

¿Dominar o servir? Hitos de una larga búsqueda eclesial en el mundo quechua y andino

Xavier Albó

1. INTRODUCCION

CUANDO HACE 500 AÑOS la Iglesia Católica y mucho más recientemente otras denominaciones cristianas, entraron en contacto con las poblaciones andinas que hoy conforman los estados de Ecuador, Perú y Bolivia, no llegaron a un mundo vacío sobre el que pudieran establecer a voluntad su propia utopía cristiana. Existía ya una sociedad sólidamente establecida desde tiempo atrás, con sus propias instituciones sociales, económicas y políticas; con su propia síntesis cultural, su sistema de valores, su ética y su religión. Todo ello formaba un conjunto con sus propias luces y sombras, sistematizado, coherente y ancestralmente establecido en la región. Más aún, el mismo mensaje cristiano llegó de una manera muy distinta y distante de aquella con que 16 siglos antes Cristo había anunciado la Buena Nueva. Un conjunto de ideas y prácticas llamadas cristianas llegaban ahora cabalgando a lomos de un poder y sociedad extranjera —también con sus luces y sombras— que se introducía en casa ajena como un invasor. La nueva religión podía autodefinirse como liberadora; pero inevitablemente era percibida por los dueños de casa (con diferentes matices

según el momento y el lugar) como la gran aliada del invasor.

Así surgió la gran contradicción que desde entonces desgaja a la Iglesia en América y específicamente en los Andes: ¿Es aliada del poder o es liberadora del pueblo? ¿Proclama la Buena Nueva o, con esta excusa, adormece quizás inconscientemente a los nuevos dominados?

Desde los primeros momentos se perciben las dos tendencias junto con diversas tonalidades intermedias. Ya en el primer contacto en Tumbes Fray Valverde aparece como el símbolo del invasor, incapaz de percibir al otro como hermano. Pero al mismo tiempo el primer obispo de Charcas, Fray Domingo de Santo Tomás, se nos muestra como digno émulo de su hermano de hábito, Fray Bartolomé de Las Casas, en su forma de acercarse al mundo andino. He aquí algunas de sus expresiones, refiriéndose al trato que se había dado a los indios:

“Una sola cosa quiero acerca de lo pasado decir: para que los que allá sintieren como se debe sentir, lo lloren con nosotros y lo remedien, pues también les toca. Y es que desde que esta tierra se descubrió no se ha tenido a esta mísera gente más respeto ni aún tanto que a animales brutos, en quitarles sus haciendas, robarles, matarles sino que se pensaba que en esta tierra todo era común y que los indios eran animales baldíos que el primero que lo topara como cosa sin dueño los podía tomar para sí . . .”

Y refiriéndose a la mina de Potosí, dice:

“Hará cuatro años que para acabarse de perder esta tierra se descubrió una boca de infierno por la cual entran cada año, desde el tiempo que digo, gran cantidad de gente que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es vuestras minas de plata que llaman Potosí . . . ciertamente es boca de infierno que para tragar ánimas ha permitido Dios que se haya descubierto en esta tierra . . . Desde 200 leguas y más, envían a los pobres indios por fuerza, de cada repartimiento . . . lo cual cuán contra razón y leyes de libres sea, ninguno que sepa qué cosa es libertad lo ignora; porque echar a minas por fuerza es condición de esclavos o de hombres condenados a tan gran pena por graves delitos y no ley de libres, como V.A. en sus provisiones y ordenanzas dice ser esta pobre gente”.

Así, siguiendo en su detalle de estas y otras explotaciones, concluye:

“Aquello clama hasta el cielo y es un traslado del infierno”.
(cit. por Grigoriú 1975: 159).

En América tenemos obispos mártires caídos en manos del verdugo español, como Antonio Valdivieso en Nicaragua, y otros que se oponen acérrimamente a los intentos de lograr una evangelización al margen del poder colonial, como el polémico “kolla mitrado”, Fray Bernardino de Cárdenas, en Asunción y Santa Cruz.

Durante la primera y fallida lucha de liberación contra el dominio español, la gran sublevación de los Amarus y Kataris en 1780-1783, tenemos igualmente a curas totalmente a favor de los rebeldes, como el cura Merlos de Macha, que apoyó en todo momento a Tomás Katari; y otros grandes defensores del sistema colonial, como el cura Troncoso, del vecino pueblo de Pocoata, quien organizó la captura del mismo líder. Hubo curas ajusticiados por los rebeldes, como castigo a sus abusos, y otro puñado de clérigos condenados y exiliados por el poder colonial, por su participación en la sublevación. Y en el corazón del mundo rebelde, el Cusco, la vieja capital del Tawantinsuyu, el arzobispo Moscoso empezó apoyando las quejas de Tupaq Amaru para después asustarse y acabar dando un gran apoyo al statu quo colonial, al excomulgar públicamente al líder quechua.

En el segundo y más exitoso intento de emancipación, la lucha de Independencia criolla de la siguiente generación, entre 1809 y 1825, ocurre lo mismo. Nuestras repúblicas tienen nombres de calles, provincias y ciudades para honrar la memoria de curas que apoyaron, incluso con las armas, la causa de la Independencia, desde el cura Morelos en México hasta el cura Muñecas en Perú-Bolivia. Pero tenemos también casos opuestos, como el del obispo La Santa, en La Paz, que dirige personalmente con sus clérigos las tropas realistas contra las guerrillas de Yungas, y poco más al sur, al obispo Moixó y Francolí, de La Plata (hoy Sucre), que siendo claramente realista, oscila según la fuerza del bando independentista.

Esta contradicción de partida sigue desgarrando a la Iglesia hasta el día de hoy frente a los nuevos desafíos de los estados y las sociedades andinas. En Bolivia, por ejemplo, encontramos tensiones semejantes dentro de la Iglesia cuando la sociedad local confronta conflictos como los de los liberales vs. conservadores; la reforma agraria vs. terratenientes (incluyendo a la Iglesia); milita-

res vs. democracia; empresarios vs. sindicalistas; fuentes locales o externas de financiamiento eclesiástico, etc., etc. Cada conflicto implica diversas alternativas de alianzas, intereses, dependencias y posibilidades de acción.

En este trabajo no podemos entrar a detallar todas las posturas, con frecuencia contradictorias, que ha mantenido y mantiene la Iglesia institucional o algunos de sus miembros más eminentes. Nos limitaremos a señalar algunos hitos más importantes, subrayando aquellas contribuciones de personas o grupos de la institución eclesiástica (jerarquía, clero, religiosos) que se han mostrado más cercanos a los sectores populares y oprimidos de la región andina¹. Nos fijaremos particularmente en la región hoy boliviana, con cierto acento en el mundo que actualmente habla Quechua. Demasiadas veces estas voces proféticas han tenido que remar contra corriente, tanto contra la sociedad dominante, colonial y republicana, como incluso contra otros sectores eclesiásticos más ligados a estos sectores dominantes. Pero no entraré aquí a ponderar esta tensión dialéctica ni la correlación de fuerzas intra-eclesiales². Nos interesa más rescatar este permanente "resto" profético.

Al circunscribir el tema al rol de las instituciones eclesiásticas, queda al margen del presente análisis otro tema sumamente rico y desconocido: las muchas y muy importantes contribuciones de la Iglesia en su sentido teológico más cabal, es decir, la Iglesia constituida por todo el Pueblo de Dios, el Pueblo Andino. Esta Iglesia Local Andina, presidida por sus obispos y animada por un gran despliegue de clérigos, religiosos, religiosas y las diversas instituciones atendidas por ellos, ha vivido su propio Antiguo Testamento (Gorski 1970) y a partir de éste ha tenido su propia forma de encarnar la Fe en un mundo cultural muy específico. Es una Iglesia que ha tenido y tiene su propia tarea y lucha en la búsqueda y construcción de la utopía cristiana de sociedad, una utopía que tiene también su propia coloración andina. También en los Andes este Pueblo de Dios, pobre y aplastado, rico con su propia vivencia comunitaria y cultural, es una permanente interpelación que lleva a la conversión constante de quienes se habían considerado sus conversores. De esta forma la Iglesia Universal va logrando expresarse aquí en variantes culturales y formas sociales e ideológicas andinas, como condición de posibilidad de una Iglesia Universal realmente encarnada (Casaldáliga).

1. LA LENGUA DE LA PROCLAMACION

En la evangelización la proclamación de la palabra ha sido siempre un aspecto central. Como consecuencia, la lengua de los pueblos a los que se desea evangelizar ha sido también tradicionalmente el aspecto cultural más fácilmente estudiado y respetado.

Lo mismo ha sucedido en la región andina, aunque con cierto retraso con relación a lo ocurrido en Mesoamérica. En las primeras décadas coloniales casi todos los misioneros del área andina evangelizaban en castellano o incluso en latín, en parte por razones prácticas (desde su perspectiva), pero en parte también con racionalizaciones teóricas: con el uso del latín se evitaban más fácilmente formulaciones heréticas! Esta práctica ha seguido en muchos clérigos hasta el día de hoy. Pero nos interesa más la línea innovadora. Aunque se sabe de algún manuscrito previo, la primera edición Quechua fue la de la gramática y léxico del ya citado dominico Fray Domingo de Santo Tomás (Valladolid, 1560). Pero el gran impulso vino a partir del III Concilio de Lima que, bajo la presidencia de Santo Toribio de Mogrovejo, reunió en Lima en 1582-1583 a las principales personalidades y talentos de la nueva iglesia andina. En este III Concilio era central el tema de la evangelización de los indios, y dentro de él la preparación de materiales en sus lenguas principales, Quechua y Aymara³. En años anteriores se habían producido también algunos materiales en Pukina, la lengua de los Uru, pero al parecer en lo posterior ya no se sintió la necesidad de esta tercera lengua general, probablemente por la creciente asimilación de la población Uru a las culturas mayoritarias. Gracias al estudio de Durán (1982: 255-268) sabemos quiénes fueron los autores de la traducción Quechua: el sacerdote criollo limeño Juan de Balboa, el canónigo del Cusco Alonso Martínez, y los sacerdotes mestizos Bartolomé de Santiago (jesuita arequipeño) y Francisco Carrasco (hijo de conquistador y de una india de Yanaoca, Cusco). Hubo además un equipo de revisores entre los que figura otro jesuita mestizo, el célebre Blas Valera de Chachapoyas, al que Durán vislumbra también como el principal autor de la versión Aymara, lengua que este quechuista habría aprendido en la doctrina de Juli, junto al Lago. A partir de entonces se multiplicaron las obras en (o sobre) las lenguas andinas. Sobresale entre todas la obra múltiple en Aymara del italiano Ludovico Bertonio desde la "casa de lenguas" de los

jesuitas en Juli (Albó y Layme 1984). En Quechua se destacan la obra lingüística de autor mal identificado, impresa por Ricardo (1586), las de Juan Martínez, Diego de Torres Rubio, y Diego González Holguín. Este fervor duró aproximadamente hasta la mitad del siglo XVII. Después siguió un período de entibiamiento que duró hasta vísperas de la Independencia. Casi toda la producción colonial se refiere al Quechua Imperial o Cusqueño, ignorándose la gran diferenciación dialectal que sin duda existía ya entonces en la parte Wanká-Chanka en la actual sierra central del Perú. Las importantes variantes del norte, el Quichua del Ecuador, recién motivaron trabajos específicos en la segunda mitad del siglo XVIII, sobresaliendo entre ellos la obra del P. Juan de Velasco (1787).

Para dar una idea estadística de esta producción, hemos intentado cuantificar el material religioso y lingüístico colonial con amplios fragmentos en Quechua o Aymara citado por Rivet (1951):

<i>periodos</i>	<i>obras religiosas</i>		<i>obras lingüísticas</i>		<i>ritmo de producción</i>
	Q	A	Q	A	
antes III Concilio (1532-1582)	1	1	2		1 cada 12 años
después III Concilio (1583-1650)	24	14	17	6	1 cada año
Decadencia (1651-1809)	25	8	17	6	1 cada 3 años

Esta tradición religioso-lingüística ha persistido hasta el día de hoy. Desde el siglo XIX se unieron los textos producidos por los protestantes, tanto al nivel lingüístico como al de la traducción de textos bíblicos. Señalemos como nuevos hitos importantes los trabajos de los PP. Redentoristas en dialectos aún poco estudiados del Quechua ecuatoriano y peruano no-cusqueño, y el *Vocabulario Polígloa Incaico* (1905) de los PP. Franciscanos con la equivalencia de 12,000 voces en 4 dialectos del Quechua peruano más Aymara. Actualmente los dos diccionarios más completos para el Quechua siguen siendo el trabajo de sacerdotes: el del P. Jorge Lira para el Cusco (1941 y 1982), y los del P. Joaquín

Herrero (con Federico Sánchez de Lozada) para Cochabamba, Bolivia (1983, 1985).

Dentro de esta dimensión lingüística podemos distinguir varias subáreas, que suponen diversos niveles de penetración e interés en este aspecto tan importante de las culturas andinas.

a) Estudios lingüísticos, principalmente gramáticas y vocabularios. Hasta principios del siglo XX el modelo para estos estudios ha sido casi exclusivamente la gramática latina. Los contrastes obvios en la estructura de nuestras lenguas llevaron, con todo, a comparaciones con lo poco que se sabía de otras lenguas (sobre todo el hebreo) e incluso a trabajos pioneros de filología comparada como los del erudito Lorenzo Herbás y Panduro a fines del siglo XVIII. Motivos misionales llevaron al lingüista Kenneth Pike, fundador del controvertido Instituto Lingüístico de Verano, a perfilar una teoría nueva en lingüística. Pike fue también uno de los primeros en diseñar un alfabeto fonémico moderno para nuestros idiomas andinos, en 1944. Pero la producción académica está ahora fundamentalmente en manos de especialistas independientes de iglesias.

b) Traducciones. En la época colonial y también después, dentro del catolicismo más tradicional, se trató sobre todo de catecismos, rituales, ayudas para confesar y otros materiales semejantes. En la tradición protestante, iniciada ya en 1826 por el ex cura y diplomático Aymara Vicente Pazos Kanki, se trata ante todo de traducciones de textos bíblicos⁴.

c) Otros instrumentos directamente pastorales, principalmente colecciones de sermones, ejemplos, vidas de Cristo o de los santos, consejos morales, etc. En ellos ya se dan mayores posibilidades al nivel de creatividad en la lengua andina, aunque persiste la delimitación temática. En cierta medida pueden considerarse dentro de esta categoría otros materiales más recientes, producidos o no por instituciones eclesiásticas, de tipo instructivo al nivel de salud, agropecuaria, nutrición, etc., etc.

d) Creación literaria, propiamente dicha. El pionero de este tipo de materiales fue el cura Francisco de Avila que para fines bien poco solidarios (la recopilación y posterior extirpación de idolatrías) nos ha dejado en un excelente Quechua cusqueño una de las mejores colecciones de cuentos y mitos andinos, recogidos en Waruchiri en 1608. Desde entonces y hasta el presente siglo son muchos los curas que han recopilado o creado cuentos, tra-

diciones orales, cantos y poesías, obras de teatro, etc. Entre éstas últimas ha ganado un sitio especial el drama *Ollantay*, de orígenes controvertidos, que el cura Valdés representó ante el jefe rebelde Tupaq Amaru hacia 1780. Este tipo de producción prosigue hasta el día de hoy, a veces con una tendencia arcaizante otras con una mayor acomodación a la evolución (cuando no empobrecimiento semántico) de la lengua. El ya citado P. Jorge Lira es una de las principales figuras en este siglo. También en el Cusco, el Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", que dirigen los padres dominicos, ha publicado ya diversos títulos en la serie Biblioteca de la Tradición Oral Andina y otras, en que se incluyen autobiografías, mitos y leyendas, y nueva literatura, incluyendo siempre el texto en la lengua original Quechua, con o sin acompañamiento paralelo del castellano. Pero también en este campo la producción se ha ido secularizando y se ha separado cada vez más del manto eclesiástico para pasar a manos de los propios creadores andinos.

De una manera impensada el esfuerzo lingüístico de los primeros evangelizadores ha dado un nuevo resultado a largo plazo: la reformulación de las identidades andinas. En el momento del primer contacto colonial estas identidades eran distintas de las actuales. Las unidades fundamentales eran lo que algunos cronistas llamaron "naciones" y que los etnohistoriadores actuales llaman "señoríos" o "etnias". Eran conjuntos de ayllus organizados a niveles superiores a través de una serie de estructuras duales y regidas al nivel mayor también por una pareja de señores étnicos. Existían así los grupos Charka, Qhara Qhara (ambos articulados a su vez en una unidad dual), los Karanka, Lupaqa, etc., etc. En un momento dado, poco antes de la invasión europea, todos ellos se articulaban a su vez en el Tawantinsuyu Inka. Pero con la llegada de los españoles cambió todo el esquema. Las distintas unidades fueron quedando fundidas en una nueva clase-étnica indiferenciada de "indios" o "indiada". Las reducciones toledanas por un lado y las nuevas exigencias de la mita minera de Potosí por el otro modificaron la distribución espacial de aquellos grupos y a su vez las necesidades evangelizadoras apoyaron la nueva concentración en pueblos y priorizaron la utilización de una u otra lengua según las diversas regiones. Por la combinación de todos esos factores se fueron fijando nuevas áreas idiomáticas; se redujo y concentró el área Aymara; se expandió y consolidó el área Quechua. Y las nue-

vas identidades se aglutinaron siquiera en parte en torno a esas nuevas fijaciones idiomáticas. Es más real hablar de una "nación Aymara" y de una "nación Quechua" ahora que antes de la invasión europea. Y la tarea evangelizadora en lenguas andinas ha tenido su labor importante en esta reestructuración.

3. LA REDEFINICION DE UNA CULTURA RELIGIOSA

Parece trivial hablar del rol de la Iglesia institucional en la reformulación del universo religioso dentro de las actuales culturas andinas. Pero no lo es tanto, si consideramos que esta es una de las áreas en que hasta el día de hoy aparecen con más vigor elementos que refuerzan la identidad específica de la población andina.

Entre aquellos españoles del siglo XVI, que salían de la Reconquista para entrar en una Conquista, que venían de una sociedad cimentada en ideas religiosas y en la que se castigaba con la hoguera todo vislumbre de herejía, no cabía esperar mucho margen de tolerancia y compasión frente a las ideas y prácticas religiosas del pueblo andino. La evangelización adquiriría también aires de conquista. Cuando los nuevos llegados veían ciertas semejanzas entre prácticas andinas y las de sus tierras de origen, éstas eran interpretadas como astucias del demonio para llevar a engaños. Sólo algunos espíritus más preclaros, como José de Acosta, precursor de la moderna misionología, llegaron a plantear las posibilidades de una nueva síntesis cristiana, en términos que entonces resultaban audaces, aunque ahora nos parezcan modestos.

Pese a este ambiente ideológico y teológico desfavorable, surgió pronto otra contribución indirecta de los evangelizadores a la cultura andina: muchas de las fuentes a la cultura original andina, más allá de la lengua, nos han venido legadas por escritos de estos primeros misioneros. Aunque prevalece en ellos la información sobre la esfera religiosa, hay también una gran riqueza en otros datos. En el mundo andino no hubo alguien como Fray Bernardino Sahagún, que en México había convocado reuniones de sabios y expertos nativos para recopilar sistemáticamente su mundo cultural y religioso. Aquí algunas de las mejores recopilaciones, como la ya citada del cura Francisco de Avila y la algo posterior del jesuita José de Arriaga, nacieron del celo iconoclasta para extirpar idolatrías, es decir, para arrasar con el universo religioso

andino. Pero hay también otros intentos surgidos de motivos más positivos, como los escritos de Blas Valera (en que tanto se inspiró el Inka Garcilaso), la síntesis más tardía pero también más completa de otro jesuita, Bernabé Cobo, o las crónicas y las digresiones andinas de los agustinos Antonio de la Calancha y Alonso Ramos Gavilán. Estas formas de contribución pueden estar o no ligadas con una determinada actitud personal a favor o en contra del indio. Es interesante constatar, por ejemplo, la fuerte hostilidad con que el cronista Quechua Waman Puma habla del cronista mercedario Martín de Murúa y el cariño con que habla de otros, incluido el extirpador Francisco de Avila.

Pero aquí más nos interesa ver otra contribución más profunda, y totalmente imprevista, que hicieron los misioneros coloniales a la sobrevivencia de una identidad cultural andina. Me refiero a la nueva síntesis religiosa cristiano-andina que fue surgiendo no tanto por voluntad explícita de los misioneros, sino como resultado del contacto de las dos sociedades. Cada una traía su propia práctica, su sistema de valores, sus esperanzas y su cosmovisión, todo ello con elementos a veces coincidentes, a veces divergentes. No era un intercambio de igual a igual sino algo gestado y parido en medio de los forcejeos desiguales entre un polo ligado al invasor-conquistador y el otro formado por los habitantes de la tierra, rebajados ahora al nivel de la clase-casta oprimida y subordinada. El resultado no ha sido una yuxtaposición mal integrada de dos universos, sino una nueva simbiosis en que resultan ya inseparables los elementos sincréticos provenientes de ambas tradiciones. La cosmovisión resultante los abarca a todos ellos, aunque sea dentro de un juego claramente dialéctico. Miraré de explicarlo lo más brevemente posible.

Hace ya cuatro décadas Kubler (1946) subrayó que el cambio más trascendental de las sociedades andinas durante la época colonial había sido su indudable conversión al cristianismo. Este autor considera que hacia 1660 ya se había logrado este cambio masivo, más allá del simple trámite del bautismo. Sería el resultado del lento proceso de evangelización, de represión de idolatrías durante la primera mitad del mismo siglo, y también sería consecuencia de una reformulación pastoral por la cual la institución eclesiástica sería más fácil en tolerar como simple "superstición" lo que antes era percibido como "idolatría" totalmente inaceptable. Otros autores, como Duviols (1971) y Marzal (1983), acep-

tan este mismo hecho y fechas aproximadas, superando visiones más unilaterales como las que darían por desaparecido lo andino o, al revés, considerarían lo cristiano como un simple barniz tras el que sólo seguiría vigente lo andino. Marzal matiza más los motivos de Kubler. Sus documentos muestran que sigue vigente la idea de "idolatría", aunque un mayor conocimiento de la realidad andina sí podría haber llevado a juicios más moderados que antes. Señala también otro cambio frente a lo andino, al menos en gente como Calancha (1639), que ya no ve las semejanzas como engaño del demonio, sino como evidencia de una predicación apostólica inicial. Finalmente subraya que la resistencia por parte de la población andina frente a la extirpación de idolatrías jugó también un rol importante en la supresión de tales campañas. Por esas u otras razones parece que en la época señalada llega a cristalizar la nueva síntesis andino-cristiana que, con variantes según lugares y tiempos, dura hasta hoy.

La nueva síntesis mantiene, incorporándole nuevos signos y símbolos, muchos rasgos centrales en la antigua tradición andina. Por ejemplo, la intensa y permanente relación entre los seres humanos (la comunidad) y la naturaleza, percibida de una manera altamente personificada y sacralizada. Los misterios de la rutina diaria, de la salud y enfermedad, de la vida y la muerte; las angustias y esperanzas de la producción agropecuaria y del clima; los riesgos y las gratificaciones del trabajo minero en el interior de la tierra; incluso los vuelcos imprevisibles del dinero, los negocios y la fortuna en las ciudades, todo ello es visto en este contexto. Pero al mismo tiempo se incorpora también todo el mundo de Dios, de los santos, y de la Virgen, central por ejemplo, en todas las celebraciones patronales que sellan la unidad y diferenciación interna de las comunidades, y en los ritos de paso que van consagrando las etapas claves en la vida del individuo y su creciente relación con su comunidad. En muchos puntos de esta síntesis —siempre con sus numerosas variantes locales— se encuentran, como signos complementarios de un mismo significado religioso, elementos de la doble tradición: Dios (el Santísimo) y el Sol (máxima expresión del culto dominante Inka) son ambos simbolizados en la hostia y la custodia, como símbolos del orden cósmico y social; la *Pacha Mama* (Madre Tierra) es también identificada con la Virgen, y es el símbolo de la fecundidad; el Tío de las minas es considerado a veces como el esposo de la *Pacha Mama* y al

mismo tiempo como un "diablo", a la vez temible y benévolo (como casi todo ser sobrenatural), dueño del subsuelo y dador de riquezas, etc.

En cierta manera, aunque no con un determinismo simplista, puede percibirse en esta síntesis una cierta diglosia o diferenciación funcional de los simbolismos. Los signos y símbolos prestados del mundo "cristiano" traído por los españoles predominan en aquella parte de la cosmovisión que tiene que ver con el orden actual, el *statu quo* y su mantenimiento, la jerarquización de la sociedad y las sanciones sobrenaturales con que todo ello se mantiene. Es el mundo de "arriba", el *janaq* (o *alax*) *pacha*. En cambio los signos y símbolos mantenidos desde el ancestro andino se encuentran más en todo lo que tiene que ver con la creación y conservación de la vida; con la cohesión íntima de la familia y la comunidad frente a amenazas externas. Es el mundo de "adentro" (*ukhu* o *manqha pacha*), el mundo reprimido pero íntimo; el que contiene la esperanza del futuro y que se manifestará en el próximo vuelco del universo o *pacha kuti*. El orden establecido metió en ese mundo interior al "diablo" maligno; pero ya se ha encargado el hombre andino de dar cierta carga de humanidad y dadivosidad a ese *supay*. La humanidad y la sociedad se encuentra en 'este' mundo (*kay* o *aka pacha*) sacudido y protegido al mismo tiempo por ese doble mundo de fuerzas sobrenaturales, las de arriba y las de adentro, todas ellas percibidas ahora como cristianas-andinas. (Harris y Bouysse, en prensa).

De esta manera, en parte como resultado de la resistencia andina o la ineficacia de un intento de evangelizar desde una *tabula rasa*, pero en parte también por una modificación gradual siquiera tácita hacia una mayor tolerancia en la percepción de la cultura y la religión autóctona, se ha llegado al complejo universo religioso actual en las poblaciones andinas. A su vez este conjunto de rituales y creencias resulta central para prácticamente todas las actividades importantes de la vida económica y social de la familia y la comunidad. Es, por consiguiente, un aspecto esencial en la actual identidad cultural y social del pueblo andino. Las instituciones eclesiásticas, muchas veces sin haberlo pretendido, otras habiéndolo sólo tolerado, han contribuido así a la consolidación de la identidad cultural de los pueblos andinos.

La situación anterior, según los estudios arriba citados, habría quedado ya cristalizada desde medio siglo XVIII, que es a su vez

la época a partir de la cual vimos un brusco retroceso en la producción de materiales religiosos y lingüísticos en Quechua o Aymara. A lo más las nuevas circunstancias socio-económicas han modificado algunos significados. Pero la simbología andina no desaparece.

Algunos de los cambios más notorios actuales son los nuevos ritos y festivales urbanos. Los negociantes de las ciudades, por ejemplo, siguen practicando sus *q'uwachas* o sahumerios periódicos al Tío y a la Pacha Mama, pero ahora lo hacen para garantizar el buen éxito de sus transacciones. En las dos últimas décadas se han expandido hasta niveles jamás pensados dos festivales urbanos de fuerte contenido andino en los principales centros urbanos andinos de Bolivia. En La Paz, de tradición Aymara, ha surgido la fiesta del Gran Poder, que combina todo el esplendor de la coreografía andina con el sentido de participar en los bailes "por devoción" a fin de conseguir "la bendición", es decir el éxito económico y la salud. En los afueras de Cochabamba el pequeño santuario local de Urkupiña, cuyo centro de atención es una virgen-piedra y todo el roquedal que la circunda, se ha convertido en el lugar anual de peregrinaje de más de 200,000 personas, procedentes en gran parte de las ciudades. El rito central es arrancar piedras del cerro como garantía de éxito en las transacciones monetarias del siguiente año. En la tercera ciudad andina de Bolivia, Oruro, su fiesta central es desde antiguo el Carnaval, una celebración en que por toda la ciudad se ven, entre otros, "diablos", organizados en cofradías u otras asociaciones ligadas en gran parte a diversos sectores laborales (mineros, ferroviarios, comerciantes, etc.). Se trata del "diablo" andino, el Tío de las minas: es todo el mundo religioso clandestino de "adentro" que en esos días se apodera de la ciudad. Otros ritos como el día de campo al fin del Carnaval en la región periférica en que está el Cóndor y la Víbora (rocas de conformación especial), o la notoria estatua al Sapo, venerada todo el año por transportistas y comerciantes, son muestras de la vitalidad andina urbana en esta ciudad con triple tradición castellano-quechua-aymara. En todos los casos la preparación de estas celebraciones anuales lleva muchos meses. En La Paz, por ejemplo, en el momento de escribir estas líneas (diciembre 1984) ya han empezado los "ensayos" y "asambleas" de los distintos grupos y fraternidades que participarán en la celebración del Gran Poder a fines de mayo. Además en todas las ciudades y

pueblos de la región andina, tanto Quechua como Aymara, desde La Paz hasta el último pueblo misti o comunidades con ínfulas de pueblo, durante el último día de la fiesta patronal anual se realiza la feria-rito de *alasitas* (Aymara: 'cómprame'), en que diversos objetos en miniatura, desde simples piedras o ramitas que imitan monedas, casas o huertas, hasta elaboradas obras de artesanía que representan los más diversos bienes (camiones, utensilios del hogar, comidas, diplomas universitarios, casitas, dólares, etc.) son adquiridos y bendecidos como prenda de que se conseguirá el bien así simbolizado en el curso del año.

En las últimas décadas ha habido a su vez cambios significativos en la Iglesia institucional en cuanto a la manera de afrontar el sincretismo religioso andino, en unos casos para "purificarlo", en otras para incorporarlo activamente de una vez por todas.

La tendencia "purificadora" ha sido y es mucho más fuerte en las numerosas Iglesias protestantes fundamentalistas, pese a que son ellas las que más esfuerzos han hecho para incorporar las lenguas vernáculas en el culto. Pero para la mayoría de ellas resulta difícil no ver "pecado" en las "costumbres antiguas", sobre todo por incluir casi siempre bebidas y libaciones alcohólicas. Pero la tendencia no se limita al sector protestante fundamentalista. También ha penetrado el campo católico por dos caminos. Primero, por el de simple imitación. En algunas partes, cuando el moderno movimiento de los catequistas (a que después nos referiremos) ha sido concebido en un ámbito excesivamente ritual, estos catequistas tienden con frecuencia a ver como su único marco de referencia lo que hacen sus "hermanos separados", dentro de lo cual pesa mucho esta tendencia purificadora neoiconoclasta. Segundo, por la presencia en el campo de tantos sacerdotes y religiosas de origen extranjero muy diverso. Si bien este origen da con frecuencia una mayor libertad frente a las presiones de las estructuras dominantes locales, origina también mayores dificultades para comprender y aceptar las maneras andinas de pensar y de orar.

La tendencia "incorporadora" no debe confundirse con la simple inercia de seguir con el *statu quo* ritual de la época colonial (que con frecuencia incluía mantener también el *statu quo* económico, político y social). Es sumamente innovadora en las formas de incorporar lo andino en la construcción de una iglesia local. Sus raíces arrancan de las nuevas investigaciones y enfoques

de la misionología moderna, que encontraron su espaldarazo oficial en el Concilio Vaticano II. De una manera definitiva las expresiones religiosas pre-existentes ya no se perciben como un engaño diabólico o una distorsión, sino ante todo como semillas de la Palabra (*semina verbi*) a partir de las cuales puede expresarse la Fe cada vez con mayor fuerza. De esta forma nació entre los teólogos de nuestra región la idea del Antiguo Testamento andino, sobre (*no en vez de*) el que se construye la Iglesia anunciada en el Nuevo Testamento. Uno de estos teólogos (Jordá 1981)⁵ ha llegado a hablar en este contexto de la "teología de liberación cultural" Aymara.

Hasta el momento actual este esfuerzo de incorporación ha tenido sobre todo dos manifestaciones simultáneas. La primera, en las maneras específicas de realizar el culto, en el que además de la lengua se incluyen ahora muchos más elementos andinos, en el canto, la indumentaria, las ceremonias, etc. La segunda, en la formación de ministros locales, surgidos de la misma comunidad. Estos reciben, según los lugares, diversos nombres como catequistas, predicadores de la Palabra, pastores católicos, animadores, etc. En todos los casos presiden las celebraciones o, si está presente el sacerdote (por lo general itinerante), participan muy activamente en las celebraciones presididas por éste.

De todos modos, en mi opinión, estos esfuerzos de incorporación son aún epidérmicos. Se limitan al culto más o menos oficial, pero mantienen al margen todo el rico culto y ceremonial del mundo "de adentro" a que nos referíamos más arriba; y pocas veces llegan a integrar este mundo ceremonial con toda la problemática social, económica y política de la vida diaria, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en otros lugares cultural y políticamente tan diversos como Polonia o Nicaragua (ver Albó 1981). Aunque esta tendencia incorporadora se percibe en todos los Andes, al menos dentro de Bolivia la iniciativa principal ha partido de las iglesias locales del área Aymara, desde donde se ha extendido en mayor o menor grado también a las áreas Quechua, Guaraní y otras, limitándose siempre al sector rural. El sincretismo urbano, con sus espontáneas innovaciones simbólicas, mantiene la inercia del *statu quo*.

4. HACIA UNA RELIGION LIBERADORA

Hasta aquí nos hemos fijado exclusivamente en los aspectos simbólicos de las culturas andinas. Son importantes por la fuerza y sentido que pueden dar a la recuperación del sentido de identidad de un pueblo oprimido y, a partir de ello, al fortalecimiento de su unidad y organización. Pero por sí mismos estos aspectos simbólicos no modifican las condiciones de vida ni las relaciones de poder económico, social o político de estos pueblos frente a la sociedad dominante. La liberación integral del ser humano y de los pueblos y sociedades que lo aglutinan pasa también por estas dimensiones. Por consiguiente, nuestra siguiente pregunta es: ¿qué contribuciones ha hecho y hace la Iglesia institucional hacia esta liberación social, económica y política de los pueblos andinos oprimidos?

Desde la primera época colonial la evangelización estuvo ligada a las dimensiones socio-económicas, aunque por caminos distintos a los actuales. Los primeros misioneros constataron que en las regiones andinas existía ya todo un ordenamiento socio-económico. En este punto contrastaban a las poblaciones andinas y a las de los "chunchos", nombre genérico dado a grupos selvícolas, cuyas formas internas de organización no llegaron tan fácilmente a percibir. Pero aun habiendo hecho esta constatación, en la práctica se incluyó muy frecuentemente como parte de la "conversión" de las poblaciones andinas el intento de hacerles vivir "en pulisía", concebida como una nueva forma de vida "como en los pueblos de Castilla". Los esfuerzos de reestructuración socio-económica, como las reducciones a poblados fijos en un sólo lugar (rompiendo el esquema andino de acceso a diversos climas y ecologías) ordenado por Toledo, o las nuevas formas de tributo, incluida la obligación de acudir periódicamente a la mita de Potosí, no fueron cuestionados a fondo por los evangelizadores. Probablemente, no comprendieron las implicaciones funestas que tales cambios producirían en la población andina. El resultado final fue, también en este campo, lo que se podría llamar un nuevo "sincretismo" socio-económico. Del ayllu discontinuo se pasó a las "comunidades"; de las naciones étnicas se pasó a la "indiada"; de la reciprocidad se pasó a una extorsión más sistemática del trabajo indio, aunque manteniendo la imagen falaz de un contrato tácito entre las comunidades y el Rey o sus representantes. La

Iglesia, principalmente a través de sus doctrinas, quedó incorporada en este sistema colonial. Dentro de él la Iglesia jugaba también un rol ceremonial clave en momentos importantes como el cambio de autoridades comunales, la recolección de la tasa, o el envío de los nuevos mitayos a las minas de Potosí.

En la región andina no hubo un intento socio-económico de tipo profético de las mismas dimensiones que los sueños de Bartomé de Las Casas en Verapaz, o como las realizaciones de Tata Vasco de Quiroga entre las comunidades Purépecha en torno al Lago Pátzcuaro de México central, o —más cerca de los Andes— las realizaciones de una nueva utopía cristiano-autóctona plasma-da en las reducciones-misiones jesuíticas de los llanos orientales desde Moxos y Chiquitos por el Paraguay hasta partes de Argentina, Uruguay y Brasil. Lo más cercano a este tipo de utopía social cristiana fue la experiencia de las cuatro doctrinas jesuíticas de Juli, junto al Lago Titicaca, en un área básicamente Aymara (de la nación Lupaqa) pero con grupos de población también Quechua, Uru y Larilari⁶. En estas doctrinas, por ejemplo, hasta bien avanzado el siglo XVII se mantenía la prohibición de que los españoles pararan por más de tres días, de modo que la organización social autóctona estaba presidida más por los misioneros que por las autoridades civiles. Sin embargo todo el conjunto estaba altamente inmerso en el sistema colonial (por ejemplo con el pago de la tasa y la mita) y además la región se encontraba en un punto de intenso tráfico entre Lima, Cusco y todo Charcas incluida la metrópoli minera de Potosí. No fue, con todo, un intento vano. En realidad, Juli sentó las bases para el experimento mucho más logrado de las reducciones en los llanos del Oriente, donde las presiones coloniales eran más distantes. Más aún el éxito de este último experimento, que llegaba a cuestionar proféticamente el propio sistema colonial, fue probablemente uno de los factores que llevó al conflicto entre el statu quo y los jesuitas hasta lograr su expulsión y supresión, de una manera quizás no tan distinta a lo que ocurre ahora; por ejemplo, con los esfuerzos por una nueva sociedad no capitalista pero cristiana en Nicaragua. Era lo que Meliá (1972) hablando del Paraguay, llamó “la utopía imperdonable”.

Debido al entendimiento entre Iglesia institucional y sistema colonial, dominante en la mayor parte de la región andina, cuando llegó la Independencia, la institución eclesiástica sufrió un no-

table debilitamiento. Analicemos rápidamente el caso boliviano. Las reformas de Sucre (Lofstrom 1983), primer presidente de la flamante república, incidieron fuertemente sobre la institución eclesiástica. Muchos de sus bienes, incluyendo grandes extensiones de tierras (era por mucho el primer terrateniente del país), pasaron a manos del nuevo estado y, en algunos casos, a manos de próceres de la Independencia. Así, por ejemplo, el ex guerrillero Miguel Lanza recibió en Cochabamba los latifundios de los dominicos como pago por su dedicación a la causa emancipadora (Montaño 1968: 57-64). Bajo el nuevo estado, poco a poco se fue consolidando la nueva iglesia republicana. Su primera cantera fue el clero bajo, entre el que había habido un mayor apoyo a la causa de la Independencia. Pero pronto se añadió una nueva cantera: el clero extranjero, principalmente religioso. Esta importación masiva se inició con los franciscanos ya en 1835 y se incrementó a medida que aumentaba el "peligro liberal" desde fines del siglo XIX. En general la Iglesia institucional de esta primera época republicana era poco cuestionadora del orden establecido. No fue raro encontrar curas y obispos en el Parlamento y en el campo el cura solía ser aliado de las élites. Sólo después del ascenso al poder de los liberales en 1899 hubo enfrentamientos y polémicas entre Iglesia y gobiernos, aunque no necesariamente por un mayor compromiso de aquélla por la causa de los pobres (Barnadas 1976).

La principal brecha de la Iglesia de esa época, dentro del mundo rural hasta prácticamente la Guerra del Chaco (1932) fue por el campo educativo. Entre la Independencia y la Reforma Agraria de 1953 en Bolivia las tierras de comunidades originarias quedaron reducidas a la mitad por la ambición y expoliación de los patronos, regularmente apoyados desde el gobierno: la retórica "liberal" en la ciudad llevaba a nuevos regímenes "feudales" en el campo. La Iglesia no apoyó este despojo (sus haciendas provenían más bien de la colonia), pero tampoco se opuso con fuerza, limitándose a exhortar a que cesen los abusos y que los patronos traten con humanidad al indio. Regularmente las expoliaciones eran violentas, salpicadas de rebeliones y resistencia por parte de los comunarios afectados, y de represiones sangrientas por parte de las "fuerzas del orden". Tras la convulsión asomaba con frecuencia en la prensa la temática de la "cuestión indígena". Aunque algunos hablaban entonces de la explotación de que era víctima

el indio, la idea dominante era la necesidad de “civilizarlo” mediante la educación. Fue precisamente en este último campo en el que la Iglesia tuvo una labor pionera, por iniciativas individuales o institucionales.

La primera gran figura eclesiástica en este campo es el cura orureño Carlos Felipe Beltrán (1816-1898), que fue párroco en Quillacas, Condo, Toledo, Sacaca y otros lugares del ámbito Quechua y Aymara en los departamentos de Oruro y Potosí. Trajo una imprenta Campbell desde New York y con ella montó la Tipografía “El Progreso” en la que publicó y republicó numerosos folletos en una serie llamada “Civilización del Indio” (Rivet 1951-55 le dedica más de 50 referencias). Empezó con textos religiosos, primero en Quechua, después en Aymará, pero pronto añadió textos y métodos de alfabetización y educación (diseñando su propio alfabeto), cartillas de aritmética, urbanidad, diálogos teatralizados, poesías y canciones propias o recopiladas, etc. Dejó además manuscritos con los evangelios y otros textos bíblicos, un diccionario y dramas, todo ello en Quechua y/o Aymara. Montó también una escuela rural, quizás la primera, en Sacaca (Potosí). Tanto sus biógrafos Rivet-Rodríguez (1948), como Barnadas (1976: 101) le dedican frases altamente elogiosas:

“Rivet no ha dudado en compararlo con el resto de los indigenistas clérigos; en su balance, Beltrán es ‘el mejor, el más ardiente, el más constante’, gracias ‘al conjunto notable de unidad en la inspiración y de tenacidad en la realización’ de su obra. Llegará un día, estoy seguro de ello, en que su figura, rehabilitada, será antepuesta a la de tantos políticos o escritores que vivieron de espaldas al país real” (Barnadas 1976: 101).

La otra figura que merece un elogio específico es el franciscano José A. Zampa, nacido en 1873 a pocos kilómetros de donde tres siglos antes naciera Ludovico Bertonio en la Marca de Ancona y fallecido en 1935 en Potosí, tierra de su apostolado. Su vocación social nace directamente del estudio de la entonces novedosa *Rerum Novarum*. Un discurso pronunciado ante el presidente Ismael Montes le valió en 1913 su destierro de Bolivia para “que este fraile se vaya a Italia a predicar el socialismo”. Cuando retornó en 1917 inició su gran obra, las Escuelas de Cristo, primero en suburbios de la ciudad de Potosí, y desde 1924 también en el campo. Cuatro años después, en 1928 —tres años antes de la fundación de la escuela-ayllu de Warisat’a, mucho más conocida— las Escuelas

de Cristo ya llegaban a 120! Zampa fue además pionero de los Centros Obreros, de la prensa católica, y —mucho más significativo, supuesta la época— fue el mecenas y amigo de aquel grupo de intelectuales inquietos, como Carlos Medinaceli y el puneño Arturo Peralta, alias Gamaliel Churata, que fundaron el movimiento y revista *Gesta Bárbara* (Rossi 1983).

Pese a importantes innovaciones como las señaladas, los tonos dominantes en los sectores eclesiásticos fueron los mismos esbozados para la primera época republicana, y éstos se prolongaron hasta aproximadamente la mitad del siglo XX. Puede resultar simbólico en el área rural el rol que desempeñó la institución eclesiástica durante la gestación y ejecución inicial de la Reforma Agraria. Después de la derrota del Chaco en 1935, Bolivia sufrió una fuerte crisis que la fue llevando a una radical redefinición de su identidad como país y como formación social. Uno de los puntos claves dentro de este proceso era la incorporación del “indio” (llamado desde entonces cada vez más insistentemente “campesino”) a la sociedad global en lo económico, lo social, lo político y lo cultural. Para ello era central el nuevo tema de la Reforma Agraria. Cada vez más se criticaba la existencia de haciendas “feudales” y se predicaba el lema “la tierra es del que la trabaja”.

Ahora bien, resulta significativo que al nivel práctico el punto de partida para toda esta transformación ocurriera en una hacienda eclesiástica de los valles centrales de Cochabamba. La tenencia de la tierra en dicho valle había evolucionado profundamente ya desde la época colonial decadente, dando lugar a un grupo cada vez más numeroso de pequeñas propiedades familiares. Este ejemplo contrastaba con la persistencia en la región de haciendas con relaciones laborales feudales; y en medio de ellas, del ejemplo más obsoleto de todos: la hacienda del monasterio de Santa Clara, que desde la temprana época colonial daba sustento a las religiosas del mismo nombre⁷. Por ser de clausura, dichas religiosas administraban la finca sólo indirectamente arrendándola a administradores que se convertían en los prácticos patronos. En la época del Chaco el administrador era cabalmente un cura que, por sus abusos y maneras, satisfacía todas las definiciones peyorativas de la novela indigenista. Inmediatamente después de la guerra del Chaco, en 1936, un grupo de peones de dicha hacienda se levantó contra esta situación organizando un sindicato y, con ayuda de algunos amigos y políticos en la ciudad y en el nuevo gobierno innovador,

lograron liberarse del administrador. Los propietarios, y con ellos también el obispo de Cochabamba, se alarmaron ante tal evidencia de "comunismo". Revirtieron momentáneamente el proceso, pero siguió una dura polémica que involucró dolorosamente a la Iglesia. Finalmente en 1952 subió al poder el MNR, que cristalizaba toda la problemática postchaqueña, y el nuevo gobierno, empujado por la revolución agraria en el mismo valle, en 1953 dictó el decreto de Reforma Agraria en el lugar llamado Ucureña, del fundo de Santa Clara, que desde unos meses atrás ya había sido tomado totalmente por los campesinos, y al que en esa fecha acudieron unos 100.000 campesinos. Pese a que en la ceremonia estaba oficialmente presente un sacerdote, la reacción de la jerarquía eclesiástica fue claramente hostil a estas transformaciones socio-económicas. El obispo de Cochabamba, coreado por algún otro, rechazó duramente este atentado a la propiedad eclesiástica, sin llegar a percibir que, más allá de la letra del derecho canónico, había un anacronismo social multiseccular y una evidente conculcación de la justicia social en la sobrevivencia de una finca como Santa Clara. No se trataba de un caso aislado. Fueron varios los lugares en que el primer chispazo de la revolución agraria ocurrió en alguna hacienda eclesiástica manejada en condiciones semejantes. La selección de estas propiedades puede haberse debido tácticamente a que sus propietarios tenían menor fuerza real, pero es innegable que eran también casos patentes de un sistema social inaceptable.

Dichosamente estos dolorosos ejemplos son en cierta forma el fin de una época y el principio de otra, cuyo balance tiene más puntos positivos. En los años subsiguientes se nombró a algunos obispos más abiertos a la nueva situación socio-política. Al mismo tiempo la misma pérdida de sus haciendas, y del sustento indirecto que recibía de muchos hacendados, liberó a la institución eclesiástica de un sistema económico cimentado en la tierra y en la alianza con los terratenientes. Surgieron nuevas dependencias económicas, sobre todo de ayudas eclesiásticas del extranjero. Pero éstas, al nivel local, permitían una mayor libertad evangélica. Junto con este lazo económico surgió también a partir de los años 50 un fuerte flujo de clero y religiosos/as extranjeros, como respuesta masiva de muchas iglesias a las angustias llamadas de Pío XII para robustecer la Iglesia Latinoamericana. Al principio estos refuerzos venían con la mentalidad entonces corriente de "cristian-

dad", para combatir peligros como el "comunismo" y las "sectas protestantes"; además muchos de estos nuevos llegados, de la más diversa procedencia, chocaban duramente con su nueva realidad cultural, sobre todo en los sectores rurales. Sin embargo, a la larga esta inyección permitió también una más rápida penetración de las nuevas orientaciones que empezaban a ebulir en la Iglesia Universal. El remate de todo el proceso fue, naturalmente, el Concilio Vaticano II (1962-1965) y su plasmación latinoamericana en la Conferencia de Obispos de Medellín (1968). La transformación no ha sido homogénea. Ha variado según los sectores de Iglesia, ha tenido sus inconsistencias y sus retrocesos involutivos. Como resultado en el panorama eclesial de las dos últimas décadas coexisten muchos modelos de Iglesia, con sus contradicciones internas. Sigue existiendo aquel modelo tradicional que se va dejando llevar por las inercias del *statu quo* en forma acomodaticia. Ha surgido también un modelo "empresarial", una especie de neo-cristiandad, caracterizada por el despliegue de grandes obras y recursos con etiqueta eclesial; un modelo "pentecostal", desencarnado de los problemas cotidianos; otro "desarrollista"; y otros varios que aquí no es del caso desarrollar. En medio de esta diversidad ha habido también modelos y momentos en que se ha visto con fuerza el compromiso a favor de los cambios conciliares y la construcción de una sociedad justa y evangélica. Muchos de los testimonios y documentos de esta Iglesia profética han sido recogidos en dos publicaciones del CEP (1976, 1981). La Iglesia institucional boliviana, con esas expresiones plurifacéticas, sigue adolecido de una debilidad estructural grave: sigue dependiendo de una constante inyección de recursos humanos y materiales del extranjero; y esta misma dependencia, aunque le dé quizás momentos de aparente vigor, dificulta por otra parte su genuino crecimiento autónomo.

Limitándonos al sector rural andino y a la perspectiva que aquí nos ocupa, podemos distinguir principalmente dos líneas en que se ha dado una sana innovación. Simplificando, podríamos ponerles las etiquetas de línea pastoral y promocional, respectivamente.

Los principales logros de la línea de innovación pastoral ya quedaron indicados en la sección anterior, cuando hablábamos de nuevas formas de incorporar lo andino en la construcción de la iglesia local, principalmente en el culto y en la creación de un cuerpo de catequistas y otros ministros de extracción local. En

estos esfuerzos se ha enfatizado sobre todo la formación de una Iglesia local, pero no siempre se ha logrado arraigarla en los problemas surgidos de la base. Ha habido ciertamente casos en que los líderes o los miembros de estas agrupaciones eclesiales han sabido animar al conjunto de su comunidad para resolver todos juntos sus diversos problemas. No han faltado casos en que el líder religioso ha servido también y muy eficazmente como líder comunal (a veces por turno, dentro de un esquema muy andino; a veces por elección directa). En una región específica (Valle Grande, ya de habla castellana) la necesidad de esta articulación con toda la comunidad y sus problemas se especifica en el nombre que reciben esos ministros locales: "animadores comunitarios". Pero, en conjunto, en esta línea predomina aún demasiado la tendencia y la práctica de concentrarse demasiado en preocupaciones y actividades religiosas. Glosando una terminología muy en boga en la Iglesia Latinoamericana, se logran quizás "comunidades eclesiales", pero no es tan claro que éstas sean "de base".

En la línea de innovación promocional el énfasis se ha puesto desde un principio en atender las necesidades y los problemas más básicos de las poblaciones rurales, cuya situación es con frecuencia desesperada. Al dar prioridad a este enfoque las instituciones eclesiales parten de la convicción teológica de que también por este camino se está evangelizando y construyendo el Reino. Esta promoción puede abarcar los más diversos campos. Los sectores en que hay una tradición quizás más antigua son los de la salud y la educación. En Bolivia este último ha sido objeto de innovaciones muy significativas, tales como los diversos proyectos de educación no formal para adultos, ligados con frecuencia a acciones más específicas, y la red de emisoras educativas populares, ER-BOL, la mayor del continente. La mayoría de estas emisoras están en áreas de habla Quechua y Aymara (lenguas regularmente utilizadas) y abarcan no solo poblaciones rurales, sino también suburbanas y mineras, estableciendo entre todas ellas una nueva posibilidad de dar voz a los sin voz y una nueva forma de intercambios comunicativos dentro del sector popular. Más recientemente se han enfatizado también diversos proyectos en el ámbito de la producción, comercialización, promoción femenina, organización sindical, etc.

Con frecuencia en este enfoque promocional se reproducen los dilemas y problemáticas a que ya nos hemos referido en otras par-

tes de este trabajo. Por ejemplo, el enfoque puede respetar o puede rechazar la base cultural preexistente; puede ser asistencial o puede desarrollar más bien la creación de cuadros locales cada vez más capacitados y autónomos; puede limitarse a un desarrollismo económico o puede incluir también una dimensión política. En muchas de las experiencias se ha enfatizado la formación de grupos organizados, hacia la construcción de un pueblo consciente y orgánico, que se haga respetar y sepa exigir sus derechos. Pero en el caso boliviano, a diferencia de otras experiencias latinoamericanas (por ejemplo, en el Brasil), en la mayoría de estas iniciativas promocionales, pese a estar animadas por instituciones eclesíásticas, no se ha enfatizado mucho la vinculación explícita con la fe que anima estas actividades. Siguiendo la terminología anterior, se logran quizás "comunidades de base", pero no consta que sean "eclesiales".

En resumen, pues, las **dos** tendencias señaladas —pastoral y promocional— nos acercan por dos vías diversas a lo que podría ser una interesante evangelización y creación de la Iglesia local andina. Pero en la mayoría de los casos se trata aún de dos líneas relativamente paralelas, que no han llegado a integrarse en un único proyecto.

5. LAS IGLESIAS NO CATOLICAS

Antes de concluir este rápido panorama, digamos una palabra sobre la manera en que las diversas Iglesias cristianas no católicas han afrontado la problemática aquí esbozada⁸.

La presencia protestante en Bolivia se inicia con la Independencia, ya con algunos ingleses que acompañaban al ejército de Bolívar. Pronto se hicieron las primeras traducciones bíblicas al Quechua y al Aymara. Pero la consolidación de iglesias evangélicas en el suelo boliviano fue aún lenta y esporádica durante todo el siglo XIX. Pese a la mayor amplitud de miras de Sucre y Bolívar, la primera legislación boliviana decretaba la confesionalidad católica del nuevo estado e incluso sancionaba con la muerte la difusión de cualquier otra religión. Sólo cuando llegaron los regímenes liberales a principios del siglo XX se modificó esta legislación y los predicadores evangelistas gozaron de amparo legal. Pero su penetración, antes y después de este cambio legal, no fue tranquila, debido a la polarización de posturas tanto en su bando

como en el católico. Hubo varios casos de muerte violenta de misioneros, siendo el último y más grave la masacre de Melcamaya en que perecieron un misionero canadiense y siete bolivianos, incluyendo cuatro miembros de la Iglesia Aymara local. La Iglesia católica no era ajena a esos incidentes.

Pero los nuevos vientos traídos por el Concilio Vaticano II han modificado esta actitud, llegándose a unos niveles de mucha más colaboración, no sin desconcierto de los grupos más fundamentalistas en uno y otro bando. Hacia 1975 se estimaba que los diversos grupos protestantes llegaban apenas a un total de 150.000 adeptos, en su gran mayoría campesinos de la región andina, especialmente concentrados en el área Aymara (Arias 1975). En la última década ha habido una nueva oleada de nuevas denominaciones de índole fundamentalista desencarnada, como parte de la manipulación ideológica de la religión para los intereses políticos de Estados Unidos en nuestro continente.

En una serie de aspectos todos estos grupos protestantes mostraron un acercamiento a las poblaciones andinas mejor que el de la Iglesia católica tradicional. En efecto, su norma fue desde un principio la adopción masiva de las lenguas maternas en el culto, particularmente en la utilización de textos bíblicos y también en la composición de nuevos himnos. Muchas de las denominaciones dieron también alta prioridad a la formación de pastores locales, en muchos casos de origen Quechua y Aymara, llegando en varios casos —como en las Iglesias Adventista y de Los Amigos (cuáqueros)— a la plena autonomía local, no sólo en sus ministros sino también en su economía.

En cambio en otros aspectos el arraigo en la cultura local ha sido más débil. Pastores protestantes expertos en una lengua andina pueden ser totalmente analfabetos en los demás aspectos de la cultura local (sobre todo si tienen que ver con celebraciones tradicionales), porque en estos puntos perciben más fácilmente “idolatrías”. Al mismo tiempo la visión dicotómica que separa el mundo espiritual del mundo material, típica de la visión protestante más tradicional, no ha facilitado la participación de estas Iglesias en el compromiso por transformar la sociedad. De esta forma muchas de ellas, sobre todo aquellas de índole más fundamentalista, o han apoyado o al menos no han cuestionado el statu quo. Además, por su origen frecuentemente anglosajón, les ha resultado difícil, sobre todo en el momento inicial, despojarse del

sistema de valores y otros intereses de sus lugares de origen. Indirectamente la penetración de estos cultos fundamentalistas ha sido también en muchos lugares un instrumento de disrupción de la unidad comunitaria. Por una parte, con su insistencia en cortar “borracheras”, “idolatrías” y otras “malas costumbres”, han proporcionado un nuevo sentido de liberación en muchos adeptos; pero al mismo tiempo han deshecho de esta forma la unidad comunal de las principales celebraciones, así como el sistema de cargos que a la larga garantizaba cierto equilibrio incluso económico y un sinfín de lazos sociales entre los miembros de la comunidad. En cierta forma muy weberiana esta nueva “ética protestante” ha facilitado la penetración del espíritu capitalista en el campo y ha fomentado el individualismo y una mayor diferenciación social y económica en el seno de la misma comunidad.

Pero, a igual que en la Iglesia católica, también en estas Iglesias evangélicas se perciben diferencias y evoluciones a lo largo de los años. Nuestros dilemas iniciales —dominar o servir; liberar o alienar— ocurren también en el seno de las diversas Iglesias cristianas. En cierta medida éstas tienen algunas ventajas con relación a la Iglesia católica: No cuentan con el mismo aparato institucional y burocrático, al menos en nuestro medio (no podría decirse lo mismo en otros continentes), no cargan tampoco la misma herencia de su rol colonial, pese a su vinculación indirecta con los actuales centros imperialistas; además, al ser grupos minoritarios y reducidos, les resulta más fácil superar el cristianismo “sociológico” y ser un “resto” evangélico, formado por individuos realmente convencidos y convertidos.

Dentro de nuestro énfasis en hitos más significativos para la formación de una Iglesia realmente andina y liberadora, señalaremos algunas contribuciones específicas de estas Iglesias cristianas no católicas.

En muchos casos han sido pioneras en el campo de la educación dentro de las propias comunidades, principalmente Aymaras, en momentos en que la Iglesia católica aún no vislumbraba esta posibilidad excepto en personas de visión como los padres Beltrán y Zampa. Se trataba con frecuencia de pequeñas escuelas sustentadas con los diezmos y otros aportes de la propia comunidad evangélica. Aunque son varias las denominaciones que han montado escuelas rurales, el principal aporte en este campo es el de la Iglesia adventista; su énfasis, una vez más, ha sido en el sec-

tor Aymara al que para sus fines administrativos ha considerado como una unidad étnica-ecclesial al margen de las actuales fronteras internacionales; ha entrado a las comunidades por invitación de las mismas y en un momento fue la denominación que más escuelas tuvo (la primera en 1913), incluyendo su propia escuela normal en Vinto (Cochabamba); posteriormente muchas de estas escuelas se han fiscalizado, como consecuencia del impacto estatal en la educación rural a partir de la revolución de 1952; pero en 1975 contaba aún con 46 escuelas y colegios.

Otra contribución específica ha sido en el campo de la salud rural, distinguiéndose en este punto la Iglesia metodista, que a través del Dr. Frank S. Beck fundó primero una clínica en La Paz, sirvió después a los heridos en la guerra del Chaco y, al retornar, fundó la primera escuela de enfermería del país y llegó a realizar su sueño inicial: un importante centro de salud, incluyendo las primeras unidades móviles, en la región del lago Titicaca.

La Iglesia bautista ha tenido otra importante iniciativa pionera. Es una de las primeras en establecerse sólidamente en el país, desde 1898. Al principio se concentró más en ciudades. Pero en 1912 compró una hacienda en el lago Titicaca —Watajata, con sus 250 colonos incluidos— para desarrollar allí su proyecto integral de educación, desarrollo agrícola y predicación. Pero con el correr de los años se fue descubriendo lo difícil que era evangelizar a partir de la relación patrón-siervo. Por eso ya en 1934 (en plena guerra del Chaco) la Iglesia propuso al gobierno un plan de cinco años para lograr la plena emancipación de los colonos. Los trámites fueron muy lentos porque —comenta Arias— “el gobierno no tenía ninguna experiencia en dar títulos de tierras a los indios!”. Recuérdese que recién en esos mismos años, a partir de 1936, los campesinos de Cochabamba habían organizado su primer sindicato para reclamar simplemente mayor autonomía dentro de la hacienda del monasterio de Santa Clara; pero ellos, pese al asesoramiento de abogados y políticos, ni siquiera planteaban su acceso a la propiedad de la tierra. Finalmente Watajata consiguió su propia reforma agraria y la titulación de los colonos el año 1941, cuatro años antes de que el gobierno de Villarroel-MNR organizara el primer Congreso Indigenal (en que ni se tocó este tema; sólo se habló de abolir los servicios gratuitos del pongueaje y crear escuelas)⁹, y doce años antes de que en la antigua finca de Santa Clara se firmara el decreto de Reforma Agraria en el conjunto del país.

A propósito del Congreso Indigenal que acabamos de citar, uno de los delegados que allí acudió era el jilaqata Cristián Quispe, de Challapata, ligado a la Bolivian Indian Mission, quien aprovechó aquel foro excepcional para intensas sesiones de explicación del evangelio, que dieron como fruto la expansión de su visión del mismo en otras varias comunidades. Posteriormente, cuando con la Reforma Agraria de 1953 se expandió el sindicalismo campesino por todo el país, han sido bastantes los líderes sindicales provenientes de diversas denominaciones evangélicas. Pero no observamos en ellos un comportamiento distinto al de los demás. Muestran las mismas luces y sombras, como ha ocurrido también después con dirigentes surgidos del movimiento de catequistas católicos. Ello nos sugiere que, dadas las restricciones a la superación en el campo, en muchos casos esta mayor vinculación con una Iglesia se ha visto más como una oportunidad de promoción social que como fuente de una profunda conversión.

Para concluir este rápido desfile, recordemos que es también la Iglesia Bautista la primera en incorporar las lenguas andinas (y otras del Oriente) a las retrasmisiones radiofónicas, a partir de Radio Cruz del Sur, fundada en 1949. Este logro va unido, con todo, a una limitación. Frente a los grandes avances hacia una evangelización integral logrados años después por la red de emisoras populares de ERBOL, esta emisora evangélica se ha mantenido por lo general (con honrosas excepciones, por ejemplo hacia 1978) dentro de una línea de predicación desencarnada, casi como un simple servicio adicional al culto. La inmensa mayoría de programas religiosos evangélicos ofrecidos regularmente a numerosas emisoras comerciales del país adolecen todavía más de un enfoque fundamentalista y alienante.

6. CONCLUSION

¿Dominar o servir? ¿Liberar o alienar? Nuestro rápido recuento nos ha mostrado que no puede darse una respuesta unívoca ni universal a este dilema, crucial en la evangelización de nuestras sociedades andinas. Ni en el pasado ni en el presente, ni en el ámbito de la Iglesia católica ni en el de las evangélicas ha habido una respuesta única y coherente a este dilema. Hace ya muchos siglos los padres de la Iglesia —glosados en este siglo por Henri de Lubac— habían acuñado aquella fórmula audaz, *casta meretrix*, para refe-

rirse a las manifestaciones concretas de la Iglesia fundada por Cristo en la tierra. No se trata, pues, de un dilema peculiarmente andino.

Pero en nuestro medio una serie de factores específicos hacen aún más difícil encontrar una realización genuinamente cristiana de la proclamación de la Buena Nueva y la construcción de la Comunidad Eclesial. Debemos afrontar problemas estructurales como los siguientes: las complejidades hasta hoy irresueltas de una evangelización en culturas distintas de la llamada "judeo-cristiana", evitando todo etnocentrismo; el hecho de que estas culturas llevan ya siglos de opresión y un contacto desigual frente a otros sectores dominantes que, precisamente, se llaman "cristianos"; la ligazón histórica de los evangelizadores a poderes e intereses nada cristianos, desde los invasores europeos del principio, hasta los actuales intereses del imperialismo, pasando constantemente por los de las élites locales; como consecuencia de todo lo anterior, la existencia de un poderoso "cristianismo" (y un régimen de "cristiandad") ideológico, sociológico y político que poco tienen de cristianos; el fuerte desequilibrio entre las ayudas externas (quizás inevitables) de la Iglesia universal y la necesidad de robustecer la Iglesia local, desde la pequeña comunidad hasta el conjunto regional, junto con la gran gama de condicionamientos ideológicos, sociales y materiales de los protagonistas de cada alternativa; etc., etc.

Una conclusión ciertamente emerge. La creación de una verdadera comunidad eclesial andina, eclesial no sólo en sus referentes explícitos sino también —y más que nada— en sus realizaciones, no es una tarea fácil ni viene automáticamente garantizada por el hecho de ser impulsada por instituciones o grupos eclesiales; menos aún, por usar profusamente etiquetas "cristianas". Es una tarea que exige una constante relectura del Evangelio con su consecuente revisión de actitudes y permanente conversión. No es una labor exclusiva de la Iglesia institucional, sino que debe ser realizada por toda la Iglesia, Pueblo de Dios, un pueblo que en nuestro caso es eminentemente pobre y explotado.

Los numerosos hitos señalados en este trabajo nos muestran que esta tarea, si bien es difícil, no resulta imposible. Aunque sea remando contra corriente.

Chukiyawu/La Paz, Navidad 1984.

NOTAS:

¹ Me limitaré a la región *andina*. No se desarrollan, por tanto, aquí (salvo alusiones de pasada) temas tan importantes como las misiones y reducciones en Moxos, Chiquitos y la Chiriguania.

² Para una evaluación crítica más global; remito principalmente a las obras resumidas y ampliadas de Barnadas (1976, 1977). Ver también los balances menos críticos de Grigoriú (1975), Virreira (1975) y las obras citadas por Barnadas.

³ Pese a ello, el III Concilio tuvo también su etnocentrismo hispano. Barnadas (1977: 10) recuerda, por ejemplo que ahí se prohibió el uso de los onomásticos indios obligando en cambio al uso del sistema español de apellidos, y que se obligaba a cada hogar tuviera mesas y camas. Sobre este concilio, ver Durán (1982).

⁴ Pazos Kanki se encontró en Londres con D. Thompson, de la Sociedad Bíblica Británica, quien le animó a este trabajo. Tradujo todo el Nuevo Testamento, pero sólo su evangelio de San Lucas fue publicado, en Londres 1829. (Arias 1975, Rivet 1951: 293-304). El mismo Rivet (1951: 289-290) cita una traducción Quechua anónima y manuscrita de tres evangelios y los Hemos, al parecer de 1824. Sobre Paxos Kanki, ver Bowman (1975).

⁵ Hasta el momento actual esta tesis doctoral de Jordá (1981) es la que agrupa un mayor cuerpo de documentación para comprender este nuevo enfoque, principalmente a partir de la Iglesia Aymara, tanto en Bolivia como en el Perú. Incorpora también los principales aportes de la misionología moderna.

⁶ Ver Albó y Layme 1984. Sobre Juli, ver Echánove (1955-56) y Albó (1966).

⁷ La reforma eclesiástica de Sucre en 1826 había sido menos rigurosa con los conventos de monjas de clausura. Algo incidió en la disciplina interna de Santa Clara, pero seis años después el viajero francés d'Orbigny, que visitó el convento, todavía podía escribir: "Encontré un enorme edificio ocupado por un pequeño número de hermanas . . . cada una de ellas en un gran departamento en el cual además de pensionadas albergan docenas de mestizas para el servicio" (Lofstrom 1983: 159). Sobre la Reforma Agraria en Santa Clara (después, Ucureña) ver Dandler (1969, 1971). Tras perder sus tierras, las religiosas clari-

sas de Cochabamba viven modestamente de su propio trabajo, la elaboración de vino y pastas, dando así un testimonio mucho más evangélico.

⁸ Aunque la interpretación es mía, la principal fuente de datos concretos para esta sección es el resumen del obispo metodista Mortimer Arias (1975), complementado sólo en pequeños detalles por mi propia experiencia.

⁹ Sobre este significativo congreso, ver Dandler y Torrico (en prensa). Este trabajo presenta también otro caso de conflicto entre colonos y una hacienda eclesiástica-conventual en la provincia de Ayopaya, Cochabamba.

BIBLIOGRAFIA

- ALBO, Xavier
1966 "Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606". *América Indígena* (México) 36.3: 249-308 y 36.4: 395-445.
- ALBO, Xavier
1981 "Religion et libération des paysans dans la Bolivie Aymara: dialogue de sourds?" *Kerygma* (Ottawa) 36:41-71.
- ALBO, Xavier y LAYME, Félix
1984 "Ludovico Bertonio (1557-1625): Fuente única al mundo Aymara temprano". *Revista Andina* (Cusco) 2.1: 223-264. (Versión abreviada de la "Introducción" a la nueva edición del *Vocabulario* de Bertonio, Cochabamba: CERES, MUSEF, IFEA).
- ARIAS, Mortimer
1975 "Protestantismo". *Presencia* (La Paz). Edición en homenaje al sesquicentenario de Bolivia, 6-VIII-75, p. 181-189.
- BARNADAS, Josep M.
1976 La iglesia católica en Bolivia. La Paz: Juventud.
- BARNADAS, Josep M.
1977 "Bolivia" (Sección correspondiente de la obra colectiva *Historia General de la Iglesia en América Latina*, ed. por Enrique Dussel. Versión preliminar mimeografiada).
- BOWMAN, Charles H.
1975 Vicente Pazos Kanki. Un boliviano en la libertad de América. La Paz: Los Amigos del Libro.
- CEP
1976 Bolivia, 1971-76. Pueblo, estado, iglesia. Testimonios de cristianos. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- CEP
1981 Tierra de dolor y esperanza. Testimonios: Bolivia 1976-81. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

- DANDLER, Jorge
1969 El sindicalismo campesino en Bolivia: Los cambios estructurales en Ucureña. México: Instituto Indigenista Interamericano. (2a. ed. Cochabamba: CERES, 1984).
- DANDLER, Jorge
1971 Politics of leadership, brokerage and patronage in the campesino movement of Bolivia (1935-1954). Madison: University of Wisconsin. (Tesis doctoral en antropología).
- DANDLER, Jorge y TORRICO, Juan
(en prensa) "El congreso nacional indígena de 1945 y la rebelión campesina de Ayopaya (1947)". En J. Dandler (ed.). *Campesinado y estado en Bolivia*. Cochabamba: CERES.
- DURAN, Juan Guillermo
1982 El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar, textos, notas. Buenos Aires: Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.
- DUVIOLS, Pierre
1971 La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial. Lima: Institut Français d'Etudes Andines. (Trad. castellana, México, UNAM, 1977).
- ECHANOVE, Alfredo
1955-6 "Origen y evolución de la idea jesuítica de 'reducciones' en las misiones del virreinato del Perú". *Missionalia Hispanica* (Madrid) 12: 95-144 y 13: 497-540.
- GORSKI, Juan
1970 "El antiguo testamento de los pueblos andinos". Sucre: Instituto Nacional de Pastoral. (Mimeo. Versión inglesa, Maryknoll, N. Y., 1971).
- GRIGORIU, Raimundo
1975 "Historia de la Iglesia". *Presencia* (La Paz). Edición en homenaje al sesquicentenario de Bolivia, 6-VIII-75, p. 146-157.
- HARRIS, Olivia y BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse
(en prensa) "Pacha: en torno al pensamiento Aymara". En X. Albó (ed.), *Raíces de América: Mundo Aymara*. UNESCO.
- HERRERO, Joaquín y SANCHEZ DE LOZADA, Federico
1983 Diccionario Quechua-Español. Cochabamba: CEFICO.

- HERRERO, Joaquín y SANCHEZ DE LOZADA, Federico
1985 Diccionario Español-Quechua. Cochabamba: CEFECO.
- JORDA, Enrique
1981 La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe. Teología desde el Titicaca. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. 2 vols. (Tesis doctoral; nueva edición, en preparación).
- KUBLER, George
1946 "The Quechua in the colonial world". En J. Steward, ed. *Handbook of South American Indians*, Washington: Cooper Square vol. II p. 331-409.
- LIRA, Jorge A.
1941 Diccionario Kkechuwa-Español. Tucumán: Universidad Nacional. (2a. ed. corregida, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1982).
- LOFSTROM, William L.
1983 El mariscal Sucre en Bolivia. La Paz: Alenkar. (Original inglés, Ithaca, N.Y. Cornell U., 1972).
- MARZAL, Manuel M.
1983 La transformación religiosa peruana. Lima: Universidad Católica del Perú.
- MELIA, Bartomeu M.
1972 "La utopía imperdonable. La colonia contra la socialización de los guaraníes". *Acción* (Asunción) 14: 3-7.
- MONTAÑO, José D.
1968 Monografía de Vinto. Cochabamba: Canelas.
- RIVET, Paul et RODRIGUEZ, Odile
1948 "Un apôtre bolivien: Carlos Felipe Beltrán". *Actes du XXVIII Congrès International des Américanistes*, Paris 1947, p. 657-696. (Versión castellana en *Kollasuyo*, La Paz, nn. 68, 69, 70, 1951-3)
- ROSSI, Giuseppe
1983 Fr. José Zamá. Su obra. La Paz: Don Bosco.
- VIRREIRA, Jaime
1975 "La Iglesia en Bolivia". *Presencia* (La Paz). Edición en homenaje al sesquicentenario de Bolivia, 6-VIII-75, p. 170-180.