

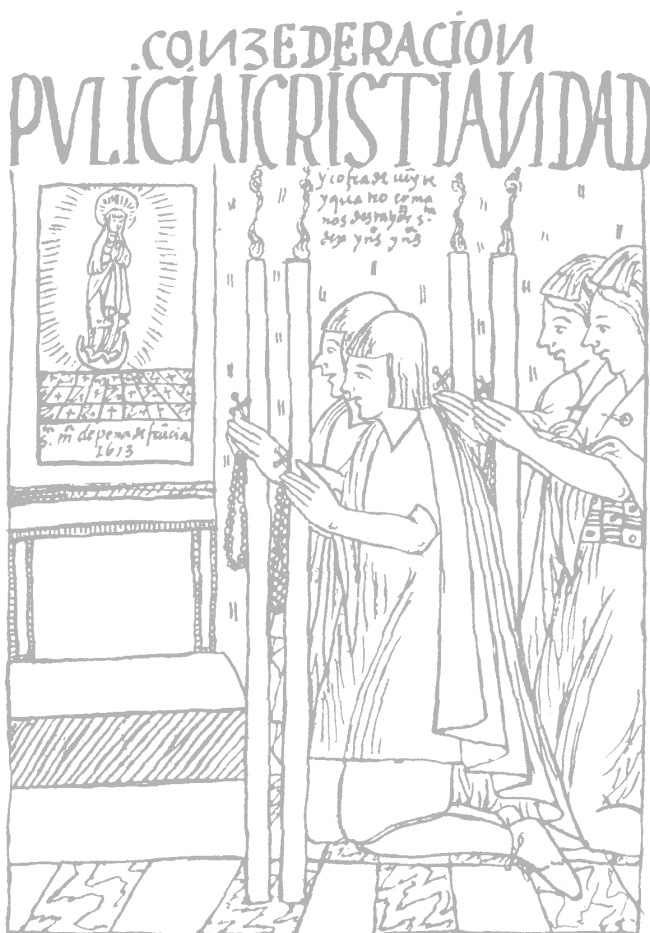


**REFLEXIONES SOBRE UNA
PASTORAL ANDINA INCULTURADA**
Tres encuentros de obispos de zonas andinas



IECTA - Iquique
1997

REFLEXIONES SOBRE UNA PASTORAL ANDINA INCULTURADA



Tres encuentros de obispos de zonas andinas

PRESENTACION

Con gran alegría presentamos esta síntesis de los **Encuentros de Obispos de Zonas Andinas**, vecinos cercanos de Bolivia, Perú y Chile, reunidos en torno a la Pastoral Andina (aymara y quechua).

Gracias a Dios y al interés fraterno por la integración auténtica de nuestros países hermanos, hemos logrado un pequeño comité coordinador de estos Encuentros y además el consignar un resumen de su contenido, que da cuenta de los temas abordados y del buen espíritu conseguido.

El tema de fondo, junto con el anhelo de aportar valores espirituales perennes a la integración regional, ha sido la inculturación de la fe cristiana en la realidad y cultura de los pueblos andinos. Junto con profundizar en el conocimiento de las tradiciones y costumbres de dichos pueblos, nos hemos detenido en algunos temas particulares como la comprensión de la vida y la muerte y sus ritos celebrativos (temario de nuestro Tercer Encuentro).

Copacabana (Bolivia), Tacna (Perú) e Iquique (Chile), han sido las respectivas sedes de nuestros Encuentros.

Nuestra gratitud a todos los que han participado y a todos los que nos han ayudado, particularmente a los peritos (en antropología, teología y pastoral) y a los representantes autóctonos de las razas andinas.

Que el Buen Dios, y Padre de la historia y de todos los pueblos y razas, nos siga bendiciendo con la unión, pertura fraterna y buen servicio pastoral.

Iquique, Agosto de 1997

+ Enrique Troncoso Troncos,
Obispo de Iquique

1995
“Hacia una evangelización inculturada de los pueblos andinos”
Copacabana, Bolivia

Nómina

de los obispos participantes, acompañados de sacerdotes y laicos asesores:

Mons. Edmundo Abastoflor; Arquidiócesis de Potosí, Bol.

Mons. Jesús Juárez; Diócesis de El Alto-La Paz, Bol.

Mons. Braulio Sáez; Diócesis de Oruro, Bol.

Mons. Toribio Ticona; Prelatura de Corocoro, Bol.

Mons. Enrique Troncoso; Diócesis de Iquique, Chile

Mons. Cristian Contreras; Diócesis de Calama, Chile

Mons. Jesús mateo Calderón; Diócesis de Puno, Perú

Mons. Hugo Garaycoa; Diócesis de Tacna-Mquegua, Perú

Mons. Raimundo Revoredo; Prelatura de Juli, Perú

Mons. Juan Godayol; Prelatura de Ayaviri, Perú

Mons. Albano Quínn; Prelatura de Sicuani, Perú

Mons. Edmundo Velásquez; Diócesis Huaráz, Perú

RP. Walter Pérez; CEB, Bol.

RP. Domingo Llanque; IDEA, Chucuito, Perú

RP. Hilario Huanca; Ayaviri, Perú

RP. José Sayer; Cuzco; Univ. de Friburgo, Suiza

RP. Gerhard Müller; Univ. de Munich, Alemania

Sr. Vicente Quispe; CEPLAY, La Paz, Bol.

Sr. Markus Búker; Univ. de Friburgo, Suiza

1996
“Reflexión Pastoral sobre la cosmovisión andina”
Tacna, Perú

Nómina

de los obispos participantes, acompañados de sacerdotes y laicos asesores:

Mons. Edmundo Abastoflor; Arquidiócesis de La Paz, Bol.
 Mons. Jesús Juárez; Diócesis de El Alto-La Paz, Bol.
 Renato Hasche; Diócesis de Arica, Chile
 Mons. Enrique Troncoso; Diócesis de Iquique, Chile
 Mons. Cristian Contreras; Diócesis de Calama, Chile
 Mons. Raimundo Revoredo; Prelatura de Juli, Perú
 Mons. Hugo Garaycoa; Diócesis de Tacna-Mquegua, Perú
 Mons. Jesús mateo Calderón; Diócesis de Puno, Perú
 Mons. Albano Quinn; Prelatura de Sicuani, Perú
 Mons. Juan Godayol; Prelatura de Ayaviri, Perú
 Mons. Bernardo Kuhnel; Prelatura de Caravelí, Perú
 RP Jaime Villalta
 RP Xavier Albó; CIPCA; La Paz, Bol.
 RP Juan van Kessel, IECTA; Tarapacá, Chile
 RP Raymundo Finch, IPA; Sicuani, Perú
 RP Domingo Llanque, IDEA; Chucuito, Perú
 RP Miguel Piovesán; Yollachea, Perú
 RP Samuel Rivera; Perú
 RP Luis Zambrano; párroco; Perú
 Sr. Vicente Quispe, CEPLAY; La Paz, Bol.

1997
“La muerte, fuente de la vida”
Iquique, Chile

Nómina

de los obispos participantes, acompañados de sacerdotes y laicos asesores:

Mons. Enrique Troncoso; Diócesis de Iquique, Chile
 Mons. Patricio Infante; Arquidiócesis de Antofagasta, Chile
 Mons. Edmundo Abastoflor; Arquidiócesis de La Paz, Bol.
 Mons. Jesús Juárez; Diócesis de El Alto-La Paz, Bol.
 Mons. Braulio Sáez; Diócesis de Oruro, Bol.
 Mons. Toribio Ticona; Prelatura de Corocoro, Bol.
 Mons. Raimundo Revoredo; Prelatura de Juli, Perú
 Mons. Cristian Contreras; Diócesis de Calama, Chile
 Mons. Juan Vargas; Adm. Apost. “Sede Vacante” Diócesis Coroico, Bol.
 Mons. Gonzalo Del Castillo, Ob. Auxil.; Arquidiócesis de La Paz, Bol.
 Mons. Hugo Garaycoa; Diócesis de Tacna-Mquegua, Perú
 RP Argimiro Aláez, IECTA; Iquique, Chile
 RP Juan van Kessel, IECTA; Tarapacá, Chile
 RP Domingo Llanque, IDEA; Chucuito, Perú
 RP Amador Soto, Misiones Andinas; Arica, Chile
 RP Xavier Albó, SJ.; La Paz, Bol.
 RP Armando Vergara, EPA; Iquique, Chile
 Sr. Victor Bascopé, CEB; La Paz, Bol.
 Sr. Javier Vilca, COPRAY; Iquique, Chile

INDICE

I

“Hacia una evangelización inculturada de los pueblos andinos” (1995)

1. Actitudes
2. Tareas

II

“Reflexión pastoral sobre la cosmovisión andina” (1996)

Prólogo

1. Introducción

Algunos puntos claves de la cosmovisión andina
Instancias religiosas privilegiadas
Situaciones ambiguas

2. Algunas aplicaciones concretas

Pachamama y Achachilas
Santos y Mamitas
Santuarios y centros de peregrinación
La coca
La bebida
Ofrendas y sangre
La pareja humana

3. Reflexión teológica

Observaciones previas: ecumenismo; compatibilidad
Espacios teológicos de particular relevancia andina

4. Algunas reflexiones específicas

Pachamama y Achachilas
Santos y Mamitas
Santuarios y peregrinaciones
La coca
La bebida
Ofrendas y sangre
La pareja humana

5. Conclusiones y acuerdos

Celebraciones y ritos
Ministros y laicos

Experiencias concretas

III

“La muerte, fuente de la vida” (1997)

I. La vivencia cultural

Introducción

La muerte como parte de la vida

La larga despedida del finado

Fiesta de las almas (1-2 noviembre)

El destino de las almas

Anexo 1: La muerte de los niños

Anexo 2: La muerte violenta antes de hora

II. Reflexión teológica

Recordamos algunos puntos claves del documento de Tacna, 1996

Reflexión a partir de la espiritualidad andina de la muerte

III. Algunas reflexiones pastorales

Tareas inmediatas

I.

Hacia una evangelización inculturada de los pueblos andinos 1995

Reunidos en el santuario de Nuestra Señora de Copacabana, durante los días 22 y 23 de marzo, 1995, en el “I Encuentro de Obispos de la Zona Andina”, y fieles a las enseñanzas del Vaticano II y de las Conferencias Episcopales Generales Latinoamericanas de Medellín, Puebla y Santo Domingo; hemos reflexionado sobre “Los desafíos de la zona andina a la tarea de la Evangelización inculturada”.

Con el propósito de compartir y continuar con nuestra reflexión hemos considerado conveniente asumir las siguientes actitudes y tareas pastorales, en nuestras jurisdicciones, ubicadas en zonas andinas de Bolivia, Chile y Perú:

1. ACTITUDES

1. Mantener una actitud de amor profundo a la Iglesia, particular y universal, en la línea de la opción preferencial por los pobres.

2. Testimoniar la alianza de Dios con los pueblos andinos “conocidos por Dios desde toda la eternidad y por El siempre abrazados con la paternidad” (Juan Pablo II, Discurso inaugural SD.3); reconocer las semillas del Verbo y la presencia del Espíritu en las culturas andinas. (Cfr.Ef.1 y RM).

3. Apertura al diálogo manteniendo y respetando la identidad de las culturas andinas. (Cfr GS 92).

4. Tener en cuenta la realidad pluricultural de nuestros pueblos andinos y sus recíprocas influencias culturales. (Cfr. SD.230 b).

2. TAREAS

1. Seguir creando espacio de encuentro para el intercambio de experiencias pastorales, litúrgicas y teológicas a/ y entre todos los niveles de la región andina: obispos, sacerdotes, laicos, formadores, etc.

2. Profundizar una formación inculturada de todos los agentes pastorales, fomentando la creatividad catequética, litúrgica y teológica, fomentando una metodología participativa y comunitaria como sujetos del quehacer teológico.

3. Promover el protagonismo del laicado andino para optimizar la tarea de la evangelización inculturada en la vida de la Iglesia local y universal.

4. Promover el desarrollo de las vocaciones religiosas, sacerdotales y laicales, identificadas con su cultura.

5. Acompañar críticamente la iniciativas y experiencias hacia el desarrollo de una Iglesia inculturada y autóctona.

6. Acompañar al pueblo andino, en su caminar hacia el Reino de Dios proclamado por Jesucristo, buscando su desarrollo integral desde sus propias organizaciones y proyectos, haciendo patente la unión de la evangelización y promoción humana. (Cfr. Puebla y SD. 157).

7. Rescatar y profundizar el desarrollo de una espiritualidad andina desde la viva y rica experiencia de Dios de nuestro pueblo y de su amor a la Virgen María, madre del Salvador.

Copacabana, Bolivia, en el día de Santo Toribio de Mongrovejo, el 23 de Marzo de 1995.

II

Reflexión pastoral sobre la cosmovisión andina 1996

PROLOGO

Cumpliendo el acuerdo final del Primer Encuentro realizado en Copacabana, Bolivia, en marzo de 1995, nos hemos reunido un grupo de Obispos vecinos interesados en ampliar nuestro conocimiento y valoración de la cultura andina (aymara y quechua a fin de mejorar cada día más nuestro servicio ministerial.

En octubre pasado, la comisión encargada (los obispos de El Alto, Iquique y Tacna) trazó un primer esquema de preparación y buscó la cooperación de un grupo de peritos que elaboraron un documento de trabajo que sirviera de base para las reflexiones y acuerdos de este nuestro Encuentro. Por eso, en enero, recién pasado, se constituyó el equipo de cinco peritos que redactó el documento denominado: "Pre-consilium Azapinum" (por el lugar de esa reunión, Valle de Azapa, junto a Arica)

A continuación presentamos el documento fruto de nuestras reflexiones.

1. INTRODUCCION

1.1. ALGUNOS PUNTOS CLAVES DE LA COSMOVISION ANDINA

a) Todo ser y acontecer está relacionado. De ahí una visión globalizante. No hay una clara división entre lo sagrado y lo profano. Por eso la cosmovisión es una visión cósmica. Por eso la ética andina tiene una dimensión cósmica; por ejemplo, una mala conducta individual puede traer una calamidad climática para toda la comunidad. Una buena celebración comunal asegura una buena cosecha.

b) La idea central (y el "mandamiento primero") de la ética andina es "criar la vida". Todo tiene vida. Cualquier acción tiene consecuencias en la

dinámica vital del universo. Hay que respetar y alimentar la vida del universo y de sus partes: humana, de la naturaleza, de las almas y de los seres superiores. Muchos ritos son para la conservación y multiplicación de la vida. Incluso la muerte y el sacrificio son principio de la nueva vida. Toda muerte implica resurrección.

c) Interdependencia, reciprocidad y complementariedad en y entre los tres órdenes: los seres humanos, la naturaleza, la divinidad. Luz-tinieblas; día-noche, sol-luna; hombre-mujer; alaxpacha-manqhapacha (mundo de arriba-mundo de abajo); puna-valle; alasaya-masaya (parcialidad de arriba y de abajo); etc.

d) Equilibrio y armonía: si ha habido delito debe haber reparación, ritos de perdón, ayni, etc. La parábola del hijo pródigo en clave andina tendría que incluir un elemento de reparación del daño causado.

Como consecuencia, el rito central es la ofrenda (*waxt'a; ch'alla*, despacho, pago, mesa, cariños...), concebida como un alimento que se ofrece y que muchas veces implica también sacrificio (*wilancha*, manda, ayuno...).

1.2. INSTANCIAS RELIGIOSAS PRIVILEGIADAS

1.2.1. Laicos y ministros

Llama la atención el alto nivel de toda la colectividad ritual. En alguna forma, todo participante tiene algo de *yatiri*, de sacerdote, de mediador.

El especialista (*yatiri, paqu, ch'amaqani*, etc.) sólo tiene una mayor intensidad en su capacidad de mediación con el mundo sobrenatural, por un carisma recibido (visible en rasgos congénitos, tocado por el rayo, revelaciones en sueños, herencia), no por ordenación recibida de una autoridad jerárquica. Así como en todo servicio, puede haber también *yatiris* genuinos y falsos. El andino valora en los genuinos su disponibilidad (día y noche), frugalidad, gratuidad (aceptan la voluntad pero no imponen tarifas).

El *yatiri* cubre áreas de servicio religioso desatendidas por los sacerdotes y otros ministros de los cultos oficiales. Por ejemplo, la relación con la Sagrada Naturaleza y la salud; la participación y responsabilidad de todos en el culto. En este último punto el *yatiri* cubre también varios elementos desatendidos por la medicina clínica: su aspecto religioso, cósmico, psicológico y afectivo.

La adición de pastores evangélicos, catequistas, animadores y de una amplia gama de promotores (de saludo, agropecuarios, reporteros populares, etc.) ha contribuido a recuperar la dignidad individual y colectiva frente a la sociedad dominante, que antes monopolizaba todos estos roles. Sin embargo, no siempre se incorporan plenamente a la vida y dinámica comunal; su dependencia y dispersión puede generar divisiones y conflictos dentro de la comunidad.

1.2.2. Ritos andinos

Se caracterizan por expresarse en el lenguaje de lo concreto (más gestos que palabras), vivencial, con una simbología plenamente interiorizada que no necesita ser "explicada". El andino ha mantenido muchos símbolos naturales/culturales y, en general, su sensibilidad por el símbolo y su eficacia. Dentro de un esquema y de muchos elementos comunes, existe una gran diversidad litúrgica de un rito a otro, de un *yatiri* a otro. La diversidad es vista como una riqueza mayor que la uniformidad.

Hay dos círculos rituales ordinarios:

a) El ciclo vital, que marca las principales fases de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, incorporándole a la vez nuevas vinculaciones entre familias (parientes por afinidad y por compadrazgo)

b) El ciclo anual (calendario litúrgico popular), que, por una parte, busca la propiciación dentro del ciclo productivo y, por otra, asegura momentos fuertes de consolidación social y religiosa, como las fiestas patronales y las peregrinaciones masivas.

Hay además otros ritos extraordinarios frente a situaciones de crisis individuales, sociales y climáticas. Por ejemplo, ritos para la salud, rogativas para la lluvia, ofrendas para que vaya bien un trámite o antes de una movilización para tomar tierras, sacrificios para que ya no haya derrumbes en una mina o un camino, al lugar destruido por un rayo, etc.

1.3. SITUACIONES AMBIGUAS

1.3.1 Miedo

Ante el poder de lo misterioso puede haber un sentimiento encontrado de confianza y de miedo. Los seres sobrenaturales del contorno se ven ciertamente como protectores. Pero también como exigentes, cuando se trata de la reciprocidad a mantener, cuando uno se descuida, aún involuntariamente le llegan advertencias que podrían desembocar en castigos si no se pone remedio al descuido. La actitud de temor ha quedado reforzada por los siglos de predicación de un dios castigador de la "idolatría", cuyo efecto no fue la "purificación de la religión natural", sino la imposición de mayor miedo. Se ha satanizado a la religión ancestral, a sus dioses y a sus ministros, sin llegar a percibir allí las "semillas del Verbo". Por ejemplo, el nombre *Supay*, es originalmente el espíritu del difunto, el que fue satanizado como demonio, y al *yatiri* ("el que sabe") se le llama fácilmente "brujo".

1.3.2. Lo urbano

Lo fuerte de la religiosidad andina lo encontramos en el campo y en los santuarios rurales; pero también y con creces la encontramos en la ciudad. Se mantiene los elementos y simbolismos fundamentales pero con modificaciones impuestas por el nuevo medio. Por ejemplo, la referencia al mundo natural es menos directa (Se challa la Pachamama, no para que produzca, sino para que dé dinero; la reciprocidad se limita más fácilmente al ámbito familiar y en cambio a niveles superiores surgen estratificaciones (el prestigio de los pocos que llegan a ser prestes).

Por otra parte, el ambiente urbano puede crear también incertidumbres y temores a los inmigrantes rurales, muchos de los cuales acaban perdiendo sus raíces e identidad, sobre todo después de varias generaciones. Algunos de ellos, si no encuentran en la ciudad un ambiente "comunal" favorable, pueden perderse en el anonimato, la delincuencia, en cultos esotéricos, la droga, etc.

2. ALGUNAS APLICACIONES CONCRETAS

2.1. PACHAMAMA Y ACHACHILAS

-Estos se distinguen claramente del supremo Dios (*Tatitu*); tanto en la concepción como en el rito. Por ejemplo, se pide licencia a Dios para iniciar un

rito dirigido a los *achachilas*; pero no al revés: no se pide licencia de éstos para "ir a misa". *Pachamama* y *achachilas* son los mediadores más cercanos, sobre todo en el microcosmos de la comunidad. Los cerros del contorno son "abuelos" y la tierra es "madre"

-*Achachilas, Pachamama* y otros muchos seres (*Wak'as, uywiris, ispalla, Kunturmamani, awichas, juturis, anchanchus...*) que aquí no podemos describir, expresan la sacralidad de la naturaleza. Para el andino siempre ha estado muy vivo algo que el mundo occidental y sus religiones habían perdido. Recién occidente está empezando a recuperarlo con el ecologismo y las iglesias cristianas con la renovada atención para la "enteridad de la naturaleza".

2.2. SANTOS Y MAMITAS

En la medida que son patrones y protectores de comunidades, hay cierta continuidad con los anteriores (*achachilas* y *Pachamama*); en algún caso incluso cierta coincidencia (por ejemplo, piedras, santos; San Pedro de Coscaya: es Cerro y es Santo). Pero en general se distinguen claramente y son objeto de ritos diferentes, a cargo de ministros diferentes: Misa para el Santo y la Mamita por el sacerdote; mesa para el *achachila* y la *Pachamama* por el *yatiri*. El ideal de cada comunidad es que el santo tenga también su

pareja mamita. Una forma fundamental de comunicarse con ellos es: tocando, acariciando, besando, echando flores, vistiendo, hablándoles, etc.

2.3. SANTUARIOS Y CENTROS DE PEREGRINACION

Los santuarios y centros de peregrinación tienen gran importancia en el mundo andino, tanto rural como urbano, y pueden adquirir expresiones muy diferenciadas (por ejemplo, Qoyllur Rit'i, Copacabana, La Tirana, Urqupiña...). En cada santuario la raíz más honda es el culto andino, que alimenta la necesidad religiosa del pueblo cristiano, y que ha sido adoptada y reconocida por la Iglesia local. Son lugares que expresan y responden a necesidades sentidas y momentos intensos de la fe popular, en una amplia gama de acciones rituales, desde la recepción de los sacramentos, hasta bailes, bandas y *ch'allas*, todas ellas son altamente valoradas por los peregrinos; por tanto dignas de respeto, como han sido históricamente admitido y adoptado por la autoridad eclesiástica.

2.4. LA COCA

Es uno de los símbolos culturales más expandidos en todo el ámbito social y religioso andino. Es un símbolo privilegiado para evocar lo sacral. La raíz de su importancia está sin duda en las cualidades de la hoja de coca (curativas, anestésicas, alimenticias). Es la base de todo intercambio, reciprocidad y convivencia en y entre los tres órdenes andinos: humano, natural y divino. El *akulliku* no es solo mascar coca: es convivir y meditar, mientras se saborea. Por eso la coca es también un elemento fundamental de todo rito andino. Sirve también para comunicarse con lo misterioso y para conocer la verdad escondida.

La coca es personificada: es "Madre Coca", a la que se le habla y trata con sumo respeto. La secularización y mercantilización de la coca para su abuso en el narcotráfico es un elemento totalmente ajeno a la cultura andina. Es un gran sacrilegio y la cultura y religión andina es su primera víctima. Existe incluso una leyenda que dice: "...Si alguna vez alguien quita esta sagrada hoja a mi gente, la hoja se volverá contra él y lo envenenará".

2.5. LA BEBIDA

Es otro de los símbolos culturales, indispensables para las celebraciones y fiestas. Se ofrecen como *ch'alla* y se intercambia para la convivencia. Crea un ambiente de euforia que se considera el adecuado para estas situaciones. Por lo mismo se bebe comunalmente, no en forma solitaria. El que da la fiesta, sin dejar de participar en los brindis, debe mantenerse sobrio para poder atender mejor a sus obligaciones rituales y sociales. Pero es señal de generosidad el que los demás se embriaguen, con tal que no haya excesos ni peleas.

Donde hay mayores posibilidades de negociar con el alcohol es más fácil que empiece a abusarse de la bebida, incluso en solitario. Los comerciantes la utilizan para lograr transacciones más favorables y los expendedores buscan ampliar su negocio por todos los medios. En los centros mineros y la periferia urbana, y en general donde haya acceso regular a dinero, empiezan a proliferar las cantinas que atraen sobre todo a los hombres. Algunos prestes, sobre todo los "residentes" de la ciudad, quieren mostrar su prestigio y superioridad con el mayor uso y mejores marcas de bebidas.

2.6. OFRENDAS Y SANGRE

Como hemos dicho más arriba, la ofrenda aparece en todo culto, si quiera en forma de ch'alla. Con frecuencia incluye un elemento de mortificación o penitencia. Una de sus manifestaciones es la wilancha o sacrificio de la sangre (*wilancha*; *wila*=sangre), cuya frecuencia en circunstancias puede variar según los lugares. Entre pastores la *wilancha* es más habitual. Hay regiones (por ejemplo, Chile) en que es muestra de la importancia de una fiesta patronal u otras fiestas litúrgicas, como Pascua. La wilancha es casi indispensable cuando peligran vidas humanas (en minas, obras públicas, hambrunas). Las ofrendas de fetos, tan frecuentes, representan el sacrificio de un animal vivo, es decir: sacrificio de vida para mayor vida.

2.7. LA PAREJA HUMANA

El ser humano (*jaqi*) llega a su plenitud cuando es pareja. Casarse se llama *jaqichasiña* "hacerse persona". Es un proceso que pasa por varias etapas: el acuerdo entre los dos individuos, el rito de la petición de mano entre las familias implicadas (de él, de ella, padrinos) que inicia la convivencia, la vida y "servicio" en casa de los padres de cada cónyuge, el matrimonio ante el estado y la iglesia que sella la unión ante la sociedad más amplia, la construcción colectiva de la nueva casa, el bautismo del primer hijo. Las primeras fases no son "de prueba" sino el principio de un proceso de suyo permanente -ya entonces se dice *jiwa qurpakama* "hasta el lindero de la muerte" - hacia círculos sociales cada vez más amplios.

El celibato tiene poco sentido como una obligación disciplinaria, pero si se llega a entender, como una opción personal, cuando se explica adecuadamente. Pero, por su carácter excepcional, pone a los sacerdotes católicos en una situación de minoría sacral autoritaria llegada de afuera, en contraste, por ejemplo, con los pastores protestantes, que mucho más fácilmente llegan a tener un rol religioso protagónico dentro de su propia comunidad.

3. REFLEXION TEOLOGICA

3.1. OBSERVACIONES PREVIAS

La postura de la Iglesia ante la cultura andina debe partir de dos principios:

3.1.1. Ecumenismo

El mundo andino no es *tábula rasa*; no es un recipiente vacío que espera llenarse de nuestra cultura y religión: es un mundo completo que está muy vivo; es un vaso lleno. Frente a eso la misionología actual promueve el respeto al otro; y su actitud ya no es la "extirpación de las idolatrías".

El enfoque más idóneo es el ecuménico, es decir, la búsqueda conjunta de Dios desde varios caminos confluyentes, sin imposiciones.

Podemos considerar tres niveles de ecumenismo:

1. entre cristianos de varias denominaciones;
2. con otras grandes religiones, frente a las que el cristianismo se siente en minoría y por tanto poco aceptado;
3. con cristianos de otra tradición cultural, ante los que la Iglesia se siente con poder.

Ser ecuménico, también en esta última situación, muestra lo genuino de este enfoque. Muestra que no se trata solo de una táctica oportunista, sino de una actitud genuina de diálogo, respeto y búsqueda.

Los antropólogos y sociólogos de la religión distinguen entre la "gran tradición" y "las pequeñas tradiciones" locales, fenómeno que ocurre con la expansión de formaciones sociales mayores. Es una permanente tensión entre las tendencias uniformizantes desde el centro y las identidades culturales de la periferia, que produce un cierto equilibrio dialéctico y dinámico.

La iglesia oficial representa la "gran tradición" y las expresiones locales de la religiosidad popular representan "la pequeña tradición", sobre todo cuando proceden de culturas muy distintas de la europea. Supuesto este fenómeno, "Católico" significa:

1. unidad en la gran variedad de culturas locales;
2. una lengua con gran variedad de dialectos en que cada cristiano debe expresar su fe en su dialecto local (Casaldáliga). La fe cristiana solo será universal - "católica" - si se expresa en muchas "religiones locales".

3.1.2. Compatibilidad

Los principios generales mencionados en la introducción, parecen todos compatibles con -a menudo expresan- la Palabra de Dios. Son el telón de fondo

para todo el trabajo evangelizador. Facilitan incluso la atención de aspectos ordinariamente olvidados. Por ejemplo: reciprocidad; relación cósmica; perdón comunal; liturgia participativa; incluso: sentido de ofrenda y sacrificio (reducido a una "explicación distante" en la misa).

Puede haber casos dudosos. Pero la actividad inicial del cristiano es siempre asumir la sinceridad y buena fe del prójimo. Debe presumirse la compatibilidad; debe comprobarse la incompatibilidad.

3.2. ESPACIOS TEOLOGICOS DE PARTICULAR RELEVANCIA ANDINA

3.2.1. El cristo andino

La recepción de Cristo tiene tres dimensiones: la histórica, la cósmica y la mítica. En rigor teológico no se contraponen sino que se complementan. Cada perspectiva amplía y arraiga culturalmente las otras perspectivas.

Ya ocurrió en el primer cristianismo, que no tuvo problemas en añadir a la figura del Cristo histórico elementos míticos (por ejemplo, el evangelio de la infancia; primer capítulo del Evangelio de S. Juan; la teología de S. Juan y S. Pablo, que son elaboraciones teologizantes/mitologizantes de la historia de Jesucristo), ni en incorporar cosmovisiones previas (por ejemplo, Navidad y Corpus Christi, que se han hecho coincidir con solsticios). ¿Por qué no aceptar - aquí y ahora - el mismo proceso como parte de una relectura desde la propia tradición cultural y religiosa?

3.2.2. Mediaciones

En la historia de la Iglesia siempre han habido mediaciones subsidiarias, complementarias, subordinadas al mediador universal Jesucristo: de la Virgen María, "mediadora universal de toda gracia": (Bodas de Caná); de los santos, con frecuencia mitificados (incluso en sus reliquias); imágenes y procesiones; el rol indispensable de los ministros eclesiásticos; indulgencias. ¿Por qué no aceptar también las mediaciones (secundarias) provenientes de otras culturas?

El Espíritu sopla también en los Andes, donde el Verbo ya ha echado raíces. Es oportuno recapitular estas mediaciones andinas en Cristo, mediador universal.

3.2.3. Ministros y servicios religiosos en los Andes

Supuesta la dialéctica entre grandes y pequeñas tradiciones, y vista la realidad pastoral andina, parece muy recomendable desde la perspectiva tanto teológica como pastoral, el fomento de ministerios comunitarios diversificados. El ideal es que los ministros de cada comunidad sean miembros de la propia comunidad, con un reconocimiento oficial por parte de la Iglesia. Pero por otra parte, aquí tampoco se trata de un "vaso vacío": cada comunidad ya tiene sus *yatiris*, pagos, u otros especialistas religiosos dentro de su tradición religiosa. ¿Cómo compatibilizar ambos servicios religiosos sin atropellar y para llegar a una plena "catolicidad" en el seno de la pequeña comunidad? Cualquier respuesta debe pasar por una relación "ecuménica" (del tercer tipo) llena de aprecio y respeto mutuo.

A la luz del fenómeno de la proliferación de ministros, hecho aún más complejo con la aparición de tantos pastores evangélicos surgidos de la propia comunidad, tal vez convendría profundizar más sobre la oportunidad de que los ministros católicos de la comunidad llegaran a ser sacerdotes y sobre las modalidades que podría tomar dicho sacerdocio.

¿De dónde viene la legitimidad de cada agente pastoral? Ante todo, cada bautizado participa en la misión de Jesucristo Sacerdote, Profeta y Rey. Por tanto, es legítimo y deseable que los bautizados andinos realicen su carisma en su propia cultura. En el caso de los ministros y agentes pastorales, propiamente dichos, tienen además la misión de su Obispo. En el caso de los *yatiris*, *paqus*, etc., puede hablarse de una vocación más profética, a partir de algún carisma expresado en la propia tradición cultural.

3.2.4. Reforzar la cultura andina

La cultura andina, por su riqueza en semillas del Verbo, tiene más valores humanitarios y ecológicos que la cultura moderna.

En la comunidad andina, existen grupos modernizantes y juventudes, que - presionados por el desprecio de sectores urbanos no andinos - rechazan ciertos símbolos religiosos del culto andino tradicional: (ej: coca, remedios y rogamientos, idioma, indumentaria, música y costumbres). La Iglesia y sus ministros no pueden quedarse neutros ante esta situación, y deben más bien estimular en estas juventudes el respeto para la cultura de su pueblo, su

participación respetuosa en estas costumbres comunitarias y la toma de responsabilidades al servicio de su pueblo, como una genuina vocación (por ejemplo, como *mallku* o autoridad tradicional, como curandero o *yatiri*).

4. ALGUNAS REFLEXIONES ESPECIFICAS

4.1. PACHAMAMA Y ACHACHILAS

Son personificaciones andinas de la naturaleza, que le dan su pleno significado como símbolo de la presencia salvífica de Dios. Dan cara y corazón al medio natural y facilitan al andino una relación interpersonal de diálogo y reciprocidad con toda la creación para así "cuidar el jardín" (Gén. 2). A la vez ofrecen una continuidad con la mística franciscana: El "hermano Sol, hermana Luna" de San Francisco tiene su paralelo en el "padre Sol, madre Tierra" andinos. Por su función mediadora, la *Pachamama* y los *achachilas* están siempre subordinados al *Tatitu* Dios y funcionan como espejos de su gloria. Por tanto no se trata de politeísmo; ni de panteísmo; ni de animismo.

4.2. SANTOS Y MAMITAS

Podría pensarse que "rebajan la posición central de Jesucristo, de la Biblia o de los sacramentos". Pero en realidad son parte de las mediaciones múltiples y más concretas que reclaman las "pequeñas tradiciones locales". Incluso en Europa, cuando bajo la influencia del Vaticano II se sacó a los santos de los templos, se cometió un error y volvieron con gloria. No se trata de "purificar", o eliminar lo impuro, sino de "autenticar" la acción del Espíritu Santo en el lenguaje simbólico, propio de cada cultura.

4.3. SANTUARIOS Y PEREGRINACIONES

Una de las características de las fiestas y santuarios dedicados a los Santos y Mamitas es la riqueza de sus expresiones simbólicas. Los símbolos religiosos manejados por los andinos en su culto son innumerables. El andino es muy creativo en símbolos y ritos. Cada símbolo puede adquirir nuevos significados. La reflexión teológica nos recuerda que el símbolo religioso tiene estructura de sacramental. Por tanto, los santuarios, donde hay tanta condensación de símbolos religiosos ya admitidos por la iglesia, son lugares genuinos y privilegiados para expresar la acción salvífica de Dios. Por su capacidad de

adquirir nuevos significados, toda esta constelación de símbolos es un campo de cultivo muy propicio para hacer crecer la buena nueva.

4.4. LA COCA

Es culturalmente fundamental para expresar convivencia, tanto o más que el pan y el vino lo es en las culturas mediterráneas. Supuesto el contexto cultural de la coca, ¿tiene sentido que en el mundo andino las celebraciones oficiales la Iglesia dentro del templo sean las únicas celebraciones y convivencias sin coca? Si no se impone la coca en el culto católico dentro de la comunidad andina, al menos no hay que impedirlo.

4.5. LA BEBIDA

Vale una evaluación similar. La bebida es un elemento ritual tan fundamental como el vino en la misa. En el contexto cultural andino, no tiene sentido insistir en que las celebraciones sociales de la comunidad andina se hagan sin alcohol. Sin embargo, por el mayor riesgo de caer en excesos son todas sus consecuencias, conviene recomendar que se tomen medidas eficaces contra tales excesos. Por lo mismo aquí no tiene sentido su uso dentro del templo. Tendría mucho sentido en el mundo andino, tal vez más que en otras partes, la Santa Comunión bajo dos especies.

4.6. OFRENDAS Y SANGRE

La ofrenda andina es el elemento esencial para guardar o restablecer responsablemente el equilibrio y la armonía en el cosmos dentro de las relaciones universales de complementariedad y reciprocidad. La teología está llena de referencias a ofrendas y al sacrificio de la sangre de Cristo. Sin embargo, para muchos estos son símbolos vacíos que necesitan largas explicaciones. No ocurre lo mismo para los cristianos andinos. Su práctica puede ayudar a rescatar, valorizar y prestigiar la ofrenda en el culto católico andino.

Sangre: Si los sacrificios del Antiguo Testamento son leídos en la Iglesia y si son necesarios para comprender en su plenitud el sacrificio de Cristo; si no se puede abolir el Antiguo Testamento, sin destruir el Nuevo Testamento entonces es necesario valorizar también la *wilancha*, el sacrificio andino de sangre, para que en el mundo andino se comprenda a plenitud el sacrificio de Cristo.

Es necesario también rescatar la idea que la sangre es la vida y fuente de nueva vida (la "pascua andina"); que la vida del hombre y de la naturaleza es una sola y compartida.

4.7. LA PAREJA HUMANA

La complementariedad hombre-mujer emana de la conciencia de que el hombre sólo y la mujer sola son incompletos, expresada también en la Biblia (Gen 2, Mt 19, etc.). Las funciones rituales andinas de autoridad, de trabajo, de celebración, etc. enfatizan esta plenitud de la pareja, expresando así un modelo cultural antimachista. Lo obvio, por tanto, es incorporar esta conjunción bíblica y cultural de chachawarmi en las celebraciones cristianas, incluso en quienes las presiden.

En este contexto cultural, ¿no aumentará la credibilidad y el valor testimonial y profético del celibato si es optativo? En todo caso, siempre hará falta una buena explicación para que éste no se transforme en anti-testimonio.

5. CONCLUSIONES Y ACUERDOS

En Copacabana y en la reunión preparatoria de Azapa se sugirieron ya una serie de líneas pastorales que reproducimos en el Anexo a este documento. (Anexo 1 y 2)

En el encuentro de Tacna, 1996, se han profundizado sólo algunas de estas líneas, que tienen que ver con las reflexiones anteriores, sobre todo en los temas de las celebraciones y de los ministerios en la comunidad. Son las siguientes:

5.1. CELEBRACIONES Y RITOS

5.1.1. Estudiar las celebraciones y ritos andinos, con su sistema y lógica de contenidos, símbolos, momentos, etc.

Un estudio serio implica tener interlocutores válidos (libres, no clandestinos, representativos). De ahí surgirá un diálogo de igual a igual.

El estudio de los ritos y celebraciones exige también discernir: Hay que distinguir y preguntarse qué es sólo una divergencia cultural (otros significantes, otros significados). Cabe ahí una gran flexibilidad, porque es el "ámbito de lo imaginario". Por otra parte hay que distinguir también entre qué es compatible

con, qué está al margen de, y qué es contra la Fe y la Buena Nueva (actitudes, justicia y vida). Ahí es menor el margen de maniobra.

5.1.2. Fomentar las celebraciones andinas como tales, con sus *yatiris*, etc.

De hacerlo, esto significa reparar la injusticia de obligarles a ser semiclandestinos. Al mismo tiempo se facilita así un diálogo (inter-religioso) entre iguales.

5.1.3. Asumir elementos andinos en nuestras celebraciones:

-No debe ser un simple "ropaje".

-Evitar la trampa neocolonizadora de "apropiarse" lo andino, sin respetar su propia instancia (ver 2).

-Es mejor empezar por celebraciones que amplíen la gama actual a otros momentos y situaciones significativas a las poblaciones andinas.

-Incorporar en ello la Palabra de Dios más apropiada.

-Debe ser el resultado de diálogo con los interesados.

5.2. MINISTROS Y LAICOS

5.2.1. Promover, apoyar y reconocer a los agentes pastorales surgidos de la propia comunidad, fortaleciendo su rol fundamental dentro de ella.

Para ello, pueden ayudar mecanismos como los siguientes:

- Que vengan apoyados por una solicitud comunal;

- Que sean investidos en una celebración pública que enfatice la misión que les confía el Obispo;

- Que pueda presidir la celebración aunque estén presentes ministros ordenados.

5.2.2. Estimular la iniciativa de estos agentes pastorales surgidos de las comunidades.

5.2.3. Ampliar la gama actual de ministerios (ejemplo, la organización de rezadores. Un mayor reconocimiento del rol de las mujeres y del rol de la pareja (chacha-warmi) como agentes pastorales.

5.2.4. Asegurar una formación integral de estos agentes, que parta de la cosmovisión andina.

5.2.5. Fomentar la vocación profética de los laicos andinos en su propio ambiente.

5.2.6. Enfatizar nuestro rol profético de anunciar y denunciar, que implica también desarrollar la dimensión política de la fe frente a las injusticias.

5.3. EXPERIENCIAS CONCRETAS

Llevar experiencias concretas sobre celebraciones y ministerios comunitarios a la próxima reunión, a realizarse en Iquique (1997). Se sugiere que sea por escrito, con análisis, sugerencia de los principales puntos de debate, bibliografía. Puede ayudar también algún video o apoyo audiovisual.

6. ACTITUDES Y TAREAS PASTORALES, PROPUESTAS EN CONCLUSION E ESTAS REFLEXIONES

6.1. LINEAS GENERALES

- * Conocer y reconocer la cultura andina, descubriendo en ella la presencia y la acción de Dios.

- * Promover el amor a la cultura andina, cultivando sus valores y manifestaciones, incluso en el ámbito religioso.

- * Fomentar la creatividad en la recreación de su propia cultura y religión en todas sus manifestaciones (rurales, urbanas y de santuarios), dando orientaciones a la luz de los grandes valores y principios evangélicos.

6.2. LINEAS ESPECIFICAS

- * Estudiar las celebraciones comunitarias andinas con el fin de reconocer la presencia de Dios.

- * Presencia de los agentes pastorales en las celebraciones de la comunidad en sus varias instancias: familiares o comunales convocadas por la autoridad; católicas, ecuménicas o las presididas por el yatiri, etc.

- * Asegurar que la consolidación de la comunidad cristiana sea a la vez un fermento para consolidar a toda la comunidad originaria.

- * Afirmar el liderazgo de los laicos celebrantes:

En el caso de los catequistas u otros agentes similares: estimulando su iniciativa y avalando su rol central.

En el caso de los yatiris: ayudando a desclandestinizar supersona y ritual con la presencia y participación simpatizante del agente pastoral;

En el caso de los pastores evangélicos: fomentando relaciones ecuménicas.

* Promover la elaboración de esquemas litúrgicos rituales y calendario que respondan o que expresen la realidad andina local, utilizando los elementos, simbología y lenguajes propios, pero no pretender reemplazar el ámbito propio de los yatiris.

* Reforzar espacios de reflexión teológica andina, mediante reuniones con yatiris, relectura andina de la Biblia y talleres temáticos.

6.3 ACUERDO

Finalmente y mirando el futuro, acordamos: que continúe la misma comisión coordinadora de Obispos: Mons. Jesús Juárez, El Alto (Bolivia), Mons. Enrique Troncoso, Iquique (Chile) y Mons. Hugo Garaycoa, Tacna (Perú).

San José de Pachía, Tacna, Perú

23 de marzo, 1996

III

“La muerte, fuente de la vida”

1997

La experiencia de la muerte es un momento fuerte en cualquier pueblo y cultura. Así ocurre también en el mundo aymara y andina, donde la muerte, a veces prematura, es una vivencia demasiado cotidiana. Comprender bien qué se siente y qué se hace en esta situación es fundamental para penetrar en lo más hondo de la espiritualidad de este pueblo.

I. LA VIVENCIA CULTURAL

No todo lo aquí mencionado ocurre por igual en todas partes y los márgenes de secretismo pueden variar bastante de una región a otra. Pero el panorama de un conjunto como el que sigue transmite mejor la percepción global. En él resumimos los datos más significativos de diversos documentos (ver la bibliografía final) y privilegiamos, al mismo tiempo, diversos ejemplos, relatos y comentarios de quienes prepararon y asistieron al encuentro de Iquique en Marzo de 1997. El relato y los gestos son muchas veces más relevantes que la simple conceptualización para comprender la espiritualidad de un pueblo. La mayoría de los relatos provienen del mundo aymara pero hemos incluido también algunos ejemplos de comunidades quechuas, sobre todo de cochabamba, que en este punto comparten el mismo universo cultural aymara.

Nos centraremos en el caso más representativo -la muerte de un adulto- dejando para los anexos otras situaciones: la muerte de los niños y la muerte violenta, antes de tiempo.

1. LA MUERTE COMO PARTE DE LA VIDA.

Para el aymara y otros pueblos andinos, la vida es un proceso de humanización, en un contexto aún más amplio de vida universal y continua, que toma varias etapas, nacimientos y pasajes.

Dentro de ello, la muerte es sólo la culminación de una etapa y el nacimiento a la vida en el más allá. Por eso es común afirmar que “los muertos viven”. En palabras de un anciano aymara, tenemos tres vidas y dos nacimientos. La primera vida es en el seno materno y desemboca en un primer nacimiento; la segunda es la vida en este mundo. La muerte a esta segunda vida es el segundo nacimiento que nos conduce a la tercera vida¹.

Hay que estar preparado para la muerte e incluso prestar atención a ciertos presagios como sueños, cantos de ciertos pájaros, anuncios de finados. Hay que prepararse porque es una experiencia fundamental tanto personal como comunitaria, más significativa que el hecho de estar viviendo.

Ante la inminencia de muerte -sea de ancianos o de enfermos graves, incluso jóvenes- ésta se recibe con naturalidad, como un paso normal dentro de una vida que “no acaba ni se quita, sólo se transforma”. Es una experiencia dolorosa para todos, dramática, pero no provoca un sentimiento de trauma como ocurre en algunas culturas y mentalidades “modernas”, que perciben y temen a la muerte como el final definitivo e irreparable y la ocultan de la vida cotidiana.

Para salvar al enfermo grave se utilizarán todos los recursos que estén a la mano, tanto de la medicina tradicional como de la oficial. Pero no hay una preocupación obsesiva para alargar la vida por medios extraordinarios. Económicamente suele ser inviable; pero entran además otras consideraciones: por ejemplo, si el enfermo muere fuera de su comunidad, quedará después mal atendido y podría crear problemas a otros. El muerto -que en realidad sigue viviendo- no deja de ser parte de la familia y de la comunidad.

Cuando uno ya está muy enfermo tiene siempre a alguien cerca que va rezando para que se muera bien, para que su paso a la siguiente vida sea bueno. Aún antes del fallecimiento, si es claro que morirá (por avisarlo la coca o por otros signos), se le puede empezar a llorar y despedir. Si no acaba de morirse, se puede incluso pedir una bendición especial al cura para que le ayude a morir. Es que la muerte no es el fin; es un tránsito.

Llegada la muerte, se entra en uno de los momentos religiosos más fuertes, por su densidad ritual y por los valores que expresa. Como el nacimiento, el proceso matrimonial o las grandes celebraciones comunales, tiene una estructura sacramental llena de símbolos que trascienden lo cotidia-

no, de comunión entre los celebrantes y de interacción con un mundo sobrenatural.

2.- LA LARGA DESPEDIDA DEL FINADO.

El sacramento de la muerte implica -como el matrimonio- un proceso ritual largo, por lo menos de tres años, hasta que el difunto queda definitivamente establecido en su nuevo estado y, desde allí, se relaciona de una manera nueva con los que le sobreviven. El muerto, así transformado, se convierte en un ser poderoso que recibe incluso el nombre de *jisk'a diyusa* 'pequeño dios'.

Todo el ritual de despedida al finado tiene, entre otros, los siguientes temas claves:

- (a) Marcar el cambio de status, sobre todo en las fases iniciales².
- (b) Asegurar el bienestar del finado y, de esta forma preparar sus futuras buenas relaciones con los sobrevivientes.
- (c) Dentro de ello, preparar al finado para un largo viaje, dándole todo lo que va a necesitar.
- (d) Reafirmar la vida, con alegría y comunitariamente.
- (e) Sobre todo en sus fases iniciales, mostrar signos y augurios sobre futuras muertes en la familia o comunidad.
- (f) Sobre todo en sus fases finales, resaltar la relación bienhechora de los muertos con la lluvia y con todo el ciclo productivo.

Hay varios momentos claves, cada uno con su simbolismo:

(a) En seguida después del fallecimiento se trata al recién finado casi como a un ser vivo y, a la vez, se marca el contraste entre la vida y la muerte con varios signos. Por ejemplo, se amarra una cinta en el cuello para expresar que está bien muerto.

(b) El Velorio es un acto altamente comunitario, con gran actividad, intercambio de comida, de aynis. Los hombres juegan y apuestan con tabas³ y otros juegos, pagando rondas de bebidas en beneficio del finado y de los asistentes. El mensaje central de esos juegos es que los demás seguimos bien vivos; y que la muerte llega de forma imprevisible, como por azar.

(c) En el entierro el finado tiene que ser bien despedido. Unos contratan músicos para que toquen, otros contratan mujeres para que lloren... Hay

mezcla de dolor (expresado sobre todo por las mujeres) y actividades lúdicas (realizadas sobre todo de los que preparan la fosa).

(b) El entierro transmite mensajes semejantes:

- Los que llevan el ataúd no deben ser allegados ni parientes cercanos.

Varios signos marcan de nuevo la diferencia de status entre el finado y los acompañantes y previenen que la situación del primero influye en los otros:

- Al salir del cementerio hay una celebración festiva, con bebida, que reafirma la vida.

- Se retorna por otro camino y en la casa se tiene una comida solidaria.

Se entregan al difunto una serie de apoyos para su largo viaje a la otra vida:

- Un buen ropaje, incluso nuevo. En algunos casos quizás es la primera vez que tiene ropa nueva.

- Alimentos y bebida; una ofrenda de coca; a veces, bastón.

- Sus instrumentos de trabajo, según sea hombre o mujer.

- Monedas, huevos para saldar deudas.

- A veces, la cruz, con dos interpretaciones: signo de vida, probablemente precolonial; relación con Jesús.

- Los dolientes echan pétalos con los que antes se frotaron la cabeza y pechos para que el difunto se lleve sus penas.

Tanto en el velorio como en el entierro, el recuerdo del difunto es central, a veces ameno. Se habla, a veces en una clave ritual específica de lloro, falseto y entonación. Se le hacen recomendaciones. Algunos le despiden con un último abrazo. Todo ello subraya que sigue vivo, pero ya desde otro estado.

En algunas partes se evita el contacto de los niños con el muerto; en otros lugares, en cambio, se los pasa por el ataúd. Ambas costumbres pretenden protegerlos de la *urija* (emanaciones peligrosas de los muertos).

Antiguamente se enterraba en lugares distantes, linderos o cumbres, quizás para alejar el poder de los muertos; ahora el panteón suele estar más bien en una parte céntrica de la comunidad. En torno al Lago Titicaca no es raro enterrar en las chacras, junto a la casa, subrayando así su relación con la

producción. Hay que enterrar con la cabeza hacia la salida del sol. No hay que incinerar ni amontonar en nichos. ¿Reiteran ese mensaje los cementerios urbanos clandestinos?

d) Cuando se cumplen ocho días llega el momento central para marcar la separación del espíritu del difunto. El ser humano tiene varios espíritus o “sombras” (*ch'iwi*). Los tres más mencionados son: *animu*, *kuraji*, alma o *ajayu* equivalentes a tres espíritus vitales: chico, mediano y grande, desde el más externo hasta el más íntimo. Los primeros pueden irse incluso en vida (por un susto) pero pueden recuperarse ritualmente con ayuda del *yatiri aysiri*⁴. El más profundo -el *ajayu*- sólo acaba de irse del todo a los ocho días de la muerte⁵. Por eso entonces se realizan muchos ritos en la casa y se celebra la misa en el templo.

Desde la víspera, en casa del difunto se prepara una especie de segundo velorio ante una especie de imagen del finado, revestida con sus ropas. Llegado el día se purifica todo el ambiente con sahumeros y agua bendita. Se barre todo el cuarto del velorio, para que no queden “sepulturas”, huellas del espíritu del finado. Se purifica y protege también a los asistentes con una limpieza (*pichara* ‘barrido’), o separándoles de la muerte con una *t'aqara* ‘separación’ o *ch'iqara* (‘atajar hilos de lana por la izquierda’).

Ese mismo día todos los allegados, incluidos algunos más lejanos que no pudieron estar en el entierro, van a la misa en el templo para pedir a Dios que el difunto “se salve” y no ande vagando cerca de la comunidad “molestando” a los suyos y exigiéndoles ser bien atendido y despedido. Junto al altar no falta el túmulo y con frecuencia, al pie, las ropas del difunto.

Lo tradicional era que, concluida la misa, siguieran abundantes respuestas encargados por los asistentes. Es la oportunidad para mantener una relación con otros difuntos, familiares o no. Se pide incluso para difuntos antiguos y célebres (en Bolivia, el presidente René Barrientos, por ejemplo). Para asegurar el equilibrio cósmico global, es común pedir también para las mundu almas y para las almas “olvidadas”. Es un momento de alta solidaridad entre vivos y muertos: hoy por ellos, pronto otros lo harán también por mí. Actualmente en muchas partes esta costumbre se ha perdido o debilitado, por resistencia del cura, que desea evitar una imagen lucrativa o tiene prisa por ir a otra parte.

Preferentemente al retorno, en alguna corriente de agua, se realiza el rito colectivo de lavatorio de la ropa útil del difunto, para separar el espíritu del difunto de sus ropas (que retienen sudor, aliento, grasa) y para que la puedan usar otros. Antiguamente toda vestimenta, o se iba con él o se quemaba. Ahora sólo se quema lo inservible, junto con una ofrenda del yatiri. Los demás bienes se conservan, aunque también pueden quemarse simbólicamente en figurillas (telarcillo, camioncito). Las formas de la ropa mojada, el fuego y el humo anuncian quién morirá. En algunas partes durante el lavatorio se juega a hacer casitas, molinos, etc. expresando así que la vida sigue.

En el Norte de Chile se han mantenido varias costumbres ricas en simbolismos, sobre todo en torno a la ceremonia llamada *paygasa*, a los ocho días de la muerte. Alguien ajeno a la familia del doliente, se viste durante todo el día con la ropa y el sombrero del finado y juega el rol de éste, imitando incluso su voz y dando consejos a los sobrevivientes. Lleva un llamo cargado con sus pertenencias con el que da la vuelta a la casa del finado y luego, encaminado por sus parientes y amigos, inicia ‘un largo viaje’ dirección al occidente (‘adonde van los muertos’). Durante un alto en el camino se carnea el llamo (con la mano izquierda) y sin desintegrar la estructura del esqueleto y los intestinos le quitan sus carnes que son servidas en asado entre los asistentes. El visitante que hace de finado se despide entonces de los presentes con la mano izquierda y finje irse llevando el llamo de puro hueso y tripa con una sogá, junto con su perrito, que será igualmente sacrificado en la hoguera, preparada más allá en el camino hacia el poniente, donde finalmente todo se quema, mientras los asistentes interpretan los signos del humo para predecir quién irá a morir pronto. Después los que han ido a quemar el llamo retornan con sus nombres cambiados y rimbombantes (por ejemplo: Juan Tumbacerros, Claudio Rajatable), dan tres chicotazos ‘en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo’, para que se vaya la muerte; se barre bien el piso y se da la vuelta a la mesa y se protege a los familiares del finado con *kaytu ch’iqa*, es decir, hilo de vicuña amarrado por la izquierda en la mano y el pie izquierdo. A veces se añade la ficción de que llegan unos negociantes con la ropa no destruida del difunto como si fuera nueva mercancía.

d) En todo a estos actos y durante un año los más allegados van de riguroso luto negro “para hacer sombra al alma” y evitan participar en bailes

y fiestas. En determinadas fechas suele haber otras misas intermedias, que aquí no detallamos, siempre acompañadas de comida y convivencia.

La misa de cabo de un año marca el fin del luto. Ya en la casa, después de la misa los allegados se cambian de ropa y se organiza una fiesta, con comida bebida y baile. Es una nueva reafirmación de que la vida sigue y que el finado ya está en otra etapa. Pero que todavía hay que acabar de atenderlo, recibirlo y despedirlo hasta completar el tercer año en la fiesta anual de difuntos.

3.- FIESTA DE LAS ALMAS. (1-2 DE NOVIEMBRE).

Por su carácter masivo y a la vez familiar, por los preparativos que supone y por su riqueza ritual es, en el campo, el momento culminante del ciclo ceremonial anual, más que la Navidad o la Pascua. Es un tiempo sagrado en que se celebra la llegada anual de las almas - es decir los difuntos que siguen viviendo pero de otra forma - y a la vez la llegada de las lluvias y siembras, es decir el principio de la estación productiva⁶: la muerte personal y su descenso al seno de la Madre Tierra es la semilla de la nueva vida cósmica. Los muertos crían la vida.

Se celebra sobre todo a los que murieron antes del anterior Carnaval hasta su tercer año: Son las "almas nuevas", todavía "calientes" y ese día es "como su cumpleaños". El primer año es el de la gran espera y los preparativos son mucho más elaborados. En el segundo, son menores, y en el tercero ya es de despedida. También se recuerda - pero sin tanto detalle ni rito - a las almas amigas del finado que le acomañan en su visita; a las almas olvidadas, etc., .

La celebración tiene dos momentos y lugares principales: el primero más familiar, en su casa; y el segundo más comunal junto a su tumba en el cementerio. En ambos, mediante un conjunto de ritos religiosos y sociales, se consolida la comunidad entre los vivientes y los antepasados sacralizados, reafirmando un origen y destino común y sus mutuas relaciones solidarias de reciprocidad.

En cada casa *almani* (que tiene alma nueva) se prepara la mesa-altar (*mast'aku* o *apxata*), con alguna prenda y/o foto del difunto, sus platos favoritos, bebida, cigarrillos, coca, *phasanqalla* de maíz, caña de azúcar, cebollas, una cruz adornada con flores y frutas... Todos alistan sus hornos, tal vez inactivos

durante el resto del año, y hacen pan, que preparan con gran creatividad en forma de niños (*t'ant'a wawas*), de ancianos (*t'ant'a achachis*). Son tantas representaciones de las almas. A veces se les llama también cuerpo. Hay también muchos panecillos en forma de palomitas (*urpus*) y otros animales, que representan la “cosecha” de las almas en su visita anual. Algunos preparan también escaleras de pan para cuando el alma vuelva al cielo, etc. Todo este lenguaje de lo concreto y de la miniatura recuerda las alasitas, pero aquí se trata de representaciones de las almas y de los dones para ellas y sus acompañantes.

En Ayopaya (Cochabamba) el primer año que es el más elaborado, dentro de la mesa-altar se coloca un animal entero (oveja, gallo) bien asado y condimentado, para el alma y sus acompañantes. En cambio, debajo de la mesa se dejan cebollas, zanahorias, patas de ovejas, etc. , todo ello de manera desordenada y sin preparar, para que se sirvan los espíritus malos y no molesten al alma.

Hacia el mediodía del 1º de noviembre llega el alma (o almas). Todos están atentos para interpretar cualquier signo que indique su llegada: la presencia de una mosca, una brisa, el nivel del líquido, la comida algo agria que indica que el alma ya se ha servido...

Después viene el momento más sacramental, que es la comida ritual (*qurpa*, en quechua) y un *akulliku* de coca, todo en comunión con las almas. Se ofrecen dos platos, uno para el alma o almas de la familia y otro para los acompañantes. Durante toda la tarde van llegando numerosas visitas a rezar por el alma y después compartir con los familiares, recibiendo de ellos un cariño de comida, compartida también con las almas.

El segundo momento, en la noche o al día siguiente, es en el cementerio, donde se da cita toda la comunidad. Cada uno de los *almani* de la comunidad junto con los ahijados de los finados recoge todo lo que ha quedado de la celebración en la casa y con ello adornan en el cementerio la tumba de su alma nueva trasladando ahí su mesa-altar o *apxata*. Todo el panteón parece un vergel y todos rezan para todos recibiendo sus platitos de comida, panes y otros cariños. Sobresalen los niños, que van en grupos cantando coros antiguos y recogiendo panes y frutos. Ellos expresan, mejor que nadie, la continuidad de la vida.

Todo el panorama de ese día de campo junto a las tumbas de los seres queridos deja una imagen alegre y simpática: los muertos generan los bienes y frutos para la vida y esa convivencia con ellos produce solidaridad comunal.

Dentro de ese esquema común hay muchas variantes locales. En Ayopaya (Cochabamba), por ejemplo, mientras la comitiva de cada familia almani va al cementerio, uno se disfraza de cura y otro se viste de alma con un centro blanco de cholita y encima un manto negro. Ni uno ni otro deben ser familiares del finado. Ambos van bailando y correteando en torno a cada grupo que se dirige hacia el cementerio, asustando a la gente en un ambiente de rejorgorio y en medio de varias o libaciones. El “alma” va escapándose una y otra vez hacia los lugares que solía recorrer el finado, hasta que desaparece cuando toda la comitiva llega al cementerio. El “cura” va detrás de ella para que no le pase nada y va interpretando diversos signos que indican la presencia de almas: huellas, mosquitas, el viento, la presencia de alguien inesperado... “Todos son almas en ese día”.

En muchos lugares, al fin de la fiesta se bautiza alegremente a los *t'ant'a wawas*, nombrándoles padrinos y haciendo intercambio de regalos. En las comunidades quechuas de Charazani al día siguiente celebran la “muerte” de esos *t'ant'a wawas*: los bendicen, como en la misa, diciendo “es el cuerpo de Cristo”, los parten y en seguida distribuyen ese pan bendito entre todos.

En muchas partes la fiesta de las almas concluye despidiéndolas (alma *kacharpaya*) con música especial. Sin embargo a otro nivel más profundo su presencia dura más. Todo el mes, hasta San Andrés (30 noviembre), es el mes de los muertos⁷. En Cochabamba todo ese mes, que llaman el Carnaval temprano (*miskha* Carnaval), arman columpios (*wallunk'a*) en que harán columpiar a las chicas, con cantos, chicha y alegría. Inicialmente el columpio se preparaba sobre todo al tercer año, al despedir al alma, para que se fuera volando. Actualmente se trata más bien de una fiesta juvenil cuya relación con las almas se ha quedado más diluida, pero persiste la imagen global de que, con la visita de los muertos, se va renovada la vida en medio de la alegría colectiva y compartida.

En toda época desde Todosantos hasta Carnaval y Pascua, según la creencia andina tradicional, los muertos están entre nosotros y, con ellos, las lluvias. Por eso en muchas partes en Jueves Santo también se va al cementerio,

como una especie de despedida al final de este período. La música e instrumento propio de esa época ya no es la qina sino el *pinkillu* que atrae a los muertos y, con ellos, a la lluvia.

El recuerdo de las almas es más solemne en esas fechas y durante los tres primeros años, pero no se limita a ello. En muchas partes, en la antevíspera de la fiesta patronal se los invita también con coquita y *ch'allas* y toda la fiesta concluye con una misa por los difuntos. Nos comunicamos también con los difuntos a través de sueños e incluso escribiéndoles cartas, que quemamos para que el mensaje les llegue a través del humo.

4 . EL DESTINO DE LAS ALMAS.

Se cruzan y coexisten en este punto varias percepciones, a veces algo contradictorias, que a su vez tienen que ver con diversas percepciones de la relación entre el cuerpo y sus varios principios vitales.

La percepción más vivencial es probablemente la relación del muerto con el interior de la tierra, donde ha sido "enterrado": tierra es y en tierra se convierte, pero de una manera vital, generadora, como todo el mundo de adentro. La muerte no es el fin definitivo sino la siembra de nueva vida que surge de ella.

A la vez, se dice que ciertas almas vagan por el contorno de la comunidad, porque están purgando culpas o porque fueron mal atendidas. El caso más típico es el de los condenados, vinculados sobre todo con determinados pecados de convivencia social (por ejemplo, incesto, incluso entre compadres). Pueden ir también a los volcanes o nevados a expiar sus pecados. Los curas de mala vida tampoco se liberan de esa condena. Se transforman en los animales que nos atacan en los caminos. La pena de todos ellos repercute en un malestar de todos . No podemos mantenernos ajenos a ella.

Esa percepción parece más vivencial y asimilable que la del fuego eterno del infierno. Ese tema del infierno también se oye pero no parece haber sido tan asimilado, quizás porque dentro de la concepción tradicional andina entra en conflicto con el carácter complementario que tiene todo el mundo de abajo y adentro (*Manqha pacha*, *Ukhu pacha*) y con el sentido final de recobrar el equilibrio. Aunque ahora muchos asocian este mundo de adentro con los "diablos", estos son a la vez objeto de temor y de veneración: tienen su parte

de poder sobrenatural y hay que contar con su apoyo, porque generan vida, son dueños de minerales (el *tiyu*) y fuente de riqueza. El rigor andino, también la Madre Tierra, el espíritu de los muertos y los antepasados, los , pertenecen a ese mundo⁸.

Hay también diversas versiones sobre el largo viaje y destino final de las almas ya purificadas, con el apoyo de los sobrevivientes. La versión más tradicional dice que van hacia el poniente⁹, siguiendo el curso del sol. Por eso mismo se entierra al difunto con la cabeza mirando en esa dirección. Otros lo entierran mirando más bien hacia el oriente, para que se encuentre en seguida con Cristo resucitado, el nuevo Sol. La versión más “cristianizada” habla finalmente del cielo, ubicado arriba, creencia que se expresa también en algunos símbolos ya mencionados, como las escaleras de pan, que se incluyen en las mesas de Todos-Santos. Pero este último destino es más escuchado en el caso de los niños “angelitos”, que no llegaron a pecar (ver anexo 1).

Para uno u otro destino se menciona con frecuencia el paso por un río¹⁰ - que algunos llaman “Jordán” - o de un lago, en el que el alma recibe ayuda de un perro negro¹¹. Este animal doméstico tal vez fue maltratado en este mundo, pero en el trance de la muerte resulta ser un apoyo fundamental. Por eso hay que tratarlo bien en esta vida. La comunión se extiende así hasta ellos. Por otra parte, el paso del río o lago reitera la relación entre muertos, agua y vida.

Es desde ahí cualquiera que sea la concepción prevalente, que las almas retornan en noviembre y Jueves Santo, porque “Dios les da permiso” y tienen “día libre”.

En el caso de Semana Santa esa mayor libertad de viaje puede asociarse también con la muerte de Cristo. Por eso es también el día del *qhispi*, la liberación de ciertas normas sociales, que en ese día permiten ir a las chacras ajenas a recoger productos (es la época de maduración). En Cochabamba, en esas fechas, se va a los ríos a lavar toda la ropa, porque entonces su agua es bendita y limpian las culpas que se han apegado a la ropa, con la grasa y el sudor (como en el lavatorio del finado).

ANEXO 1. LA MUERTE DE LOS NIÑOS

1. LA VIVENCIA:

La muerte de los niños es algo doloroso pero demasiado corriente. Su velorio y entierro tiene un toque agridulce. Son “angelitos” y, como tales, se los vela y entierra con sus alitas, proporcionadas por sus padrinos. Se los suele despedir con una música especial y cariñosa (fandango) y bailecitos.

Su despedida no implica un acontecimiento comunitario. Es un acontecimiento de sólo la familia y los más allegados.

Al despedirlos, se les hace recomendaciones especiales para que intercedan ante Dios.

Cada año los angelitos nos visitan el 31 de octubre, un día antes que sus mayores, porque tienen alas. No es necesario prepararles tanto, porque mantienen menos relaciones con los vivientes. Les reciben principalmente los niños, encargados también de prepararlo todo.

2. LA COSMOVISIÓN SUBYACENTE.

Un punto central es que los niños deben morir bautizados, con “nombre” y plenamente incorporados al mundo cultural y social de los “cristianos”.

Por el contrario, los niños que mueren sin haber sido bautizados son *murú*¹², pertenecen al mundo del *achachila* y éste los puede reclamar como suyos enviando granizo, vertarrones u otras calamidades a la comunidad. Incluso podrían entrar de nuevo en el cuerpo de su madre y causarle trastornos. Si llegan tales calamidades, las autoridades comunales irán casa por casa buscando a la madre que enterró de ocultas a alguna *wawa* sin bautizar.

Por eso mismo, algunas madres angustiadas pueden correr a la iglesia para pedir que bauticen a su hijo ya muerto¹³. La necesidad del bautismo se extiende a los niños ya muertos e incluso a los que ya han nacido muertos.

Para los niños fallecidos, es más general decir que se van al cielo. Según algunos, allí se encargan de regar, enviándonos la lluvia¹⁴. Otros dicen que se vuelven “duendes”.

ANEXO 2. LA MUERTE VIOLENTA ANTES DE HORA.

El que mata sin más, para aprovecharse de bienes, etc. es un criminal digno de una fuerte sanción, incluida su muerte. Pero hay situaciones en que la muerte violenta no es vista como crimen:

1. OFRENDAS QUE TRAEN BENDICIÓN.

El *kuchu* humano: La ofrenda sacrificial es un rito central en la religión andina. Casi siempre toma la forma de una ofrenda de comida a los seres ancestrales, y con frecuencia implica algún derramamiento y ofrenda de la sangre (*huilancha*) de algún animal sacrificado.

Pero algunos de esos seres ancestrales son muy “hambrientos” y reclaman ofrendas mayores, molestando incluso con accidentes y otras calamidades a quienes no se las brindan. Así ocurre, por ejemplo, con algunos cerros o *achachilas* que son más *phiruni* (fieros, agresivos), con lugares especialmente malignos (*saxra*), con el *tiyo* de la mina, etc.

En casos extremos estas ofrendas pueden incluso implicar kuchus o sacrificios humanos para aplacar reiterados accidentes (por ejemplo en minas o tramos peligrosos de algunos caminos) o para prevenirlos (por ejemplo, en construcciones grandes y riesgosas). Es muy común la creencia de que este tipo de sacrificios humanos ocurrieron en los cimientos de los grandes edificios del pasado - por ejemplo, en las torres de muchos templos coloniales - y que se siguen realizando en algunas obras modernas de mayor riesgo y envergadura, como rascacielos y puentes peligrosos¹⁵.

Existen también situaciones culturalmente más controvertidas y condenadas, en que algunos hacen sacrificios incluso humanos simplemente para lograr plata y otras ventajas materiales.

Hay por ejemplo, la creencia de que ese es el origen de la prosperidad material de algunos pastores que harían regularmente ofrendas humanas a una laguna sagrada del contorno. En 1996 se comentó también mucho el sacrificio de una niña, presumiblemente realizado por unos comerciantes de La Paz a una de las varias divinidades asentadas en las rocas del cerro sagrado Pachuri (prov. Omasuyos). En esos casos se sanciona el hecho, pero no se duda de la eficiencia de tales sacrificios.

- El *tinku* (Norte de Potosí) o *ch'iyaraqí* (Sur del Perú) es una lucha ritual, llevado a cabo con motivo de determinadas fiestas anuales y entre grupos claramente establecidos desde tiempo inmemorial. En principio expresa ritualmente la relación de unidad en tensión entre mitades sociales que a la vez se oponen y se complementan (dos *ayllus*, dos parcialidades, etc.). Para los varones jóvenes, la participación en el *tinku* es también una prueba de virilidad que los hace más apetecibles y aptos para el matrimonio.

El derramamiento de sangre en esas luchas rituales, incluso con la muerte de alguno de los contrincantes, tiene a la vez el sentido de ofrenda sacrificial a la Madre Tierra. Aunque provoca el afán de futura venganza en el bando perdedor, es visto al mismo tiempo como una fuente de bendiciones, sobre todo en forma de cosechas abundantes.

La sangre, como la grasa, son principios vitales y por eso están en el centro de tantos ritos de ofrenda. Además puede fortalecer o debilitar a los vivos, pasando de uno a otro a través de ritos. Por lo mismo, al tiempo que son un elemento fundamental de tantas ofrendas y rituales, son también objeto de temores por su posible manipulación¹⁶.

2. UN CASTIGO QUE REDIME.

Cuando alguien se desvía gravemente de la conducta socialmente aceptada, se convierte en un peligro para la comunidad, pues puede atraer castigos. Si no cambia, la solución más común será expulsarlo de ella, con la amenaza de matarlo si retorna. En algunos casos (por ejemplo, de robos reiterados) también se le puede aplicar la pena de muerte, decidida en asamblea o por el consejo de autoridades.

Pero en esos casos la muerte reestablece el equilibrio e incluso puede ser a la vez redención para el culpable. Por eso algunos expulsados prefieren retornar y seguir en su comunidad, pero en esa otra forma de vida del más allá. Toda la trama del film “La nación clandestina” de Jorge Sanjinés, se basa en esa creencia. Ver también otro ejemplo cuzqueño en García (1983: 74-76).

3. LOS RIWUTU.

Son las almas de los que han tenido muerte trágica, por accidente, asesinato, etc. Es más probable que permanezcan en el contorno de este mundo rindiendo “tributo”. Necesitan ayuda especial y la dan, a su vez, por

ejemplo para detectar o atajar ladrones y colaborar en la solución de casos difíciles. El alma de quien ha sido asesinado, por ejemplo, sigue persiguiendo al homicida hasta que éste se presente y se arrepienta.

Algunos *yatiris* cuidan su propio *riwutu*. En determinados lugares las calaveras de esas almas que tuvieron muerte violenta se guardan en capillitas. Lo mismo hacen algunas familias en sus propias casas, y les prenden velas los martes y viernes. Esas calaveras reverenciadas se llaman también “andresitos” o “fundadores”. Las “animitas” de las carreteras cumplen un rol semejante, sobre todo algunas especiales cuya historia es bien conocida por todos los viajeros que le rinden culto.

4. LOS MÁRTIRES.

Como en cualquier parte, el que muere por la defensa de su gente y territorio es altamente venerado, aún después de muchos años. Varios de ellos son héroes en la historia alternativa de los oprimidos y son objeto de homenajes cívicos en determinadas fechas históricas. La reconstrucción subterránea del cuerpo desconjuntado del último Inka o el lema “volveré y seré millones”, atribuido a Tupaq Katari, subraya también su persistente acción sobre el presente y el futuro.

La distancia histórica de su muerte no ha eliminado su relación simbólica con todo el universo ritual que hemos resumido en estas páginas. Al reavivar la memoria de Tupaq Katari, en los años sesenta, o la de los caciques apoderados de Jesús de Machaqa, en los años noventa, lo primero que espontáneamente se hizo - como lo más obvio - fué ofrecerles una solemne misa de difuntos.

II. REFLEXION TEOLOGICA

1. Recordamos algunos puntos claves del documento de Tacna, 1996

1 - Todo ser y acontecer está relacionado. De ahí una visión globalizante. No hay una clara división entre lo sagrado y lo profano. Por eso la cosmovisión es una visión cósmica. Por eso la ética andina tiene una dimensión cósmica; Ej. Una mala conducta individual puede traer una calamidad climática para toda la comunidad. Una buena celebración comunal asegura una buena cosecha.

2 - La idea central (y el "mandamiento primero") de la ética andina es "criar la vida": todo tiene vida. Cualquier acción tiene consecuencias en la dinámica vital del universo. Hay que respetar y alimentar la vida del universo y de sus partes: humana, de la naturaleza, de las almas y de los seres superiores. Muchos ritos son para la conservación y multiplicación de la vida. Incluso la muerte y el sacrificio son principio de la nueva vida. Toda muerte implica resurrección.

3 - Equilibrio y armonía: si ha habido delito debe haber reparación, ritos de perdón, ayni, etc. La parábola del hijo pródigo en clave andina tendría que incluir un elemento de reparación del daño causado. (Nota: trascendentalismo en la gracia divina?)

4 - Interdependencia, reciprocidad y complementariedad (todo es una complementariedad en y entre los tres ordenes: seres humanos, con la naturaleza, con la divinidad. Luz-tinieblas; día-noche; sol-luna; hombre-mujer; *alaxpacha-manqhapacha* (mundo de arriba-mundo de abajo); puna-valle; *alabaya-masaya* (parcialidad de arriba y de abajo); etc.

5 - Como consecuencia, el rito central es la ofrenda (*waxt'ax, ch'alla*, despacho, pago, mesa, "cariños"...), concebida como un alimento que se ofrece y que muchas veces implica también sacrificio (*wilanacha*, manda, ayuno..).

2. REFLEXIÓN A PARTIR DE LA ESPIRITUALIDAD ANDINA DE LA MUERTE.

1. A niveles variados, según el lugar y la persona, hay una íntima fusión entre las creencias andinas y cristianas. Sobresale la coincidencia en:

a - En el mundo andino no tiene sentido ser agnóstico o ateo, salvo algunos que han optado por una posición ajena a su propia cultura.

b - La firme seguridad de que la vida sigue. La muerte engendra vida.

c - Íntima relación mutua entre los que viven aquí y los que viven en el más allá.

d - Relación entre destino futuro y culpa. Todo lo que se hace en esta vida tiene consecuencias para la otra.

e - Un fuerte sentido comunitario. El que ha sido solidario recibirá solidaridad al ser despedido de esta vida y seguirá alimentando la solidaridad desde la otra vida.

2. Pero, al expresarlo en clave andina, se subraya también algunos elementos claramente teológicos que no se suelen tener en cuenta. Para los andinos:

a - El sentido de peregrinación, como lo fue ya toda la vida en este mundo, interpretada como *thakhi* - camino.

b - Lo último es la restauración del equilibrio y la armonía universal, el perdón y la reconciliación, más que una pena eterna, irreparable en un infierno insuperable.

c - Hay una íntima relación entre muerte personal, la pertenencia a la globalidad del universo y la continuidad de la vida cósmica. Los muertos son fuente de vida futura, en la naturaleza y en la humanidad. Los seres identificados con los cerros protectores de la comunidad son, a la vez sus antepasados.

d - Los muertos, por estar en un nuevo status vital, adquieren también nuevo poder e influencia sobre los que todavía no han pasado por el "lindero de la muerte" (*jiwa qurpa*) e incluso sobre la vida de la naturaleza (la producción de la chacra, etc.). Este poder es independiente de la edad en que se muere. Tiene influencias diversas de acuerdo a los méritos acumulados en esta vida, dentro de la escala de valores andinos (anciano antepasado, angelito, riwutu, condenado). Una vez establecidos en la nueva dimensión vital, son intercesores, vigilantes, protectores y - si es preciso - sancionadores para establecer el equilibrio roto. Se les llama incluso *jisk'a diusa* (pequeños dioses).

e - Pero llegan a este status gracias a nuestra fuerte ayuda inicial. Dentro de ese peregrinaje largo, que empieza con la muerte, es fundamental el apoyo de los familiares que siguen en este mundo y también el de otros seres tutelares, tanto de la tradición andina como de la cristiana. Cabe reforzar que este peregrinaje culmina en Dios Padre-Madre.

3. En el mundo andino se combina mucho más el evento de la muerte y resurrección de Cristo con una visión del ciclo cósmico; la sangre derramada de Cristo se actualiza en rituales que incluyen también derramamiento de sangre, vistos como renovación de la fertilidad y de la vida. Tal vez cabría

interpretar esta concepción dentro del pensamiento paulino (Cf. Rom. 8/18-23; Fil. 2/4-12), que ha llevado a posteriores elaboraciones como la del “Cristo cósmico”.

4. La muerte violenta en general, es censurada. Incluso los abortos, son visto como causa de desgracias cósmicas (granizo, helada, etc.). Sin embargo, en ciertas situaciones límites la muerte violenta de algun ser individual, al no ser su fin definitivo, es vista incluso como un medio para criar la corriente universal de la vida, por su calidad de sacrificio, o por el derramamiento de su sangre.

5. Existe cierta similitud entre la muerte violenta y redentora de Cristo y la reflexión que hemos hecho sobre la muerte en el mundo andino. Esta concepción andina está madura para considerar el sacrificio de Cristo, Cordero de Dios, como “el” sacrificio universal. En este sentido, la *wilancha* andina tradicional podría ser un anticipo y camino histórico para comprender el punto central (kerygma) de la buena nueva: la muerte y resurrección de Cristo.

La *wilancha* de un cordero blanco en Domingo de Gloria en algunas partes de Chile, es la vía de comunión con El. El cordero degollado puede ser una expresión andina de la buena nueva, tan genuina como la imagen del crucifijo. Lo que era un valor religioso ancestral adquiere así un nuevo significado sin borrar el antiguo.

III. ALGUNAS REFLEXIONES PASTORALES

1. Frente a las situaciones cotidianas de la muerte, muchas veces antes del tiempo, reafirmamos nuestra opción por la vida, que es también la opción fundamental del Evangelio (Juan 10/10) y del mundo andino.

2. Las celebraciones vinculadas con la muerte brindan una ocasión especial para proclamar la opción por la vida. Reconocemos que esos momentos rituales tan fuertes merecen una atención especial, no para enfatizar una “religión de muertos”, sino porque la muerte es aquí un signo privilegiado para anunciar la vida.

3. Conocer más a fondo las prácticas y creencias locales, con sus diversos niveles de sincretismo, para acomodar a cada situación la práctica pastoral, teniendola en cuenta y proclamando la buena nueva a partir de ellas.

4. Hacer un esfuerzo especial para que en las diversas celebraciones populares (que no se limitan ni mucho menos al templo) se dé un realce particular a lo concreto y tangible, expresado en signos y símbolos, y al intercambio social y reverencial de comida y ofrenda, incluso con los muertos.

5. De acuerdo a las recomendaciones del ritual romano, hacer una revisión y adaptación de los ritos de difuntos, en función de este universo cultural. Elaborar versiones alternativas que enfatizen, por ejemplo, el sentido de peregrinación y de ayuda en el viaje, el espíritu de oración para los difuntos, etc. ¿Cómo combinarlo con las demás celebraciones populares tradicionales sin suplantadas ni ignorarlas? En todo ello, ¿qué valores enfatizar? ¿Qué signos privilegiar?

6. Revalorizar en esos momentos de la muerte los diversos ministerios laicales: de los agentes pastorales, de las autoridades, del *yatiri*, de la misma familia, de los niños, de toda la comunidad.

7. Responder mejor a la necesidad de consuelo pastoral, desarrollando un estilo personalizado en el culto y movilizándolo los buenos servicios de los sabios andinos con misión reconocida por la Iglesia.

8. Responder favorablemente, dentro del esquema cultural andino, a celebraciones para difuntos venerados y héroes populares locales, hombres y mujeres, que son considerados protectores y modelos.

9. Se debe reflexionar más profundamente acerca de situaciones que puedan implicar muerte violenta y provocada. Nuestra actitud pastoral es siempre a favor de la vida. Pero debemos encontrar los caminos pastorales adecuados para dar una orientación catequética a partir de una buena comprensión del contexto y la cosmovisión en que ocurren estos eventos.

TAREAS INMEDIATAS:

Como tareas inmediatas formulamos dos puntos:

1. Publicar lo trabajado en los tres encuentros, buscando el apoyo de un equipo más amplio para una reflexión teológica y pastoral.

2. Elaborar una propuesta para la pastoral de los ministros laicales:

2.1 Ministerios laicales de enfermos; esta tarea fue encargada a los obispos de Chile.

2.2 Ministerios laicales para acompañar al difunto en su casa; tarea encargada a los obispos de Bolivia.

2.3 Ministerios laicales en el cementerio; esta tarea fue encargada a los obispos del Perú.

Iquique, 14 de Marzo, 1997

Notas

1. Algunos estudiosos ven aquí un eco de otra creencia muy escuchada desde la época colonial: Hubo una primera era del Padre antes de que hubiera sol. Siguió la era actual, que es la del Hijo. Después vendrá el Pacha kuty o vuelco del mundo, que será la era del Espíritu Santo.
2. Algunos de los primeros ritos para un difunto tienen también un sentido de augurio, para anunciar las próximos muertes.
3. El uso de la rótula de animales, usado como dado.
4. El maestro que sabe jalar los espíritus que andan vagando fuera del cuerpo para recuperarlos.
5. A veces a los nueve. En Cochabamba se dice, cuando reviente el ojo.
6. A principios de noviembre concluye la estación más seco o de mayor hambre, de agosto a octubre, y empieza un tiempo de restauración, equilibrio y armonía con toda la naturaleza, con miras a la producción.
7. Al fin del mes en algunos lugares se desantierra a alguna calavera para llevarla a misa. Esta práctica recuerda lo que se hacía antes de la Colonia, mucho más solemnemente: ver el texto y dibujo de Guaman Poma, reproducido en Fe y Pueblo, N° 19, 1988.
8. Recuérdese que el término supay(a) - hoy "diablo" - históricamente era un nombre del espíritu de los muertos.
9. Los lugares de destino varían según la zona. Por ejemplo, entre Potosí y Uyuni hay un cerro, llamado Mundu Almas, al que se supone van a parar todos los difuntos. Pero en el Norte de Potosí hablan también de un lugar, cuya ubicación pocos conocen, llamado Tacna. En el Norte de Chile, los muertos van hacia el mar, etc.
10. Los perros negros son Jaqi anu, "perro de la gente". En vida el perro es la antítesis de la vida humana, pero después ese ser tan despreciado juega un rol clave en la otra vida.
11. Este nombre tiene una doble interpretación. Era usada en la tradición castellana como "moro", es decir, pagano, no cristiano. Pero ha quedado reinterpretado en quechua y aymara como muru, es decir, alguien a quien falta algo esencial.
12. Lo central entonces para el pastor será solidarizarse con la angustia de la madre, teniendo en cuenta sus implicaciones incluso sociales.
13. Esta versión es, con todo, menos andina que la que relaciona la lluvia con el mundo de adentro, de los muertos y los cerros.
14. Ver un reportaje especial sobre ese tema en Presencia, 24 de Julio de 1994.
15. Con relación a la grasa, como principio vital, nótese el nombre del dios Wiraqucha "lago de grasa/espuma" (en quechua), ligado a la extracción de la grasa está también la ancestral creencia en el kharisiri, kharikhari, likichiri o pistaku. Es significativo que en años recientes este ser tan temido ha empezado a asociarse también con la extracción de la sangre. Este último tema tiene relación también con el rechazo de muchos quechuas y aymaras a las transfusiones y muestras de sangre por parte de los médicos.
16. En términos generales, la recepción de Cristo tiene tres dimensiones: La histórica, la cósmica y la mítica. En rigor teológico no se contraponen; más bien, se complementan. Cada perspectiva amplía y arraiga culturalmente las otras perspectivas.

Ya ocurrió en el primer cristianismo, que no tuvo problemas en añadir a la figura histórica de Cristo, elementos míticos, como el evangelio de la infancia, el primer capítulo de San Juan, la teología de San Juan o de San Pablo. Todas estas son elaboraciones e interpretaciones teologizantes/mitologizantes de la historia de Jesucristo. Tampoco tuvo problemas en incorporar cosmovisiones previas (ej. Navidad y Corpus Cristi, que se han hecho coincidir con solsticios). ¿Por qué no aceptar - aquí y ahora - el mismo proceso como parte de la relectura desde la propia tradición cultural y religiosa? (documento de Tacna, 3.2.1).

17. La ofrenda andina es el elemento esencial para guardar o restablecer responsablemente el equilibrio y la armonía en el cosmos dentro de las relaciones universales de complementariedad y reciprocidad. La teología católica está llena de referencias a ofrendas y al sacrificio de la sangre de Cristo. Sin embargo, para muchos estos son símbolos vacíos que necesitan largas explicaciones. No ocurre lo mismo para los cristianos andinos. Su práctica puede ayudar a rescatar, valorizar y prestigiar la ofrenda en el culto católico andino.

Sangre. Si los sacrificios del A.T. son leídos en la Iglesia y si son necesarios para comprender en su plenitud el sacrificio de Cristo, Si no se puede abolir el A.T., sin destruir el N.T. entonces es necesario valorizar también la wilancha, el sacrificio andino de sangre, para que en el mundo andino se comprenda a plenitud el sacrificio de Cristo.

Es necesario también rescatar la idea que la sangre es la vida y fuente de nueva vida (la "pascua andina"); que la vida del hombre y de la naturaleza es una sola y compartida. (Doc. de Tacna, 4.6)

BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA

Albó, Xavier. 1992. "Superando la crisis" y "La experiencia suprema de la muerte", en Manuel M. Marzal et al *Rostros indios de Dios*, La Paz: CIPCA, Hisbol, UCB, pp. 104-114. (Intento de breve síntesis.)

Bastien, Joseph W. 1996. "La fiesta con los muertos", en *La montaña del cóndor. 1988 Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz: Hisbol, pp. 207-224. (Ver resumen en: *Fe y pueblo (La Paz) 1988: 18-25*). (Su experiencia en Kaata, comunidad quechua-Kallawayá al norte de La Paz.)

Berg, Hans van den. 1987. "Día de difuntos, fiesta a la vida". *Cuarto intermedio (La Paz) 5: 3-17*. (Otra versión más amplia se encuentrará en: 1989: "La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano." *Anthropos (Alemania) 84: 155-175*). Ver también "El día de los difuntos", "La qhachwa" y "El Tinku" en *La tierra no da así nomás*, La Paz: Hisbol, UCB/SET, pp. 91-104). (Intentos de síntesis, con cierta reflexión histórico-teológica y énfasis entre muertos y producción agrícola.)

Carter, Williams y Mauricio Mamani. 1982. "Dejando la vida". En *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Juventud, pp. 329-369; los ritos se describen en 331-347. (Datos de una comunidad a 20 kilómetros de La Paz. Incluyen cuadros sinópticos interpretativos.)

Harris, Olivia. 1983. "Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia." *Chungará (Arica) 11: 133-152* (Sobre el Norte de Potosí)

Kessel, Juan van. 1978 "Muerte y ritual mortuorio entre los aymarás". "Norte Grande (Santiago) 6: 77-91. (Sobre el Norte de Chile.)

Fe y Pueblo (La Paz). 1988. "La fiesta de difuntos en los Andes." N° 19 monográfico. (Antología de textos sobre el tema. Entre ellos el cronista indio Guaman Poma (pp. 14-16) y relatos contemporáneos sobre una comunidad rural al norte de La Paz (18-25, cf Bastien 1996) , vecinos de Sacaca en el norte de Potosí (30-33) y barrios populares de La Paz (26-29, 34-43).

Ochoa, Victor (3 números del *Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras*, de Chucuito, Puno); - # 12 (octubre 1974). "Todos los Santos en la cultura aymara". (4 p.); - # 27 (noviembre 1975). "Entierro y rito a los difuntos" (14 p, más comentario de Raimundo Cadorette, pp, 15-20); - # 39 (noviembre 1976) "Ritos para difuntos" (18 p)

BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA SOBRE MUERTE VIOLENTA

García, Chema. 1983. *Con las comunidades andinas del Ausangate*. Lima: Centro de Proyección Cristiana. (Pags. 74-76: sobre la muerte que redime)

Platt, Tristan. 1996. "Gasificando en Macha a los Guerreros del Alba: ¿Un caso de etnocidio estatal?". *Presencia Literaria (La Paz) 19* de marzo de 1996. Reproducido también en Platt, *Los guerreros de Cristo*, La Paz: AZUR y Plural, pp. 127-142. (Testimonio e interpretación de un tinku que fue gasificado por la policía en el Norte de Potosí.)

Presencia/Reportajes. 1994 "Ritos de sangre" (monográfico, 24 de julio de 1994). (Subre ofrendas humanas)

Película "La nación clandestina" de Jorge Sanjinés. (El tema está asimismo en la novela Yawar fiesta, de José M. Arguedas, pasada también a película).