

TIEMPO AMERINDIO

¿Qué aporta a la teología ?

Diego Irarrazaval



EN LOS AÑOS Y SIGLOS VENIDERS, como católicos latinoamericanos enfrentaremos inmensas exigencias: la globalización económico-cultural y el endémico empobrecimiento, multitudes indiferentes ante lo eclesial, sincretismos, mercado de ofertas religiosas y apertura a mundos asiáticos (que son no sólo mayorías cuantitativas, sino también cualificados interlocutores en la reflexión interreligiosa de la fe). De cara a todo esto, en América Latina cabe reafirmar nuestras realidades originarias. En este escrito retomo la cuestión del “tiempo». No es un asunto esotérico ni vale idealizar lo autóctono, se trata más bien de fortalecer hoy el ser amerindio y así caminar hacia el porvenir saludable de toda la humanidad. En términos teológicos, interesa ver la “historia de salvación» con ojos y ritmos amerindios.

Deseo dar cuenta de los modos como pueblos originarios y mestizos viven y entienden “el tiempo» y lo que ello aporta a la teología. Sería bueno conjugarlo con aportes provenientes de las ciencias, en especial el sentido de tiempo y espacio en la física moderna, en la ética ecológica, en la indagación psicológica de tiempos

DIEGO IRARRAZAVAL

interiores, en estudios del arte y literatura de nuestras regiones. No estoy capacitado para hacer todo eso. Sólo explico algunas etnohistorias y anoto algunas implicaciones para las disciplinas teológicas.

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

Por mi parte, siendo uno de tantos nicodemos renacido en un mundo indígena lleno del Espíritu, puedo comunicar lo que voy descubriendo gracias a la sabiduría de los pueblos originarios. Pero, ¿cómo dar cuenta de esto? Lo más común es encasillar lo autóctono (distorsionarlo y hasta destruirlo), interpretarlo con ciertas categorías como cronología, historia, utopía. Otro error es idealizar lo autóctono, cultivar el etnocentrismo y hacer la guerra a lo diferente. Por otro lado, conceptos teológicos modernos como, por ejemplo, "historia de salvación", "signos de los tiempos", pueden ser introyectados en mundos autóctonos. No voy a encasillar lo indígena ni exaltarlo como lo hace un cierto racismo autóctono (que en el mundo de hoy conlleva horribles guerras étnicas), ni usarlo como adorno exótico. Más bien me propongo -e invito a otros a ello- repensar la cuestión teológica del tiempo gracias a la sabiduría proveniente del imaginario indígena-mestizo.

En primer lugar, reviso en este trabajo percepciones latinoamericanas y subrayo vacíos e interrogantes. La visión cotidiana -presente en el corazón de nuestros pueblos- corrige y amplía esquemas que tienden hacia el dualismo, hacia lo intraeclesial, hacia lo uniforme y monocultural. Luego ingreso al meollo de nuestra temática:

TIEMPO AMERINDIO

el tiempo amerindio. Destaco algunos ejes: relación con los difuntos, relatos míticos y ética festiva. En mi conclusión resumo cómo el imaginario amerindio ofrece su comprensión de la historia de salvación.

1. REVISIÓN DE PAUTAS TEOLÓGICAS

El tiempo de salvación suele ser imaginado según una secuencia de hechos judeo-cristianos. Pero esta verdad ha sido planteada de modo excluyente o puesta en función de una institución. Lo primero aparece insistentemente en las crónicas de la cristianización americana: antes de ella hubo una época del demonio y, a partir de la cristianización, estamos en un tiempo de Dios. Por ejemplo, el cronista indígena Joan de Santacruz Pachacuti distingue tajantemente el “tiempo de la gentilidad» bajo los enemigos del género humano: “diablos (que) en la lengua general (quechua) se llaman *hapiñuñu*, *achacalla...*», y el tiempo de la ley evangélica en el Tahuantinsuyo, en que “abrenunciamos Satanás y a todos sus secuases» y nos hemos hecho “enemigos de todas las idolatrías y ritos antiguos»¹. Esta postura excluyente, esta dicotomía entre el tiempo satánico y el tiempo de salvación es reeditada hoy por iglesias fundamentalistas. Lo segundo (dividir el tiempo en un antes y un después de la intervención eclesial) presupone que los ausentes o alejados de la evangelización no están o están de modo germinal dentro del plan de salvación. Por ejemplo, en la muy controversial sección histórica del documento de los obispos en Santo Domingo, a unos 30,000 años le dedican un solo párrafo (que reconoce la “presencia salvadora de Dios»), y todo el resto

¹ Joan de Santacruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* (1613), ed. P. Duviols y C. Itier, IFEA - CBC, 1993, pp. 183-184. Es cruel cómo a este cronista o, en fin, a los pueblos autóctonos, les inducen a negar su tiempo y dignidad (antes de la conquista) porque eran «demoníacos».

DIEGO IRARRAZAVAL

(SD 16-21) se refiere a hechos eclesiales durante estos quinientos años. Al examinar hoy nuestros programas de catequesis llama la atención que la salvación sea presentada en torno a la acción institucional de la Iglesia.

También hay que revisar las comprensiones humanas de lo temporal. El tiempo es definido por el sujeto (dueño de lo que acontece), por una pragmática (que mide el tiempo según logros económicos), por la cronología (que entiende el tiempo como algo objetivo). Así funciona nuestro imaginario moderno, introyectado y asimilado neocolonialmente. Nos olvidamos o descartamos los modos propios de sentir, festejar y construir la historia. Veamos, pues, cómo es el tiempo latinoamericano y veamos si ello está presente en la labor teológica.

Un abanico de posibilidades

Nos caracterizan como indolentes, subdesarrollados (temporal y económicamente atrasados), impuntuales, derrochadores del tiempo, ineficientes y, en el caso de los sectores autóctonos, como míticos e irresponsables en cuanto a transformar el acontecer humano. Son caricaturas. Sí es cierto que los colonizados solemos imitar el ordenamiento y uso del tiempo que hay en el Primer Mundo, y asumimos sus parámetros muy particulares como si fuera algo mundial. Pues bien, la población latinoamericana, ¿cómo vive el tiempo? Me parece que nuestro actual denominador común es un abanico de posibilidades, con una fuerte presencia del pasado y con una dirección holística y festiva. Así sintetizo el sentido del tiempo en Amerindia. Nuestro sentido del tiempo ha sido configurado por etapas (de la larga y compleja trayectoria de nuestros pueblos), por hábitos e identidades socioculturales de hoy, por el impacto de la globalización, por las condiciones de género y de generación, por la gama de proyectos humanos (utopías concretas). Cada una de estas dimensiones ofrece

TIEMPO AMERINDIO

un abanico de vivencias y concepciones. En otras palabras, nuestra trayectoria no es uniforme ni unilineal.

Brevemente anoto rasgos que están presentes en el continente (y no anoto lo particular, que interactúa con -y define- un denominador común). Con respecto a las grandes etapas, formamos parte de sociedades locales y regionales (con su sentido del tiempo valorado local y regionalmente, y por ello lo nacional y continental está en un segundo plano), a la vez estamos regidos por pautas de cristiandad y neocristiandad que subordinan los acontecimientos humanos a un tiempo religioso, y nos ubicamos en una época secular con sus actuales imperativos globalizantes. En cuanto a hábitos socioculturales, cada estrato tiene su ritmo de relaciones internas y su ritmo de vínculos con realidades externas (por ejemplo, tiempos distintos al interior de las familias, según rasgos socioculturales). En cuanto al género, la medición androcéntrica de la historia está siendo cuestionada y en parte corregida por una visión co-relacional (la conjugación de derechos tanto del tiempo masculino como del tiempo femenino). En cuanto a generaciones, un aspecto crucial es cómo la niñez y la juventud están marcadas por un orden adulto (estudiar y trabajar al ritmo de la gente mayor) y a la vez forjan algunos espacios y tiempos contestatarios. Con respecto a las líneas hacia el futuro, las tradiciones latinoamericanas son sólidas y abiertas (el "progreso" es relativizado y cualificado y la tradición es modificada incesantemente). Insisto: en cada dimensión hay opciones múltiples, distintas, que son o no son complementarias. No cabe, pues, presuponer "un" sentido del tiempo de manera unidimensional (como lo intenta el molde hegemónico -llamado occidental- que a todos clasifica de modo evolutivo en el curso del desarrollo).

Al respecto, una cuestión teológica es la calificación de ese arco iris de tiempos. Ella nos invita a una lectura teológica en sintonía con un abanico de realidades. No cabe clasificar el tiempo en términos de preevangelización

DIEGO IRARRAZAVAL

y evangelización del continente. Más bien vale el discernimiento de específicas presencias de Dios (interpelantes y salvíficas) en los tiempos latinoamericanos. Más adelante me detengo en el dinamismo del pasado -a partir de la relación con los muertos-, en la visión holística -manifestada por relatos míticos- y en la ética festiva con que se disfruta y construye el tiempo latinoamericano.

Carencias e interrogantes

La innovadora reflexión latinoamericana durante las últimas tres décadas ha dado mucho peso a signos de los tiempos acogidos desde la solidaridad con el pobre. Pero somos, en general, acrílicos con respecto a lo temporal. Los hechos pasados son devaluados y separados del presente y el tiempo actual es considerado en términos de acontecimientos registrados racionalmente. Al asumir esta percepción moderna de la historia, se suelen descalificar los modos llamados míticos y simbólicos de vivir y de entender el tiempo. Por eso, el teologizar latinoamericano, que es fiel a las exigencias de nuestros espacios y tiempos², también tiene que ver con los acontecimientos, con la sensibilidad y sabiduría de los pueblos pobres y creyentes del continente.

Las teologías están más o menos incomunicadas con respecto al "tiempo" vivido por la gente común. Se separa lo terrenal del cielo, el tiempo de la eternidad -según criterios de cristiandad- y en nuestra época se segrega lo profano de lo sagrado, lo cotidiano de la vivencia eclesial -según criterios ilustrados-. Es un gran *impasse*, no sólo de hoy, también de nuestro pasado.

² Al respecto, ver Juan Noemi, «Rasgos de una teología latinoamericana», en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1996, pp. 29-74. Subraya y discute tres grandes innovaciones: referencia a la praxis, los pobres como sujeto y trascendencia de la historia.

TIEMPO AMERINDIO

Una perspectiva dualista ha contaminado la fe durante la larga época colonial. Por ejemplo, el más importante catecismo de América decía: “¿Para qué fue el hombre criado? Para que viesse y gozasse (al Señor) en el cielo», y más adelante: “¿La tierra fértil y las otras cosas que adoraban los indios viejos no son Dios? Nada de eso es Dios y quien lo adora enoja a Dios»³. De esta y otras maneras se ha segregado el tiempo en este mundo y en el otro, en contraposición con la experiencia amerindia: ella aprecia la presencia del Salvador en el aquí y ahora. ¿Cuánto dualismo refleja la actual crítica al modo como la población “adora lo sagrado» (en sus espacios y tiempos significativos!) en vez de “practicar y entender la fe» (al interior de las propuestas eclesíásticas)?

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

³ *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios* (Tercer Concilio Limense, 1584-1585), facsímil del texto trilingüe, CSIC, Madrid, 1985, pp. 70 y 81. Durante cuatro siglos, este catecismo ha sido base de la acción eclesial en la mayor parte de Sudamérica.

DIEGO IRARRAZAVAL

acontecimiento cristiano? ¿Quiénes son considerados mejores protagonistas de la historia? ¿Qué esquema de “progreso» y “desarrollo» es inculcado por organismos eclesiales que forman personas?

Anoto un tercer tipo de problemática. Reconocemos la presencia salvífica de Dios sobre todo en los momentos fuertes del ser humano y de la historia. Son imponentes momentos de pecado y de gracia. Son procesos de conversión y de fidelidad eclesial. En un magisterio renovador (en especial Medellín, Puebla y Santo Domingo), y también en la teología de liberación, los signos de los tiempos son asuntos estructurales que deshumanizan o bien humanizan, macrorrealidades, grandes logros eclesiales, megadesafíos, unas personas santas. Todo esto es importante. Pero, ¿cómo calificamos lo ordinario y ambiguo en la existencia humana, la cotidianidad del acontecer de pueblos latinoamericanos? Considero que un pensamiento liberador tiene calidad no tanto por un discurso que abarca todo, sino por estar articulado al clamor por la vida que proviene de los pobres. Esto implica -entre otras cosas- saber leer teológicamente el “tiempo» de multitudes insignificantes... que son los preferidos de Dios⁴. ¿Nuestra reflexión capta en los hechos menores la “causa de la vida», se capta en lo silenciado la voz de Dios, reconocemos, en medio de la basura de la historia, la gloria divina?

He puesto acento en algunas carencias y en algunas preguntas autocríticas. Así renovamos el proceso de reflexión. Estos replanteamientos provienen de pueblos originarios y mestizos del continente. Ellos nos indican que no cabe la disyuntiva entre mito e historia, ni un parámetro evolutivo que discrimina la trayectoria salvífica de la mayor parte de los amerindios.

⁴ En la reflexión desde el corazón de los «pequeños» de nuestras sociedades, resaltan los trabajos de Ronaldo Muñoz, *Pueblo, comunidad, evangelio*, Rehue, Santiago, 1994; *Pobres, evangelio, poder*, Santiago, 1996; de Clodovis Boff, *Teología pé no chao*, Vozes, Petrópolis, 1984; de teólogos laicos, *Hemos vivido y damos testimonio. Teología popular*, Dimensión Educativa, Bogotá, 1988; y tantos otros.

TIEMPO AMERINDIO

2. TIEMPOS AMERINDIOS

En nuestro caminar moderno, ¿qué significan los tiempos de pueblos amerindios, tanto en sus versiones originarias como en las actuales? Para responder a esta pregunta creo que son necesarios dos esfuerzos: entender (los que somos *wiracochas*, *huincas* -vale decir, no indígenas-) el tiempo autóctono con sus propias categorías y explicar los modos amerindios de caminar en el tiempo marcado por la modernidad globalizada. Interesa mucho lo segundo, que es una temática poco trabajada. Lo primero es un terreno más estudiado. Pues bien, ¿qué dicen a la teología el tiempo y ritmo del caminar amerindio?

En primer lugar hay que ver cuestiones hermenéuticas. Algunos insisten en delimitar y contraponer lo autóctono y lo occidental (pero esto y aquello son realidades pluriformes e interactuantes). Un enfoque realista es considerar lo amerindio. Entre lo indígena y lo de otros mundos existen confluencias, amalgamas, diferencias, conflictos. No se trata de aguas estancadas. Más bien nos encontramos con una "creación in-interrumpida... una innovación originaria" (como indica Ricardo Salas), una coexistencia de concepciones cualitativas e instrumentales (según María E. Grebe) en culturas tradicionales en Chile, lo que también se constata en gran parte de Amerindia⁵.

⁵ R. Salas, *Lo sagrado y lo humano*, San Pablo, Santiago, 1996, p. 193. En cuanto a los mapuches, tienen un «imaginario doble», con elementos cósmicos y elementos históricos, y los primeros dan las pautas para entender el presente y el futuro (pp. 173-175). Cultivan, además, dos dimensiones religiosas, como admite una machi: «Soy católica y no dejo de ser mapuche... si yo soy católica, eso no quita nada» (en A. Marileo y otros, *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, San Pablo, Santiago, 1995, p. 72). No vale, pues, caracterizar a la gente autóctona como si fuera etno-encerrada y ahistórica. Más precisiones: María E. Grebe, «La concepción del tiempo en la cultura mapuche», en *Revista Chilena de Antropología*, 6 (1987), 59-74, concluye preguntando cómo los mapuches manejan dos concepciones del tiempo (en que la autóctona es «cualitativa», con referentes naturales, sociales, religiosos, y la moderna es «cuantitativa» e instrumental).

DIEGO IRARRAZAVAL

Otra gran cuestión es leer los acontecimientos con ojos de gente discriminada y empobrecida. Grupos incesantemente golpeados por el racismo, desempleo, hambre, enfermedades y tanto más ven -entre otras cosas- como la época moderna no es un absoluto. Las sabidurías milenarias relativizan a los ídolos de hoy. Sin embargo, estos absolutos también fascinan y confunden.

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

En este esfuerzo por entender las cosas “desde dentro”⁶, cabe una iluminación lingüística. En el caso de la población aimara, ¿cómo expresan/entienden lo que en castellano indicamos con pasado, presente y futuro? Me parece que estas tres entidades no son vistas en una línea de continuidad y discontinuidad medidas cronológicamente. Más bien son una realidad pluridimensional, pero concentrada en el presente y con relaciones hacia adelante -donde está lo que llamamos pasado- y hacia atrás -donde está el futuro- (es obvio que aquí no estoy traduciendo sino transformando categorías andinas a otro esquema de comprensión).

⁶ En 1973, Miguel León-Portilla comenzó a distinguir un ver la historia desde dentro y desde fuera (*Culturas en peligro*, Alianza, México, 1976, p. 211).

TIEMPO AMERINDIO

Para que aparezca la lógica propiamente aimara vamos a fijarnos en vocablos que incluyen el término día, *uru*.

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

Manifiestan así una concepción peculiar del *pacha*, espacio y tiempo, una concepción que contiene lo que denominamos cosmos e historia. No hay equivalencias exactas con el esquema común, que separa linealmente un trozo llamado pasado, el período del presente, y un ámbito futuro⁷. Se camina con y hacia el pasado, el futuro es representado en una posición posterior y lo principal es el presente -tanto cósmico como histórico, es decir, *pacha*-, con sus ingredientes de pasado y de porvenir.

Por otra parte, hay que tomar en cuenta la geopolítica y el género. Existen unas pocas macrocivilizaciones autóctonas, algunas, con sus calendarios y crónicas, que abarcan espacios de carácter imperial y han dejado registradas largas épocas. Sobresalen la olmeca y la chavín (antes de la era cristiana), las mayas, teotihuacana, tiahuanaco (durante los primeros siglos cristianos), y luego la tolteca, azteca, chimú, inca (el Tahuantinsuyo). También tenemos pequeñas (y numerosísimas) tradiciones autóctonas dispersas en la Amazonía, y a lo largo de cor-

⁷ Ver mayores explicaciones en A. Miracle, J. de D. Yapita, «Time and space in aymara», en *The aymara language in its social and cultural context* (Ed. M.J. Hardman), University of Florida, Gainesville, 1981, pp. 33-56.

DIEGO IRARRAZAVAL

dilleras, llanos y valles de todo el continente y las islas. Por ejemplo, en México hay 56 etnias, en Venezuela 34, en Bolivia 29. Cada una ha sistematizado su tiempo. En las primeras sobresalen factores androcéntricos (por ejemplo, edades del sol, que es un principio masculino). En algunas tradiciones pequeñas resaltan visiones matricéntricas, ya que en estas sociedades la mujer ordena el tiempo a través de sus funciones agrícolas, curativas, religiosas, organizativas.

La pluriformidad también la encontramos en cualquier tipo de acción humana; por ejemplo, en la adivinación de lo que ocurrirá hay varias maneras de simbolizar el tiempo, según sea la tradición cultural⁸. La población andina lee mensajes que dan las hojas de coca hechas caer sobre un tejido ritual. Comunidades mayas de hoy tienen un ciclo adivinatorio de 260 días (*tzolkin*) para llevar a cabo sus tareas cotidianas. La etnia de los bocotá en Panamá creen que el Gran Adivinador (*Gibi Degánna*) desplaza a los seres malos en la tierra.

Con lo dicho insisto en la complejidad de los “tiempos amerindios» y cómo ellos tienen su imaginario y sus contenidos propios. No cabe duda de que es problemático intentar comprenderlos mediante un diálogo con otro sistema lingüístico y conceptual. Tenemos, pues, grandes retos hermenéuticos. La tarea es difícil.

Pero existen puentes entre mundos distintos. Esto hace que nuestra tarea no sea tan difícil. Por un lado, las vivencias amerindias -y sus consiguientes lenguajes- se desenvuelven en medio de varios sistemas de significados y generan mestizajes. La población amerindia es mayormente bicultural; tiene sus propios horizontes tem-

⁸ Para los casos maya y bocotá, ver M. Rivera, *La religión maya*, Alianza, Madrid, 1986, p. 116; y E. Margery, «Los bocotá de Chiquirí», en *Comprensión del mundo indígena a través de sus expresiones verbales*, Abya Yala, 1994, p. 138.

TIEMPO AMERINDIO

porales y espaciales en los que tienen primacía la fiesta y la ética de la reciprocidad; a la vez, en muchas actividades asume pautas cronológicas y el ritmo del mercado y de relaciones instrumentales, y en parte modifica las pautas dominantes. Constatamos que hay modos amerindios de asumir el tiempo de la modernidad; esto por un lado. Por otro lado tenemos el discurso de quienes están (¡estamos!) ubicados en otro universo conceptual y sienten que es posible y necesario dialogar sobre asuntos fundamentales de la condición humana. Además, en América Latina, el sector llamado intelectual goza de continuos contactos con otros sectores de la sociedad, se pluriculturiza en mayor o menor grado según características de cada proceso personal. También se hace la «opción por los pobres»; ella implica -entre otras muchas cosas- examinar el tiempo de la gente común y estar atentos a tiempos distintos que coexisten y que se interpelan unos a otros. En este sentido, reitero mi preocupación: estos tiempos, ¿qué le dicen a la reflexión hecha desde la fe? Trabajemos tres dimensiones: la ritual, la mítica y la ética.

El corazón de cada día: tiempo ritual

a. En lo cotidiano sentimos la trascendencia. La civilización maya (según el *Popol Vuh*) ha invocado a la divinidad en términos de “Corazón del cielo, Corazón de la tierra”⁹. Esto puede ser transferido a un lenguaje racional: en toda realidad se manifiesta la ilimitada profundidad de la vida, se manifiesta el corazón de Dios. Creo que éste es un significado del tiempo ritual: revelar el corazón de cada día. El tiempo ritual condensa, transforma, da sentido a

⁹ «Así fue la creación de la tierra, cuando fue formada por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, que así son llamados los que primero la fecundaron, cuando el cielo estaba en suspenso y la tierra se hallaba sumergida dentro del agua» (*Popol Vuh* -mediados del siglo XVI-, FCE, México, 1976, p. 25).

DIEGO IRARRAZAVAL

la cotidianidad amerindia. No es un oasis sagrado ni evade labores humanas. Tampoco se trata de un ámbito hermético, contrapuesto a la existencia normal. Más bien es el meollo, es “lo otro» que siempre se nos hace presente. Entonces, la ritualidad amerindia no consiste en ceremonias atemporales ni está relegada a un “tiempo sagrado» ajeno a lo (supuestamente) profano.

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

b. En la relación entre vivos y difuntos aparecen claramente unas maneras de percibir y construir el tiempo. Ya sabemos que cada población amerindia tiene intrincados hábitos y códigos con respecto a la muerte¹⁰. Aquí no van a ser descritos. Me limito a algunos ejemplos. El ciclo vital se dirige hacia la muerte, que es convivir con los seres sagrados, incluyendo los difuntos; esta “otra realidad» es, para los *chayahuitas* del Amazonas *iosë iaorinquë*, donde están Dios y las almas, y para los *guaraníes* es *yvymaräe´y*, tierra sin

¹⁰ Puede consultarse A. Fuentes, *Porque las piedras no mueren*, CAAAP, Lima, 1988, p. 164 (caso de los *chayahuitas*); M. Chase-Sardi, *El precio de la sangre*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Asunción, 1992, p. 47 (caso *guaraní*); A. Groisman, en *La muerte y el más allá*, Abya Yala, Quito, 1992, pp. 104-106 (caso de santo Daime).

TIEMPO AMERINDIO

males y donde no se muere. En el caso del santo Daime (modo de ser sincrético con rasgos amazónicos, espiritistas, y cristianos), son indelible la muerte simbólica en la *miração* (mirar el otro lado de la realidad) y el *passagem* (muerte física). En general, como anota H.C. Puech, en América del Sur hay más ritos a espíritus y difuntos que a la divinidad¹¹; de aquellos depende el bienestar temporal.

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

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

¹¹ H-C. Puech (Dir.), *Historia de las religiones*, Vol. 11, Siglo XXI, México, 1982, p. 359.

DIEGO IRARRAZAVAL

c. La densidad ritual del tiempo autóctono contribuye a varios campos de nuestra reflexión. Una primera línea es la del equilibrio entre el estudio del dogma y el terreno sacramental-litúrgico; éste puede alimentar a aquél. Al reflexionar sobre las verdades en la historia de salvación, las hallamos en el corazón de cada día, encontramos que la gente común las explicita a través de formas rituales.

Una segunda línea: nuestras teologías están ancladas en los signos de los tiempos. Generalmente son macrosignos discernidos con herramientas científicas manejadas por élites. Suelen leerse como *prolegomena* de la parte propiamente teológica. Ahora bien, es en el corazón del cielo y de la tierra (según la ya anotada fórmula maya) donde encontramos las huellas de Dios encarnado y el ventarrón de su Espíritu. Por eso no hay que comenzar con los signos, dar vuelta a la página y hacer la sistematización. Más bien, en torno a los signos (y aquí resaltan los ritos como lenguaje teológico cotidiano del pueblo de Dios) sistematizamos la sensibilidad y praxis de fe. Además, una reflexión liberadora es tal cuando nace de la contemplación y la liturgia. Al respecto, en la teología latinoamericana una luz roja nos indica el peligro de avanzar mucho en la hermenéutica y la sistemática, pero es escasa la creatividad en lo litúrgico y sacramental, salvo excepciones¹².

Una tercera línea: para los latinoamericanos el tiempo espiritual-ritual tiene una hermosa y milenaria profundidad. Es una trayectoria desde hace 30,000 años hasta la actual fe cristiana inculturada. Estos siglos amerindios son como minas inagotables donde hoy descubrimos minerales fantásticos. Junto a otros, doy testimonio de que el Señor resucitado es

¹² Ver Marcelo Barros, *Celebrar o Deus da vida*, Loyola, Sao Paulo, 1992; Víctor Codina, «Os sacramentais, sacramentos dos pobres», en *Perspectiva Teológica*, 22 (1990), pp. 55-86, y *Teología simbólica de la tierra*, Seapas, Santa Cruz, 1993.

TIEMPO AMERINDIO

adorado y pensado, por ejemplo, mediante símbolos de la tierra y de los difuntos-vivos.

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

HITOS DEL CAMINO: TIEMPO MÍTICO

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

a. La mitología amerindia no es irreal (como dice el “sentido común» de tanta gente), ni es antihistórica ni precientífica. Simplemente es diferente de otra racionalidad (que distingue lo natural y lo cultural e impugna la magia porque confundiría hechos y creencias). Lo mítico es un modo de conocimiento articulado a ritos fundantes, manifiesta raíces y trayectorias de una comunidad humana. Son hitos en el caminar de seres vivientes con sus referentes sagrados. Un mito suele conjugar pasado, presente y futuro (si usamos estas categorías secuencialmente), también correlaciona la naturaleza, la humanidad y la divinidad. Todo esto difícilmente es captado por el ciudadano occidental -como acota M. Eliade-, al existir diferentes vivencias de lo temporal¹³.

¹³ M. Eliade, *Patterns in comparative religion*, Meridian, Cleveland, 1966, p. 388ss. La popularización de distinciones hechas por Eliade y otros ha

DIEGO IRARRAZAVAL

A una teología relevante para Amerindia le interesa toda su tradición oral y escrita: cosmogonía, sociogonía, etiología local, cuentos de vegetales, animales, humanos, seres malignos y benignos, formulación utópica, asimilación mítica del progreso moderno, y tanto más. De este *corpus* amplísimo y heterogéneo escojo algunas áreas y tipos de conocimiento.

b. La humanidad es entendida en el tiempo establecido por Dios, con cuyo Espíritu se vive hoy. Veamos esto en el mundo maya¹⁴.

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

En 1974, un *k'ekchi'* de Guatemala dice: "aquí en la tierra podemos ser grandes, pero delante de Dios todos somos iguales (...) sólo Dios tiene gran poder. Hizo el agua, la lluvia, las estrellas, el sol, y también hizo al humano y al espíritu

llegado a esquemas (como lo indígena es mítico y lo moderno es lógico e histórico) que pasan por alto hechos interculturales y realidades complejas. La modernidad ha generado su imaginario mítico.

¹⁴ A continuación cito el *Popol Vuh*, parte III, cap. 1 y 2, pp. 103-106; y Carlos R. Cabarrús, *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio*, Cobán, Guatemala, 1974, p. 14. Miguel Rivera describe el tiempo maya como «círculo de cargas favorables o funestas, girando siempre lleno de signos y de acontecimientos» (*Op. cit.*, p. 111); los ciclos incluyen una serie de acontecimientos con su propia significación.

TIEMPO AMERINDIO

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

c. Pasemos a ver modos de clasificar el tiempo en las áreas mayas, nahuas, aztecas, incas¹⁵: París, 1936, folios 22-32, 48-78, 53 y 302 (oraciones); M. Hernández y otros, *Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino*, Imago, Lima, 1987 (p. 143: el tiempo "cíclico y concéntrico" se abría al futuro cuando ocurrió la conquista); artículos de P. Duviols y R. Adorno en *Sobre Wamán Puma de Ayala*, Hisbol, La Paz, 1987, pp. 9-45 (dos tercios de las 399 ilustraciones de Guamán Poma tienen una "representación simbólica e indígena del universo»). La clasificación solar se afianzó en sociedades imperiales (con el vínculo Sol-gobernantes); hubo otras creencias que asociaron el Sol con gente común totonaca y nahuatl; ver M. Valotta (Org.), *Mitos y leyendas toltecas y aztecas*, Zero, Madrid, 1985, 36-49, y A. Lammel, *El mito en los pueblos indios de América*, Abya Yala, Quito, 1992, p. 155ss., y luego la realidad quechua de hoy. En la medida en que se emplea terminología de los grupos dominantes, es necesario leer entre líneas la visión propiamente amerindia.

¹⁵ Referencias: E. Florescano, *Memoria mexicana*, J. Mortiz, México, 1988, pp. 11-50; M. Rivera, *Op. cit.*, p. 119; José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), B.A.E., tomo 73, Atlas, Madrid, 1954, pp. 183-188; Phelipe Guamán Poma, *El nueva corónica i buen gobierno* (1613-1615), edición facsímil,

DIEGO IRARRAZAVAL

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

En el mundo andino, en 1613, Guamán Poma presenta cinco edades autóctonas, y luego las eras de los incas y la de los cristianos; también presenta cinco edades desde Adán hasta Cristo. Como comenta P. Duviols, se trata de segmentos de una visión lineal y progresiva. Guamán (de una etnia no inca) impugna tanto el Incanato (dominado por demonios) como el orden colonial, y reivindica el modo de vida originario. Por ejemplo, en dos dibujos incluye estas plegarias: “*pachacamac maypim canqui*» (Creador del mundo, ¿dónde estás?), “*maypim canqui huchazapapac camachic quispichiuay runa camac dios*» (¿dónde estás, tú que me redimes de tan grandes pecados, Dios creador del mundo?). Guamán dibuja los doce meses del año y los explica a partir de la ecología andina, las labores humanas, celebraciones y el sistema tahuantinsuyano (ver en el Anexo ver estas representaciones); los períodos del ciclo anual están definidos por lo social-ritual; esto será luego reconstruido con referentes cristianos. Me parece que éstas y las demás estructuraciones del espacio y tiempo amerindio aportan ricas imágenes para nuestra relectura de la historia de salvación.

TIEMPO AMERINDIO

También pongamos atención a experiencias contemporáneas; consideremos el universo quechua¹⁶. Existen aquí, como en otros pueblos amerindios, varios modos de sentir y entender el tiempo según el grado de inserción en la modernidad y tantos factores subjetivos y contextuales. En algunas zonas persiste un esquema sincrético (con rasgos del joaquinismo franciscano) de tres edades: la del Padre, que es de los antepasados; la del Hijo, desde los incas hasta ahora, y la edad futura del Espíritu, en que los humanos tendrán alas y comerán frutas (testimonios recogidos por H. Urbano en la región cusqueña en 1972-1974).

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

¹⁶ Véase J. Zorrilla, *Percepción, representación y estructuración del tiempo en la cultura andina*, tesis, PUCP, 1977; S. Palomino, *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua, Pueblo Indio*, Lima, 1984, pp. 91-106; J. Ansion, *Desde el rincón los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*, Grades, Lima, 1987, pp. 181-206; H. Urbano, «Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de historia en los Andes», en *Mito y simbolismo en los Andes*, CBC, Cusco, 1993, pp. 283-304 (Urbano insiste en que lo mítico es negación del tiempo y que lo mítico -ante el judeocristianismo- se refugia en utopías. Estos son temas de debate); M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, PUCP, Lima, 1983, pp. 48-50 y 202-203 (otras versiones del mito de las tres edades).

DIEGO IRARRAZAVAL

Me pregunto: ¿con qué categorías entendemos las vivencias y sabidurías quechuas? Hay conceptos autóctonos: *pacha*, *pachakuti*, día y noche en su oposición complementaria, maneras de entender cada secuencia de acontecimientos locales y regionales. A todo esto, ¿lo calificamos como cíclico, o una versión andina de lo histórico, o en parte cósmico y en parte lineal? ¿O bien es un modelo pluridimensional -originario, mestizo, moderno con particularidades andinas- de vivir el tiempo de modo circular y progresivo? Me inclino por esto último. En todo caso, para nuestras inquietudes teológicas, la cuestión central es si (o no) se dialoga con la temporalidad propiamente amerindia. Si esto ocurre, la historia de salvación es apreciada con mediaciones indígenas y mestizas.

d. Pues bien, estos asuntos míticos ¿ingresan en la agenda teológica? Recalco lo ya dicho: no se trata de introducir referencias amerindias en una sistematización teológica marcada por la Ilustración europea y sus concepciones del tiempo, ni añadir elementos exóticos, irrelevantes para el resto de la reflexión de fe. Veamos, más bien, interpelaciones hacia el trabajo bíblico, el ecumenismo, la labor sistemática (dogmática), la eclesiología latinoamericana. Evidentemente, esto es trabajado en cada espacio pastoral y teológico. Por ejemplo, las secuencias y símbolos del tiempo en nuestras metrópolis suscitan interrogantes que requieren elaboraciones teológicas inculturadas allí. Simplemente voy a anotar unos lineamientos; éstos son elaborados, precisados según cada contexto.

Una primera línea: el trabajo bíblico comienza a incorporar nuestras plurales y cambiantes identidades latinoamericanas, y en particular lo originario¹⁷. Si el mito

¹⁷ Unos primeros esbozos de hermenéutica indígena: C. Mesters, «Consideraciones sobre la catequesis de los pueblos indígenas», en VV. AA., *Iglesia, pueblos y culturas*, Abya Yala, Quito, 1986, pp. 179-198; P. Richard, «La teología india y la Biblia Cristiana», en CENAMI, *Teología india mayense*, CENAMI, México, 1993, pp.

TIEMPO AMERINDIO

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

Una segunda línea: la sensibilidad macroecuménica redescubre el tiempo de Dios (que no puede ser reducido a “nuestra vivencia» de la salvación). Lo encontramos en la gama de rostros, espiritualidades, trayectorias de pueblos indios, negros, mestizos, blancos, asiáticos¹⁸. El *kairós* de Jesucristo es reconocido en mediaciones polirreligiosas, de tal manera que la persona y pascua del Hijo de Dios adquieren significación verdaderamente macroecuménica. La estructura religiosa del cristianismo es apreciada como hermana de otros sistemas creyentes de la humanidad y como concelebrante de la maravillosa presencia divina.

Una tercera línea: el mensaje dado a la humanidad es acogido y pensado con las formas lingüísticas, sentidos del tiempo, sabidurías, espiritualidad de cada pueblo. De lo contrario, no se logra expresar, confesar y celebrar la

385-403; M. Arias, *Y la palabra de Dios se hizo indio*, Abya Yala, Quito, 1996; número especial «La Palabra se hizo india», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 26, 1997.

¹⁸ La propuesta macroecuménica es un eje de la «Asamblea Pueblo de Dios»: «Fe en un solo Dios (...) con muchísimos rostros (indio, negro, mujer, hombre, campesino, obrero, joven, niño), todos desde su propia historia, cultura (...) desde lo más profundo» (Asamblea Pueblo de Dios, Cachipay, Colombia, 10-14-X-96 -*Memoria*-, p. 35).

DIEGO IRARRAZAVAL

verdad revelada. Esto conlleva muchas exigencias. De muchas maneras vamos acogiendo la revelación del Dios único y entendemos su plan de salvación. Otra ardua tarea es una sistematización indígena (itarea pendiente desde hace cinco siglos!). Las nuevas reflexiones latinoamericanas carecen de una dogmática con aportes amerindios.

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

VÍNCULOS PARA VIVIR: TIEMPO ÉTICO

a. En cada ámbito amerindio, el factor tiempo forma parte de valores y comportamientos éticos. Este terreno ha sido poco explorado por las ciencias humanas y por la teología. Algunos estudios sobre estos pueblos anotan normas familiares, lo comunitario y el faccionalismo, la ética religiosa, contactos intraétnicos y con extraños. También se comenta el grado de acatamiento o de discrepancia ante el sistema ético-jurídico del país. Pero abundan los malentendidos: las culturas tradicionales serían cíclicas y por eso fatalistas; desconocerían el principio evangélico del amor gratuito (dada la costumbre de la reciprocidad, uno da para recibir); además serían violentos y vengativos; tendrían vicios como el alcohol, la poligamia, uniones

TIEMPO AMERINDIO

ilegítimas (e hijos ilegítimos), y otras faltas. Todo esto ocurre, pero hay que discernir estas cuestiones “desde adentro». ¿Qué códigos han elaborado los pueblos autóctonos y según qué cosmovisión y qué tipo de asimilación de la moral cristiana? y ¿cómo lo temporal significa generar vínculos a favor de la vida?

Ya se ha dicho varias veces: estas realidades amerindias son polifacéticas. En ellas constatamos un asunto básico: la ética es relacional¹⁹. Sus normas tienen una lógica relacional, sólidamente emocional, ya sea en términos de alianzas o de rupturas. Por ejemplo, una transgresión sexual entre compadre y comadre es sancionada no por el aspecto sexual, sino por violar la norma del compadrazgo.

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

Esta realidad nos remite a la tradición judeo-cristiana. El tiempo es definido por la ética del amor, con sus agudas exigencias: conversión al Reino inminente, seguimiento

¹⁹ Como anota Carlos R. Brandao: «un sistema de preceptos sobre la vida cuyo foco es la experiencia cotidiana entre las personas: una ética relacional» (J.L. González, C.R. Brandao, D. Irarrazaval, *Catolicismo popular*, Vozes, Sao Paulo, 1993, pp. 114ss.).

DIEGO IRARRAZAVAL

radical aquí y ahora. Esta ética tiene un contenido cristocéntrico, eclesial, pneumático. Todo tiene significado trascendental: amar a Dios en el amor al prójimo (cf. Mt 22,34-40; 25,31-46; Rom 8,31-39; 1 Cor 12 y 13). Los acentos son claramente cualitativos. Pues bien, esto es relevante al examinar, en la ética amerindia, su sentido del tiempo.

Como en las áreas ya examinadas (rito, mito), también en lo ético hay una gama de realidades. Constatamos de todo: tiempos de dominación, de soluciones negociadas, de tradición normativa a favor de gente necesitada. Anoto ejemplos: se sacraliza la subordinación de la mujer; esto es transmitido por leyendas mestizas sobre agresivas mujeres monas y cerdas, leyendas que también despersonalizan al varón²⁰. Unas etnias en Colombia tienen modos de resolver conflictos y una serie de procedimientos y tiempos de interacción²¹. Pueblos como el guaraní reafirman hoy sus propias tradiciones de convivencia y justicia con ritmos y normas propios²². Numerosas etnias han construido imágenes (mesiánicas, etc.) de un mundo justo a partir de sus vivencias y mitos²³.

Podemos leer críticamente estas sistematizaciones; más aún, podemos reaprender como ciudadanos -en una

²⁰ Ver recopilación de Milagros Palma, *Nicaragua: once mil vírgenes. Imaginario mítico religioso del pensamiento mestizo*, Tercer Mundo, Bogotá, 1988, pp. 81-122. Uno de los relatos: un borracho -atacado por una cerda- golpea a su esposa hasta que ella «ya no pudo más y le dijo: Ay, Félix Pedro, mi lindo, espérate, ya te voy a decir la verdad: yo me había convertido en cerda (...) La Rosa era una bruja peligrosa, pero a leñazo limpio se curó de ese su vicio (...)» p. 106).

²¹ Un minucioso estudio en cuatro etnias: Carlos C. Perafán, *Sistemas jurídicos paez, kogi, wayuu, tule*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1995.

²² Véanse testimonios y comentarios guaraníes sobre muy detalladas normas: faltas, sanciones, organismos de justicia, propiedad y herencia, matrimonio, liderazgo, en M. Chase-Sardi, *El precio de la sangre*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Asunción, 1992.

²³ Incontables movimientos contestatarios (llamados mesiánicos, milenaristas, nativistas) no sólo reivindican tiempos pasados, también proponen un nuevo momento salvífico. Véase M.T. Pereira de Queiroz, *O messianismo -no Brasil e no mundo*, Dominus, Sao Paulo, 1965, pp. 138-360; V. Reifler, *El Cristo indígena, el Rey nativo*, FCE, México, 1989, pp. 307-339 (lo principal en el nativismo

TIEMPO AMERINDIO

modernidad que exalta el “yoismo»- la ética de comunidades llamadas primitivas. Ciertamente podemos articular nuestra labor teológica con la ética del tiempo de los pobres.

b. Detengámonos en la ética de la celebración, en especial el sentido gozoso del tiempo y en los modos de inculturar la historia de salvación. He palpado en centenares de fiestas indígenas como ella sintetiza toda su existencia (incluyendo dimensiones éticas). Hay tanto factores deshumanizantes como energías de vida. Allí uno palpa lo fundamental de su interacción con Dios y con la naturaleza y la humanidad. Allí se manifiesta lo cotidiano y material, la solidaridad y las enemistades humanas, la mística y el saber gozar. Todos estos hilos y colores -sin dicotomizar lo que algunos llaman profano y sagrado- constituyen la trama festiva. Tiempo económico: se celebra la abundancia de dones en contextos empobrecidos -por eso la importancia de ofrendas materiales en reciprocidad con el ser sagrado-. Momentos para fortalecer vínculos y para marcar límites: a veces la fiesta consolida y alimenta formas de organizar la vida, a veces es un espacio de intolerancia y discriminación. Tiempo de mística y de sabiduría: porque se reconoce a Dios como alegre-liberador, y se difunde la racionalidad de pueblos pobres que gozan, organizan, piensan la vida. Subrayo esto: en la realidad mesoamericana los acontecimientos ritualizados muestran un “modelo de autogestión ciudadana»; en zonas andinas la fiesta adapta el calendario cristiano a sus necesidades propias, dada la “dimensión circular del tiempo»²⁴. Vale decir, pueblos postergados

maya es «la profecía y no la nostalgia de una pasada edad de oro», p. 333); A. Barabas (Comp.), *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*, Abya Yala, Quito, 1994; O.A. Agüero, *El milenio en la Amazonía*, Abya Yala, Quito, 1994, pp. 25-27 y 157-176 (el caso de los tupi-cocama).

²⁴ Cito a M.O. Marion, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, INI, México, 1994, p. 37; y a H. Urbano, «La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta», en *Allpanchis* 7 (1974), pp. 9-48.

DIEGO IRARRAZAVAL

logran autogestionar tiempos festivos con la calidad de una reciprocidad emancipadora.

Muchos rubros éticos del pobre -y uno es el tiempo festivo- son contestatarios con respecto a la sociedad envolvente y a censuras eclesiales. Hagamos memoria de los inicios de esta actitud contestataria. La época colonial tachó la fiesta andina de idolátrica e intentó extirpar las idolatrías; en parte la fiesta fue destruida, pero en gran parte se hizo clandestina y se transformó a fin de continuar existiendo. Así aparece en los escritos de Arriaga y de Avila²⁵. “Tienen por tradición que estas fiestas las instituyeron las mismas *huacas* (divinidades paganas) a quienes se hacen» (José de Arriaga -1621-); y anota las más solemnes que ocurren cerca del Corpus, Navidad (comienzo de lluvias) y al cosechar el maíz (donde se implantaron las fiestas de las cruces), cuando “beben, bailan y cantan, y danzan». “Todos, hombres y mujeres, van a este cerro para adorar (a la *huaca Pariacaca*) (...) la época en que se realiza este rito se llama *Auquisna* (nuestro Padre) (...) coincide con Corpus (...) aprovechan la ocasión de cualquier pascua importante de los cristianos para celebrar esta pascua y ejecutar estos bailes (...) confundidos (por el demonio) hacen estas cosas (...) algunos se hacen cristianos sólo por miedo, pensando que el padre o alguna otra persona podría enterarse de su mala conducta» (Francisco de Avila -1608-). Luego, en la época moderna, con el argumento de supersticiones y falta de madurez en la fe, de nuevo son agredidas las celebraciones de nuestros pueblos. Pero ellas sobreviven y son reconstruidas en lo que se llama la religiosidad popular. Recordemos trozos de la conferencia de obispos en Medellín: “Grupos étnicos semipaganizados (...) deficiencias (en) su conducta moral (...) prácticas mágicas y supersticiosas» (“Pastoral Popular», 1, 2, 4,

²⁵ J. de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Pirú* (1621), BAE tomo 209, Madrid, 1968, pp. 212-213; F. de Avila (Comp.), *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (1608), versión de G. Taylor, IEP, Lima, 1987, pp. 173-175 y 185.

TIEMPO AMERINDIO

Medellín). En medio de reiteradas censuras y represiones, existen espacios y tiempos generados por pueblos pobres que afirman sus derechos al gozo y la libertad. En este y otros sentidos, la ética amerindia ofrece alternativas al orden dominante.

c. Retomemos la preocupación central: los vínculos a favor de la vida (que caracterizan la ética del tiempo amerindio), ¿qué aportan a la teología católica? Antes de delinear respuestas, recuerdo el trasfondo: la complementariedad entre factores distintos y contrapuestos en una realidad aprehendida y transformada mediante el mito y el rito. Esto parece ser lo fundamental. Juan de Dios Cutipa muestra como el universo andino binario busca el equilibrio, la complementariedad en medio de la contradicción; en la totalidad mapuche, según Rolf Foerster, la oposición conlleva complementariedad y antagonismo, se hacen analogías entre lo natural y lo cultural (mitos), y el mundo es imaginariamente transformado (ritos)²⁶. Al interior de estas matrices autóctonas se desenvuelve cada perspectiva ética. Por eso, no vale tomar elementos amerindios puntuales (tal o cual valor, o vicio, etc.) y cotejarlos con principios cristianos. Más bien hay que dialogar con toda su cosmovisión y práctica. ¿Qué nos aportan?

Aporte a nuestra reflexión moral: el catolicismo vivido no es sectario ni monocultural; nuestros pueblos amerindios tienen pluriformes expresiones y códigos de moral. ¿Cómo está esto replanteando nuestros esquemas? Por ejemplo: etapas en la alianza matrimonial, normas autóctonas de justicia y reconciliación comunal, asimetría y opresión en la relación mujer-varón. El desarrollo de éticas incul turadas, ¿cómo enriquece la comprensión y puesta en práctica de la ley del evangelio?

²⁶ Más allá de simplismos («lo indio sólo es...»), vale desentrañar lo fundamental, como lo hacen J. de D. Cutipa, *Reflexiones críticas sobre el pensamiento andino*, UNA, Puno, 1993, p. 26; R. Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche*, Universitaria, Santiago, 1993, pp. 60-61.

DIEGO IRARRAZAVAL

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

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

En cuanto a la elaboración sacramental y espiritual, éstas pueden acoger el sentido simbólico y densamente festivo del tiempo amerindio. No hay que inventar puentes entre la realidad cotidiana y lo sacramental y espiritual, ya que, al ser amerindios, uno vive cada día caminando con Dios y es tocado en cada momento y lugar por los signos de su misterio. Esto es contestatario con respecto a los emblemas del éxito y realización individual que caracterizan la fascinante idolatría contemporánea. La teología sacramental cuestiona los absolutos de hoy y está abierta a los ricos sacramentales amerindios y a los de otros universos simbólicos. También se aprecian los "tiempos" propios de ministerios laicales y comunitarios entre los que se desenvuelve el ministerio jerárquico. A fin de cuentas, la espiritualidad en torno a la celebración de la fe es como agua fresca que renueva el pensamiento cristiano.

TIEMPO AMERINDIO

A MODO DE CONCLUSIÓN

Las microrrealidades amerindias -junto con otras entidades- están replanteando la globalización. Los factores globalizantes (en lo cultural, económico, político, religioso, militar, tecnológico) nos condicionan, pero no castran todo proceso humano. En los ámbitos rituales, míticos, éticos, la población continúa forjando su sentido del tiempo y va ingresando a su modo en la historia contemporánea.

Por otra parte, la creciente comunicación entre pueblos de varios continentes permite intercambios en los que valoramos diferentes estilos de vivir el tiempo. Imágenes electrónicas conectan a amerindios, asiáticos, africanos y minorías de todo el planeta. Si esto no ocurre, un sistema homogeneizador va eliminando particularidades y tantos modos de gozar la vida. En contraposición a un desarrollo lineal (discriminatorio hacia los "atrasados»), es posible afianzar dinámicas recíprocas. También es posible articular el tiempo subjetivo-comunal con la responsabilidad histórica. Como amerindios tenemos un buen enraizamiento mítico y generamos realidades nuevas.

Ante la banalización del tiempo, regido por lo monetario y por éxitos individuales, y ante la gratificación inmediata que devalúa el futuro y el pasado, nos cabe reafirmar trayectorias rituales y éticas de nuestros pueblos. Así tomamos distancia del mercado de ofertas religiosas que penetra y atrofia la sensibilidad moderna. Cuando el tiempo es comprendido desde el dolor de pueblos postergados, se replantea el progreso, de manera que se lleve a cabo una transformación circular y equitativa.

En estos contextos, la reflexión de la fe tiene grandes responsabilidades. No somos eminencias de una cofradía teológica, tampoco nos interesa una apología institucional. Más bien, al interior del pueblo de Dios, somos cogestores de la esperanza razonable. Nuestra pequeña labor está al servicio de una humanidad que transita por un cambio de época planetaria. Pues bien, el imaginario amerindio ofrece

DIEGO IRARRAZAVAL

aportes a la teología latinoamericana para que ella continúe colaborando en el parto de la esperanza.

En primer lugar, re-imaginamos la historia de salvación. Esta puede ser rezada y pensada desde la realidad multiforme (etnias tradicionales, nuevas asociaciones urbanas) y desde nuestros mestizajes.

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

La historia de salvación es significativa para nuestro modo de estar en el presente. Se trata de maneras amerindias de *estar* y de vivir el *presente* (estas categorías de estar y de presente interactúan con otros sentidos de espacio y de tiempo). Por ello lo propio interactúa con lo ajeno reconstruido; no es necesario ser trasplantado a "otros" acontecimientos de la Biblia y de la Iglesia, más bien uno es interpelado por dichos acontecimientos; no hay que dejarse reducir a sujeto pragmático y cronologizado, ni vale absolutizar la Ilustración y su correspondiente modelo de desarrollo. Más bien, de modo circular y progresivo, *estamos* en un presente trascendente, con sus hitos míticos y éticas festivas. De este modo vamos delineando la historia en la cual Dios salva a la humanidad y recrea el universo.

TIEMPO AMERINDIO

En medio de eventos cotidianos y sus dimensiones más ricas -he subrayado instancias rituales, míticas, éticas-, comunidades amerindias van captando la salvífica presencia de Dios. Por eso les es significativa la proclamación de Jesucristo como *kairós* hoy y siempre. Este acontecimiento no es propiedad de una iglesia ni de un universo sociocultural, más bien es una buena nueva escatológica para todos los pueblos y épocas, acogiendo el pasado y aguardando la plenitud que llega. La plenitud del tiempo está aquí y está cerca (cf. Gal 4,4; Mc 1,15; Rom 13,11). Se trata, pues, de un presente cualitativo (y no de una entidad cronológica) donde se entra en comunión con el misterio cristiano. En términos teológicos, así como José de Acosta reconocía la “verdadera fe y salvación para los indios”²⁷, hoy nuestra reflexión puede captar la fe y salvación al interior del cosmos e historia amerindia. Esto supone una teología hecha en espacios/tiempos diferentes del greco-occidental que se ha globalizado.

En segundo lugar, he anotado importantes vetas abiertas en las disciplinas teológicas. Las resumo:

Lo ritual revela el corazón de cada día. En cada comunidad amerindia, su calendario de ritos condensa preocupaciones y espiritualidades; de manera especial, la intensa relación con los difuntos constituye el presente desde fuentes pretéritas. Pues bien, el conjunto de nuestra reflexión cristiana es enriquecida y orientada por sentidos rituales del tiempo que condensan muchos “signos de los tiempos». Cabe privilegiar -en la teología latinoamericana- la reflexión simbólica y mística; esto lo hacemos en torno a signos de los tiempos del cada día de pueblos pobres que piensan sus penas y expectativas. Esto conlleva sensibilidad hacia y con “otros» y una reflexión sustancial. La

²⁷ J. de Acosta, *De procuranda indorum salute* (1575), libro 1, Cap. 15, BAE LXXIII, Madrid, 1954, p. 421. Sería ir en contra del Espíritu, según Acosta, no reconocer la salvación en la población autóctona.

DIEGO IRARRAZAVAL

comprensión de la verdad proviene de fundamentos orantes y sacramentales (con los cuales es posible reescribir la dogmática). También descubrimos la larga historia de la salvación desde antes de la cristianización hasta nuestra época, donde es cuestionado el secularismo y se avizora un cambio de civilización. Otra veta abierta es la pneumatología: los pueblos amerindios tienen sus propios vínculos con el Consolador; además, la pneumatología comienza a dialogar con diversas religiones en un macroecumenismo. La salvación no tiene barreras etnocéntricas ni tiempos que excluyan a los «otros».

El tiempo mítico es un conjunto de hitos para el caminar de ayer, de hoy y de mañana. Explica, sostiene y anticipa a personas y acontecimientos. Es un modo de entender, generalmente complementario con el pensar llamado histórico. Contribuye al pluralismo teológico (que además del discurso greco-occidental, cuenta con lógicas amerindias y otras). Hemos examinado la constitución de lo humano y las épocas mesoamericanas y andinas, en especial la elaboración de Guamán Poma. Dios (en sus denominaciones autóctonas) constituye el espacio-tiempo humano en base al maíz (para el caso maya); en la profundidad del cosmos hay un dinamismo vital con que hoy se fabrica historia. Las maneras de clasificar el tiempo son circulares y progresivas según un marco pluridimensional que es originario, mestizo y moderno-amerindio. El trabajo bíblico comienza a ser iluminado con elementos míticos, con estas «llaves de la vida». Con sensibilidad macroecuménica pensamos el *kairós* de Jesucristo, único Salvador de toda la humanidad. El imaginario amerindio tiene la condición de ser interlocutor en el proceso de sistematización de la fe. También nos damos cuenta de que el conjunto del pueblo de Dios es mediador sacramental de la salvación. Tenemos, pues, amplios incentivos para enriquecer los programas de docencia e investigación teológica.

Con respecto al significado del tiempo en la ética amerindia, éste es de carácter relacional. De acuerdo a normas

TIEMPO AMERINDIO

de reciprocidad, el tiempo es calificado como bueno o malo o en parte positivo y en parte negativo. Otros factores son la resignación ante el destino, el modo moderno de calificar las relaciones y sus tiempos, elementos de la moral evangélica como la compasión y la reivindicación de la justicia. He subrayado la ética festiva, que da sentido cualitativo al tiempo cotidiano, con abundante autogestión autóctona y con alternativas concretas -mediante símbolos festivos- al orden dominante. Encontramos imágenes del tiempo de la gloria de Dios, fuente de alegría; estas imágenes redimensionan la teología de la liberación (que ha sido desfigurada como ética sociopolítica). También subrayo el trasfondo de la moral amerindia: complementariedad entre elementos diferentes y opuestos. Esto aporta a la reflexión cristiana sobre conflictos y responsabilidades por la paz. Además, el pensamiento ético no puede abstenerse de dialogar con diferentes culturas. La teología de la creación es enriquecida por las perspectivas ecológicas amerindias y por su lectura matizada de los milagros tecnológicos. La escatología puede leer la historia de la salvación con criterios autóctonos y en especial con sus modos de encarar el proceso de muerte-vida. En cuanto a la reflexión sacramental y espiritual, éstas pueden ser configuradas por la fiesta y su concepción del tiempo. La celebración invita a releer los signos de los tiempos actuales.

Sin duda, hay mucho por hacer en nuestra reflexión enraizada en Amerindia y atenta a un porvenir globalizado. Si el trabajo teológico escudriña la historia de salvación vivida y pensada por pueblos pobres se logra mayor profundidad y alegría.

Anexo

EL PRIMER NUEVA CRÓNICA I BUEN GOBIERNO COMPUESTO POR DON PHELIPE GUAMAN POMA DE AIALA

Notas explicativas a los dibujos de los doce meses del año
(folios 236-258, edición facsímil de 1613, París, 1936).

Folio 236. Enero. “Capac Raimi Camay, penitencia y ayuno del ynga». Labores agrícolas. Se ponen cenizas, hacen procesiones y ayunos, ritos en cerros y templos a “huacas y otros ídolos».

Folio 238. Febrero. “Paucar Uaray, sacrificio con oro y plata...». Continúan las lluvias. Escasez de alimentos. El gobernante hace ofrendas de metales preciosos y de ganados a las divinidades.

Folio 240. Marzo. “Pacha Pucuy sacrifica con este carnero negro». Ceremonias. “Hechiceros hablaban con los demonios». Lluvias, primeras cosechas, buena alimentación.

Folio 242. Abril. “Camai Inca Raimi, fiesta del ynga». Grandes celebraciones con danzas y comidas. Melodías que imitan sonidos de animales. Ofrecen carneros a “huacas y dioses comunes».

TIEMPO AMERINDIO

Folio 244. Mayo. "Hatun Cusqui Aimorai, llevan al depósito las comidas». Cosechas, festivales, abundancia de comidas, se guarda en depósitos "para que no haya hambre en los pobres en todo el reino».

Folio 246. Junio. "Haucai Cusqui, bebe con el sol en la fiesta del sol». Gran festival: Inti raymi, que exalta el poder inca y celebra la vida integralmente. Registro de bienes en cada familia.

Folio 248. Julio. "Chacra Ricuichac Racunacui, sacrificio». Distribución de tierra con atención a los pobres y necesidades de la comunidad. Sacrificios para proteger sembríos.

Folio 250. Agosto. "Chacra Iapui, tiempo de labranza». Siembra de maíz. Sacrificios de animales y de humanos. Fiestas: comen, cantan y bailan.

Folio 252. Septiembre. "Coia Raimi, la fiesta solemne de la reyna». La luna es reina de todos los planetas. Fiesta dirigida por mujeres que convidan a los hombres. Rituales contra enfermedades.

Folio 254. Octubre. "Uma Raimi, procesión que pide agua a Dios Runacamac». Ritos para suplicar lluvia. Ayunos y lágrimas, sacrificios de animales.

Folio 256. Noviembre. "Aia Marcai, la fiesta de los difuntos». Veneración de los muertos; ofrendas de alimentos y bebidas, danzas. Censo general, contabilidad de ganados.

Folio 258. Diciembre. "Capac Inti Raimi, la gran pascua solemne del sol». El ritual andino es calificado como pascua. Ofrendas de metales preciosos y de vidas humanas. Mucha comida y bebida y duras sanciones a quienes tienen mal comportamiento.