

Capítulo 6

La valoración de la religión aymara

En el capítulo anterior hemos analizado el complejo proceso histórico de la cristianización del mundo aymara y de la aymarización del cristianismo, concentrándonos, principalmente, como en toda nuestra obra, en los ritos agrícolas y en la cosmovisión que forma el trasfondo de estos ritos. Hemos llamado al resultado de este proceso la religión aymara tradicional la cual, según hemos visto, tiene un componente aymara y un componente cristiano. La pregunta que queremos contestar en este último capítulo es: ¿cómo ha sido y es valorada esta peculiar religión por los mismos aymaras, por un lado, y por los cristianos que no son aymaras, por otro?. En cuanto a la valoración de estos últimos, investigaremos también qué efecto ha tenido y tiene aún sobre la evangelización de los aymaras. En la última parte de este capítulo, esbozaremos unas tareas para la reflexión y la praxis cristianas en relación con la religión aymara.

6.1. Valoración de parte de los mismos aymaras

“La religión aymara no se va a perder”

(Paxi *et al.*, 1986: 7).

Hay diferentes maneras de manifestar lo que tu religión te vale: practicarla, públicamente o en secreto; rechazar a otras religiones que se presentan, se ofrecen o tratan de imponerse; aceptar otra religión como enriquecimiento de la propia e integrarla, en parte, a la tuya, sin perder tu propia identidad religiosa; hablar públicamente sobre ella, defendiéndola, a veces criticándola o relativizándola.

Los aymaras nunca han sido un pueblo de muchas palabras. Han vivido su fe, han practicado su religión y siguen haciéndolo, como hemos podido entender a lo largo de estas páginas. Recién en nuestra época han empezado a hablar de su religión, no mucho todavía, pero sí claramente. Hay varios factores que han

jugado un papel en este cambio. Las reformas agrarias (Bolivia, 1953; Perú, 1970), a pesar de sus tremendas deficiencias, han dado, de alguna manera, un empuje a la toma de una mayor conciencia de su propia identidad y dignidad. La reafirmación de su propia cultura que, entre otras cosas, se ha manifestado en el rumbo que ha tomado el sindicalismo campesino, en la formación, en Bolivia, de partidos políticos propios, y en la revaloración de su propio idioma, ha llevado también a una reafirmación de su religión tradicional. La apertura del Concilio Vaticano II hacia las culturas y la consiguiente mayor tolerancia de muchos agentes pastorales con respecto a las manifestaciones religiosas autóctonas dieron la posibilidad de hablar de su religión, mientras que la postura negativa frente a la religión tradicional que mantenían otros agentes pastorales puso a los aymaras, gracias a la nueva conciencia del valor de lo suyo, en defensa de lo propio. Finalmente, la confusión que ha provocado el cristianismo, dividido en tantas iglesias y sectas, ha contribuido en las últimas décadas a una reflexión por parte de muchos aymaras sobre su propia religión y a una expresión verbal de lo reflexionado.

Podemos distinguir varias etapas o momentos en esa toma de conciencia en cuanto al valor de su propia religión y de la manifestación verbal de esta conciencia. Los primeros datos escritos los encontramos en la *Descripción del Primer Encuentro Internacional de Evangelizadores del Pueblo Aymara*, que tuvo lugar en la ciudad de La Paz en septiembre de 1969 y en el cual participó un buen número de aymaras, tanto de Bolivia como de Perú. A partir de esa fecha, que considero como histórica, como lo fue el mismo encuentro, encontramos con frecuencia nuevos datos sobre este tema de la valoración de la propia religión.

Fue durante ese encuentro que una mujer aymara dijo, en medio de una seria discusión sobre los resultados de tantos siglos de evangelización del pueblo aymara:

Es algo inútil preguntar si el aymara es actualmente cristiano, porque esta pregunta quiere decir 'es cristiano como nosotros los extranjeros'; más bien el aymara mismo tendrá que desarrollar sus propios criterios para juzgar su fidelidad al mensaje de Cristo (Descripción, 1969: 7).

Este corto testimonio implicó una defensa de la propia religión contra los juicios negativos que tantas veces se había enunciado sobre ella y que se sigue enunciando. "Es lamentable decirlo, todavía hoy la religiosidad aymara es tildada de ser pagana y cristiana a la vez. La religión del campesino está llena de supersticiones, según dicen" (Llanque, s.f. 2: 1). Los propios aymaras se definen claramente como cristianos, aunque no logran todavía conceptualizar exactamente su significación:

El mundo aymara es una cultura eminentemente religiosa; pues todos los elementos que existen en sus prácticas ceremoniales muestran una fe profunda de cristianos (...) El concepto o la definición exacta sobre la religión y el cristianismo no está clara en la conciencia de la persona, pero las manifestaciones de su fe, sus acciones, obras, sus prácticas, etc., son en gran manera cristianas y religiosas" (Ochoa, 1976a: 1).

La defensa de lo propio no se refiere solamente al presente, a las actuales creencias y prácticas, sino que se extiende también al pasado: "Pero según la historia oral aymara, en estos lugares de cerros y montañas se consideraba que existía *Tatitu* o *Achachila* (Dios); por ello se ofrecía culto y fiesta a estos

lugares. Entonces con estas experiencias de la vida religiosa, no podemos decir que los aymaras éramos paganos o idólatras” (Mendoza 1983: 34). Víctor Ochoa dice lo mismo en un trabajo titulado *Conflictos y relaciones entre la religión aymara y el cristianismo*, pero al mismo tiempo da un paso adelante al moverse de la defensa hacia la explicitación, aunque sumaria, del valor positivo de la propia religión:

Todas estas formas de adoración no han sido practicadas como manifestaciones paganas, politeístas o de herejes. Sino que el pueblo aymara, como pueblo agricultor, ha tomado como principio de ‘convivencia’ toda la realidad que lo rodea, para poder adecuarse a ésta y, de tal manera, trató de enfrentar al mundo y a la naturaleza viva y al Autor o Padre de la vida” (1977 a: 4).

Particularmente tres aspectos han sido considerados como fundamentales en relación con la valoración de la propia religión. En primer lugar, que la religión es parte de la cultura y que abandonarla significaría perder la propia identidad cultural:

En general se puede decir que aún se practican las costumbres de nuestros abuelos y abuelas, salvo aquellos que se han metido profundamente con la religión cristiana; pero aún ellos, si siguen siendo aymaras, en el fondo de su corazón, siguen creyendo en nuestra religión. Nuestra religión no es separable de nuestra cultura (Paxi *et al.*, 1986: 11).

El segundo aspecto es que la religión ha sido siempre una parte, una dimensión de la historia, del caminar, con penas y alegrías, por la historia.

Los aymaras vivimos en esta tierra desde tiempos inmemoriales: no hay escrituras al respecto. Nuestra historia y nuestra religión las tenemos escritas en las piedras, en los huesos, en los tejidos y en nuestra mente. Desde entonces mantenemos la misma forma de vida y conservamos la misma religión (Paxi *et al.*, 1986: 6).

El tercer aspecto fundamental es que la religión aymara es una manifestación, una expresión de la propia experiencia vital del pueblo aymara, experiencia que engloba existencialmente la totalidad de lo que nos rodea:

La religión consiste en querernos mutuamente entre nosotros y entre lo que nos rodea: la siembra, los animales, los cerros (Paxi *et al.*, 1986: 8). Tenemos una religión bien establecida y muy bien encaminada que hace armoniosa la vida en comunidad (Paxi *et al.*, 1986: 6).

La religión aymara es concebida como una totalidad, porque está incluida la tierra de la comunidad, la vida misma, la totalidad sagrada, por lo tanto viva (Rolando Villena, resumiendo algunos conceptos expresados por los mismos aymaras, en CTP 1987: 53).

Esta nueva conciencia del valor de lo propio incluso ha despertado en varios aymaras el deseo de “hacer revivir esta religiosidad de nuestros ancianos” (Ramón Conde en CTP, 1987: 5) y hasta de rechazar el cristianismo que se les presenta en la actualidad:

Por eso los aymaras no podemos aceptar religiones con semejantes discrepancias¹. Todo esto, de alguna manera, nos vuelve a volver a valorar lo nuestro y pedir perdón a los cerros por el olvido al que hemos sometido a nuestros *Achachilas* y *Uyɣwiris*. Nos ha ido mal porque nos hemos olvidado de ellos, creyendo que el Dios cristiano era el Dios del amor, de la fraternidad, de la abundancia; no había sido así (Paxi *et al.*, 1986: 12).

1 Se refiere a las grandes diferencias existentes entre las diversas Iglesias y sectas que trabajan o se presentan entre los aymaras, en cuanto a su ideología y praxis.

Esta revaloración de la propia religión no se ha realizado ni está realizándose en todos los aymaras. Hay entre ellos quienes se han distanciado completamente o en gran parte de lo propio, ya sea por haberse secularizado, ya por haberse ‘convertido’ al catolicismo occidental o a alguna iglesia o secta protestante, o bien por otros motivos. Otros, especialmente los pocos sacerdotes católicos aymaras que hay en la actualidad, y muchos catequistas, viven en conflicto consigo mismos y con los agentes pastorales no aymaras, experimentando dos tendencias en sus propias personas: una hacia la valoración positiva de lo propio y tradicional, que incluye al cristianismo, y otra hacia el cristianismo o catolicismo ‘puro’, es decir, sin elementos de la religión aymara original. Ultimamente, he observado que en muchos de ellos la primera tendencia está tomando más fuerza.

El primer sacerdote aymara, el peruano Domingo Llanque, me parece un buen representante de esta tendencia². Siendo todavía un joven sacerdote, hacia fines de los años sesenta, empezó a manifestar sus inquietudes en base a una reflexión sobre las raíces culturales y religiosas de su persona y sobre la postura que la Iglesia había adoptado tradicionalmente frente a las culturas y religiones andinas: “Hasta ahora, nosotros habíamos considerado nuestra religiosidad como un conjunto de prácticas supersticiosas, ya que habíamos tomado las críticas como verdaderas” (s.f. 2: 1-2). Llanque hace entonces una clara distinción entre la dimensión no cristiana y la dimensión cristiana en la religión aymara:

Con mucho pesar hemos de admitir que el indio no distingue los elementos que componen sus prácticas religiosas. ‘Para ellos es una sola cosa, aunque algo inconsistente’ (Tschopik, 1951). Por tanto, el indio es católico y no lo es; es pagano y no lo es. Es católico porque acepta y reconoce la paternidad del Dios cristiano y practica y pide por sí mismo por los medios de ayuda espiritual cristianos (los sacramentos), lo cual demuestra evidentemente que la fe cristiana ha arraigado en sus corazones. Pero es pagano cuando acude a los *Achachilas* (espíritus tutelares) para la protección contra los fenómenos atmosféricos adversos (heladas, sequías, tempestades, etc.); es cristiano cuando pide el matrimonio religioso sacramental; pero no podemos aceptar la afirmación de que el indio ha idolatrado a los santos. Recordemos que la religión para el indio es objetiva y se expresa en términos antropomórficos (s.f. 1: 1)³.

Sin embargo, inspirado y animado por las enseñanzas del Vaticano II y de Pablo VI, empieza a hablar sobre los valores religiosos de su propio pueblo. En *el Primer Encuentro Internacional de Evangelizadores del Pueblo Aymara*, en 1969, leyó una ponencia sobre los valores de la cultura aymara y dijo que “tenemos que reconocer los vestigios de la Revelación de Dios en el pueblo aymara”

2 Véase el conjunto de sus escritos en la bibliografía. Los textos sin fecha, que sólo existen fotocopiados, datan de 1969-1970.

3 El sacerdote aymara Marcelo Chuquimia expresó esta supuesta ambigüedad en una forma mucho más personal: “Somos aymaras, vivimos nuestra identidad en nuestro seguimiento de Dios, en la manera de trabajar, en la actitud de nuestras costumbres y en las fiestas, pero, por otro lado, actuamos con mentalidad ya cristiana. En resumen, no nos identificamos radicalmente con lo aymara, pero tampoco nos identificamos con lo cristiano en su totalidad. Por esta razón vivimos en una mezcla y una tensión en nuestras actitudes” (en CTP, 1987: 32). Mi amigo aymara Calixto Quispe, que ha sido seminarista y que durante muchos años fue mi alumno en la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad Católica Boliviana, expresa sus sentimientos con respecto a esta problemática de la siguiente manera: “En cuanto a la religión aymara, pienso que desde la Conquista es como si nos quitaran nuestra propia madre y nos darían una madrastra. Esa madre impuesta nunca será como madre propia, con afecto profundo, mientras que la madrastra será siempre ajena, que no tiene la misma vivencia. Esta es la realidad que pasamos en la vivencia de las dos religiones, somos buenos católicos, metodistas, luteranos, pero en la vivencia diaria también somos de nuestra religiosidad aymara” (en CTP, 1987: 25).3.

(Descripción, 1969: 3) y explicitó que “el valor de la religión (aymara) se expresa en su sentido de lo sobrenatural, en su ‘alma celebrante’, en su comunión con lo divino en lugares sagrados, en su búsqueda de seguridad, en sus consultas a adivinos, y en la importancia de actos religiosos en su vida” (*id.*: 4).

En los años sesenta, asumiendo ideas y conceptos que por entonces eran compartidos por varios teólogos y agentes pastorales, reconoce plenamente el valor de la religión aymara, pero no en un sentido ‘absoluto’, por llamarlo así, sino en un sentido histórico y provisional: la religión aymara se encuentra en un determinado momento “en el proceso del desarrollo histórico religioso” (1975: 114); hay un paralelismo entre el desarrollo religioso del pueblo aymara y el del pueblo israelita del Antiguo Testamento⁴; es posible descubrir y reconocer en la religión aymara “una primera manifestación del Verbo de Dios” (1972: 251)⁵. Este reconocimiento implica que la religión aymara tendrá que seguir su proceso hasta encontrar su plena identificación con Cristo⁶. Pero para que esto pueda realizarse es necesario e indispensable aceptar primero la autenticidad de la religión aymara:

En el Plano Pastoral el acercamiento e identificación con el Campesino Indígena de los Andes sólo se podrá lograr al reconocérsele como auténticas su visión cosmogónica, su teogonía y su teología, que hasta hoy no han sido autenticadas como tales. Sólo en este reconocimiento se podrá autenticar la validez de dichas experiencias epifánicas para nuestros tiempos y venideros (1975: 114).

Es precisamente este punto del reconocimiento de la autenticidad de la religión aymara el que ha sido y sigue siendo la mayor preocupación de Domingo Llanque: preocupación que manifiesta tanto en su propio trabajo pastoral como en reuniones y encuentros; preocupación que se manifiesta también en sus críticas a la Iglesia del pasado y del presente⁷. En su última publicación formula la pregunta: “¿Para qué se interesan los misioneros y los científicos sociales en conocer la religión aymara?” (1987: 1). Su respuesta expresa claramente su preocupación y, al mismo tiempo, su decidida voluntad de defender la religión de su pueblo: “Supuestamente es para ayudar a la liberación de estos pueblos secularmente marginados y oprimidos. Pero, ¿no será para penetrar el pensamiento religioso aymara, para destruirlo totalmente en nombre de la evangelización? ¿O es acaso para apropiarse de la estructura y forma religiosa aymara para introducir más fácilmente el contenido cristiano desplazando así el contenido aymara? En tal caso el resultado sería lo mismo, pues conduciría a la destrucción de la religión aymara” (*id.*: 1-2). Según Llanque, el conocimiento de la religión aymara de parte de los no aymaras debe adquirirse en función de entablar “un diálogo entre iguales y en igualdad de condiciones”

4 Véase Llanque, 1972: 252 y Llanque, 1975. Aunque el artículo de 1975 lleva como título ‘El Antiguo Testamento de los pueblos andinos’, indica expresamente que no hay equivalencia entre la experiencia religiosa del pueblo israelita y la de los pueblos andinos, sino un paralelismo: “No es una equivalencia entre la religión bíblica y la andina, sino es un paralelismo en el proceso del desarrollo histórico-religioso de ambas experiencias y mentalidades” (1975: 114). Este paralelismo se encuentra tanto en la historia de ambos pueblos como en sus conceptos acerca de los siguientes temas: el pecado, el bien, el mal y el perdón, el sacrificio, la oración, el sacerdocio y el código moral (Llanque, 1975: 114-122).

5 Llanque se basa en los documentos eclesiásticos siguientes: *Gaudium et Spes* 57d, *Ad Gentes* 9b- 11b, y *Nostra Aetate* 2b (1972: 251).

6 Véase Llanque, 1972: 252.

7 Véase Llanque, 1984 y 1987. Es interesante mencionar aquí cómo ha criticado Llanque, también, la formación de catequistas aymaras: “Entre los hermanos catequistas hay una cierta actitud de repudio de las prácticas religiosas de su pueblo y esto es a causa de la orientación pre-Concilio Vaticano II cuando las prácticas religiosas nativas eran consideradas como idolátricas. Lo que nos toca es orientar a nuestros catequistas para que descubran la mano de Dios en su propia religiosidad y la de su pueblo” (1972: 253).

y para contribuir al “desarrollo y perfección de la religión aymara a la luz del Evangelio y no para su destrucción” (*id.*: 2). Condición para todo esto es que las Iglesias reconozcan “la religión aymara como una estructura básica válida para la expresión de la fe del pueblo aymara” (*id.*).

La valoración de su propia religión se manifiesta también en lo que dicen de sus ritos, de los destinatarios de estos ritos y de su cosmovisión: “Más, a pesar de todo lo que digan y hagan, nosotros seguiremos practicando nuestros ritos porque son parte de nuestra cultura y de nuestra identidad” (Paxi *et al.*, 1986: 12).

Los ritos son para ellos, en primer lugar, un medio para la manifestación de la fe: la fe en la vida, en la posibilidad de obtener una buena cosecha, en la profunda armonía de todo lo que existe y, finalmente, en Dios, que supervisa y dirige todo.

La gente tiene que reconocer el poder y generosidad de Dios y la única manera de demostrar su fe y veneración es por medio de los ritos y ceremonias que se realizan en los calvarios de los cerros como lugares sagrados (...). Cada rezo, movimiento, acto, elemento y ofrecimiento de ritos tiene un significado fortalecedor y acercamiento hacia Dios (...). Asimismo se ve en las grandes ceremonias y ritos dirigidos a los dioses de *acapacha* levantar el nombre de Dios; pues, por cualquier clase que fuere el rito el *Yatiri* siempre da preferencia a Dios y antes de realizar sus preparativos rituales, invoca y reza a él; algo así, pidiendo permiso de Dios (Ochoa, 1976a: 16-17).

En segundo lugar, los ritos son parte de la conversación y de la intercomunidad continuas del aymara con la naturaleza, sus semejantes y los seres superiores. “Hablamos con la tierra y con los cerros”, me han dicho frecuentemente mis amigos aymaras, “y ellos nos contestan, nos dan señales”. La preparación de las ofrendas se realiza siempre en una conversación: entre los que las preparan y entre éstos y otros presentes; se dan sugerencias y consejos con respecto a los ingredientes que deben entrar en las ofrendas. Durante la ejecución de los ritos, los participantes conversan entre sí, y cuando se queman las ofrendas, se conversa, observando las cenizas que se producen, sobre la aceptación o no de las mismas. Finalmente, los ritos son un medio de conversación con las fuerzas de la naturaleza y los seres sobrenaturales: “Los ritos que se han manifestado y organizado de una manera muy sistemática, sirven como medio de comunicación y de relación para con los espíritus que tienen que ver con la vida de la gente” (Ochoa, 1978b: 38).

En tercer lugar, para los aymaras los ritos, y en particular los ritos agrícolas, son medios para mantener o restaurar la armonía en el universo:

Los aymaras, viendo que la forma de vida se puede desarrollar mejor a través de todo cuanto existe en la naturaleza, es que tenemos que regular las leyes cósmicas o estar de acuerdo a las exigencias de las leyes divinas y de los demás espíritus que ven la vida de la gente.

Los aymaras controlamos a los diferentes poderes que existen en la *Acapacha* por medio de los ritos y ceremonias (...) Para regular los aspectos del medio ambiente, para pedir más favores de los dioses, para aplacar los caprichos de la naturaleza o de los espíritus y para solucionar los problemas, hay que ofrecer diferentes ritos a los *achachilas*, a la *pachamama* y a los *uywiris* (Ochoa, 1978b: 31-32).

Los ritos son los medios más eficaces y tienen mucho que ver con la regulación de la vida de la gente (*id.*: 37).

Como ya hemos dicho, a lo largo de los siglos los aymaras han seguido ejecutando sus ritos, aunque habitualmente los realizaban en lugares donde difícilmente podían ser advertidos, i.e., oculta o clandestinamente. Hoy en día muchos ya no sienten la necesidad de ocultarlos; se sienten libres para practicarlos. “Hoy no tenemos que tener miedo a valorar nuestros ritos” (Encarna Huanca, en CTP 1987: 15). Y en caso de que sean criticados, los defenderán: “Todas estas formas de adoración no han sido practicadas como manifestaciones paganas, politeístas o de herejes” (Ochoa, 1977^a: 4). Es más, muchos aymaras no ven una contradicción entre sus ritos ancestrales y los ritos cristianos: “los ritos y ceremonias aymaras no son óbice para ser calificados como contrarios a las ceremonias cristianas” (Ochoa 1977a: 3). Más bien, “demuestran claramente que el mensaje de Dios está presente en este pueblo” (*id.*: 2).

Durante un cursillo que organizó el Centro de Teología Popular de La Paz en la localidad altiplánica de Carabuco (prov. Camacho, La Paz), los participantes elaboraron un ‘Credo Aymara’ en que confiesan los siguientes puntos de fe en relación con los destinatarios de los ritos aymaras:

Creo,
que Dios ha creado la tierra, los cerros, el lago
y por eso producen nuestros sembradíos...
En el ofrecimiento de Jesucristo, por todos
y en la misa para los productos.
En María que es madre de todos,
así como lo es la Pachamama.
En la manifestación de Dios,
mediante los protectores y los Achachilas...
Creo que el Espíritu Santo ha venido
para liberar al hombre de la mano del demonio
[Credo Aymara, 1987].

Este ‘Credo’ refleja bien la fe de los aymaras en la existencia de varios destinatarios de los ritos y el valor que dan a estos destinatarios y, al mismo tiempo, indica que para muchos aymaras no hay una contradicción ni tampoco un problema en la afirmación simultánea de su fe en el Dios cristiano y en los seres superiores aymaras, especialmente los *Achachilas* y la *Pachamama*.

Los seres superiores aymaras son diferentes al Dios cristiano y la comunicación con ellos es también diferente. El hombre trabaja respetando las condiciones de la tierra; la tierra (*Pachamama*) da una respuesta, que es la producción, y el hombre da, a su vez, una respuesta, que son las ofrendas que entrega a través de los ritos.

Lo mismo con los *Achachilas* y los otros seres superiores. Hay una colaboración mutua, hay reciprocidad. Los que han pensado y los que siguen pensando que los aymaras los ‘adoran’, en el sentido cristiano, se equivocan:

Quisiera esclarecer algunos conceptos de que nosotros no adoramos, los aymaras no adoramos, nosotros con nuestras *wacas* hacemos una reciprocidad, en aymara se llama hacemos *ayni*, hacemos *minka*, como yo lo puedo hacer aquí

con el hermano o lo puedo hacer con cualquier otro. Nosotros no adoramos, es decir esa es la lógica occidental, de que nosotros estuviéramos adorando a las piedras, a la *Pachamama*, a los *Achachilas*, esa es la visión muy falsa, porque la *Pachamama* nos da el fruto y nosotros tenemos que retribuir (Ramón Conde, en CTP 1987: 29).

Finalmente, por lo que respecta a la cosmovisión aymara, tal como la hemos presentado en el capítulo 4 y en el capítulo 5, sección 5, los aymaras actuales están cada vez más conscientes de su gran valor positivo gracias a su profundidad y su coherencia:

Ésta es la grandeza de los aymaras: que consideran todas las cosas mutuamente relacionadas; que todo tiene que ver con todo y no hay nada ni nadie aislado. Esta grandeza no debe desaparecer; tiene que crecer más aún para que contrarrestemos la miseria que nos ha traído una visión del mundo que ve las cosas aisladas y sin responsabilidad con lo que las rodea. Si volvemos a levantar la visión aymara, la producción aumentará, y la vida será mejor para todos (Paxi *et al.*, 1986: 7).

6.2. Valoraciones de la religión aymara desde la perspectiva de la evangelización

A comienzos de mayo del año de 1547, los caciques aymaras del pueblo de Lampaz, provincia de Canas y Canchis, al norte del lago Titicaca, se acercaron al doctrinero Marcos Otazo a pedir permiso para realizar el rito ancestral de agradecimiento por la nueva cosecha. El clérigo les autorizó, pero exigió estar él presente personalmente “porque si fuese cosa no lícita en nuestra sancta fe cathólica, de allí adelante no la hiciessen” (Otazo, 1984: 305). Los caciques “lo tuvieron por bien” (*id.*) y, así, el doctrinero fue testigo del rito agrícola de la primera cosecha. Los campesinos hicieron una gran danza con sus arados y costales de papa y después realizaron una *wilancha*, un sacrificio de cordero, y derramaron la sangre de la víctima sobre las papas cosechadas. “Y en este instante salió vn principal, que auía pocos días que se auía buelto cristiano como diré abaxo: dando bozes llamándolos de perros y otras cosas en su lengua que no entendí. Y se fue al pie de vna cruz alta que estaua en medio de la plaça: desde donde a mayores bozes, sin ningún temor osadamente reprehendía aquel rito diabólico. De manera que con sus dichos y mis amonestaciones se fueron muy temerosos y corridos sin auer dado fin a su sacrificio” (*id.*: 306-307).

Tenemos aquí el testimonio más antiguo sobre un rito agrícola aymara relatado por un testigo ocular y descrito en todos sus detalles. Pero, al mismo tiempo, es una primera valoración de la religión autóctona de los aymaras, en uno de sus aspectos más característicos, es decir, en sus ritos: ¡Un rito diabólico! ¡Una religión diabólica!

6.2.1. Valoraciones negativas

Desde que los primeros evangelizadores se encontraron con los aymaras hasta hace unas pocas décadas atrás, se ha valorado negativamente su religión,

tanto en su forma ‘pura’ como en su forma mestizada por el contacto con el cristianismo, considerándola comúnmente como idolátrica y/o supersticiosa⁸. Esta afirmación necesita algunos matices, porque las posturas que se han adoptado frente a la religión aymara a lo largo de los siglos, tanto a nivel teórico o doctrinal como a nivel práctico, han sido más complejas de lo que se indica o admite generalmente.

Sería totalmente imposible presentar aquí un resumen de todo lo que se ha escrito al respecto en el curso de los siglos pasados. Por ello, para elaborar el tema, nos basaremos principalmente en el *Itinerario para parochos de Indios*, de Alonso Peña Montenegro, publicado por primera vez en 1668. Esto, por dos motivos: primero, porque según mi opinión, Peña da una buena síntesis de lo que se ha pensado sobre la religión andina y de lo que se ha hecho frente a ella desde el comienzo de la evangelización hasta mediados del siglo XVII; segundo, porque el libro, desde su primera edición, ha recibido buena acogida y ha sido usado por muchos curas como una especie de manual para su labor pastoral⁹.

Las valoraciones negativas de las religiones andinas que encontramos en todas las fuentes disponibles pueden hacernos pasar por alto que los evangelizadores, doctrineros y curas estaban convencidos de que los indígenas eran criaturas de Dios, y de que en el fondo de su alma tenían, como todos los hombres, una inclinación natural para llegar a conocer al verdadero Dios invisible. Dice Peña:

Entre las perfecciones de la naturaleza humana, ninguna es más propia del hombre, que la adoración, y Religión, porque nuestra alma, luego que de las manos de Dios es criada, por natural movimiento, e impulso se vuelve a él, como a su natural Criador, y Hazedor (...) Ninguna (nación) hubo jamás tan bárbara, que aún antes de abrir los ojos, no sintiese en su ánimo una secreta, y anticipada información de que ay Dios (1754: 226).

Sin embargo, como en muchos otros pueblos, los andinos, aunque estaban “movidos interiormente de los impulsos secretos de la naturaleza” (*id.*: 227), no llegaron a conocer al Dios verdadero y, por tanto, a practicar el verdadero culto de Dios, sino a tener por ‘dioses’ a cosas visibles y a la idolatría. Esto te-

8 Generalmente se considera la idolatría como algo más grave que la superstición. Peña Montenegro, en cuya obra nos basamos principalmente en esta parte, considera la idolatría como una forma de superstición. De su obra podemos sacar el siguiente esquema de supersticiones:

Supersticiones

1. Culto superfluo

2. Culto falso

1. Idolatría

1. Idolatría perfecta

- error en el entendimiento
- voluntad de dar culto
- acciones exteriores

2. Idolatría formal

- sin error en el entendimiento
- voluntad de dar culto
- acciones exteriores

3. Idolatría material

- sin error en el entendimiento
- sin voluntad de dar culto
- acciones exteriores

2. Adivinación

3. Vana observancia.

9 La obra de Peña Montenegro conoció seis ediciones en la época colonial: Madrid: Joseph Fernández de Buendina, 1668. León de Francia, a costa de J. A. Hugueton, 1678. Amberes, por H. y C. Verdussen, 1698. Amberes, en casa de Juan Bautista Verdussen, 1726. Amberes, a costa de los hermanos de Tournes, 1754. Madrid, Oficina de Pedro Marin, a costa de la Real Compañía de impresores y libreros del reyno, 1771.

nía dos causas. La primera ha sido que los indios, a diferencia de otros, tenían muy pocas facultades para llegar a la verdadera fe. Peña habla de la

corta capacidad de los Indios, cuya rudeza es tan grande, que aunque *lumine naturae*, se puede conocer, que no ay más que un solo Dios verdadero, no alcanza *in re*, porque para este conocimiento *in actu*, se requiere filosofar, poniendo en forma los sylogismos, y sacando por consecuencias la verdad: todo lo qual pide instrucción, doctrina, y enseañça (...) Los Gentiles bárbaros, que viven como salvages en sus tierras, son tan brutos para discursos filosóficos, que oralmente no pueden llegar a conocer un solo Dios, *lumine intellectus*; porque no está en sus manos la instrucción que les falta (id.: 230).

La segunda causa es que, además de esta falta de capacidad o de esta ignorancia, el demonio ha echado sobre ellos la semilla de la idolatría, la misma que se convirtió, por decirlo así, en una segunda naturaleza, la cual se comprobó como más fuerte que la naturaleza que Dios les había dado:

Esta semilla echó tan hondas raíces en los Indios, que parece que se hizo carne, y sangre con ellos (...), se estampó en el alma (...); viene con la sangre, y se mamó con la leche (...); lo tienen de herencia (id.: 221).

Y, así, los indios que no han conocido el cristianismo y se han convertido a él, practican una “idolatría perfecta, consumada y completa”(id.: 231).

Los misioneros han hecho grandes esfuerzos para adoctrinar y enseñar a los indios, tratando de llevarlos al conocimiento de la verdadera fe y a la práctica del verdadero culto, pero las facultades de los indios eran muchas veces tan deficientes y la fuerza del demonio tan grande, que muchos se quedaron en la Gentilidad, y muchos de los que se habían convertido al cristianismo seguían practicando, en parte, su religión ancestral o volvieron a practicar las idolatrías, de tal modo que Peña llega a la conclusión de que “aunque ha ciento y treinta y cinco años que tienen Predicadores, Maestros, y Curas, que pretenden sacarlos de sus errores, no han podido borrarlos de sus coraçones” (id.: 221)¹⁰.

La situación era incómoda para la Iglesia de entonces, como sigue siéndola para la Iglesia de nuestro tiempo. La doctrina estaba relativamente clara. Fuera de la forma de idolatría ya señalada, característica de los Gentiles, se distinguían otras dos ‘diferencias’ de idolatrías, supuestamente practicadas por los ya bautizados como cristianos. La primera consistía en que, aunque sabiendo que hay un solo Dios verdadero, seguían rindiendo culto a otros ‘dioses’ con el deseo de servirlos y de recibir favores de ellos. La segunda forma de idolatría se encontraba en aquellos que, reconociendo que no hay otros dioses más que el Dios verdadero invisible y no teniendo la intención de

10. Peña divide la historia de la evangelización de los Andes hasta mediados del siglo XVII en cuatro períodos:
 1. Gracias a las muchas diligencias hechas particularmente por los arzobispos Hierónimo de Loayza y Toribio Mogrovejo, de Lima, se dejó “plantada la Fe en esta nueva Iglesia (...) y se cogieron frutos espirituales muy copiosos en el Perú” (1754: 221).
 2. Pero “el demonio (...) volvió a sembrar la mala semilla de la idolatría, y demás errores sobre los coraçones de esta gente inculca, y bárbara” (id.).
 3. El arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero tomó la iniciativa de “reparar la Fe en los Indios, descubriendo, y extirpando sus errores, y en su tiempo se volvió a restaurar la pureza de nuestra santa Fe, que ya avía faltado de los coraçones de esta gente” (id.).
 4. Sin embargo, “parece que el demonio quiere apostárselas a Dios, y a sus Ministros, sobre ver quien puede más: la Fe tan tas veces predicada y enseñada, o la envejecida costumbre de sus vanos ritos, y supersticiones” (id.: 222).

honrar a otros dioses, seguían practicando ciertos ritos gentiles. Además de estas diferentes formas de idolatría, se distinguía también la adivinación y la vana observancia “a que se reducen la magia, y el maleficio” (*id.*: 220). Todo esto era culto falso.

De este modo, la doctrina o la teoría parecía bastante clara pero, en la práctica, surgieron varias cuestiones importantes y difíciles. De las actitudes y prácticas, ¿qué podía ser caracterizado como perteneciendo a una u otra forma de superstición? ¿Quiénes practicaban efectivamente unas u otras formas? ¿Cuál era el peso del pecado y el grado de culpabilidad? ¿Cómo se debía actuar frente a la realidad de la existencia de las supersticiones? Las respuestas a estas preguntas nos indicarían, seguramente, algo sobre la valoración de la religión de los pueblos andinos, no en un sentido teórico, sino que en un sentido práctico o pastoral.

Por lo que se refiere a la primera pregunta, Peña da varias indicaciones concretas. Hablando de las idolatrías, dice:

Este culto, y reverencia que dan los Indios a sus Idolos, es de muchas maneras haciendo fiestas a las *Guacas* con grandes muestras de alegría, y regozijo, con bayles, cantos supersticiosos, y ofrendas que hazen los Sacerdotes, y Ministros de la idolatría, pidiendo a los Indios particulares chaquira, coca, chicha, cuyes, y otras cosas, y después de recogidas, van con sus Ayudantes, ó Sacristanes a la *Guaca* principal, y le dicen: Señor (nombrando la *Guaca*) aquí vengo, y te traigo estas cosas, que te ofrecen tus hijos, y tus criaturas, recíbelas, y no estés enojado, y dales vida, y salud, y buenas chacras, y diziendo esto, y otras cosas semejantes, derraman la chicha delante de la *Guaca*, y quemán, o soplan las demás ofrendas conforme son; y otras vezes levantan la mano izquierda, doblan las rodillas, se humillan, y postran con las acciones, y con las palabras le aclaman criador, y omnipotente, y su bienhechor (*id.*: 232).

Aunque al comienzo de su tratado sobre las supersticiones Peña presenta la adivinación como una forma especial de “culto falso”, junto a la idolatría y la vana observancia (*id.*: 220), más adelante la integra a lo que llama ‘vana observancia’ (*id.*: 241). Primero indica que “esta vana observancia se halla en las palabras, en ceremonias supersticiosas que usan, y en medicinas que aplican para curar enfermos, o dar buena dicha a los desdichados” (*id.*: 241). Luego presenta una larga lista de lo que considera como ‘adivinaciones’ y ‘sortilegios divinatorios’ (*id.*: 241-242). En cuanto a lo que llama ‘ceremonias supersticiosas’, especifica algunos ritos del ciclo vital (primer corte de pelo, primera menstruación, matrimonio), el rito de la techumbre de una nueva casa, el rito que se ejecuta con ocasión de eclipses, y los ritos de viaje (*id.*: 239-240). Curiosamente, sólo tiene una referencia al ciclo ritual agrícola: “Y en algunas partes usan poner en medio de las Chácaras una piedra larga, para desde allí invocar la virtud de la tierra, y para que les guarde la Chácara” (*id.*: 240). Sin duda, se trata aquí de uno de los ritos de protección de los cultivos que se ejecutan después de la siembra¹¹. Me parece que se puede suponer que los otros ritos agrícolas eran considerados como pertenecientes a la misma categoría de supersticiones.

11 La piedra de la que habla Peña es comparable con el montículo de piedras o Calvario, que todavía hoy se coloca en medio de las chacras al final de la época de siembra.

Creo importante señalar aquí que los ritos como tales aparentemente no eran motivo de mayor preocupación para los evangelizadores, aunque se hubiese preferido erradicarlos: eran simplemente vana observancia. La mayor preocupación, alimentada por la consternación ante la persistencia de la religión indígena, era causada por el hecho de que muchos indios, conociendo ya al verdadero Dios, seguían dando, de alguna manera, ‘excelencia divina’ a criaturas -porque esto iba contra la lógica. Con respecto a esta problemática, se puede preguntar hasta qué punto ha jugado un papel el hecho de que el concepto de Dios era algo nuevo para los pueblos andinos- ni siquiera había palabra para Dios en sus idiomas. Los andinos aceptaron la existencia de un solo Dios y lo integraron sin mayores dificultades a su mundo religioso. Eran los misioneros quienes interpretaban a los llamados ‘seres espirituales’ andinos (fuerzas personificadas de la naturaleza) como ‘dioses’. Para ellos era inconcebible adorar al único Dios verdadero y, al mismo tiempo, adorar -y he aquí otra interpretación de los misioneros- a otros dioses. Los andinos no tenían problema, porque esos otros, es decir, los suyos, no eran dioses. ¡El error estaba en el misionero y no en el indio!

Por lo que respecta a la segunda pregunta, la primera forma de idolatría era practicada por todos aquellos que no habían sido instruidos aún en la fe cristiana y por quienes, aunque habían recibido alguna enseñanza, no se habían convertido al cristianismo. En la segunda “especie de idolatría caen de ordinario los indios bautizados, y doctrinados” (*id.*: 231). En cuanto a la tercera forma, que se parece mucho a la vana observancia, la practicaban “los más de los indios, cuyo discurso es tan corto, que no saben, ni entienden lo que valen, y lo que significan aquellos sacrificios, y ofrendas, que hazen, y en este punto no hazen más discurso, que pensar, que aquello es bueno para su buena andanza y fortuna, o porque lo vieron hazer a sus mayores” (*id.*: 241). Finalmente, la adivinación y la vana observancia “es común entre Indios” (*id.*).

Mucho más complicada es la cuestión de la gravedad del pecado y del grado de culpabilidad, no tanto en la teoría como en la práctica. La doctrina moral era bastante clara: el culto superfluo es pecado venial, el culto falso es pecado mortal, “si no es que lo excusa alguna circunstancia” (*id.*: 220). Y he aquí el problema: ¿cómo determinarlo? Peña, como tantos otros en los siglos pasados, ha tratado de encontrar el camino de la praxis presuponiendo que los indios bautizados y doctrinados, que seguían practicando costumbres religiosas ancestrales, lo hacían más por tradición que por convicción. Así, llega a suponer que el pecado de ‘culto falso’ es, en su generalidad, un pecado venial en vez de mortal: “no será más que vana observancia (...) y tal puede ser la simplicidad del que lo hace, que no sea más que pecado venial” (*id.*: 240)¹². Con esta frase toca también, efectivamente, la cuestión de la culpabilidad. Aquí también introduce algunos matices. Los que practican la idolatría perfecta son inocentes porque son ignorantes (*id.*: 230). El que practica la segunda forma de idolatría, en la cual “se halla toda la malicia de la idolatría” (*id.*: 231), es realmente culpable, “porque obra sciens, y volens, contra la verdad conocida” (*id.*). Sin

12 Incluso llega a decir: “donde no ay conocimiento, y ciencia de la malicia de las acciones, no son pecaminosas, como comunemente dizen los Doctores” (1754: 232).

embargo, hace un matiz: “ay muchos que bautizados en la infancia, se crían y viven después en los montes, sin tener más Doctor, ni Maestro que sus padres, que no tratan mas que comer y beber, sin meterse en Theologías, que en estos bien se puede dar ignorancia inculpable en la idolatría” (*id.*: 230). Y los que practican la tercera forma de idolatría, la adivinación y la vana observancia, no pueden ser culpados, la mayor parte de las veces, porque son igualmente ignorantes y lo hacen porque no saben mejor.

Respecto a la última pregunta que hemos formulado, Peña, apoyándose en las disposiciones del Segundo Concilio de Lima, que cita extensamente (*id.*: 234-236), indica que las idolatrías deben ser castigadas severamente. Además, hay que seguir luchando para “sacar de raíz cualquier rastro, y assomo de idolatría” (*id.*: 223). En esto parece apoyar a los extirpadores de idolatrías. Pero, por otro lado, parece apelar a la moderación, la prudencia y la no radicalidad, tanto por considerar, como hemos visto, que la mayor parte de los pecados en este campo son sólo pecados veniales, como por insistir en que los confesores no saquen conclusiones precipitadas en cuanto a la gravedad de los pecados de sus creyentes indios: “Advierta mucho el Confessor, que (la superstición) no siempre será pecado mortal en los Indios, porque algunas veces los excusará la ignorancia, la liviandad de ellos, y facilidad, con que sin mucho discurso se arrojan: otras, porque... puede aver *parvitas materiae*” (*id.*: 240).

Las exposiciones de Peña nos hacen ver que ha habido un desarrollo de la interpretación teológica de las creencias y prácticas religiosas de los indígenas: lo que primero fue clasificado como pura idolatría, llegó a ser, poco a poco, entendido como vana observancia, lo cual no significaba que se dejaba de valorar negativamente esas creencias y prácticas. A este cambio en la interpretación teológica correspondía un cambio en la praxis de la evangelización: aunque siempre hubo doctrineros que adoptaron una actitud relativamente tolerante frente a la religión de los indígenas, durante más de un siglo la evangelización se caracterizó, en general, por su combatividad, particularmente en la primera mitad del siglo XVII con las famosas campañas de extirpación de las idolatrías. A mediados del siglo XVII, sin embargo, se va a generalizar la adopción de una postura más tolerante¹³ que termina, finalmente, en una especie de *statu quo*: el reconocimiento de los indígenas como miembros de la Iglesia y la aceptación, siquiera discreta, del hecho de que continuarán teniendo ciertas creencias no cristianas y practicando ciertas costumbres ancestrales.

En estos procesos de cambio puede haber jugado un papel la necesidad que sentían los españoles de acentuar su propia superioridad cultural y religiosa frente a los indígenas. Los evangelizadores de la época colonial compartían la convicción de sus compatriotas en el sentido de que su cultura era superior a las culturas americanas. Desde que se inició en Europa el proceso de urbanización y de la formación de lo que se ha ido llamando la ‘sociedad civil’, la noción de cultura, aunque en su origen relacionada con el agro, fue siendo, cada vez más, aplicada al modo de vida que se llevaba en las ciudades, hasta llegar a ser prácticamente identificada con la vida urbana: esa vida urbana, la ‘vida burguesa’, era la mejor forma de vida, la única forma de vida verdadera-

13 Véase Kubler, 1946: 400-403.

mente culta. En las ciudades se desarrolló una autoconciencia de superioridad que dividía al resto del mundo, es decir, al mundo fuera de las ciudades, en dos grandes círculos: uno, el más cercano a la ciudad, donde viven los campesinos que se dedican a las labores agrícolas y que, en comparación con los ciudadanos, tienen poca cultura, y otro círculo, más alejado, donde viven los que a menudo ni siquiera conocen la agricultura, los bárbaros o salvajes que no tienen cultura alguna¹⁴. Ahora bien, esa conciencia caracterizaba también a los conquistadores y evangelizadores de los Andes, y su conciencia religiosa participaba en ella: a nivel religioso se veía, también, esa diferencia entre ciudad, campo y periferia. Encontramos esas ideas, por ejemplo, en los escritos de Bartolomé de las Casas y Garcilaso de la Vega. Ambos describen la situación religiosa del Perú de la época precristiana, tomando como punto de referencia la ciudad del Cuzco, y proyectando al Perú precolombino el esquema cultural de la Europa de la época. En la periferia “había unos indios poco mejores que bestias mansas y otros mucho peores que fieras bravas. Y principiando de sus dioses, dezimos que los tuvieron conforme a las demás simplicidades y torpezas que usaron” (Garcilaso, 1963 [1609]: 25). Otros, sin embargo, “escogieron sus dioses con alguna más consideración que los passados, porque adoravan algunas cosas de las cuales recibían algún provecho, como los que adoravan las fuentes caudalosas y ríos grandes, por dezir que les davan agua para regar sus sementeras” (*id.*:26). Bartolomé de las Casas dice de estos últimos: “Los serranos era gente más religiosa y a los dioses más devota, por lo que toca a sus sementeras, las cuales muchas veces se les perdían, dellas por falta de lluvias y dellas por sobra de nieves o hielo. Por estas necesidades tenían sus dioses que en aquellas cosas presidían, y a ellos, cuando les convenía, con sus sacrificios y devociones acudían” (1967 [s. XVI]: 658). Pero fue en la ciudad del Cuzco, centro de cultura, donde se llegó a una religión superior, al introducir el culto al sol: “Pero este rey (Pachacuti) y sus sucesores más discreto y verdadero coñoscimiento tuvieron del verdadero Dios” (*id.*: 659). Y ellos empezaron a ‘civilizar’ a los que vivían fuera de la ciudad y a enseñarles el culto superior que se practicaba en la ciudad: “Pachacuti Inga (...) los puso en mucha y más polida policia que la que antes tenían” (*id.*), y les dijo que “era escarnio tener y adorar cosas tan bajas y viles por dioses (...), y que el sol era la mejor cosa de todas y la que más bienes y provechos hacía a los hombres, por lo cual los hombres eran obligados a tenerlo y venerarlo más que a otra cosa alguna por dios y señor” (*id.* 660). Este texto refleja, evidentemente, las convicciones de los mismos españoles acerca de su cultura y su religión. Ellos entraron en la posición de los Incas al establecerse primero en la ciudad de Cuzco. Desde allí empezaron su misión de civilización y de evangelización, tratando de aculturar a los indígenas, tanto en cuanto a su modo de vida como a su religión. Sin embargo, al igual que los Incas, tenían interés en mantener su propia superioridad, tanto cultural como religiosa. Por eso, nunca quisieron realizar la total ‘humanización’ de los indígenas: dentro de la estructura socio-cultural de la época colonial -estructura que seguía manteniendo su vigencia en la época republicana-, los aymaras y otros pueblos indígenas tenían que seguir ocupando el puesto más bajo; una superación de su inferioridad hubiera puesto en peli-

14 Véase Lemaire, 1976: 39-62.

gro la posición de los dominadores. Este hecho ha tenido, sin duda, una repercusión sobre la evangelización: a la inferioridad social y cultural difícilmente puede corresponder una superioridad religiosa. Me parece que esta situación ha contribuido a que se haya llegado a un *statu quo* en que se aceptaba que los aymaras y otros tenían una religión que presenta tanto una dimensión autóctona como una dimensión cristiana. Una vez realizada la incorporación de la mayoría de los indígenas en la Iglesia y asegurada su confesión del verdadero Dios, parece que ya no se veía tanto la necesidad, tal vez pueda decirse la conveniencia, de elevar el nivel religioso cristiano de los aymaras. Sea lo que fuere, la llamada situación de *statu quo* se ha mantenido desde mediados del siglo XVII hasta los años sesenta de nuestro siglo. Por lo demás, esta situación no implicaba que los aymaras fuesen libres de practicar abiertamente sus propios ritos. Ha habido siempre una clandestinidad a nivel religioso, conocida por la Iglesia, pero, desde mediados del siglo XVII, ya no perseguida.

Recién en nuestra época, concretamente en los años sesenta, surgieron nuevamente llamados para combatir la religión aymara en su dimensión autóctona. Estos llamados provenían de misioneros extranjeros que llegaron a conocer las creencias y prácticas religiosas autóctonas de muchos aymaras cristianos y no eran capaces de valorar más que negativamente esas prácticas. Ellos enfatizaron que la persistencia de la religión tradicional comprobaba que los aymaras no habían sido todavía verdaderamente evangelizados: “este pueblo está aún en la espera de la evangelización” (Monast, 1972: 95). Hace falta realizar definitivamente una verdadera evangelización, lo que significa borrar todo rastro de la religión tradicional: “El objetivo primordial de todo apostolado es hacer pasar al pueblo de la religión ancestral al cristianismo” (*id.*: 330). Los métodos pueden ser varios. Monast indica dos que fueron sugeridos como alternativas en reuniones de los agentes pastorales de Carangas (Oruro) de aquellos años. El primer método apunta hacia un enfrentamiento radical con la religión tradicional. Los sacerdotes tienen que dejar de ser “ministros de una religión no cristiana” (*id.*: 331). Por eso, tienen que “cortar de manera radical con todo equívoco, dejando de lado los ritos y toda otra simulación” (*id.*: 335), y trabajar exclusivamente en la conversión de individuos. En todo lo que no incluya su participación, pueden “tolerar las costumbres religiosas o folklóricas del lugar hasta que puedan transformarse por la acción de los conversos” (*id.*: 335). El segundo método, que Monast llama “apenas una variante del primer método” (*id.*: 336), consiste en que el misionero deje de ejercer temporalmente su ministerio sacerdotal y se vuelva un laico militante. Este “vivirá la vida del pueblo, se mezclará con él, participará de sus preocupaciones; incluso cantará y rezará con él, en contactos fraternales; pero, jamás realizará abiertamente ninguna acción sacerdotal. El apóstol descubre a las conciencias la dimensión desconocida de sus actividades, la que les da su pleno sentido. En la ladera ascendente de este dinamismo, la población descubre poco a poco el verdadero rostro de Cristo (...) La religión popular sigue su curso libremente: un día, personas conscientes y libres se separarán de ella de una manera espontánea para superarla y organizarse en un plano superior” (*id.*: 336). Por lo que yo sepa, este segundo método nunca ha sido puesto en práctica seria y consecuentemente. El primer método sí, y, además, sigue siendo practicado en la actualidad con cierta frecuencia en Bolivia.

6.2.2. Valoraciones positivas tentativas de la religión aymara

Gracias al reconocimiento general de la pluralidad de las culturas, que ha ido fortaleciéndose poco a poco en nuestro siglo, y del valor positivo de cada cultura y, también, de la religión que se ha formado dentro de la misma, hoy en día muchos admiten que la religión aymara no es un error, sino un valor, es decir: una de las manifestaciones del espíritu de un pueblo, que ha podido desarrollar y conservar una cultura peculiar en un medio ambiente adverso y en circunstancias históricas bastante difíciles. La religión aymara es un reflejo de la idiosincrasia aymara, es parte de su identidad. Parte de su riqueza ha sido presentada en esta obra.

En las últimas décadas, sin embargo, se ha planteado dentro de la Iglesia la interrogante sobre cómo valorar positivamente, desde la perspectiva de la evangelización, a la religión aymara, es decir: si la religión aymara, tal como la hemos presentado en este estudio, puede ser considerada como auténticamente cristiana (o católica), en el sentido de profesar la justa doctrina en sus creencias y de realizar una praxis legítima en su vida ritual y moral o, para usar una expresión de Marzal, como “una mediación cristiana y eclesial válida” (1985: 197). Considerando a aquellos que practican esta religión, la cuestión se ha planteado, también, de la siguiente manera: ¿son los aymaras verdaderos católicos, verdaderos cristianos, han sido verdaderamente evangelizados?

Para empezar por lo último, hay una aceptación general de que actualmente la mayoría de los aymaras sigue siendo católica; ellos mismos se presentan e identifican como tales. Muchos, sin embargo, los consideran como católicos sólo en un sentido nominal o jurídico. Otros subrayan la peculiaridad de su catolicismo. Así, Cadorette habla, por lo que respecta a los aymaras, de un “catolicismo nativo”, un “catolicismo andino” o un “catolicismo cultural” (1982: 514). Jordá habla de un “‘sistema católico’ que se vive de corazón en una especie de síntesis con ciertas reminiscencias antiguas” (1981: 145).

También se ha formulado la pregunta de si estos católicos son verdaderos cristianos, es decir, si han sido verdaderamente evangelizados. En las respuestas a esta pregunta encontramos fundamentalmente dos tendencias. La primera es no considerar a los aymaras que siguen practicando su religión tradicional como cristianos: el campesino “no es cristiano en su mentalidad profunda” (Monast, 1972: 13); “el catolicismo del indio (del campo) no es una religión cristiana” (id.; 312). Los argumentos para esta afirmación son principalmente los siguientes: la religión de los aymaras sigue siendo una religión natural, terrenal, centrada en la fecundidad y la fe en la existencia de seres superiores relacionados con la naturaleza que el cristianismo no puede reconocer. Además, “su aparato cultural tiene una significación del todo distinta de la que la Iglesia le da en su enseñanza” (Monast, 1972: 312). Por otro lado, el cristianismo ha sido insuficientemente conocido y asimilado. Los aymaras no conocen al Dios del amor y a Cristo como salvador, y su religión no apunta a otra vida que no sea la de este mundo¹⁵. No queremos contrarrestar estos argumentos

15 Para estos argumentos, véase en especial a Gorski, 1970: 1; Monast, 1972: 13 y 312; Madden, Desmond y Cavanaugh, 1976: 55.

aquí. En la última parte de este capítulo trataremos de definir nuestra postura al respecto e indicaremos lo que, a nuestro juicio, debe ser tomado en cuenta por los que desde una perspectiva de evangelización quieran valorar o juzgar la religión aymara.

En la línea de esta tendencia se encuentra la idea, inspirada por la necesidad que se ha ido sintiendo de llegar de alguna manera a una valoración positiva de la religión aymara, de que este pueblo se encuentra todavía en el Antiguo Testamento: “La religión actual del pueblo aymara (es) como su propio ‘antiguo testamento’ con Dios” (Gorski en Descripción, 1969: 5); podríamos decir que los aymaras (...) no pasaron al Nuevo Testamento” (Gorski, 1970: 3). Dios se ha revelado también en el pueblo aymara y ha hecho un pacto con éste para prepararlo a la recepción del Evangelio: “tenemos que admitir que ese pacto era bueno, y que tenía un valor real, porque provenía de Dios. Fue una preparación providencial para el Evangelio, y no precisamente la obra del demonio” (Gorski 1970: 5). Este ‘Antiguo Testamento de los aymaras’ debe ser considerado como algo pasajero, porque tiene que consumarse en el Nuevo Testamento de Cristo: “todos los caminos, sean de Israel o de las naciones, son temporales y provisionales; ahora Dios nos habla a todos por su propio Hijo”, dijo Gorski en el Primer Encuentro Internacional de Evangelizadores del Pueblo Aymara (Descripción, 1969: 5). Hemos visto ya que el sacerdote aymara Domingo Llanque adoptó esta idea y presentó un paralelismo entre el pueblo israelita y el pueblo aymara. Sin embargo, aunque en un primer momento pareciese atractiva, no recibió mucha acogida y actualmente no se encuentra autores que la postulen.

La otra tendencia considera a los aymaras como cristianos, pero no del todo: “El pueblo aymara es cristiano. Esta afirmación no niega la imperfección de su cristianismo (...) Lo que existe es un cristianismo imperfecto o, mejor dicho, unos cristianos en búsqueda” (Madden, Desmond y Cavanaugh, 1976: 55). Jordá explicita esta afirmación de la siguiente manera: “La religiosidad andina actual admite sin discusión a Cristo y todas las verdades de la fe, en la medida en que ella ha podido captar e integrar el mensaje salvador en su sistema (cosa que -con frecuencia tal vez- difiere de la síntesis cristiana de Occidente y posiblemente de la misma ortodoxia)” (1978: 252-253). El Evangelio ha sido predicado a los aymaras y ellos han integrado el Evangelio en la medida de sus posibilidades o “al menos en cierto grado”, como lo expresó McGourn resumiendo las conclusiones a que llegaron en los años 70 los agentes pastorales de la Prelatura de Juli (Puno):

Los agentes pastorales, tanto extranjeros como nativos, empezaron a preguntar hasta qué grado el pueblo aymara ha sido verdaderamente evangelizado; cuáles de sus expresiones religiosas son verdaderas expresiones nativas del cristianismo y cuáles de ellas indicaban una necesidad de una evangelización continuada. Una variedad de experiencias individuales fueron realizadas con el objetivo de llegar más cerca al Indio y de tratar de entenderlo. En la mayoría de los casos, también, los individuos involucrados en estas experiencias llegaron a convencerse más y más de que, de hecho, se ha realizado una genuina asimilación del Evangelio en la cultura aymara, al menos en cierto grado, y que la mayoría de las prácticas religiosas de los aymaras pueden ser interpretadas como genuinas expresiones culturales nativas de valores y creencias cristianas básicas (McGourn, 1977-1978: 36-37).

Esta experiencia de la realización parcial del Evangelio, en el concepto de las *semina Verbi*, 'las semillas del Verbo', se ha captado a nivel teológico: "Hay en la vivencia religiosa andina una presencia de verdades 'cristianas' y tenemos la posibilidad de descubrirlas y de ayudarlas a recibir la plenitud revelada en Cristo. Y, al hablar así, nos referimos no sólo a lo heredado de la evangelización sino también a los gérmenes de Cristo que se hallan en lo más tradicional de la religiosidad precolombina de los Andes; aún en las mismas formulaciones y ritos peculiares, como forma parcial y limitada de expresar una verdad y un culto universal; y aún en el mismo caminar lento de nuestro pueblo paciente y humilde" (Jordá, 1978: 251). Con cierta facilidad, se ha ido usando esta expresión de las *semina Verbi* desde el Concilio Vaticano II, aplicándola a la religión de muchos pueblos autóctonos del Tercer Mundo que son considerados como parcialmente cristianizados, pero, por lo que respecta al caso concreto de la religión aymara, lamentablemente no hemos encontrado estudios en que se indique cuáles son precisamente los elementos que pueden ser considerados como tales 'semillas'. Así, la aplicación de este concepto es bastante vago.

Casi todos los que tratan de llegar a una valoración positiva, parcial o amplia, de la religión aymara, no se limitan a pronunciarse sobre esa religión en su globalidad, sino que extienden sus consideraciones también a los ritos y, aunque bajo una forma más reducida, a los destinatarios de los ritos y a la cosmovisión.

Por lo que respecta a los ritos, encontramos tres tendencias: 1. reconocer el valor positivo de ciertos elementos de los ritos; 2. dar a los ritos un valor positivo temporal; 3. reconocer que los ritos como tales tienen un valor positivo amplio. Estas tendencias pueden tener, y han tenido, en parte, sus concretizaciones en la praxis de la pastoral evangelizadora.

Aun algunos de los que rechazan los ritos como tales, piensan junto con otros, que se podrían reconocer como positivos determinados elementos de los mismos y que se podrían integrar estos elementos en una liturgia 'verdaderamente cristiana'. Así, dice Comblin: "Sin embargo, sin duda, muchos elementos podrán integrarse dentro de la liturgia, la teología o la catequesis, incluso en las estructuras eclesísticas, en el sentido en que el mundo helenístico se integró en el cristianismo, pero en una medida muy inferior. Se puede pensar que esa integración es indispensable, como elemento de redescubrimiento de la personalidad individual o colectiva de los indígenas" (1972: 9). Según este autor, "son recuperables sobre todo los elementos simbólicos, plásticos, musicales; todas las expresiones que son usadas en las religiones paganas alrededor de gestos católicos" (id.). De hecho, se han efectuado varios intentos en esa dirección en las últimas décadas: pensamos en el uso de melodías autóctonas para los cantos religiosos, en el uso del poncho como casulla, de estolas de tejidos altiplánicos y de vasos litúrgicos de cerámica andina¹⁶.

Las experiencias han sido parcialmente positivas, pero no totalmente, debido principalmente a que la integración de símbolos aymaras en la liturgia católica, resulta fácilmente muy superficial y porque esa liturgia, por más aceptada y atendida que sea por los mismos aymaras, como parte de su práctica religiosa

16 Véase Monast 1972: 358-368; Iturralde y Bruce, 1972; Madden, Desmond Cavanaugh, 1976: 92-118 y su apéndice en pp. 39-41; McGourn, 1977.

habitual, no satisface sus necesidades religiosas ni refleja los sentimientos para los cuales ellos han creado sus propios ritos, agrícolas y otros. Es interesante mencionar aquí, nuevamente, lo que dijo el sacerdote aymara Domingo Llanque, acerca del rito católico del ofrecimiento de los primeros frutos: “Este acto de ninguna manera suple la celebración familiar de los aymaras y es un rito casi imperceptible en su contenido religioso para los campesinos aymaras” (1972: 253).

Los que buscan valorar positivamente los ritos aymaras, temporalmente o de forma más definitiva, se basan generalmente en documentos eclesiásticos recientes, en los cuales se encuentran referencias a ritos originalmente no cristianos que podrían ser valorados positivamente desde la perspectiva de la evangelización¹⁷. Estos documentos manifiestan un deseo y una voluntad de llegar a una aproximación positiva de otras culturas, experiencias y costumbres religiosas, pero, al mismo tiempo, son todavía muy imprecisos y dejan muchas cuestiones abiertas. Por un lado, la Iglesia habla de favorecer, fortalecer, conservar y aceptar en la liturgia los ritos de los pueblos, pero, por otro, pone inmediatamente sus restricciones: “en lo que tiene de bueno” (*Lumen Gentium*, 13), “lo que no está vinculado a supersticiones y errores” (*Sacrosanctum Concilium*, 37). Aquí se presenta un problema serio: ¿cuáles es, exactamente, la instancia para tomar una decisión al respecto? Demos un ejemplo para ilustrar lo complejo de esta problemática:

El Concilio habla de ‘lo bueno que (un pueblo) haya depositado en los ritos’. Para distinguir entre lo bueno y lo malo, conviene distinguir entre tres clases de ritos: la brujería, la magia y la oración ritual.

La brujería (...) no tiene lugar en la vida de un cristiano.

Por otra parte, la oración ritual expresa la creencia que el mundo está gobernado por seres personales que uno puede alcanzar por medio de palabras y ofrendas. La magia expresa la creencia en la eficacia del poder y la voluntad de los hombres.

Por ejemplo, en la región de Urcos, los campesinos hacen un acto simbólico para conseguir la lluvia (...). Si el campesino piensa que el hecho de hacer este acto causa la lluvia o que obliga a Dios o a algún espíritu, es entonces un rito mágico. Pero si piensa que el acto imita la realidad que desea ver realizada, es un rito de oración. En este caso, el rito expresa la creencia en la intervención de una deidad en el mundo (Regan, 1971: 204-205).

Este texto trata de aplicar lo enunciado por el Vaticano II, pero deja, a su vez, grandes interrogantes: ¿cómo juzgar si un determinado rito es magia u oración ritual? ¿Cómo determinar el pensamiento del campesino? Es fácil (e inevitable) hacer pronunciamientos generales, pero éstos, las más de las veces, conducen a una confusión o a una inseguridad más que a una verdadera comprensión y actitudes claras.

17 Los textos más importantes y más citados son:

“La Iglesia no arrebató a ningún pueblo ningún bien temporal, sino al contrario, todas las facultades, riquezas y costumbres que revelan la idiosincrasia de cada pueblo, en lo que tienen de bueno, las favorece y las eleva” (*Lumen Gentium*, 13). “Con su obra consigne que todo lo bueno que haya depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios” (id., 17).

“La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la humanidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aún a veces lo acepta en la misma liturgia, con tal que se puede armonizar con su verdadero y auténtico espíritu” (*Sacrosanctum Concilium*, 37).

Hay otro punto en los textos citados que merece atención. Según ya hemos observado, la Iglesia manifiesta su reconocimiento y aceptación de los ritos, pero, por otro lado, habla inmediatamente de elevarlos y perfeccionarlos. En otros textos y documentos, se usan, también, los siguientes verbos: desarrollar, purificar, consumir en Cristo¹⁸. Aunque no se puede negar que toda religión y, también, los ritos que se conocen dentro de ella, pueden y deben perfeccionarse, se puede interpretar lo enunciado en los documentos mencionados en el sentido de que los ritos autóctonos son aceptados sólo provisionalmente, es decir, como punto de partida positivo para la evangelización, no como algo que realmente tiene valor en sí y que por ello debe ser conservado. Veamos cómo, efectivamente, se ha preferido esta interpretación cuando se ha tratado de formular y de poner en práctica nuevos métodos de evangelización.

Según el misionero canadiense Monast, que ha trabajado durante muchísimos años entre los aymaras de Carangas (Oruro), el sacerdote debe ser “el ministro de la religión del pueblo”(1972: 337), lo que implica que debe tomar como punto de partida para su apostolado “la vida misma del pueblo, toda su vida, todas sus preocupaciones, sin excluir las de carácter religioso” (id). En cuanto a esto último, Monast reconoce que la religión del pueblo tiene sus raíces en el pasado y por eso enfatiza que el sacerdote en su apostolado debe “establecer un vínculo de continuidad con el pasado” (id.: 341). Sin embargo, él mismo no es consecuente en esta afirmación, porque se limita a establecer ese vínculo sólo con aquellas manifestaciones religiosas del pueblo que tienen un carácter más claramente cristiano, como el culto de los santos. De las manifestaciones netamente autóctonas, Monast no quiere saber nada: “En cuanto a las prácticas de la religión precolombina, tales como el recurso al hechicero y la celebración de sacrificios de animales, más vale ignorarlas, guardar silencio y evitar darles la menor importancia” (id.: 343).

Para Monast, la fidelidad al pasado es indispensable para que el pueblo aymara pueda llegar a Cristo: “Sólo con esta condición la religión del pueblo podrá desembocar en la religión de Cristo”(id.:341). Ahora bien, esa religión del pueblo está todavía en una de las primeras etapas de la evolución religiosa y tiene que pasar aún por un largo proceso de maduración. Aquí, Monast menciona las etapas de evolución religiosa por las que ha pasado el pueblo hebreo: “Pasará poco a poco de la idolatría o politeísmo a la monolatría, y de ésta al monoteísmo (...) Y sólo al finalizar una larga maduración la Antigua Alianza llegó a su término. Desemboca entonces en el Nuevo Testamento, que es su coronación. Habiendo producido fruto, lo caduco, ahora inútil, desaparece por sí mismo”(id.:346). Ahora bien, “el indio debe evolucionar según el mismo proceso: una maduración progresiva de su pensamiento debe llevarlo a romper con él (su pasado no cristiano), como el adulto abandona la vestidura de su infancia. Vuelto adulto en la fe, verá todo claro y dejará caer simplemente los no valores que se adherían a su antigua concepción del servicio a la divinidad. Y así la *challa* (libaciones religiosas), las *wilanchas* (sacrificios de animales) y el recurso al hechicero desaparecerán por sí mismos, como el diente de leche cae a los ocho años” (id.: 346). El misionero debe tomar en cuenta que ese

18 Véase *Gaudium et Spes*, 42c, 42e; *Ad Gentes*, 5b, 18b, 22a; *Nostra Aetate*, 2b.

llegar a la fe adulta “sólo puede producirse al término de una evolución larga” (*id.*). Por eso, tiene que evitar quemar etapas: se puede “adelantar quince minutos, pero no una hora” (*id.*: 345).

Hemos citado ampliamente al padre Monast porque su libro sobre la vida religiosa de los aymaras ha tenido mucha influencia en el campo pastoral, y sus ideas sobre la evangelización han sido adoptadas por otros autores que, a su vez, han tenido influencia en la pastoral evangelizadora entre los aymaras.

El primero de estos autores ha sido Juan Gorski, un Maryknoll Father, que ha trabajado en la parroquia de Achacachi (prov. Omasuyos, La Paz) y que se ha ocupado intensivamente de la teología de la evangelización. En el Primer Encuentro Internacional de Evangelizadores del Pueblo Aymara, en 1969, Gorski dijo que la consideración de “la religiosidad actual del pueblo aymara como su propio “antiguo testamento” con Dios (...) nos puede ayudar a formular un programa de evangelización que respete los valores tradicionales, y al mismo tiempo que fomente una revalorización y liberación en la luz de Cristo” (Descripción, 1969: 5). Ese programa tiene como punto principal la formación de evangelizadores aymaras que sean capaces de “interpretar el sentido de la antigua alianza de su propio pueblo, según la luz de Cristo” (*id.*), y, así, desmitificar sus costumbres: “Al comprender su Antiguo Testamento particular, ellos se liberan del miedo de lo que pudiera suceder si no se observan las costumbres, y serán capaces de distinguir en ellas el bien que proviene de Dios” (Gorski, 1970: 5).

El jesuita Jaime Regán ha sido el primero que ha hablado concretamente de los ritos agrícolas en un artículo titulado *Reflexión pastoral sobre los ritos indígenas*, que se encuentra en uno de los primeros números de la revista *Allpanchis*, de Cuzco, edición que tiene como tema central los ritos agrícolas y ganaderos de los pueblos andinos. Regán empieza a constatar que “estos ritos representan un problema para muchos sacerdotes que trabajan con los campesinos” (1971: 202), porque no saben qué posición deben adoptar frente a ellos. Según él, no hay motivo para tener miedo de acercarse a estos ritos, todo lo contrario, porque se puede encontrar en ellos la base misma para la catequesis. Estos ritos son “el lugar privilegiado de encuentro religioso para el campesino. Allí mismo tiene que hacerse presente el Dios cristiano” (*id.*: 204). Esto es posible por medio de una espiritualización de estos ritos. Para entender esto, hay que ver lo que ha pasado con los ritos paganos que adoptaron los israelitas cuando se establecieron en Canaán: ellos elevaron y purificaron esos ritos y cambiaron su significación. Así, por ejemplo, las tiendas en que vivían durante la cosecha “llegaron a representar las tiendas en que vivía el pueblo de Israel cuando Dios lo sacó de Egipto”, y la fiesta de la Recolección, “que tomó el nombre de la fiesta de los Tabernáculos, llegó a ser una conmemoración de su liberación y una renovación de la Alianza con Dios” (*id.*: 205). Durante la misma fiesta “derramaban agua de un manantial sobre la tierra pidiendo lluvia y fecundidad para los cultivos”. Esta agua les recordaba “cómo Dios hizo brotar agua de una roca en el desierto después del Exodo. Más tarde las libaciones llegaron a significar la promesa del agua viviente de la era mesiánica” (*id.*: 205-206). Ahora bien, en lo que Regán llama una “catequesis purificadora”, “sería de mucho provecho hacer algo semejante a lo que hicieron

los judíos” (*id.*: 206). Esto quiere decir, dejar la parte material de los ritos tal como es, pero cambiar el significado de los mismos. Como ejemplo de este tipo de catequesis, Regan examina tres ritos: la *wilancha*, que se hace con motivo del techado de una nueva casa, el rito de la marcación de los animales y las libaciones para conseguir una buena cosecha, “con el propósito de ver cómo (estos ritos) pueden llegar a recordar el sacramento del bautismo” (*id.*: 207). En cuanto al caso concreto de las libaciones para pedir lluvia y una cosecha abundante, este autor sugiere que “el padre del niño explicaría que hacen el rito para pedir por la cosecha. Además, diría que, en el bautismo, Cristo nos da el agua fecunda de la vida que nos hace renacer como miembros de la comunidad cristiana” (*id.*: 210). Regan sugiere también la lectura de Ez., 36, 25-30, para la realización cristiana del rito para la obtención de una buena cosecha, y dice que “el catequista daría una homilía sobre los temas del texto: “Os rociaré con agua pura”, “Os daré un corazón nuevo”, “Vosotros seréis mi pueblo”, “Multiplicaré los productos de los campos”. La homilía explicaría que este corazón nuevo es fruto del Espíritu que reciben por las aguas del bautismo. También se debe indicar que la multiplicación de los productos de los campos será el resultado de los esfuerzos comunales de ellos mismos, realizándose como miembros de la comunidad cristiana” (*id.*: 210).

Enrique Jordá ha profundizado las ideas centrales del artículo de Regan. También él habla de una catequesis purificadora y de una imitación del proceso por el que han pasado las fiestas israelitas. Este proceso debe realizarse en función de superar “el desfase entre el ciclo agrícola y el ciclo de fiestas cristianas que vive nuestro pueblo aymara: lo agrícola del hemisferio sur y lo festivo-histórico-cristiano del hemisferio norte”(1981: 395). Más adelante dice: “Nos interesa mucho la unión de la fiesta natural con la historia salvífica” (*id.*: 399). El proceso debe tener tres momentos claves: primero habla de “asumir-purificar-espiritualizar las fiestas naturales” (*id.*: 392); después dice: “sugerimos tres pasos sucesivos: 1) adoptar la fiesta; 2) privilegiar reinterpretando ciertos rasgos; 3) profundizar el aspecto que se vea más importante para el cristiano” (*id.*: 399). Jordá selecciona cuatro momentos importantes del ciclo festivo de los aymaras para indicar las posibilidades de realizar la llamada catequesis purificadora: la fiesta de la siembra, el Carnaval, la Semana Santa y Pentecostés, como acción de gracias por la cosecha. Me parece importante resumir aquí sus consideraciones, porque ilustran bien su preocupación por encontrar caminos para la continuación de la evangelización de los aymaras basada en una apreciación de sus costumbres religiosas:

La adopción de los ritos de la siembra se basa en el reconocimiento de su riqueza que consiste en la simbolización de la relación entre la vida humana, la tierra, la semilla y el trabajo humano, y en la manifestación de la confianza en Dios y en los otros protectores.

Se puede privilegiar reinterpretando la semilla misma. Nosotros somos la tierra. La semilla es la Palabra de Dios. Tenemos que preparar bien la tierra que somos, purificándola de malas hierbas. Dios dará el fruto.

El concepto de semilla puede ser profundizado: tenemos que crecer y dar fruto lo más que podamos, creando una comunidad aymara y una Iglesia aymara llenas de fe y obras de la fe (Jordá 1981:400).

La fiesta de Carnaval puede ser adoptada como una manifestación de la fe en la fertilidad que renueva la vida, enfatizando el contraste entre lo viejo y lo nuevo.

Se dejará privilegiar reinterpretando “el Bien que trae el crecimiento de la semilla y de la amistad y de la vida, y en contraste con el mal que traen las obras malas y del diablo” (id.: 402).

La idea del Bien puede ser profundizada: como Dios da el crecer de las semillas, así también dará que el Bien que Cristo nos ha traído, triunfe sobre el Mal que está todavía tan fuertemente presente en nuestro mundo.

En la Semana Santa el campesino aymara vive el drama de la muerte y la resurrección de Jesús y manifiesta su voluntad de asimilarse y de participar en su sufrimiento.

Se puede privilegiar el cambio de corazón, y profundizarlo en una invitación a hacer un compromiso de seguir a Cristo, colaborando en salvar el mundo de lo que tiene de injusto y opresor, y en crear condiciones más humanas para todos (id.: 405-409).

Pentecostés, fiesta de la cosecha, es “la fiesta de la infusión de vitalidad espiritual”.

Hace falta privilegiar la vida recibida del Espíritu Santo: “debemos llevar con la ayuda del Espíritu esa vida nueva hasta la Cosecha final, cuando Cristo venga a buscarnos para ir al cielo”.

La profundización consistiría en recalcar que la Vida que hemos recibido es para nosotros y también para los demás. Esto nos llevará a una acción de gracias, y a un compromiso de “compartir y construir un mundo más humano y una Iglesia más llena del Evangelio cada día” (id.: 411).

Desde esta adopción, privilegiación y profundización de los ritos y fiestas, Jordá busca, como ya hemos dicho, “la unión de la fiesta natural con la historia salvífica. La época de la siembra, con sus ritos, podría ser relacionada con el Adviento, por medio de una liturgia cristiana “enmarcada en algo que nuestra gente ansía mucho también, que es que su tierra brote y que nos lleva a querer que brote la plenitud del Emmanuel a la vez y como lo más importante” (1981: 399). Lo mismo se podría hacer con la Cuaresma, “relacionándola con la preparación para la primera cosecha que llegaría en plena Pascua” (id.).

Los cuatro autores que hemos presentado tienen mucho en común. La religión aymara, por lo que respecta a la dimensión ritual, debe entrar en un proceso de cambio, que se caracteriza por una purificación o desmitificación y una paulatina espiritualización, para acercarnos a Cristo. El resultado del proceso será el cambio total del significado de estos ritos y/o su desaparición.

En la última parte de este capítulo trataremos de descubrir cuáles son precisamente las dificultades que hacen que estos ritos sólo puedan ser aceptados o valorados dentro de un proceso de cambio.

La tercera tendencia, la de valorar los ritos como tales, es decir, con el significado que tienen para los mismos aymaras, la encontramos en publicaciones de los agentes pastorales de la Prelatura de Juli, en el sur del Perú. Allí se ha llegado a una aceptación concreta de los ritos agrícolas andinos, a los cuales, al mismo tiempo, se ha tratado de dar una profundización cristiana. En los años setenta se ha elaborado una serie de pequeños folletos en aymara en los cuales se trata, entre otros, los siguientes temas: primer arado, primera siembra,

todos los Santos, lluvia, granizo, heladas, primera cosecha, Carnaval, Fiesta de la Santa Cruz, Pentecostés. Los textos están basados en las celebraciones locales¹⁹.

Me parece importante dar un ejemplo específico de esta adopción de los ritos agrícolas por parte de una iglesia local, porque lamentablemente se ha hecho muy poco hasta ahora en este campo. Se trata de un rito de la siembra, en la comunidad de Maquera (prov. Chucuito, Puno), ejecutado el 25 de octubre de 1976. Lo describe Esteban Judd, que ayudó en la preparación del rito y participó en él.

Quando llegamos todo estaba previsto. Habían construido un altar portátil y una ramada cubierta de *awayos* cerca de una de las chacras. Algunas mujeres habían colocado semillas de papa alrededor del altar, junto con las herramientas usadas en la siembra. Había también una junta de bueyes ya lista para empezar a arar (...)

Quando todo estaba a punto, se presentó el *yatiri* y se ofreció para participar; era la primera vez que lo hacía (...) Al empezar el culto, el *yatiri* se posicionó cerca al altar (...) La gente que permanecía de pie en la chacra, dejó las cosas que tenían en las manos y se acercaron al altar.

El culto comenzó, como de costumbre, con el rito del perdón, canciones y la lectura del Evangelio; en este caso, San Marcos 4, 26-29 (...) A continuación, Mariano dio una homilía en la que alababa la iniciativa de la comunidad en pedir la ceremonia, al mismo tiempo que insistía en la importancia de aplicar el Evangelio a la situación local. Entonces se invitó al *yatiri* a ofrecer oraciones de petición: sus oraciones fueron espontáneas y se enmarcaron dentro de los dos grandes mandamientos del amor a Dios y amor al prójimo.

Luego ofreció oraciones por los pobres y los huérfanos (...) Por último, el *yatiri* pidió bendiciones para los pastores. Durante estas oraciones tenía el bracero de incienso en las manos y era asistido por los pastores.

El resto del culto siguió como de costumbre. El pastor local distribuyó la comunión. Antes de terminar la ceremonia, el *yatiri* y el Hermano Esteban bendijeron las semillas, la yunta y a todos los presentes. Después se araron dos surcos, mientras la esposa del dueño iba sembrando en los surcos recién abiertos. Terminado esto, el *yatiri* echó agua bendita sobre los surcos. Regresamos donde la gente estaba reunida y todos se dieron el abrazo de "buena hora". La ceremonia fue seguida de una comida. Advertimos que había un plato de picante en el centro y que la gente mojaba las papas en la salsa de una manera bastante ritual (Copaja, Callomamani y Judd 1977: 8-11)²⁰.

En una evaluación de este tipo de ritos aymara-cristianos, miembros del equipo pastoral de la Prelatura de Juli llegaron, entre otras, a las siguientes conclusiones:

Ellos (los campesinos aymaras) manifestaron un aprecio por nuestro respeto hacia sus gestos y valores. También se dan cuenta de que su liturgia no va en contra de la Iglesia ni tampoco está condenada por ella. Esto contribuye grandemente a su seguridad, porque parece que siempre han sentido que no hubo conflicto entre estos dos aspectos de sus vidas, sus propias expresiones religiosas, y las expresiones de la Iglesia (Madden, Desmond y Cavanaugh, 1976: 96).

Muy pocos autores han hecho un esfuerzo para realizar una valoración de los destinatarios de estos ritos.

19 Véase Madden, Desmond y Cavanaugh, 1976: 93-94.

20 Madden, Desmond y Cavanaugh anotan el ejemplo de un rito en los cerros (1976: 105-106; 114).

Jordá ha planteado la cuestión de la siguiente manera: “La pregunta teológica que nos hacemos es ésta: ¿ Responde -o puede responder en un estadio cultural cosmovisivo concreto como el aymara actual tradicional- esta realidad de espíritus superiores a un concepto “ortodoxo”? ¿Puede responder al menos acompañándolo la Iglesia?”(1981: 347). Después de una larga exposición sobre la historia teológica con respecto a los seres superiores (AT, NT, historia de la Iglesia, documentos recientes de la Iglesia) y sobre lo que dicen los historiadores de las religiones (*id.*: 347-368), llega a las siguientes conclusiones: Tenemos que reconocer que estos seres siguen formando parte de la realidad tal como es experimentada por los aymaras. Hay una cierta posibilidad de valorarlos positivamente en una forma temporal o provisional, en cuanto se puede representarlos “como servidores del Dios único y supremo, del que dependen todos los demás seres” (*id.*: 370), o en cuanto se puede asimilarlos y reinterpretarlos como ángeles o santos, “algo que se ha dado en la historia de la misión de la Iglesia y que no se puede descartar entre nosotros” (*id.*:). Pero, en el fondo, hay que rechazarlos, porque “nos esclavizan vanamente y nos distraen de Dios y de Cristo y de nuestro compromiso en la fe, cuando en realidad han sido ya vencidos en lo que esclavizaban al hombre y unidos al carro triunfal de Cristo y ya no tienen ningún poder convincente de mostrar que Cristo llena con creces la función que damos a los seres intermedios o superiores locales, y que podemos dirigirnos para todo eso también a Cristo” (*id.*: 369-370).

Después de estas exposiciones teológicas, Jordá coloca la cuestión de los seres superiores nativos en el contexto de la opresión e indica que su persistencia se debe principalmente a que el pueblo aymara ha sido perseguido y esclavizado durante tantos siglos:

El tema de seres superiores nativos del hombre religioso tradicional puede tener fuerte relación con la colonización foránea y la preterición nacional de un pueblo que se ha organizado así con una religión de oprimido. Es el caso de la religiosidad aymara: la religiosidad suya es muy distinta de lo que hubiera sido por su curso natural sin el impacto de la Conquista-Colonia con la persecución de sus creencias y la esclavitud que tantas veces sufrió, y sin el desprecio u olvido de las repúblicas que los dejaron tanto tiempo abandonados en buena parte a su suerte y se aprovecharon de su ignorancia y no hicieron nada por sacarlo de una naturaleza durísima con la que se vio obligado a congraciarse para seguir viviendo (...) Con santos cristianos y con espíritus nativos buscan solucionar las preocupaciones que los acosa (*id.*: 372).

Estos hechos significan para la praxis de la evangelización que será difícil decirles que no deben tener a esos seres superiores, ya que Cristo como único Mediador y Salvador les ha vencido: “les costará mucho de aceptarlo con convicción profunda, por la situación humana que van a seguir experimentando” (*id.*: 371). Es urgente librar a los aymaras de su dependencia de una naturaleza opresiva y cambiar las estructuras socio-políticas que causan su sufrimiento, para que “la visión de seres superiores invisibles llegue a ser menos onerosa para todos y así vaya desapareciendo” (*id.*: 372).

Ya antes de la obra de Jordá, miembros del equipo pastoral de la Prelatura de Juli (Puno) habían expuesto la cuestión de la valoración de los destinatarios de los ritos aymaras de una manera muy diferente.

El lingüista McGourn, en un importante comentario sobre el artículo del aymara Ochoa, *un Dios o muchos dioses*, planteó la discusión del supuesto ‘politeísmo aymara’ desde el punto de vista de la semántica: “La pregunta sobre si los aymaras son monoteístas (según el entendimiento común y corriente de estos términos) parece resolverse en la pregunta semántica de qué quieren significar los aymaras por el uso de su préstamo español DIOSA y DIOSANA-CA. ¿El contenido semántico de estas palabras es el mismo para un aymara que para un hispano-parlante, o para un misionero occidental que ha aprendido las palabras como idénticas en contenido semántico con las palabras equivalentes en su propio idioma?” (1976: 61). Después de una exposición sobre el fenómeno y las implicaciones de mutaciones semánticas, McGourn llegó a las siguientes conclusiones con respecto al contenido semántico de la palabra ‘dios’ tal como es usada por los aymaras.

Al leer las descripciones del Sr. Ochoa sobre los conceptos aymaras del mundo espiritual (...) y el proceso ritual que acompaña estos conceptos, me parece que tenemos un caso de una combinación de préstamo lexical junto con la polisemia dentro de un contexto de lenguaje ritual. Es decir, los aymaras, por cualquier motivo, incorporaron en su idioma la palabra española “dios” (transformándola, según su propio patrón fonético en *diosa o tiusa*). Al incorporar la palabra, aceptaron el contenido semántico original de la palabra (es decir, los semantemas o unidades de contenido que significan: el Ser Supremo que es todo poderoso, creador del universo, autoridad absoluta en ese universo, etc). Además de estos semantemas, sin embargo, han añadido otros, tal como los semantemas o conceptos de “santo, espíritu”, “fuerza invisible que influye la vida del hombre”, etc. (1976: 67).

McGourn reconoce que la cuestión planteada no solamente es una cuestión semántica sino también una cuestión teológica (*id.*: 68)²¹. Su colega Cado-rette ha tratado de abordar el problema desde esta perspectiva. Constata que “en la mayoría de los casos, el hombre occidental, religiosamente orientado, ha considerado que las formas religiosas de la cultura aymara son esencialmente desviaciones sincréticas de su propia fe, supuestamente pura. Algunos individuos han llegado al extremo de denunciar la existencia de politeísmo entre los aymaras, negando así cualquier legitimidad o nexo entre el cristianismo occidental, supuestamente ‘correcto’, y la variedad local que se ha evolucionado a través de los siglos” (1976: 51). Explicita en su artículo que hay diferentes formas de monoteísmo, entre las cuales resalta particularmente la que se fija más a la sociedad urbana tal como se ha desarrollado en Occidente, y un monoteísmo que se basa más en Dios como inmanente en su creación, concebido en una forma no racional, el cual corresponde más a una sociedad rural como la aymara (*id.*: 39-41). Los llamados ‘dioses’ de los aymaras son claras manifestaciones de este dios inmanente y son tan ‘ortodoxos’ como los ángeles y demonios del cristianismo occidental (*id.*: 45). Concluye sus amplias consideraciones sobre el monoteísmo diciendo que los aymaras “son tan monoteístas como cualquier cristiano europeo a pesar del hecho de que expresan la realidad de su fe de una manera diferente” (*id.*: 55).

21 En otro artículo, el mismo McGourn llega a la siguiente conclusión: “El término ‘dios’ toma en este caso un significado diferente de lo que tendría en la civilización occidental, y este significado podría ser completamente compatible con el cristianismo” (1977-1978: 37).

En la misma dirección apuntan, once años después del estudio de Cadorette, los pensamientos teológicos de Irrarázaval, que durante muchos años ha trabajado entre los aymaras de la misma Prelatura de Juli:

Los pobres invocan a Dios en muchas formas; lo que implica que anuncian varios *rostros de Dios*. Esto ha sido a veces catalogado como politeísmo. Creo que más bien se trata de acercamientos al misterio inagotable de Dios.

Es un supremo protector, a veces un antepasado, que reside en las cumbres altas; allí le llaman *Apu Wamami*, *Achachila*. Es una madre fecunda, invocada como *Pachamama*. Es *Taytanchis* (en quechua) o *Tatitu* (en aymara), nombres que equivalen al 'Abba' usado cariñosamente por Jesús. Además, es un Espíritu, y es una imagen de Santo, una representación de Cristo, un madero de la Cruz.

En la Iglesia sur-andina se insiste hoy que los oprimidos nos muestran rostros de Cristo. Pero no solo eso. También los pobres nos revelan facetas del Dios Trino, invocado en modalidades andinas: rostros de protector, salvador, de madre, de espíritu, de padre, de crucificado, de divinidad local, de santo. Así, los marginados anuncian a un Dios trascendente pero con imágenes encarnadas (1987: 59-60).

Finalmente, por lo que respecta a la cosmovisión aymara, Enrique Jordá es hasta ahora el único autor que ha hecho un intento serio de tematizarla y de valorarla desde la perspectiva de la evangelización. En su tesis doctoral de 1981, titulada *Cosmovisión aymara en el diálogo de la fe*, trata, primero, de reconstruir la cosmovisión antigua, basándose primordialmente en fuentes coloniales; luego, describe la cosmovisión cristiana y el impacto que ha tenido en el mundo aymara; finalmente, presenta la cosmovisión aymara-cristiana actual, basándose particularmente en las publicaciones del aymara Ochoa. A diferencia de lo que dice con respecto a los ritos y los seres superiores aymaras, no habla de una purificación o espiritualización de esta cosmovisión, aunque su libro lo deja claro, que también la cosmovisión aymara debe ser reinterpretada a la luz del Evangelio, para que el pueblo aymara pueda encontrarse verdaderamente con Cristo y realizar su liberación de todo lo que lo oprime.

Resumiendo lo que hemos tratado en esta parte, podemos decir que una valoración manifiestamente adversa a la religión aymara, que durante mucho tiempo fue casi general, es difícil de hallar en nuestro tiempo, por lo menos no en las publicaciones sobre esta religión. Reiteradamente encontramos intentos de valorar positivamente la religión de los aymaras, algunos con reservas menos o más notorias, otros de modo casi integral.

6.3. Hacia una valoración positiva de la religión aymara: dificultades y caminos

En el capítulo anterior hemos conocido varios intentos para llegar a una valoración positiva de la religión aymara desde la perspectiva de la evangelización. Estos intentos son momentos de un proceso que se ha puesto en marcha en los años sesenta, cuando entre los agentes pastorales que trabajan entre los aymaras se llegó a comprender que la religión tradicional de este pueblo era todavía muy intensa y se empezó a preguntarse cómo realizar lo que se llamaría una nueva evangelización adecuada a la realidad y a la cultura de los aymaras.

Quienes lo intentaron han tropezado con dificultades de diferente índole. Los que continúan este proceso conocen también esas dificultades. En esta última parte de nuestra obra queremos señalar esas dificultades y, al mismo tiempo, indicar algunos caminos que podrían ayudar a solucionarlas. Para esto nos basamos en la investigación que hemos realizado. Así, esta obra puede ser también un momento en el proceso por llegar a una mejor apreciación de la religión aymara y por hacer más justicia a la propia experiencia religiosa de los aymaras como pueblo campesino.

Prácticamente todos los autores que han tratado de valorar la religión aymara son están conscientes de las deficiencias de su conocimiento de esa religión. Este conocimiento se basa, generalmente, en observaciones fragmentarias que han recibido de los mismos aymaras o de personas que han tenido contacto con ellos y, la mayoría de las veces, en un grado mucho menor, en estudios que se han hecho sobre la cultura aymara. En cuanto a esto último, aunque el pueblo aymara es una de las etnias sudamericanas sobre la cual se ha publicado más que sobre cualquiera otra, no han aparecido aún estudios que ofrezcan una información amplia y coherente sobre su religión. Nuestra obra intenta llenar, en parte, ese vacío.

La deficiencia del conocimiento tiene como consecuencia que la valoración de la religión aymara desde la perspectiva de la evangelización debe, forzosamente, ser relativa. Llama la atención que los autores que hemos tratado presenten sus consideraciones y conclusiones con bastante modestia y, a veces, hasta con vacilación.

Aunque soy consciente de que también mi conocimiento de la religión aymara necesita ser perfeccionado mucho más, creo poder decir ahora que la extensa investigación que he realizado sobre los ritos agrícolas me ha ayudado a trascender el nivel del registro de elementos y a comprender que todos esos elementos, que muchos consideran aún como relativamente aislados, en verdad son componentes de una totalidad coherente.

Cada rito tiene su propio objetivo (conseguir la bendición sobre la siembra, combatir las fuerzas que pueden dañar los cultivos, agradecer por la cosecha que se ha recibido) pero, al mismo tiempo, forma parte de un conjunto de ritos que tiene como finalidad favorecer la consecución de una buena cosecha para asegurar la sobrevivencia en un medio ambiente que, por su situación eco-climatológica particular y por la falta de un desarrollo técnico adecuado, se puede habitar sólo con bastante sacrificio. El total de ritos tiene una clara estructura interna, la misma que está determinada por las actividades agrícolas, cuyo ciclo anual sigue el ritmo de las estaciones. Los ritos forman parte de un total de esfuerzos humanos para conseguir en abundancia lo que se necesita para vivir y para poder seguir afirmando la vida y son, por decirlo así, la culminación de estos esfuerzos. De esta forma, los ritos agrícolas sólo pueden ser entendidos, interpretados y valorados dentro del contexto de un medio-ambiente difícil, como es el Altiplano, de las actividades agrícolas que se logran realizar en él, y del conjunto de observaciones de la naturaleza y de técnicas empíricas que el campesino aymara ha ido desarrollando para llevar a cabo estas actividades.

Por otro lado, estos ritos deben ser interpretados también contra el trasfondo de una cosmovisión que se ha formado a partir de la vivencia existencial del paisaje altiplánico y de la actividad económica y la vida social que se han desarrollado en él. La posibilidad última de la vida deriva del equilibrio fundamental que existe en cada una de las tres esferas que el hombre ha concebido como existentes en el cosmos (la sociedad humana, la naturaleza y la sociedad extrahumana formada por las fuerzas de la naturaleza como una dimensión cuasi personal de la misma) y entre estas esferas.

“La tierra no da así no más”. Esta expresión significa, en última instancia, que la producción de la tierra depende, por un lado, de todo un conjunto de esfuerzos prácticos, técnicos y religiosos del hombre dirigidos hacia el establecimiento, la conservación o la restauración del equilibrio y, por otro, de la respuesta que la misma naturaleza y las fuerzas que le son immanentes o le trascienden, dan a estos esfuerzos.

Todo intento de valorar los ritos agrícolas en su conjunto y cada rito en particular, debe ser enfocado desde una visión amplia de esa totalidad que acabamos de indicar en forma resumida.

En los diferentes intentos de valorar la religión aymara se encuentra aún otro problema que puede ser aproximado de diferentes maneras. En primer lugar, se tropieza con el hecho de la presencia de una dimensión autóctona en la religión de un pueblo que se confiesa cristiano católico. No se logra valorar cristianamente esa dimensión y por eso se mide, por decirlo así, el grado de ser cristianos de los aymaras con el grado de la presencia de esa dimensión autóctona: cuando más confiesen creencias ancestrales y practiquen ritos propios, tanto menos cristianos son, y viceversa. Encontramos ese tipo de pensamientos no solamente entre los que trabajan pastoralmente con los aymaras, sino también entre teólogos que han reflexionado sobre la religión que tienen los aymaras. Tomemos, por ejemplo, dos definiciones de sincretismo. La primera es de Schreiter. “Hay sincretismo donde el cristianismo y una otra tradición se encuentran para dar forma a una nueva realidad en que la otra tradición ofrece el cuadro fundamental” (1984: 179). La otra definición es de Comblin y se refiere concretamente a los aymaras: “Hay sincretismo si la síntesis se hace alrededor de un elemento no cristiano” (1972:10). Estas definiciones implican que, cuando se las formula al revés, no hay sincretismo sino ‘verdadero’ cristianismo. Se pueden plantear aquí varias cuestiones. Hay una especie de consenso en cuanto a la carencia de valor cristiano de la dimensión autóctona: ¿se ha reflexionado suficientemente sobre esto? ¿dónde debería trazarse, exactamente, la línea divisoria entre lo no cristiano y lo cristiano de la religión aymara? ¿es necesario trazar tal línea?

Una segunda aproximación al problema la encontramos en la cuestión de la persistencia de la religión aymara tradicional. En la época colonial se dijo que la fuerza del demonio era muy grande. Ahora, la mayoría de las respuestas de una u otra manera giran alrededor de la convicción de que la evangelización no ha sido suficiente, cuantitativa y cualitativamente, es decir, en cuanto a la penetración del mensaje cristiano en todos los rincones del mundo aymara y

en las mentes de los aymaras. Algunos dicen que la Iglesia no ha sabido satisfacer las necesidades religiosas de los aymaras. Marzal lo formuló de la siguiente manera: “La religión cristiana no ofreció una verdadera alternativa para apoyar ritualmente la actividad agrícola de los campesinos”(1988: 212). Creo que la cuestión va más allá de la evangelización eventualmente insuficiente o de ofrecimientos alternativos. Afirmo lo que Antonio Paredes formuló como hipótesis cuando habló de la religión aymara: “Será que la religión católica nunca se adentró sinceramente en la mentalidad aborígen de estas regiones de América: o que (...) sus creencias fueron contexturas más sólidas, capaces de resistir al empuje foráneo”(1976: 82). Es mi profunda convicción de que hay una experiencia y un saber propios de lo divino en el pueblo aymara, que son tan profundos y válidos que no se los puede traicionar y que la Iglesia no ha captado suficientemente esa experiencia y ese saber.

La tercera aproximación al problema la podemos demarcar prestando atención al hecho de que, como hemos visto en el quinto capítulo, los aymaras han integrado al cristianismo en su propia religión. Los aymaras han hecho algo que los evangelizadores no han logrado. Monast formuló este hecho de la siguiente manera: “En lugar de cristianizar los símbolos y las creencias aimaraes, a fin de integrarlas en un auténtico catolicismo indio, los signos cristianos se han ‘aimarizado’ e integrado en la religión ancestral”(1972: 313). Podemos decirlo también así: la superioridad cultural, religiosa y teológica del cristianismo occidental sólo ha podido ver a la religión aymara como inferior y su persistencia como un obstáculo para una verdadera evangelización; por eso, no ha podido integrarla y dejarse enriquecer por ella. Los aymaras, al contrario, aceptaron el cristianismo y lo integraron en su vida, tal vez, al comienzo, porque les fue impuesto, pero, después, porque no lo consideraban en oposición a la propia religión sino que, al contrario, como un enriquecimiento. La síntesis que hicieron entre la religión ancestral y el cristianismo es coherente con la totalidad de la que hemos hablado más arriba.

Podemos formular ahora el problema de la religión aymara de la siguiente manera: desde la perspectiva de la evangelización es difícil valorar positivamente la religión aymara porque la dimensión autóctona es aún tan fuerte y persistente en ella que se puede hasta dudar si los aymaras han captado suficientemente la esencia del cristianismo y porque, además, han integrado el cristianismo en su religión autóctona, en lugar de integrarse ellos en el cristianismo dejando lo propio, de modo que el núcleo de la religión y la mayoría de sus manifestaciones parecen seguir siendo aymaras.

Con respecto a esta interpretación de la realidad religiosa aymara se pueden, a mi juicio, formular dos otras preguntas. Primero, ¿significa la síntesis que los aymaras han hecho entre su religión ancestral y el cristianismo y, más concretamente, entre determinadas creencias y prácticas de su propia religión y creencias y prácticas cristianas, una distorsión del cristianismo, o es posible interpretar y valorar esa síntesis como un enriquecimiento para el cristianismo? Y, segundo, ¿es posible interpretar cristianamente el núcleo de la religión aymara, que es la cosmovisión que forma el trasfondo de los ritos agrícolas y

otros, y de las creencias acerca de los destinatarios de esos ritos? No es de mi competencia contestar estas preguntas pero sí puedo indicar algo que, según mi opinión, tendrá que ser considerado seriamente por todos los que desde la perspectiva de la evangelización o de la pastoral quieran valorar la religión aymara.

Cualquiera aproximación teológica y/o pastoral a la realidad religiosa aymara debe tener en cuenta la peculiaridad de la sociedad agraria y las experiencias, las necesidades y las preocupaciones particulares del hombre y de la mujer del campo, que forman la base de esta realidad. Los teólogos, evangelizadores y agentes pastorales que quieren valorar la religión de los aymaras y contestar las preguntas arriba formuladas tendrán que estar dispuestos y tener la capacidad de penetrar todo lo posible en las raíces más profundas de la existencia rural que la mayoría del pueblo aymara ha llevado desde su sedentarización en el Altiplano, y que sigue llevando aún hoy. Me parece que es exactamente aquí donde la Iglesia ha fallado: no ha simpatizado verdaderamente con la existencia rural, y por eso no ha desarrollado una teología rural y no ha realizado una verdadera pastoral rural.

Tal teología y tal pastoral deberían tomar en cuenta, muy seriamente, los siguientes aspectos fundamentales de la existencia rural de los aymaras y de la religión que se ha formado en base a esta existencia, aspectos que hemos ido conociendo a lo largo de esta obra.

El pueblo aymara se ha sedentarizado en el Altiplano y se ha vuelto un pueblo campesino: no ha 'conquistado' la meseta, no se ha adueñado de ella, sino que se ha dejado abrazar por ella y ha contestado ese abrazo manifestándole su cariño y su respeto. El aymara no es dueño del paisaje, no es dueño de la tierra, sino que parte de ellos. Él participa en su vida. Él no observa la tierra, no la mide para descubrir cómo puede explotarla, sino que la contempla para poder comunicarse con ella y para experimentar su íntima relación con ella.

Esta tierra es sagrada, porque en ella han vivido los antepasados y porque ella siempre ha producido, a veces parcamente, y así ha garantizado la vida, que es sagrada también.

Otros han conquistado el Altiplano y se han adueñado de él. El aymara nunca lo ha entendido ni aceptado: la tierra no se deja poseer, sólo se deja abrazar. Y la Iglesia ha marcado su posesión espiritual del Altiplano con las cruces, los Calvarios, las capillas e iglesias. Los aymaras lo han integrado, empero, como elementos que señalan la sacralidad de su espacio vital.

El tiempo abraza también al aymara y él se deja abrazar por el tiempo, entrando y participando en su ritmo anual, marcado por las estaciones, que le hacen posible realizar sus actividades agrícolas. No calcula el tiempo, no especula sobre el futuro lejano. Está como detenido en el tiempo, como está detenido en el paisaje, contemplándolo y viviendo su ritmo, enfocando más la repetición de los actos humanos que su continuidad en un movimiento progresivo.

En esencia, comprende el ritmo del año litúrgico y es capaz también de captar la historia redentora de Jesús, que recibe su celebración en el ciclo litúrgico anual pero, debido a que este año litúrgico y la celebración de la vida de Jesús en él están injertados en el ciclo de estaciones del hemisferio norte, no ha podido integrarlos bien a su vida religiosa. Cualquier intento de establecer “la unión de la fiesta natural con la historia redentora” debe tomar en cuenta, por eso, el ritmo propio de las estaciones del Altiplano.

Los aymaras acentúan lo que podemos llamar la celebración de la creación: la creación no en su dimensión histórica y dinámica, la cual se basa en ideas acerca de una puesta en marcha y una perfección de la creación, sino en su dimensión “estática”, que se basa en la tranquilidad de la creación, que se manifiesta en el ritmo constante de la naturaleza. Esa celebración de la creación es palpable en los ritos agrícolas que son, por decirlo así, los sacramentos del ciclo vital de la naturaleza. Los ritos son modos de abrazar la tierra, gestos de cariño, de respeto, de entrega y de confianza. Que la música y la danza forman muchas veces parte de ellos, no debe sorprendernos, porque música y danza simbolizan el movimiento constante del paisaje y la tierra y el ritmo cíclico del tiempo, que son estimulados y celebrados también por los ritos.

Estos ritos son el reflejo cabal de la espiritualidad del campesino: “Afirmamos que el pueblo aymara, a través de sus sacrificios *wilanchas*, ritos a la tierra, como símbolo a la fecundidad, *pachamama*, culto a los cerros, *achachilas*, ha ido viviendo una honda espiritualidad que hace de él un pueblo contemplativo, un pueblo que está lleno de vida y que por lo mismo admira y respeta la naturaleza” (Justino Llanque 1974: 8).

Eventuales aspectos negativos de los ritos, a menudo reconocidos por los mismos aymaras, deben desaparecer, pero los ritos como tales no deben ser ‘espiritualizados’ en una dirección que no corresponda a su propia esencia. Más bien, la espiritualidad que se manifiesta en ellos y que se caracteriza por el respeto y la admiración de la creación, siempre merece ser profundizada.

El campesino tantea el pulso de la tierra, las vibraciones de la naturaleza: siente la presencia de las fuerzas que Dios ha puesto en su creación, y está en constante comunicación con estas fuerzas, que son como manifestaciones de un Dios que está presente en todo lo que ha creado. Del equilibrio de estas fuerzas depende su existencia, depende la seguridad de su vida.

En los seres superiores cristianos el aymara ha encontrado, en particular, ‘fuerzas’ que protegen y amparan, que ayudan a proteger su comunidad, su hogar, sus cultivos y sus ganados, que ayudan a encontrar esa seguridad de la vida.

Una teología rural debe reflexionar más sobre la inmanencia de Dios en su creación y profundizar el concepto de protección y amparo que es tan característico de la espiritualidad aymara.

La experiencia y la contemplación de la tierra como espacio sagrado, del tiempo en su dimensión cíclica, de la creación como otra realidad vital que debe ser celebrada y de las fuerzas de la naturaleza que garantizan la vida, encuentran una expresión englobante en la cosmovisión aymara, que podemos llamar contemplativo-rural. Esta cosmovisión afirma que el equilibrio que todos bus-

camos ya está dado, esto es: en el centro mismo del universo que es la tierra, y que debe ser revelado y descubierto. La tierra es el punto de convergencia de todas las fuerzas del universo, positivas y negativas; éstas se encuentran en el centro, donde se complementan e igualan. Por su comportamiento, el hombre trata de ayudar a encontrar ese equilibrio.

El aymara no ha podido entender la cosmovisión occidental; una cosmovisión que no corresponde a la peculiaridad de una existencia rural, porque no engloba las experiencias vitales particulares que la gente del campo tiene con el espacio, el tiempo, las actividades agrícolas y las fuerzas de la naturaleza. Sólo un entendimiento profundo de la propia cosmovisión de un pueblo campesino, que me parece tan válida como cualquiera otra, puede garantizar una valoración correcta de la religión aymara y de los ritos agrícolas que forman una parte indisoluble de esta religión.

Para la práctica de la pastoral evangelizadora, estas consideraciones tienen importantes consecuencias. Una pastoral rural que quiera hacer justicia a la propia idiosincrasia de la gente del campo deberá ser elaborada y realizada por personas con disposiciones contemplativas, capaces de entrar en la mentalidad y la espiritualidad propias del campesino; de compartir su experiencia del espacio y del tiempo; de reconocer su necesidad de culminar los esfuerzos que hacen para asegurar la subsistencia con ritos que acompañan las actividades agrícolas y, al mismo tiempo, el ritmo de la fecundación, de crecimiento y de nacimiento o producción que tiene la naturaleza; de comprender su contacto con las fuerzas de la naturaleza y su preocupación por una buena comunicación con ellas; de acompañar su constante búsqueda de equilibrio en la sociedad humana y en todo lo que le rodea en el universo. Sólo así se puede contribuir a que la síntesis que el pueblo aymara ha hecho entre su religión ancestral y el cristianismo se profundice en enriquecimiento del pueblo aymara y en enriquecimiento del cristianismo.

6.4. Epílogo

Cuando recién había empezado la investigación cuyos resultados he ofrecido en esta obra, leí la fascinante autobiografía de Nikis Kazantzaki, titulada *Cartas al Greco*. En la introducción a ese libro, el autor describe un encuentro imaginario que tuvo con el famoso pintor el Greco, cretense como él. Kazantzaki pide a el Greco que le dé una orden y el pintor le dice: “Lléga hasta donde puedas”. El autor reacciona diciendo: “Abuelo, dame una orden más difícil, más cretense”. Entonces le dice el Greco: “Lléga hasta donde no puedas” (Kazantzaki, 1961: 8).

Son estas palabras las que he tenido en mente todos estos años en que he tratado de penetrar en la cultura y la religión de los aymaras. Fue como si ellos mismos me desafiaran con estas mismas palabras.

Soy muy consciente de que no he llegado todavía a la meta, ni mucho menos. Pero confío en haber avanzado algo en el camino. Seguiré buscando, seguiré aceptando el desafío.

Ojalá que un día llegue hasta ‘donde no pueda’.