



Deidad en la tierra

Diego Irarrázavel¹

1. Introducción

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

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

Otra cuestión controversial es en qué medida el absoluto del Progreso esta sustituyendo maneras andinas de relacionarse con la Deidad. Además, uno constata que el amplio mercado de ofertas y demandas de sentido apa-

¹ Autor de *Teología en la fe del pueblo* (San José, 1999), *Crenças latinoamericanas, de baixo e de dentro* (Sao Bernardo do Campo, 2007), y otros.

Este ensayo (Deidad en la Tierra) ha sido parte de la elaboración promovida por el Instituto Superior Ecueménico de Teología Andina, y publicado en la obra colectiva *Teología Andina tomo II*, La Paz: ISEAT, 2006, 199-217.

bullo a la población andina. Sus fuerzas sagradas tienden a ser tratadas como objetos de intercambio folklórico, y hasta pasan a ser mercancías.

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

Lo andino no puede pues ser considerado como algo unívoco y estable. Algunos hablan de las “creencias andinas” como si fuera un sistema sin mezclas ni innovaciones; o como si lo autóctono fuera antimoderno, o yuxtapuesto, o bien algo posmoderno. En lo andino sobresalen diversos procesos, entrecruzamientos, y líneas de fuerza que van en varias direcciones. En estas circunstancias complicadas, pongo mayor atención a la interacción andina con la divinidad.

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

2. Ubicación, portavoces, metas

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

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

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

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

En cuanto a la reencantación ¿qué contribuye lo indígena? Lo andino a veces es idealizado y canalizado hacia lo esotérico. A veces funciona como una tabla de salvación para quienes se sienten vacíos con tanto objeto efímero y descartable; para quienes añoran y desean una trascendencia con bases sólidas. A veces parece ser como una inyección de espiritualidad que reanima a gente frívola, en un contexto desacralizado. A mi parecer, la búsqueda espiritual más consistente tiene un carácter místico e histórico; de este modo la población andina de verdad encara la crisis de la civilización contemporánea.

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

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

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

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

3. Dios: un lenguaje andino-cristiano

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

¿Cuál es la manera cristiana de entender a Dios? Se trata de un misterio revelado mediante la encarnación. Así lo ha explicado por Jon Sobrino: “Dios, para ser Dios de salvación, se ha abajado doblemente... a la historia: es “el abajo” con relación a la trascendencia. Y se ha abajado a la *sarx*: es el abajo dentro de la historia” (Sobrino 2006: 31). Esta reflexión esta en sintonía con la revelación bíblica.

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

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

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

3.1. Mensaje dualista que descalifica

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

Así lo plantea el III Concilio Límense (1583) en su plática breve para indios y en sermones (XVIII y XIX) empleados por los doctrineros (Taylor 2003: 56-59; 84s.; 105). La “Plática” advertía: “*Hukllam Dios... (y) machuykichikkunap diostahina muchasqan wakankunaqa llulla supaymi*” [“Dios es uno solo... (y) son falsos demonios las huacas adoradas por sus antepasados”]. Los Sermones XVIII y XIX son descalificadores: “*Amataq intikta qaqyakta pachamama suyrumama ñisqaykikta... saraykikta quway, alli kawsayta quway*” [“No invoquen al sol, al trueno ni a la que llamas Pachamama Suyrumama diciéndoles... dame tu maíz, dame una vida buena”]. Luego la

colección de Sermones añade: “esos bailes son diabólicos... ustedes no deben observar las fiestas como hacían sus antepasados... cuando siembran su maíz o siegan o cosechan, no canten ni bailen, más bien adoren a Dios, nuestro Señor” (*Ibidem*).

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

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

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

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

No puede pasarse por alto que los escritos neotestamentarios a veces emplean dicotomías y exclusiones (temática apocalíptica; creencias y terapias hacia espíritus malos; pensamiento paulino sobre espíritu y carne, etc.). Sin embargo, el mensaje cristiano es mayormente encarnado e integrador.

Dios salva no porque rechaza a unos y favorece a otros, sino mediante su plan de amor en la historia humana y en toda la creación.

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

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

3.2. *Modos andinos de andar con Dios*

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

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

(Mt 7: 21). Por consiguiente, la adhesión al Dios cercano y amable es mediante no unas palabras piadosas sino a través de una práctica coherente.

Retomemos la realidad andina. En cuanto a su comprensión de Dios, resalta como es llamado Papito, y en lenguajes autóctonos: *Tayta*, *Taytacha*, *Tatitu*², con una modalidad radicalmente afectuosa, humilde, respetuosa. Esto claramente es similar a como Jesús de Nazaret ha tratado a su Padre, que es también nuestro Padre. Sin embargo, tal semejanza en lenguaje y en sentimiento tiene que ir de la mano con la acción solidaria. Dios es reconocido cuando “tuve hambre y me alimentaron... estaba enfermo y me visitaron...” (Mt 25: 34;36). ¿Es así el comportamiento de la población andina? Este interrogante es respondido por cada comunidad, no sólo con palabras creyentes sino, sobretudo, con la responsabilidad por la vida.

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

Ahora bien, el caminar andino tiene que encarar obstáculos y trampas. En el mundo contemporáneo resalta la sacralización de mercancías. A ello a menudo es arrastrada la población autóctona; por ejemplo cuando lleva a cabo la *ch'alla*³ sobre billetes de dinero; también cuando en la simpática celebración de *alasita*⁴ abundan los dólares como signo y hasta garantía de bienestar. Tanto la *ch'alla* como *alasita* tienen un sentido humanizador y espiritual. Pero a la vez existe la trampas de sacralizar el dinero. Lo más problemático no reside en objetos, sino más bien en la relación entre personas. El omnipotente dinero promueve distancia y conflicto entre personas. Al respecto, es significativo que la gente andina considera como máximo pecado el no atender a cualquier persona necesitada. A esta actitud ciertamente ha contribuido el Mensaje de amar a Dios y al prójimo.

Cada estudio de la espiritualidad andina subraya la sintonía cotidiana con lo sagrado. En cada espacio y en cada período de tiempo las personas sienten y ponen en práctica lo sagrado. También lo festejan y danzan, y lo hacen parte del convivir, el liderazgo y la organización familiar y comunitaria. La sintonía con lo sagrado puede ser entendida como adhesión a Dios.

² *Tayta* (quechua), *Tatitu* (aymara): papa querido.

³ *Ch'alla*: ofrenda haciendo libación con vino, cerveza, etc.

⁴ *Alasita* (=cómprame, en aymara): ceremonia con símbolos en miniatura.

Me parece que tal fe en Dios tiene la simbología y práctica propia de la población andina. Como gran parte de la gente se autodefine como cristiana y da señales de cumplir con el mandamiento del Amor, puede también decirse que la fe se refiere al Dios cristiano.

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

En efecto, en gran parte se trata de “otra fe”; ésta no se define en oposición al cristianismo, pero sí tiene rasgos propios, y hace una selección de elementos cristianos. Se trata de una “relación armónica con un Dios, con su comunidad y con la *Pachamama*”... “la tierra es uraqui cuando es tomada como objeto material pero es denominada Pachamama cuando designa la fuerza vital divina... y a los cerros se los reverencia como *Achachilas*, cuando representan particularidades de Dios ancestral y eterno, cuyos designios son insondables” (Llanque 2004: 123; 126). En un sentido cristiano puede decirse que en la *Pachamama*⁵ y en los *Apus* y *Achachilas*⁶ hay maneras de relacionarse con la creación divina, y desde allí abrirse a la historia de la salvación.

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

⁵ *Pachamama*: espacio y tiempo como realidad femenina que da Vida.

⁶ *Apu* (quechua), *Achachila* (aymara): montañas como seres protectores.

ampliamente lo simbólico. Estos temas ayudan a entender por qué creencias y practicas están dirigidas a la deidad terrenal.

4. Corporeidad y Simbología

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

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

En medio de estas situaciones complicadas, uno vuelve la mirada hacia vivencias andinas de la deidad terrenal. Ellas forman parte de la genuina reconstrucción del ser andino; a fin de no ser arrastrados por la frivolidad y la sacralización del mercado que predomina en la actualidad.

Al respecto valen las sólidas convicciones y esperanzas andinas. Por ejemplo, ante la globalización moderna, Vicenta Mamani, teóloga aymara es categórica: “nuestros valores y sabidurías culturales y la fe de nuestras comunidades nos tienen que continuar alimentando y fortaleciendo; es importante seguir defendiendo nuestras tierras, el agua y toda la naturaleza, seguir creando y consolidando organizaciones propias... elaborando proyectos alternativos de desarrollo para las comunidades” (Mamani 2002: 172). Esto, a

mi parecer, no es un mero deseo humano. Más bien brota de hondas convicciones espirituales, que son resumidas así: *ajayu*⁷ espiritualidad, *yati*⁸ sabiduría, *qama*⁹ poder social centrado en la familia, *lura*¹⁰ actividad humana creadora (ver: Mamani 2002: 162).

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

4.1. *Cuerpo y cosmos espiritual*

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

Tengamos presente dos testimonios. En el siglo 17, el jesuita Arriaga escribe: “a *Mamapacha*, que es la tierra, también reverencian, especialmente las mujeres, al tiempo que han de sembrar, y hablan con ella diciendo que les de buena cosecha y derraman para esto chicha y maíz molido, o por su mano o por medio de los hechiceros” (Arriaga 1999: 28s.). A fines del siglo 20, un renombrado *yatiri*¹¹ boliviano reza así: “Gloria al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Ahora *pachamama* cúrale a Luís Ticuna en este día. Para su negocio, su trabajo, su suerte y su salud atiéndele... mi señor cristo padre salvador con tu mano, con tu vista, Ángel de la Guarda a su suerte, su salud. Tíos, tías, lugares, *tirawirjina* -virgen de la tierra- y *pachamama*, bendice con tus ojos, con tu vista mira a su suerte, su salud. Amén, mi cristo padre salvador” (Fernández 1997: 152). De este modo, lo espiritual no es un tema; más bien todo el universo simbólico andino es vivido espiritualmente.

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

⁷ *Ajayu*: espíritu con presencia concreta.

⁸ *Yati*: conocer de modo personal y social.

⁹ *Qama*: armonía.

¹⁰ *Lura*: actividad humana.

¹¹ *Yatiri*: líder espiritual y social aymara, que también suele sanar y aconsejar.

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

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

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

Ahora bien, en el mundo de hoy predomina lo individual. En las regiones andinas, la mayor importancia es dada a la relacionalidad y también a cada entidad viviente. En cuanto a lo último, cada persona cuida su propio cuerpo mediante la alimentación, limpieza, vestimenta, estudio, y demás. A ello se suma la ideología subjetiva, inculcada por tanta estructura moderna.

Lamentablemente, lo individual a menudo pasa a ser narcisista. Es decir, ser cuerpo-en-uno-mismo. Lo individual tiene sentido, para la población andina, en el marco de la relacionalidad.

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

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

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

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

suelen ser cargadas de modo solidario; así uno lo constata en infinidad de circunstancias. También se da un sufrimiento y un ser y hacerse víctimas, que deshumaniza, y que no salva ni a uno ni a los demás.

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

4.2. Simbología y responsabilidad humana

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

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

Estamos pues tomando distancia de formas de pensar y actuar de mayor peso en la civilización comúnmente llamada occidental. Aquí la realidad tiende a ser representada mediante conceptos; algo muy distinto a como la población andina tiene presente la realidad mediante los símbolos y en modo especial mediante ritos y celebraciones. Estermann ha subrayado que “el símbolo es la presentación de la realidad en forma muy densa, eficaz y hasta

sagrada; no es una mera representación cognoscitiva, sino una presencia vivencial en forma simbólica” (Estermann 1998: 92). Entonces, “la celebración no es menos real que la realidad misma que aquella hace presente, sino más bien al revés” (*Ibidem*). Claramente esto permite sentir, pensar, celebrar, la vida de otro modo al predominante: un sujeto que entiende realidades conceptualmente, y que de la teoría daría una especie de salto hacia la práctica. Muy distinto es lo que ocurre en el universo andino, donde la celebración ritual es ya un modo de entender y de actuar.

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

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

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

Al respecto vale hacer referencia a como la población mexicana ha conectado creencias en la deidad en la tierra con su historia cultural y políti-

ca. Es larga y compleja la manera como la madre de los dioses, que en idioma náhuatl es llamada *Tonantzin*, esta presente y ha sido resignificada a través de creencias cristianas y particularmente la Virgen de Guadalupe, que es considerada madre de toda la población en Méjico. El significado espiritual ha sido dado en el texto en náhuatl: “en el *Nican mopohua*, *Tonantzin* Guadalupe había dejado claro lo que busca: ‘mucho quiero yo, mucho así lo deseo que aquí me levanten mi casita divina, donde... entregaré a la gente todo mi amor, mi mirada compasiva, mi ayuda... soy vuestra madrecita compasiva, tuya y de todos los seres humanos que viven juntos en esta tierra y también de todas las demás gentes que me amen, me busquen, confíen en mí’” (León-Portilla 2000: 90). La Vida es pues cariñosamente dada a la humanidad, y este don de reciprocidad es expresado en forma indígena-cristiana. Como es bien sabido, ello ha configurado procesos históricos en Méjico, a lo largo de la Colonia y en la época republicana, incluyendo las luchas de independencia y los movimientos sociales en el siglo 20.

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

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

Referências Bibliográficas

- Arnold, Denisse (comp.), *Más allá del silencio, la frontera de género en los Andes*, La Paz: CIASE/ILCA, 1997.
- Arriaga, Joseph de (1621; 1999). *La extirpación de la idolatría en el Peru*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Bascopé, Victor, *Espiritualidad originaria en el Pacha andino*, Cochabamba: Verbo Divino, 2006.

- Beozzo, José Oscar (1995). “La Iglesia frente a los Estados liberales (1880-1930)”. En: VV.AA. *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José: DEI, 173-210.
- Bernard, C. y Gruzinski, S. (1992). *De la Idolatría*. México: FCE; que citan a Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatría” (1656).
- Dodd, C-H. (1973). *La Biblia y el Hombre de Hoy*. Madrid: Cristiandad.
- Donnat, Francisco (1998). *El mundo aymara y Jesucristo*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona*. Quito: Abya Yala.
- Fernández, Gerardo (1997). *Entre la repugnancia y la seducción: Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Irarrázaval, Diego (1992). “Pachamama, fuente inagotable de vida”. En: *Tradición y Porvenir Andino*. Lima: Tarea. 37-52.
- León Portilla, Miguel (2000). *Tonantzin Guadalupe, pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican mopohua*. México: FCE.
- Llanque, Domingo (2004). *Vida y Teología Andina*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Mamani, Vicente (2002). *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*. La Paz: Creart.
- Mariscotti, Ana Maria (1978), *Pachamama Santa Tierra*, Berlin: Indiana.
- Segundo Encuentro sobre Cultura y Espiritualidad Maya (2000). *Tierra y Espiritualidad Maya*. Cobán: Ak’ Kutan.
- Sobrino, Jon (2006). “La salvación que viene de abajo: Hacia una humanidad humanizante”. En: *Concilium* 314. 29-40.
- Spedding, Alison (comp.), *Gracias a Dios y a los achachilas, ensayos de sociología de la religión en los Andes*, La Paz: ISEAT/Plural, 2006.
- Taylor, Gerardo (2003). *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua, siglo XVI*. Lima: IFEA/PUC.
- Torres Queiruga, Andrés (2005). “El Vaticano II y la teología”. En: *Concilium* 312. 27-42.

Resumen

El contexto moderno invita a reconsiderar la Deidad presente en la Pachamama. Se examinan lenguajes tanto de parte de la población como de parte de quienes cristianizan. Las maneras andinas de entender a Dios y a Jesucristo son contrastadas con los mensajes recibidos desde la época colo-



nial hasta el presente. Las creencias y celebraciones a la Pachamama corresponden a la sensibilidad andina hacia la corporeidad humana y hacia lo femenino en la vivencia de Dios.

Palabras-clave: Pachamama, Espiritualidad, Cristianismo.

Abstract

Modernity allows us to reinterpret sacred experiences that are present in andean relationships with Mother Earth. I examine symbolic language that belongs to indigenous population and also what belongs to Christian institutions. Andean people understand God and Christ in ways that are different from what has been handed over to them from colonial times up till now. Beliefs and celebrations dedicated to Pachamama have key dimensions: ways of being in time and space, bodily experience, feminine relationship with God.

Keywords: Pachamama, Spirituality, Christianity.

Diego Irarrazaval

Presidente de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (2001-2006)

Profesor en la Universidad Católica Silva Henríquez - Chile

Vicario en la Parroquia San Roque de Santiago - Chile

Artigo Recebido em 23/11/10

Artigo Aprovado em 23/03/11