

---

# LA INCULTURACION EN EL CONTEXTO ANDINO

Rasgos de una presencia pastoral distinta

Esteban Judd

---

El descubrimiento de la alteridad en el universo andino

DESPUES DE PASAR una semana en marzo de 1982 en el curso que organiza cada año el Instituto de Pastoral Andina, el holandés Henri Nouwen, connotado teólogo y escritor de temas de espiritualidad, expresaba lo siguiente:

“Cuando pienso en esas discusiones legales y esos coloquios, cobró totalmente conciencia del nuevo estilo que caracteriza a esta Iglesia que sigue una corriente libertadora. A un extraño le hubiera tomado mucho tiempo darse cuenta de que se trataba de un grupo de sacerdotes, religiosas y laicos católicos dedicados a predicar el evangelio. El estilo del diálogo, el calor de las discusiones y el lenguaje ideológico hacía pensar más en un encuentro de algún partido político que en un grupo de Iglesia. Y esto vale, a mi entender, no sólo para las sesiones formales sino también para las relaciones informales entre los par-

Esteban Judd

participantes durante las comidas y los descansos. Con todo, esos hombres y mujeres que procedían de Francia, España, Italia y los Estados Unidos habían dejado sus países para ponerse al servicio de los pobres del Perú en nombre del Señor Jesucristo. Su entrega religiosa los había llevado a la vida de los pobres. De esta forma el análisis sofisticado y sumamente crítico de la nueva ley agraria no era para ellos algo puramente político sino un paso necesario en la lucha por la libertad del pueblo de Dios". (1)

A partir de esta descripción esbozada por Nouwen, y a menos que se tenga un conocimiento directo de los antecedentes y el contexto, fácilmente puede uno quedarse con la idea de que los agentes pastorales del Sur Andino constituyen un cuerpo de individuos altamente politizados y combativos, condicionados por el impacto recibido en su encuentro con la dura realidad de la vida en los Andes. Mientras que en una primera impresión subraya el compromiso incondicional de esta gente por la liberación, Nouwen no logra trazar un cuadro completo. Si lo hiciera aparecería un cuadro bien diferente, ya que estos hombres y mujeres han pasado por un profundo proceso de conversión como fruto de un esfuerzo muy serio para inculturarse. Este compromiso con los pobres del Perú no se ha producido a través de una radicalización política o un arrebatto romántico por el folklore andino, sino a partir de un cambio de óptica en la fe y un respeto por lo que tiene de específico las culturas andinas.

Especialistas en lo referente a inculturación, como el antropólogo brasileño Paulo Suess, descartan la idea de que sea posible participar en la lucha de los indígenas por su liberación sin una necesaria inserción previa en el medio cultural de esos pueblos. (2) Para llegar a encarar la realidad de la lucha de clases y el conflicto hay que afrontar

La inculturación en el contexto andino

primero la cuestión étnica. Siendo consecuentes con este razonamiento, mientras la iglesia latinoamericana no logre hacer suyos los valores de los pueblos indígenas, no podrá ser llamada con propiedad la iglesia de los pobres. Suess y otros concuerdan en la idea de que “lo que tienen de específicamente distinto los pueblos indígenas del continente es algo que escapa a cualquier análisis social globalizante”. (3)

Más aún, la esperanza de los pueblos indígenas no consiste en eso que normalmente se entiende como “mestizaje”, de la misma manera que los afroamericanos no ponen su esperanza en llegar a ser blancos. Por el contrario dicha esperanza tiene como fundamento la afirmación de ser una raza, un pueblo, la condición de ser “diferentes”. Aceptar esta diversidad o “alteridad” radical representa para el misionero el primer paso para la inculturación del evangelio. Coincidiendo del todo con José María Arguedas, Suess opina que “la transformación y liberación de este continente debe ser pensada a partir de un hecho, la alteridad cultural y la pluralidad étnica”. (4)

Por último concluye su razonamiento dejando constancia de “la falta de experiencias prolongadas de una pastoral inculturada y libertadora junto a los pueblos indígenas”. (5)

La ausencia de tales experiencias contribuye en gran medida a que no exista una reflexión teológica hecha en profundidad sobre la cuestión étnica. De esta manera, para Suess inculturación equivale a asumir la multitud de diferencias étnicas en una misma síntesis con el tipo de análisis socio-económico y la pedagogía basada en la conciencia crítica que fue introducida por la teología de la liberación. Cuando en este esquema se pone el acento en las diferencias étnicas no significa que se relegue a segundo plano la búsqueda de la liberación. Al contrario, ellas constituyen su raíz y le proporcionan un horizonte. (6)

Esteban Judd

La estrategia pastoral dominante en el Sur Andino a partir de 1968 y su correspondiente reflexión teológica hacen referencia a estas cuestiones suscitadas por Suess. Si alguien fuera urgido a dar su opinión, tendría que confesar que, en efecto, la experiencia del Sur Andino constituye un ejemplo de esa experiencia que Suess echa de menos en Latinoamérica.

Siempre ha intentado la iglesia del Sur Andino situar la cuestión étnica de la identidad cultural, tanto del pueblo aymara como del quechua, en el centro de las luchas por la liberación que libra el movimiento popular. Desde sus orígenes el IPA se propuso iniciar estudios antropológicos y promover la inculturación antes de involucrarse en ningún tipo de acciones relacionadas con el mundo socioeconómico.

Si bien en los primeros años de su existencia el IPA priorizó las investigaciones en el campo de las ciencias sociales, ya para entonces había entre los agentes de pastoral, especialmente los misioneros, una conciencia creciente de la importancia que tiene el concepto de "alteridad" a la hora de hallar un fundamento filosófico para la experiencia de la inculturación.

En su encuentro con las culturas andinas estos misioneros laicos han acumulado un mundo de reflexiones personales que demandan una evaluación más sistemática. Muy poco se hubiera podido avanzar en lo que se refiere a orientación y formación de líderes laicos, sin haber tenido en cuenta al menos implícitamente lo que tiene de distinto el universo cultural y simbólico de los "otros". Las evaluaciones de estos programas giran siempre alrededor de una cuestión; a saber, si estos programas de formación reflejan o no adecuadamente tanto los valores culturales ínsitos en la realidad andina cuanto los condicionamientos históricos del momento. No bien se descuida cualquiera de estas realidades surge la crítica. Así como se entra en

La inculturación en el contexto andino

discusión, a veces acalorada, cuando por insistir en uno de estos aspectos se descuida el otro.

Ahora bien, casi todos los que se encuentran embarcados en un proceso de inculturación coincidirán con Suesse en que es muy difícil lograr una síntesis total. De no ser así, estas experiencias estarían acompañadas por una permanente reflexión teológica. Hace diez años un agente de pastoral captó el desafío de estas palabras:

“El día que un campesino comience a hablar de la experiencia existencial que tiene de Jesucristo y que haya en la Iglesia alguien que lo escuche, entonces se habrá pronunciado la primera palabra teológica andina” (7)

Los estudios antropológicos sobre el mundo cultural-religioso andino, realizados por los jesuitas Manuel Marzal y Mateo Garr con el auspicio del IPA, vienen a confirmar la importancia que tienen las experiencias e intuiciones de tantísimos misioneros rurales (8).

Estas experiencias, junto con los trabajos de investigación promovidos por el IPA, señalaron cuál era el camino para entender la evangelización de una manera totalmente nueva en el contexto andino. Existía una insatisfacción generalizada con respecto a lo limitado de la doctrina de la Iglesia acerca de la inculturación y la predominante actitud negativa frente a la religiosidad popular. Los discursos teológicos se quedaban rezagados respecto a las conexiones que iban haciendo los misioneros conforme descubrían los valores evangélicos contenidos en los ritos populares andinos. La intuición de ciertos misioneros después de participar de esta vida ritual hizo que se tuviera la sensación de encontrarse en el umbral de algo completamente nuevo que desbordaba la idea teológica en curso, la cual insistía en la necesidad de “purificar” la cosmovisión religiosa indígena. Según una persona comprometida

Esteban Judd

en este proceso de inculturación, “La purificación de la fe es tan sólo una forma disfrazada y actualizada de la brutal y tradicional extirpación de los ídolos”. (9)

Eran muchos los que, a través de una experiencia pastoral de contacto con el singular mundo religioso andino acababan dando la razón al que afirmaba:

“Es difícil aceptar que la representación y la práctica popular del cristianismo actúen a veces como último reducto de una Palabra escuchada y vivida evangélicamente, pese a las circunstancias históricas en que fue anunciada”. (10)

Con todo, el mismo investigador que dijo esto afirmaba también que “la representación popular es entre otras cosas un cuestionamiento del aparato eclesiástico, de la función mediadora entre Dios y los hombres”. (11)

Hacia los últimos años de la década del 60 y comienzos de la del 70 las experiencias transformadoras en las vidas de misioneros como Luis Dalle, cuyos contactos con el mundo religioso andino llenan las páginas de los primeros números de *Allpanchis* constituyen el fundamento para una posterior reflexión teológica así como para reorientar el proyecto evangelizador. En la prelatura de Juli las experiencias de Inocente Salazar contienen cantidad de percepciones nuevas acerca del universo simbólico aymara, y contribuyeron a que se fundara en 1974 el *Instituto de Estudios Aymaras*. Tal como lo hiciera la publicación del IPA, el *Boletín* del Instituto Aymara se dedicó a documentar estas experiencias e hizo posible la compilación de un enorme acervo de nuevas informaciones antropológicas. Al comentar uno de los primeros números de *Allpanchis*, dedicado a estudiar el papel que ocupa la fiesta en los Andes, el entonces director del IPA, Juan Hugues, ofrecía estas reflexiones:

### La inculturación en el contexto andino

“La experiencia nos enseña de continuo que la fiesta no es completa si no hay un desplazamiento físico, una ruptura material con la rutina diaria. Creemos que este aspecto es característico de la fiesta. Es la necesidad de “otra cosa”. La fiesta nos lleva a otro lugar, nos permite encontrar a otras personas, nos conduce a otro ritmo y otras experiencias, nos sitúa en otra dimensión temporal. Nos preguntamos si no es que la fiesta representa una aspiración de algo radicalmente nuevo y nunca antes imaginado”. (12)

Siendo así que los interesados en estos asuntos insistían en la necesidad de reunir información y obtener un método para poder procesar los nuevos conocimientos que se iban obteniendo acerca del pueblo andino y su universo simbólico, bien puede decirse que existe un principio rector: que los “otros” son distintos. Por consiguiente, se requiere una actitud abierta y de simpatía para comprender “las coordenadas básicas que constituyen los valores de sus cosmos”. (13)

Para adoptar una actitud de investigador, dialogante, en el contacto con los otros, resulta totalmente necesario relativizar “nuestras perspectivas y puntos de vista”. Según Ludolfo Ojeda, “no tanto ‘hablar’ y fundar ‘mi’ objetividad, sino escuchar e intentar penetrar el universo del ‘otro’ en busca de las claves que permitan descifrar su simbología en términos ‘míos’ pero no para encerrarlo en mi universo, sino para volverlo al otro y entenderlo en el suyo”.

Alguien podría deducir de lo dicho hasta aquí que los misioneros habían dado con un mundo religioso en su estado puro. Todo lo contrario, ya que el mundo andino que ellos encontraron en los años 60 había pasado ya por varias etapas de aculturación y había sufrido continuas modificaciones a través de los siglos bajo el régimen colonial espa-

Esteban Judd

ñol, hasta tal punto que sólo había logrado sobrevivir una pequeña parte de elementos prehispánicos. Por otra parte, lo que descubrieron los misioneros fue una praxis única, por no decir una praxis cristiana floreciente, vivida hasta el final conforme al universo simbólico de los pueblos andinos.

La existencia de esta experiencia cristiana distinta venía a reforzar la hipótesis de los equipos pastorales que iniciaban un nuevo estilo de presencia pastoral, el cual consistía en la inserción física en el mundo de los indígenas pobres. Reunidos en asamblea en 1968 los delegados del IPA acogieron la propuesta de elegir una parroquia en cada una de las diócesis y prelaturas, en la que se experimentaría durante cinco años un nuevo modelo de presencia pastoral en el campo. Dicha propuesta surgió por cuanto diferentes agentes de pastoral habían descubierto “una iglesia de Jesucristo que existe, pero está totalmente desligada de la tradicional institución eclesiástica”. (15)

El lugar elegido para esta nueva experiencia de Iglesia fue la comunidad campesina. Durante siglos la iglesia institucional actuó de modo periférico en la vida de las comunidades campesinas. Mirada con respeto por el pueblo, ella fue siempre considerada, sin embargo, como una institución necesaria y útil sólo para fines administrativos o específicamente sacramentales. Como en la práctica no existió una real evangelización, la gente siguió practicando el cristianismo según su propia interpretación, integrándolo dentro de su propia cosmovisión. He aquí la iglesia local y la *praxis* cristiana que encontraron los misioneros cuando determinaron emplearse a fondo en el proceso de inculturación.

## La inculturación en el contexto andino

### Insertos en la vida de la comunidad campesina

Así fue como en marzo de 1970 inició su experiencia en la prelatura de Juli el primer equipo experimental del Sur Andino. El llamado Proyecto Piloto fue emprendido por un equipo integrado por un sacerdote de Maryknoll, Jim Madden, y tres religiosas. De ellas, una era también de Maryknoll, Bernie Desmond; otra era mercedaria, Barbara Cavanaugh, siendo la tercera Audrey Kohler, de las hermanas franciscanas. Antes de irse a vivir fuera del aparato parroquial en una comunidad campesina, el equipo emprendió un largo proceso de investigaciones y consultas entre los agentes de pastoral y unas setenta comunidades, durante el cual fueron puliendo los criterios con los que se guiarían en su experiencia.

En vista de lo paradójico del mundo aymara, fraccionado y a la vez solidario, uno de los factores más tenidos en cuenta a la hora de elegir una comunidad fue su nivel de unidad y cohesión internas. La comunidad debía ser progresista, en el sentido de ofrecer muestras de continuidad en sus criterios para seleccionar a los dirigentes y poseer cierto grado de conocimiento acerca de su propio desarrollo e historia. Como criterios adicionales figuraban los siguientes: que las relaciones de la comunidad con la iglesia y con el gobierno fuesen positivas, tanto en su historia pasada como en el presente; además, debía haber información sobre el nivel de unidad interna en la comunidad, así como sobre la calidad de su propio desarrollo. Por último, el equipo añadió ciertos criterios de tipo personal referentes a asuntos de tipo práctico, tales como la seguridad de contar con agua y transporte público. Entre las prioridades señaladas por el equipo al emprender el proyecto, figuraban el deseo de adoptar un estilo de vida simple y el compromiso de aprender a hablar la lengua aymara.

Esteban Judd

No obstante la minuciosa investigación y el gradual y cuidadoso proceso de selección, después de establecido en la comunidad de Camacani (a 25 kilómetros de Puno), el equipo tuvo que realizar algunos ajustes al comienzo debido a la existencia de algunas divergencias entre sus objetivos y las expectativas de la gente. A pesar de los esfuerzos hechos por los componentes del equipo para dejar traslucir un estilo pastoral personalizante, la gente los percibía como a cualquier agente de pastoral de los que vivían y trabajaban en un pueblo de la provincia. Ante esta situación, el equipo adoptó una política que denominó de "línea firme", con lo que trataba de describir la actitud fundamental en cuanto se refiere a práctica pastoral y decisiones políticas.

Tal como el mismo equipo explica en su libro *Donde está tu pueblo*, donde se narra la experiencia del Proyecto Piloto, la "línea firme" surgió al darse cuenta cada miembro del equipo de que algunos de los servicios solicitados por el pueblo no contribuían a la larga al desarrollo de la comunidad.

"Queremos enseñar de forma tal que ayudemos a que el pueblo solucione sus problemas aquí y ahora, no para gozar de un trabajo aquí o en cualquier parte" (16).

Así pues, Cavanaugh por ejemplo sólo consentía en prestar sus servicios como enfermera bajo la condición de que un *curandero* local estuviera presente, de tal manera que quedara asegurado el mutuo reconocimiento de las competencias y pericias particulares de cada uno. Dentro de esta misma política de línea firme, Madden aceptaba pedidos de sacramentos y misas sólo cuando la comunidad enviaba a su dirigente religioso local, que la mayor parte de las veces venía a ser el hombre santo aymara o

## La inculturación en el contexto andino

*yatiri*. En cuanto se refiere a la educación, los miembros del equipo se negaron a enseñar inglés a los jóvenes. En lugar de esto, procuraban por todos los medios animar al pueblo para que valorizara y recuperara su propia experiencia cultural, así como su historia de lucha y resistencia. Si bien cedieron un tanto en esta política, especialmente en cuanto a la enseñanza, se mantuvieron firmes en la utilización de un método pedagógico distinto basado en la filosofía de Freire. Esta política y este modo de proceder sirvieron para que el equipo clarificase sus propios objetivos:

“Vimos que nuestro objetivo no era preparar gente para que continuara nuestro tipo de trabajo, sino más bien ayudar a aquellos que prestaban ya esos mismos servicios en aquellas zonas y eran ya aceptados por la mayoría del pueblo. En otras palabras, nuestra tarea sería ayudarles a realizar lo que ya sabían”. (17)

Las reflexiones sobre este tipo de experiencias, que el equipo vino realizando periódicamente durante sus cinco primeros años de existencia, sirvieron para proyectar luz sobre las posibilidades de un proceso concreto de inculturación. Movidos por un espíritu de gran responsabilidad, los componentes del equipo se sujetaron a un programa por el que se comprometían a comunicar sus experiencias con los otros agentes de pastoral y formular recomendaciones para la tarea evangelizadora de la Iglesia.

Las recomendaciones incluían propuestas para incorporar más símbolos y ritos aymaras en las celebraciones litúrgicas de la Iglesia. En cuanto a sus reflexiones, se caracterizaban por una nueva manera de evaluar el papel que corresponde a los ministros laicos, así como por sus concretas sugerencias en cuanto al tiempo necesario para que

Esteban Judd

los misioneros entraran en contacto, aunque sólo fuera mínimamente, con el proceso empeñado en encarar seriamente este asunto de la inculturación.

Significativamente, la Prelatura dio su respaldo a la tesis original del equipo, según la cual el pueblo aymara encarna, al menos implícitamente, algunas de las características propias de una iglesia local autóctona. Esta hipótesis se convirtió desde entonces en un principio rector para trabajos de la misma índole. El reconocimiento en bloque del Proyecto Piloto y su experiencia de inculturación tuvo consecuencias importantes para orientar en la Prelatura el trabajo relativo a la formación de dirigentes laicos y las celebraciones litúrgicas y para que se desarrollase un pensamiento tendiente a ahondar más en el proceso de inculturación.

En forma semejante, la intuición fundamental del equipo sobre la importancia decisiva de la comunidad campesina para la creación de pequeñas comunidades cristianas, hizo que la Prelatura diese un viraje e incluyese este objetivo concreto dentro de su proyecto evangelizador. La experiencia del Proyecto Piloto influyó para que muchos dejaran de insistir en el trabajo con la gente de las poblaciones y prestasen más atención a las mayorías que se encuentran en las comunidades campesinas.

Más importante todavía: la experiencia del Proyecto Piloto allanó el camino para la formación de los futuros "equipos de campo", con lo que en la Prelatura de Juli quedó como aceptable y recomendado este nuevo estilo de presencia y trabajo pastoral. A pesar de las presiones para que se mantuvieran las estructuras parroquiales y eclesiásticas, se constituyeron nuevos equipos de campo. En 1978 cuatro agentes pastorales emprendieron un proyecto similar en Chacapampa, provincia de Huancané, y ayudaron con sus ideas a perfilar mejor este tipo de presencia pastoral. A partir de entonces han sido varios los

La inculturación en el contexto andino

equipos que han ido aportando variantes sobre el primer modelo de Mocachi en Camacani (18).

Una constante en estas experiencias ha sido la de reconocer la intuición primigenia: es decir, que al involucrarse en la vida de una comunidad campesina encuentra uno la oportunidad más auténtica para descubrir los valores, los recursos y las fuerzas ocultas en los pueblos andinos, sus cualidades así como su especial idiosincrasia. La comunidad viene a ser el lugar privilegiado de encuentro entre los campesinos y los agentes pastorales: el lugar donde viejos estereotipos y actitudes con frecuencia acaban desapareciendo mediante el diálogo que surge de este encuentro. Cuando se evangeliza desde el interior de una comunidad campesina y su mundo cultural sobreviene un proceso recíproco, por el cual los agentes pastorales consiguen acceder en forma privilegiada a una dinámica realidad socio-cultural. Desde esta ubicación ventajosa pueden ellos aquilatar con más precisión el enorme potencial del pueblo para solucionar los problemas y hacer frente a toda esa serie de terribles desafíos que se presentan tanto dentro como fuera de la comunidad.

Después de diez años de vivir y trabajar en las comunidades campesinas, Mike Briggs descubre que por este medio ha encontrado una oportunidad para hacerse con el verdadero significado del "Perú profundo", ese corazón del Perú que se halla en los Andes. Como expresa Briggs "es un modo de palpar la ansiedad del ciclo agrícola, la comunión de la fiesta, la alegría del carnaval y la opresión de la sequía". (19)

Según agentes pastorales como Briggs, se trata de un lugar privilegiado para vivir el Perú como un compromiso y un proyecto histórico, un lugar donde puede construirse la iglesia local con una perspectiva de Reino. (20) Aquello que Mariátegui y Arguedas imaginaban pero nunca pudieron verificar, se torna así posible mediante este nue-

Esteban Judd

vo estilo de presencia pastoral: concretamente, que sólo a partir de la experiencia vital de una realidad particular en los Andes arranca el proceso largo y paciente de ir descubriendo y creando un auténtico espíritu nacional.

### Investigando el mundo andino.

Desde un comienzo las experiencias de inculturación desarrolladas por los equipos de campo y otros agentes de pastoral, sirvieron de complemento a los extensos estudios antropológicos y trabajos de investigación, en los que fue pionero el *Instituto de Pastoral Andina* (IPA) siguiendo luego el *Instituto de Estudios Aymaras* (IDEA). Ambos institutos se empeñaron en un proceso de "revalorización" de las culturas andinas, tomando categorías de las ciencias sociales para orientar a los agentes de pastoral en su inserción en la realidad andina. Durante sus primeros años estos centros de investigación asumieron una actitud activa en la defensa de las culturas indígenas y se esforzaron por contrarrestar las impresiones y los estereotipos culturales inventados por algunos antropólogos y misioneros, tanto del lado católico como protestante (21). A través de sus publicaciones, *Allpachis* y *Pastoral Andina* del IPA y el *Boletín Ocasional* de IDEA, estos centros contribuyeron con nuevos materiales y perspectivas para las discusiones académicas sobre la interpretación de la etnohistoria andina, hasta entonces dominada por las distintas escuelas de antropología europeas y norteamericanas.

La crítica de estas teorías dominantes en dicha interpretación contribuyó a que volviera a ponerse sobre el tapete la cuestión del papel que desempeña la religión en la sociedad andina contemporánea. Estudiosos como el misionero dominico Henrique Urbano y otros, miembros del IPA y familiarizados con las nuevas experiencias obtenidas por los misioneros en su trabajo con las bases,

La inculturación en el contexto andino

pusieron en tela de juicio el supuesto eslabón que uniría directamente las actuales prácticas religiosas en los Andes con la religión autóctona y los usos precoloniales. En este punto Urbano está en desacuerdo con la mayoría de los antropólogos, tanto peruanos como extranjeros, al clasificar las prácticas religiosas contemporáneas como un catolicismo popular andino, que forma parte del mismo sistema al que pertenecen las formas más institucionales que puede tener el catolicismo occidental. De acuerdo con Urbano, lo que existe en los Andes "se trata de una sola experiencia religiosa basada en una tradición prehispánica, cuyos símbolos y ritos fueron absorbidos por las prácticas católicas, siendo transformada más adelante por éstas" (22).

El calor con que fueron acogidas estas nuevas interpretaciones se debió más a la repulsa provocada por la política oficial "neoindigenista" del gobierno de Velasco, que a la influencia del pensamiento antropológico dominante entonces en el continente. A fuerza de campañas se iban recuperando figuras de supuestos precursores de la revolución nacionalista de 1968, como la del líder revolucionario del siglo XVIII Túpac Amaru. Para los partidarios de Velasco esta recuperación constituía un camino para lograr la incorporación de las masas populares andinas al proceso revolucionario. Según Urbano, este discurso ideológico tenía el defecto de ignorar la existencia de ciertas formas de discurso utópico, del que ya estaba empapada la conciencia de los pueblos en el Ande y que hoy se encuentra expresada en los ciclos y prácticas rituales (23). Dicho discurso utópico proyecta una nueva visión sobre una sociedad diferente y no supone un simple retorno a un pasado mítico. Expresado y reactualizado en la vida ritual de muchas comunidades andinas, viene a ser una visión utópica de la sociedad que, si bien conserva formas culturales características de los Andes, tiene asimilados

Esteban Judd

también nuevos contenidos sacados de la *praxis* histórica del pueblo.

Los rasgos utópicos de la cosmovisión andina citados por Urbano no datan de la época prehispánica. Más bien fueron los misioneros cristianos pertenecientes a las órdenes mendicantes quienes introdujeron un discurso y un lenguaje utópicos, con lo cual lograban aumentar su crédito. Bajo la influencia del fraile franciscano Joaquín de Fiore, las corrientes de pensamientos milenaristas fueron urdiendo su camino adentrándose en la conciencia de los pueblos indígenas durante la lucha con los conquistadores españoles. En esta lucha se tambaleó la apariencia misma de autonomía religiosa. Urbano piensa que, aunque el modelo oficial de evangelización servía efectivamente a los intereses de los conquistadores hispanos, la corriente milenarista que traslucía la prédica popular consiguió penetrar en la conciencia del pueblo (24). Estos elementos volvían a salir a la superficie de tanto en tanto en forma de resistencia, con ocasión de una protesta popular así como en las danzas y celebraciones de las fiestas anuales. De esta manera siguieron modelando la conciencia campesina. Así ha sido como en las sucesivas etapas de la historia peruana, el catolicismo ha servido exitosamente a los intereses de españoles e indios proporcionando un fundamento para sus actos religiosos y socio-políticos (25).

Más pronunciado todavía que la tradición milenarista, introducida por los frailes mendicantes en sus prédicas populares, resultó el influjo perdurable del fraile dominico y obispo Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Nunca el mismo Las Casas llegó a arribar al Perú, pero en sus últimos años, como "Protector de las Indias" ante la corte española, consagró gran parte de su tiempo y de su atención al violento desarrollo de los acontecimientos que tenían lugar en el Perú con motivo de la conquista. Desde su puesto influyente en la corte española como defensor de los

## La inculturación en el contexto andino

derechos de los indios e infatigable enemigo del sistema de las encomiendas, Las Casas recolectó pruebas sobre la manera especialmente violenta como se estaba realizando la conquista en el Perú (26). Mediante los informes que le enviaban y la correspondencia que mantenía con sus hermanos dominicos del Perú, quienes también sostenían la misma doctrina de que las conversiones debían realizarse pacíficamente, Las Casas codificó documentación suficiente como para poder argumentar en favor de la autonomía de los indios. Sus últimos escritos, justo antes de su muerte en 1556, versan sobre asuntos concretos referentes a la coyuntura peruana.

El principal de estos asuntos era el derecho que asistía a los indios para recuperar las *huacas* que les habían sido robadas, las estatuillas e ídolos que distinguían los lugares sagrados para los incas y otros pueblos andinos pobladores de los *ayllus*. Al ser despojados de sus *huacas*, los indios perdían un eslabón inapreciable que los mantenía unidos a su pasado ancestral, recibiendo en cambio un golpe severo en sus sentimientos de identidad religiosa.

A comienzos de 1571 el virrey Toledo dio inicio a varias campañas destinadas a extirpar los ídolos, desencadenando así una oleada de violencia sin precedentes contra los indígenas. En realidad Las Casas y sus seguidores en el Perú fueron los únicos entre los misioneros que defendieron el derecho de los indios a poseer las *huacas*, para lo cual argüían que la idolatría tiene su origen en la necesidad que tiene la gente de adorar a la divinidad dada su natural religiosidad. Además de reclamar que se les devolviesen los tesoros incaicos robados, Las Casas insistía en que los dirigentes incas fuesen repuestos en sus cargos de autoridad que por derecho les correspondía, si bien —conforme a su proyecto— ellos deberían pactar bajo juramento con la corona de modo que se estableciese una especie de gobierno confederado (27).

Esteban Judd

Como era natural, esta forma de actuar no era acorde con el estilo de política expansionista de Toledo, cuya meta era consolidar el régimen colonial hispano en el Perú. Sólo mediante la erradicación de las *huacas* podía Toledo conseguir su objetivo de dismantelar poblaciones de tradición ancestral.

En primer lugar necesitaba neutralizar la influencia de Las Casas retirando sus escritos de la circulación. Buscando un mayor descrédito del fraile dominico y para contrarrestar su persistente influencia hecha carne en varios misioneros seguidores suyos, el virrey encargó a un rival de Las Casas la confección de un documento conocido como el *Parecer de Yacay*, donde pérfidamente se describía a Las Casas como el instrumento del diablo.

En efecto, el documento alega que Dios proveyó a los indios de oro y riquezas, de modo que los españoles, atraídos por ellas, vinieran a ser sus instrumentos de salvación al "rescatarlos" del peligro de caer en su propia avaricia. Como consecuencia, al oponerse Las Casas, *in absentia*, venía a impedir a los españoles que introdujeran la única fe verdadera. En su estudio sobre el *Parecer de Yucay* Gustavo Gutiérrez ve una especie de "Cristología al revés", mediante la cual el oro adquiere el papel de intermediario como presencia de Dios: viene así a cancelar la Cristología lascasiana, que muestra a Cristo presente en los pobres, los Cristos azotados de las Indias (28).

Para Las Casas y sus seguidores no existía contradicción alguna en una evangelización que afirmaba el derecho del pueblo a conservar sus *huacas*, y que le permitía al mismo tiempo elegir libremente la fe cristiana. Hasta que la Campaña de Toledo para extirpar los ídolos se puso en marcha, estos misioneros que trataban de poner en práctica los métodos pacíficos de conversión propuestos por Las Casas, constituyeron tal vez la última alternativa para presentar en forma no-violenta la fe cristiana y para que pu-

La inculturación en el contexto andino

diera surgir un cristianismo andino. De aquí toma su fundamento uno de los motivos para los esfuerzos actuales que se realizan en la evangelización del Sur Andino, concretamente el que constituye un desafío para rescatar la historia de la evangelización cristiana de una serie de oportunidades perdidas. Sabine MacCormack explica el por qué de las llamadas “oportunidades perdidas”:

“Los misioneros, como también otras personas de las que comenzaron a escribir sobre temas andinos, no acertaron simplemente a interpretar el fenómeno que tenía ante sí. Esto sucedió porque los misioneros llegaron a pensar que las culturas andinas no eran capaces de alcanzar una comprensión del cristianismo que proviniese de esas culturas y de sus personalidades representativas. Durante las primeras décadas de evangelización en los Andes, el modelo de conversión mediante métodos persuasivos fue privativo de algunos misioneros, en particular del amigo y seguidor de Las Casas, Domingo de Santo Tomás. Después, sin embargo, este modelo fue suplantado por una creciente insistencia en la fuerza de autoridad inherente, no ya sólo al cristianismo, sino a los conceptos de la cultura europea hasta llegar a excluir sus equivalentes andinos” (29).

Quizás es este pasado histórico el que viene a explicar en parte el deseo de recuperar la tradición lascasiana, que sirva como fundamentación para el actual interés renovado por la inculturación. El mismo hecho de que muchos grupos e instituciones guiadas por estos ideales lleven su nombre y se inspiren en su memoria, da fe de que existe una continuidad con una corriente de evangelización profética.

Esteban Judd

Mientras defendían los derechos que los indígenas tenían sobre sus *huacas*, los misioneros y aquellos que seguían los pasos de Las Casas lograron comprender bien el significado profundo de la sacralidad que contiene el espacio y el tiempo en el universo religioso-cultural andino. En la defensa de este espacio sagrado hay un reconocimiento implícito de la importancia que revisten los ciclos rituales andinos, entremezclados como están con el mundo simbólico cristiano, como una expresión de la manera cómo aspira el pueblo a una sociedad distinta. Ahora bien, como Urbano nos recuerda, hoy día la experiencia religiosa andina no se limita a ser la reminiscencia de una floreciente religión andina que se encuentra oculta y en forma latente, sino que constituye más bien la experiencia global de un credo y una *praxis* religiosa, donde coexisten elementos de origen prehispánico y judeo-cristiano (30).

En el curso de las actuales investigaciones y experiencias de inculturación hay un proceso de reinterpretación de estos elementos dentro de un contexto histórico en marcha. Los agentes pastorales del Sur Andino se encuentran en situación privilegiada debido a su inserción en la realidad andina desde una perspectiva de cambio. Ellos tienen la oportunidad de percibir los detalles de una experiencia de fe cristiana distinta y de descubrir cómo la *praxis* cristiana proporciona nuevos elementos a la Iglesia para ayudar a ésta en su proceso de autocomprensión.

### Métodos pastorales de inculturación

Uno de los primeros equipos que percibió el significado de la confluencia existente entre los factores religiosos andinos y los hispánicos, fue el equipo que inició el Proyecto Piloto en la Prelatura de Juli en 1971. En sus comienzos el equipo se propuso, entre sus propias hipótesis

## La inculturación en el contexto andino

de trabajo y directrices, la presencia dinámica de una Iglesia autóctona que tuviera sus símbolos propios, sus ritos, su cosmovisión y una *praxis* cristiana. Antes de formular ningún juicio de valor, se dedicó a la tarea de adaptar las celebraciones litúrgicas de modo que la gente se sintiera a gusto, mediante la utilización de sus propios símbolos y gestos al celebrar las festividades cristianas. Como resultado pronto descubriría que dichas celebraciones comenzaban a ser un reflejo de los ritmos del ciclo agrícola. Por ejemplo, fiestas marianas como la Asunción, la Presentación y la fiesta del Rosario en octubre tenían lugar al inicio de las faenas de la siembra y adoptaban características propias del culto a la *Pachamama* con referencia a rituales relativos a la fertilidad.

En vista de la apertura demostrada por el equipo en punto a adaptaciones litúrgicas, la gente no dudaba en expresar esta relación.

Además de estas modalidades con ocasión de las fiestas cristianas celebradas a la manera específicamente aymara, el equipo pudo descubrir toda la gama de ritos indígenas empleada por los profesionales de la religiosidad aymara, los *yatiri*. Con toda intención los miembros del equipo trataban a los *yatiri* como a sacerdotes populares. Siempre que le era posible Jim Madden, el sacerdote Maryknoll del equipo, invitaba a los *yatiri* a participar en la eucaristía y a presentar sus oraciones con el incensario que ellos acostumbraban utilizar. Jamás consideró el equipo a los *yatiri* como a profesionales religiosos rivales. Por el contrario, la relación con ellos estuvo siempre caracterizada por el respeto mutuo y el reconocimiento de la complementariedad de las funciones correspondientes a cada uno. De vez en cuando el equipo se reunía, y todavía sigue reuniéndose, con los *yatiri* para reflexionar conjuntamente sobre temas bíblicos.

Esteban Judd

De la misma manera los miembros del equipo demostraban una gran dosis de sensibilidad para integrar los "gestos y símbolos" del pueblo en las celebraciones eucarísticas. Y, puesto que la eucaristía era celebrada normalmente a la intemperie en las comunidades campesinas estando sentados todos en círculo sobre el suelo, la gente tomaba parte en ella con más espontaneidad y no se retraía tanto de usar sus propios gestos y palabras. Por ejemplo, teniendo en cuenta que en el ritual aymara se emplea frecuentemente el incienso, éste fue incorporado a la misa en la oración de los fieles. A una con los *yatiri*, Madden invitaba a la gente para que se acercara, tomara el incensario y presentara sus plegarias.

Conforme a este espíritu de adaptación, al comenzar la eucaristía se observaba el rito penitencial siguiendo las palabras y los gestos usados en la ceremonia del perdón aymara. De acuerdo a dicha ceremonia, la asamblea saca a relucir y habla sobre los problemas y toma conciencia de los conflictos más recurrentes antes de pedirse mutuamente perdón. Por cierto, el estilizado abrazo aymara difiere del efusivo abrazo que acostumbra a darse en los ambientes de habla castellana. Además del incienso, se colocan junto al cáliz y la patena otros elementos como la hoja de coca, que simboliza la vida, una concha marina con vino, una piedrecita minúscula representativa de la comunidad, el *mollu*, y se asperge con agua bendita un colorido tejido aymara llamado *awayo* que sirve de altar.

Fiel al espíritu de reciprocidad característico en la gente andina, Madden asistía con frecuencia a los ritos que se celebraban en lugares sacros, por lo común la cima de las colinas cercanas, donde juntamente con los *yatiri* ofrecía sus oraciones por el éxito de la siembra y para que se viesen libres los campos de los desastres naturales.

Esta clase de experiencias integrales suministraba la materia prima para poder investigar de forma más siste-

## La inculturación en el contexto andino

mática sobre los orígenes y el significado de la cosmovisión aymara y la interacción existente entre el ritual y los mitos en el contexto andino. Los primeros boletines del *Instituto de Estudios Aymaras*, preparados por informantes nativos con ayuda de misioneros que habían hecho estudios de antropología y fenomenología religiosa como Curt Cadorette, son el resultado de un largo y paciente proceso de recoger y clasificar información sobre una amplia gama de datos relativos a este universo religioso-cultural.

Según confiesa el propio Cadorette, este primer intento de sistematización presentó numerosos problemas, debido a la complejidad, variantes y características pluriformes del ritual y universo simbólico aymaras. Durante la dispersión de los pueblos andinos realizada en tiempos de Toledo, las comunidades desarrollaron distintas prácticas rituales como una maniobra defensiva y a menudo en zonas contiguas. Aunque existen rasgos suficientemente comunes como para poder llegar a un sistema general de clasificación, con todo los hallazgos de Cadorette vienen a confirmar el hecho de que el horizonte mitológico aymara no es uniforme ni se da en su estado puro (31).

“Los mitos etiológicos —fue su descubrimiento— desmienten la inequívoca influencia del catolicismo español sobre el concepto de un Dios creador y la división del universo en partes equivalentes al cielo, la tierra y el infierno” (32).

Igualmente existen equivalencias con los mitos de la creación propios de otros pueblos agrícolas, que reflejan el equivalente a un paraíso idílico.

A pesar de esto, existen ciertos rasgos exclusivos en la manera aymara de relacionarse con el mundo de la agricultura; allí encuentra su esencia la vida humana, así como

Esteban Judd

la comunidad halla su propia identidad en los ritmos dramáticos del ciclo vegetal. Según Cadorette “en la fiesta cada uno, él y ella, se incorpora a los ritmos del universo hasta el punto de hacerse partícipe de todas las complejidades y tensiones de la naturaleza” (33).

En su peculiar apropiación de festividades cristianas como el carnaval o el Miércoles de Ceniza, el aymara hace de ellas una interpretación del todo diferente, realzando su significado mediante la introducción de rasgos nuevos de hecho desconocidos. Puesto que el carnaval tiene lugar en un tiempo crucial para el crecimiento vegetal, aproximadamente seis u ocho semanas antes de la recolección, brinda la oportunidad para rogar y expresar la esperanza de que Dios y la *Pachamama* bendecirán al pueblo con una abundante cosecha. Tras un despliegue de danzas agrestes en un ambiente festivo, el aymara rinde su homenaje a la tierra decorando las chacras de papa con papel picado y libando vino y licor sobre las flores de este tubérculo como una ofrenda. Gestos como éste demuestran “el dinamismo y la vitalidad presentes en el campo. Al celebrar la fiesta, los campesinos reconocen el papel activo que les corresponde en el inmortal ciclo vital” (34)

De esta manera la reiterada representación ritual viene a resultar la puesta en escena de un mito que, a su vez, encierra la visión utópica de un mundo mejor.

En la asimilación que los aymaras hacen de la Semana Santa “la perspectiva mitológica insiste en mostrar cómo el pueblo aymara reactualiza el sufrimiento de Jesús, su tristeza y sentimiento de abandono persiguiendo el sentido de redención” (35)

Esto aparece en el fervor demostrado en las distintas procesiones, particularmente el Viernes Santo, cuando el pueblo lleva a Jesús acostado en un ataúd de vidrio en medio de una efusión de auténtica tristeza.

## La inculturación en el contexto andino

Por ejemplo, en el pueblo de Moho en la costa norte del lago Titicaca, el Viernes Santo se celebra con la reiteración de una ceremonia cuyas raíces hay que buscarlas en la España medieval. *Los piadosos*, una cofradía integrada por hombres de la comunidad que visten ropas blancas, ingresan al templo ese día y descuelgan de la cruz la imagen de un Cristo de tamaño natural. Después de purificada mediante cientos de algodoncitos perfumados, y una vez colocada en un ataúd de vidrio cerrado, la imagen es sacada por las calles en procesión. Al terminar esta procesión, el algodón es distribuido entre los asistentes. Los preciados algodoncitos se guardan en las casas y sirven como protección. Cuando sobreviene alguna enfermedad o desastre, la gente quema los algodones y hace con ellos una infusión medicinal. De este modo el pueblo afirma los vínculos que lo identifican con Cristo Crucificado. Hasta hace poco, que los agentes pastorales de Moho invitan a ingresar al templo a los participantes, la ceremonia secular se celebraba en las afueras del poblado.

Al actuar dentro de una perspectiva mítica, la persona se está definiendo últimamente como parte integrante del mundo. Los ritos andinos ponen de relieve de una manera dramática que esta integración está siendo realizada.

Tanto en la zona aymara como en la quechua, las celebraciones de la Semana Santa alcanzan su clímax con el desborde de una intensa actividad religiosa centrada en las procesiones del Viernes. A partir de entonces, surge un proceso de desinflamiento gradual que da a la fiesta de Pascua el aspecto de ser una simple secuela. En Moho bandas de músicos ambulantes que han acampado en las laderas de las colinas, descienden en la madrugada del Sábado Santo camino al pueblo "para despertar a Jesús". Las celebraciones del Domingo de Pascua comienzan y acaban al amanecer con la quema ritual en el centro de la plaza del pueblo de un gran muñeco que representa

Esteban Judd

a Judas, mientras se hace el recuento dramatizado y medio burlesco de los pecados supuestamente cometidos por los más prominentes ciudadanos del lugar. El conjunto de estos actos constituye un desafío para el forastero que busca encontrar en ellos signos que le ayuden para una comprensión más cabal de la Pascua.

Para tener una visión completa de este sentido pascual uno debe esperar hasta el 3 de mayo, cuando la fiesta de la Cruz domina el calendario litúrgico de los Andes. De hecho en la mayoría de los países cristianos occidentales el 3 de mayo se conmemora la Invención de la verdadera Cruz. Comparándola con la del Viernes Santo, la fiesta de la Cruz de mayo coincide con la culminación del ciclo agrícola en los Andes. La cruz es el símbolo que hace la conexión entre la siembra y la cosecha, tal como muchas comunidades observan el 14 de setiembre, festividad de la Exaltación de la Santa Cruz, celebrándola con iguales muestras de devoción y un reiterado ritual. Esta última festividad tiene lugar al comienzo de las faenas agrícolas de la siembra. La fiesta de la Invención de la Santa Cruz es una fiesta de acción de gracias por ser una celebración de la cosecha: según haya sido el resultado de ésta, se convierte en un llamado a danzar durante todo el resto del mes de mayo. Por sus obvios significados colaterales, esta fiesta invita a hacerse muchísimas reflexiones acerca de las posibles conexiones existentes entre los factores religiosos andinos e hispanos.

Siendo un elemento introducido con la conquista, la cruz se convirtió en un símbolo de la dominación española; pero, reinterpretado por los pueblos andinos conquistados según su forma misteriosa de apropiación, ha llegado a ser hoy día un símbolo ubicuo en la cosmovisión andina. Después de su peculiar victoria, los españoles adoptaron la costumbre de colocar cruces en los lugares donde la gente de los Andes solía venerar sus *huacas* sagradas. Más que un

## La inculturación en el contexto andino

mero sustituto de las *huacas*, la cruz cobró su propia sacralidad conforme al modo particular como se apropiaron los andinos el cristianismo. Mediante la cruz, preservaron ellos ciertos componentes de su tradición religiosa. Pero, combiniándolos con la cruz y su peculiar modo de vivir el cristianismo, el pueblo nos aportó nuevos elementos para nuestra comprensión de la función simbólica que cumple la misma cruz. De esta manera la cruz experimentó una transformación que sirvió para convertirla dentro de este contexto en una fuente inagotable de nuevos significados.

Según dice Diego Irarrázabal, en su amplio estudio sobre esta fiesta, “la clave para saber interpretarla está en el paso de la muerte a la vida de un pueblo creyente y oprimido” (36).

He aquí el sentido pascual de la fiesta. En el mundo andino la cruz es símbolo de protección para los campos y las cosechas contra las inundaciones, el granizo y la sequía; pero, debido a la manera violenta como históricamente fue introducida, ha adquirido también una connotación conflictual. La violencia que se ejerció contra Cristo constituyó un vínculo de relación con estas gentes, cuyas vidas están saturadas de violencia. Como dijimos en otro lugar, la capacidad de los aymaras para actualizar los sufrimientos y la muerte de Cristo crea unos lazos inconfundibles de identificación con la cruz. Su papel mediador es descrito por Irarrázabal como una fuerza poderosa que ofrece protección. En este sentido ella es parte integrante de la “intuición teológica” acumulada por el pueblo.

Para la mayoría de los pobres del mundo andino, la cruz significa vida. No se trata de un antídoto contra la fatalidad, sino de una protección contra las condiciones de muerte siempre presentes. De la misma manera que ella brinda una protección en los desastres naturales, la enfermedad y el espíritu del mal, protege

Esteban Judd

también al pueblo en sus relaciones sociales contra la explotación de la clase opresora. ¿Cómo hace esto? En cuanto que la cruz hace que el pueblo se una y renueve los lazos de la vida comunal. Esta renovación de la comunidad campesina es un modo de autodefensa, pero también recuerda al pueblo la tarea que aún le queda por delante, crear un nuevo tipo de comunidad y de sociedad donde la justicia y la fraternidad sean la base (37).

Los actos celebratorios de la fiesta de la Cruz no dejan de tener sus contradicciones y ambigüedades en medio de una implícita *praxis* cristiana. En 1980 Irarrázabal y el equipo pastoral de la parroquia de Lampa de la diócesis de Puno tomaron parte en todas las distintas fases de la fiesta en dos comunidades campesinas diferentes (38). Una de ellas, integrada mayormente por personas que viven de la agricultura de subsistencia, mostraba en su manera de celebrar la típica característica andina de la reciprocidad en todo lo referente a las pautas concernientes a las relaciones sociales. La mesa comunal de la que todos participaban simboliza los vínculos que unen a la comunidad. Entretanto, en otra comunidad vecina más diferenciada y que contaba con la presencia de terratenientes forasteros y migrantes que habían retornado, era fácil advertir hasta qué punto habían penetrado en este mundo andino nuevas costumbres reforzando la grieta existente entre ricos y pobres. En lugar del almuerzo comunal, la gente se reunía por pequeños grupos según los distintos niveles sociales; los ricos estaban sentados dentro mientras los campesinos rondaban por el patio exterior. Cada vez más se nota cómo las mismas celebraciones de los pobres no son inmunes a esta infiltración externa caracterizada por los valores individualistas.

## La inculturación en el contexto andino

En cada una de estas comunidades que celebran la fiesta de la Cruz, Irarrázabal se pregunta si existe o no una apropiación del significado que tiene la cruz y una aplicación con sentido histórico a la vida concreta de la comunidad. ¿Hasta qué punto existe un empeño explícito por seguir a Cristo que lleve a una experiencia de resurrección? Para contestar esta pregunta debe examinarse la estrategia de un equipo pastoral atento a la presencia de un conjunto de factores de dominación de clase, con frecuencia contradictorios, y sensible a la dinámica cultural que está en juego. La manera concreta como encara la fiesta el equipo pastoral puede tener una importancia decisiva a la hora de entrar a discutir todos estos elementos.

Después de una amplia reflexión sobre el tema, el equipo de Mocachi (llamado antes Proyecto Piloto) introdujo algunas novedades en la celebración de la fiesta de la Cruz, bajo la forma de breves dramatizaciones sobre los diferentes hechos que se conmemoran en las celebraciones que es costumbre tener por Semana Santa.

En el marco de la celebración tradicional de la misa e inmediatamente después del acto penitencial, que se tiene conforme a la ceremonia aymara del perdón, y de las oraciones de la comunidad dirigidas por el *yatiri* con su incensario, el celebrante da paso a tres secciones, distintas entre sí pero interrelacionadas, que vienen a dramatizar los hechos de la Semana Santa.

Para conmemorar la Última Cena, los *alferados* (patrocinadores de la fiesta) invitan a doce niños para que salgan al frente a rezar. Según el ritual aymara, muchas veces —con frecuencia en época de crisis o cuando sobreviene algún desastre a la comunidad— los dirigentes invitan a los niños a reunirse para rezar por grupos de a doce para que cesen los efectos del desastre en cuestión. En un gesto recíproco, los adultos les preparan una comida succulenta o bien les ofrecen dulces y pan. En la fiesta de la Cruz

Esteban Judd

se reproduce esta costumbre. Mientras los alferados reparten los dulces, el sacerdote explica los sucesos de la Última Cena. A continuación se da lectura al relato de la Cena según San Juan y al lavatorio de los pies, tal como aparece en el capítulo 13 de este evangelio. Para terminar esta sección todos se abrazan mutuamente en forma estilizada como acostumbran a hacer los aymaras.

En un siguiente momento, la gente se adelanta para venerar la cruz mientras se toca música fúnebre con instrumentos andinos y bombos. Después los dirigentes religiosos proceden a cubrir la gran cruz con un poncho negro. Esta cruz es llevada entonces en posición horizontal procesionalmente, tal como se hace en la Semana Santa cuando una imagen de Cristo es transportada en procesión dentro de un ataúd a hombros del pueblo.

En el marco de esta celebración de la Cruz, la catequesis pascual consiste en la lectura del evangelio según San Marcos, una homilía basada en el misterio pascual y la renovación de las promesas del bautismo. Por último la gente adorna la cruz con flores, papel picado y ropa de colores vivos para significar la victoria de Cristo sobre la muerte. La celebración concluye con la danza festiva que a continuación tiene lugar (39).

Con el fin de enfocar los actos celebratorios según su dimensión histórica y referirlos a la realidad vivida por el pueblo, el equipo pastoral de Lampa siguió un proceso de reflexión catequética gradual previamente a la fiesta. El tema fundamental de esta reflexión es que la muerte y resurrección de Cristo sigue teniendo lugar en nuestra historia presente en forma muy concreta cuando el pueblo sufre a causa del hambre y la opresión. La resurrección se da cuando el pueblo lucha por su liberación. El caer en la cuenta de que la muerte de Cristo sobreviene como una consecuencia de su compromiso, le da pie a la gente para comunicar sus propias experiencias de sufrimiento, así

La inculturación en el contexto andino

como las victorias conseguidas mediante la lucha organizada (40).

Para preparar ésta y otras fiestas y como un método para evangelizar teniendo en cuenta la realidad de los Andes, el equipo sugirió prestar atención a cinco aspectos pastorales importantes:

1. Insistir en la dimensión histórica de la celebración, analizando la muerte y resurrección de Cristo en su contexto histórico, para relacionarlo después con el contexto histórico contemporáneo. Jesús realiza hoy día su tarea salvadora en y a través de los pobres.
2. Promover la unión de la comunidad insistiendo en la celebración de una misa comunitaria en lugar de celebraciones privadas.
3. Alentar a las comunidades para que se comprometan en actos de solidaridad concretos que hagan más humana la situación de las comunidades.
4. Tomar parte en cada fase de la celebración de las comunidades, del mismo modo que participamos de sus problemas, alegrías y tristezas en otras ocasiones.
5. Fomentar una actitud de solidaridad hacia otras comunidades para conseguir fortalecer la unidad y la organización (41).

Conforme han sido las variantes introducidas en la aplicación de esta metodología, han sido también distintos los resultados obtenidos a lo largo del Sur Andino. Con todo, en la celebración de fiestas como la de la Cruz, comienza ya a percibirse la conciencia de que hay un tránsito de la muerte a la vida. Tal vez es en estas cele-

**braciones donde estamos escuchando cómo se pronuncian esas primeras palabras de un lenguaje teológico propiamente andino.**

---

## Notas

- (1) Nouwen, Henri J.M., *Gracias: A Latin American Journal*, Harper and Row, San Francisco, 1983, pág. 183.
- (2) Suess, Pablo. "Alteridad, alteración, resistencia: apuntes sobre liberación y las causas indígenas". AMERICA INDIGENA XLV No. 4 (oct. 1985) pág. 726. Véase también del mismo autor *Culturas indígenas y evangelización* Lima, CEP, 1984 y *The creative and normative role of popular religion in the Church*, ed. Norbert Greinacher, y de METTE, Norbert, *Popular Religion*, CONCILIUM 186 (Edimburgo, T & T Clark Ltd., agosto 1986).
- (3) Ibid. pág. 737
- (4) Ibid. pág. 733
- (5) Ibid. pág. 727
- (6) Ibid. pág. 738. Lo que Suess dice acerca de la relación existente entre liberación y cuestión étnica es el substrato del discurso de Enrique Jorda en *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe: teología desde el Titicaca*, Lima, PUC 1980. Entre otros, Joime Joseph (o.c.) está en desacuerdo con la tesis de Jorda, para quien "el discurso religioso sólo resultará liberador en la medida en que su punto de partida lo constituya el propio discurso del pueblo y se adopte un nuevo lenguaje" (págs. 259-260). Según Joseph, esto sólo es cierto cuando el pueblo está comprometido en una *praxis* liberadora (pág. 23).
- (7) *La misión: evangelizar compartiendo la vida y la religiosidad del pueblo andino*, (tercer encuentro regional del Sur Andino, PASTORAL ANDINA 12 (oct. nov. 1975), pág. 13.
- (8) Entre las investigaciones antropológicas realizadas por agentes pastorales a comienzos de los años 70 hay que destacar Marzal, Manuel, *El mundo religioso de Urcos*, IPA, Cusco, 1971 y Garr, T. Mateo, *Cristianismo y religión quechua en la prelatura de Ayaviri*, IPA, Cusco, 1972. Ver también el artículo de Marzal "Diez hipótesis sobre la religión popular", PASTORAL ANDINA 4 (abril-mayo, 1976).
- (9) Ojeda, Ludolfo, "Evangelizar en el mundo andino", PASTORAL ANDINA 11 (set. 1975). Véase también del mismo autor "Presupuestos teóricos pa-

## Esteban Judd

- ra el estudio del mundo andino", PASTORAL ANDINA 16 (abr.-mayo, 1976), págs. 1-7.
- (10) Urbano, Henrique, "Religión popular y religión andina", PASTORAL ANDINA 13 (dic. 1975), pág. 8.
- (11) Ibid. pág. 8.
- (12) Huges, Juan, "Allpanchis No. 7: la fiesta en los Andes", PASTORAL ANDINA 8 (abr.-mayo, 1975), pág. 13.
- (13) Ojeda, R. "Evangelizar en el mundo andino", pág. 18.
- (14) Ibid. pág. 18.
- (15) Desmond, Pilar, "El proyecto piloto de Camacani", pág. 18. La experiencia de los equipos pastorales que viven y trabajan en medio de las comunidades campesinas proporciona una visión singular sobre esas agrupaciones humanas y sociales. Más reflexiones sobre la misma experiencia se pueden encontrar en Briggs, Miguel, "Acercando a la cultura aymara" en IDEA, BOLETIN OCASIONAL, Serie 1, No. 52 (dic. 1977), y Judd, Esteban, "Cambio en la comunidad campesina y pastoral", BOLETIN OCASIONAL, Serie 2, No. 10 (abr. 1982).
- (16) Madden, Desmond y Cavanaugh, *Where your people are*, págs. 52-62.
- (17) Ibid. pág. 62.
- (18) Briggs, Miguel y Finch, Raymundo, *Propuesta para la formación de un equipo para estimular el desarrollo de comunidades eclesiales de base en el campo*, 1977-78. La propuesta intenta probar que debe establecerse otro equipo pastoral en el campo, basándose para ello en uno de los objetivos que se trazó la Prelatura de Juli, que consistía en formar comunidades cristianas y preparar líderes laicos al interior de las comunidades campesinas.
- (19) Briggs, Miguel, "Acercándose al mundo campesino", ALLPANCHIS 24 (1984), pág. 50. Las reflexiones de Briggs resumen diversos aspectos de la experiencia del equipo de campo.
- (20) Ibid. pág. 54.
- (21) Como trabajos representativos de misioneros católicos y protestantes que tratan de reforzar ciertos estereotipos culturales, se pueden citar los siguientes: Monast, J.E., *Los indios aimaraes: ¿evangelizados o solamente bautizados?*, CUADERNOS LATINOAMERICANOS, edic. Carlos Lohle, Buenos Aires, 1972, y Nordyke, Quentin. *Animistic Aymaras and Church Growth*, Newberg, The Barclay Press Oregon, 1972. En un esfuerzo por revertir algunas tendencias de estudios antropológicos anteriores sobre los pueblos andinos, en particular sobre el pueblo aymara, el Instituto de Estudios Aymaras patrocinó el trabajo de campo del antropólogo Teodoro Lewellen sobre la comunidad aymara de Soqqa en 1976. Las conclusiones de este trabajo se hallan recogidas en *Peasants in Transition. The Changing Economy of the Peruvian Aymara: A General Systems Approach*, West-

## La inculturación en el contexto andino

view Press, Boulder, Colorado, 1978. Lewellen está en desacuerdo con las tesis de su colega Ralph Bolton acerca de la supuesta correlación existente en los aymaras entre agresión e hipoglicemia, a la que alude Bolton en "Aggression and Hypoglycemia in the Andes: Another Look at the evidence", CURRENT ANTHROPOLOGY 22 (4) 1984, págs. 347-361.

(22) Urbano, "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes", pág. 66. Tanto aquí como en otros lugares Urbano cuestiona la supuesta existencia de una continuidad de las creencias y prácticas rituales modernas y sus formas prehispánicas.

(23) Urbano, "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes", ALLPANCHIS 10 (1977) págs. 3-14. El estudioso del mundo andino Frank Salomon reconoce la contribución de Urbano, al haber esclarecido éste "the potential of Andean space-time reckoning for critical thinking independent of gradualist and assimilationist assumption dominant in media-propagated mestizo culture" (Ver "Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective", LATIN AMERICAN RESEARCH REVIEW 3 (1982), págs. 96-97).

(24) "Para ayudarlo a reconstruir los elementos de una sociedad alternativa a lo largo de su historia". DELRAN, Guido. "El sentido de la historia", ALLPANCHIS 6 (1974), pág. 22.

(25) Urbano, "Representacio-

nes colectivas", pág. 61.

(26) Wagner, Henry R. y Parish, Helen R., *The life and Writings of Bartolome de Las Casas*, University of New Mexico Press, 1967, y en especial su cap. 18, "Peru and perpetuity". En enero de 1985 se desarrolló un simposio sobre el tema "Las Casas Lives Today" en Berkley, California. Entre los participantes se encontraba Gustavo Gutiérrez. Participó también entonces Parish, quien aportó nuevos datos sobre la vida y obra de Las Casas, esclareciendo más el papel de éste en la evangelización del Perú. Los descubrimientos de Parish forman parte de su artículo "Bartolomé de Las Casas: A Saga for Our Times", publicado junto con la memoria del simposio. Coincidiendo con el renovado interés por los estudios sobre Las Casas en el Perú, Juan Bautista Lassegue publicó *La larga marcha de Las Casas*, CEP, Lima 1974, al que siguió un trabajo de Gutiérrez titulado *En busca de los pobres de Jesucristo*, en el que se analiza la teología sobre los pobres en Las Casas. El trabajo histórico más importante para interpretar el papel desempeñado por Las Casas y otros misioneros es el de Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, Harper and Row, N. York, 1984.

(27) Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*, UNIVERSIDAD NACIONAL AU-

Esteban Judd

TONOMA, México DF, 1977, pág. 17. Como señala Duviols la posición de Las Casas respecto de la idolatría es del todo excepcional, ya que las figuras más preclaras en la evangelización del Perú coincidían con el famoso jesuita José de Acosta, quien defendía ardorosamente la tesis de que cualquier idolatría es demoníaca. La destrucción de las *huacas*, según Nathan Wachtel, resultó tan destructiva como lo fue demográfica, económica y socialmente la conquista del Perú. Para ampliar más este punto puede verse Wachtel, N., *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru*, Harper and Row, N. York, 1977: también del mismo autor "The Indian and the Spanish Conquest", ed. Leslie Bethell, THE CAMBRIDGE HISTORY OF LATIN AMERICA Vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

(28) Gutierrez, Gustavo, "Una teología política en el Perú del siglo XVI", ALLPANCHIS 19 (1982), pág. 21.

(29) Mac Cormack, "The Heart Has Its Reasons", pág. 446. Los estudios realizados sobre los efectos de la evangelización sobre las culturas indígenas del Perú representan un cuadro de estilos y métodos contrapuestos. La obra evangelizadora de los jesuitas en Juli, un anticipo de las *reducciones* paraguayas, constituye el tema de por lo menos dos importantes trabajos, distanciados veinte años entre sí. En 1966 Javier

Albó realizó un estudio notable acerca del proceso de culturación y los métodos utilizados por los primeros misioneros jesuitas titulado "Jesuitas y culturas indígenas, Perú 1568-1606: su actitud, método y criterios de aculturación", AMERICA INDIGENA 26, Nos. 3-4 (jul.-oct. 1966) págs. 249-308; 395-432. Norman Miekjohn, prosiguiendo la investigación de Albó, ha aportado nuevos datos sobre el mismo período en su libro *La Iglesia y los lupaqas durante la colonia*, traducido del manuscrito inglés y publicado por IDEA y el Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cusco 1988.

(30) Urbano, "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes", pág. 67. Uno de los primeros escritores y cronistas de la Colonia que consiguió realizar la síntesis fue Guamán Poma de Ayala quien, según dice Wachtel, "Supo adaptar los elementos aportados por la cultura occidental al sistema espacio-temporal preexistente de los indígenas" (o.c., pág. 236). Curt Cadorette ilustra más aún esta síntesis, mostrando cómo reconstruyen los aymaras el tiempo y espacio sagrados con el fin de relevar los valores socioculturales tanto permanentes como nuevos, en su artículo "Perspectivas mitológicas del mundo aymara", ALLPANCHIS 10 (1977), págs. 115-136. Manuel Marzal ha elaborado una guía con las etapas más señaladas de la evangelización del

## La inculturación en el contexto andino

tianización: el episcopado de Sto. Toribio de Mogrovejo (1581-1606), las distintas campañas de extirpación de ídolos (1609-1660) y por último el llamado por él período de "cristalización" (1660-1700). Fue en este último período cuando la población peruana, después de padecer por más de cien años el despojo de su religión oficial y popular más una obligada evangelización, pudo por fin realizar un inventario de su religiosidad. En ese momento, la visión religiosa, en gran parte inalterada hasta el presente, cristalizó. Marzal incluyó este resumen histórico en un estudio sobre religiosidad popular, encargado por la Conferencia Episcopal Peruana en 1979 y dirigido por José Luis González. Más adelante, en 1987, el Instituto de Pastoral Andina (IPA) publicó este estudio bajo el título *La religión popular en el Perú: informe y diagnóstico*. En su anterior trabajo, *La transformación religiosa peruana* (1983), Marzal desarrolla y analiza el trasfondo histórico y los elementos que produjeron la cristalización.

(31) Cadorette, *Perspectivas mitológicas del nuevo aymara*, pág. 19. El autor se detiene también en hacer una presentación de Perú, que han aportado los componentes esenciales al perfil religioso peruano actual. En su esquemática presentación, la etapa inicial va de 1532 hasta 1700 y comprende tres períodos distintos de intensa cris-

tación sintética y una interpretación de la apropiación aymara de las fiestas marianas en "Christianity and the Aymara: A Case Study", eds. Mary Motte y Joseph R. Lang, *Mission in Dialogue: the SEDOS Research Seminar on the Future of Mission*, Roma, 8-19 de marzo, 1981 (Orbis Book, Maryknoll, N. York 1982).

(32) Ibid. pág. 121.

(33) Ibid. pág. 123.

(34) Ibid. págs. 125-126.

(35) Ibid. pág. 130.

(36) Irarrázaval, Diego. "Fiesta de la Cruz: ¿Del campesino o del misti?" PASTORAL ANDINA 31 (oct. 1980), pág. 9. Según Irarrázaval, en la cruz, tal como ella es entendida y celebrada en el contexto andino, es donde se ofrecen las mejores esperanzas para poder obtener hoy día una síntesis entre las tradiciones del cristianismo andino e hispánico.

(37) Irarrázaval, "Apuntes teológicos sobre la cruz andina", PASTORAL ANDINA 31 (oct. 1980), págs. 30-50.

(38) Equipo pastoral de Lampa, "Pastoral de fiesta andina de la cruz", PASTORAL ANDINA 31 (oct. 1980), págs. 17-29.

(39) Madden, Jaime, "Hacia una liturgia popular: ¿3 de mayo o mini Semana Santa?", PASTORAL ANDINA 12 (oct.-nov. 1975) págs. 33-36.

(40) Equipo Pastoral de Lampa, "Pastoral de la fiesta de la cruz", pág. 19.

(41) Ibid. págs. 27-29.