. Además, conocer a Dios es un don dado a todos. Al respecto, nos impacta la perspectiva paulina sobre la verdad apropiada por pue-

blos gentiles. No estoy diciendo que los indígenas serían los paganos de hoy. Más bien la cuestión es que Dios siempre se manifiesta mediante sus obras, y nos llama a vivir en su justicia. El apóstol Pablo miraba a pueblos con y sin la revelación; ambos son pecadores, y son salvados por la fuerza del Evangelio. Esto es relevante para pueblos indígenas de hoy que conocen al Salvador y Creador al interior de sus propias trayectorias histórico-culturales.

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

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

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

4. También hay que encarar la maldad estructural. Ella atraviesa la modernidad. No es que ésta sea negativa, y lo indígena sea positivo.

Más bien el problema es que pueblos indígenas están envueltos por factores deshumanizantes e idolátricos que existen dentro del proceso moderno. Duele ver y palpar -y ser parte de- todo esto. En especial me da cólera como bastante gente amerindia es condenada a la frustración y es conducida a la violencia. Esto no es un simple asunto subjetivo. Todos estamos inmersos en un sistema de infelicidad. Así lo explica Joao B. Libanio: la modernidad hace un juego perverso, es una “vitrina de provocaciones al placer...a la posesión de bienes; pero ella niega a la mayoría de nuestro pueblo la posibilidad de adquirir tales ofertas y concretar tales deseos...y, se inyecta en las personas una peligrosa imaginaria de la violencia”²¹.

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

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

Puntos finales

La teología, hecha por personas que representan directamente a los pueblos indígenas, a menudo es malinterpretada. Se dice que es un pensamiento particular y cósmico (lo que presupone seres indígenas en

ámbitos no modernos), en comparación con una reflexión histórica hecha por teólogos con significación universal. Así, lo indígena no sería significativo para todos, ni interpelaría lo moderno.

También se dice que es un pensamiento concreto y cotidiano, a diferencia de la teología “oficial” que es especializada, crítica, abstracta, atenta a estructuras y a procesos. Una vez más: una bofetada a lo indígena; éste sólo sería un pensar subdesarrollado, más espontáneo, sin visión del conjunto de las realidades humanas. Otro malentendido: lo indígena es vivencial y simbólico, y lo “occidental” es racional y sistemático. Así lo indígena carece de elaboración (=es primitivo); además es irracional o bien pre-racional.

Una postura benevolente dice que esta producción indígena es una sabia espiritualidad (al no cumplir los requisitos básicos de una teología), con valor testimonial, pero que debe ser evangelizada y corregida por la iglesia; por contraste, las auténticas teologías tendrían consistencia racional, difusión en todo el mundo, reconocimiento y valor eclesial. Obviamente aquí hay buenos temas de debate.

En este capítulo he subrayado el carácter relacional de la teología hecha por comunidades indígenas (en especial las andinas, donde estoy ubicado desde hace 18 años), y lo que ella significa para nuestra realidad moderna. Lo hago desde mi condición de colaborador; es evidente que no soy portavoz ni gestor. Dichas comunidades relativizan y critican el modelo hegemónico de modernidad. Este modelo sin duda incluye positivas creaciones humanas. Una es la crítica; es genial como sectores indígenas con esta actitud moderna-crítica confrontan la modernidad. Pero no es un modelo único. De hecho contamos con una gama de construcciones modernas (entre las que destacan las modalidades indígenas).

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

¿Por qué subrayo lo relacional? Es el corazón de la espiritualidad, que sustenta la reflexión. Constituye un modo de entender, una metodología teológica. Ofrece contenidos temáticos.

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

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

He recalcado seis temáticas, donde hay “relacionalidad”:

1. la teología india es alimentada por su espiritualidad: *estar con* fundamenta toda entidad viviente; en términos bíblicos decimos: vivir en el amor de Dios, manifestado en Jesucristo,
2. la eco-visión-acción, gracias a la relacionalidad; con ella trabajamos, sentimos, pensamos, cuidamos la vida; ella es como el aire que penetra todo, como la música que enciende los corazones,
3. la capacidad relacional presente en mujeres y varones, diferentes y coresponsables; esta perspectiva de género está muy atenta a la obra creadora del Espíritu de Dios,
4. la sensibilidad y colaboración inter-religiosa, con varias y mutuamente enriquecedoras invocaciones y concepciones de Dios; esto conlleva una teología no mono-cultural ni mono-religiosa.

5. eclesialidad, que es comunidad de responsabilidades -según la práctica indígena- y que acoge a todos los pueblos; la iglesia es pluriculturalmente un sacramento de salvación de la humanidad,
6. la militancia histórica que va transformando relaciones y sistemas; estas tareas tienen que corresponder a la promesa divina de una tierra y un cielo nuevos.

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

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

Voy terminando. Formamos parte de una creación que gime dando a luz la vida. Las comunidades indígenas comprenden y celebran la fe; lo hacen no en un recinto discriminatorio, sino en la cálida Madre Tierra que anima a cada ser viviente. Su teología es pues para sí mismas y para los demás, sin descalificaciones ni etnocentrismos. Asimismo, al creer y reflexionar en el Cristo Pascual, es una teología sin

barreras ni fronteras. La salvación realizada por Cristo transformó el mundo de judíos y gentiles; ayer, hoy, y mañana, la salvación cristiana es para toda la humanidad y el cosmos; es ecuménica. Por eso la Iglesia tiene que continuar reformándose para ser signo de la salvación universal. La verdad de Dios no debe ser aprisionada por nuestras divisiones y exclusiones. Al hacer teología estamos llamados a ser fieles a la verdad, que a todos y todas nos reconcilia, nos hace personas libres y solidarias.

Notas

1. Retomo y hago pequeños cambios a mi aporte al III Encuentro de Teología India, realizado en Cochabamba, Bolivia (24-30/8/1997), publicado en *Sabiduría Indígena, Fuente de Esperanza*, Teología India, II parte, Aportes (Cuzco: IDEA/CTP/IPA, 1998, 275-300).
2. Varios estudiosos distinguen dos dimensiones. Por un lado un progreso material, y por otro lado, la libertad que supera la autoridad y opresión pre-moderna (I. Wallerstein, "El fin de qué modernidad?", *Pasos* 64, 1996, 10-17); o la distinción entre razón instrumental que conlleva dominación, y la histórica cuyo fin es la libertad (A. Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima: Socialismo y Participación, 1988, 49ss); o bien, un desarrollo racional y universal, y, una visión histórica de las diferencias y las identidades (J. Larraín, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago: A. Bello, 1996, 55-59). No vale pues una actitud simplista y unilateral ante lo moderno.
3. H.C.F. Mansilla, *Los tortuosos caminos de la modernidad*, La Paz: CEBEM, 1992, 96; y Domingo Llanque, "Modernidad y cambio cultural", *Inculturación*, 1/1 (1995), 24-44.
4. Ver el comentario de X. Gorostiaga al esclarecedor informe de las Naciones Unidas: "Desarrollo humano 1992" (PNUD, 1992) en su "La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales", VV.AA., *Neoliberales y pobres*, Bogotá: CI-NEP, 1993, 567.
5. E. Dussel, *El encubrimiento del otro*, Quito: Abya Yala, 1994, 91.
6. D. Sobrevilla, *¿Qué modernidad deseamos?*, Lima: Epígrafe, 1994, 48. No se trata de elegir el pasado como futuro, ni de hacer en nuestro país una mala copia de la modernidad (pg. 66).
7. Ver F. Hinkelammert, *teología del mercado total*, La Paz: HISBOL, 1989, 23-30.
8. El modo latinoamericano de reflexionar la fe puede resumirse como una praxis de relaciones; ver mi capítulo sobre el paradigma del amor en *teología en la fe del pueblo*, San José: DEI, 1999. Jon Sobrino ha definido la teología como "intellectus amoris", ver su *El principio misericordia*, Santander: Sal Terrae, 1992, 49-50. 70-71.

9. Conclusiones del primer Encuentro de *teología India* (Mexico: CENAMI, 1991, 315), del segundo Encuentro de *teología India* (Mexico: CENAMI, 1994, 184), del tercer Encuentro *Sabiduría indígena, fuente de esperanza* (Cusco: IPA/CTP/IDEA, 1997, 9).
10. L. Quezada, *Hacia una teología desde la perspectiva de género*, (manusc.), 1995, pgs. 7, 11. Esto también fue dicho por mujeres indígenas y mestizas en el *diálogo sobre metodología teológica latinoamericana*, Mexico: CENAMI, 1993, acta, “el modo de conocer de las mujeres es relacional, no solamente racional...(pág. 17).
11. Al respecto, ver F. Mires, *El discurso de la indianidad*, San José: DEI, 1991, 142-146.
12. Aportes indígenas, en *diálogo sobre metodología teológica latinoamericana*, Mexico: CENAMI, 1993, acta, pág. 12. Este encuentro, con ricos debates, ha perfilado las líneas principales del paradigma teológico indio, en el marco de la reflexión latinoamericana que opta por la liberación.
13. C. Flores, *El Taytacha Qoyllur Rit'í*, Cusco: IPA, 1997, 164-165.
14. Ver J. Estermann, *Filosofía sistemática*, Lima: Salesiana, 1996, la sección “relacionalidad de todo ser”, 223-224; y su excelente obra *Filosofía Andina*, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina, Quito: Abya Yala, 1988, “relacionalidad del todo” pgs. 95-99, 111-138.
15. Fórmulas teológicas recopiladas por M.J. Caram, “El Pentecostés de cada día”, *Pastoral Andina*, 95 (1994), 17; ver también su obra sobre la espiritualidad de la mujer quechua, *¿Por qué las mujeres no?*, Cusco: IPA, 1999.
16. Prólogo, *Tercer Encuentro de Teología India Mayense*, Guatemala, 1996, pg.9. Ver también el cuarto capítulo de este libro, donde considero la inter-religiosidad andina.
17. Depto. de Misiones del CELAM, *Hacia una evangelización desde los pueblos indígenas*, Bogotá, 1985, parte II, 7 y 8; y, Fernando Quicaña, “El desafío de hacer teología en el contexto andino”, VV.AA., *Hacia una teología evangélica indígena*, Lima: CEMAA, 1995, 90.
18. IV Encuentro, *Por una evangelización inculturada. Hacia una Iglesia autóctona*, Panamá, 1992, 62-64.
19. Según la escolástica, Dios es la verdad y “la fe viene a ser el asentimiento a la verdad suprema por razón de ella misma”, W. Beinert, “Verdad de Fe” en su *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona: Herder, 1990, 744.
20. Máximo el Confesor, *Scholia sobre Los Nombres Divinos de Dionisio Aeropaguita*, PG 4:216-217.
21. J.B. Libanio, “Modernidad y desafíos evangelizadores”, en VV.AA., *Vida, clamor y esperanza*, aportes desde América Latina, Bogotá: Paulinas, 1992, 99.

Tercera Parte

INCULTURACIÓN BÍBLICA

Para la población andina, lo moderno conlleva contacto con la palabra escrita y desarrollo personal. Esto ha facilitado el uso de la Biblia. Hoy las comunidades pueden inculturar el mensaje bíblico. Éste les llega -gracias a iglesias protestantes y otras entidades- a partir de mediados del siglo 20, y está llegando a católicos a partir de los años 70. Lamentablemente, han surgido infundadas pugnas entre la Biblia y el modo de ser andino y sus cristianismos. La Biblia ha sido presentada de modo paralelo, y muchas veces en tajante contraposición, a la religión autóctona y mestiza. Son pues más necesarios los esfuerzos por inculturar el Mensaje.

A lo largo de estos años me asombra como gente sencilla disfruta la lectura de la Palabra y gracias al Espíritu descubre en ella sentido para su vida. También constato el protagonismo laical; cada creyente y los grupos de base tienen contacto directo con el Mensaje; esto permite superar su dependencia del clero. Por otra parte, los grupos que comienzan a orar y dialogar con la Palabra suelen pedir un apoyo metodológico.

En este contexto, he ofrecido unas pistas de trabajo. La primera pista tiene como transfondo las comunidades andinas modernas, y cómo a partir de esta realidad, redescubrimos tanto la Palabra como el Espíritu. Si la lectura es hecha en el Espíritu, pueden ser asumidas y replanteadas la religiosidad andina y la responsabilidad histórica. Es la temática del capítulo siete.

Una segunda pista de trabajo se refiere a la espiritualidad y lectura bíblica; veremos cómo las personas interactúan pluridimensionalmente con la Presencia de Dios. En efecto, el modo andino de acoger la

Biblia es fundamentalmente orante; además escuchan a Dios mediante la creación (primer Libro) y a través de la biblia (segundo Libro inspirado por Dios). De esto trata el capítulo octavo.

Mis anotaciones se enmarcan en la gran propuesta de la inculturación. Éste es un proceso hecho por la comunidad eclesial; ella descubre -desde las identidades y proyectos humanos de libertad- la presencia del Dios de Jesucristo. No se trata pues de adaptar el Evangelio al andino/a, ni de una táctica eclesial para cooptar costumbres. No. La inculturación atañe a todo; y es un proceso llevado a cabo por las comunidades creyentes. En estas páginas sólo voy a considerar aspectos bíblicos de la polifacética y exigente propuesta inculturadora.

Capítulo 7

COMUNIDADES MODERNAS

En el acontecer andino, y concretamente en las comunidades donde se vive la fe ¿cómo es apropiada la Palabra y la obra del Espíritu? Ya que el acontecer andino está inserto en el gran proceso de la modernidad, también nos preguntamos ¿cómo la inculturación de la Palabra está marcada por la modernidad?¹. Estas preocupaciones han brotado en muchos grupos de iglesia; y han sido el centro de atención en encuentros teológicos. Mi aporte es sólo una melodía más en la orquesta dirigida y conformada por personas andinas. ¡Confío no desafinar! Mi intención es que la música bíblica tenga características andinas.

Nuestro acercamiento a la Biblia tiene un marco bien especial. No es un ejercicio académico. La comunidad andina ha generado modos de dialogar la fe. Generalmente no tiene a la mano textos bíblicos. La fe es dialogada en torno a costumbres, problemas humanos, oraciones, ritos y fiestas, discusiones sobre asuntos éticos. Existe gran sensibilidad a las manifestaciones de Dios en la vida diaria y en la creación. Todo esto marca los momentos de conversación teológica.

Comienzo apreciando los aportes de sabios y sabias andinas. La temática es la comunidad andina y la modernidad². Anoche, mujeres y varones hemos orado en la cima del cerro. Se ha compartido el silencio, la palabra, las ofrendas a Pachamama y a Dios; todos/as hemos quedado transformados por la Presencia divina. Me parece que ésta es una primera Palabra, la que acogemos en el corazón, en la comunidad, en la creación donde Dios habla a mujeres y varones. Luego, el hermano Hilarión Peres nos ha hecho contemplar la “wiphala”, multicolor bandera del collasuyo, con su configuración cuatripartita. Inspirado en esa figura, presento mi aporte en cuatro dimensiones: en un plano ho-

horizontal a un lado tenemos el acontecer andino y al otro lado el proceso moderno, y en un plano vertical abajo tenemos la fe andina y arriba tenemos la Palabra y el Espíritu.

También retomo otros aportes. Clemente Condori ha reseñado cómo funciona la comunidad quechua; en este contexto ha dado un hondo testimonio sobre “la fe en el Dios de nuestros antepasados y en el Dios de Jesucristo”, aclarando que “es el mismo Dios” que se manifiesta en los cerros-Apus, en la madre tierra Pachamama, en las imágenes católicas; además ha descrito la inculturación del Evangelio de este modo: “desde nuestras culturas construimos un mundo más justo”. Más adelante, Domingo Llanque ha propuesto tener una actitud positiva (y no defensiva) hacia lo moderno, y estar atentos a la gestación de una nueva humanidad; también nos ha invitado a valorar los elementos andinos permanentes, pero re-estructurándolos según las exigencias de hoy.

Me parece que lo andino y lo moderno están entrelazados. Analíticamente es posible distinguirlos. Pero los acontecimientos -en particular el comportamiento de la juventud- muestran la mutuas influencias y contactos. Por eso me pregunto: ¿cómo lo andino contribuye a construir una humanidad nueva?, ¿qué factores externos e internos hacen cambiar a la comunidad andina?, ¿qué rasgos tiene la modernidad andina?

En cuanto a lo comunal, lo veo en muchas instancias: trabajo, relación con seres sagrados, familia, participación en ritos y fiestas, vínculos en los barrios urbanos, y tanto más.³ Por consiguiente, comunidad no es sinónimo de la entidad rural; ésta, como todos constatamos, atraviesa hoy por mucha crisis y reestructuración. Además es muy importante el modo holístico de entender lo comunal-andino. No sólo es un grupo de personas, en un territorio; tampoco se limita a lo sico-social. La comunidad es esto y mucho más: formas económicas y políticas andinas, interacción y diferenciación al interior del mundo andino y en relación con otros mundos, comunión con todo ser viviente y con difuntos, ser parte de la Tierra, caminar con Dios.

1. Redescubrimos la palabra

En América Latina se ha avanzado muchísimo en cuanto al sujeto y metodología del trabajo bíblico. Es la labor de la comunidad del pueblo de los pobres, desde su situación de sufrimiento y de dominación, y en su acción liberadora; ella interpreta la Palabra (G. Gorgulho). No se trata de interpretar un texto; se trata de interpretar la vida con la ayuda de la Biblia; su carácter es un sentir, una fuerza, un consuelo, una resurrección (C. Mesters). Por su parte, Nancy Cardoso dice: “descubrir la fecundidad liberadora del texto bíblico es la tarea de mujeres y varones que creen que es posible recrear las relaciones sociales de género; hay que trabajar la Biblia como se trabaja la tierra: con ahínco, determinación, sabiduría y placer”⁴. En sintonía con los esfuerzos latinoamericanos, las comunidades indo-americanas tienen mucho trabajo hacia adelante.

Comienzo anotando cómo es el modo de comprensión andina. Junto a la comunicación verbal, al mito transmitido oralmente y a la narrativa de hechos cotidianos, tenemos mucha representación icónica, comunicación por símbolos rituales y por mensajes éticos, y también existen las formas andinas de asumir la razón instrumental y la tecnología. Es pues una amplia gama de formas de comunicación, y así también son las vivencias andinas de la Verdad. No vale pues sólo encerrarse en textos escritos.

Nos interesa ver, de modo particular, cómo ser fieles al amor de Dios (comunicado en tantas formas) desde la comunidad andina y desde la dinámica modernizadora; al hacer esto, a la luz de la Revelación, nos es posible evaluar críticamente lo comunitario y lo moderno.

En la comunidad concreta hay ambigüedades y conflictos, hay retos y posibilidades. La comunidad celebra; este es el lugar privilegiado para acoger el Mensaje de Vida. Ella tiene una red de servicios mutuos, donde se vive la autoridad y el amor al prójimo. Al interior del mundo andino también hay hechos oscuros, arribismo, complejo de inferioridad, insolidaridad. Asimismo, en las modernidades encontramos grandes logros humanos, pero también violencia y falsedad. Se absolutiza el poder de pocos, se exalta al individuo, una cultura mundial

es exaltada, las culturas de los pobres son discriminadas. Existen pues tanto señales de vida como de destrucción.

Pues bien, en estos espacios y tiempos andino-modernos, busquemos el sentido bíblico del cuerpo y de Basileia. Son dos puntos, dentro de la vasta tarea de la inculturación bíblica.

a. En Pachamama somos cuerpo de Cristo

Según el sentir aymara y quechua, la corporalidad es vínculo entre personas y con todos los seres, en un cálido espacio sagrado. El cuerpo no es un objeto del cual uno es propietario. Tampoco es instrumento para fines “superiores” del pensamiento y de lo espiritual. Espero no equivocarme al decir que el cuerpo es un nosotros y un yo, un todo, un ser comunidad, un vivir en la Tierra, un estar con Dios. Cuerpo es la persona que trabaja, come, piensa, ama, camina, sufre, festeja; y esto se hace con y a veces en oposición a otros cuerpos. También es cuerpo la persona difunta/viva.

El cuerpo conlleva espiritualidad. Durante el encuentro bíblico, un quechua boliviano ha dicho: “como runas (gente) somos los brazos de Pachamama”. La humanidad es par (varón y mujer), es familia, es comunidad. Además la humanidad no es lo principal; Pachamama está primera. Vivimos en Pachamama y gracias a ella. Comunitariamente se lleva a cabo la misteriosa relación con la madre-vida. Al gozar esta honda comunión con la Tierra, la población andina puede sentirse integrante del cuerpo de Dios, y acoger la presencia salvífica de Cristo. “La buena nueva de Cristo... fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad” (Vaticano II, Iglesia en el mundo, 58).

Vamos a la Biblia. En griego cuerpo es “soma”, la unidad de sus miembros. Varias veces encontramos el término “ta panta” (Col 1:16, Ef 3:9, 1 Tim 6:13, Heb 1:3). Esta concepción nos vuelve la mirada hacia la visión andina de Pachamama, ya que todo está en ella, que es vida. Volvamos al cuerpo, según unos textos paulinos. Cada componente del cuerpo es solidario con el resto, porque formamos el Cuerpo de Cristo (1 Cor 12:12-27, Rom 12:5). Esto lo sustenta el bautismo (1 Cor 12:13),

la eucaristía (1 Cor 10:16-17), la acción del Espíritu (1 Cor 12:13, Ef 4:4). Abarca el cosmos: cuerpo que lo llena todo en todo (Ef 1:23); y, según la simbología de Juan: la planta de la vid con sus sarmientos (Jn 15:1-6). Una concreción de todo esto es la Iglesia; ella, como comunidad local y universal, es cuerpo del Señor (Col 1:18, Ef 1:22-23).

Me parece que este lenguaje bíblico del cuerpo es muy relevante para la comunidad creyente ubicada en la Pachamama andina. Dios nos ha revelado que somos el cuerpo de Cristo. Esto lo captamos en el tiempo/espacio andino, venerado como Pachamama. A menudo correlacionamos a Dios-creador con la Madre Tierra que Dios establece como fecunda. Esto ha sido elaborado por Narciso Valencia.⁵ A esa verdad básica puede sumarse la correlación entre el Cuerpo de Cristo y la vivencia en la Pachamama.

A partir de lo dicho, retomemos el ser comunidad andina. Ésta es como algo orgánico y corporal. También sufre marginación y desprecio, cuando es comparada con modelos sociales calificados como más eficientes (p. ej. la empresa). Ella no sólo es descalificada “desde afuera”; lamentablemente, la misma gente andina se minusvalora. Hay pues bastantes razones para recrear e innovar la comunidad. Con respecto a la modernidad, es importante como ella ve la autonomía del mundo y de lo corporal; éstos no son absolutos ni son divinos. También hay facetas oscuras en lo moderno; por ejemplo, su hedonismo egoísta.

Existe la preocupación por recrear la comunidad andina moderna; en este contexto es inculturado el mensaje paulino sobre el Cuerpo de Cristo. Lo hacemos en términos del vivir en Pachamama, y del que-hacer histórico de pueblos crucificados y resucitados. Con respecto al cuerpo, Nancy Cardoso pide “volver la mirada hacia los cuerpos violentados de mujeres, varones, niños y niñas, y a la urgencia de la resurrección de sus cuerpos, ahora; la recreación del cuerpo como lugar de revelación de lo sagrado, significa asumir y afirmar la dinámica liberadora del gozo...”⁶. De esto modo, junto con la correlación entre Cuerpo de Cristo y vivencia en la Pachamama, también reconocemos al Cristo sufriente hoy en la comunidad despreciada, y al Resucitado hoy en el gozo humano.

b. Relacionalidad andina y Basileia

Durante este encuentro (como en otras ocasiones) ha surgido la inquietud: ¿cómo la población andina pone en práctica y entiende la Basileia de Dios? Basileia es el reinado de Dios, proclamado y practicado por Jesucristo. Es el meollo del mensaje y persona del Señor. Una persona ha dicho ayer: “el Evangelio está inculturado en estas tierras”. Si es así, nos preguntamos cuáles son las señales andinas de la acogida del Reino. Existen unos signos potentes: compartir el trabajo en la faena familiar y a veces la comunal, la sanación, alegría, oración, solidaridad en situaciones difíciles. Pero alguien decía: las comunidades andinas no entienden esa palabra: reino. Claro. Es una palabra que proviene de otro mundo cultural. Pero, sí hay densas vivencias del Reino.

Recuerdo una intervención: “somos un pueblo que vive y piensa desde el corazón”. Por eso pregunto: ¿cómo el corazón andino habla de la realidad del Reino? Lo habla de muchas maneras, que pueden resumirse con una palabra larga y pesada: relacionalidad. Ahora bien, hay relaciones anti-Reino y hay otras que puede decirse son pro-Reino. Me explico.

La sociedad envolvente logra dispersar y contraponer a personas y grupos andinos. Hay una fuerte tendencia al individualismo y al faccionalismo. Las reglas de juego son vencer y eliminar a los demás. El arribismo hace que muchos se auto-destruyan y se separen de las necesidades del prójimo. Entre personas andinas hay formas de crueldad y de marginación horizontal. La lista de “relaciones negativas” es larga; he mencionado unas pocas. Pueden ser entendidas como fuerzas anti-Reino, existentes fuera y dentro del mundo andino.

Como contraparte tenemos otras líneas de fuerza: relaciones sólidas y alegres entre seres humanos, relaciones con los antepasados, con todos los seres sagrados, con Dios. Mucho de esto tiene su lugar de expresión en la fiesta andina. Pues bien, espontáneamente la gente no dice que así vive el Reino de Dios. Sin embargo, el corazón andino sí palpita con las promesas y la realización del Reinado del Amor. Como ha dicho un participante en este encuentro: “la comunidad encuentra su camino”. Así es. La gente va caminando y danzando hacia el Reino.

Hagamos memoria del comportamiento de Jesús. El Reino no sólo fue horizonte de sus preocupaciones y contenido de su mensaje. También fue el sentido de una serie de acciones pequeñas y decisivas. Reiteradamente Jesús comparte y disfruta alimentos, ya sea con unas amistades o con la multitud. Jesús subraya que el banquete del Reino es para los/las excluidas, personas pobres y enfermas, pecadores. Son acciones pequeñas y muy importantes: comer con pecadores (Mt 9:10-13 y paralelos), las parábolas de cenas del Reino (Lc 14:15-24, Mt 22:2-10, Mt 8:11), la multiplicación del pan y el pescado (Mt 6:30-44, 8:1-9, Jn 6:1-14), la eucaristía del Reino (Mc 14:25, Mt 26:29). En muchas formas, Basileia implica compartir alimentos, celebrar la vida, y esto es llevado a cabo particularmente con la gente necesitada y postergada.

También tenemos como señales de Basileia lo que se refiere a enfermedades, maldad, demonios. Vale decir, la misión escatológica de Jesús conlleva estas señales: sanar a personas enfermas, expulsión de demonios, lucha contra fuerzas del mal (ver Mc 1:34, 39, etc.). Como anota Jon Sobrino: “el Reino es salvación plural de necesidades concretas (enfermedad, hambre, posesión del Maligno, indignidad y desesperación del pecador marginado); es liberación, pues esas necesidades son vistas como productos de causas históricas”.⁷

A todos nos impresiona que dichas señales abundan en la realidad andina. Es muy común atender a personas enfermas, y confiar en la fuerza de Dios para que sean sanadas. También se lucha contra males y demonios. Por otra parte, el compartir alegría y alimentos, el vivir festivamente, el trabajar juntos, son rasgos característicos de esta población pobre que no es fatalista. Estas y otras buenas costumbres, ¿en qué medida son señales del Reino? La comunidad cristiana, cuando tiene a la mano los textos bíblicos sobre el Reino, expresa su profunda sintonía con ellos. Así “piensa desde el corazón”, como se ha dicho en este encuentro teológico.

Termino esta sección. Las comunidades andinas, sumergidas en la modernidad, están dilucidando quiénes son y adónde caminan. En medio de esta búsqueda son iluminadas y animadas por la Palabra. La redescubren de modo inculturado. Hemos vista la posibilidad de correlación entre el mensaje paulino del Cuerpo de Cristo y la vivencia en

Pachamama; y la colaboración en la salvación concreta, en este acontecer andino, donde reconocemos señales del Reino. Durante el encuentro, un participante ha hecho la síntesis: como pueblo andino conocemos a Dios porque “Dios nos ha hablado”.

2. Redescubrimos al espíritu

Entramos a un terreno más difícil. ¿Cómo es el pueblo andino fiel al Espíritu? Al hacer esta pregunta uno puede pensar en la multitud de espíritus y seres sagrados que forman parte del universo andino. Tanto quechuas y aymaras como la gente más mestiza están continuamente en contacto con estos seres poderosos. Sin embargo, llamarles “espíritus” se presta a malentendidos (se distingue lo material de lo espiritual). Más bien son como fuerzas vitales, con impacto en lo material y espiritual (si cabe usar esta terminología). Dichas fuerzas se entienden dentro de una cosmovisión: todo tiene vida en un sentido cualitativo y transcendental.

Pues bien, los seres sagrados son distintos, algunos son benéficos y otros son maléficos. Existen personas antepasadas que suelen ser protectoras, pero a veces también molestan y asustan a familiares y conocidos. Todo esto ¿es un modo de hablar del Espíritu de Cristo? Me parece que no. Los espíritus autóctonos tienen su significación propia. Nos son idénticos ni equivalentes a las concepciones bíblicas. Puede hacerse una reflexión sobre espíritus que nos presenta la Biblia, y los que existen en este mundo andino. No es lo que voy a hacer en esta ocasión. Lo que me interesa es continuar con la temática de la comunidad andina moderna.

En concreto veamos la presencia del Espíritu en el rito andino, y luego, la morada ecuménica del Espíritu.

a. Espíritu y ritos

Recordemos el rito realizado anoche. Hemos invocado a seres autóctonos, al cerro, a la Madre-Tierra, a Mamacha María, a Dios Padre y a Jesucristo. Nadie ha mencionado al Espíritu Santo. Pero sí me parece que la comunidad ha rezado con el Espíritu. Además, durante la

reunión se ha dado un gran testimonio: “tenemos fe en el Dios de nuestros padres y madres quechuas y en el Dios de Jesucristo”. Recordemos los textos bíblicos sobre el Espíritu que nos hace confesar a Cristo como el Señor. Otro gran aporte ha sido: “más que una fe racional, tenemos la fuerza del Espíritu”. En otras ocasiones hemos constatado la praxis incentivada por el Espíritu: el amor cotidiano, actividades especiales como la sanación y la celebración, la compasión y misericordia auténtica, la organización para mejorar las condiciones de vida, la mística y el coraje.

A la vez, aparecen controversias. Una persona ha opinado así: “el Espíritu está presente en la comunidad”. Otra persona ha dado este testimonio: “es difícil captar el Espíritu en la comunidad”. Vale la pena escuchar diversas opiniones. También es importante no sacralizar cada realidad andina. Ni la comunidad, ni los ritos, ni las creencias, pueden ser automáticamente llamadas obras del Espíritu. Más bien, nos esforzamos para ver señales de la presencia del Espíritu.

Podemos apreciar el sentido pneumatológico en la dinámica ritual andina; ésta se lleva a cabo con, desde, hacia el Espíritu. ¿Por qué? El “sensus fidei” nos da una respuesta. Las personas creyentes dirigen sus ritos hacia lo sagrado y hacia Dios. Al dialogar sobre estas vivencias, nadie dice que la acción ritual queda limitada al creyente; siempre va dirigida hacia la fuente de la Vida. También constatamos que son generalmente personas adscritas al catolicismo quienes realizan los ritos autóctonos y mestizos; no ven contradicción entre los ritos y su fe cristiana; por el contrario, ellos son mediaciones concretas de su ser cristiano-andino.

Junto con reconocer la maravillosa energía del Espíritu presente en la acción ritual andina, vemos señales similares en la actividad laboral, la organización solidaria, la cordialidad andina, la relación con la naturaleza, y, en fin, en cada eje de esta realidad. (Esto es retomado y ampliado en el capítulo diez). Sabemos que lo ritual no se separa de todo lo vivido, y también, que la presencia del Espíritu no tiene límites (el viento sopla donde quiere...).

Cabe también discernir las prácticas. Hay tipos de ritos y celebraciones para cada momento y espacio importante. Cuando ésta ac-

ción religiosa va acompañada de un buen comportamiento humano, cuando le acompaña el amor al prójimo y a Dios, entonces puede presuponerse que el Espíritu se hace presente. De lo contrario, lo ritual muestra limitaciones, desviaciones, y hasta idolatrías. Por ejemplo, me parece que el Espíritu es ocultado y rechazado cuando una persona andina no acepta su propio ser creyente (que conlleva su identidad y auto-estima). Por otro lado, tenemos el impacto de los medios de comunicación y la publicidad moderna. Difunden tanto valores como anti-valores. En este último caso también se constata la ausencia del Espíritu.

Brevemente, recordemos el mensaje sobre el Espíritu. Es don para todo creyente y para cada iglesia. En Pentecostés habla (y se le escucha) en todas las lenguas; al respecto puede decirse que el Espíritu habla en cada sistema lingüístico, cultural, religioso. Además, es el Pneuma (Espíritu) quien sostiene los ritos comunitarios: vivencias de Pentecostés por parte de gente judías y por parte de gentiles, bautismo, imposición de manos, múltiples carismas, ordenación de ministros, comunidad que realiza la fracción del pan, la eucaristía. Quien cree ha recibido el regalo del Espíritu (1 Tes 4:8, 1 Pe 1:2, Heb 6:4, Jn 3:5,8, 4:32, 1 Jn 2:20). Aún más, somos santuario y morada del Espíritu (1 Cor 3:16, 2 Cor 6:16, Ef 2:23). Así ha ocurrido en los orígenes del cristianismo.

Pues bien, ¿qué ocurre hoy en el cristianismo andino? Gran parte de los ritos consolidan la comunidad; en este sentido cabe reconocer la acción comunitaria del Espíritu de Dios. En otros casos, lo ritual está marcado por la división y marginación humana (entre pudientes y pobres) o bien tiene rasgos utilitaristas de prestigio y enriquecimiento material; son situaciones donde no hay señales del Espíritu.

En términos generales, digo que el Pneuma de Dios habita, sustenta, anima, a cada pueblo creyente. En buena parte los ritos andinos muestran una espiritualidad suscitada por el Espíritu de Vida. Con respecto a la modernidad, ella afecta el comportamiento ritual andino. En formas positivas: se da mayor peso a la individuación del creyente, lectura crítica de la tradición andina, incorporación de textos y en espe-

cial de la Biblia, etc. En formas negativas: ego-centrismo, expoliación de la naturaleza, discriminación racial y de género, imágenes de Dios amarradas al mercado de bienes religiosos.

b. Morada ecuménica

La Iglesia no es dueña del Espíritu. Más bien ella es obra del Espíritu y ella es mediadora de su acción sacramental. Puede decirse que la morada del Espíritu es toda la creación y la humanidad. En forma especial, hace su morada en la comunidad de creyentes, que está al servicio de la salvación humana. El teólogo pentecostal Juan Sepúlveda pregunta: “si la acción del Espíritu trasciende a la Iglesia, y abarca toda la creación e historia humana ¿cómo podemos discernirlo... por ejemplo en los movimientos en favor de una vida más humana..., en la espiritualidad de los pueblos indígenas”⁸. Durante nuestro encuentro se ha dicho: “al pueblo indígena le queda su religión, su coraje”. Me impresiona esta conexión entre la religiosidad y el coraje humano. Puede entenderse como el coraje del Espíritu.

¿Dónde reside el Espíritu? Donde hay amor. El proto-carisma es el amor (1 Cor 13:8,13). Donde hay comunidad con carismas (1 Cor 12:1-14:40). Al respecto no olvidamos que Pablo está hablando de la carismática comunidad en la ciudad de Corinto donde había mayormente paganos. (Esto nos lleva a pensar en los aspectos no-cristianos y sincréticos, presentes en el mundo andino).

La persona creyente (y la comunidad) es morada, templo, santuario de Dios. Así como el Espíritu nos hace morada de Dios, así también es el Espíritu que anima a la construcción de la comunidad. San Pablo insiste mucho en el crecimiento de la comunidad, que es obra del Espíritu y es tarea de sus miembros. “Edificarnos unos a otros” (1 Tes 5:11; y ver 1 Cor 14:3-5,12,26, Rom 14:19, 15:2, Ef 4:12,29) y construir la comunidad creyente (1 Cor 3:9-15, 2 Cor 10:8, 12:19, 13:10). Esta es una exigencia para todos/as en la actual realidad andina: edificar comunidad, construir iglesia, desarrollar una nueva humanidad. En la medida que el Espíritu guía y conduce estas labores, van bien encaminadas.

Recalco otro aspecto: son muchas moradas. Recordamos que San Pablo al hablar de iglesia, muchas veces lo hace en plural. Además, Pablo colabora en la configuración de iglesias en distintos medios culturales/religiosos.⁹ En nuestros contextos se construye iglesia con identidades quechuas, aymaras, mestizas. En estas instancias eclesiales se vive al Espíritu, y este Espíritu las anima en su servicio a la humanidad moderna.

Retomo la preocupación por la comunidad andina moderna. En estos días se han dicho grandes verdades: “la conquista andina de la modernidad”, “aunque seamos arrazados por la modernidad, no vamos a ser vencidos”, “la relación armónica con el universo y la humanidad”, “sentimos el Reino en la solidaridad, la alegría, la familia”, “profundizemos la justicia”, “con nuestras culturas construimos un mundo más justo”, “tenemos un silencio sagrado”. Estos aportes de varias maneras expresan la apuesta por moradas andinas modernas. Son ecuménicas, es decir, casas de todos/as en esta tierra común. Opino que en estas moradas está sumamente presente el Espíritu, con su obra creadora, consoladora, constructora de vida. Según el Nuevo Testamento, edificamos el “oikodomeo”.

Termino con una recapitulación. Al redescubrir la Palabra y el Espíritu, se reafirma la identidad y proyecto de pueblos andinos, en el contexto de la modernidad. Ser Cuerpo de Cristo y anunciar/ejecutar el Reino conllevan el fortalecimiento de la identidad comunitaria e histórica. Ser comunidad eclesial también incide en la realidad andina, particularmente en sus proyectos de vida (al servicio de los cuales está la Iglesia). Entonces, podemos decir que la fidelidad a la Palabra y al Espíritu contribuye a transformar la realidad andina.

Estamos llamados a ser fieles a lo que cada uno/a es y anhelamos ser. Los pueblos originarios de este continente cuentan con la fuerza de sus tradiciones, y a la vez cargan la inseguridad ante los aspectos positivos y negativos de la modernidad. Parece que hay una disyuntiva: o bien continuar siendo como uno es, o bien asumir lo moderno y sumergirse en todo lo nuevo. Pues bien, durante este encuentro hemos constatado la continuidad y complementaridad entre lo andino y lo moderno. También se ha subrayado los puntos de tensión y conflicto,

ya sea porque lo andino es limitante o porque lo moderno es deshumanizante.

Así como es falso el dilema de ser andino o ser moderno; también es falsa la disyuntiva entre ser andino o ser cristiano. Más bien, esta reflexión nos hace recordar como comunidades andinas modernas redescubren la Palabra y el Espíritu. Es un trabajo bíblico inculturado, que forma parte de la larga tradición cristiana. Ella ofrece espacios a diversas vivencias y comprensiones de la fe.

Notas

1. La primera ocasión en que desarrollé esta temática fue el V Encuentro de Teología Andina, con delegados bolivianos y peruanos (Ayaviri, 27/4/94), en mi texto las frases entre comillas son opiniones de las personas participantes en este evento; una primera versión ha sido publicada en la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 21 (1996), 143-160.
2. Aquí me refiero a ritos y a aportes durante el evento teológico en Ayaviri (27/4/94).
3. La comunidad andina ha merecido mucho estudio. En lo histórico y contextual: VV.AA., *Comunidades campesinas y nativas*, en el nuevo contexto nacional, Lima: SER, 1993; Efraín Gonzalez, *Economía de la comunidad campesina*, Lima: Inst. de Estudios Peruanos, 1984; Javier Iguíñez (ed.), *La cuestión rural en el Perú*, Lima: Universidad Católica, 1986; Carlos Barrios, Mario Padrón (eds.), *Comunidad campesina y empresa comunal*, Lima: DESCO, 1986; Hugo Hurtado, *Formación de las comunidades campesinas en el Perú*, Lima: Tercer Mundo, 1974; Orlando Plaza y Marfil Francke, *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*, Lima: DESCO, 1985; H. Bonilla y otros, *Comunidades campesinas, cambios y permanencias*, Chiclayo: Solidaridad/CONCYTEC, 1987; R. Santana, *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*, Quito: CAAP, 1983. Ver buenas reflexiones y estudios de casos: Xavier Albó, *La paradoja aymara, solidaridad y faccionalismo*, La Paz: CIPCA, 1975, y *Chukiyawu*, cabalgando entre dos mundos, tomo III, La Paz: CIPCA, 1983; J. Matos y otros, *Las actuales comunidades indígenas*, Lima: Univ. de San Marcos, 1958; J. Hickman, *Los aymaras de Chinchera, Perú*, Mexico: Inst. Indigenista Interamericano, 1975; S. Palomino, *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*, Lima: Pueblo Indio, 1984; W. Carter y M. Mamani, *Irpa Chico, individuo y comunidad en la cultura aymara*, La Paz: Juventud, 1982; Martín Scurrach (ed.), *Empresas asociativas y comunidades campesinas*, Lima, 1987; Ricardo Claverías, *Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas*, Lima: CONCYTEC, 1990.

4. En mi texto cito a Carlos Mesters, "Lectura popular de la Biblia", en VV.AA., *Breve diccionario teológico latinoamericano*, Santiago: Rehue, 1992, 157-173; Gilberto Gorgulho, "Hermenéutica bíblica", en VV.AA., *Mysterium Liberationis*, I, Madrid: Trotta, 1990, 169-200; Nancy Cardoso, "Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 25 (1997), 5-10.
5. Ver Narciso Valencia, *Dios creador y la Pachamama*, Quito: Abya Yala, 1998.
6. Nancy Cardoso, *artículo citado*, 6.
7. J. Sobrino, "Centralidad del Reino de Dios en la teología de liberación", en VV.AA., *Mysterium Liberationis*, I, Madrid: Trotta, 1990, 487.
8. Juan Sepúlveda, "Espíritu Santo", en *Breve Diccionario Teológico Latinoamericano*, Santiago: Rehue, 1992, 82.
9. Ver R. Schnackenburg, *The Church in the New Testament*, London: Burns and Oats, 1968. Schnackenburg llama la atención a que el Espíritu conduce a iglesias que tienen varios componentes religiosos-culturales: en Jerusalén son personas judías, en Antioquía gentiles y judíos, en Corinto mayormente gentiles.

Capítulo 8

INTERACCIÓN CON LA PALABRA

En muchos lugares estamos re-aprendiendo a leer la Biblia. Acogemos el Mensaje en relación a la historia, a la sabiduría y espiritualidad de cada comunidad. Es una re-lectura inculturada. Veamos pues estas cuestiones metodológicas.¹

En algunos círculos bíblicos nos habíamos acostumbrado a partir de la realidad (de modo especial, de la problemática social-personal). En relación a esta “realidad objetiva” hemos meditado y reflexionado la Palabra. Este esquema contextual tiene limitaciones. Por eso ensayamos un procedimiento de carácter interaccional.

No sólo la realidad actual del pueblo tiene que ser vinculada con la Palabra interpelante. Esta va dirigida a, y es vivida por, sujetos concretos. Vale decir, la Palabra interactúa con una comunidad que tiene su caminar, sensibilidad, cultura, religiosidad, género, proyecto de vida. Por consiguiente, hay que tomar en cuenta tanto contextos como receptores-actores. Esto nos permite dialogar más profundamente con el Dios salvador. En este sentido se van desarrollando varias lecturas bíblicas; las llevan a cabo marginados urbanos, la mujer, la juventud, afro-americanos, comunidades autóctonas, el multifacético pueblo de los pobres que escucha y camina con Dios. En las líneas siguientes, sólo voy a considerar la hermenéutica indígena.

Hoy, en América Latina, los conglomerados indígenas son entidades milenarias y a la vez innovadoras. Se trata de largas historias de oprobio, resistencia, integración. En estos contextos el Evangelio ha sido acogido por los pueblos originarios y éstos han hecho sus re-lecturas. Son además entidades nuevas; reformulan sus identidades debido al contacto con otras realidades y en especial debido a su peculiar in-

serción en la civilización moderna. Tenemos pues relecturas de la Palabra tanto indias como mestizas, hechas desde la modernidad andina. Me refiero a grandes poblaciones que se autocomprenden como católicas, y que forman parte de sociedades pluriétnicas. (Otro tipo de análisis cabe en el caso de grupos nativos con reciente evangelización, principalmente por parte de iglesias evangélicas y nuevos movimientos religiosos, y que a veces están menos vinculados con la sociedad envolvente).

En el mundo de hoy la comunicación dominante es a través de imágenes; lo verbal y escrito se ha devaluado. Asimismo ocurre en las tradiciones indígenas vigentes, donde hay un mosaico de signos y de canales de comunicación. Lamentablemente, muchas instancias eclesiales continúan acentuando la proclamación verbal y la asimilación mental del Mensaje; de esta manera nos incomunicamos con poblaciones que viven su fe de modo holístico. Es admirable la capacidad indígena-mestiza de asumir integralmente la presencia del Dios que se manifiesta en la creación, historia, humanidad.

Una fe holística suscita una lectura más honda y pluridimensional de la Palabra; esto es tratado en el primer apartado de este capítulo. La segunda parte subraya como la Palabra es relevante y configura la fe inculturada en cada pueblo, y -en este caso- la fe de poblaciones andinas. Se trata pues de asuntos metodológicos.

1. Lectura creyente e inculturada

La interacción con la revelación cristiana tiene como transfondo y sustento la trayectoria humana y espiritual de un pueblo. Gracias a renovadas pautas comunitarias y religiosas, a sabidurías y proyectos precisos de humanización, los pueblos originarios tienen sus modos y condiciones para acoger el Mensaje. Esta realidad es distinta a la de sujetos socio-culturales emergentes, como ocurre en las ciudades; ellos tienen gran potencialidad humana pero también son más vulnerables a los modelos impuestos. Pues bien, veamos como es la relación entre la Palabra y la población indígena-mestiza. Esta hace una lectura inculturada y radicalmente creyente.

a. Testimonios

Primero pongamos atención a testimonios locales. En base a su larga trayectoria en Ayaviri, como evangelizador y líder quechua, Clemente Condori dice: “antes, para nosotros los runas quechuas la Biblia era difícil de leer; poco a poco se ha encarnado y está escrita en nuestros corazones. Es como un espejo, es la luz, es como lluvia que nos riega y hace crecer, es como la guitarra que armoniza la vida de la comunidad...en la Biblia encontramos la sabiduría verdadera, el amor, la fuerza y la fe en Jesucristo hecho hombre y Dios verdadero...gracias al Dios de la vida”.²

Ya no es un mensaje distante e incomprensible; se ha encarnado e inculturado en el corazón del pueblo quechua. Me impacta la expresión: es como la lluvia que nos riega y hace crecer. No hay pues oposición entre la Biblia y el auténtico ser quechua. Otra gran pista hermenéutica es su carácter comunitario (C. Condori insiste en el “nosotros”).

Otro testimonio es dado por profesionales mestizos, en el altiplano peruano.³ Una primera cuestión es si la Palabra de Dios se ha hecho como ellos/ellas. Por una parte afirman que Ella es para todos, sin exclusiones. A la vez, afirman que la Palabra de Dios está presente “en nosotros”, “vivo entre nosotros”, “dentro de nuestra cultura”, “identificada con nosotros”, “presente en todas partes”; y, “nos identificamos con Jesús”, “las comunidades andinas conocen a Jesús”, “Jesucristo tenía más comprensión con los pobres y hablaba en quechua”, “para nosotros es vida”. Una persona opina categóricamente: “por ser quechuas, tenemos que decir que la Palabra de Dios se ha hecho runa (=humanidad indígena)”. También se subraya que la Palabra está presente en sus comportamientos socio-culturales y religiosos: ritos, ceremonias, costumbres, oraciones, fiestas, creencias.

La segunda cuestión es ¿a la población andina, qué le dice Dios en una fiesta? La gran mayoría de estos profesionales mestizos entiende que, en su celebración humana, Dios está presente. Dicen: “en la alegría de la comunidad”, “celebrar todos unidos”, “fe, en la fiesta”, “bailamos por fe”, “celebramos con fe en Dios y sin hacer el mal”, “celebrar la

Palabra”. Además, una porción significativa le atribuye a Dios unos mensajes para ellos/as: ayuda mutua, solidaridad, compartir, estar unidos, no pecar, orar, vivir en comunidad, transmitir la fe a los demás.

Llama la atención -en las respuestas a la primera cuestión- que la Palabra es ubicada dentro de la humanidad indígena y muy especialmente en sus propias formas de expresión cultural y religiosa. Al respecto, implícitamente muestran un desacuerdo con mucha práctica eclesial en esta región. No sólo en la época colonial, también hoy existe discriminación y descalificación del modo de ser específicamente andino.

En cuanto al segundo punto -mensaje de Dios en contextos de fiesta- los testimonios también son impactantes. Los profesionales mestizos ven la comunicación de y con Dios a través del holístico lenguaje festivo (y no solamente lo verbal y conceptual). Esto va acompañado del lenguaje del compromiso, en el sentido de solidaridad, y de responsabilidad humana del creyente. No cabe duda que éstas son opiniones de alguna gente profesional; ella está en condiciones de plantear que la Palabra de Dios tiene estas implicancias. La gente común suele usar otras expresiones (por ejemplo, la bendición de Dios), pero en el fondo dice lo mismo: presencia divina en la humanidad, naturaleza, cultura, historia de sus comunidades indígenas y mestizas.

b. Hermenéutica andina

Estos testimonios, y muchos diálogos con gente andina sobre su modo de acoger la Palabra, me hacen ver que tienen su metodología. Me atrevo a decir que enuncian una hermenéutica andina.

Metodológicamente, se trata del contacto recíproco entre la Palabra y las comunidades, con rasgos particulares; vale decir, ellas al hablar de su relación con Dios explicitan rasgos sociales, de género, étnias, razas, culturas, ecologías, y tanto más. Las líneas hermenéuticas son las siguientes.

1. Todo nos habla de Dios, y Dios nos habla en Jesucristo que vive en nosotros. En la condición de varones y de mujeres encontramos la Palabra en la vida cotidiana, la creación, la intimidad humana, y los mensajes cristianos.

2. La interacción entre la comunidad creyente y Dios es a través de signos y especialmente de fiestas. Es decir, se trata de un diálogo simbólico y celebrativo. Por eso, la Palabra además de ser escuchada y leída, es contemplada, danzada, acogida en el corazón, hecha eficaz en la historia humana.

3. La asociación comunal -y, en ella, unas personas calificadas- reciben, dan testimonio, enseñan, y principalmente celebran la Palabra. La familia, la comunidad tradicional y los nuevos organismos y liderazgos andinos, hombres y mujeres, son espacios y sujetos concretos de la Palabra dada a la Iglesia. En este contexto la Iglesia con sensibilidad andina, es portadora de la Palabra inculturada.

4. En conclusión, la Palabra es apreciada, no como cosa valiosa, sino como relación verdadera con el Dios que da vida a su pueblo. Por eso subrayo que es una lectura radicalmente creyente. Lo fundamental es estar con Dios, y caminar con su Espíritu. Lo hacemos en esta tierra sagrada, donde encontramos obstáculos y retos.

c. Ser pluridimensional

Un gran obstáculo es el encierro en algo unilateral. Un inmenso desafío es que la lectura bíblica andina sea pluridimensional. Nuestra relación con Dios -en cualquier situación, y también en la realidad de los pobres- requiere fidelidad a Dios como es y como se nos manifiesta, superando nuestras elaboraciones de lo sagrado.

Digo esto porque lamentablemente existen posturas parciales, al interior de la población andina. Dificultan el trabajo bíblico. Son como llaves que cierran puertas; que encierran. Son llaves con funciones distintas, pero con la misma dinámica unilateral. Recalco tres: ser seducido por un lenguaje oficial, cultivar una esencia indígena, y leer textos de una manera fundamentalista. La primera postura causa mayores estragos que las otras (aunque suele haber más preocupación ante el fundamentalismo cristiano). Veamos estos tres problemas.

Ser seducido por el progreso individual y material constituye la mayor problemática -¡y esclavitud!- para la gente andina. Esta postura conlleva una lectura religiosa, y en ciertos casos una manipulación de

pasajes bíblicos. Muchas personas establecen alianzas con Imágenes Sagradas a quienes les atribuyen su prosperidad monetaria (y no incluyen la ética de administrar este mundo para el bienestar común). Ciertos textos, como por ejemplo el de los talentos, son retorcidos para legitimar el tener más, dando la espalda a los demás. Me parece que ésta es la problemática principal: asimilar ingenuamente el lenguaje del mercado total. Hasta la salvación es reducida a un “progreso” unidimensional.

Una postura minoritaria pero llamativa es la reivindicación de lo propiamente indígena, segregado del resto de la realidad contemporánea. Se trata de un esencialismo indianista. Argumenta una esencia india, sobretodo en términos culturales y religiosos. Algunos rechazan el contacto con el cristianismo, diciendo que es destructor (como ha ocurrido en siglos pasados). Otros plantean una confrontación entre lo autóctono y lo cristiano. Por ejemplo, se inventa la disyuntiva: religión india, o la cristiana, como si fueran dos universos incomunicados. Los hechos muestran que el cristianismo andino es una simbiosis, al reunir elementos sin confundirlos. Un caso notable es la relación indígena con las Cruces. En cuanto a la Biblia, algunos llegan al extremo de calificarla como instrumento del occidente cristiano. Son voces aisladas e insignificantes. Lo que sí tiene peso es la contraposición entre ser indígena, por un lado, y mundo occidental y cristiano, por otro lado. Aquí hay dos equívocos: lo indígena es segregado de otras culturas y de la historia común, y, al llamado Occidente se le hace dueño del cristianismo.

Por otra parte tenemos las posturas fundamentalistas, ya sea de carácter evangélico o bien las del campo católico. Unos textos bíblicos son aplicados a los asuntos de cada día. En el fondo se busca seguridad e identidad en medio de una sociedad secularizada que margina a las mayorías. Se trata principalmente de líderes religiosos que difunden perspectivas unilaterales e intolerantes. En cuanto a la gente común, no suele ser cerrada. Quienes acuden a estos espacios fundamentalistas no parecen preocupados por una lectura literal de la Palabra; más bien les interesa sobrevivir, ser sanados, encontrar apoyo humano, y desarrollar una mística para las necesidades humanas cotidianas.

En general, la unilateralidad no es una opción realista. Tanto aquí como en otras partes del continente amerindio, se constata lo que apunta José Serech: “los grupos étnicos cada vez más están afirmando y autodefiniendo su identidad en medio de la globalización”⁴. El ser indígena está siendo construido de modo pluridimensional. Otra manera de decir esto es que emergen una serie de mestizajes, sin olvidar raíces y proyectos indígenas (aunque algunos sectores sí optan por una aculturación que descarta elementos originarios).

En términos de la vivencia cristiana, y en modo especial, de la lectura bíblica, hay una opción pluridimensional. Me explico. El mensaje cristiano es recibido por la población andina para vivir la Pascua históricamente, y también relacionándose con la naturaleza y lo corporal. Al respecto, de manera pluridimensional es encarada la muerte: con creencias cristianas, y con la simbología de reunirse con los antepasados y renacer en la Madre Tierra; la lectura bíblica (cuando la hay) complementa la palabra y oración hecha por personas indígenas sabias.

También de modo pluridimensional se afianzan unas relaciones primarias (en la familia, la comunidad campesina, el barrio urbano); a la vez se construyen relaciones con otros sectores socio-culturales; esto implica, por ejemplo, reproducir ritos autóctonos y a la vez participar en rituales mestizos. En cuanto al modo de escuchar la Palabra, la gente andina la siente en términos de su identidad (“dentro de nuestra cultura”) y también en términos de la humanidad (“es para todos”).

2. Palabra de pueblos originarios

La interacción con la Palabra significa reciprocidad y descubrimiento de realidades nuevas. La buena lectura bíblica interpela y transforma toda la vivencia de la población andina, indígena-mestiza. Y, desde ella, se escucha y entiende la Palabra.

Recordamos la doctrina paulina: la salvación es para judíos y gentiles, es decir, es inculturada y universal. También tenemos presente la misión universal de la iglesia: cada pueblo puede tener una vivencia auténticamente católica, sin exclusiones.

Al respecto vale despejar un malentendido. Lo indígena no es una preparación para el Evangelio, ni vale definirlo como una especie de antiguo testamento. Pablo Richard lo dice tajantemente: “no estoy de acuerdo cuando se dice que la tradición indígena es como el antiguo testamento para la comprensión del nuevo testamento; la tradición cultural y religiosa indígena debe ser la matriz de lectura y comprensión del antiguo y nuevo testamento”⁵.

Esto ocurre -según mi particular experiencia y los testimonios de otras personas en este mundo andino- en la medida que las comunidades tienen un eficaz acompañamiento evangelizador. Ellas descubren la significación, para ellas, del Dios del pueblo judío y de la revelación en Jesucristo a través de la iglesia. No es algo superpuesto, ni paralelo. Su Dios, conocido desde hace milenios, es reconocido en el Dios que les muestra la lectura y celebración de pasajes bíblicos; y, su identidad como andinos es fortalecida (y no puesta entre paréntesis y menos aún descalificada) por la palabra cristiana.

Pues bien, para la población andina ¿qué es la Buena Nueva? Es “poder de Dios para salvar a todo el que cree”? (Rom 1:16). Existen incontables testimonios andinos, que muestran como acogen dicho poder de salvación. Retomo dos testimonios ejemplares. Uno es contemporáneo, el otro proviene de los comienzos de la cristianización en los Andes; ya sabemos que estos y otro hitos muestran la constante interacción entre la presencia amorosa de Dios y la población creyente.

Hace unos años, en Carabuco (Bolivia), católicos aymaras han gestado una confesión de fe andina. Muestran su fiel apropiación de la Buena Nueva de Salvación, en un pueblo concreto. Consigno partes de esta confesión:

“Creo que Dios ha creado la tierra, los cerros, el lago... Creo en la unidad de nuestras comunidades... en la lucha contra el hambre... en la sanidad de los enfermos... Creo en el ofrecimiento de Jesucristo por todos, y en la misa para los productos... Creo en María que es madre de todos, así como lo es la Pachamama... Creo que Dios se manifiesta de distintas maneras, en cada pueblo... en que toda oración es escuchada por Dios, porque en el viene la vida eterna, para todos los pueblos...

Creo que el Espíritu Santo ha venido para liberar a la humanidad del demonio”.⁶

Es evidente la calidad de esta respuesta a la Revelación; ella proviene de una sólida y milenaria fe indígena, pero también de un renovador y eficaz acompañamiento evangelizador. El texto transmite como la Palabra llega a ser relevante e inculturada en el seno de pueblos originarios de los Andes.

Otro testimonio de la recepción y reconstrucción andina de la Buena Nueva es dado en el culto a la Mamita de Copacabana, en las riberas del lago altiplánico. Puede examinarse el comportamiento de gente indígena y mestiza en este santuario mariano. Ella muestra su respuesta inculturada y plurireligiosa a la Presencia del Dios encarnado. También es muy significativa la historia original, que nos llega gracias a Alonso Ramos Gavilán, cronista agustino nacido en Ayacucho en 1618. Ramos copió una manifestación del autor de la imagen de esta Virgen. Pongamos atención a este impactante testimonio de hace cuatrocientos años.

Dice Francisco Tito Yupanqui: “después de aprender algo como hacer tallados... anduvimos mirando las Iglesias... yo le rogaba a Dios y a la Virgen, y nos encomendábamos para que esta estatua saliera bien... (y cuenta que el Obispo no le autoriza hacer imágenes)... y yo salí diciendo Jesús y Santa María, que me proteja Dios... y me dijeron que los naturales (indios) no son capaces de hacer imágenes... y luego me caí medio desmayado y estaba asustado... luego fui a la Iglesia para suplicar misericordia a Nuestro Señor, pidiendo en mi oración permiso para hacer esta buena obra... (y luego de muchas dificultades, la Imagen de María es aceptada por el pueblo de Copacabana) y pusimos la Virgen al pie del cerro, y la llevamos en procesión... y el padre le dijo su misa”⁷.

Vemos que la confrontación con la institución católica es resuelta por el indígena Tito Yupanqui, acudiendo directamente a Dios. También vale recalcar que esta representación de María tiene rasgos mestizos. La relación del artista andino con su Dios le autoriza para expresar la fe, no de modo colonizador sino de modo andino. También es notable como, a pesar del carácter androcéntrico de la cristianización,

la población andina afirma el rostro materno de Dios. En este caso de Copacabana, no se explicita una relación con textos bíblicos, ya que la catequesis colonial privilegia la relación con las imágenes. Aquí como en tantas otras ocasiones, a la población andina el mensaje de Dios le llega a través de íconos.

A modo de conclusión, constatamos que la nueva lectura de la Biblia proviene de sujetos que interactúan con Dios. Se trata de comunidades con su identidad creyente, género, rasgos étnicos, historia; de comunidades atentas al contexto y a su responsabilidad de renovar cielos y tierra. A pesar de factores unilaterales, la población andina logra hacer lecturas pluridimensionales de la presencia de Dios. A fin de cuentas, la Palabra está dirigida a ella como a todos los pueblos del universo.

He insistido que el trabajo bíblico no es mera comunicación verbal, no es sólo una lectura con ojos y oídos; ya que la comunidad andina escucha, ve, y actúa porque ama a su Dios. Desde una experiencia de Dios conocido y amado, se lleva a cabo la lectura de la Palabra. Aquí no nos quedamos; porque la lectura de la Palabra nos remite de nuevo al Dios amado. Así ocurre cuando hay interacción.

Notas

1. He presentado estos puntos en dos cursos bíblicos intensivos (en Lima, y La Paz); un primer texto ha sido publicado en la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 26 (1997), 60-66.
2. C. Condori, "Ch'uya Hatun Qelqamanta-Kawsayninchismatawan", *Pastoral Andina*, 127 (1999), 30. También en el capítulo siete he citado a este admirable líder quechua.
3. Una selección de cuarenta maestros/as en la educación pública ha respondido, en enero de 1997, a dos cuestiones: "¿Cómo la palabra de Dios se hace runa y jaki (=gente, en los idiomas quechua y aymara) y mestiza?"; y, "¿Qué dice Dios, en una fiesta, a la población andina?".
4. J. Serech, en *Textos AK' Kutan, Globalización y diversidad cultural*, Cobán (Guatemala), 1996, pg. 107.
5. P. Richard, "Teología india y Biblia cristiana", en *teología india mayense*, Mexico: CENAMI, 1993, pg. 401.
6. *Credo Aymara*, elaborado en Carabuco, Bolivia, publicado en *Fe y Pueblo* IV/18 (1987), pg. 27. (El texto lleva esta anotación: "reflexión en Carabuco...sólo tiene

significación para quienes participaron allí”; no vale pues traspasarlo artificialmente a otra realidad).

7. A. Ramos G., *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, La Paz, 1976 (primera publicación en Lima, 1621), pgs. 124-126.

Cuarta Parte

ELABORACIÓN TEOLÓGICA

A los ojos de gran parte de gente orgullosa de pertenecer a la civilización moderna, los pueblo indígenas y mestizos tienen habilidades y conocimientos, pero no tendrían ciencias ni teologías. Se valora por ejemplo la artesanía, la espiritualidad, la visión holística. No sólo existen estos y otros valores. Se trata de pueblos que han pensado y sistematizado, que han generado formas de vida, que tienen proyectos de humanización y ecología.

Al acompañar muchos grupos andinos, me indigna el poco aprecio a sí mismos. Suelen pedirme que les explique algo porque ellos/as no saben. Me elevan a una condición de sabio. Personas de culturas milenarias se devalúan y se comportan como ignorantes. No siempre pasa esto. Pero como ocurre a menudo, he optado por participar y colaborar en los procesos teológicos andinos. En cada ocasión hago un diálogo con su modo de creer, pensar, celebrar. Me agrada mucho como las personas recuperan confianza en sus conocimientos, y a la vez, capacidad para mirar críticamente su realidad y transformarla.

A lo largo de estos años la población andina me enseña que cultiva un modo de pensar y que tienen sus contenidos teológicos. No sólo existen costumbre creyentes, mitos, elementos éticos. Puede decirse que hay un caminar teológico andino. Esto me ha obligado a replantear mi trabajo. No cabe tomar la realidad andina (y las personas) como objeto de labor teológica. Ellas son sujetos y generan dinámicas teológicas. Gracias a su invitación, me he incorporado en este caminar, como colaborador y no como portavoz.

Esto explica el carácter del capítulo “Pensar minúsculo y universal”; allí recopilé y comenté la teología para que la misma gente andi-

na aprecie más su producción; también me interesa que gente no-andina podamos aprender y aportar a estos procesos. En algunas ocasiones uno tiene que ofrecer elementos nuevos. Es el caso de la pneumatología; casi inexistente en el mundo andino. Es también el caso de la visión histórica (malograda por el sistema educacional); y que requiere sopesar lo cotidiano y su espiritualidad. A esto se debe mi capítulo “Espiritualidad histórica”. También me toca apoyar trabajos de justicia y de ecología. En este contexto he elaborado la propuesta de derechos ecohumano-espirituales (mi capítulo 11).

Quien lee estas anotaciones ve que la teología andina es eminentemente simbólica y espiritual; y que también encara retos de la modernidad globalizada. Es pues particular y universal. Ella elabora conceptos y líneas éticas, a partir de lo simbólico y espiritual. Esta metodología es, a mi parecer, un inmenso aporte al cristianismo. En vez de enseñar teología a gente andina, vale aprender y dialogar con sabios y sabias de aquí que nos ofrecen grandes verdades. Y también uno pone su granito de arena.

El libro ha comenzado con la espiritualidad terrenal del pueblo andino; termina con esta cuarta parte que puede llamarse una teología terrenal. Este es un buen modo de acercarnos al misterio del amor de Dios.

Capítulo 9

PENSAR MINÚSCULO Y UNIVERSAL

Los procesos de globalización difunden mega-eventos, que congregan a figuras y recursos millonarios. A veces la teología sigue esta pauta grandiosa. Por otra parte existen talleres teológicos de gente pequeña, que comparten las verdades más elevadas. En torno al pensar de gente llamada “nadie”, quiero dar un aporte.¹ No me cabe duda que la buena teología hecha por estos/as “nadie” tiene significación universal.

Comienzo con una anécdota. La tarde era cálida, y por la plaza principal de Chucuito pasaban varias personas sencillas. Yo conversaba con un vecino bien vestido, que al ver a los indígenas dijo en voz baja: “¿qué se creen?, ¡no son nadie!”. Me indignó. Esta y otras vivencias han configurado mi opción de trabajo teológico. Soy uno de tantos colaboradores de personas andinas sumamente sabias. Pero seamos francos. Los considerados “alguien” escasamente pensamos junto con los/as “nadies”. Nuestros círculos científicos (auto-segregados y super-críticos) no sintonizan con la cotidianeidad de los pobres ni con los culturalmente “otros”. Me parece que estas trabas tienen que ser encaradas con una actitud humilde, y con una metodología de colaboración.

1. Puntos de partida

Es necesario sopesar coordenadas de hoy. La mundialización hace más insignificantes a los pequeños de esta tierra. Ellos están en mayor o menor grado involucrados en el consumismo mundial, la tecnología, los medios de comunicación, la economía planetaria. Pero son tratados principalmente como objetos. Hoy las mayorías populares están en parte excluidas, en parte marginadas, y en parte tienen sus cuo-

tas de participación. Existen pues varios y sofisticados mecanismos de empequeñecimiento.

La modernidad tiene dinámicas homogéneas y totalitarias. Pero también es cierto que regiones humanas tienen su peculiar modernidad tanto en lo material como en la sensibilidad y la visión del mundo. Lo moderno significa grandes logros en todo el mundo: el derecho a la ciudadanía, el aprecio a la subjetividad y la pluralidad, la racionalidad científica, la capacidad humana de hacer historia. Además, tenemos buenas líneas alternativas, que en parte provienen de dicho pluralismo moderno. Son líneas humanizadoras; son vetas a veces clandestinas y a veces públicas. Me refiero a organismos pequeños y frágiles pero persistentes, en que los pobres defienden sus necesidades básicas, en que la mujer habla y dirige, en que culturas marginadas se reconstruyen. En términos generales: los pobres están presentes en la modernidad, y a la vez, la trascienden. Su alegría y su esperanza son trascendentes. Buena parte de los pobres no sacralizan la modernidad; la asume en parte, y también cultiva sus espacios y momentos propios.

Al respecto anoto la tensión entre la racionalidad del progreso (núcleo mítico de lo moderno) y sistemas de pensamiento creyente en nuestros pueblos. El progreso caracteriza a la civilización actual. En este terreno se mueve prácticamente toda la población. Pero a la vez tienen sus sistemas de sentir, pensar, festejar. Son sistemas discriminados, pero son energías profundas y verdaderas. En este capítulo voy a examinar una de estas elaboraciones pequeñas y sólidas: una teología andina, expresada en seis eventos católicos y uno evangélico².

A nivel mundial hay una devastación religiosa. No se manifiesta como anti-espiritual ni como indiferencia. Por el contrario, se trata de formas pseudo-espirituales y de fundamentalismos, que arrastran a grupos y a multitudes. Algunos lo llaman un “retorno de lo religioso”; a mí me parece que tienen rasgos devastadores. La nueva fascinación por lo sagrado suele no ser holística ni cuestionar el status quo social. Cabe pues una palabra de alerta ante la gama de cruzadas espirituales y los fundamentalismos; el principal es la sacralización del dinero que conlleva deshumanización.

Anoto también interrogantes y certidumbres. Ya he enunciado coordenadas mundiales que suscitan perplejidad. Ante ellas uno tantas veces se siente insignificante y hasta casi paralizado. Pero los pueblos andinos no se detienen. Van compartiendo sus preguntas y sus certezas. Las comunidades andinas son como hábiles hormigas, mancomunadas en una incesante acción y reflexión.

Una pregunta básica es sobre la factibilidad del ser minúsculo y ser universal. Es evidente la devaluación del “otro”, que hace el pensamiento dominante. Pero esta problemática también aparece al interior de sectores populares. Lamentablemente, privilegiar lo grandioso ya forma parte del “sentido común”. Es decir, los mismos marginados/as contribuyen a su insignificancia. Por ejemplo, se suele hablar del mundo occidental como si fuera uniforme e insuperable, y algunos que reivindican lo andino ponen (implícitamente) a lo occidental como paradigma. Esta es una gravísima auto-devaluación; el centro es puesto “afuera” de lo andino, y lo propio es minusvalorado. Nuestra perspectiva es diferente. Lo minúsculo es también universal, en la medida que se ubica en el movimiento hacia una nueva humanidad. Hemos descubierto que lo pequeño es inmenso cuando dignamente se interactúa con otros seres humanos, y cada persona puede dar testimonio que la vida es un don universal.

Otra cuestión es si un mundo milenariamente agredido puede sustentar una propuesta coherente y sólida. La población indígena y mestiza ha sido dañada. A fin de no morir ha debido asumir voluntades e intereses ajenos. El mundo andino tiene un denominador común: sobrevivir subordinándose a los poderosos. Pero esto no es todo. Su otro denominador común es resistir y generar unos espacios y modos de ser propios. Tenemos pues una realidad ambivalente, con contradicciones internas. En esta situación ¿hay una propuesta coherentemente andina? Puede decirse que sí está latente en gran parte de las personas, ya que no son fatalistas ni aceptan una subordinación total. Además, existen sectores andinos que afianzan sus raíces, están saliendo del empobrecimiento, y están tejiendo su pensamiento. (Estas personas participan en los eventos que luego voy a examinar).

Otra interrogante es cómo puede haber colaboración entre líderes del pueblo y la intelectualidad. Existe una abierta asimetría, y a veces una encubierta. Unos utilizan a los otros, y viceversa. La sabiduría es segregada de la reflexión hecha por el “experto”. Por ejemplo, en los trabajos de grupo se comparte las experiencias (y a esto contribuyen todos), y en la sistematización todo está en manos de pocos expertos. ¿Qué nos ocurre a los llamados intelectuales? En algunas ocasiones los que colaboramos (y no somos de origen andino) somos descartados de modo cortés (y a veces de modo violento). Por nuestra parte, podemos desviar el proceso del pueblo que tiene su ritmo y su dirección. No cierro los ojos a estas tensiones incómodas. Creo que por sendas diferentes y con aportes distintos y complementarios, es posible caminar juntos.

En el caminar hemos ido encontrando estas y otras preguntas básicas. También hemos descubierto unas cosas claras. Me detengo en dos asuntos.

En esta realidad andina una certeza es la especificidad de su pensar creyente, formulado por testigos cualificados. La denominamos de varias maneras: cosmovisión, lógica de reciprocidad entre seres vivientes, sabiduría holística, teología andina, etc. Estos términos apuntan, de varias maneras, hacia un gran logro andino: el desarrollo de un camino con rasgos y metas propias. Esto incluye un modo específico de comprender los acontecimientos y de palpar el misterio de la vida y la muerte. Es una racionalidad específica, desarrollada aquí y ahora por los pueblos andinos a través de representantes cualificados. Ha incorporado elementos modernos: ser sujetos históricos, el ansia de mejores condiciones de vida, y tanto más. Pero no está embriagada por el progreso unidimensional. Lo supedita a la celebración de la vida. La fiesta (y no la acumulación de bienes materiales) es lo que merece adhesión incondicional. Por lo tanto, se ha gestado un pensamiento a partir de lo propio, e interactuando con otros.

Otra certeza es la relacionalidad (de la que he hablado en los capítulos anteriores). El pensar andino no es una producción cosificable ni objetivada. Se construye mediante relaciones, y no mediante el control de un sujeto sobre un objeto. Como bien indica José Estermann: “el

arché (principio) de toda vida de todo actuar y saber, es la relación. Sin ella nada existe. La relación precede a los relatos y los constituye”³. Gracias a este principio (la relacionalidad) la sensibilidad andina impugna la economía planetaria que cosifica y expolia. Este principio no concuerda con el antropocentrismo de la ideología occidental, ni con su saber instrumental (cuando éste es absolutizado). Tampoco está de acuerdo con los fundamentalismos que son totalitarios y excluyen a entidades diferentes.

El pensar andino nace de la interacción y contribuye a la relacionalidad. La mente no posee objetos. Más bien se desarrollan vínculos con otros que permanecen como “otros”. Se hacen alianzas y encuentros, distanciamientos y conflictos. ¿Qué implica todo esto para la teología andina? No capta ni cosifica lo sagrado. Es un conocimiento cordial, relacional. No es sistematizable en un corpus de conceptos sobre lo Otro. Sí ordena y comprende relaciones con el misterio de la vida. Se trata, simplemente, de una teología espiritual (como toda buena teología). La espiritualidad pone en relación con el Misterio; ella es desarrollada por parte de la comunidad creyente que ama y festeja la vida; este es el meollo de la comunicación y la reflexión de fe.

Luego de anotar estos puntos de partida, vamos a entrar en la temática. Escuchamos y comentamos lo pequeño. Escucharemos la polifonía indígena andina; haremos una lectura e interpretación de seis eventos cristianos. Luego vamos a consignar pautas de colaboración, en términos del ser humano universal. La polifonía andina no es introspectiva; está abierta y contribuye a la humanización de los no-andinos. En la última parte voy a delinear paradigmas de pensamiento que surgen desde lo pequeño.

2. Polifonía indígena-mestiza

Vamos a estar atentos a voces muy precisas, ubicadas en ciudades y zonas rurales andinas.⁴ Es evidente que son vocablos particulares, pero no están auto-segregados del imaginario y contextos grandes. Ciertamente las palabras andinas cuentan con raíces y desarrollos propios. Ellas también recogen, seleccionan y reformulan elementos de la

modernidad. Ellas ofrecen sus rasgos andinos articulables con diferentes modos de vida.

Por consiguiente, no nos encontramos ni en una isla ni en un tiempo muerto. Las poblaciones andinas tienen su sentido del tiempo -que no es lentitud ni impuntualidad-; más bien es una secuencia de momentos sufridos, intercalados con la rutina laboral y familiar, y con éxtasis festivos. También tienen sus propios espacios grupales, comunales, regionales. Ahora la mayoría de los andinos está ampliando su territorio mediante la migración, y mediante la asimilación de imágenes de los medios de comunicación.

Es decir, la población andina se ha sumado a tiempos y espacios mundiales; ella tiene la estrategia de algunos pueblos postergados pero emergentes. Interactúan con otros, y recrean y proyectan lo propio. Esto no sólo es decisión de su parte. También es una planificada mundialización. Ella -como explica Renato Ortiz- “afecta al conjunto de las manifestaciones culturales... (y) remodela la situación en que se encuentran las múltiples particularidades”⁵. Por esto y por lo dicho anteriormente, sectores indígenas de América Latina están presentes en fenómenos universales: la economía y el mercado planetario, tecnologías y hábitos de consumo, el pensar como sujetos históricos. Por ejemplo: la “reconversión” (al gran mercado) de zonas agrícolas mapuches en Chile, o bien el caso de líderes con identidad aymara insertos en un proceso neo-liberal (en Bolivia).

En esta realidad no hay sosiego. La polifonía andina forma parte de procesos humanos complejos y marcados por paradojas. Se dice: somos andinos (es una identidad multiforme y con proyectos humanos), y también se dice somos modernos. También existen complejos de inferioridad étnica y social; por otra parte también hay mucha auto-estima (y crítica hacia los sectores pudientes). Se cultiva la fe cristiana y también se participa en ritos dirigidos a deidades andinas. En fin, coexisten factores distintos, con sus contradicciones, con sus vínculos.

Ahora bien, ¿por qué voy a descifrar estas voces? La verdad es que me atraen palabras diferentes a las que uno acostumbra a oír. Pero hay cosas que no me corresponde hacer. No se trata de traducir voces indígenas y mestizas a otros lenguajes humanos. Esto solamente puede ha-

cerse en colaboración, desde y por el modo de sentir y pensar autóctono. Por mi parte, soy un huésped, y uno de tantos colaboradores en procesos de diálogo comunitario. No cabe duda que es fecundo el intercambio entre participantes de estos procesos y los huéspedes que optamos por convivir en esta casa hermosa. Este intercambio es necesario, dada la mundialización que nos uniformiza e intenta cooptar cada particularidad. Hablando positivamente, es urgente afianzar cada pequeña universalidad. Lo andino, a mi entender, es una minúscula y preciosa vivencia universal. Personalmente me invita a trabajar, soñar y redescubrir esperanzas pequeñas y sólidas. También me deja perplejo. Abundan los interrogantes.

Recuerdo un diálogo. En medio de comentarios sobre el techamiento de la casa, la celebración, labores de cada día, una persona me dijo: todo tiene su música y es tan linda. De esta manera comprendí que aquí el hablar y pensar es como una obra polifónica. Cada elemento es diferente (tiene “su música”) y el conjunto es armonioso.

Es una polifonía en cada comunidad y pueblo de estas tierras indo-americanas. También son voces entre pueblos distintos, generaciones, géneros, estratos sociales, regiones, gente común y élites solidarias. Todo esto no puede ser reseñado en unos pocos párrafos. Sólo voy a anotar la polifonía en el pensar creyente compartido en seis Encuentros⁶. Ordeno el material bajo los siguientes rubros: rito y reflexión, metodología, preocupaciones implícitas, cultura y liberación, responsabilidad moderna, nombres de Dios. Son las líneas de un diseño teológico.

a. Rito y reflexión

La teología andina es inseparable del universo ritual. Este no es un paréntesis ni se juxtapone al pensar. Los ritos son como el oxígeno y la sangre del pensamiento. La combinación de rito/reflexión contrasta con eventos en que predomina escuchar y hablar, tomar notas, debatir puntos de vista, hacer homenajes a individuos, llegar a conclusiones conceptuales (y a veces añaden alguna ceremonia religiosa). Es básicamente un ejercicio mental, unidimensional. No ocurre así con los eventos que estamos considerando. Son pluridimensionales.

Se trata de una secuencia de ritos andinos, que orientan y alimentan el proceso de reflexión. El comienzo está marcado por la bienvenida cálida, un “pedir permiso” (ceremonia andina) a Dios, comunicación de anhelos comunes, gestos de comunión humana y espiritual, presentación de participantes, conformación de la mesa directiva. En uno de los Encuentros:

La comisión coordinadora nos invita a la t'inkha, para que todo marche bien en el Encuentro. 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 una bebida alcohólica. Así, con mucha fe y gozo hemos iniciado al Encuentro. (V)

El corazón de estos eventos es una celebración autóctona. Suele ser un rito de ofrenda y celebración. En la zona aymara es llamada “waxt'a”, ofrenda dirigida principalmente a la Santa Tierra, a todos los seres protectores, a Dios. Incluye diálogos, rito de perdón y reconciliación, sacrificio y consumación de la ofrenda en el fuego, alegría, contemplación, fortalecimiento de vínculos amistosos entre personas participantes. Esto va conjugado, a veces, con costumbres católicas, como en el caso descrito a continuación:

En la noche caminamos juntos hacia la cima del cerro, acompañados por las hermandades de la Virgen de Alta Gracia y de la Santa Cruz, y presididos por el paqo (sacerdote) quechua. Ya se han preparado (durante unas tres horas, en el local del Encuentro) las cuatro ofrendas: al Señor Dios, a la Pachamama, al Apu (cerro sagrado), y a otros Apus. Todos hemos puesto nuestras cuatro hojas de coca para las intenciones personales y comunales. En la capilla del cerro, presididos por el sacerdote católico, todos oramos levantando el brasero con incienso, y ofrecemos velas a nuestra Madre María. También miembros de las hermandades ofrecen velas y flores con mucha devoción. Hay oraciones espontáneas. Estamos en silencio, muy emocionados. Luego continuamos con la ofrenda tradicional, presidida por el líder religioso quechua y sus ayudantes. Las ofrendas pasan de manos en mano y cada persona las

venera y besa. Rezamos en medio del silencio absoluto de la medianoche. El paño va a depositar las cuatro ofrendas en el fuego. El humo de color blanco indican que son bien recibidas por Dios, la Santa Tierra y los cerros protectores. Bajamos del cerro con el corazón lleno de confianza en la Vida y llenos de amor a Dios y a quienes estamos allí con toda nuestra fe. Al regresar al local del Encuentro continuamos recibiendo de parte de las señoras cuatro hojas de coca en la boca (como es costumbre de esta zona). Una persona comenta: parece la comunión. También hacemos brindis, que reducen el frío de la noche altiplánica. (V)

En algunos casos se peregrina a un centro religioso: el Calvario de Copacabana y su santuario de María, al lago sagrado del Altiplano en Yunguyo, a los cerros en Ayaviri y en Laja (donde hay santuarios marianos), a las construcciones líticas de la gran civilización de Tiwanaku. Durante los Encuentros hay buenos momentos espontáneos de música y canto a cargo de los mismos participantes. Siempre la actividad final es una larga y animada fiesta con todos los componentes andinos. Subrayo esto, la conclusión no es una ceremonia solemne, ni un documento, ni un plan de acción; más bien, la celebración es la que recapitula la teología. Allí también se lleva a cabo el nombramiento de pasantes, prestes (encargados) del próximo evento, con los correspondientes símbolos de compromiso y de agradecimiento.

Tenemos también oraciones bíblicas y eucaristías bien participadas, incorporando unos elementos simbólicos de acuerdo con la temática del Encuentro. Son profundos e intensos momentos de oración. Llamen la atención tanto la prudente inculturación litúrgica como la no manipulación ni absorción de rituales autóctonos. En la conversación surge la crítica fundamentada contra un folklore religioso (alguien ha dicho: no hacer “payasadas” en la oración). Cada sistema de creencias y ritos tiene su coherencia; no cabe alterarlos ni mezclarlos arbitrariamente.

Un primer comentario general. Así como en los rituales hay diversas referencias a lo sagrado, también en la reflexión el Misterio es nombrado de varias maneras. Tenemos pues una polifonía tanto orante como pensante. Esto ocurre en la religiosidad propia de estos pue-

blos; por ejemplo, uno de los líderes invoca “un 50% de nombres de santos cristianos” (II). También ocurre en la espiritualidad cristiana: “el andino está forjando un nuevo rostro para nuestra América Latina... (estamos) enraizados desde nuestra fe en el Dios de la vida, de Qoyllur Rit’i, el Señor de Huanca, nuestra madre virgen Pachamama, virgen Candelaria, virgen de Chapi, virgen del Pilar... el pueblo andino rural y urbano (avanza por) el camino de la resurrección” (V). Como se decía, el hecho de invocar a Dios de varias maneras conlleva reconocer múltiples manifestaciones de Dios.

Un segundo comentario. Lo ritual, lo simbólico, es polivalente. Tiene ciertamente su sentido como celebración; y también significa comunidad, energía vital, acción humana, pensamiento creyente. Recogo unos testimonios:

- el rito es una fuerza para seguir caminando (IV),
- la celebración es un modelo de acción humana andina (IV),
- los hacemos en comunidades (III),
- somos sujetos en nuestras celebraciones (III),
- los ritos han corroborado la mística espiritual que vivifica la cultura andina (IV),
- el rito es lugar para hacer teología; es decir la vida es el lugar de la teología (IV).

Estos y otros aportes conectan rito con reflexión y más ampliamente con toda la existencia humana.

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 (no antes, ni después, sino durante toda la reflexión). El pensamiento contiene fe y veneración, una presencia del Espíritu, una comunión con Jesucristo. Pero la teología también requiere su propia elaboración. Es necesario elaborar el sentido de la vivencia de Dios y de los ritos; y confrontarlos con 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 bien sus ritos es la que puede desarrollar la reflexión. El pensar no está en manos de un experto; ni los ritos corresponden a

quienes no piensan. Por el contrario, quienes oran y celebran también reflexionan; y quien piensa lo hace en torno al rito y la espiritualidad.

b. Asuntos metodológicos

El objetivo general, como en cualquier teología, es la comprensión de la fe. En estos eventos se trata de la fe de pueblos con una trayectoria histórica, cultural, espiritual. No olvidemos que estos pueblos indígenas-mestizos andinos (a diferencia de otros grupos autóctonos) tienen una prolongada interacción con otros pueblos y culturas. Además, se trata de la reflexión hecha por responsables de la evangelización en el seno de estos pueblos andinos; son personas con una opción inculturada en la vida del pobre. Es pues una reflexión cristiana particular. Son personas andinas y modernas, miembros activos de la Iglesia Católica, que no sustentan el *status quo* social ni discriminan culturas y religiones.

En cuanto al modo de reflexionar, sobresale la complementariedad entre celebración ritual y pensamiento creyente (como he anotado en la sección anterior). Está claro que lo ritual hace referencia a todas las dimensiones de la vida y la muerte. También sobresalen los sujetos, varones y mujeres: representan comunidades de fe y son dirigentes laicos, clérigos, religiosas, profesionales. Por lo tanto no es un trabajo hecho por expertos y dirigido a una élite. Más bien es una teología que proviene de comunidades con identidades andinas y con sus modestos proyectos de liberación integral.

Una vez más, anoto lo dicho en los eventos:

- teología desde la práctica (III, IV),
- el pueblo es sujeto de la teología (III, IV),
- teología desde el mundo andino (I),
- desde la identidad cultural somos iglesia (I),
- nuestra teología es hecha y vivida con el corazón (V),
- la teología está en la fuerza misma que rezamos (V),
- tenemos una sabiduría que viene de nuestro Creador (V).

No cabe duda que este marco general es exigente e innovador. Es relativamente fácil transponer, traducir, adaptar un trabajo consagrado en otras épocas y otros contextos. Es dificultoso el diálogo entre un universos simbólico complejo y cambiante (como el andino) y la tradición cristiana con sus fuentes bíblicas y sus formas eclesiales. Me parece que este diálogo se ha llevado a cabo en el corazón y la práctica de muchos creyentes andinos. Lo nuevo es que aflora y se desenvuelve en unas instancias de Iglesia y en programas de teología.

Metodológicamente ¿cómo se ha avanzado? Ha sido de modo intuitivo, sin una gran planificación, y confiando en las luces del Espíritu. Junto con las intuiciones, se reafirma (implícita en unos, explícita en otras personas) un paradigma latinoamericano: pensar con y a partir de pueblos pobres y sabios. Las teologías de este continente tienen un transfondo común: pensar el amor en medio de pueblos postergados a quienes Dios ofrece la salvación y a quienes se manifiesta en muchas modalidades⁷. Esta perspectiva y sus procedimientos concretos, han sido recogidos y modificados en eventos de teología andina. Veamos sus rasgos.

En primer lugar, existen aportes diferentes y varias tendencias: pensamientos más intra-eclesiales, acento en el diálogo entre sistemas religiosos, tendencia inculturadora, tendencia liberadora, reflexión en torno a ritos andinos. No estamos pues en un terreno monolítico. Por el contrario, se trata de procesos locales y novedosos, con avances y retrocesos, con temores y certezas, con aceptación de acentos diferentes.

En segundo lugar, se van perfilando modos de pensar. Un modo ritual y simbólico, como ya se ha dicho. Los símbolos tienen su lógica y hacen pensar. Nos hacen descubrir la complementariedad entre los elementos diferentes (masculino/femenino, bueno/malo, etc). En muchos ritos hay una lógica con cuatro factores: necesidad humana, sacrificio, ofrenda, bendición divina; lo cual muestra la reciprocidad entre la humanidad y Dios. El modo de pensar también puede ser descrito como narrativo. La tradición oral con etiologías, cuentos éticos, relatos maravillosos de encuentros con seres trascendentes; y también relatos de luchas sociales y de logros comunitarios y regionales. Otro rasgo es

la afectividad; se piensa con el corazón a partir del dolor de cada día, de la maldad y el temor, del gozo, del amor.

En tercer lugar, el pensar cristiano se refiere a realidades socio-culturales. Al revisar los seis Encuentros, aparecen estos acentos:

- cristianos en la historia (II, III),
- ser cristiano en la religión andina (I, IV),
- en la comunidad originaria y en la iglesia (VI, II),
- en la responsabilidad social y lo moderno (V, VI).

No se limita pues a una relación entre teología y cultura originaria. Es evidente que la teología andina dialoga intensamente con las culturas, pero también está enraizada en el acontecer histórico, en las religiones, en la lucha social y los retos modernos.

Una cuarta línea metodológica es dar razón de todo el ser creyente. El ser humano orante y simbólico es quien hace teología; también es una comunidad con su sabiduría y su sistematización de conocimientos; y es además un ser humano práctico que hace esfuerzos para sobrevivir y transformar la realidad. Tenemos pues un pensamiento orante, sapiencial, y práctico.

c. Preocupaciones implícitas

Los métodos de trabajo ya reseñados tienen sus cimientos, sus subterráneos, sus implícitos, sus compulsiones. Hay un lenguaje directo; se habla principalmente de la vivencia andina y la fe-práctica cristiana, de organismos eclesiales, de identidades, de historia. Junto a todo esto hay palabras, silencios y gestos que revelan inquietudes, incertidumbres, búsquedas, pasiones. Las llamo: preocupaciones implícitas. Las clasifico en tres campos; preocupación por la identidad, por la Iglesia, por los pueblos. Las anoto e interpreto.

Comienzo con preocupaciones por la identidad; mayormente es la relación entre ser andino y ser cristiano:

- ser cristiano sin dejar de ser andino (IV),
- un debate sobre el ser andino ¿es o no es cristiano? (II),

- es difícil, casi imposible, el diálogo entre iguales (IV), - consecuentes con el Evangelio, siendo andinos (IV),
- no sabemos si somos cristianos o andinos (V),
- para aceptar a Cristo nos hacen negar nuestra cultura (I),
- bunea crítica de la fe, a la luz de nuestra identidad (IV),
- debate sobre ritos: integrar o separar lo cristiano y lo andino. (IV),
- la mayoría es cristiana y es andina, y no se hacen problemas (V),
- el pueblo andino ve que son diferentes el cristianismo y la realidad andina, pero complementarios (V),
- integrar todos los elementos cristianos a todos los andinos va en contra del alma de este pueblo (V),
- dividimos (los agentes pastorales) lo cristiano y lo andino, y no vemos lo que hace el pueblo (V),
- he salido... y he vuelto a entrar a mi cultura (un animador de base).

Es pues bien fuerte la preocupación por la identidad. Algunos también expresan la tensión entre el ser andino y ser miembros de la Iglesia:

- tensión entre estar en la iglesia y la vivencia comunitaria (IV),
- el problema es ¿que la Iglesia sea aymara, o que a Cristo le veamos con un rostro aymara? (II).

También hay personas que se cuestionan el ser andino y el ser modernos:

- la modernidad cada vez más y más pone en crisis nuestra identidad (V),
- frente a la cultura dominante, nos acomplejamos de nuestro apellido, color, idioma (V).

A mi entender, la cuestión de la identidad tiene unos rasgos en la población andina, y otros acentos en representantes de la institución eclesial. Para los primeros hay distinción y complementariedad entre lo andino y lo cristiano; y aquí la preocupación subyacente es no hacer una mezcla artificial ni una síntesis que violente a uno u otro. Para los agentes de pastoral, la cuestión es más compleja. Al debatir si es posi-

ble ser andino y ser cristiano, a mi juicio están planteando la distancia y contraposición entre un modo de ser iglesia y el ser andino. Dicen: cristiano o andino; pero en el fondo les preocupa ser parte de una Iglesia donde hay oposición a lo andino. Por otra parte, me llama la atención que más mencionan lo eclesiástico y poco toman en cuenta el impacto de la modernidad en la identidad. Esta última, a mi parecer, es la que más hondamente está modificando (y en parte agrediendo) el modo de ser andino.

A continuación, veamos preocupaciones sobre lo eclesial. Son muchas; y esto confirma mi hipótesis que la controversia de fondo tiene que ver con una entidad eclesial y no sólo con la identidad. Al escuchar estas voces sobre lo eclesial, uno se pregunta qué no se dice y qué se dice enigmáticamente:

- crítica a Iglesia colonizadora (II),
- crítica a misioneros que transplantan la iglesia (III),
- no hay espacio para el laicado en la Iglesia (III),
- no hay pastoral desde el pueblo indígena andino (III),
- la Iglesia no tiene que ser molde absoluto (V),
- distancia entre Iglesia y pueblo; ella no aprende del pueblo (III),
- la Iglesia debe despojarse de poderes y privilegios(III),
- nos imponemos encima de necesidades de la gente (III),
- continuamos llevando el mensaje, conviene más bien descubrir el evangelio andino (V).

Al escuchar estas voces siento allí el dolor por haber sido colonizados y por ser hoy discriminados. No sólo es una crítica a la Iglesia; también hay un cuestionamiento de su ubicación entre los poderes de este mundo, y de su separación de la población andina. Son voces que al decir iglesia se refieren a ciertos estamentos de ella; poco distinguen entre sectores de esta institución pluriforme.

La otra cara de la moneda son propuestas y deseos:

- tener una iglesia con liturgia, ministerios andinos (II),
- hacer una iglesia profética y una iglesia local y auténtica (III),
- según Nuevo Testamento, hay comunidades y ministerios, y no el esquema de clero-laicado (VI),

- el modelo es la Iglesia pueblo de Dios y comunidad, con sus servicios y ministerios (III),
- el laicado al servicio y constructor del Reino (III).

En estas preocupaciones positivas veo a agentes pastorales que desean re-generar una vivencia eclesial. Curiosamente no se expresa el hecho que comunidades y líderes andinos han estado configurando una eclesialidad andina. Por eso digo que aunque el lenguaje sea a favor del pueblo y las comunidades, continúan unos parámetros piramidales.

Por último, resaltan unas inquietudes por el conjunto de la gente andina y su relación con la modernidad:

- el fenómeno de la migración y la situación de la juventud (V, VI),
- pueblos postergados y no reconocidos en el mundo de hoy (I),
- pueblos oprimidos que no se arriesgan a su liberación (III),
- tenemos dos estilos de vida: uno en la comunidad y otro lo moderno,
- ¿les vamos a articular? (V),
- hay una élite al interior del mundo andino (III),
- las culturas descartadas tienen que ser aceptadas por la Iglesia (I),
- historia y costumbres en la clandestinidad (III, IV)
- sentir miedo y desconcierto ante poderes modernos (V),
- debate sobre lo moderno: rechazarlo como anti-cristiano, - una aceptación crítica, o, conquistar la modernidad (V),
- lista de rasgos positivos: tecnología, derechos, comunicación, dignidad de la mujer, servicios básicos, educación (V),
- lista de cosas negativas: no acepta la diversidad, exalta la competencia, ética relativista, el mercado y la técnica son absolutos, masificación, privatización, agresión a la identidad y la familia, forma moderna de esclavitud (V).

En estas preocupaciones me llaman la atención la conciencia histórica, la actitud prudente y crítica ante la modernidad, y el sentimiento de fragilidad (temor, desconcierto, acciones clandestinas). Más adelante retornaremos a la cuestión moderna. Por ahora sólo anoto que hay puntos de vista matizados con respecto a lo moderno.

En términos generales, el hecho que al hacer teología formulen tanta inquietud y angustia, me parece sumamente positivo. La contextualiza y la hace relevante para asuntos fundamentales: identidad, eclesialidad, condiciones de vida del pueblo.

d. Cultura y Liberación

Los pueblos originarios tienen una perspectiva holística. Todo está interconectado; todo es complementario. Instancias y dimensiones distintas -por ejemplo, lo que llamamos “religión”, “política”- no constituyen compartimentos autosuficientes. Esta perspectiva contrasta con categorías empleadas en algunos análisis científicos: lo cultural en términos de valores, lo religioso en su campo específico, lo social como relaciones de poder. Pues bien, en los sectores cristianos renovados se suele distinguir entre quienes están más atentos a lo social y quienes subrayan lo cultural; los primeros harían una teología de liberación, y los segundos una teología indígena. Tomando en cuenta esta problemática, veamos lo que es dicho en los Encuentros.

Con respecto a un enfoque global:

- sensibilidad al pobre oprimido y a la vez al “otro” en términos culturales (I),
- el derecho a ser diferentes, con ritos propios, historia, teología, ecología, cultura (I),
- las culturas son particulares, pero tienen una vocación universal, relacionándose de igual a igual con otras culturas (I).

Con respecto a los acontecimientos humanos:

- los pueblos andinos luchan (I),
- en ocasión de los 500 años, asumimos nuestra historia (III),
- 500 años de pecado, de gracia, de conversión (III),
- los elementos andinos son permanentes, pero son reelaborados para estos nuevos tiempos (V).

Los participantes insisten en una visión integral:

- la cultura y la historia están bien ensamblados, no son mundos separados (I),
- la teología es hecha desde la vivencia histórica del pueblo pobre y oprimido, y desde la interiorización del mensaje de Jesús en la cultura andina (II),
- cada cultura tiene su modo de sentir a Dios, quererlo, adorarlo, apreciarlo (I),
- revalorizamos la historia que no está escrita (V),
- una relectura de la historia pasa por el proceso que Jesús hizo al encarnarse (V),
- la teología de la vivencia de Dios en la existencia cotidiana (V),
- la teología está encerrada en un esquema mono-cultural; optamos por una visión pluricultural (I, II).

Se ve pues la incomodidad frente a esquemas unilaterales; y no se asume la dicotomía cultura-historia. Muy por el contrario, los avances van en la dirección de una comprensión integral. La teología es hecha a muchas voces, de manera polifónica. Implícita y a veces explícitamente se afirma una reflexión de fe en toda la condición humana; sin segregar ni contraponer sus diferentes aspectos. Al examinar la reflexión latinoamericana es claro que la teología de liberación se inicia y se desarrolla con una perspectiva holística; lo mismo ocurre con la teología de pueblos indígenas. Sin embargo, la opción merece reafirmarse porque no siempre ocurre así.

La preocupación por una mirada integral -desde la identidad cultural y desde el afán liberador- también está presente en los diálogos sobre la modernidad.

e. Responsabilidad moderna

En estos Encuentros, el pensamiento creyente está muy atento a la transformación moderna, y dentro de ella, al quehacer andino. A veces la preocupación parece dirigirse hacia el contexto (lo moderno como una cancha de juego); y en otras expresiones resalta la interpelación

(lo moderno como desafío para la fe y la teología). Me parece que también hay una formulación incipiente de la modernidad andina (y por consiguiente una teología andina-moderna). Escuchemos esta gama de voces.

Unas imágenes provocativas:

- la modernidad es parecida a la siembra, tenemos que escoger la semilla; pero ahora ¿quién escoge la semilla?, la semilla trae frutos (V),
- la modernidad es como una señora gorda y ambigua, un zapallo grande y complejo, un enemigo de afuera y de adentro, algo bueno y malo (V),
- el mundo andino es un tejido, un mosaico (VI),
- la modernidad es contradictoria, es capaz de humanizar, nos cuestiona (V),
- nuestros valores pueden aportar a la modernidad, para una convivencia más fraterna entre pueblos y culturas (V),
- hay que conquistar la modernidad (V).

Luego, empleando otro tipo de lenguaje, se explicitan preocupaciones de carácter minúsculo y cotidiano, y también de carácter mayúsculo. Vamos por partes. Primero las micro responsabilidades:

En asuntos de género:

- valor del hombre y la mujer como pareja (V),
- un requisito, para ser comunero, es aprender a vivir, amarse, y tener responsabilidades (V),
- en el mundo andino la mujer es importante (V),
- la pareja de varón y mujer es un complemento y tiene carismas diferentes (VI).

En cuanto a la tierra:

- la tierra es vida; un ser humano sin tierra es como un pájaro sin plumas (V),
- los humanos somos como los brazos de Pachamama (V),

Con respecto a la comunidad y la organización:

- en la vida comunal estamos organizados (V),
- las organizaciones deben ser autónomas (VI),
- la lucha por la producción y el desarrollo; produciendo con mayor calidad, a menor costo y con mejor precio (V),
- una gama de organizaciones, dirigentes y autoridades (VI),
- tipos de autoridades: en producción, comunicación, educación, salud, política, ritos (VI).

En el terreno ético:

- la confianza entre personas; todo es para todos (V),
- por otra parte, gran inmoralidad en las autoridades; como una enfermedad (V),
- la justicia es una cosa dentro de nuestras comunidades andinas (V),
- la liberación propuesta por Cristo está muy sentida (V).

Otro campo de micro-responsabilidades es el conocimiento:

- nuestra cultura está trizada (VI),
- saber el por qué de las cosas (V),
- mediante la educación, recuperar los ritos y todo (IV),
- sin olvidar la cultura (el andino) se ha integrado a la modernidad (p.ej. informales en la ciudad) (V),
- un diálogo con otras culturas para enriquecerlas...un diálogo de corazón (III).

Esta es una selección de muchas voces que se refieren al quehacer andino. están presentes preocupaciones cotidianas: familia, tierra y trabajo, comunidad y autoridad, ética, sabiduría. Cada una puede ser juzgada como lo tradicional, sin embargo quienes así hablan participan en la modernidad. Esta, a mi parecer, ha ingresado en las micro-responsabilidades. Por ejemplo, la tierra que es vida sagrada, ahora también es fuente de producción y progreso. En cierta medida se ve un afán implícito: el ser moderno está condicionado al ser andino. Sin lo segundo no es posible lo primero.

Es un sentido más amplio hay preocupaciones mayúsculas, con respecto a fenómenos globales:

- pueblos indígenas sujetos de su propia historia (III),
- aunque arrasados por lo moderno, no estamos vencidos (V),
- enfrentar la violencia que hay en la ideología y el desarrollo moderno (III),
- nuestros pueblos andinos en un contexto global (I),
- la historia andina no está en los libros de historia (I),
- tomamos conciencia que los derechos, y que Dios está y estuvo siempre presente en estas culturas andinas (I),
- se practica la justicia social, respeto a la dignidad y confianza en la persona, y sentir a Dios en la vida cotidiana (II),
- desde nuestra cultura, un mundo más justo, como respuesta a deseos de todos los pobres (V).

Esta extensa lista de convicciones (y tantas otras voces) pueden ser examinadas desde varios ángulos. Aquí constato que sujetos de la teología andina (presentes en estos seis Encuentros) encaran crítica y positivamente la modernidad. Implícitamente plantean una “modernidad andina”. Esto puede abrir las puertas a expresiones teológicas con raíces andinas y con proyección moderna. Es una veta. Hay que verificarla en los próximos eventos y escritos teológicos.

f. Nombres de Dios

La sabiduría andina es decididamente creyente. Ya he hablado de la polifonía. Hay diferentes y complementarias referencias a lo sagrado, al Misterio, al Dios salvador. Retomo ese punto; y luego escucharemos voces sobre el Dios cristiano. Al final revisamos la dinámica espiritual.

En primer lugar, lo sagrado tiene rostros y nombres autóctonos:

- somos hijos, hijas, de la tierra, somos tierra (V),
- a partir de la Tierra...el andino descubre al Dios de la vida que está en todas partes (IV),
- respeto religioso a la naturaleza (III),

- los seres sagrados: achachilas (abuelos), awichas (abuelas), wak'as (lugares venerados), uywiris (protegen el hogar) (II),
- relato de sorpresa ante un Obispo boliviano que decía: ¿van a creer en Dios o en la Pachamama? (IV),
- lo sagrado en todo momento de la vida y en unos días especiales (V),
- es sagrada: la amistad, disponibilidad, respeto, símbolo, servicio, justicia, libertad, experiencia de Dios, acción del espíritu (V),
- la fe en Dios capacita para vivir en comunidad (IV).

Estas maneras de hablar de la divinidad muestran a cristianos que han inculturado su fe en rasgos religiosos andinos; a la vez, han andinizado su fe cristiana. Algunos actúan de otra manera; como por ejemplo el eclesiástico que formula una disyuntiva: Dios o Pachamama. Bien distinta es la lógica andina: Dios y, en, con, los seres sagrados. Además, es clara la veneración religiosa de la Tierra, de los antepasados, de los lugares familiares, de las acciones buenas.

Con respecto a nombres cristianos, es más común hablar de Dios. La cristología y la pneumatología son aún incipientes. A continuación se anotan sólo algunas de las muchas invocaciones.

Dios es invocado principalmente como presencia salvadora:

- presencia de Dios en todo: comunidad, familia, tradición, rito, celebración, fraternidad, oración (I),
- fuerte experiencia del Dios de la vida (III),
- Dios presente en el pueblo (IV),
- presencia de Dios y Cristo, en ritos y la cosmovisión (I),
- acercarse a Dios a través de gesto, símbolo, ofrenda (V),
- encuentro con Dios en la vivencia y celebración, no en la cabeza (V),
- Dios padre y madre (I, IV),
- proceso de salvación y revelación en nuestras culturas indígenas (I).

Jesucristo es como una persona viva, pero trascendente:

- con ojos y corazón aymara y quechua acogemos la vida y mensaje de Cristo (IV).
- algunos hacen a Cristo sin barba, con rostro indígena; más bien hay que hacer una Iglesia aymara y quechua (I),

- no sólo semillas del Verbo, el espíritu del Señor está presente (II),
- sentimos la presencia de Jesús en nuestro caminar (VI),
- Jesús muestra la salvación y Reino en concreto (I),
- en la revelación lo principal es Cristo y no la cultura (I),
 - Dios no es un Dios de una nación (I),
- presencia salvadora del Hijo de Dios que caminan en nuestra historia de pueblos andinos (V).

Hay menos referencias al Espíritu; pero llama la atención que en los Encuentros de 1993 a 1995 se siente más su presencia:

- el Espíritu en los pueblos andinos (IV),
- el Espíritu Santo está aquí (VI),
- nuestra preocupación es poder expresar las obras del Espíritu en el lenguaje andino, al interior de nuestras comunidades (V),
- presencia del Espíritu Santo para vivir en comunidad (V),
- el Espíritu de Dios nos lleva a amar sin límites (IV),
- más hemos buscado señales de Cristo, debemos buscar señales del Espíritu Santo (V).

Cada una de estas expresiones es como una joya. Me limito a unas apreciaciones generales. Resalta el conocimiento de la presencia divina. Dios no es pensado como objeto, ni es definido. Casi todas las fórmulas reconocen a Dios en la vida concreta y el caminar por esta tierra. Una segunda característica: las invocaciones tanto a Dios, como a Cristo, como al Espíritu; esto se da en cristianos agentes de pastoral; y muy poco en los creyentes comunes y corrientes. Otro rasgo muy importante: comunión andina con Dios Trino, a pesar de que algunos intentan contraponer lo cristiano y lo andino. Estas personas van más allá de nociones desencarnadas, y captan al Misterio en términos de sus existencias concretas.

Por último, voces que consignan una espiritualidad dinámica:

- el misterio de Dios presente en nuestro mundo andino (IV),
- Dios eterno está en nuestra pequeña geografía: la chacra, el pueblo, la

- Pachamama; Dios está en la historia universal pero nosotros lo captamos en nuestra propia historia personal, familiar, en la historia andina (I),
- la exigencia es descubrir al Dios que vive en nosotros (IV),
- como runas (personas quechuas) participamos en la creación de lo creado (V),
- la cosmovisión andina ha incorporado una serie de elementos y conceptos cristianos (II),
- Dios es Padre y Madre, y somos hermanos y hermanas (I),
- vida andina se define como caminar en presencia del creador, Apus (espíritus tutelares), Pachamama (IV),
- la existencia misma del ser andino: caminar en presencia del Creador (IV),
- andar y actuar en el Espíritu de Dios (IV),
- al pueblo indígena lo que le queda es la espiritualidad, ésta es su energía (V).

No cabe duda que es una espiritualidad universal; en el sentido que abarca todo lo existente y diversos nombres de lo sagrado. También es universal porque es sentida por el pueblo (y no ha sido aprisionada por una élite espiritual). Además es una praxis. Se responde a la presencia de Dios en un caminar humano y en una energía propiamente andina. También llama la atención como Dios omnipotente es reconocido en lo más pequeño y cotidiano (en “nuestra pequeña geografía”), y en la familia, y en la historia. Ciertamente es una espiritualidad holística.

Todas las voces anotadas hasta aquí constituyen una sabiduría consistente. Sin desmerecerla, vale añadir unos cuestionamientos.

g. Preguntas inconclusas

El pensamiento andino-cristiano, en cuanto proyecto teológico, está dando sus primeros pasos. Conviene replantear unas preguntas básicas. Así puede corregirse el rumbo, orientarlo mejor, y avanzar con mayor lucidez.

Permítanme emplear como guía, en esta sección, reflexiones hechas por personas evangélicas. Para la exposición de la sabiduría (sec-

ción anterior) he empleado los contenidos de seis Encuentros Católicos, en que he podido participar. Ahora, no puedo hacer ese mismo tipo de análisis de eventos que conozco a la distancia; pero sí cabe apreciar las reflexiones evangélicas y dejar que nos interpeleen y nos orientan en unas preguntas fundamentales⁸. Van a ser cinco cuestiones.

Una primera pregunta es *quiénes* hacen teología andina. Está claro que no es una especialidad académica ni una función eclesial. En términos positivos, algunos subrayan que es labor de todo el pueblo, otros recalcan que es un servicio hecho por la comunidad eclesial, y también se la atribuye a sabios/sabias autóctonas o bien a agentes pastorales y a teólogos/teólogas profesionales. Cada uno de estos aspectos forma parte de la reflexión.

La respuesta a esta pregunta tiene que conectar dos realidades. Por un lado, es una teología cristiana, es decir, comprensión del Dios de Jesucristo, acogido por la comunidad eclesial. En ésta se han desarrollado las teologías. (Puede compararse con la cosmovisión y sabiduría de pueblos indígenas que, salvo excepciones, no reivindican una teología). Ahora bien, tanto católicos como evangélicos que llevan a cabo una reflexión andina de su fe son, hasta el presente, sectores pequeños y más o menos marginales en sus instituciones. Surge entonces la pregunta: estos sujetos de la teología andina ¿se especializan en temas étnico-culturales?, o bien ¿son sujetos en todo el universo teológico? Son unas preguntas inconclusas, ya que a los sujetos, sabios y sabias andinas, les cabe responderlas -si así lo desean.

Por otro lado, tenemos la identidad andina. ¿Qué personas andinas realizan este pensamiento? Puede hacerse una distinción tajante entre andinos-indígenas, por un lado, y occidentales y mestizos, por otro lado (ver Quicaña, págs. 59-62, 71-76). Uno entiende esta postura dado que los indígenas han sido o bien excluidos o bien absorbidos en nuestras iglesias y teologías cristianas; entonces ellos plantean su espacio y movimiento propio. Cuando estos derechos son adquiridos, surge entonces la cuestión de la realidad andina donde confluyen elementos originarios, mestisajes, y elementos de la modernidad. Los sujetos son pues universales, sin un etno-centrismo que genera grupos sectarios. Por eso me pregunto: los sujetos de la teología andina ¿son plena-

mente andinos y también modernos y mestizos? La respuesta es positiva, si revisamos los Encuentros hechos por católicos; y sospecho que así también será la respuesta de muchos evangélicos.

La segunda pregunta es *por qué* el pensamiento evangélico ha insistido en la intervención divina. Si es Dios quien toma la iniciativa de salvar y revelarse, entonces la responsabilidad humana es más bien corresponsabilidad con la obra de Dios. Esta perspectiva marca lo teológico: “entender el mensaje de Dios en la vida” (Tapia, pág. 94 ss.). Entonces hay que ser fieles a la Palabra, y no pre-condicionarla. Pero creer en el Mensaje no implica cerrar los ojos hacia lo humano; más bien, como anota Tapia: “en la religión y cultura andina existen elementos teológicos”. Dicho en forma breve: ¿por qué se hace teología?, y las respuestas son: porque Dios habla, y porque esta realidad andina es teológica. La primera parte de la respuesta merece una aclaración. La revelación de Dios, según el entender evangélico, la encontramos principalmente en la Biblia. Pues bien, también los andinos ponen en primer lugar las manifestaciones de lo sagrado. Cabe preguntar: una teología evangélica fiel a la Palabra ¿puede escuchar también a los seres sagrados andinos?

La segunda parte de la respuesta (la realidad andina es teológica) también merece ahondarse. Llama la atención que representantes evangélicos (que como los católicos han tachado al andino de “pagano”) ahora encuentren teología en esta religión y esta cultura. Al respecto conviene estar muy atento a lo cotidiano. A mi juicio, el ser y pensar andino están orientados por el dolor y por la celebración; en la cotidianidad resalta la vivencia adolorida y los momentos de fiesta. Otto Maduro ha escrito: el dolor es uno de los principales estímulos al pensamiento, y éste elabora mapas para una vida con alegría y placer⁹. Por eso pregunto: en la teología andina ¿reflexionamos desde el dolor y hacia la celebración? Las comunidades son las que pueden dar una respuesta.

Una tercera pregunta es *¿cómo?* Al reseñar los seis Encuentros, he resaltado sus líneas metodológicas. Allí la Biblia está presente de manera latente, y tiene peso sobretudo en las liturgias. En el mundo evangélico, la Palabra es la omnipresente fuente del conocimiento. Tomo como modelo el trabajo de Raquel Yupanqui (págs. 121-131). Ella pone

acento en la mujer quechua. pero su propuesta vale también en el conjunto de la teología. Son cuatro momentos metodológicos:

- experiencia personal y de un pueblo, y el ser iglesia,
- debate con obstáculos teológicos,
- relectura de la Palabra bíblica,
- acción en el contexto quechua (con sus ambivalencias).

Este modelo es plantado por una mujer, en su ministerio como Presbiteriana, ubicada en el mundo indígena. En estas condiciones, la metodología corresponde a una situación precisa: una líder con coraje y opción de género, y pastora marginada pero firme en su iglesia. El ¿cómo? siempre tiene su contexto. Pero está determinado por la Palabra. Al respecto considero que hay un gran reto: la hermenéutica andina con perspectiva de género. No sólo ver como la Biblia habla de la población marginada, y de la mujer; sino además y sobretodo ver todo el Mensaje con los ojos del corazón de la mujer y del varón andino. Sin esta hermenéutica andina no hay teología verdaderamente bíblica (por mucho que se cite la Biblia). Entonces, ¿cómo es esta interpretación de la Palabra (momento esencial en la teología andina)? La respuesta, una vez más, es un trabajo por hacer.

Nuestra cuarta pregunta es *¿desde qué?* De acuerdo con lo dicho anteriormente, los cimientos son la identidad, la historia, la fe de los pueblos. A ellos se añade algo necesario e imprescindible: la comunidad eclesial andina. Ella es quien elabora, supervisa, evalúa, autentifica, la reflexión de fe. Por eso, “iglesias andinas”, con su propia trayectoria y pensamiento, son quienes impulsan la reflexión (en el caso peruano-evangélico, ver Quicaña, págs. 83-89). Este modo de vivir la fe, tanto en ambientes evangélicos como en católicos, es relativamente frágil y marginal. Los poderes temen y hasta combaten las inculturaciones de la existencia eclesial. Al respecto, brota la pregunta: las iglesias andinas ¿tienen la solidez y el reconocimiento para continuar elaborando una teología propia y universal? Opino que al conjunto del pueblo de Dios le corresponde dar sus respuestas.

Si me permiten, me atrevo a plantear un *¿sin qué?* Es decir, existen grandes obstáculos y hasta trampas. Ante ellas, hay que ser claros. Escogo dos problemáticas, presentes en ámbitos evangélicos y católicos.

Una problemática teológica seria es el dualismo. Si abierta o subrepticamente usamos un esquema de dios-demonio, verdad-falsedad, etc., entonces el pensamiento se mueve en los márgenes estrechos del si-no. Afirmamos algo de modo absoluto; y negamos lo que se le opone también de modo categórico (como hace Quicaña, págs 53 y 55). La realidad andina ambivalente y multidimensional requiere de una teología que haga un discernimiento, en lugar de formular disyuntivas de total aceptación y total rechazo.

La otra problemática, vinculada a la anterior, es descalificar la religión andina, en base a un fideísmo. Por ejemplo, plantear que el Dios creador descarta a la Pachamama, hacer luchar a Dios contra las “divinidades” andinas, combatir un cristo-paganismo católico opuesto a la fe en el Resucitado (ver Flores, págs. 102, 107, 111, 116, 119). Un loable deseo de fidelidad a la revelación de Dios no tiene que sumarse a las campañas anti-indígenas. Por lo demás, la religión andina merece y requiere de una evaluación crítica. Lo mejor es hacerlo a partir de la actitud antes citada: “somos andinos, somos cristianos”. De lo contrario, los argumentos provienen de la cultura hegemónica que no tolera sensibilidades y lógicas distintas a las dominantes.

Concluyo esta reseña. Es evidente que se trata de voces pequeñas y polifónicas. Al ser pequeñas tienen la fragilidad pero también la potencialidad de un ser minúsculo. También vale tomar en cuenta muchas preguntas y mucho por hacer. Como son voces polifónicas, abren numerosos espacios y momentos. Tienen un carácter universal; no son unilaterales ni mono-melódicas.

3. Pautas de colaboración

El pensar andino -narrativo, comunal, simbólico- está abierto a aportes distintos y complementarios. En la producción teológica pueden colaborar otras personas, en la medida que asumen pautas configuradas en dicho proceso de reflexión. En otras palabras, personas de

las élites nos encontramos con elaboraciones y pautas hechas por comunidades andinas. Articulándose con esta producción andina, uno puede colaborar. De lo contrario hay un paralelismo o una imposición de aportes externos.

¿Por qué puede darse una colaboración? Porque, como ha dicho el teólogo aymara Domingo Llanque la humanidad es partera de la vida, ella asegura que nazca la vida y que luego sea íntegra. Se colabora pues en la medida que hay afirmación de la vida, en medio de condiciones de carencia y desequilibrios. También puede decirse: la humanidad es partera de pensamientos de vida. Creo que esto ocurre en la teología andina.

Primero conviene ver dificultades y obstáculos a la colaboración. Luego señalaré líneas de trabajo.

a. Distancias y tensiones

Las dificultades aparecen a varios niveles: sensibilidad, racionalidad, poderes sociales, sistemas religiosos, teologías hegemónicas y subordinadas, roles en la iglesia. Cada uno de estos asuntos merecería un debate preciso. Aquí sólo voy a considerar tensiones en contactos humanos y en perspectivas.

Una primera problemática es la de opciones vitales al pensar. Hablando en términos generales, las comunidades andinas y los genuinos líderes reflexionan en torno a las llamadas necesidades humanas básicas. Se dialoga sobre problemas acuciantes y se buscan soluciones prácticas, y al hacer esto suelen manifestar creencias y ritos. Por otro lado, los sectores medios están más interesados en lo que comúnmente se llama el sentido de la vida. Se afanan por una interpretación desde las ciencias humanas, la Biblia, la tradición teológica en las iglesias. Ahora bien, las tensiones afloran cuando los sectores medios (agentes pastorales con roles de intermediarios, profesionales, funcionarios de iglesias, etc.) logran dirigir y monopolizar la reflexión creyente. Así no hay una colaboración y no se interpelan mutuamente los grupos en diálogo. En estas circunstancias, los representantes de base suelen optar por replegarse y guardar silencio.

Otra gran problemática es la relación entre los llamados expertos y los demás participantes. Un experto ha confesado: pensamos que tenemos las cosas claras, y desde esta postura entramos en contacto con otras personas; así es difícil sentir la presencia del Espíritu. En la medida que el experto se auto-cataloga como sistematizador del pensar andino entra en un camino equivocado. Su tarea es más bien ingresar al diálogo entre distintos universos simbólico-conceptuales. Otro requisito es que -como anotábamos antes- la reflexión sea hecha desde lo cotidiano del pueblo andino, desde el dolor y desde la fiesta; lo que implica que los expertos estén presentes en estas realidades de cada día. Otro asunto delicado es el uso de categorías; p.ej. religión y magia (siendo una trascendente y la otra inmanente); o teología cristiana fundada en la Revelación, y teología indígena en torno a esta tierra sagrada. Estas dicotomías obstaculizan el pensamiento.

Un asunto crucial es la tendencia cristiana a descartar lo mágico. Como anota Paula Montero: la visión de lo sobrenatural y la visión de lo mágico brotan de una misma mentalidad mística, y “la definición de lo sobrenatural sería una experiencia más afectiva que intelectual”¹⁰. A fin de cuentas, hay que reelaborar categorías y descubrir los esquemas que mejor corresponden con el pensar humano y con la reflexión de fe.

b. Paradigmas pequeños

Este capítulo reúne lo que he llamado una polifonía indígena-mestiza. Me parece que hay líneas de trabajo latentes en esta sabiduría cristiana. Es algo que va definiéndose en el proceso de reflexión. Deseo sugerir algunos de sus rasgos. Subrayo que cualquier participante no andino tiene que ser incorporado en los paradigmas propios de la reflexión andina.

1. Pensar desde el creer. La actividad teológica suele ser planteada como un comprender la fe; vale decir, volcar nuestras capacidades humanas hacia el mundo de la fe y en respuesta a la Revelación. Pues bien, en la vivencia andina lo que encontramos es un pensar desde la vida creyente. Insisto, no es un hacia..., sino más bien un a partir de... la creencia, de la espiritualidad holística.

En un Encuentro se decía: la gente tiene categorías para entender y expresar lo que es de Dios: salud, alegría, comunidad, humildad, familia; y entender lo que no es de Dios: hambre, orgullo, rapidez, envidia (V). Como el sistema de dominación pone a los andinos como objetos de enseñanza (y receptores de teología), hay que afianzar la capacidad de conocimiento andino de Dios. Esto incluye discernir lo que es de Dios y lo que no es de Dios.

Como he dicho reiteradamente, es un pensar íntimamente vinculado a ritos. Una gama de ritos (de origen andino, sincréticos, de la catequesis y la liturgia católica y evangélica) son como una matriz de la teología. Estos ritos forman parte de distintos universos simbólicos; por eso, tenemos un pensar desde la fe pluri-religiosa de los andinos. Esto hace a la teología andina más universal que otros sistemas que son mono-religiosos y mono-culturales.

2. Lo pequeño y universal. En medio de los procesos de mundialización, de globalización económica y cultural, tenemos pueblos y pensamientos minúsculos con su propia universalidad. He anotado los modos andinos de interactuar con la modernidad; es decir, ingresar en procesos universales y replantear el progreso, ser sujetos históricos, y todo lo demás.

Lo más significativo no es la apropiación de lo moderno (todo pueblo lo hace). Lo más original es cultivar símbolos particulares de modo que sean universales. En esto las comunidades indígenas y mestizas son sumamente creativas. Me refiero a los pequeños ritos, las tradiciones orales locales y regionales, las celebraciones, sistemas de reciprocidad económica y política, y tanto más. Me refiero también al silencio; es un instrumento de auto-defensa y de libertad ante estructuras humanas agresivas; por eso, en su silencio la población andina dice una gran palabra de autonomía y dignidad. Los pequeños de este mundo, vía lo simbólico, son universales. Digo esto porque están en contacto con lo fundamental de la condición humana.

3. Género y humanización. Todo el comportamiento andino, su economía y cosmovisión, la invocación de seres sagrados (y a veces la denominación de Dios como padre y madre), muestran el paradigma de complementariedad masculino-femenino. En términos aymaras:

chacha-warmi. Es un rasgo andino -y también de otras culturas holísticas- que constituye una alternativa humana. En todas partes hoy reaparece no sólo la reivindicación de la mujer sino también una calidad de vida masculina y femenina. Esto impugna los parámetros patriarcales, y, positivamente ofrece un modelo de convivencia humana.

Sin embargo, los micro procesos de reflexión que hemos examinado tienen poca presencia de la mujer y poca consideración hacia la perspectiva de género. Raquel Yupanqui y otras están haciendo teología como mujeres andinas; es necesario que mujeres y varones hagamos reflexión con la perspectiva de género. Esto apunta hacia una nueva humanidad; y ciertamente también apunta a una comprensión más amplia del Dios amor.

4. Liberación cotidiana. Cuando algunos hablan de la crisis contemporánea, están preocupados por la caída y devaluación de modelos de acción y pensamiento. Por ejemplo ya no se confía en una grandiosa liberación. Prolifera pues el desánimo y el escepticismo histórico.

Personas y pueblos pequeños tienen mayor capacidad y sabiduría para vivir la liberación de manera cotidiana. Es un “estar, trabajar, sufrir, gozar juntos” (V). No es un ser feliz de modo individual, sino un estar en este universo lleno de Misterio; y compartir pesares y alegrías. Esta filosofía no posterga ni proyecta ilusoriamente la emancipación humana. La plenitud humana no está después de, ni está antes, ni está aparte de la modernidad. En el aquí y el ahora la comunidad creyente descubre y cuida sus pequeñas semillas de liberación. Esta es una Buena Nueva para la humanidad, que siente un malestar radical, y que obstinadamente desea ser feliz.

Notas

1. Este capítulo primero fue publicado en el *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, 49-51 (1995), 61-94; lo he corregido. En cuanto a la anécdota al inicio de mi texto, en el sur del Perú la frase “no son nadie” es usada para descalificar a personas pobres, indígenas, niños/as y demás.
2. Mi reflexión es hecha en torno a los primeros seis encuentros anuales de reflexión peruana-boliviana
I - 1990, en Yunguyo (Perú), Culturas y método teológico,

- II - 1991, en Tiwanaku (Bolivia), Iglesia y Culturas,
- III - 1992, en Juliaca (Perú), 500 años y la Iglesia,
- IV - 1993, en Copacabana (Bolivia), Ritos y Teología,
- V - 1994, En Ayaviri (Perú), Comunidad y cambio moderno,
- VI - 1995, en Laja (Bolivia), Servicios en la comunidad e Iglesia.

Al citar lo expresado en estos eventos pongo entre paréntesis el número romano (del I al VI). Participan líderes de base y agentes de pastoral católica de zonas andinas, quechuas, aymaras, mestizas (unos 40 a 50 personas en cada encuentro). En los años siguientes las temáticas han sido: Espíritu Santo en las culturas andinas (1996, Kokan), Sabiduría andina, desde el Evangelio (1997, Korpa), Juventud ante la sabiduría de fe (Sicuani, 1998), Cultura andina y Jubileo (Iroco, 1999). En mi escrito también consideraré la Consulta Andina sobre Teología (Lima, 1994) de 23 líderes evangélicos, que ha sido publicada: H. Flores y otros, *Hacia una teología evangélica indígena*, Lima: CEMAA, 1995.

3. José Estermann, "Filosofía andina, elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado", *Stromata* 49 (1993), 203-220.
4. Reitero que el término andino no es simple. Se refiere a una pluralidad indígena y mestiza, en un marco moderno y latinoamericano; son historias locales, con proyectos hacia el futuro.
5. R. Ortiz, *Mundialización e cultura*, Sao Paulo: Brasiliense, 1994, 30-31.
6. En mi texto, las citan van sin comillas porque son apuntes personales y frases de las Actas que no recogen literalmente las palabras de los participantes (y, entre paréntesis pongo el número del Encuentro, cf. nota 2).
7. En otros trabajos he reseñado metodologías latinoamericanas; ver capítulos 5, 6, 7 de *teología en la fe del pueblo*, San José: DEI, 1999.
8. Representantes andinos de iglesias evangélicas están participando en encuentros ecuménicos de Teología Andina: 1990 en Chucuito, Perú, 1991 en Viacha, Bolivia, 1992 en Quito, Ecuador, y 1994 en Chucuito, Perú (el segundo ha sido publicado: *Cultura Andina y Teología*, Quito: Abya Yala, 1992); pero en estos eventos predominan los sectores católicos. Por eso, deseo resaltar ponencias evangélicas en la Consulta sobre Teología Indígena (Lima, 1994):
 - Fernando Quicaña, "El desafío de hacer teología en el contexto andino" (págs. 51-92),
 - Marcelino Tapia, "Bases hermenéuticas bíblicas para un teología andina", (págs. 93-100).
 - Humberto Flores, "Teología evangélica quechua" (págs. 101-120),
 - Raquel Yupanqui, "Reflexiones bíblicas sobre el rol de la mujer en el contexto quechua, (págs. 121-132).

Al citarlas anoto el apellido y páginas de la obra: *Hacia una teología evangélica-indígena* (cf. nota 2).

9. O. Maduro, *Mapas para a festa*, reflexões latinoamericanas sobre a crise e o conhecimento, Petrópolis: Vozes, 1994, pág. 13.
10. Paula Montero, *Magia e pensamento mágico*, São Paulo: Atica, 1990, págs. 11-12.

Capítulo 10

ESPIRITUALIDAD HISTÓRICA

¿En qué modo la población andina camina guiada por el Espíritu de Vida? Ya hemos constatado su Presencia en los ritos, símbolos, pensamientos, y sobretodo en el modo de creer en Dios (que es siempre obra del Espíritu). Ahora nos dedicamos a escudriñar las señales de su Presencia en el acontecer cotidiano e histórico.¹ En esta temática tengo dos inquietudes: en la iglesia andina es casi inexistente la pneumatología; en la medida que sea desarrollada pueden entretorse los procesos culturales con las responsabilidades históricas.

Si nos fijamos en las expresiones verbales de la gente común, el Paráclito está ausente; salvo excepciones. Si sopesamos la acción cotidiana (y creencias en la vida nueva proveniente de Dios) entonces es notable la fidelidad al Espíritu. Retomamos la vivencia del tiempo (primera sección), vemos las imágenes y acciones andinas contrastadas con lo dicho por el Nuevo Testamento (segunda sección), y apreciamos la pneuma-simbología de quienes tejen, sanan, festejan, la historia (tercera sección).

1. Tiempo espiritual

El pueblo pobre no hace discursos sobre la historia. Además, la educación formal implanta una visión ideológica; la población andina es invisibilizada y hecha caricatura. Veamos más bien cómo ella siente y forja el acontecer cotidiano.

a. Caminar cotidiano con Dios

Sobresale el sentido espiritual del tiempo. La población en parte tiene la noción moderna de responsabilidad sobre los acontecimientos;

pero la gente más capta el multiforme dinamismo espiritual que marca la trayectoria humana. En todas partes del continente, encontramos - como anota José Comblin- ambientes “desarrollados” donde abunda el consumo y aislamiento, y, pueblos pobres “que tienen más sabiduría y saben vivir mejor; esta experiencia de vida es experiencia espiritual”². Por consiguiente, el “tiempo del pobre” se caracteriza por ser espiritual y por su denso presente. En el presente amerindio se condensa lo que antecede y también el porvenir (como hemos visto en el capítulo quinto).

Se vive la metáfora teológica de caminar en la presencia de Dios. El pueblo pobre no tiene al tiempo en sus manos, como un objeto apropiable, más bien desambula históricamente, y capta indirecta o explícitamente que Dios está presente en su itinerario. Se trata de un tiempo largo, lleno de misterio.

Es un tiempo largo, sufrido, gozado. Sabemos que los seres humanos, en el planeta tierra con sus cinco billones de años, andamos como seres pensantes desde hace unos 40 mil años. Los pueblos, en el inconciente colectivo, nos reconocemos primero como seres espirituales, y luego como miembros de tradiciones religiosas (¡sólo en los últimos 5 mil años existen religiones!). Hoy somos habitantes de un mundo secularizado donde resurgen las espiritualidades.

También se trata de un tiempo sufrido, debido al horrible golpe del hambre y las carencias de cada día; y un tiempo gozado en innumerables formas de celebración. La conversación espontánea de la gente subraya lo que duele, y también lo que se disfruta. Todo esto enmarca su concepción del tiempo. En términos teológicos uno ve dimensiones cotidianamente pascuales de la pasión y la resurrección del Señor. La labor teológica promueve la lectura de estos signos de los tiempos, captados gracias al Espíritu de verdad que guía a la humanidad. Es el Espíritu quien “dirige el curso de la historia y renueva la faz de la tierra y está presente en la evolución” (Concilio Vaticano II, Iglesia en el Mundo, 26). A la pneumatología le cabe dar sentido a la vivencia ordinaria del tiempo.

En América Latina, hay una variedad de situaciones y sensibilidades con respecto al tiempo. En muchas partes predomina el aconte-

cer pragmático y banal: adquirir medios materiales. El tiempo “libre” es definido por la alienante y mediocrizante industria de la diversión. A menudo se dice que la mayoría vive el instante presente, y que no le interesa planificar ni modificar la historia. Una anécdota. Bromeando con un poblador marginal en una gran ciudad, le pregunté: “¿qué piensas de la historia?”; su respuesta ha sido: “eso no sé, vivo cada día”. El contexto de empobrecimiento hace que muchos más se preocupen del pan diario.

El “vivir cada día” también apunta una gran verdad. En lo cotidiano se desenvuelve la historia. Pues bien, nos interesa buscar y encontrar señales del Paráclito, aquí y ahora.

b. Presencia del Espíritu

¿En qué medida se acoge y es fiel a la fuerza del Espíritu? Casi nadie -salvo integrantes de comunidades cristianas- reconoce al Espíritu de Jesucristo en el acontecer cotidiano. Sin embargo, mucha gente vive el tiempo humano y cósmico de modo espiritual. Esto es palpable en las comunidades andinas. Desde el nacer hasta el morir se siente el Misterio de la Vida; también el calendario de fiestas da un sentido hermoso al trascurso del tiempo. Además las personas demuestran un afán trascendente: hacen oración en torno al acontecer humano, buscan solidariamente vida y amor junto a los demás, y a menudo en la naturaleza se tiene la intensa vivencia de Dios. Me pregunto: el creyente andino y amerindio, que en parte es cíclico y también tiene un sentir lineal e histórico, ¿cómo camina con el Espíritu?

Según las tradiciones originarias, el cosmos y los acontecimientos humanos tienen densidad espiritual³. Las civilizaciones mesoamericanas y andinas han elaborado secuencias de épocas con un sentido religioso. En el caso de los nahuas, había cuatro ciclos de “soles” que terminaban con catástrofes, pero cada vez los dioses restauraban la vida; la era actual, del quinto sol del movimiento, se debe a Quetzalcoatl. Los mayas, cinco siglos antes de Cristo, tuvieron un calendario de 365 días. En 1613 el andino Guamán Poma presenta cinco edades autóctonas, y luego la era de los incas y la de los cristianos; su representación

de los doce meses está marcada por lo socio-ritual. Estas herencias marcan el imaginario hasta hoy. Tanto el espacio como el tiempo amerindio ofrecen huellas del Otro.

El cristianismo amerindio y el andino podrían estar más atentos a la obra del espíritu en la naturaleza y la historia. Esto es posible en base a las creencias profundas de nuestros pueblos. Aquí el tiempo tiene calidad espiritual, y es cíclico e histórico. No hay que inventar un vínculo entre Dios y los acontecimientos cósmicos y humanos. Este vínculo existe, en el imaginario creyente de la población (y también en la tradición bíblica y eclesial). Lo que falta desarrollar es la sensibilidad específica sobre la obra del Espíritu.

2. Imágenes y acciones

La población indoamericana tiene pocas representaciones del Espíritu, pero sí abundan las acciones que uno puede interpretar como animadas por el Espíritu. En ambas instancias (imagen, acción) hay significados históricos, a menudo de modo latente y potencial.

El imaginario espiritual es frondoso. Muchas personas tienen una relación constante con difuntos y antepasados/as. Junto a las Imágenes veneradas en los ambientes católicos, hay mucha imaginería sincrética sobre la buena suerte. Algunos estratos medios han asumido la doctrina y ética espiritista. En las culturas mestizas existe un conglomerado de referentes espirituales.

a. *Imaginario quechua*

Nos detenemos en una realidad: el cristianismo quechua⁴. En el Ecuador, al participar en un encuentro evangelizador, D. Guamán ha hecho esta plegaria trinitaria, con claras implicancias históricas: “Padre santo y bueno, te queremos tus hijos de este mundo, Tú haces maravillas con tu presencia, por todo esto te damos gracias, te agradecemos. Pero los que arman sistemas de muerte, no reconocen tu proyecto y salen contra Ti, ellos quieren el poder de dominar al Pueblo de Dios; por todo esto perdona Señor. Ilumínanos con tu Espíritu Santo, para poder ver tu camino que es tu Hijo Jesucristo, que nos da fuerza para cons-

truír un mundo de hermanos ahora y siempre. Amén”. Esta espiritualidad expresa maravillosamente lo esencial del Mensaje cristiano. Lo hace en base a la tradición quechua de amar a Dios, de reclamar ante la opresión, y de la fuerza para “construír un mundo” que sea bueno.

En el Perú, muchos años de convivencia con comunidades quechuas hace que C. Flores anote señales del Espíritu Santo en la “sabiduría indígena...la solidaridad, la compasión, la superioridad de la inteligencia sobre la fuerza bruta, el respeto a toda forma de vida, la alegría, la fiesta, la fecundidad, el carácter sagrado de todo”. Esta gente quechua vive animada por el Espíritu (aunque sin hablar de él, porque no ha sido motivada a reconocer explícitamente su Presencia); algo semejante uno encuentra en cada pueblo andino.

En el caso de pueblos mestizos andinos, el transfondo quechua aflora de muchas maneras. Hay un abanico de seres espirituales. Se habla del “Tata Espíritu” y de “Kullana Espíritu”. Las imágenes del catolicismo tienen fuerza espiritual y calidad icónica. Cada ser humano tiene varias dimensiones espirituales: espíritu grande, ánimo que uno puede perder y recuperar; luego tenemos el “alma” o persona del difunto-vivo. La naturaleza -Pachamama, cerro tutelar, agua, viento- tiene energías espirituales. También existen entidades espirituales que influyen en el hogar, en productos de la agricultura, animales, y hoy también en el dinero.

Por otro lado están los seres malignos, ya sea en la naturaleza (lugares húmedos, viento, noche), o en personas que producen maldad (brujos, seres humanos que traen desgracias). Estos seres generalmente no son referidos al Espíritu de Dios. Otras realidades andinas tienen puntos en común con el demonio.

Se han elaborado unas interpretaciones⁵, pero es un terreno casi inexplorado. Habría que conectar la vivencia de lo sagrado en todo el acontecer andino, humano y cósmico, con las manifestaciones del Espíritu de Cristo. Esto se lleva a cabo en una evangelización inculturada. No se trata de palabras. Lo más importante son vivencias y signos concretos, en los cuales la población quechua y mestiza puede disfrutar la presencia del Espíritu en la persona, la historia, el medio ambiente. Al respecto, nos impacta el anuncio hecho a Cornelio y otros paga-

nos (Hechos 10:44,45, 11:15). Hoy puede reconocerse la “caída” del Espíritu en medio de costumbres distintas a las cristianas.

b. Creencias inculturadas

El acontecer cotidiano se condensa en expresiones religiosas y festivas. Por eso las creencias en el Espíritu, que son específicamente simbólicas, también afectan el acontecer cotidiano. En la medida que son creencias inculturadas, tienen implicancias históricas. La gran mayoría de estas formas de inculturación se refieren a Cristo y sobretodo a María. Muy poco se ha inculturado, de modo explícito, la creencia y fidelidad al Espíritu. Pero como ya he dicho, hay elementos latentes y potenciales.

En cuanto a la inculturación de creencias en el Espíritu, una realidad excepcional es la brasilera. En muchos pueblos y barrios se lleva a cabo la bella “*feita do Divino*”. El “Divino” es una representación del Espíritu; concretamente se pasea un estandarte donde está dibujada una paloma. Esa fiesta religiosa incluye competencia, danza, distribución de alimentos a los pobres, costumbres coloniales que fueron desautorizadas por la reforma católica del siglo 19, diversiones para niños, jóvenes y adultos, oraciones y ritos en el templo, plazas y calles, hogares⁶.

Los testimonios de la gente se refieren al Espíritu que les protege; se venera el estandarte (“*bandeira*”) que lleva la imagen de la paloma. Como anota Carlos Brandao se da una tensión entre los símbolos de la comunidad celebrante y la pastoral oficial. En muchos casos se trata más de una fiesta local, con contradicciones y significados, que una celebración dirigida al Espíritu de Cristo. Sin embargo, allí está la Imagen del Espíritu, con sus creencias inculturadas. Me parece importante este caso excepcional de fe/religiosidad dirigida al Espíritu, que proviene de la época colonial y perdura hasta el presente. Estos hechos del Brasil muestran que si el Espíritu es proclamado, cada pueblo lo interioriza e incultura a su modo.

Junto a las pocas representaciones del Espíritu, tenemos una gran cantidad de actividades humanas, cotidianas, donde es posible

palpar un cierto grado de fe inculturada en el Espíritu. De modo mayormente implícito, sentimos el fuego y la fuerza del Espíritu de Cristo. Ante esta afirmación suele hacerse la objeción: las personas no lo perciben ni hablan del Espíritu Santo. Hay excepciones: grupos de iglesia, asociaciones evangélicas y pentecostales, algunos ambientes católicos (que reciben catequesis bíblica, y la renovación carismática). Sin duda hay vacíos en la acción evangelizadora y en la conciencia de la población cristiana. Al respecto, opino que lo principal es, no las explicaciones, sino en qué medida las personas y comunidades actuamos según el Espíritu; luego vemos qué hacer para que las creencias tengan un carácter inculturado y para que se expliciten.

En cada situación uno encuentra signos de la obra del Espíritu para el bien de los demás: sanar, decir Jesús es el Señor, creer, ser libre, profetizar, discernir (cf. 1 y 2 Corintios). Se constata, en sectores populares del continente, mucha obra espiritual/terrenal en el sentido de testimoniar la fe, exigir justicia, sanar personas, constituir comunidad, consolar a quien tiene problemas, y tanto más. Esta obra espiritual se fundamenta en el Espíritu de Cristo Salvador. Por otra parte, uno también ve cada día obstáculos puestos al Espíritu, por ejemplo a través de la desunión y el desprecio hacia el otro. En cada contexto, la comunidad eclesial hace el discernimiento de dónde es y dónde no es recibido el Espíritu que transforma personas y acontecimientos.

c. Fuentes bíblicas

El discernimiento es hecho gracias a las fuentes bíblicas, que son leídas de modo inculturado y liberador. En este sentido hay que poner atención a imágenes y acciones neotestamentarias⁷. Interesa ver, de modo especial, si estos elementos de la Revelación han sido recibidos en los contextos latinoamericanos y amerindios. Ya que nuestros pueblos son tan simbólicos y concretos en la fe, releemos los aportes bíblicos con su incalculable riqueza de imágenes y acciones transformadoras.

El Nuevo Testamento (en particular Pablo y Juan) nos presenta la obra multiforme del Espíritu, y también unas imágenes analógicas.

El Espíritu Santo es representado; y analógicamente explicado en base a objetos y acciones concretas. Principalmente son: agua, don y regalo, fruto, paloma, fuego, viento, aliento, cuerpo, promesa, templo, carta, espada, verdad, libertad⁸. Es pues notorio que las primeras comunidades y San Pablo han visualizado al Espíritu de Dios mediante unos símbolos inculturados. De este modo han elaborado su pneumatología.

Pues bien, ¿a través de qué medios los pueblos amerindios visualizan al Espíritu? Mediante lo maravilloso de cada día: la comunidad, la tierra, agua, cuerpo, fuego, dones de reciprocidad, y tanto más en la humanidad y la tierra. Aunque no sea denominado como Espíritu, lo importante es sentir y acoger cocretamente su Presencia Salvífica. Este es el factor positivo. Con respecto a lo deshumanizador y negativo, a menudo la población se subordina a absolutos e ídolos contemporáneos: placer y poder individual, éxito económico, etc. En este sentido, lo material y humano no es mediación del Espíritu.

Damos un paso más. Según los escritos neotestamentarios, no tanto las cosas, sino sobretudo la acción transformadora es la que caracteriza al Espíritu⁹. Por eso el Espíritu es asociado a tantas acciones, mediante verbos: orar, hablar, defender, vivir, amar, inhabitar, dinamizar, caminar, llenar, gemir, sondear, justificar, saber, caer, revelar, creer, esperar, liberar, filiación, unción, escribir, gozar, ser comunidad, escuchar, sanar, enseñar, profetizar, decidir, cuidar el rebaño, llamar, enviar, exorcizar, discernir los espíritus.

Dios se presenta a sí mismo -y es vivido por la comunidad creyente- más como verbo que como sustantivo; esto es muy cierto en cuanto al Espíritu que consuela y defiende al ser humano, que hace amar, creer, esperar. En cada pueblo creyente, y en su acontecer histórico, se verifica esta fuerte presencia del Espíritu. El hecho que pocos así lo expliciten muestra -lo reiteramos- un inmenso vacío evangelizador. Sin embargo, las acciones que van en el sentido de lo anotado (vivir, ser comunidad, actuar para el bienestar del prójimo, esperar, consolar, etc.) son acciones sustentadas por el Espíritu de Cristo. Si no se capta esto, la resurrección del Señor y el envío del Espíritu serían irrelevantes para el mundo de hoy. No es así. Su presencia salvífica es eficaz y milagrosa. A la vez, cabe reconocer otro tipo de situaciones en que la acción hu-

mana se contraponen a la presencia del Espíritu. No cabe duda que acciones como oprimir, afligir, des-solidarizarse, desesperar, etc., no provienen de dicha fuente divina.

3. Espíritu en lo cotidiano

Pueblos postergados, como es el caso de los amerindios, ¿cómo hacen historia? En raras ocasiones pueden hacer macro-propuestas y llevarlas a cabo; lo que sí hacen, en medio de condiciones adversas, es organizar y celebrar ciertos espacios vitales. Esto, al ser leído con los ojos de la fe, es atribuible al Espíritu Santo.

Retomo la lectura hecha por la iglesia latinoamericana; no sólo con respecto a sectores pobres sino al conjunto de la humanidad. El magisterio episcopal nos ofrece grandes luces. Medellín ha leído “la rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia” (Introducción, 4). Puebla afirma: “el Espíritu del Señor impulsa al pueblo de Dios en la historia...la construcción de la sociedad” (Puebla, 1128). Santo Domingo dice: “el Espíritu de Jesús...transforma los pueblos de las diversas culturas” (SD 229). Todo esto puede ser consignado en términos locales. Lo hago, a continuación, en términos de los pueblos andinos. Su modo de hacer historia, animados por el Espíritu, puede resumirse como tejer, sanar, festejar; éstas son dimensiones básicas del acontecer cotidiano.

a. Tejer la historia

Durante horas y años de su vida la mujer (y también el varón, en ciertas zonas indígenas del continente) teje la existencia. Ella fabrica vestimentas, artesanías, objetos artísticos. El tejer implica tecnología, belleza, paciencia, diálogo con otras personas, mística, sabiduría, organización, habilidad económica. Son tareas que permiten conversar y estar en silencio. Es un gran símbolo de como la población amerindia construye la realidad.

La tierra, el cuerpo, la mujer, tienen energías creadoras. Con elementos de la Tierra Viva se hace el tejido. El cuerpo humano teje la be-

lleza que brota del alma. La mujer y el varón generan comunidad y vida nueva. Son maneras de hacer la historia de cada día.

Por otra parte, existen fuerzas negativas: la naturaleza sufre expropiación, el cuerpo humano es maltratado, perdura el machismo, hay división y enemistad en el seno del pueblo andino, existe el complejo de ser menos e imitar a “gente con éxito”. Confrontar y superar estas realidades es también parte de la responsabilidad histórica.

En medio de estas situaciones, la iglesia con rostros andinos se pregunta por el Espíritu creador, y por el Espíritu fuente de servicios comunitarios. Encontramos rastros de Quien crea la vida bella, de Quien infunde carismas que fortalecen la comunidad. Me parece que la pneumatología amerindia puede tomar como modelos los tejidos hechos por la Tierra y la Mujer. Cuando alguien cuida y construye vida, allí puede reconocerse la obra del Espíritu. No sólo está presente en los ámbitos llamados religiosos y espirituales. María Clara Bingemer¹⁰ nos invita a apreciar al Espíritu dondequiera crece la vida.

b. Sanar la historia

La segunda dimensión es sanar los cuerpos, sensibilidades, relaciones y obras humanas; esto conlleva sanar la historia. Ante cualquier mal y enfermedad, la población andina tiene sus maneras de sanar el cuerpo, la mente, la sociedad, el medio ambiente. Es evidente que las dolencias son encaradas de modo holístico; asimismo es la recuperación de la salud en lo corporal, las relaciones humanas y el vínculo con lo sagrado. Se lucha contra el mal; se busca la reconciliación y el perdón. Se desenvuelve el amor, que es raíz y meta de la sanación. Todo esto es un modo de construir historia cotidiana, gracias a la animación del Espíritu.

En efecto, al luchar contra dolencias y a favor del bienestar pleno del ser humano, encontramos al Espíritu que libera y ama. A lo largo de años de convivencia con familias andinas he presenciado y colaborado en sus prácticas de sanación. Espontáneamente no hablan del Espíritu, ni de Cristo; pero hacen la señal de la cruz y comunican la fuerza consoladora de la tercera persona de la Trinidad. Uno siente el

Espíritu del Señor que sana a personas enfermas y las libera de fuerzas malignas. Al orar de modo andino con estas familias y comunidades, he verificado la presencia del Espíritu de Vida. No es posible explicarlo. Pero no me cabe duda que en estas prácticas, junto a la sabiduría de quienes hacen curaciones y dan consejos, también está presente Dios-Espíritu.

En un sentido más amplio, uno constata el dinamismo fecundo de la reciprocidad andina -que el lenguaje bíblico llama amor-. Verificamos como en cada pueblo hay frutos del Espíritu: “amor, alegría, paz” (Gal 5:22); en los corazones inhabita “el Espíritu de su Hijo que clama Abba” (Gal 4:6). Cuando esto ocurre, la persona -en cuanto comunidad e historia- es sanada. Desde esta experiencia nos choca y desconcierta la frecuencia de otras prácticas andinas: envidia, violencia horizontal, devoción al dinero, pasividad, egoísmo. Estas instancias de anti-amor conllevan un rechazo del Espíritu.

c. Festejar la historia

Otra dimensión de la presencia del Espíritu en la cotidianidad del pobre es su modo de festejar la historia humana. Esto ocurre en cada uno de los pueblos del continente: ellos se caracterizan por crear y gozar mucha fiesta.

En el caso de los pueblos andinos el festejo es aún más trascendente. La fiesta condensa todo y moviliza a todos/as. A veces ello es leído en clave de diversión; ciertamente hay entretención y juego. Por mi parte recalco su modo de forjar historia, con calidad espiritual. Puede decirse que la fiesta es un signo concreto del Reino. Recordamos como Jesús ha presentado el Reinado del Dios-Amor como un banquete ofrecido preferentemente al desvalido. ¿Qué señales existen en nuestros contextos.

Brevemente anoto señales positivas. El compartir amistad, alimentos y bebidas, convicciones de fe, alegría, ética de la vida sin exclusiones, son todas señales de un caminar en el Espíritu. Cuando hay comunidad que celebra la fe, cuando “nos mueve el Espíritu a aguardar por la fe los bienes esperados por la justicia” (Gal 5:5), es claro que Dios

es reconocido y alabado. Si hay calidad espiritual -expresada en comunión y esperanza- la fiesta del pueblo simbólicamente transforma la historia humana. En estas situaciones también nos sensibilizamos al Espíritu del Cristo pascual: es fundamento de vida y comunidad, y así es proclamado y celebrado en las buenas fiestas andinas.

La contrapartida -en cada lugar y tiempo festivo- es la marginación y desprecio del pobre, la juventud y la mujer, la agresión física y social, los vicios. Todo esto se hace presente en la fiesta, e implícitamente muestra nuestro distanciamiento del Espíritu de Amor. Cabe pues siempre discernir si estamos “llenos de gozo y Espíritu Santo” (Hechos 13:52).

A estas tres dimensiones de la pneumatología amerindia -tejer, sanar, festejar, la historia- cada comunidad eclesial le añade muchas otras. Al Espíritu no lo podemos paralizar ni encerrar. Su obra maravillosa llena personas, acontecimientos, la tierra y el cosmos. No es propiedad del individuo ni de una denominación cristiana.

Como enseña Juan Pablo II: “la presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones... es también el Espíritu que esparce las semillas de la Palabra presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo” (La Misión del Redentor, n. 28). Esta pneumatología amplia y macroecuménica está siendo desarrollada en América Latina. Se han anotado rasgos andinos y de otros pueblos. Me parece necesario, en el cristianismo andino, completar su visión del Padre y de Cristo con la comprensión del Espíritu de Vida en las culturas, religiones, y en la historia cotidiana.

Notas

1. Agradezco a participantes en encuentros sobre Pneumatología del IPA de Cuzco y de la Prelatura de Juli (en 1998), donde he dialogado y desarrollado estas reflexiones.
2. José Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid: Paulinas, 1987, 49. En la pneumatología hecha en latinoamérica, un ensayo inculturado/liberador es el de Víctor Codina, *Creo en el Espíritu Santo, pneumatología narrativa*, Santander: Sal Terrae, 1994.

3. Ver en el capítulo cinco, la segunda sección; para una recopilación acuciosa de lo amerindio, ver G. Brotherston, *La América Indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, Mexico: FCE, 1997, 141-169, 275-384.
4. Cito la oración hecha por el quichua ecuatoriano Doroteo Guamán (en *Espiritualidad y fe de los pueblos indígenas*, Quito: INPPI, 1995, 32-33) y la reflexión de Carlos Flores. *El taytacha Qoyllur Rit'í, teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*, Cusco: IPA, 1997, 161. Un denominador común, en los pueblos originarios, es ver “alma”, “vida”, una consistencia honda y fecunda en toda la realidad. Por ejemplo, el pueblo maya tzotzil dice que hay “ch'ulel” o alma en todo, ver C. Guiteras, *Los peligros del alma*, Mexico: FCE, 1986, 229-237.
5. Vease B. Wrisley, “Interpretaciones populares del Espíritu Santo en Bolivia”, *Allpanchis* 5 (1973), 159-166; E. Jordá, *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe*, Lima, tesis, 1981, II:166-168, 338-372; C. Flores, *obra citada*, 160-164, M.J. Caram, “El Pentecostés de cada día”, *Pastoral Andina*, 95 (1994), 16-17.
6. Ver el “ciclo de Pentecostés” reseñado por Riolando Azzi, *O catolicismo popular no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1978, 119-125; y casos estudiados por Carlos R. Brandao, *Sacerdotes de viola*, Petrópolis: Vozes, 1980, 165-202, *Cavalhadas de Pirenópolis*, Goiania: Oriente, 1981, *Festim dos Bruxos*, Sao Paulo: Icone, 1987, 142-156.
7. En esta sección empleo los trabajos de G. Montague, *The Holy Spirit: growth of a tradition*, New York: Paulist, 1976; C.K. Barrett, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Salamanca: Trinitario, 1979; M. Diaz Mateos, “La fuerza de la verdad, fuerza del Espíritu”, *Páginas* 150 (1998), 10-23, “Renueva la faz de la tierra”, *Páginas* 151 (1998), 82-90.
8. Imágenes analógicas del Espíritu son: agua (Jn 3:5, 4:14, 7:39; Hechos 1:5, 2:38; Mc 1:8; Tito 3:5; Apoc 22:17), don y regalo (Hechos 2:38, 8:14-24, 19:1-7, 17-19; 1 Cor 1:7, 2:14, 12:1-4; Jn 3:34), fruto y primicia (Gal 5:22; Rom 8:23; 2 Cor 1:22, 5:5; Ef 1:14), paloma (Mc 1:10; Mt 3:16; Lc 3:22; Jn 1:32-33), fuego (Lc 3:16; Mt 3:11; Hechos 2:3-4; 1 Tes 5:19), viento (Hechos 2:2; Jn 3:8), aliento (Jn 20:22; cf Gen 2:7, Ez 37:9, Sab 15:11), promesa (Lc 24:49; Hechos 1:4, 2:33; Gal 3:14), verdad (Jn 14:17, 15:26, 16:13; 1 Jn 4:2,6, 5:6), cuerpo (1 Cor 6:19, 12:13, 15:44), templo (1 Cor 3:16, 6:19), libertad (2 Cor 3:17), carta (2 Cor 3:3), espada (Ef 6:17).
9. El Espíritu sustenta la acción: orar (Lc 3:21-22, 10:21; Rom 8:15,26; Gal 4:6, Judas 20), hablar (Hechos 2:4, 4:31, 16:6,7; Lc 12:12; Mt 10:20; 1 Cor 2:4,13, 12:3,8-10, 14:2; Gal 4:6; 1 Jn 4:2; 2 Pe 1:21), defender (Jn 14:16,17,26, 15:26, 16:7,13), vivir (Rom 8:2,5; 1 Cor 15:45; 2 Cor 3:6), amar (Rom 5:5, 15:30; Gal 5:22), inhabitar (Rom 8:10-11; 1 Cor 6:19; Ef 2:22; 2 Tim 1:14; 1 Jn 4:13), dinamizar (Lc 1:35, 4:14; Hechos 1:8, 10:38; Rom 15:13,19), llenar (Hechos 2:4, 4:8,31, 6:5, 7:55, 9:17, 11:24, 13:9,52; Lc 1:15,35,67, 4:1), caminar (Mc 1:12; Mt:4:1; Hechos 20:22; Gal 5:16,18,25), gemir (Rom 8:22,23,26), gozar (Lc 10:21; 1 Tes 1:6), sanar (1 Cor 12:9), esperar (Rom 15:13, Gal 5:5), liberar (2 Cor 3:17), caer (Hechos 10:44, 11:15), llamar y enviar (Hechos 13:2,4; Mt 12:18,21), discernir (1 Cor 12:10), pro-

fetizar (Hechos 2:17,18; 1 Cor 12:10), etc.

10. Maria Clara Bingemer, "Outro Paraclito, o Espírito Santo e a diferenca da mulher", *Revista eclesiastica brasileira* 222 (1996), 348-363; "A pneumatologia como possibilidade de diálogo e missao universais", en F.L.C. Teixeira (org.), *diálogo de passaros*, Sao Paulo: Paulinas, 1993 (en este trabajo ella anota que el Espíritu -derramado sobre toda criatura y no sólo sobre la Iglesia- trae salvación porque trae vida, y por eso "ali onde a vida cresce e aumenta, podemos e devemos buscar e encontrar o Espírito de Deus", pg. 113).

Capítulo 11

DERECHOS ECO-HUMANOS

En el Perú -y en el mundo- se va ampliando el empeño por los derechos del ser humano. A los asuntos civiles y políticos se han ido sumando los económico-sociales, culturales, religiosos, ecológicos. También hoy se remarcan derechos de la mujer, de la juventud, de la niñez. Todos estos empeños tienen contenidos nuevos, si valoramos el modo andino de ser “humanos” y de co-relacionarse con el medio ambiente y con lo sagrado.⁽⁰⁾

Estas preocupaciones tienen como marco el inmenso proceso de transformaciones, que muchos llaman globalización y cambio de época. Se desenvuelven conflictos y nuevas oportunidades para la humanidad¹ Uno constata que los factores globales interactúan con las dinámicas locales y regionales; por ejemplo, el afán ecologista -a escala mundial- tiene resonancias en pueblos que reverencian la Madre Tierra.

En el contexto peruano, en los 80 sufrimos violencia terrorista y estatal, y terminamos la década del 90 con un alarmante autoritarismo y desmovilización social. ¿Qué ocurrirá en los inicios del siglo 21, en este sur-andino, en términos de derechos humanos? ¿Qué tareas de justicia socio-cultural, de desarrollo económico, de género y de ecología, estarán en nuestras manos?

En el acontecer andino, encaramos unas cuestiones básicas: ¿cómo las poblaciones andinas ven/desarrollan “la condición humana”? ¿Cómo practican los derechos -habiendo un sistema judicial discriminatorio, y teniendo ellas un derecho consuetudinario-?. Con respecto a los derechos humanos, ¿qué hacen los sujetos emergentes: juventud, mujer, multitud andina urbana?, ¿qué vínculos existen entre ecología y

humanidad, y más precisamente, cómo se desenvuelve un derecho “eco-humano”?

Somos un pueblo creyente, con una bella y compleja tradición cristiana, y con sólidas energías religiosas autóctonas. Vale comenzar con la perspectiva creyente sobre los derechos humanos. Luego anotaré cuestiones éticas; y finalmente revisaré la justicia en el contexto andino.

1. La vida justa

a. Cambio en la visión y acción

Nuestra actitud creyente toma en cuenta renovadas ópticas y prácticas, con respecto al derecho a la vida. Un cambio muy hondo es que a lo socio-político vamos sumando nuevas dimensiones.² El afán por los derechos humanos no sólo se refiere a violaciones contra la persona humana, también está interesado en la calidad de vida, la creatividad de la juventud, la práctica de género, el medio ambiente, un desarrollo sustentable, la organización a niveles micro y macro, derechos étnicos y culturales, y tanto más. La ética del desarrollo -como enseña Juan Pablo II- considera la conexión entre los seres en el cosmos, uso razonable de los recursos naturales, y calidad de vida (cf. *Sollicitudo Rei Socialis*, 34). Siendo esto así, la reflexión cristiana no se limitará a unas cuestiones legales de ciudadanía, sino que abarcará toda la condición humana y cósmica.

Otro cambio importante es la conexión entre derechos humanos y espiritualidad y vida eclesial. Esto ha comenzado a entusiasmar a personas y organismos de Iglesia aquí y en todo el continente. La educación y defensa de derechos -de los pueblos y en especial de los pobres- corresponde a la evangelización; no es algo reducido a cuestiones de emergencias en la “pastoral social”; sino que puede y debe ser parte del conjunto de la evangelización y la experiencia de Dios. En 1992 en Santo Domingo, los Obispos del continente reafirmaron que “la Iglesia, al proclamar el Evangelio, raíz profunda de los derechos humanos...obedece al mandato de Jesucristo al hacer de la ayuda al necesitado una exi-

gencia esencial de su misión evangelizadora”; dos años después, el CELAM plantea que en toda la acción pastoral se consideren los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales³. Esto no agrada a quienes representan y ejercen poderes injustos. Se trata pues de una misión arriesgada y profética; que atañe -como ya he subrayado- a toda la condición humana, para que tengamos una vida justa.

b. Intuiciones del pueblo andino

La población sur-andina no cuenta con una sistematización teológica similar a la existente en el ámbito oficial; pero sí tiene intuiciones y conceptos fundamentales. La sabiduría andina con respecto al derecho a vivir puede llegar a ser nuestro punto de partida. Se trata de un saber holístico y relacional (como anoté en el capítulo 6). La gente reclama por condiciones básicas, materiales y humanas; y, de modo simbólico ella grita a favor de la Vida plena, para lo cual cuenta con sus recursos religiosos. En efecto, constatamos en la religión quechua y aymara (que incluye rasgos mestizos y sincréticos) maneras de defender la dignidad humana, la integridad de la creación, y, la armonía con Dios.

Esta gama de derechos se entrelazan y condicionan mutuamente. La Tierra y -en general- la realidad cotidiana tiene que ser cuidada por los seres humanos, y viciversa; los derechos de cada ser viviente se conectan con los de los demás; lo humano-personal se conjuga con lo humano-comunal; y hasta puede decirse que los “derechos de Dios” se conjugan con los “derechos humanos” (ya que la reciprocidad define tanto lo divino como lo humano).

Estas y otras intuiciones teológicas de la población andina implican replantear la temática del derecho a la vida justa, a fin de no fragmentar y distorsionar la realidad; y, hablando en forma positiva, a fin de contribuir a lo eco-humano-espiritual. Al respecto, las iglesias del sur-andino del Perú se han propuesto “revitalizar los valores culturales del mundo andino...que a pesar de las represiones sufridas por la imposición de otras culturas que fomentan el individualismo o la resignación, dan cohesión a formas más armónicas de pensar y de relacionarse con Dios, con hermanos y hermanas, con la naturaleza”⁴. Nos preocupamos pues de derechos humanos-ecológicos-espirituales.

c. Líneas bíblicas

La Biblia no habla del derecho como lo entendemos hoy; es un concepto moderno. Sin embargo, su mensaje alimenta nuestra visión de la justicia y paz queridas por Dios y a favor de toda la humanidad. Ella también alimenta la visión del derecho del pobre. Puede decirse que en la causa del pueblo sufriente encontramos al Dios Creador y Salvador. “Oprimir a los débiles es ofender a su Creador” (Prov 14:31). A Dios le afecta la violación del derecho a la vida. En términos positivos, Dios asume la causa del pobre: no harán daño a la viuda ni al huérfano, si ustedes lo hacen ellos “clamarán a mí y Yo escucharé su clamor” (Ex 22:23). A lo largo del Antiguo Testamento, el mensaje deuteronomico, el profético, el sapiencial, nos recuerdan a cada paso que Dios exige justicia en la historia y en la creación.

La revelación por la persona y obra de Jesucristo también nos impulsa a la acción. En la acción cotidiana se juega nuestra relación con Dios. Cuando la humanidad es solidaria Dios es parte de ella; y cuando ella es agredida, el dolor toca el corazón de Dios. “Tuve hambre y ustedes me alimentaron... tuve hambre y no me dieron de comer... estuve enfermo y encarcelado y no me visitaron” (Mt 25:35-43). Jesús asume el rol del Siervo Sufriente: “despreciado y tenido como basura...eran nuestras dolencias las que él llevaba” (Is 53:3-4). Es pues imposible separar la fe en Dios y el compromiso personal/social a favor de la vida.

En el contexto andino estamos más atentos a la insistencia bíblica: todo lo bueno del mundo -y muy en especial la tierra- son regalos hechos por Dios a la humanidad. Como indica el organismo Pontificio a favor de “Justicia y Paz”: la ética de las relaciones de propiedad del ser humano con respecto a la tierra se fundamentan “en la perspectiva bíblica que señala la tierra como un don de Dios para todos los seres humanos”⁵.

A fin de cuentas, el corazón de la Buena Noticia de la “Basileia” es que Dios interviene a favor de quienes son despreciados. Salva al triste, hambriento, perseguido (ver Mt 5:1-10). Esto conlleva la dignificación de la humanidad sufriente. Puede decirse que cada acción de derechos humanos es animada por el Cristo resucitado hoy en su pueblo.

También nuestra fe nos hace reconocer al Espíritu, defensor del pobre y promesa de vida plena. Me detengo en esto último.

d. Espíritu Santo y derecho

Hemos comenzado a valorar la acción del Espíritu en el terreno de las violaciones de y luchas por la dignidad humana. En especial, la comunidad cristiana redescubre al Espíritu como fuente de libertad (2 Cor 3:17 “donde está el Espíritu, allí hay libertad”), como defensor (“paráclito”: Jn 14:16-17, 15:26, 16:13), como quien clama, habla, sana, envía, discierne, en nuestro aquí y ahora. Hace unos años, sólo la persona de Cristo era importante en el trabajo por la justicia. Ahora también deseamos estar más atentos a la obra del Espíritu en la transformación del mundo.

Esta presencia del Espíritu la reconocemos en obras de la humanidad, en asuntos muy concretos. Por ejemplo, sentimos al Espíritu en la resistencia pasiva o activa ante formas como la gente es dañada, discriminada, empobrecida. En lo económico, afectivo, cultural, religioso, político, en fin, en todo vemos que Dios es ofendido y despreciado. La resistencia a dicha maldad proviene del Espíritu. Por otra parte, el derecho a fortalecer y recrear sus personas y culturas forma parte del proceso/misterio de salvación. Contamos pues con bases teo-pneumatológicas para el empeño en los derechos humanos.

2. Ética eco-humana

Nuestras preocupaciones (por los derechos eco-humanos y el desarrollo holístico) están bien enraizadas en las culturas y religiones autóctonas, y en el cristianismo andino. Nos incomodan unos estereotipos morales (que se auto-califican como universales), como es el caso de la sagrada autonomía del individuo. Más bien hay que reconstruir la ética que corresponde a la historia cotidiana y la religiosidad comunitaria en el Ande.

Contamos con recursos humanos y espirituales de gran solidez. El desarrollo sostenible, en este contexto andino, no se subordina a pautas y normas hegemónicas (crecimiento material, libertad de quie-

nes tienen más poder, etc.). Por el contrario, éste y otros pueblos pobres del mundo tienen las mayores reservas éticas. Ellos son portadores de un crecimiento humano y espiritual que valora al medio ambiente, a la persona, al grupo. Debe tenerse presente la advertencia hecha en las Naciones Unidas: “un desarrollo disociado de su contexto humano y cultural es un crecimiento sin alma”⁶. Este principio critica al neo-liberalismo que se adueña de nuestras sociedades y deslumbra a sectores de la población.

a. Relacionalidad y conflicto

El corazón de las comunidades andinas anhela desarrollo con justicia social y armonía ecológica. Sin embargo, como ocurre con cada pueblo afectado por la globalización, muchas personas y sectores andinos son arrastrados por la ilusión del progreso unilateral. Me refiero al progreso que acumula bienes materiales.

Es pues necesario afianzar un fundamento ético andino. ¿Con qué principios y acciones puede avanzar la población andina hacia el desarrollo integral? Bien sabemos que esta población está atravesada por conflictos internos, y que también ella es víctima/cómplice de un desarrollo mundial sin equidad. Sería pues irreal simplemente intentar rescatar los viejos principios andinos. Más bien, nos preguntamos ¿cómo hoy poblaciones andinas -complejas e insertas en las dinámicas globales- pueden reconstruir su ética? ¿Cómo desarrollan su identidad/ética andina, y resuelven conflictos de modo que crezca la calidad de vida?

La identidad/ética andina ha sido definida en términos de relacionalidad. Esto tiene varias dimensiones: la persona tiene derechos que se conjugan con los de la comunidad; el bienestar humano es indisoluble de los “derechos del medio ambiente” y de todo lo existente; la ética no es humanamente autónoma (ni antropocéntrica) ya que proviene de buenas relaciones con las realidades sagradas. Es bueno y justo lo que expresa y fortalece relaciones entre diferentes/complementarios. Dados estos principios, las personas genuinamente andinas no aceptan un relativismo donde “todo vale” según los intereses de cada

uno. Muy por el contrario, vale lo que está en buena relación con todo. Jose Estermann lo explica así: “el principio de reciprocidad... incluye a todos los actores y elementos, tanto divinos y humanos, como extra humanos, tanto de *hanaq pacha*, como de *kay pacha* y hasta de *uray pacha*...también tiene que ver con las relaciones religiosas, atmosféricas, rituales, económicas y hasta con los difuntos; está vigente más allá de la vida”⁷. Ahora bien, con estos fundamentos, ¿cómo resolver conflictos internos y externos?

Comienzo con asuntos intra-andinos. Llama la atención la solución pacífica de conflictos, a nivel familiar, comunitario, social, regional. Existe un código de normas y procedimientos para restablecer la justicia, cuando ocurren abusos y exclusiones. Por otra parte, también existe el uso de fuerza bruta, de violencia sutil, de segregación y faccionalismo interno, de in-solidaridad entre la gente andina (que ciertamente no son modos de resolver conflictos). Xavier Albó describe el mundo aymara en términos de lo individual y faccionalista, por un lado, y de dinamismos comunitarios, por otro lado.⁸ Cabe pues, al interior del mundo andino, sopesar tanto los recursos para resolver las contradicciones, como también mucha fuerza auto-destructiva (ante la cual es necesario reconstruir la ética relacional).

No cabe duda que el mundo envolvente maltrata el modo de ser andino; éste sufre la subordinación y control por parte de fuerzas regionales y mundiales. Ante estas asimetrías ¿es posible superar el conflicto mediante un nuevo orden de relaciones? ¿Cómo se están generando relaciones simétricas y de mutuo beneficio? La resistencia andina se lleva a cabo de modo fragmentario; ella requiere de mayor fuerza moral; a fin de doblegar los poderes económicos y políticos hegemónicos, a fin de que lo andino no sea subordinado a éstos poderes. Son cuestiones que no tienen respuestas y soluciones fáciles.

El principio de relacionalidad también afecta lo inter-cultural. Las diferentes culturas tienen derecho a desenvolver sus energías propias y entrar en contacto fecundo unas con otras; esto forma parte de un desarrollo humano sostenible.

b. Humanidad en la Tierra

¿Cómo es vivida y entendida la condición humana? Es una pregunta sin una respuesta uniforme; cada universo cultural tiene formas particulares de “ser humano”, además de los elementos en común con otras culturas. La población quechua, aymara, y mestiza tiene varios modos de verse y construirse a sí misma. No me convence que exista “una” antropología andina. Los flujos inter-culturales, que se acentúan en nuestra época, hacen que muchos afirmen una cosmo-humana-visión andina y a la vez asuman rasgos del ser racional e individualista. A pesar de lo dicho, me atrevo a trazar líneas gruesas, en vista de nuestra reflexión sobre derechos humanos-ecológicos.

De partida, la “condición humana” es ser varón y mujer; son dos realidades diferentes, recíprocas, y confrontadas. La gente se hace humana cuando establece y desarrolla el vínculo de esposo y esposa. Se trata de vínculos armoniosos, y también de distancias y de contraposiciones. A fin de cuentas, lo humano no es lo individual, sino la interacción de pareja (en sus diversas expresiones). Por consiguiente, los derechos del ser humano corresponden a esta realidad de varón/mujer.

Pero esa es sólo una dimensión. La humanidad es indesligable de la tierra y todo ser viviente. No hay ser humano sin Pachamama y sin todos los seres protectores. Por lo tanto, los derechos fundamentales se desenvuelven en el plano humano, en el plano ecológico, y en la relación espiritual. La ética es pues eco-humana-espiritual. A propósito pongo el término humano en segundo lugar; ya que el sentir andino no es antropocéntrico. En un sentido positivo, puede decirse que se trata de una ética holística, que incluye el medio ambiente, la humanidad, y seres sagrados que dan Vida.

Cuidar la vida personal y grupal va junto con cuidar y hacer fructificar el medio ambiente. Insisto en esto. La ética andina no separa lo humano de la naturaleza. Esta visión holística, cósmica, es un magnífico aporte de lo andino a la supervivencia en la Tierra.

Además, en la Tierra-Madre interactúan los elementos masculinos y femeninos, ambos a favor de la vida. Esto implica cuestionar la asimetría de poder entre varón y mujer, en base a diferencias generadas

socio-culturalmente. La diferenciación específicamente andina tiene el sentido de relaciones entre diferentes que no se subordinan uno al otro. La perspectiva de género es otro inmenso aporte a la reconstrucción de la ética.

c. Ética particular/universal

Los pueblos andinos (como otras entidades humanas) pueden colaborar a rehacer la ética en un mundo globalizado. Resaltan estos principios: revelación del amor de Dios como fuente de la ética, relationalidad como base para encarar conflictos, asumir el ser vulnerable, reconocer el pecado humano (y no auto-sacralizarse), la compasión y resolución del dolor que más afecta al pobre, tratar a otras personas como uno desea que le traten bien, el derecho a la participación comunitaria y democrática, el cuidado del ecosistema (nuestra casa común), la equidad que se contrapone a la asimetría aceptada como orden natural, iniciativas de minorías que aportan al bienestar de toda la humanidad.

Con respecto a estos temas, urge mayor estudio y debate sobre la ética con contenidos andinos. En el terreno eclesial, contamos con primeros esbozos: Pedro Larico ha considerado la ética en el mundo aymara, José Estermann ha trabajado la “ruwanasofía”, Alexander Zatyryka plantea que el ayllu quechua es sujeto social de la moral⁹.

Una ética de significación universal no suprime particularidades; muy por el contrario, ella es alimentada por los modos como cada pueblo se dedica al bien y la verdad. La ética interpela y reorienta las culturas a favor de proyectos de vida, donde no haya etnocentrismos, ni exclusión, ni sometimiento al poderoso.

3. Justicia inculturada

Hasta aquí hemos tocado la temática teológica y ética. He subrayado unos fenómenos culturales. En el campo de los derechos, como advierte el experto J. Alvarez, los derechos culturales son los que “han recibido menor atención”¹⁰; continuaré pues poniendo acento en estas

realidades olvidadas. Veremos cómo se llevan a cabo tareas de justicia y paz en el sur-andino.

a. Globalización y cultura local

Nuestra realidad local es incomprensible e incambiable si no tomamos en cuenta los factores envolventes. Existen factores que nos homogeneizan; a la vez, existen otros factores que nos diferencian; vale decir, la globalización es uniforme y también es descentralista. En nuestro contexto, en parte las culturas locales sur-andinas son objetos subordinados y dominados por la macro-cultura del progreso material; sin embargo, en ciertas formas ellas resisten y reconstruyen el derecho al desarrollo integral.

Entre los factores uniformizadores sobresale el mercado mundial y el consumo de bienes que dan prestigio; también nos uniformizan los medios de comunicación, con sus impactos en el imaginario y comportamiento andino. Por otro lado, se afianzan las diferencias; la gente andina cultiva sus costumbres cotidianas, festejos y creencias, modos de trabajar, y tanto más (aunque cada uno de estos rubros está marcado por factores envolventes). Tenemos pues una dialéctica de uniformización-diferenciación; los factores globales paradójicamente favorecen unas dinámicas particulares.

Se ve pues que no existe lo quechua, aymara, mestizo, en formas aisladas y auto-suficientes. La globalización de fenómenos culturales nos afecta de varias maneras. Algo positivo y de valor universal -que ha ingresado en los espacios andinos- es la lucha por los derechos humanos. Un hito importantísimo es el Convenio 169 de la OIT que plantea el respeto a “la diversidad cultural de los pueblos indígenas” y acciones para el bienestar de personas, instituciones, bienes, culturas, trabajo y medio ambiente¹¹.

Por otra parte, unos elementos negativos tienen impacto universal, como es una pseudo-cultura de discriminación, corrupción, impunidad, autoritarismo, violencia, venganza; así lo han constatado las dos primeras Semanas Sociales del Sur Andino.¹² Entonces cuando se habla de cultura no pueden cargarse las tintas ni hacia la sacralización ni

hacia la demonización. Cabe discernir bien nuestros fenómenos culturales.

En términos generales la globalización incentiva los contactos entre culturas, la construcción de modernidades (como la andina), y la interacción entre culturas (lo andino se transforma). También nos damos cuenta que la justicia no puede limitarse a lo intra-andino; ya que la población quechua, aymara, mestiza, tiene la responsabilidad de contribuir a condiciones justas universales. Un ejemplo de esto último ha sido el entusiasmo con que tanta gente de la sierra y el altiplano ha firmado la petición de condonación de la deuda externa, a favor de los países pobres del mundo.

b. Heterogeneidad interna

La justicia y defensa de los derechos eco-humanos no pasa por alto las diferencias al interior del complicado universo andino. En primer lugar tomamos en cuenta varias corrientes culturales. Existen sectores deseosos en ser asimilados e integrados en un esquema mundial; aquí cabe incentivar la auto-estima andina y el empeño por ser diferentes, y a la vez cabe cultivar sanas relaciones con otras culturas. Otra postura es hábilmente negociar y seleccionar lo ajeno y lo propio en el modo de ser andino bi-cultural y mestizo; aquí se puede desarrollar el aprecio por modos de hacer justicia existentes en cada realidad. Otro campo de acción se refiere al fundamentalismo andino (“indianismo”); que no acepta el diálogo con otros mundos y descalifica el modelo de los Derechos Humanos (llamándolos occidentales); cabe debatir el costo social y el aislamiento que conlleva dicho etnocentrismo.

La acción nuestra ¿a cuáles de esas corrientes adhiere y contribuye? Cada corriente tiene sus códigos éticos y simbólicos. Vale la pena debatir las opciones o corrientes culturales, a fin de realizar una acción más profunda en los derechos humanos.

La heterogeneidad andina también se expresa en las fuerzas emergentes en su gran escenario cultural. Es evidente que adquieren mayor peso los migrantes y mestizos, la juventud, la mujer, la gente que habita en pueblos y ciudades. Entonces, la labor de derechos humanos

considera cada una de estas fuerzas emergentes. Recalco que lo andino se caracteriza cada vez más por el protagonismo de juventudes y de mujeres; por ello el trabajo de los derechos también dará prioridad a estos sectores.

En esta realidad heterogénea se hacen más necesarias las coordinaciones y redes. La II Semana Social acordó “animar redes regionales de defensa de los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales; redes que promueven la formación en derechos humanos en base a un plan regional”¹³. Si esto no ocurre, la fragmentación continuará destruyendo al pueblo andino por dentro.

c. Derecho de genero y tierra

Según nuestras culturas, la justicia abarca tanto a los seres vivos como al medio ambiente; no es pues un asunto antropocéntrico; tampoco debe estar centrada en el varón y sus instrumentos legales. Se trata más bien de fortalecer la visión cósmica andina: los derechos de cada ser viviente y la relacionalidad que beneficia a todos/as, ya que el ser humano no es dueño de la naturaleza ni de la historia. En relación con problemáticas globales, desde el mundo andino nos sumamos a la estrategia ecológica, al derecho que cada sector de la humanidad sea ciudadano del mundo (para que millones no sigan excluidos y marginados), a una justicia de género, a un desarrollo sustentable, y a tanto más que nos concierne a todos/as.

Estamos en un contexto donde hay carencias fundamentales, y donde las mayorías son empobrecidas; reivindicamos pues la justicia elemental que se merece el pobre. Aquí como en tantas regiones del planeta damos prioridad a los “derechos básicos”. Este concepto, elaborado por Henry Shue y retomado en el Perú por J. C. Morante, podrá ampliar el empeño por los DD.HH.¹⁴ En nuestra región quienes más requieren y reivindicamos los derechos básicos son la mujer, y la muchedumbre urbana y juvenil que sufre mayor postergación.

Con respecto a la tradición andina, ella conjuga lo material, lo humano, lo espiritual. En primer lugar se dice que Dios y la Pachamama tienen derecho a ser queridos ya que nos dan la Vida. Esta visión no

patriarcal de Dios sustenta derechos de género. Luego vienen los derechos de la humanidad, de los seres inanimados, de difuntos-vivos. Sobresale la relación entre varón y mujer, diferentes y recíprocos. Es urgente que la actual cosmovisión andina sea asumida en la lucha por los derechos humanos.

Algunos sectores de la Iglesia comenzamos a ver que la justicia tiene componentes culturales y religiosos (¡como lo han planteado durante milenios los pueblos originarios!).¹⁵ El Consejo Pontificio “Justicia y Paz” admira a “pueblos indígenas, que en su cultura y espiritualidad consideran la tierra como el valor fundamental y el factor que los une y que alimenta su identidad”. También resaltan los procesos teológicos indígenas en América Latina; en su último Encuentro continental decían: “creemos que Dios, quien es Nana/Mama y Tata, es el fundamento de la armonía entre mujeres y hombres, y de ellas y ellos con la naturaleza”.

Consideremos de modo especial los derechos de la mujer, y más ampliamente, la perspectiva de género que se desenvuelve en estas tierras indo-americanas¹⁶. No se trata meramente de respetar a la mujer. Lo que está en juego es la felicidad humana y la integridad de la creación.

Tanto a varones como a mujeres nos cabe ejercer el derecho y deber de reciprocidad, que a cada cual nos hace crecer y disfrutar la vida. También nos cabe superar el androcentrismo, que convierte en minusválidos a varones y a mujeres. Las cuestiones de fondo son, como anota Marcela Lagarde, una democracia de género: “elevar la calidad de vida de cada quién, en particular de las mujeres”, y una nueva cultura de género: “la solidaridad genérica surge de la empatía entre iguales y distintos, que suman esfuerzos vitales de diversa índole para actuar en el mundo”¹⁶.

Esta justicia genérica es liberadora para mujeres y varones; nada tiene que ver con posturas anti-hombres (como a veces se dice a fin de descalificar el trabajo de género). Además, la manera andina de reconstruir el género permite a varón y mujer correlacionarse de modo cotidiano y reconectarse con las energías sagradas (ni patriarcales, ni matriarcales) que provienen de Dios.

d. Justicia y reconciliación

Ante la maldad y opresión que campean en nuestro mundo, el modo de ser andino es más sensible a la combinación de justicia y reconciliación. No interesa sólo sancionar una falta y delito, lo que más preocupa es recomenzar la vida y reconciliarse de modo profundo. Así lo demuestran los ritos autóctonos de perdón, cuando hay violencia en la familia y en la comunidad. A esta dinámica se suman aportes de la Iglesia Católica; ella “anima a todos a ...desterrar la impunidad, la corrupción, la discriminación y la violencia de todo tipo” y llama a “crear espacios de reconciliación que cierren heridas y nos lleven a una fraternidad real; cuidando al mismo tiempo la verdad y la memoria histórica”¹⁷. Justicia y reconciliación van de la mano.

Existe también la costumbre autóctona de resolver problemas e injusticias; el derecho “consuetudinario”. Esto ha sido estudiado en zonas quechuas por Mauricio Rodríguez, en zonas aymaras por Antonio Peña, y en lo andino y amazónico por Felipe Villavicencio.¹⁸ Estos trabajos constatan la eficacia y difusión de modos no judiciales de resolver contradicciones humanas; sobretodo mediante la conciliación a nivel familiar, vecinal, comunal. La gente prefiere buscar salidas propias a sus dificultades, con la asesoría de personas de respeto (generalmente gente mayor); y si no hay éxito, se va a la policía y al poder judicial.

El caso minuciosamente analizado por A. Peña muestra tipos de conflicto y ámbitos y procedimientos para resolverlos. El conflicto familiar es por bienes, linderos, incomprensión en la pareja, malas palabras y golpes, irresponsabilidad; se acude a padrinos/madrinas y compadres/comadres, a gente con “sentimiento” y con “cariño” que ayuda para llegar a una solución. El conflicto comunal puede ser por bienes comunitarios, inmoralidad, no cumplir con responsabilidades, pleitos entre personas y grupos; y, se acude a la autoridad y la asamblea comunal. Éstas investigan los hechos (por medio de testigos, o por ellas mismas), dan espacio al inculpaado/a a defenderse y pedir disculpas, y buscan un “arreglo y/o una “sanción”. Es notable cómo se sanciona: la persona inculpada tiene que reponer el daño físico o moral, o bien, se le da un castigo, o es amenazada con sanción mayor y traslado al poder ju-

dicial. Esto es lo que ocurre en términos generales; en cada situación hay muchas variables dadas las personas concretas que intervienen y el modelo de justicia que se ha desarrollado en cada lugar. Llama la atención que siempre se busca una justa conciliación (y no la destrucción del malhechor ni la venganza).

Veamos también el caso de la institución eclesial que favorece la justa reconciliación; en concreto consignamos la acción de los abogados Cristóbal Yucra y Raúl Salamanca¹⁹. Ellos constatan (como también lo han hecho los estudiosos antes mencionados) que la población andina a su manera restablece la justicia. A nivel familiar y a nivel comunal se emplea el diálogo y la conciliación (ambos abogados calculan que así procede un 60 o 70% de la población). La justicia es pues auto-generada.

Es muy común la advertencia “que sea la última vez”; si no es así, se lleva el caso a la Asamblea Comunal; si ahí no hay solución, al Juez de Paz; y, si ahí no se resuelve, al sistema judicial. A menudo se logra la conciliación en esas primeras instancias. Pero también ocurre que algunos (en especial la gente que ha salido de la comunidad) van directamente al juez; y esto ocurre más cuando se trata de delitos como el homicidio. Existe la ideología que el sistema judicial tiene la última palabra.

En cuanto a la labor de organismos de Iglesia (en este caso la Vicaría de Solidaridad), ellos dan formación y asisten profesionalmente a quienes les presentan casos de violaciones de DD.HH. Los casos que más atienden son pleitos sobre bienes en la familia y la comunidad: propiedad de tierras, usurpación, apropiación ilícita, división y partición por herencia, parcelación, titulación, falsificación de documentos; y también se atienden casos de violencia familiar, lesiones, abuso sexual, maltrato físico y psicológico. Dichos abogados intentan que las personas enemistadas logren sanar sus problemas de bienes y sus problemas personales. Ellos aprecian la perspectiva eco-humana; cuando hay un problema y es resuelto, se ch’alla a la tierra y se hace al abrazo andino de “buena hora”; es decir, una reconciliación fundada en la tierra sagrada, y entre seres humanos.

A modo de conclusión

La visión y acción andina, con respecto a los derechos humanos, se fundamenta en la correlación con lo sagrado, y logra conjugar lo humano con el medio ambiente (considerado no como objeto sino como seres vivientes). Cabe pues seguir afianzando “derechos eco-humanos”. La ecología no es simplemente añadida a la humanidad; más bien cada una es dignificada en relación con la otra. También subrayo lo “eco-humano-espiritual”, ya que el tercer término es fundamento de los otros dos, y los tres se correlacionan entre sí. La sensibilidad y perspectiva andina hace que los derechos eco-humanos-espirituales estén presentes en la praxis cotidiana (y no sólo en quienes se especializan en estos asuntos) y en el conjunto del cristianismo andino.

Notas

0. En preparación para la II Semana Social de la Iglesia Sur-Andina (13-16 de abril, 1999), he presentado mi visión de los derechos eco-humanos en la “Mesa de Trabajo: Dignidad Humana”; este texto ha sido publicado en *Allpanchis*, 1999.
1. Ver Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires: Paidós, 1997; y Carlos Basombrío (ed.), *Y ahora qué? Desafíos para el trabajo por los derechos humanos en América Latina*, La Paz: Diakonía, 1996; Jorge Murcia O.P., *Educación en valores y DD.HH.*, Bogotá: Buho, 1994; G. García Marquez y otros, *La democracia y la paz en América Latina*, Bogotá: Buho, 1986.
2. El año pasado dos eventos (uno latinoamericano y otro mundial) han mostrado la ampliación del concepto y estrategia de derechos humanos: en Quito la “Plataforma sudamericana de derechos humanos, democracia y desarrollo” (junto con medio centenar de instituciones de DDHH) han promulgado la *Declaración de Quito* (24/7/98); allí se insiste en los DESC (derechos económicos, sociales, culturales); en Estocolmo, la “Conferencia Inter-gubernamental sobre políticas culturales para el Desarrollo” (1998) habló -entre otras cosas- del diálogo intercultural como algo esencial para la coexistencia pacífica (ver *El Comercio*, 18/5/98, D2).
3. Conclusiones, *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Santo Domingo), 165; también habla de los derechos a bienes de la creación y a la tierra (171, 251), derechos de la mujer (105), del niño (227), de indígenas y afroamericanos (251), trabajadores (184). En Bogotá el CELAM ha impulsado esta agenda, mediante un primer encuentro Latinoamericano y del Caribe; ver su propuesta en *Derechos Humanos*, Bogotá: CELAM, 1994 (hago referencia al párrafo 48). Ver re-

- sultados del taller *Derechos Humanos e Iglesia*, Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1995: que habla de la propuesta cultural en los DD.HH., “una cultura humanística es tal vez hoy la manera más eficaz para pelear contra este sistema discriminatorio y como tal injusto” (pg. 77). En mundos quechuas, como acota Jaime Marquez, el lenguaje universal de los DD.HH. es “recreado desde la forma propia de vivir y entender los DD.HH.” (J. Marquez, “Reflexiones desde una experiencia de educación en DD.HH. con campesinos indígenas”, en VV.AA., *Educación en DD.HH.*, Lima: IPEDEH/CEAS/CAAP/CAJ/IDL, 1991, 239).
4. Obispos del Sur Andino, Documento Pastoral, *La Tierra, don de Dios - derecho del pueblo*, 30/3/1986, n. 59. Cfr. un excelente estudio antropológico y teológico: H. van den Berg, *La tierra no da así no más*, los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos, La Paz: HISBOL, 1990.
 5. Consejo Pontificio “Justicia y Paz”, *Para una mejor distribución de la tierra en L’Osservatore Romano*, 13/2/1998, pg. 14.
 6. UNESCO, “Nuestra Diversidad Creativa”, Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, presidida por J. Perez de Cuellar.
 7. Josef Estermann, *Filosofía Andina*, Quito: Abya Yala, 1998, 232; ver también Luis J. Gonzalez, *Ética ecológica para América Latina*, Bogotá: Buho, 1991.
 8. Xavier Albó, *Desafíos de la solidaridad aymara*, La Paz: CIPCA, 1985; coexiste “un fuerte sentido de grupo y un fuerte divisionismo...; y faccionalismo interno, con manifestaciones en el ciclo familiar, socio-político, religioso” (pags. 6-7).
 9. Ver P. Larico, *Horizonte de vida en los Andes*, introducción a la ética en la cultura aymara, tesis en la Facultad de Teología N.S. de Asunción, Sao Paulo, 1994; J. Estermann, *obra citada*, su capítulo “Ruwanasofía: ética andina”, ruwana = deber, lo que hay que hacer; pgs. 225-252; A. Zatyryka, “El ayllu qeshwa como sujeto social”, *Christus*, Nov-Dic 1998, 24-29.
 10. Juan Alvarez Vita, “Los derechos culturales”, *El Comercio*, 18/5/98, D2.
 11. Organización Internacional del Trabajo, *Convenio 169* (en vigor desde 1991, ratificado por el Perú en 1993); el texto que cito lo tomo del periódico *El Comercio* 18/5/98, D2.
 12. “La dominación y discriminación culturales, incluso de carácter etnocida, (son) fuente de conflictividad y traba para la participación ciudadana” (Mensaje Final, *I Semana Social, Sur Andino: Problemática y Alternativas* (Cusco: IPA, 1990, pg. 310). “Padecemos un alto grado de corrupción e impunidad, así como una cultura de la violencia y la venganza. Una de las causas de todo ello es la prevalencia de una cultura jerárquica y autoritaria que no ofrece mecanismos sanos para resolver los conflictos” (Declaración Final, *II Semana Social de la Iglesia Sur-Andina*, Puno, 16/4/99, Cusco: IPA, 1999, pgs. 9-10.
 13. Declaración, *II Semana Social*, obra citada, pg. 11.

14. Cfr. Henry Shue, *Basic Rights*, New Jersey: Princeton, 1980; J. C. Morante S.J., “Derechos Básicos: una respuesta comprehensiva de los DD.HH.”, *Revista Paz*, 29 (1994), 75-92.
15. Cito el doc. “Para una mejor distribución de la tierra” (ver nota 5), pg. 12; y el Mensaje Final del III Encuentro Latinoamericano de Teología India, *Sabiduría Indígena, fuente de esperanza*, Cuzco: IPA, 1998, pg. 9.
16. Retomo pistas planteadas por la antropóloga mexicana Marcela Lagarde, “Identidad de género y derechos humanos” (en CEAS, *Justicia y derechos humanos*, materiales de lectura, Lima: CEAS, 1997, cito pgs. 75 y 69); ver también un manual práctico: Ana María Yañez y Lisbeth Guillén, *Derechos de la Mujer*, Lima: ADE-C/ATC, 1994.
17. Declaración, *II Semana Social* (obra citada), pg. 11.
18. Ver M. Rodríguez, *Mecanismos alternativos para la solución de conflictos, conciliación extrajudicial*, Juliaca: IDEALP, 1999 (en especial 29-36); A. Peña, *Justicia comunal en las comunidades aymaras de Puno, el caso de Calahuyo*, tesis de bachiller en Derecho, 1991; F. Villavicencio, “Mecanismos naturales de regulación social en comunidades andinas y amazónicas peruanas”, VV.AA., *Justicia y Derechos Humanos*, Lima: CEAS, 1991, 237-250.
19. Raúl Salamanca y Cristóbal Yucra son abogados de la Vicaría de Solidaridad de la Prelatura de Juli (ambos han nacido en la zona aymara y allí ejercen su profesión); los he entrevistado el 26/7/99. Les agradezco sus testimonios.

CONCLUSIÓN

En nuestra época acelerada y confusa, la humanidad desea encontrar nuevas energías. En Amerindia, comunidades autóctonas y mestizas han forjado un cristianismo andino. A partir de sus buenas raíces, escoge elementos de la modernidad globalizada. Da sentido a la vida y la muerte, y por eso tiene calidad universal. Se trata de energías creyentes, sabias, festivas.

No se trata de un tema de estudio. El cristianismo andino carga el dolor y la esperanza de cada día. Es un modo de creer y amar. Proviene del Espíritu de Cristo que a lo largo de la historia anima a comunidades a inculturar la fe. Si uno lo estudia, es porque el ser andino-cristiano es humanizador, restablece la comunión con la tierra madre, y nos revela rostros de Dios.

Este libro recopila e interpreta una hermosa espiritualidad terrenal. Son voces y acciones de hombre y mujeres creyentes. Sus rituales y fiestas confrontan la sacralización del éxito material y también ofrecen líneas alternativas. Es mi primera parte.

La segunda parte examina símbolos andinos en el contexto moderno. La interacción entre religiones permite con-celebrar el misterio de la vida. Los rasgos rituales, míticos, éticos, del “tiempo amerindio” son relevantes para el cambio de época que estamos viviendo. Subrayo el carácter relacional del paradigma andino. Sostengo que con la espiritualidad y sabiduría andina es posible vivir y morir plenamente.

La parte tercera muestra la inculturación bíblica hecha por personas andinas. Ellas redescubren la Palabra y el Espíritu, en relación a su cultura e historia afectadas por la modernidad. La parte final del libro está dedicada al pensamiento teológico (;pequeño y universal!), a la pneumatología con sus implicancias históricas, y al derecho eco-humano-espiritual.

A lo largo de estas páginas hay mucho diálogo entre realidades diferentes que se interpelan unas a otras. El universo andino encara la modernidad. La espiritualidad autóctona interactúa con el mensaje cristiano. El afán ecológico se articula con la transformación histórica. Lo simbólico está en tensión con lo conceptual. La radicalidad de la fe se contrapone a las idolatrías contemporáneas.

Puedo añadir algo personal. Estoy dialogando con una realidad distinta a lo que he sido hasta hace veinte años. Ahora me fascina la humanidad polifónica y aprecio la nueva música de Dios que llega a mis oídos. En términos generales, es fecundo el encuentro con personas y realidades social, cultural, espiritualmente diferentes. El cristianismo andino, diferente a otros modos de creer y pensar, nos ofrece riquezas inagotables.