



LA PRESENCIA DE LOS ANDINOS EN LA IGLESIA CATOLICA

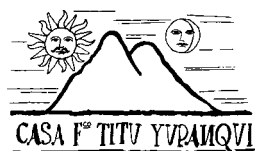
D. Llanque:



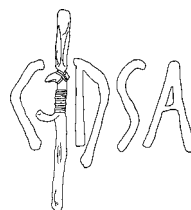
IECTA - Iquique
2004

La presencia andina en la Iglesia Católica

por
Domingo Llanque Chana
y otros



IECTA - CIDA
Iquique-Puno
1997



Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, N° 11

© IECTA

Autores: Domingo Llanque Chana y otros

Título: La presencia andina en la Iglesia Católica

Edición compartida de IECTA-IQUIQUE

Casilla 135 - Iquique - Chile

y de CIDA - PUNO

Casilla 674 - Puno - Perú

Primera edición, 1997

Impresión: Arte Serigráfico 4ta Poniente 2329 - Tocopilla, Chile

Hecho en Chile

Tabla de contenidos

1	La Iglesia y los pueblos indígenas en el Perú	5
2	La posición de los indígenas en la Iglesia de Bolivia	35
3	Los Aymaras en la Iglesia chilena	41
4	El camino de la Iglesia indígena en el Ecuador	45

LA IGLESIA Y LOS PUEBLOS INDIGENAS EN EL PERU

Domingo Llanque Chana
Puno, Perú

INTRODUCCION.

Las comunidades indígenas, así como los pequeños centros poblados rurales en el Perú, conatituyen hoy una realidad social que interpela a la sociedad global en su conjunto; particularmente al Estado, al aparato burocrático que lo sustenta ,e inclusive, a la misma Iglesia Católica.

La mayoría de la población indígena carece hoy de los servicios más elementales como agua potable, infraestructura sanitaria, centros de salud, vías y carreteras, educación y vivienda adecuados. La asistencia técnica y el crédito son inoportunos e insuficientes; el sistema de comercialización de los productos está sujeto al acaparamiento por parte de los intermediarios y el pago de dichos productos se realiza muy por debajo de los precios comerciales.

La persistencia de variados rasgos culturales propios de los indígenas, permite que los grupos étnicos estén constantemente expuestos a la agresión cultural. Los mestizos y criollos diseminados en todo el país, menosprecian las costumbres, lenguas y tradiciones milenarias que los pueblos andinos han mantenido y defendido a través del tiempo.

Para poder entender las razones de esta situación que hoy se presenta como problemática, tenemos que reconocer la realidad del conflicto social en que se encuentran los pueblos indígenas desde hace varios siglos . Si analiza-

mos esta realidad desde el punto de vista histórico, podríamos afirmar que la “conquista” sigue aún vigente, por cuanto la estructura jerárquica de nuestra sociedad nacional se sustenta en el hecho histórico de la presencia de un grupo conquistador y de otro grupo conquistado, de un grupo hegemónico dominante y de otro dominado. Esta relación no ha cambiado de una manera substancial y ha sobrevivido hasta el presente.

La situación de estancamiento socio-económico que hoy presenta el Perú, es una consecuencia de políticas y ideologías que le sirven de base ideológica, y no es - como se ha pretendido afirmar- el resultado de la acción de causas intrínsecas, inherentes al tipo de cultura de los pueblos andinos y/o a su raza.

Varios autores enfatizan el hecho de que el descubrimiento de América trajo consigo para los pueblos nativos, la auténtica “civilización”, el cristianismo y el desarrollo económico. El encuentro de las dos culturas diferentes, provocó también un choque de técnicas; por ejemplo, las civilizaciones amerindias presentaban un adelanto con respecto a las europeas: en algunos campos, tales como medicina, astronomía, urbanización, y formas de irrigación y drenaje. La desigualdad técnica entre las fuerzas en choque, ocultó y dejó en la penumbra la existencia y vigencia de valores como son la relación armónica entre el hombre y el mundo, el equilibrio entre el cuerpo y el espíritu, la unión de lo individual y lo colectivo, valores en que se basaban la mayoría de las sociedades indígenas andinas que habían logrado acceder a la civilización.

Durante este proceso de la Conquista, la Iglesia ha jugado un rol preponderante en toda esta experiencia histórica del caminar del pueblo andino. La Iglesia Católica, portadora del Cristianismo europeo, llegó como un sistema cultural dominante y estructuralmente confundida con sistema socio-político imperante entonces en España, aunque sus objetivos fueran espirituales, esto es, la cristianización de los pueblos autóctonos. La imagen que proyectó el dominio español fue el de un sistema que sustentaba objetivos terrenales en el ejercicio de su autoridad mientras miraba al cielo para su justificación (Cfr. Romano Tenenti, 1981:74, citado por Fernando Iwasaki Cauti, 19:74). En consecuencia, durante el período inicial de la evangelización, la Iglesia no se ubicó en el contexto de un mundo indígena vencido y dominado, no adoptó los criterios de resistencia ni supervivencia de los

valores del mundo andino; por el contrario, optó por identificarse con la sociedad colonial considerada como el modelo de la cristiandad europea.

1. ¿QUIEN ES EL INDIO ?

Desde que los primeros europeos llegaron a América, se interesaron y consideraron al hombre americano autóctono como un ser raro y enigmático. Al principio, los europeos pensaron que el indio carecía de alma racional y, por consiguiente, no estaba dotado de inteligencia. Esta perspectiva tuvo importantes implicancias teológico-pastorales para la Iglesia misionera; pues, si los indios no poseían alma espiritual, no había por qué preocuparse por su cristianización.

Conocida es la acre polémica que sostuvieron Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, ambos dominicos, en torno a la racionalidad del hombre americano y al derecho que España tenía a ocupar territorios que eran ajenos.

Los habitantes de América fueron considerados por los europeos como seres inferiores. Aunque a su llegada a América fueron testigos del alto grado de desarrollo de sus sociedades, y su grado de organización social y política, surgieron tales opiniones como expresión de gente que no les había conocido directamente, como acotará el sacerdote Bartolomé de Las Casas. El sacerdote Gustavo Gutierrez señala que dicha visión obedeció a la influencia ejercida por el teólogo escocés Juan Maior en el mundo intelectual de la Europa de entonces. El teólogo cita al filósofo Aristóteles para quien “no hay duda en que unos son por naturaleza esclavos y otros libres... y en el imperio, que es como connatural, uno ha de mandar y, por tanto dominar, y otro /debe/ obedecer.”

No pocos teólogos españoles sostuvieron las mismas ideas que el teólogo escocés, y así influyeron en el pensamiento, en la actuación pastoral de los misioneros así como en la sociedad colonial que se establecía en las Américas.

Las razones que los españoles adujeron para imponer su cultura y su dominio político sobre los pueblos andinos, podrían resumirse en las siguientes: los pueblos indígenas eran paganos, salvajes y primitivos. Sin embargo, la razón fundamental encubierta para tratarlos como seres inferiores, fué defender ideológica y políticamente formas de explotación económica que les resultaban altamente ventajosas.

Los indígenas fueron considerados paganos por los conquistadores, por tener una religión que no era la cristiana; igualmente, fueron también acusados de relacionarse con el demonio a través de sus formas de religiosidad. Por esta razón de base teológica (“extra Ecclesiam nulla est salvatio”) los conquistadores destruyeron los templos y realizaron una activa persecución de los sacerdotes nativos y sabios andinos, acusándoles de brujos y hechiceros. La acusación más frecuente de estar en asiduo contacto con el demonio, justificó, desde el punto de vista teológico y ético, la conquista espiritual y la cristianización forzada.

La caracterización de salvajes, sirvió para desvalorizar a las culturas andinas indígenas, frente a la cultura europea considerada como la única “civilizada”; por cuanto, en la lógica de la Conquista, eran los salvajes quienes amenazaban a los europeos y no al contrario.

Una vez que rotularon a los pueblos andinos como primitivos, éstos fueron sometidos a procesos forzados de aculturación, apoyándose en la posibilidad de enfocar y presentar la obra de la conquista cultural, como una acción de ayuda. “Si son primitivos debemos ayudarlos a progresar”. Hasta hoy, después de cinco siglos, se sigue utilizando este mismo razonamiento para justificar los cambios impuestos, y las consiguientes actitudes paternalistas.

Es evidente que el proceso violento de aculturación al que fueron sometidos los indígenas, provocó cambios profundos y duraderos en su cultura; sin embargo, la matriz cultural y los paradigmas de la racionalidad andina se mantuvieron vigentes y activos y siguen sustentando hoy a estas culturas.

2. IGLESIA, CULTURA Y RELIGION ANDINAS; LA IGLESIA-CRISTIANDAD (1532 - 1950).

La historia de la Iglesia en el Perú nos señala que hubo, en distintas épocas, distintas prácticas pastorales en relación la cultura y religión andinas. Desde luego, los criterios y métodos fueron diseñados sobre la base de la tecnología y eclesiología de la Iglesia-Cristiandad, tal como fue concebida en su época.

Tres son los criterios fundamentales que sustentaron la actividad religiosa: a) cristianización de la sociedad andina; b) negación de la cultura y religión

tradicional; y c) modelación humana del indio andino. Veámoslo más en detalle:

a). Mediante la cristianización, se buscó “civilizar”, culturizar a la población autóctona según el modelo de la sociedad española del siglo XVI. En el fondo, se buscó encuadrar la vida y actividades del poblador andino dentro del calendario religioso de la cristiandad europea.

b). Los misioneros encontraron en la sociedad Incaica una organización social y religiosa comparable a la propia, una religión dotada de un sacerdocio jerárquico, casas de mujeres escogidas, similares a los conventos, templos para el culto público y privado, confesión y ritos penitenciales; días de fiestas y ayunos, y creencias religiosas relativas a una vida después de la muerte. Una sociedad con profundos principios ético-morales, con su vida familiar y social basada en la filosofía de la reciprocidad; una sociedad estructurada sobre un firme sistema económico, aunque recientemente debilitado por la feroz guerra civil entre Atahualpa y Huáscar.

Sin embargo, la Iglesia misionera, influenciada por la teología contemporánea, rechazará de plano todas las instituciones religiosas andinas así como su complejo sistema de creencias, lo que los misioneros hubieran podido utilizar como excelente base para una mejor evangelización de los pueblos andinos. En resumen, la cultura y religión andinas fueron consideradas de origen diabólico; por tanto, inaceptable teológicamente, y así tuvo forzosamente que dar paso a una nueva religión y a una nueva forma de cultura: la europea.

c). Para conseguir la cristianización de los indios, era necesario que aprendieran a ser “hombres”, viviendo a ejemplo de los españoles. El III Concilio Limense de 1582, enseña que la “policia corporal” es un fundamento para la perfección, por cuanto el cristianismo exige y presupone la existencia de la luz natural de la razón, que permite ser plenamente hombre. Por consiguiente, se debe enseñar a los indios a ser hombres. Esta visión antropológica del siglo XVI está basada en la creencia de que los indios no eran descendientes de Adán, como los europeos, y, por tanto, no eran realmente humanos.

Para la realización de estos objetivos misionales, durante la primera fase de la cristianización, se utilizaron los métodos de la imposición y la sustitución.

2.1. La Imposición.

El estudio y la constatación de la cultura y religión andinas, condujo a una completa negación de diálogo entre el misionero y los pueblos andinos, entre la religión cristiana y la religión andina.

El juicio genérico que se formuló respecto a la religión andina fué lapidario: “la religión andina es una creación demoníaca, por tanto, exsecrable”. Frente a esta visión,- la única posible para una época de intransigencia religiosa- la Iglesia misionera colonial se propuso borrar toda huella de idolatría; así, a manera de ejemplo, el II Concilio Limense (1567 - 1568)legisló, decretó y dio inicio a la política de “extirpación de las idolatrías” en todo el Perú.

De acuerdo al Canon 95 de dicho Concilio, debía procederse a abolir y eliminar los ritos religiosos y las costumbres relacionadas con la religión, destruir las huacas (templos y monolitos sagrados), las apachetas y cualquier otro elemento visible vinculado con sus edificios y lugares considerados como sagrados.

Esta campaña anti-idolátrica alcanzó a los sacerdotes nativos, llamados genéricamente por los españoles, “hechiceros” o “brujos”, para quienes, se decretaron sanciones severas y penas de cárcel (Canon 23).

En síntesis, la Iglesia misionera de la época colonial, se propuso borrar todo tipo de idolatrías entre los pueblos andinos, creyendo que, de esta manera, se podría acelerar la conversión de los indios al Cristianismo.

2.2. La Sustitución.

Durante el período colonial, algunos sectores de la Iglesia misionera (como la Orden de los Jesuitas), tomaron en cuenta, de la religion andina, algunas prácticas y expresiones religiosas, estableciendo su semejanza con el Cristianismo (caso del P. Joseph de Acosta). Sin embargo, para evitarse problemas con la autoridad eclesiática, decidieron no utilizar denominacio-

nes, que fácilmente podrían haber encontrado en las lenguas aymara y quechua, para designar elementos del cristianismo (5).

El método de sustitución, de este modo, fué aconsejado y fielmente seguido para no correr el riesgo de estimular - sin darse cuenta- prácticas asociadas a creencias paganas, con las que dichas semejanzas estaban relacionadas. Siguiendo este método, cada elemento religioso autóctono fue reemplazado por un elemento cristiano equivalente.

Así, por ejemplo, el recién citado jesuita Joseph de Acosta, teólogo de los Concilios Limenses, aconsejó lo siguiente: “En vez de los ritos perniciosos, es necesario introducir otros saludables, sustituir unas ceremonias con otras...(...); que los indígenas dejen las antiguas supersticiones y se acostumbren a los nuevos signos y usos cristianos”(6).

De este modo, dondequiera hubo lugares de culto indígena, se levantaron cruces; los montes elebados fueron designados con nombres de los Santos.

En síntesis, la Iglesia durante el período colonial negó de partida toda posibilidad de encontrar alguna huella de verdad en el seno de la religión andina y sus rituales. Esta visión pastoral misionera impositiva y sustitutiva, duró desde el siglo XVI hasta la década del 1970, aproximadamente. Empero, hubo misioneros que dieron razón de los derechos que tenían los indígenas para profesar su religión; sin embargo, algunos de estos defensores fueron ajusticiados por la Inquisición, como fue el sonado caso del dominico Fray Francisco de la Cruz.(7).

Los pueblos andinos comenzaron a escuchar noticias del Evangelio cuando se avizoraba ya la derrota militar del Imperio Incaico, lo que indicaba que el poder temporal Inca se derrumbaba, y con él, las ceremonias religiosas y la cosmovisión que le servían de base religiosa. Como respuesta a este avasallamiento total, la religión andina y sus rituales tuvieron que refugiarse en la clandestinidad y, a partir de entonces, los pueblos andinos fueron recibiendo el Evangelio, con el apoyo de normas morales y doctrinas abstractas, generalmente no entendidas por ellos.

Al constatar la destrucción sistemática de los valores de los pueblos andinos, el célebre dominico Fray Bartolomé de Las Casas se preguntaba: ¿

cómo es posible que los indios crean y se conviertan, cuando los cristianos están demostrando, en su proceder diario, formas de vida escandalosas? Los indígenas, al ver las maldades realizadas por los cristianos, deberían estar en la posición de los ateos. Sin embargo, a pesar de la destrucción de muchos de sus valores positivos, los indígenas hoy son creyentes.

Bartolomé de Las Casas considera la conversión de los indios como el “mayor milagro” realizado por Dios en las Indias; por cuanto el indio se convierte a través de un proceso en el que Dios hace crecer dentro de él a Cristo, como don divino en medio del sufrimiento. Por eso, los indios serán vistos como Cristos sufrientes que interpelan a todos (Cfr. Castillo, 1989);(8).

Para Bartolomé de Las Casas, liberar a este pueblo no es sustituirlo; tampoco manipularlo ni ponerle obstáculos con una mayor opresión; sino, por el contrario, buscar y permitirle que se libere. Se trata, pues, de ubicarnos ahora en el camino de un Pueblo que ha optado por Dios desde el abismo de su profunda opresión. La tarea fundamental de la Iglesia y de sus evangelizadores, será la de contemplar a Dios y Señor en el misterio de esta historia compleja(9).

3. POSTURAS CONCILIARES Y POST-CONCILIARES.

El Concilio Vaticano II señala que Dios quiere la salvación de todos los hombres, de cada época, de todas las razas y de todas las culturas. Esto significa que Dios siempre ha estado presente para salvar a su pueblo escogido, así como a todos los pueblos de la tierra (L.G. 16, 22). Dios está presente y actuando en todas las culturas de dos modos: a) como valores religiosos preparatorios del cristianismo hacia Cristo (L.G.16; Ad. G. 3) en una especie de “Antiguo Testamento” de cada cultura; b) como una acción salvífica implícita (semillas del Verbo), pero actuante en el seno de cada cultura (Ad. G. 9b).

Por eso, no es extraño que en el seno de algunas culturas y religiones se encuentren místicos, ascetas y personas contemplativas, y carismas, lo que la vida religiosa cristiana debe asumir para su propio enriquecimiento (Ad. G. 18b).

Basada en estas orientaciones teológico-pastorales, la primera tarea de la evangelización no es predicar una doctrina, sino investigar las culturas para

descubrir lo que Dios está haciendo y anunciando en el corazón del hombre (Ad. G..11 b. c). De este modo, el pueblo evangelizado captará que el Cristianismo dinamiza y lo libera de sus temores y opresiones culturales (Ad. G. 9b,11c; L G. 17).

En nuestros tiempos post-conciliares, en la práctica misionera de la Iglesia, también aparecen dos metodologías: adaptación o acomodación y encarnación de la Iglesia.

3.1. Adaptación.

La adaptación como método de hacer misión, ha sido la forma que ha tenido una mayor aceptación en la historia de la Iglesia. Los mismos documentos del Concilio Vaticano II hablan de la necesidad de adaptación. Los Pontífices Pablo VI y Juan Pablo II, han insistido en la necesidad de poner por obra una adaptación, sobre todo en el campo de la liturgia.

Juan Pablo II, resumiendo el tema, utiliza los siguientes términos: “ una adaptación de la vida cristiana en el campo de la pastoral, ritual, didáctica y otras actividades espirituales, no es solamente posible, sino es favorable para la Iglesia. En este sentido, ustedes pueden y deben tener una cristiandad africana” (10).

Sin embargo, para los observadores más acuciosos, el método de adaptación todavía presenta o contiene en sí, semillas de la perpetua superioridad y de la dominación occidental (11). Según este método de adaptación, “la palabra de Dios (...) extrae la savia, la transforma y la asimila...Así se verá cómo es posible adaptar...”(Ad. G. 22).

3.2. Encarnación de la Iglesia.

La necesidad de “Encarnación” por parte de la Iglesia comienza con una teología abierta a las aspiraciones fundamentales de los pueblos; ésta es una postura post-conciliar y propone la inculturación de la Iglesia y del Evangelio. La Iglesia Universal se construye con los aportes de las Iglesias locales o particulares.

Esta teología abre las puertas a una auténtica catolicidad de la Iglesia, en la cual caben muchas nuevas “maneras” de ser cristiano. Al respecto, el Concilio Vaticano II señala que el primado de la cátedra de Pedro, “protege las

legítimas variedades y al mismo tiempo vigila para que las particularidades no perjudiquen la unidad, por el contrario, estén a su servicio” (L. G. 13).

Estas claras orientaciones conciliares tardan bastante en ser asimiladas y practicadas por las comunidades cristianas y la problemática pastoral radica en la voluntad sincera de ponerlas en práctica. Cuando se trata del conocimiento de la experiencia religiosa de los pueblos andinos, los responsables de la Iglesia (como Institución) y los agentes de la pastoral no lo toman como un hecho auténtico y espiritual, sino como una curiosidad pagana e idolátrica; es decir, en el subconsciente de la estructura mental de la Iglesia, está todavía presente la postura colonial, colonizadora y extirpadora de idolatrías.

En el Encuentro Latinoamericano sobre “los 500 años de Cristianismo en América Latina,” efectuado en Santiago de Chile del 18 al 21 de julio de 1990, una de las conclusiones fué la siguiente: “desde la Conquista hasta el día de hoy, la Iglesia no ha cambiado su postura avasalladora frente a las culturas y religiones indígenas. Aún en las instancias del surgimiento de nuevas formas de evangelización, la postura teológica se convierte en una mirada lejana, oficialista, fiscalizadora: Es la Iglesia quien tiene la verdad para avalar lo bueno y lo malo de dichas religiones. La preocupación de la Iglesia continúa siendo la ortodoxia doctrinal; por eso, exige la purificación de las religiones indígenas populares”.

La opinión de los andinos del Perú señalan que, en vez de buscar la ortodoxia litúrgica en los ritos, se debería buscar, de qué manera Jesús, presente en la vida y en la historia de estos pueblos ,se manifiesta en sus rituales y de qué manera obra , a través de ellos, la paz, el amor, la reconciliación con Dios y los hombres.

Los sectores más lúcidos y clarividentes de la Iglesia se han esforzado por modificar radicalmente las posturas preconiliares (ya caducas) frente al hecho de la religión y los ritos de los pueblos andinos. Sobre este punto, los indígenas que participaron en la II Consulta Ecuménica Misionera llevada a efecto en la Ciudad de Quito (Ecuador) del 30 de junio al 6 de julio de 1986, testimoniaron en los siguientes términos:

1. “Donde hubo destrucción de creencias, se trata de abrir espacios de recuperación y revalorización. La actitud de los agentes de la pastoral, ha sido

el acercamiento con respeto: conocer, convivir y comprender el mundo andino, apoyar sus formas propias de celebrar y aprender sus idiomas”.

2. En el aspecto litúrgico, se han introducido algunos ritos dentro de la Liturgia Cristiana existente, pero sin penetrar en su mundo simbólico (12).

3. Sin embargo, el compromiso ha puesto su acento en el nivel social y político, descuidando, por desgracia, el aspecto teológico, en el que se ha avanzado muy poco. Por ejemplo, solo se ha procurado adaptar la Catequesis, sin reenfocar el tema con mayor profundidad.

4. NUEVA EVANGELIZACION E INCULTURACION EN LOS ANDES DEL SUR DEL PERU.

La nueva evangelización en el Sur del Perú, comienza con la llegada y presencia activa de misioneros venidos de España, Francia, Italia, Bélgica, Holanda, Irlanda, Inglaterra, Estados Unidos, Nueva Zelanda, India, Canadá, etc, como respuesta concreta al llamado del Papa Juan XXIII, para la recristianización de las masas populares católicas de América Latina. Entre estos misioneros, en el Sur Andino del Perú, hicieron su presencia varias congregaciones, entre ellos los misioneros de Maryknoll de los Estados Unidos, Estos, al llegar a la Prelatura de Juli y observar a sus fieles calificaron a la población nativa como:

a) "Una masa abrumadora de un pueblo sin sacerdotes";

b) "Un campesinado empobrecido y marginado que vivía en comunidades aisladas".

La preocupación principal de estos misioneros fué llevar el mensaje de la Palabra de Dios, a un mundo supuestamente paganizado (por el alcoholismo, superstición, concubinato, etc). El enfoque de análisis o juicio valorativo que se hicieron, fué desde una perspectiva religiosa: moralista y paternalista.

La pobreza económica y la marginación social fué vista como resultado de la ignorancia del campesinado. Es a partir de esta visión de la realidad socio-económica y cultural, que los misioneros proyectaron sus actividades pastorales.

La educación fué propuesta como medio para sacar al indígena del subdesarrollo cultural y económica. La educación consistía en transmitir los valores de la sociedad desarrollada. En suma, el objetivo pastoral en el ámbito

socio-económico y cultural, fué la integración de la población autóctona al modelo de la sociedad nacional; así, por ejemplo, la postura oficialista en todos los países andinos en relación a las poblaciones nativas y andinas, fué significativamente la asimilación de las culturas “autóctonas”/aborígenes a la “cultura nacional”

La Iglesia jerárquica y la mayoría de los miembros del clero nacional, compartían esta visión oficialista. Al referirse a la cultura andina la caracterizaban de “incultura”, o “no cultura”, en suma, como ausencia de cultura. Se observaba que los andinos estaban “incapacitados para aceptar algo distinto”, que el 90 % de los habitantes de la Sierra no poseían términos propios para expresar las ideas sobrenaturales esenciales para una vida religiosa.

Señalaron, igualmente, los vicios propios del hombre andino: borrachera, coquismo, entre otros. Muchos agentes pastorales decían: “está en la psicología de la raza aborígen el robo y la mentira; sabemos también que el indio es por naturaleza ladrón, mentiroso, borracho...¿ y se le podrá creer más que a un sacerdote”? (13).

Como se puede advertir, todas las opiniones señaladas en torno al hombre y a la cultura andina, estaban basadas en el desconocimiento y el prejuicio seculares por parte de la sociedad dominante, de la cual la Iglesia Institucional era considerada parte.

Frente a esta situación, se vio como necesidad urgente el conocer la verdad acerca del hombre y de las culturas andinas. Por tanto, la Iglesia y los misioneros, con el afán de llegar a este conocimiento verdadero, comenzaron a fundar instituciones de estudio e investigación de la realidad socio-económica y cultural de los pueblos andinos. Los primeros pasos que se dan en esta línea de pensamiento y práctica pastoral, propios de la nueva Evangelización, serán algo ambiguos. Empero, con el estudio de los documentos conciliares y la puesta en práctica de las orientaciones pastorales del Encuentro de los obispos latinoamericanos en Medellín (Colombia), la búsqueda de una Iglesia Encarnada en el mundo andino, será cada vez más clara.

5. MUNDO ANDINO: LUGAR DEL CONOCIMIENTO, INSERCIÓN Y CONVERSIÓN AL “OTRO”

En el año 1969, los Obispos del Sur Andino del Perú, fundaron el Instituto de Pastoral Andina (IPA). En 1973, la Prelatura de Juli estableció el Instituto de Estudios Aymaras (IDEA). Estos Institutos, a través de sus publicaciones (Allpanchis, Pastoral Andina del IPA y el Boletín Ocasional del IDEA), contribuyeron con nuevos materiales y perspectivas a la formación continua y profunda de los Agentes Pastorales, a una nueva interpretación de la historia regional y nacional, y a una profundización acerca de la realidad de los pueblos andinos. También ambos Institutos, basándose en categorías propias de las ciencias sociales, orientaron a los agentes pastorales hacia la “revalorización” profunda y seria de las culturas y religión andinas.

El conocimiento del hombre y de la cultura andina exige un diálogo entre iguales. Dialogar con la cultura, como con un interlocutor activo, es ubicarla en el mismo nivel, con la misma dignidad y las mismas posibilidades; es aprender de sus experiencias revalorizando las diferencias y limitaciones de cada uno, para enriquecer la verdad humana y divina, conscientes de que no es posible aferrarse a un compromiso de fe sin relativizar la del otro.

La Iglesia misionera realiza un esfuerzo de acercamiento de los pueblos andinos aymaras y quechuas; aprende sus idiomas; ingresa a las comunidades y va desarrollando su aprecio por la cultura andina, reconociendo la pluralidad de culturas existentes en el país; en suma, toma en cuenta la especificidad de la cultura andina. Las orientaciones pastorales de hoy, están dirigidas a la valorización de la cultura andina. La nueva perspectiva acerca de la cultura andina, ya no es tomarla como simple objeto de estudio (como lo hacen los sociólogos y antropólogos), sino, como sujeto de evangelización, lo que constituye la base fundamental para la formación y crecimiento de las Iglesias locales comunitarias.

Para nuestros pueblos andinos, la cultura es vida, es decir, es todo lo que el hombre ha realizado y aprendido para vivir, para reproducirse. Un elemento central que sintetiza esa cultura, es su organización comunal sustentada por la ley de la reciprocidad colectiva. Por eso, defender el espacio cultural del pueblo andino, significa defender y afirmar su forma de organización integral constituida por la comunidad como organización racional,

como una forma concreta y probada de relación entre comuneros, familias; en suma, un embrión o germen de una forma superior de democracia, defensa común, cohesión comunitaria, etc.

Al aprender a ver y reconocer al campesino como sujeto de su historia y de su propia liberación, estamos reconociendo el derecho a su propia cultura; es decir, su derecho a ser “otro” y a estructurar la sociedad de acuerdo a sus patrones culturales. Reconocemos con ello que los integrantes de una cultura deben ejercer su derecho a manifestarla en toda su amplitud. También es un derecho que tienen los pueblos andinos, el que su cultura sea tratada en igualdad de condiciones con las otras culturas venidas de afuera. Para lograr este propósito, es necesario sacarla de la clandestinidad y posibilitar la autodeterminación de sus mismos integrantes.

Este proceso de “desclandestinización” de los pueblos andinos, implica realizar un estudio profundo de la historia del mundo andino, de sus raíces, de los valores e instituciones y actualizarla en relación a la situación del mundo actual. La revitalización no debe ser un simple volver al pasado, sino una recreación, una reformulación, una reestructuración, de acuerdo a la mentalidad, normas y criterios de la misma cultura.

La Iglesia, en su conformación actual, debe ser como una plataforma de diálogo, cuestionamiento y de proyección al futuro, en gratuidad y servicio hacia los más pobres. Ella debe procurar que la fe en Cristo no sea algo extraño e impuesto, sino algo que tiene sus raíces profundas en el mismo ser aymara y quechua, en la “ley natural” impuesta por Dios a través de su historia, en sus creencias y sus valores.

En la dimensión religiosa, tratamos de descubrir en los ritos y en las costumbres andinas la existencia de un “pre-evangelio indiano”: todo lo que es anhelo, esperanza, abertura a la palabra de Dios, expresada en Cristo; de lo contrario, la Iglesia en los Andes del Sur del Perú, seguirá siendo una Iglesia extranjera, alienada, y alienante...”

Monseñor Luis Dalla, de la Prelatura Andina de Ayaviri, señala a este propósito: “Conocer los valores de la cultura andina, hacerlos resaltar a los ojos de los mismos campesinos, ayudarlos a apoyarse en ellos mismos para mejorar sus condiciones de vida, es educar sin alienar, es dar seguridad en sí mismo, es liberar al hombre. El hombre del Ande ya no se sentirá despreciado,

y empezará a cobrar toda su verdadera estatura. No estará lejos el día en que se vuelva un hombre creador, al aportar sus propias realizaciones y colaborar al bien de toda la humanidad...”(14).

La inserción de los agentes pastorales en la vida de la comunidad campesina, para compartir la vida con los comunarios, acompañarlos en sus organizaciones comunales, y apoyarlos en la solución de sus problemas, ha sido otro paso importante en el proceso de una evangelización inculturada en los Andes del Sur del Perú.

Con este propósito, en varias jurisdicciones del Sur Andino, sobre todo, en la Prelatura de Juli, se formaron equipos de misioneros que optaron por vivir en las mismas comunidades campesinas. También, muchas integrantes de Congregaciones misioneras religiosas, dedicadas a la educación en centros urbanos cómodos, optaron por insertarse en pequeños centros poblados y en comunidades andinas, para realizar una pastoral juvenil campesina.

La inserción al interior de la comunidad y el conocimiento profundo de la cultura y religión andinas, condujo a la Iglesia misionera al descubrimiento del “otro” (campesino andino) como sujeto activo de la evangelización liberadora. Los indígenas aymaras y quechuas, lejos de ser económicamente pobres y socialmente marginados, fueron ahora comprendidos e identificados como poseedores de una riqueza espiritual profunda, expresada en su cultura y practicada en su religiosidad.

Después de varios años de experiencia de vida insertada en la cotidianidad de los pueblos andinos, los agentes pastorales han sido conducidos a “descubrir los valores, recursos y las fuerzas ocultas en los pueblos andinos, su verdadera idiosincrasia. La comunidad viene a ser el lugar privilegiado de encuentro entre los campesinos y los agentes pastorales; en esta relación, los estereotipos y actitudes acaban desapareciendo mediante el diálogo que surge de este encuentro”

Al respecto, el misionero Esteban Judd manifiesta: “ Cuando se evangeliza desde el interior de una comunidad campesina y su mundo cultural, sobreviene un proceso recíproco, por el cual los agentes pastorales consiguen acceder en forma privilegiada a una dinámica realidad socio-cultural. Desde esta ubicación ventajosa, pueden aquilatar con más precisión el enorme potencial

del pueblo para solucionar los problemas y hacer frente a los desafíos que se presentan tanto al interior como fuera de la comunidad”.

Los agentes pastorales observaron que los pueblos andinos realizaban su vida ritual conforme al calendario litúrgico cristiano, pero, celebraban de acuerdo con los ritmos del ciclo agrícola y ganadero de larga tradición andina, evidenciando así la peculiaridad del cristianismo andino.

Los misioneros verificaron también que las expresiones culturales autóctonas y la práctica religiosa de los pueblos andinos, contenían lo esencial del cristianismo y que el pueblo había desarrollado en su estructura cultural una genuina forma nativa de expresión cristiana. Lo que faltaba en esta perspectiva nativa, era formular la propia estructura eclesial, su propia teología y su propia liturgia. Toda esta propuesta, en el proceso de la evangelización inculturada, será tomada como las raíces de una teología andina.

A nivel global, la Iglesia en el Sur Andino del Perú mostró sensibilidad hacia el dolor del pueblo, apoyó en la formación y organización de un liderazgo campesino, así como en el movimiento popular en los centros urbanos que surgieron frente a los gobiernos dictatoriales. Durante esta etapa de la evangelización, la Iglesia adoptó una postura profética y asumió la función de ser la “voz de los sin voz”.

Los problemas estructurales más urgentes que plantearon las realidades locales y regionales fueron la tenencia de la tierra y el usufructo de la misma en manos de unas pocas familias latifundistas. Frente a esta realidad, la Iglesia demandó una reforma agraria y, dando el ejemplo, devolvió las tierras a los campesinos que sus antepasados habían donado a la Iglesia. De esta manera la Iglesia en el Sur Andino, pudo quitarse de encima la imagen de una Iglesia terrateniente y latifundista.

Aunque esta postura parece indicar un cierto alejamiento de la línea “culturalista”, sin embargo, la religiosidad popular comenzó a ser aceptada no sólo como un rasgo de identidad del pueblo andino, sino como un factor positivo para la transformación de la sociedad. Al respecto, el Encuentro de los obispos latinoamericanos en Puebla (México), subrayó la importancia de las “expresiones religiosas del pueblo común en masa, por la fuerza evangelizadora que posee” (P. 467).

El conocimiento profundo y la inserción en el mundo aymara y quechua conservando y valorando la propia identidad, condujo a la Iglesia misionera a una conversión, basada en las directrices del Concilio Vaticano II, la línea pastoral de Medellín (1968) y de Puebla (1979). A partir de estas realidades, la Iglesia misionera vió la necesidad de formular una nueva visión de la evangelización, gestando una nueva estructura de Iglesia local, que pudiera presentarse con rostro propio andino.

A partir de estos hechos concretos, la Iglesia comenzó a cuestionarse seriamente sobre su verdadero rol y sobre los métodos de evangelización que venía empleando para posibilitar el surgimiento de la Iglesia local. La perspectiva y criterios que se siguen en el ámbito Sur Andino se basan en el discernimiento de “los signos de los tiempos”.

Desde esta perspectiva, se busca autenticar la vida religiosa y esta posición nos obliga a cuestionar si la vida que estamos llevando refleja realmente lo que queremos manifestar. Al respecto, un misionero manifestó:

“... Hoy estamos en un tiempo mucho más difícil que el momento de nuestra profesión religiosa. En el día de nuestra profesión, todo nos parecía seguro, claro y bien determinado. Hoy estamos en tiempo de prueba y de dudas; el mundo se interroga sobre la importancia de cualquier valor espiritual y futuro, mira su propio porvenir sin la ayuda de nadie. Tenemos que probar el valor de la vida que llevamos, no sólo a nosotros mismos, sino también a los demás. El futuro va a costarnos mucho más que el presente, y a veces, este precio incluye abandonar valores del pasado que queremos dejar, o reinterpretar según las nuevas exigencias”.

El nuevo concepto de Iglesia formulada por el Concilio Vaticano II, Iglesia como Pueblo de Dios, condujo a los agentes pastorales a cuestionar la validez del concepto y de la práctica de una Iglesia Institucional y jerárquica. Una teología salvacionista que había servido de base para una pastoral sacramentalista que enfatiza una espiritualidad individualista y separada del mundo, fué cambiada paulatinamente por una teología de liberación, que exigía un compromiso de opción por el oprimido. Se cuestionó también el rol e imagen del sacerdote, de la religiosa y del cristiano laico en el mundo de hoy.

El cuestionamiento de la relevancia de todos los programas pastorales y el nuevo enfoque pastoral basado en la realidad del pueblo, ya no en esquemas teóricos y prefijados, causó una incertidumbre ideológica y teológica.

El problema teológico pudo ser enfrentado, en parte, mediante jornadas de estudio organizados por la Iglesia Institucional; sin embargo, el problema de la interpretación teológica que brota de la realidad del Sur Andino, ha persistido por varios años y constituye aún una tarea urgente que debemos emprender.

El método que fue adoptado para una pastoral de conjunto en el ámbito local y a nivel interdiocesano, también causó problemas. Muchas personas, miembros de los equipos pastorales, no estaban preparados para este tipo de trabajo y para una convivencia comunitaria. Aunque los agentes pastorales pertenecían a una misma comunidad religiosa, había diferencias de formación, mentalidad y de edad. Las interrelaciones personales antes del Concilio Vaticano II eran verticales, de superior a inferior, sobre todo cuando se trataba de relaciones entre sacerdotes, religiosas y catequistas laicos.

La pastoral de conjunto exigía la integración de misioneros de ambos sexos con agentes pastorales laicos nativos, no solamente en relación al trabajo, sino en relación a un estilo de vida más comunitario. La participación de hombres y mujeres, en igualdad de condiciones, pero con diferentes responsabilidades, fue una nueva experiencia para los agentes pastorales formados en el antiguo verticalismo clerical de la iglesia pre-conciliar, antes de las directivas emanadas del Vaticano II.

Otro de los factores que acrecentó la crisis, ha sido el cambio de las coyunturas políticas en el Perú, que se inicia con la toma del poder por el Gobierno Militar Juan Velasco Alvarado en 1968. Durante este período se comenzó con una retórica nacionalista antiimperialista. El Gobierno militar también puso énfasis en la reorganización de las comunidades campesinas legalmente reconocidas, pero cuestionó políticamente la presencia de la Iglesia insertada en el sistema comunitario de los pueblos andinos.

El misionero de origen norteamericano fue visto como un agente más del imperialismo yanqui, y la imagen de una Iglesia misionera, con un alto porcentaje de misioneros extranjeros, tuvo que ser caracterizada, lamentablemente, como una iglesia extranjera.

Todo este proceso de autoevaluación que ha causado mucha incertidumbre teológica entre los agentes pastorales, ha sido una etapa de reafirmación y conversión. El diálogo interpersonal, la oración comunitaria ayudó a la maduración personal en la fe; el respeto y comprensión de las personas y la aceptación de nuevos criterios pastorales, ha repercutido positivamente en la acción pastoral. De toda esta experiencia eclesial en el descubrimiento del mundo andino, la inserción en éste y la conversión, y maduración en la fe, han logrado hacer desarrollar actividades personales como condición básica para una evangelización inculturada.

6. ACTITUDES PARA UNA PASTORAL INCULTURADA.

Estas actitudes se refieren a la postura personal del evangelizador (misionero, catequista, animador) frente a la cultura y a sus integrantes; en nuestro caso, a la cultura andina, Aymara y Quechua. El P. Raymundo Pinch MM. nos ofrece un listado de las predisposiciones personales que se considera como condición básica (sine qua non), para la práctica de una pastoral inculturada:

6.1. Humildad aprendida: frente a la acción de Dios y frente al pueblo andino.

Ello exige una verdadera conversión desde una actitud original de superioridad de alguien que se tiene frente al otro, a una actitud de respeto y reverencia. Tal como lo manifiesta el P. Raymundo Pinch:

“ Creo que la inculturación del Evangelio y de la Iglesia avanzará en la medida en que nosotros, los agentes pastorales, experimentemos una conversión que nos conduzca a una humildad aprendida frente a la acción de Dios y frente al pueblo. La humildad nos permitirá ver la presencia y acción de Dios en su pueblo; mientras pensemos que nosotros lo tenemos y el pueblo carece de Dios, estaremos ciegos a su presencia y obstaculizaremos el proceso de la inculturación.”

6.2. Ser testigos del amor de Dios.

La voluntad de compartir la experiencia de Dios, de ser testigo del amor y presencia de Dios en la historia, sentir la gratuidad de la vida y la presencia

de Dios que nos lleva a compartir esta experiencia, es absolutamente necesaria para lograr la inculturación del Evangelio.

Es imprescindible que seamos testigos de nuestra experiencia acerca de Dios y recordar que él está presente en la experiencia del otro, aunque ésta sea expresada en forma distinta.

6.3. Ser parteros del nacimiento de una nueva vida.

La inculturación del Evangelio y de la Iglesia es, en primera instancia, proyecto y trabajo del Dios Espíritu. La Iglesia está al servicio del Espíritu de Dios, pero no puede apresararlo ni limitarlo. Dios está presente en toda persona, en toda cultura, mucho antes que nosotros y después que nosotros.

El espíritu de Dios va creando vida nueva (Apoc. 21. 5.); por eso la inculturación debe dar como resultado una vida nueva, en una auténtica expresión del Evangelio y de la Iglesia. La verdadera inculturación es dar a luz una nueva expresión del amor de Dios en la historia. En este proceso, nuestro rol viene a ser como el de la partera; es decir, podemos colaborar con el trabajo del Espíritu, o, por el contrario, ponerle trabas.

6.4. Una acción desinteresada.

Esta acción implica no imponer nuestros pequeños proyectos o nuestras visiones particulares. Como parteros(as) que somos de la nueva creación que Dios está elaborando, nuestro esfuerzo de pastoral inculturada debe orientarse hacia la revelación de las distintas facetas del rostro de Cristo y de las posibilidades de la vida humana, los que nunca nos hemos podido imaginar.

7. INCULTURACION EN EL CONTEXTO ANDINO.

La práctica de la inculturación del Evangelio en el Sur Andino del Perú, como habíamos indicado, comenzó desde antes del acontecimiento histórico del Concilio Vaticano II. Las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Medellín (1968) y Puebla (1979), habían reafirmado y sustentado las iniciativas hacia una evangelización encarnada, tal como fue denominada. El Encuentro de Santo Domingo (1992) lo ha reconfirmado más específicamente, al reconocer oficialmente que las "semillas del Verbo" ya estaban presentes antes de la llegada de los misioneros y ya obraban en sus antepasados; la

religiosidad autóctona ya predisponía al pueblo para la recepción del Evangelio (Cfr. Doc. Sto. Domingo, 245).

¿Cómo entendemos hoy la Inculturación en los Andes ?

La Hna. María José Caram, misionera en el Sur Andino del Perú, señala que la inculturación es: “un término teológico que expresa el proceso a través del cual el Evangelio es reconocido por una cultura concreta como su principio inspirador más profundo, presente a modo de “semillas del Verbo” en todo lo que ella tiene de auténticamente humanizador. La inculturación se refiere al Evangelio y no al misionero; el Evangelio está llamado a inculturarse, el misionero a insertarse o aculturarse. La inculturación es un modelo de evangelización, inseparable de los grandes misterios de nuestra fe: Encarnación, Pascua y Pentecostés.”

Siguiendo los pasos de Jesús, el primer intento de la Iglesia en su misión evangelizadora es la “asunción” (del verbo “asumir”). Así como por la Encarnación el Hijo de Dios asume todo lo humano en sus condiciones reales y socioculturales, la Iglesia asume , igualmente, las culturas de los pueblos como mediaciones para el anuncio del Reino. Cuando el Evangelio entra en contacto con una cultura, también la juzga, interpela e invita a la conversión; lo cual supone una identificación con el Misterio Pascual, que implica muerte al pecado y resurrección a la vida de los hijos de Dios. Finalmente, El evento de Pentecostés nos indica que la Iglesia nace como comunión en la pluralidad y en la diversidad. La Iglesia de Pentecostés es ejemplo de la unidad en la diferencia.

La inculturación del Evangelio obtendrá sus mejores frutos cuando se dé lugar al crecimiento de Iglesias locales autóctonas y originales, capaces de expresar y vivir su fe desde sus propias raíces culturales. Nuestra Iglesia local andina posee ya gran experiencia que aportar a este crecimiento.

En el proceso de la inculturación se debe tener muy en cuenta que el evangelizador no llega a la comunidad con las manos vacías, sino que es poseedor y portador de una tradición específica que aporta a la nueva situación. La Iglesia Cristiana también tiene una naturaleza y una misión especial. Por consiguiente, el proceso de la inculturación va más allá de un simple encuentro, es un proceso de inserción, encarnación. Esto no es una simple opción, sino una obligación, como lo resume el P. Arrupe, S.J. , en una

frase: “todo agente de pastoral es un agente de inculturación”.(17). Y profundizando esta idea, el mismo jesuíta señalaba:

“Todo agente de pastoral es un agente de inculturación. La inculturación no sólo se refiere a un aspecto de la vida cristiana, sino a todos los aspectos del ser y quehacer cristiano: estilo de vida, arte indígena, liturgia, espiritualidad, forma de vida religiosa, organización e instituciones indígenas “(18).

La Inculturación del Evangelio a partir de la cultura los Andes, debe ser comprendida como el proceso de apropiación, recreación y re-elaboración del mensaje evangélico en los contextos histórico-culturales propios del pueblo andino que ha asumido. En este proceso, los sujetos de la inculturación son: a) Dios, que ofrece la salvación (plan salvífico) en Jesús y b), el pueblo que acoge el Reino de Dios anunciado por Jesús. Ambos sujetos entran en una interrelación activa. El pueblo, al experimentar la presencia de Dios en su vida, da respuesta al constituirse en una comunidad creyente (Iglesia) y da testimonio de esa experiencia de salvación haciendo participar a otros pueblos (misión).

El objetivo de la inculturación es tanto el desarrollo de sus potencialidades como criatura de Dios como la liberación de sus esclavitudes internas y externas. Conduce al pueblo creyente hacia su salvación. El pueblo andino desde su situación de marginación socio-económica, pero dotado de una gran esperanza de salir adelante, pone su confianza en el Señor. Dios no viene a condenar a este pueblo, sino a dar vida y alegría.

Inculturación es dejarse llevar por el Espíritu, pues la vitalidad de Dios influye por todas partes, actúa a través de los pueblos. Inculturación es experiencia de la cruz, árbol que crece desde la tierra andina y revela a Dios desde esta tierra.

El Pueblo andino por 500 años supo tener paciencia y misericordia frente a su invasor. Inculturación es saltar de gozo con Cristo que está en cada cultura; es el renacer de Pentecostés; es dialogar con toda la creación como irrupción del amor de Dios; es la fraternidad universal cósmica dialogante (“ y el Verbo se hizo carne” ...).

Inculturación es intentar construir en común, desde la comunidad, el Reino anunciado por Jesús. Es dejarse transfigurar por la novedad del Evangelio. Mientras que la aculturación consiste en el esfuerzo para adaptarse

a una cultura diferente (aprender el idioma, las costumbres, usar otra comida, ropa, música, etc.).

La Iglesia permite el encuentro dialogante entre dos culturas (andina e hispano-criolla) y orienta hacia la construcción de una nueva cultura. Patrocina y crea espacios de diálogo entre tradiciones diferentes (Biblia cristiana/ Tradición Andina) a partir de un debate permanente y constructivo. En la práctica, la inculturalidad no quita el derecho a lo universal, no fuerza a perder la identidad ni las raíces propias.

De este modo, la Iglesia se hace signo y sacramento de salvación, haciéndose servidora de un pueblo. En el proceso de la inculturación, la base principal es constituir una comunidad de creyentes (Iglesia) que haga posible entrar en alianza de salvación entre Dios y los hombres.

8. UNA IGLESIA ENCARNADA EN LA CULTURA ANDINA.

El transfondo de la actividad misionera en los Andes, ha sido orientada hacia el desarrollo de una iglesia local con rostro andino. Esta preocupación ha conducido hacia la inserción de los misioneros en el corazón del pueblo andino, y desde allí construir una Iglesia de hombres libres, conscientes, unidos y servidores, tal como se había proyectado en el III Encuentro Internacional de la Iglesia del Pueblo Aymara (Perú y Bolivia) realizado en 1971.

Asimismo, ha habido un esfuerzo de comprender, asimilar y poner en práctica la propuesta del Concilio Vaticano II de la Iglesia pueblo de Dios, signo y sacramento de salvación de la humanidad.

Históricamente ha prosperado una sola forma de respuesta al mensaje cristiano; esta es una respuesta enraizada en la cultura de la cual ha salido, cargando con todas las estructuras políticas, sociales y morales de esa cultura. Es la respuesta cristiana con una cara blanca: romana o bizantina. Hasta ahora, esta es la única respuesta que ha sido históricamente permitida: la Iglesia Católica que hoy conocemos.

Conocida la pluralidad cultural de los pueblos en el mundo a quienes se comunica el mensaje Evangélico, nos damos cuenta más y más que debe haber muchas respuestas posibles al mensaje cristiano, respuestas llenas de esperanza y significado, las que hasta ahora no han sido fomentadas ni permitidas.

Sabemos muy bien que la proclamación del Evangelio es una propuesta, nunca una imposición. La propia estructura de fe, es una posición de diálogo, de escucha y respuestas libres.

La Iglesia Católica es una sola Iglesia que está en marcha, no son distintas Iglesias. Sin embargo, en su desarrollo hay distintas fases que presentan rasgos diferenciados: imágenes o modelos. Estas imágenes corresponden al carácter del pueblo que acoge y practica el Evangelio. En suma, es el modo de ser Iglesia en los distintos pueblos. Por eso, la Iglesia no es algo terminado y cerrado; es algo que siempre debemos recrear en los contextos histórico-culturales del cualquier pueblo que acoge el Evangelio.

Sin pretender hacer aquí un ensayo de una eclesiología andina, queremos señalar los distintos modelos de Iglesia que han estado presentes o se encuentran hoy presentes en el mundo andino.

8.1. Iglesia-Cristiandad.

La Iglesia portadora del cristianismo europeo denominado “cristiandad”, llegó a América como un sistema cultural dominante y estructuralmente unida al sistema socio-político de España refrendado por el Patronato Regio. Por esta razón, aunque sus objetivos fueron primordialmente espirituales y conducentes a la cristianización de los pueblos autóctonos, la imagen que proyectó fue el de un sistema que sustentaba objetivos terrenales en el ejercicio de su autoridad mientras miraba al cielo para su justificación. (19).

Este modelo de Iglesia perduró en los Andes desde el siglo XVI hasta el Concilio Vaticano II (1963--65) La imagen que había proyectado era jerárquica, autocrática y clerical. Pues el énfasis estaba puesto en la institucionalidad jurídica de su estructura, cuyos agentes principales eran el clero y el laicado Este último era el recipiente de los Sacramentos que le procuraban su salvación. La salvación era entendida como un hecho después de la muerte, en el más allá.

Teológicamente la Iglesia fué comprendida como la única fortaleza de salvación (“extra ecclesia nulla est salvatio”). La realidad social era vista únicamente en dos planos: el mundo pagano y la cristiandad. Su presencia local era la Parroquia, y centraba su actividad en la práctica de los sacramentos

para la santificación de las almas. Por tanto, debía establecerse en los Andes esta estructura eclesial jurídica como único modo de posibilitar la salvación de las poblaciones andinas, consideradas como sumidas en la idolatría.

8.2. Iglesia nueva Cristiandad 1950-1970.

Durante esta etapa, la Iglesia es definida como: una , santa, católica, apostólica y romana. Se mantuvo la teología de que fuera de la Iglesia no había salvación posible. Igualmente, se mantuvo la estructura jerárquica y su presencia local se centraba en torno a la Parroquia. La actividad pastoral se orientó a “reencender la fe” de un pueblo religiosa y económicamente abandonado. También se enfatizó la promoción vocacional sacerdotal, y la participación del laicado consistió en la búsqueda de catequistas calificados, como auxiliares del clero y en la conducción de obras sociales asistenciales. Para la santificación y participación del laicado, fueron fomentados los “Cursillos de Cristiandad” en los sectores urbanos.

8.3. Iglesia renovada Post-Conciliar (1965-1972).

Este período coincide con la “efervescencia de la renovación conciliar” en el mundo andino, y eviene a ser una etapa de transición de la Iglesia Nueva Cristiandad a una Iglesia renovada, estimulada por las orientaciones Pastorales del Encuentro de Medellín (1968). Medellín hizo una relectura (nuevo análisis) acerca de la presencia de la Iglesia en la realidad de América Latina y señaló el grave problema de la “violencia institucionalizada”, que se materializa en la pobreza que está matando a millones de seres humanos.

Se trata de asumir la definición de la Iglesia como Pueblo de Dios, que está presente en el mundo como sacramento de salvación de los hombres para continuar la obra de Jesús. Este es una etapa de serios cuestionamientos acerca de la naturaleza y la misión de la iglesia en el mundo andino. Constituye también una etapa de conversión y maduración en la fe de los agentes pastorales que optan por el pueblo andino, al que se le reconoce una gran riqueza cultural y espiritual.

8.4. Iglesia Comunidad Local y Universal (1974-1992).

Esta imagen se proyecta a partir de la inserción en el mundo andino y toma como base fundamental su estructura comunitaria, sus interrelaciones

personales y colectivas, sustentadas por la ley de la reciprocidad. La imagen que se va perfilando, es de una Iglesia que se hace pueblo y de un pueblo que se hace Iglesia. El lema es “somos pueblo, somos Iglesia”. Es el pueblo andino que se hace pueblo de Dios por el hecho de aceptar su presencia en su historia y en su cultura.

Es en el mundo andino donde la Iglesia se hace signo y sacramento de salvación convocando al pueblo a ser fieles a la llamada de Cristo y hacer patente la Buena Nueva de salvación frente al pecado institucionalizado por las formas de opresión y marginación que han mantenido las estructuras seculares injustas que han conducido a la miseria. La Salvación es entendida como una nueva creación y como liberación de todo lo que sea obstáculo al proceso de humanización del mundo.

9. UNA IGLESIA CON ROSTRO ANDINO.

¿Cómo entendemos la Iglesia en el Sur Andino ? La II Asamblea Episcopal Sur Andina, realizada del 20 al 24 de Agosto de 1973, nos da las pautas para la comprensión de una Iglesia con rostro andino. En sus palabras:

“Entendemos por Iglesia del Pueblo de Dios aquella que peregrina en la historia como comunidad de miembros unidos a Cristo y se compromete a anunciar con obras y de verdad el Reino de justicia y amor fraterno. Este pueblo celebra comunitariamente su fe en torno a la Eucaristía.

Al interior del pueblo de Dios, encontramos diversidad de dones y ministerios que realizan la acción liberadora de Cristo. Esta visión de la Iglesia exige que el agente pastoral viva encarnado en la comunidad, como semilla y levadura , y sea testigo de la Buena Nueva.

Nuestra misión de construir la Iglesia, aquí y ahora, es afirmar que continuamos la obra de Cristo, anunciando la instauración del Reino y denunciando la injusticia social. Es transformar la sociedad instaurando un orden nuevo con el fermento del Evangelio y propiciando una vida que sea cada vez más humana y más cristiana.

Estamos construyendo iglesia cuando, a partir de nuestra inserción en el pueblo y la demostración de solidaridad con sus intereses, “colaboramos en la organización de las masas oprimidas, para la consecución de sus derechos y su liberación integral”.

Esta Iglesia ya va perfilando su imagen a partir de los múltiples servicios tendientes hacia la realización del Reino anunciado por Cristo, en el proceso de su acompañamiento a este pueblo.

Es una Iglesia que escucha "el clamor del pueblo andino", que lanza el grito por sus derechos pisoteados y que exige justicia contra los atropellos por parte de los gobiernos de turno. Exige respeto por la vida y seguridad de los dirigentes perseguidos y encarcelados. Es una Iglesia que habla en favor de los sin voz.

Es una Iglesia que se compromete preferentemente por los pobres de los Andes, refugiados en comunidades rurales y en centros urbanos marginales. Con la presencia animadora de la Iglesia, se organizan Clubes de Madres para enfrentar la marginación de la mujer y así desarrollar desde dentro el nuevo liderazgo para la mujer campesina. Se proyectan pequeños proyectos de desarrollo del agro. Se fomenta la pastoral juvenil para desarrollar su identidad cultural frente a los embates de la modernidad que va afectando su personalidad. Todo ello como una respuesta práctica de las comunidades cristianas comprometidas, que surgen en nuestras comunidades y barrios populares.

Es una Iglesia profética, que no solamente anuncia la palabra, la Buena Nueva al pueblo que sirve, sino hace denuncia profética contra toda injusticia y contra los factores obstaculizantes antievangélicos que se encuentran en el seno mismo del pueblo creyente.

Esta postura y sus consecuentes compromisos concretos con el pobre, han traído a la Iglesia persecuciones y vejaciones de diversa índole, en particular de parte de las instancias estatales. Asimismo, ha producido tensiones y conflictos dentro y fuera de la Iglesia.

Es una Iglesia servidora, que como signo y sacramento universal de salvación, está enteramente al servicio de la comunión con Dios y del género humano entre sí. La iglesia es un pueblo de servidores. Por esta razón, la acción social de la Iglesia se desenvuelve en el campo de la promoción de la justicia social con acciones concretas, para dar respuesta a los desafíos del subdesarrollo. Es aquí donde la Iglesia promueve proyectos concretos de desarrollo del agro y proyectos que generan iniciativas económicas destinadas a los sectores empobrecidos del pueblo.

Es una Iglesia liberadora que anuncia las buenas noticias a los pobres y la libertad a los presos, como fuera proclamado por Jesucristo mismo. Para este efecto ha instituido las Vicarías de la Solidaridad, en defensa de los derechos humanos, de la dignidad de la persona humana y el derecho a la vida.

La iglesia en los Andes ha comenzado a caminar con rostro propio; las comunidades cristianas han logrado dinamizar su vida con la iluminación de la palabra de Dios, mediante el método de acción y reflexión y han logrado desarrollar su propio liderazgo. De esta manera, el laico comprometido participa en la conducción de programas pastorales como también administrativos dentro de la estructura eclesial; la mujer, antes marginada, se ha organizado y está caminando solidariamente; la juventud se presenta como sujeto integrante de esta Iglesia y proyecta aportar con creatividad a la construcción de las Iglesias locales.

Una Iglesia insertada en el corazón del pueblo andino ya ha empezado a realizar una reflexión teológica a partir de su experiencia de fe, con el propósito de aportar experiencias y análisis a la teología universal de la Iglesia. Pues el estudio y reflexión sobre la cultura y religiosidad popular andinas, nos ha demostrado que el pueblo andino ha asumido el mensaje Evangélico en su estructura mental y social, como resultado de 500 años de cristianización, lo cual necesita ser autenticado a la luz del Evangelio, por la misma Iglesia.

Testimoniamos finalmente, que, el Espíritu del Señor está presente en el corazón de este pueblo y por ello se identifica con Jesús muerto y resucitado. Este pueblo celebra la presencia y actuar salvífico del Señor, de acuerdo a los cánones de su religiosidad y con el uso de variados ritos, los que explica en un lenguaje mítico y simbólico; sólo falta que éstos sean autenticados por la voz universal de la Iglesia, para que surja pujante y sólida, una liturgia cristiana andina.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ¹ Marzal, Manuel, S.J. La Transformación Religiosa peruana, Lima, Perú, 1983.
- ² Monast, Jacques, Los Indios Aimaraes, Cuadernos Latinoamericanos, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, México, 1972.
- ³ Albó, Xavier, "Experiencia religiosa aymara," En Rostros Indios de Dios, Abya Yala, Ecuador, 1991.
- ⁴ Llanque Chana, Domingo, "La mano de Dios en la religiosidad Aymara" MS. 1970, Juli, Perú.
- ⁵ La Cultura Aymara, IDEA-TAREA, Lima, 1990.
- ⁶ Albó, Xavier, "Jesuitas y Culturas Indígenas", en América Indígena, Vol. 26, N° 4, p.426 , México.
- ⁷ Albó, Xavier, ibid., Vol. 26, N° 3, Julio 1966, p. 295
- ⁸ Gutiérrez, Gustavo, "¿Quién es el indio? La perspectiva teológica de Bartolomé de las Casas", Separata de Páginas, N° 88, Diciembre 1987, Lima.
- ⁹ Sánchez Arjona, Rodrigo, S.J., "El problema de la fe explícita y de la incorporación a la Iglesia, en la Teología de la Colonia", Allpanchis, N° 4, IPA, Cusco, Perú.
- ¹⁰ Castillo Mattasoglio, Carlos, "El problema de los indios en Bartolomé de Las Casas", En Páginas, N° 99, octubre 1989, Lima, Perú.
- ¹¹ ibid.
- ¹² Juan Pablo II, Papa, Clausura de la Conferencia de todos los Obispos de Africa, Kampala, 31 de Julio de 1989.
- ¹³ Shorters, Aylward, African Christian Theology, Orbis Books, New York, p. 150.
- ¹⁴ Aporte de los Pueblos Indígenas de América Latina a la Teología Cristiana, Quito, Ecuador, 1986.
- ¹⁵ Acta de la Reunión de Agentes Pastorales del Cuzco, del 20 de Junio de 1973. (Documento de Trabajo).

- ¹⁶ Irarrázaval, Diego, Tradición y Porvenir Andino, TAREA-IDEA, Lima, 1992.
- ¹⁷ Judd, Esteban, "La inculturación en el contexto andino," Boletín, del IDEA, Serie, 2, N° 31, Abril de 1989, p. 63.
- ¹⁸ Ryan, Alan M.M., Conferencia de Religiosos de Puno, Oct-Nov. 1970. (Documento de Trabajo).
- ¹⁹ Ibid,
- ²⁰ Cfr. Romano Tenenti, citado por Fernando Iwasaki Cauti

2

LA POSICION DE LOS INDIGENAS EN LA IGLESIA DE BOLIVIA

Calixto Quispe, La Paz, Bolivia

Calixto Quispe y Victor Bascopé señalan que el 70 % de la población boliviana son indígenas. A partir de esta realidad, la Iglesia boliviana ha ido orientando sus actividades pastorales.

1. EXPERIENCIAS DE PARTICIPACION ACTIVA DE LOS INDIGENAS DE BOLIVIA (ZONA ANDINA).

En los pueblos andinos, aun cuando ellos mismos han sido objeto , desde hace mucho tiempo, de la evangelización y de la "cristianización," las comunidades, sin embargo, practican su fe cristiana siguiendo los postulados de la lógica andina. Los aymaras y quechuas, no sólo están presentes en el area rural, sino también en el ámbito urbano donde generalmente pueblan sectores marginales.

En los últimos 20 años, la Iglesia boliviana ha ido creando una gama de organizaciones dispersas en todo el territorio nacional. Entre las principales podemos citar:

1. Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Estas son espacios artificiales religiosos en el seno de las comunidades originarias.
2. Los Centros de Formación que se han creado en todo el territorio nacional: Peñas, Laja, Achacachi, Escoma, Patacamaya (La Paz), Oruro, Cochabamba, Potosí y otros más, responden a la búsqueda de formación que los indígenas han estado demandando.

3. A partir del año 1972, la Iglesia muestra signos visibles de una apertura que permite el surgimiento y actuación de los diáconos permanentes, en diferentes espacios religiosos.
4. La ordenación del sacerdote indígena Lucas Chambi, celebrada en la ciudad de Oruro, fue un acontecimiento muy importante como testimonio vivo de la incipiente participación de los indígenas en el clero local.
5. Surgen entre los indígenas, igualmente, los “ministros” temporales dentro de la Iglesia: ministros de bautismo, de la palabra, de comunión, de enfermos y otros.
6. Varios laicos casados toman ahora responsabilidades de importancia en de muchas parroquias.
7. Existe ahora mayor conciencia de muchos indígenas, dispuestos a formarse y capacitarse para formar parte del clero diocesano.
8. Nacen muchas vocaciones de hombres y mujeres para la vida religiosa.
9. Los citados aspectos se refieren al lado positivo de la actuación de los indígenas en la Iglesia. Pero debe señalarse un aspecto negativo, el que no ha sido aún enfocado en profundidad y que es de la mayor importancia: Es la formación de los sacerdotes y religiosas, no se toma en cuenta para nada la realidad social y cultural de los pueblos andinos. Son notorias, como consecuencia, las tensiones que surgen en ellos entre la fidelidad a su propia comunidad y el mundo cristiano blanco, en el que han sido formados, creándose así una crisis de identidad.
10. De las comunidades indígenas han surgido Obispos indígenas como es el caso de Mons. Toribio Porco Ticona, y de Mons. Juan Vargas, obispos, respectivamente de Potosí y la Paz

Si bien se puede señalar que la Iglesia boliviana ha logrado ciertos avances en su relación eclesial con las comunidades indígenas, algunos logros ya obtenidos, en el mediano y largo plazo han ido quedando, desgraciadamente, sin efecto. Estos fracasos se deben fundamentalmente a que estas organizaciones e iniciativas han sido pensadas, creadas e impuestas en forma vertical, y no han sido discutidas ni programadas con los propios actores sociales que sienten y viven la realidad. En consecuencia, las comunidades no las han asumido como propias.

A partir de estas dos visiones de abordar la realidad, (la cristiana tradicional blanca y la indígena) los indígenas por iniciativa propia lograron realizar en el año 1990 un Congreso de Catequistas Andinos, del cual surgieron las siguientes conclusiones:

1. Los andinos quieren evangelizar desde su visión andina, pero sacerdotes y religiosas lo impiden, poniéndoles trabas;
2. Los diáconos desean trabajar en la evangelización unidos a sus esposas, y no solos, como lo han venido haciendo, porque en el mundo andino hombre y mujer constituyen una unidad indisoluble. (dualidad).
3. Los ritos sagrados son el tema central en el proceso de evangelización.
4. Se insiste en que sean los diáconos y catequistas quienes inviten a los jóvenes indígenas para acceder al sacerdocio.
5. La formación-capacitación de los futuros sacerdotes en los seminarios, debe ser realizada tomando en cuenta la visión y valores de la cultura andina, incluyendo cursos y temas de discusión tomados de la realidad cultural y social andina.

2. APORTES DE LOS INDIGENAS EN LA CONSTRUCCION DE LA IGLESIA DE BOLIVIA.

Los aportes de los indígenas en la construcción de la Iglesia boliviana, se pueden resumir en los siguientes puntos:

1. Muchos indígenas son hoy día responsables de los Centros de Formación;
2. Los indígenas son y actúan como profesores en diferentes centros de enseñanza;
3. Los indígenas interpretan la Biblia a partir de su propia vivencia y la de su comunidad, de origen, como respuesta que ilumina las necesidades reales cuya solución demandan las comunidades indígenas;
4. La experiencia de misiones en función de la vida moral, de la buena conducta y de la unidad de la comunidad.
5. Se ha puesto énfasis en la creatividad pastoral, reflejada en la práctica de la liturgia inculturada con incorporación de cantos propios, oraciones adecuadas a la realidad concreta y reflexiones propias y profundas.

6. Los andinos se encuentran hoy en un proceso de reflexión y sistematización de la teología andina ,desde la perspectiva de la fe y vida de los pueblos.
7. Intensificación de las “convivencias” como espacios donde se crean y fortalecen la fraternidad entre los pueblos indígenas e Iglesia, la espiritualidad con sus propias características andinas,la identidad de una Iglesia con rostro propio profético que denuncia las injusticias y anuncia que la Ley de Dios es la Ley de Vida.
8. Realización de las lecturas bíblicas por parte de los andinos desde la perspectiva de la cosmovisión andina.
9. La predicación de los agentes andinos se realiza utilizando los elementos propios del ciclo agrícola y de su vida cotidiana, sin recurrir a filosofar ni teorizar.
10. El andino asume e integra los elementos cristianos, pero en el contexto de su propia visión.
11. El andino, en la comunicación con la gente, utiliza ejemplos y palabras sencillas para ser entendido.
12. La Iglesia boliviana impulsa el camino de la Inculturación del Evangelio, donde los mismos pueblos indígenas son protagonistas y sujetos de su propia evangelización.
13. Los signos claros de los frutos conseguidos con estas iniciativas son varios: la creación del Secretariado de Culturas de la Conferencia Episcopal Boliviano, la creación de Centros de Apoyo a la Pastoral Indígena en el Beni y Ñuflo de Chávez, así como las experiencias de la vida religiosa inculturada.

3. EL PROTAGONISMO INDIGENA EN LA INCULTURACION DEL EVANGELIO.

La inculturación es un proceso difícil, por cuanto nos debe permitir, por una parte, fortalecer nuestra propia identidad andina y , por otra, reforzar y predicar la Palabra de Cristo como un mensaje de liberación.

El protagonismo de los indígenas se resume en los siguientes puntos:

1. El pueblo, por ser religioso, asume el Evangelio porque la fe le permite dar el sentido a la vida.
2. El sentirse aymara/quechua cristiano es un privilegio, porque tenemos la oportunidad de compartir con el otro, que es diferente.
3. El articular las dos experiencias de fe es algo dificultoso, pero produce un enriquecimiento de la vida.
4. Se debe comprender la acción del Ser Supremo en las dos maneras de experiencia de fe. (la cristiana tradicional y la andina).
5. Se debe ir incluyendo lo cristiano en la experiencia andina de la fe .
- 6 La tradición oral indígena nos permite vivir, en forma práctica, la inculturación del Evangelio.
- 7) El aporte creativo indígena en las celebraciones litúrgicas y los cantos, en la interpretación de la Biblia y en la práctica de los sacramentos.

3

LOS AYMARAS EN LA IGLESIA CHILENA

Juan Alvarez Ticuna y Argimiro Aláez García
Iquique, Chile

INTRODUCCION.

Hablar sobre la acción de la Iglesia Católica en el seno de los pueblos indígenas, -en este caso el aymara- desde una visión autóctona, en otro tiempo parecía atrevido y hasta insultante para la jerarquía. Sin embargo, ubicándonos en un contexto de revisión autocrítica de la pastoral, andina, tal como se ha venido realizando, pretendemos aquí hacer un aporte reflexivo y operativo.

1. EL EQUIPO PASTORAL ANDINO (EPA).

Al comienzo del año 1980, por iniciativa de los propios sacerdotes que actuaban en las comunidades, se constituye el Equipo Pastoral Andino que tiene por misión coordinar la acción misional en las comunidades rurales de la Provincia de Iquique, comprometiéndose a atender de manera preferente las fiestas patronales de los pueblos.

Diez años más tarde, el EPA define, como una de sus tareas prioritarias, el estudio de la religiosidad y la cosmovisión andina a través de jornadas de autocapacitación.

En la actualidad, el Equipo Pastoral Andino ha desfigurado perdido, en parte, su razón de ser inicial, transformándose, más bien, en un voluntariado

de misioneros (laicos y religiosos) que se distribuyen por los pueblos para atender las fiestas más importantes.

Un análisis preliminar de esta acción eclesial, nos da cuenta que, a pesar del trabajo esforzado de muchos misioneros, el problema principal sigue siendo la falta de continuidad en la asistencia espiritual de los pueblos, por parte de no pocos sacerdotes. No pocos han cambiado, retornando a sus países de origen; otros han pasado a ocupar puestos en la atención pastoral urbana. Y cada vez hay que recomenzar casi desde el principio, dificultando la inserción pastoral hecha con una fuerte base de conocimiento de la cultura y ethos aymaras.

No obstante, a nivel personal, destaca la labor sac rificada de algunos sacerdotes y de un esforzado grupo de misioneras, que despliegan una labor más ecuménica y de compromiso con las comunidades del altiplano fronterizo, tanto en Chile como en Bolivia.

2. LA AGRUPACION CATOLICA ANDINA (ACAN).

Esta agrupación nació en 1990 como una entidad aymara que aglutina los esfuerzos de los inmigrantes de la precordillera por atender espiritualmente sus propias fiestas patronales. La Agrupación Católica Andina, ha ido poco a poco tomando un carácter propio y autónomo.

De hecho, restauró la antigua tradición de hacer peregrinar a las imágenes de sus Santos Patronos a la ciudad de Iquique, riendiéndoles todos los honores y tradiciones que habitualmente se conservan en sus pueblos de origen.

Gracias a la fuerte participación aymara y el apoyo brindado a sus tradiciones , el ACAN fue capaz de proyectarse más allá del ámbito religioso, contribuyendo a revivir en la ciudad el fervor andino tradicional.

3. LA RECUPERACION DE LA RITUALIDAD AUTOCTONA.

En los últimos años, han surgido líderes que han reivindicado la ritualidad autóctona como forma valiosa de conducir religiosamente al pueblo aymara, siguiendo sendas propias. Sin duda, este es un fenómeno panandino al que muchos dirigentes antiguos se han adherido, sin una clara organización.

Esta estrategia-pensamos- permitiría zanjar la brecha quehha ahondado el conflicto religioso todavía vigente, entre los “católicos” y “los pentecostales”.

Si bien ésta ahora es una postura de carácter político-religioso, (porque claramente está dirigida a lograr la unidad de pensamiento aymara) reiterando el discurso de identificación con su pueblo y raza, se ha podido avanzar en la revitalización del rito ancestral del Anata (carnaval Aymara), recuperándolo en un momento en que estaba próximo a su extinción, en algunos poblados como Poroma, Coscaya e Isluga.

Es notoria la participación en el Anata de un gran contingente de jóvenes migrantes de la I y II Región: muchos de ellos radicados con sus padres, en las ciudades, lo que hablaría también de una reinterpretación funcional del mismo ritual.

4. DESAFIOS Y DIFICULTADES.

En una “sociedad moderna” en la que ciertamente están en cuestionamiento los valores cristianos que dicen sostenerla, el aporte de las prácticas religiosas surgidas de la cosmovisión y de la cultura indígena constituye, sin lugar a dudas, una vertiente importante para la dignificación humana, la convivencia fraternal con la naturaleza y la vida en armonía.

A nuestra manera de ver, se presentan hoy a nuestra Iglesia Católica los siguientes desafíos:

1. Generar y formar estructuras aymaras que defiendan y potencien los valores religiosos presentes en su propia cultura;
2. Promover encuentros ecuménicos entre agentes pastorales aymaras y encargados de la religiosidad aymara (yatiris y otros), en el marco del respeto mutuo y complementación en la acción;
3. Sensibilizar al clero católico que atiende las fiestas patronales de suerte que comprenda al hombre y mujer aymaras, en su integridad cultural y social, y en el contedxto de su vida real;
4. Coordinar la acción eclesial católica que llega a las comunidades rurales, tanto la pastoral como la social, que hoy aparecen como desligadas y erráticas;

5. Atender la integralidad del ser aymara, significa también apoyar concretamente sus necesidades de salud, producción, comercialización, educación, etc.;
6. Acompañar y animar a los dirigentes jóvenes que están comprometidos en el rescate de sus rituales ancestrales, valorando con ello la teología de la tierra (Pacha Mama);
7. Apoyar el desarrollo del ACAN de acuerdo a su propio modo de gestión, en favor de sus pueblos;
8. Crear una “parroquia andina” en las ciudades costeras donde convergen muchos aymaras de diversas comunidades, con el fin de estar en constante relación con sus pueblos, lográndose un culto y rito más aymara;
9. Fomentar la recuperación de la ética y moral social aymara, fuente inspiradora para la generación de un liderazgo aymara fuertemente comprometido con su pueblo y sus valores culturales.

5. APORTES PARA UNA REFLEXION ECLESIAL.

EL sacerdote oblato Argimiro Aláez, quien trabaja con grupos indígenas y comunidades de la precordillera y altiplano desde bastantes años, a partir de su amplia experiencia nos aporta aquí cuatro reflexiones que parecen sustantivas para que la Iglesia tome reslmente en cuenta los puntos de vista expresados más arriba:

1. Plantear a la Iglesia local y a su Obispo que los ritos y costumbres pueden ser aceptados como sacramentales propios del andino, por lo que el sacerdote debe participar en ellos, como parte del pueblo de Dios;
2. La religión natural del pueblo aymara, constituye la base religiosa para insertar la religión cristiana histórica. Ello permitiría una apertura fácil a la Revelación cristiana. Si no hubiera religión aymara, no se daría la posibilidad de una evangelización.
3. La fiesta y las imágenes que los andinos veneran, se deben enriquecer con los elementos propios de la espiritualidad oriental del ícono (santos, imágenes). Si sabemos orientar pastoralmente esta nueva espiritualidad, basada en la reverencia y respeto al ícono, por lo que él representa,

estamos fortaleciendo una espiritualidad nativa-aymara, y con ello, posibilitando el ejercicio de la santidad personal en medio de este pueblo

4. Dada la dispersión de muchos pueblos andinos, su lejanía geográfica y su escasa población actual, las comunidades pueden mejor entenderse y tratarse como formas de una “Iglesia doméstica”. Se sugiere que en estos pueblos, sean los residentes laicos, especialmente capacitados y dotados de una vida intachable, los protagonistas principales en la evangelización y en sus celebraciones y ritos litúrgicos.

4

EL CAMINO DE LA IGLESIA INDIGENA EN EL ECUADOR

Alfonso Cachimuel y Luis Enrique Cachiguango
Otavalo, Ecuador

Los pueblos andinos, por legado ancestral, consideramos a la espiritualidad como el complemento necesario e imprescindible de la vida material. Desde un principio los pueblos originarios de nuestras tierras identificaron la presencia de Dios, en sus diferentes manifestaciones, de acuerdo a la cultura y el medio geográfico.

Actualmente, en nuestras comunidades, aún se mantiene viva la tradición de la unión de Achill Yaya o Achill Taita con Pachamama para producir la vida sobre la tierra. Este nombre sagrado, pronunciado con absoluto respeto por la larga influencia de la cultura Quechua del Perú en la Sierra ecuatoriana, se ha transformado en Pachacamac, o lo que viene siendo lo mismo, el Supremo Hacedor y Cuidador del Universo, del Tiempo y el Espacio.

Con este breve recuento de nuestra tradición, podemos afirmar enfáticamente que para nosotros la salvación y el conocimiento de la existencia de Dios, no se inició hace 500 años con la llegada de los españoles a nuestra Abya Yala, sino que Achill Yaya y Pachamama, ya estaban presentes en la vida y el desarrollo de nuestros pueblos, tanto en el nivel espiritual como en el material.

Las pruebas tangibles en lo material las tenemos en la construcción de templos arquitectónicos, la utilización de santuarios naturales (cerros, cascadas, ojos de agua o vertientes, lagos, lomas). La presencia divina en la espiritualidad andina se comprueba en la cosmovisión, la religiosidad, los

principios y la cultura de la vida, que siguen siendo hasta hoy manifestaciones tangibles de la vida espiritual de nuestros pueblos.

La religiosidad cósmica de los pueblos andinos, es uno de los factores que ha contribuido a su sobrevivencia como pueblo dotado de una identidad propia. Esta situación permitió que nuestros mayores crearan una concepción dual y complementaria del universo material y espiritual, la que está conformada por cuatro dimensiones, a saber:

1. JAHUA PACHA O JANAC PACHA. Es el “mundo de arriba”, es la dimensión habitada por Achill Yaya, conocido también como Pachacamac.
2. CAI PACHA. “Este mundo”, es la tierra en que vivimos y todos los elementos que ella contiene, incluido la vida.
3. UCU PACHA. “El mundo de abajo”, mundo de misterio habitado por los Aya o los espíritus de los cerros y la naturaleza terrenal.
4. wCHAISHUC PACHA. “El otro mundo”, mundo espiritual donde moran nuestros familiares fallecidos.

La compleja cosmovisión de nuestras comunidades comprueba el valor espiritual que estas concepciones representan para los creyentes y practicantes de los rituales sagrados, los que la Iglesia colonial siempre consideró como signos de idolatría, digna, por tanto, de ser extirpada desde sus raíces.

En la actualidad, esta forma de pensar colonial y post-colonial, no ha variado en el seno de la Iglesia jerárquica de Ecuador; por el contrario, ha motivado una práctica de control y persecución en contra de los líderes religiosos indígenas, servidores de las comunidades y sus agentes pastorales. Este pensamiento que estimamos en cierto modo discriminatorio y “racista”, ha creado dispersiones y contradicciones en los movimientos sociales indígenas, creando un divisionismo en nuestras comunidades.

En el marco de esta realidad dolorosa, un obispo notable, Monseñor Leonidas Proaño, Obispo de Riobamba en la provincia de Chimborazo, inicia su labor en defensa de los derechos indígenas, cuyos esfuerzos le hicieron merecer la denominación de “Obispo de los Indios”. Esta opción que la Iglesia de Riobamba tomó por los pobres y desvalidos indígenas, provocó la represión a sus agentes pastorales e incluso se llegó a expulsar del país a algunos simpatizantes extranjeros que colaboraban con la obra de Proaño.

El doliente caminar de la Iglesia Indígena en el Ecuador, se inició en 1970 con algunas acciones impulsadas por Monseñor Proaño como la revolución agrícola, la presentación de Leyes agrícolas que constituyeron una la pre-Reforma Agraria. Su ejemplo fue seguido en muchas diócesis indígenas, aunque con cierto notorio malestar en las cúpulas eclesiales. Monseñor