

VICENTE ZARUMA Q.

WAKANMAY
(ALIENTO SAGRADO)

VICENTE ZARUMA Q.

WAKANMAY

(ALIENTO SAGRADO)

Perspectivas de teología india
Una propuesta desde la cultura Cañari



2006

WAKANMAY / (ALIENTO SAGRADO)

Perspectivas de teología india
Una propuesta desde la cultura Cañari

VICENTE ZARUMA Q.

Primera Edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf. 2 506-247 / 2 506-251
Fax: 2 506-267 / 2 506-255
e-mail: editorial@abyayala.org
diagramacion@abyayala.org
<http://www.abayayala.org>
Quito- Ecuador

Diagramación: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Portada: Jorge W. Zaruma Q.
Fotos: José Miguel Acero

ISBN 10: 9978-22-623-0
ISBN 13: 978-9978-22-623-0

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, agosto de 2006

Un aporte de la Fundación de Investigación Histórica Antropológica y Cultural de la Nación Cañari Zaruma
Fundada mediante acuerdo del Ministerio de Educación N. 1624
Del 25 de marzo de 1994.
Namangoza 122 y Buerán. Fax: (07) 2802325
Teléfonos: 2802325 - 2803026
Cañar – Cuenca - Ecuador

Esta obra fue presentada por Vicente Wakansamay Zaruma Quizhpilema como disertación inaugural para obtener el doctorado en Teología Dogmática, bajo el título: “La Celebración de la vida a la luz del Misterio Pascual en la cultura Cañari”, en la Pontificia Facultad Teológica de Sicilia “San Giovanni Evangelista”, Palermo, Italia. Decano: Prof. Dr. Antonino Raspanti; Director de la tesis: Prof. Dr. Cosimo Scordato; Primer Asesor: Prof. Dr. Pietro Sorci; Segundo Asesor: Prof. Dr. Rino La Delfa. Fecha de examen de doctorado: 15 de junio de 2005.

AGRADECIMIENTO

A Dios, Gran Espíritu, Wanagi, Pachakamak, cuya voz siento en los vientos, cuyo aliento da vida a todo mi ser; vengo hacia Ti, como tu hijo para pedir tu protección.

Oh, Gran Espíritu, enséñame a ser sabio, para conocer los secretos de mi ser, para seguir las huellas de mi pueblo, y así llegar a la eternidad.

Haz que mis manos respeten lo que tú has creado; haz que mis oídos escuchen tu voz; haz que mis pies caminen sendas rectas y haz que mi corazón esté abierto al infinito.

A mi querida familia: mi madre y hermanos; a la memoria de mi padre y hermano, por su apoyo y cariño brindados a lo largo de mi vida, ya que sin el apoyo de ellos no hubiera sido posible sacar a la luz los sueños de mis antepasados Cañaris.

DEDICATORIA

A los pueblos indígenas de Abya Yala, especialmente al pueblo Cañari, que no discrimina a ninguno, ni se avergüenza de nadie, y comparte sus sufrimientos y alegrías.

A ese indio que se emborracha, con siete lluvias, y luego de una década de sequía sigue esperándolas; a ese indio, que a pesar de su pobreza no pierde el sentido del compartir.

A ese Cañari que surca la tierra con sus propias manos y carga en su espalda, luego de la cosecha, ese trigo que luego comparte y se convierte en una celebración festiva.

A ese Cañari que por muchos siglos ha permanecido callado, tantas veces, pisoteado, maltratado, humillado, sin esperanza; forzados y amasados con sangre y levadura, que hoy grita al mundo que seguimos vivos.

De la misma manera, dedico a alguien que me ayudó en todo momento a que se haga realidad éste sueño; por eso quiero decir: recoge este verso de un soñador errante, que hoy pasa por tu choza; no lo dejes pasar.

Hoy brota de mí ese fuego ardiente, desde el fondo de mi alma, que cubre tus ilusiones, como beso o brisa, quién sabe por qué; pero sí hay algo de cierto; es por qué alguna vez te pensé y dediqué éste pequeño trabajo, que está hecho con sangre de mis venas, con iras y pasión; los eternos sueños de mi vida, que son tuyos también.

PRESENTACIÓN

Monseñor Vicente Cisneros
Arzobispo de Cuenca, Ecuador

Tengo el honor de presentar este libro, que ha sido preparado, durante largos años, con sacrificio, denuedo y vasto conocimiento por su autor, el Padre Vicente Zaruma.

Su condición de miembro activo del pueblo cañari, al cual conoce desde sus raíces familiares, sociales y culturales, y su condición de sacerdote de la Iglesia Católica de esta Arquidiócesis de Cuenca, le han dado la autoridad moral y establecido los parámetros de pensamiento y reflexión para plantear el tema de la celebración de la vida en íntima conexión con el Misterio Pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, Camino, Verdad y Vida, luz que ilumina los pueblos y gloria de su pueblo, Israel.

La reflexión teológica sobre la cultura cañari comienza con la primera evangelización y la conquista. Sin duda la presencia de los misioneros se realizó junto a la espada, pero prevaleció el Evangelio de la caridad de Cristo, liberador de toda esclavitud. La teología indígena tiene sus rasgos propios de identificación y ofrece tipos particulares y rasgos sobresalientes que marcan las fuentes, el punto de partida y de llegada de la teología india.

El capítulo tercero de este libro contiene un tratado sobre la celebración de la vida como lugar de inculturación y aculturación del Evangelio. El autor desarrolla los fundamentos bíblicos de la inculturación y aculturación y la contribución particular del Concilio Vaticano II, que con su apertura al mundo y a las culturas indígenas descubrió

que en todo pueblo Dios derramó las semillas del Verbo, fecundas y enriquecedoras, de la espiritualidad teológica de los pueblos.

Finalmente, el autor investiga los fundamentos teológicos del proceso cultural y se plantea los interrogantes: ¿Qué dice el Misterio Pascual a la Cultura Cañari? ¿Qué dice la Cultura Cañari al Misterio Pascual? Esta es la entraña que el lector descubrirá al estudiar el tema central del libro del Padre Vicente Zaruma, para quien mi felicitación por este gran trabajo teológico, que ha recibido las más altas calificaciones académicas de la Pontificia Facultad Teológica de Sicilia “San Giovanni Evangelista”, de Palermo-Italia.

Pan de Vida

De Fr. Luis Alberto Luna Tobar ocd.

A su hermano y amigo, Padre Vicente Zaruma

Con inmensa inquietud íntima me acerqué a la mesa preparada por ti, Vicente hermano, a comer el Pan de Vida que ella, la vida, nos ofrece en su predestinada realización sacramental. Es la vida el medio en el que se realiza esta ofrenda y son las manos de ambos, las que nos acercamos, ya en la Mesa, a recibir esa ofrenda, que la preparamos juntos, entre la eternidad del Padre y la humanidad de nuestro ser de hermanos sacerdotes.

Siempre esperé de ti una autenticidad, un análisis profundo de la naturalidad de tus creencias, en las que la vocación sacerdotal realizó una profundización y en-raizamiento impresionate. Te imaginé en camino de realización investigativa de tu secreto natural, de tu ser, de tu aborigineidad, desde tu sacerdocio, y esperaba que en ese análisis encontraras el íntimo parentesco, la consanguinidad entre la cultura del origen, tan tuya, tan de tu tierra, con tu evolución académica en lo teológico. Le queda a tu conciencia la respuesta de base; pero nos dejas un testimonio notorial, escrito con alma, con entrega total: “La Celebración de la Vida a la Luz del Misterio Pascual en la Cultura Cañari”.

Te has doctorado de frente al mar que mide la tierra y su historia. Singular predestinación. Ese mar, posiblemente, oyó a Cristo. Tus letras nos ayudarán a oírle y transmitir su Palabra viva en espacios de otras dimensiones, pero con la misma hambre y sed de vida.

Tu hermano, que te acercó al sacerdocio

Fr. Luis Alberto Luna Tobar, ocd.

Arzobispo emérito de Cuenca.

PREFACIO

La religión y las teologías

El hombre, desde su conciencia antropológica que la define como el ser de alteridad y de relacionamiento dentro del reciente concepto post-conciliar del Vaticano II –concepto de las “armonías”, ha abierto una globalizante visión de la realidad.

La filosofía y las teologías de occidente habían consagrado al hombre como ser aislado de Dios, del mundo y de los otros. Simplemente se había constituido al hombre en un observador solitario, un testigo individualista desde la razón del desfile del tiempo y de las acciones y pensamientos de los demás.

La teología occidental había exaltado el individualismo y la crítica de la razón pura, filtro por el cual debían pasar hombres, mundo y Dios. Se creó en teoría un hombre no comprometido, ajeno, sin destino histórico que complique la humanidad dentro del proyecto de la construcción del ser y del mundo.

Creo que a partir de Teilhard se da un giro al modo de concebir el hombre, Dios y el mundo, como elementos protagónicos de una totalidad interdependiente, pero esta cosmovisión es patrimonio siempre de las grandes religiones del mundo; así el hinduismo ya hablaba de que somos partículas divinas que peregrinamos en el tiempo hasta la fusión en el retorno al todo.

Teilhard dice que el cosmos es divino y nosotros la corona de esa creación. Hay un pensamiento olvidado y a propósito, en otros casos marginado, el hombre es la cosmovisión indígena de la realidad. El mundo es un todo viviente, el hombre es la criatura peregrina en el

tiempo que, a través de la energía del cosmos, busca relacionarse y unirse al Gran Espíritu en el cual permanecemos en el tiempo y fuera de él, existiendo.

De esas filosofías que ven a Dios como uno de los ángulos del “Gran Triángulo de las armonías” al Dios que todo lo sostiene y lo mantiene, se despreocupó la religión de los individualismos que ve al hombre como un ángulo perdido de las armonías, como solamente el pecador que debe salvarse, como el ser enredado en una ética que en vez de liberarlo, lo envuelve en la oscuridad y el pesimismo.

En la gran luz que aportan las religiones que tienen el espíritu de luz y sobrevuela en Cristo en alas de la libertad, Cristo rescata la esperanza, la alegría de vivir, la armonía con Dios en el Padre y la ternura infinita al otro, al que lo recupera en salud, en paz, en esperanza y en amor.

Esa pesada noción de pecado que encierra al hombre en un claustro de desesperanza – esas pesadas cargas que Cristo fustiga que solemos poner a los demás en la esclavitud de la ley que cierra los caminos y abre los abismos de los miedos, no es revelación del hijo liberador, ni es filosofía de las religiones primigenias – es la novedad de Cristo que aún no asumimos: “La verdad os hará libres”. Pero la verdad la hemos relegado por siglos para enredarnos en las ideologías y las filosofías de la conveniencia. La verdadera religión libera, es pura, busca el puente con la divinidad – yo soy el camino –; la religión falsa aparta de Dios, lo convierte en inalcanzable y a veces hasta en un imposible.

En la verdadera religión, el hombre es el espacio del encuentro con el creador; en la religión distorsionada, el hombre es del desencuentro y la ruptura con la paz.

En la vedadera religión, el mundo material es la hierofanía del creador; en la filosofía materialista del racionalismo, el mundo es el espacio de la explotación y el irrespeto. La religión verdadera respeta y admira a los seres; el pragmatismo sin Dios atropella y abusa, explota y usa, es el oportunismo en un mar de egoísmo con los seres.

En la verdadera religión el hombre es el ser divino; en la mente racionalista del hombre, el otro es un ser para el aprovechamiento personal.

¡Qué lejos fue Occidente en sus teologías! ¡Cuán lejos de Dios y de las armonías! ¡Qué tardío y lento ha sido el proceso para asimilar y respetar y admirar viejas teologías que, solicitadas por el rescate de la cosmovisión más antigua y más verdadera, de las armonías, no ha sido escuchada todavía. Esto he aprendido de las culturas autóctonas que corroboran al Cristo, lo entienden, lo consagran como el maestro siempre antiguo y siempre nuevo, que no hemos escuchado atenta y suficientemente.

Vicente Zaruma es de esos seres que nació en vibración humanista y comunitaria, en el que los átomos de la Pachamama no pueden morir, en el que los palpitos por el rescate de las verdades profundas no cesan, son los maestros que retornan a vigilar la comunidad a recrear por el espíritu los hombres y las cosas, el Dios viviente Pachacámac, comprometido en el tiempo con sus hijos, haciéndoles crecer para reconquistar la libertad de los hombres, como aves en vuelo desafiante, puros como el agua de las fuentes, ríos y mares, alimentando la vida, fieles y fuertes por la maternal protección de la Pachamama; pero también responsables en la construcción de la vida y del proyecto de un mundo armónico para el bienestar de todos. El Dios con nosotros, comprometido con la comunidad, el Dios viviente comprometido con una historia de liberación, el Dios que clama, como lo hizo con los profetas por una reivindicación de una historia de justicia, de igualdad, de fraternidad para recuperar las armonías que dan sosiego y calman a los seres.

Esas teologías y esas religiones intentan mostrar el autor en su investigación.

Bien por el rescate de las armonías y esta propuesta.

P. Francisco Peralta

Cuenca, 10 de noviembre de 2005



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	23
CAPÍTULO I	
ASPECTOS HISTÓRICOS, GEOGRÁFICOS Y CULTURALES DEL PUEBLO CAÑARI	
1. Aspectos geográficos de la cultura Cañari	29
1.1. Aspectos generales	29
2. Aspectos históricos de la cultura Cañari	38
2.1. Los Cañaris y su relación con las culturas mesoamericanas	38
2.1.1. <i>Los Mayas</i>	38
2.1.2. <i>Los Aztecas</i>	40
2.2. Los Cañaris y su relación con las culturas suramericanas	42
2.2.1. <i>Los Incas</i>	45
2.2.2. <i>Los Aymaras</i>	63
2.2.3. <i>La cultura amazónica</i>	64
2.3. La cultura Cañari a través de la historia.....	65
2.3.1. <i>Tratados generales</i>	81
2.3.2. <i>Términos fundamentales</i>	96
2.3.3. <i>Concepto religioso</i>	108
2.4. Algunas reflexiones críticas	114

CAPITULO II
REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE LA CULTURA CAÑARI

1. Punto de partida: la primera evangelización.....	133
1.1. Las motivaciones de la Conquista.....	133
1.2. Luces y sombras de la primera evangelización	135
1.3. Circunstancias de la primera evangelización	136
1.3.1. Los decretos de donación.....	136
1.3.2. El diezmo.....	137
1.3.3. El patronato	137
1.4. El marco teórico de la primera evangelización.....	138
1.4.1. De procuranda indorum salute de José de Acosta.....	139
1.5. Propósito: justificar y afianzar con la “conquista espiritual” la conquista material.....	143
1.6. Los primeros misioneros	144
1.7. Evangelización y reacción de los nativos.....	147
1.8. ¿Evangelización o colonización?	147
2. Perspectivas de la teología de la liberación.....	148
2.1. Aspectos generales.....	148
2.1.1 ¿Dónde y cómo ha surgido la teología de la liberación?	148
2.1.2. ¿De qué liberación se trata?	150
2.1.3. La teología de la liberación ¿es totalmente nueva en América?.....	150
2.1.4. La teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base.....	151
2.2. Teología indígena y la teología de la liberación	154
2.2.1. Presencia de Dios en las culturas	155
2.2.2. Opción por el indígena: anterior y actual.....	156
2.2.3. Los indígenas, principales artífices de la inculturación del Evangelio	157

3. Criterios de identificación de la teología indígena	159
3.1. Terminología	159
3.1.1. Teología india.....	160
3.1.2. Teología indígena	160
3.1.3. “Sabiduría india”	161
3.1.4. Hacia una definición de la teología indígena	162
3.2. ¿Teología indígena, en qué sentido?.....	163
3.2.1. Características de la teología indígena.....	163
3.2.2. Objetivo de la teología indígena	166
3.2.3. Tipos de teología indígena.....	169
4. Punto de partida y de llegada de la teología indígena	173
4.1. Antecedentes remotos de la teología india en la zona andina	173
4.2. Punto de partida	175
4.2.1. El pueblo creyente	176
4.2.2. Las comunidades indígenas.....	177
4.2.3. Los teólogos y teólogas	178
4.3. Punto de llegada de la teología indígena	178
5. Fuentes de la teología indígena	179
5.1. ¿De dónde sale la teología indígena?	179
5.1.1. La vida cotidiana	179
5.1.2. La tradición oral	180
5.1.3. Símbolo, mito y rito	182
5.2. ¿En dónde está su manantial?	188
5.3. Los espacios.....	188
5.4. Los instrumentos	192
6. La apertura a la nueva reflexión teológica.....	192
6.1. Vertientes de la teología indígena	192
6.2. Bases magisteriales para una teología indígena	193
6.2.1. El estímulo del Vaticano II.....	193
6.2.2. El magisterio latinoamericano.....	195

7. Avances y vacíos de la teología indígena..... 200

7.1. Avances 200

7.1.1. *Congresos de teología indígena* 200

7.1.2. *Teólogos autóctonos*..... 202

7.1.3. *Testimonios de indígenas del pasado* 203

7.2. Vacíos y problemas que dificultan el desarrollo de la teología indígena..... 208

7.2.1. *Vacíos*..... 208

7.2.2. *Problemas y riesgos existentes* 210

7.3. Desafíos y tareas de la teología indígena 211

7.4. Largo camino de la teología indígena..... 213

CAPÍTULO III

LA CELEBRACIÓN DE LA VIDA COMO LUGAR DE INCULTURACIÓN Y ACULTURACIÓN DEL EVANGELIO

1. Hacia una teología del proceso cultural 223

1.1. Concepto integral de cultura 223

1.2. Modelos de evangelización..... 226

1.2.1. *Adaptación* 226

1.2.2. *Asimilación* 228

1.3. Evangelización y proceso cultural..... 229

1.3.1. *La circularidad antropológica entre inculturación y aculturación*..... 231

1.4. Fundamento teológico del proceso cultural..... 238

1.4.1. *Fundamentos bíblicos de la inculturación y aculturación*... 238

1.4.2. *Fundamento de reflexión sistemática* 247

1.4.3. *Contribución del magisterio de la Iglesia* 256

1.5. Criterios del proceso cultural..... 277

2. La inculturación y la aculturación en la cultura Cañari..... 281

2.1. Qué dice el misterio Pascual a la cultura Cañari?..... 281

2.2. ¿Qué dice la cultura Cañari al misterio Pascual? 288

3. La celebración sacramental de la vida	296
3.1. ¿Qué anuncia el sacramento a la cultura Cañari?	296
3.1.1. <i>Perspectiva cristiana de los sacramentos</i>	296
3.1.2. <i>Cristo, sacramento fundamental</i>	299
3.1.3. <i>Perspectiva eclesiológica de los sacramentos</i>	301
3.1.4. <i>Perspectiva antropológica de los sacramentos</i>	302
3.1.5. <i>Sacramentos de iniciación cristiana</i>	303
3.2. ¿Qué dice la cultura Cañari al sacramento?	326
3.2.1. <i>Sentido de la fiesta</i>	326
3.2.2. <i>Hacia una renovación de la práctica de la iniciación cristiana</i>	341
3.2.3. <i>Hacia una nueva práctica de los sacramentos de iniciación cristiana</i>	360
3.3. La celebración de la Eucaristía en la cultura cañari.....	424
3.3.1. <i>¿Qué aporta el sacramento de la Eucaristía al rito cañari?</i>	424
3.3.2. <i>¿Qué aporta el rito Cañari al sacramento de la Eucaristía?</i>	425
CONCLUSIÓN	451
BIBLIOGRAFÍA	467
Magisterio	
a Documentos conciliares	467
b Magisterio Pontificio:	468
- Cartas Encíclicas	468
- Exhortaciones apostólicas postsinodales.....	469
- Discursos y homilías.....	470
c Episcopado latinoamericano.....	471
d Episcopado ecuatoriano	472
Bibliografía general	473

INTRODUCCIÓN

“Ustedes los blancos presumían que éramos salvajes... Cuando cantábamos nuestras alabanzas al Sol, a la Luna o al Viento, ustedes nos trataban de idólatras. Sin comprender, ustedes nos han condenado como almas perdidas, simplemente porque nuestra religión era diferente de la vuestra. Nosotros veíamos la Obra del Gran Espíritu en casi todo: el sol, la luna, los árboles, el viento y las montañas; y a veces nos aproximábamos de Él a través de ellos. ¿Era eso tan malo? Yo pienso que nosotros creemos sinceramente en el Ser Supremo, de una fe más fuerte que muchos blancos que nos han tratado de paganos. Los indios viviendo del lado de la naturaleza y del maestro de la naturaleza, no viven en la oscuridad”.¹

La celebración de la vida es central en la cosmovisión del indio Cañari. Por eso el punto de partida para nuestra reflexión es la vida, en su relación con Dios, con la naturaleza y con el otro (Kausantin-armonías). En este sentido la reflexión teológica surge de la necesidad de entender la vida como una totalidad para el indígena Cañari. Siendo yo de origen cañari, para dar un servicio a mi pueblo he creído conveniente elegir este tema: “*La celebración de la vida en la cultura Cañari a la luz del misterio Pascual*”, con el objetivo principal de hacer conocer nuestras costumbres, nuestras celebraciones que gira todo en relación a la vida como un todo.

Como *objeto material*, tenemos a la cultura Cañari, que es considerada la más importante del Ecuador.

Como *objeto formal*, este trabajo quiere enseñar la posibilidad de la relación entre la concepción de la vida en la cultura Cañari y el misterio pascual. Según la cultura Cañari, el trabajar, el comer, el rezar,

etc., forma uno en todo y todo en uno y así se entiende cómo la celebración de la vida es una fiesta, porque aquí el Cañari encuentra su identidad; la unidad de todo se encuentra en la triple relación: Dios, la naturaleza y el hermano. Si Cristo resurgido es la plenitud de la vida y como tal se convierte en el “Señor” de la vida (Pachakámak) que lleva a cumplimiento la existencia de todas las criaturas.

Dentro de las fuentes, partimos de la realidad presente del indio Cañari en relación con el depósito del pasado donde se encuentran las explicaciones originales. Hay personas que tienen calidad para explicarnos lo que está sucediendo: ancianos, sabios, etc. Éstos son los teólogos de la comunidad. Además, los teólogos de profesión, que recogen la voz de las comunidades, la sistematizan, para que pueda ser mejor entendida de parte de los mismos que la produjeron, como de parte de otros miembros del país y la sociedad circundante.

Las fuentes que empleo para realizar este trabajo son tres:

Fuente histórica: Una base para hacer teología es la historia; el conjunto de creencias que nos explican las cosas que pasaron ya, y las que están pasando. Utilizo este manantial para el primer capítulo, que trata el aspecto histórico de la cultura Cañari.

Fuente teológica: Por la celebración de los 500 años de evangelización en América se realizó un gran número de seminarios, encuentros, reuniones, sobre la teología india, presididos por grandes personajes que han trazado un largo camino en el mundo indígena: Samuel Ruiz, Leonidas Proaño, Víctor Corral, Julio Cabrera y otros; sacerdotes indígenas: Aiban Wagua, Eleazar López; y otros que acompañan en el proceso de reivindicación del indígena: Paulo Suess, Gustavo Gutiérrez, Clodomiro Siller, Pablo Richard, etc.

En el segundo capítulo basado en el tesoro de las reflexiones de importantes autores, trato de aplicar contenidos y métodos de la teología india en relación a la cultura Cañari.

Fuente cultural-antropológica: Para evangelizar del modo auténtico al pueblo indio, nos parece necesario conocer la cultura en toda su articulación, para crear una circularidad entre anuncio del Evangelio y acogida de la alteridad cultural.

En el tercer capítulo trato sobre la inculturación y la aculturación del Evangelio; para esto utilizo la bibliografía de América Latina y el magisterio de la Iglesia católica y la Biblia.

El status quaestionis:

- a) Puede parecer extraño que a esta hora de la historia se hable de la teología india, sobre todo tomando en consideración que la dinámica actual del mundo empuja la realidad a una globalización de la economía, de la cultura y de la religión, a lo opuesto de las aspiraciones nacionalistas y de las luchas étnicas de los países; hay actualmente una preocupación a nivel de toda América de sistematizar la reflexión teológica de los países nativos.
- b) Nuestros antepasados, muchísimo tiempo antes de la llegada de los primeros soldados y misioneros, ya conocieron y tuvieron una experiencia existencial de Dios, una comunión vital con su persona; la fe en el Dios de la Vida, resultado de la revelación de su amor, se volvió en historia de las culturas de nuestros pueblos, que nuestros abuelos y abuelas conservaron esmeradamente en sus tradiciones ancestrales, y ésta es actualmente la raíz de nuestra Teología India.
- c) Existen muchos estudios antropológicos, arqueológicos, históricos sobre la cultura Cañari, pero en lo referente a la religiosidad no hay casi nada; por este motivo he querido tratar este tema sobre la reflexión teológica de mi pueblo Cañari.
- d) El paso de la teología de la liberación a la teología india es un hecho nuevo. La teología india nace de la reflexión de la comunidad que quiere dar razón a la vida, es decir, dar sentido a la esperanza milenaria.

Articulación de la tesis:

Este trabajo quiere ser una modesta contribución de un hijo de la raza y la cultura Cañari, que ayuda en alguna manera a rescatar la sabiduría del país Cañari. No se trata, por tanto, sólo de defender el folclorismo, sino ayudar a entender mejor la cultura, y devolvernos el verdadero significado de que la vida es una celebración, una fiesta.

El trabajo consta de tres capítulos, que son los siguientes:

Primer capítulo: Aspectos históricos y geográficos de la cultura Cañari. Trataré ante todo del contexto de las culturas de América Latina en relación con la cultura Cañari; luego trataré sobre de la cultura Cañari propiamente dicha, y, además de la sabiduría ancestral presente en

este país, trataré sobre la situación actual del indio Cañari para acabar este capítulo con algunas aclaraciones conceptuales.

Segundo capítulo: Reflexión teológica sobre la cultura Cañari. Partiré con algunas nociones sobre la primera evangelización, primeros misioneros; luego trataré la perspectiva de la teología de la liberación y su relación con la teología india. A partir del criterio de identificación, me detendré a reflexionar sobre la teología india que se está configurando hoy como un modo de hacer teología en la Iglesia, ya que consiste en pensar las cosas de Dios y nuestras cosas más profundas, no sólo en el esquema gnoseológico de Occidente, sino en las categorías de conocimientos surgidas de nuestra cultura y tradición religiosa propia, porque somos conscientes de poseer una rica herencia y además consideramos también responsabilidad nuestra compartirla con el resto de hermanos; concluiré desarrollando sobre los avances y vacíos de la teología india.

Tercer capítulo: La celebración de la vida en la cultura cañari a la luz del misterio pascual. Parto de la definición de la cultura y sus características, luego intento definir sobre la inculturación y aculturación tratando de precisar:

- a) Del lado de la inculturación cómo el misterio pascual puede dar un sentido de plenitud a la concepción de la vida al pueblo Cañari en cuanto que Cristo resucitado, venciendo la muerte dilata el sentido de la vida en Dios.
- b) Del otro lado de la aculturación como la concepción unitaria de la vida, según el pueblo Cañari puede dar el sentido de concreción al misterio pascual, en cuanto el Resucitado vivificó: la creación, la relación humana, el sentido comunitario de un pueblo. Todo esto tiene importancia en la concepción del sacramento.

Luego de las definiciones, hago un análisis teológico de la inculturación y la aculturación a la luz del magisterio de la Iglesia, de la Biblia. Luego trato de dar algunas sugerencias sobre la inculturación de la liturgia y la celebración de los sacramentos de iniciación cristiana, terminando con algunas propuestas prácticas para que los sacramentos sean una verdadera celebración de la vida.

En cuanto a la bibliografía para la elaboración de este trabajo, he recurrido como fuentes a los cronistas del siglo XVI y XVII, los docu-

mentos de los concilios limenses, los sínodos provinciales, la obra del P. José de Acosta *De procuranda indorum salute*, documentos y escritos de la época precolombina y colonial, documentos del Concilio Vaticano II; al Magisterio Pontificio, sobre todo de Juan Pablo II; a los documentos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana: Medellín, Puebla y Santo Domingo; a los documentos de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Y fundamentalmente para este trabajo me han servido las obras de autores latinoamericanos y unos pocos de otros países.

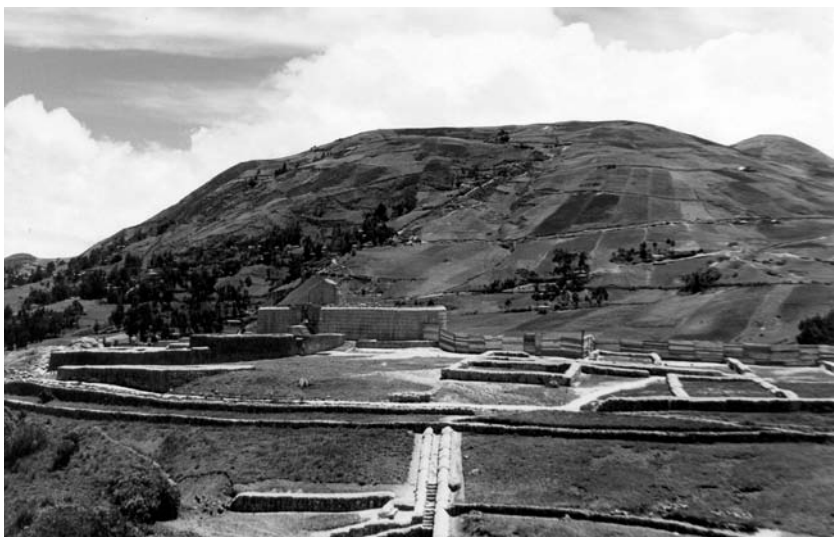
Finalmente, creo conveniente tomar en cuenta que, aunque oprimidos pero no vencidos, nos hemos preocupado de escribir sobre nuestra religiosidad porque es necesario que nuestros menores sigan en rumbo correcto, ya que muchos de nosotros hemos desperdiciado valiosos tiempos. Aún están vivos para los indígenas, Pachakamak (Padre Dios), Pachamama (madre tierra), Taita Inti (padre sol), Mama Killa (madre luna), y por ello llevamos la sangre de nuestros antepasados y el gran espíritu (Wanagi) animador del mundo nos acompaña y nos conduce a una nueva vida a través del Pachakutik, del cual emergerá una nueva generación armonizada. Por eso hoy se afirma con mayor seguridad: ha empezado el amanecer para el indio, lo que estaba oculto escondido por miedo a los conquistadores ha empezado a emerger con luz propia. Por eso, este pequeño trabajo quiere ser modestamente la visión de un hijo de la raza y la cultura Cañari que ayude en alguna manera a rescatar la sabiduría de nuestros pueblos. De ahí entonces brota un agradecimiento al gran Dios: “yo te alabo, Padre, Señor, del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos y las has revelado a los pobres y pequeños. Sí, Padre, porque así te ha agradado” (Lucas 10,21). No se trata por lo tanto tan sólo de caer en un folklorismo, sino de ayudar a entender mejor nuestra cultura indígena, porque el futuro de los pueblos indios y de nuestra teología en parte depende de los indígenas de hoy, y en parte depende de la sociedad envolvente y de la Iglesia, pero sobre todo está puesta en las manos de Pachakamak, el Dios de la Vida.

Nota

1 TATANGA MANI o Búfalo Caminante (1871-1967), Nación Stoney (Canadá).

Capítulo I

ASPECTOS HISTÓRICOS, GEOGRÁFICOS Y CULTURALES DEL PUEBLO CAÑAR



Aspectos geográficos de la cultura Cañari

1.1. Aspectos generales

El nombre Ecuador, con el que se designa al país, tiene su origen en un hecho científico. La Academia de Ciencias de París decidió investigar, en el siglo XVIII, la forma de la Tierra, es decir, si el achatamiento de la misma era polar o ecuatorial, según la teoría de Newton o de

las geodesias de aquella época, respectivamente. Se enviaron con este propósito expediciones a Laponia y a la Audiencia de Quito, las cuales estaban encargadas de medir un arco del meridiano en la región ecuatorial y en la polar. La misión que viajó a Quito llegó en 1736, compuesta por tres académicos franceses: Carlos María de la Condamine, Pedro Bouguer y Luís Godin. Estaban acompañados por dos marinos españoles: Jorge Juan y Antonio Ulloa, los que escribieron una obra de valor para la historiografía nacional: “Noticias secretas de América”. Colaboró con los franceses Pedro Vicente Maldonado, autor de un mapa del Ecuador que merece hasta la actualidad elogios.

En Europa se comenzó a conocer la obra de la misión geodésica, como aquella que se realizaba en “tierras del Ecuador” y no en la Audiencia o Presidencia de Quito. Se fue así relacionando el nombre del país con el de la línea equinoccial, sin tomar en cuenta que no solo Quito estaba atravesado por el Ecuador geográfico. La Condamine, al publicar en París (1751) su libro “*Journal du Voyage fait par ordre du Roi a l’Equateur*”, afianzó lo que se ha denominado un cambio desafortunado.

Datos generales del Ecuador

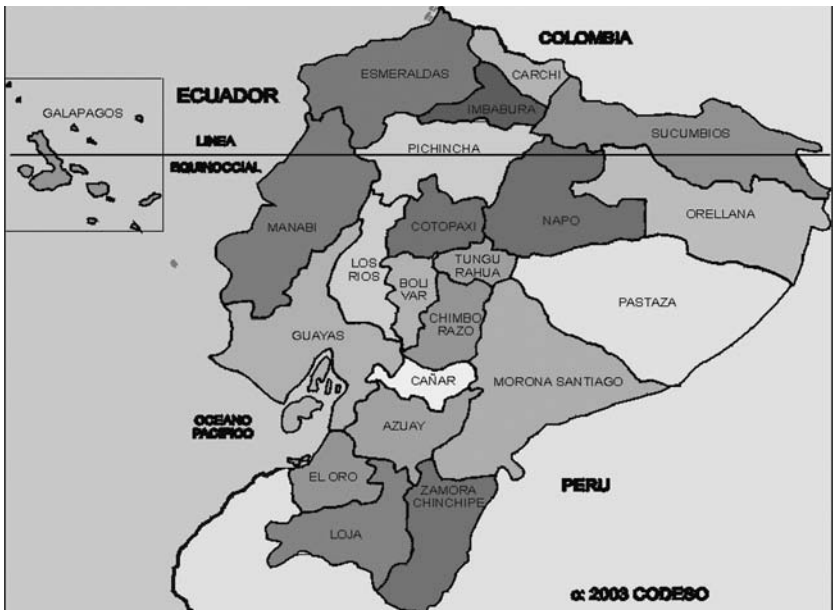
Ubicación:	En la parte occidental de Sudamérica, entre Colombia y Perú.
Coordenadas:	1o21' latitud N y 4o58' latitud S; 75o11' y 81o10' longitud O.
Superficie:	256.370 Km2.
Población:	12,156,608 (2001)
Población Urbana-rural:	Urbana: 61%; rural: 39%
Distribución por sexo	Masculino: 49,5% (6.018.353); femenino: 50,5% (6.138.255).
Tasa de crecimiento poblacional:	2,05%
Extensión:	256.370 Km2.
Densidad:	47,4 habitantes por km2

Población económicamente activa:	4'585.575
PNB per cápita:	2.820 dólares USA (1990).
Idioma oficial:	Castellano.
Religión:	90% de la población se confiesa católica; el 3%, protestante, y el 7% restante, agnóstico o seguidor de otras religiones.
Analfabetismo:	8,4%
Capital:	Quito, situada a 2.800 metros sobre el nivel del mar (población 1'839.853 millones).
Límites:	Al norte, Colombia; al sur y al este, Perú, y al oeste, el Océano Pacífico.
División administrativa (22 provincias):	Archipiélago Colón (Galápagos), Azuay, Bolívar, Cañar, Carchi, Cotopaxi, Chimborazo, Esmeraldas, Guayas, Imbabura, Loja, Manabí, Morona-Santiago, Napo, El Oro, Pastaza, Pichincha, Los Ríos, Sucumbíos, Tungurahua, Zamora Chinchipe, Orellana.
Ciudades principales :	Quito (1'839.853), Guayaquil (población 2'039.789), Cuenca (417.632), Ambato (287.282), Machala (217.696) y Portoviejo (171.847).
Puertos marítimos internacionales:	Esmeraldas, Manta, Guayaquil y Puerto Bolívar, además de la terminal petrolera de Balao.
Gobierno:	Un Estado unitario democrático; el Gobierno es republicano y presidencial. El poder se ejerce a través los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial.
Presidente:	Alfredo Palacios.
Vicepresidente:	Alejandro Serrano.
Idiomas:	El idioma indígena, como el quichua y el shuar, hablados por un alto porcentaje de la población nativa.El idioma extranjero más difundido es el inglés.
Moneda:	Dólar americano.
Bandera:	Tres franjas horizontales: la superior, amarilla, de doble ancho; la intermedia, azul, y la inferior, roja. En el centro se encuentra el escudo del país.
Hora oficial:	GMT - 5 horas (normal / verano), Galápagos GMT-6.
Fiesta de independencia:	10 de Agosto.

Mapa de Sur América



Mapa del Ecuador



Situación geográfica del cantón Cañar

El cantón Cañar forma parte de la provincia del mismo nombre, que se encuentra ubicado a 2°32 de latitud sur y 81° de longitud oeste.¹ La mayor parte de su territorio está dentro de la hoya que forma el río Cañar. Está limitado al norte por la provincia de Chimborazo; al sur, por la provincia del Azuay y las alturas del cantón Biblián y Azogues; al este, por el cantón Azogues, y al oeste, por la provincia del Guayas.

Su sistema montañoso más importante está integrado por el nudo del Azuay. Los cerros más importantes del cantón Cañar son: Buerán, Molobog, el Huairapungo, con 3.806, 3.490 y 3.163 metros de altura sobre el nivel del mar, respectivamente. Las cordilleras del Chilchil, el cerro de Cutuhuay y los del Bulubulo, en Suscal, y las cordilleras de Puruvín, Malal Cauca y Gualleturo.

En lo referente a la hidrografía, el Pucuhuayco y el Zhamzham bañan la población del Cañar: el río Culebrillas y el Silante forman el

río Cañar, que en su curso recibe las aguas de Celel, San Vicente, el Tizas; este último, al entrar en la costa, recibe el nombre de río Naranjal. Las principales fuentes de riqueza son la ganadería, la agricultura, la artesanía y últimamente la migración externa.

El clima, en general, es sano. En las parroquias serranas la temperatura fluctúa entre los 9 y 11 grados centígrados; y en las parroquias de Gualleturo, San Antonio, Chontamarca el clima es subtropical.

Políticamente su jurisdicción se compone de una parroquia urbana y once rurales, que son las siguientes: Chontamarca, Chorocopte, General Morales, Gualleturo, Honorato Vázquez, Ingapirca, Juncal, San Antonio de Paguancay, Zhud, Ventura, Ducur.

La superficie del cantón Cañar ocupa más de la mitad del área de la provincia, pudiendo calcularse su extensión en 2.389 Km.

Distribución política del cantón Cañar

Según el informe del último censo de población, realizado en el año 2001 por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censo, la población cantonal es de 58.185 personas.

Distribución política del cantón Cañar

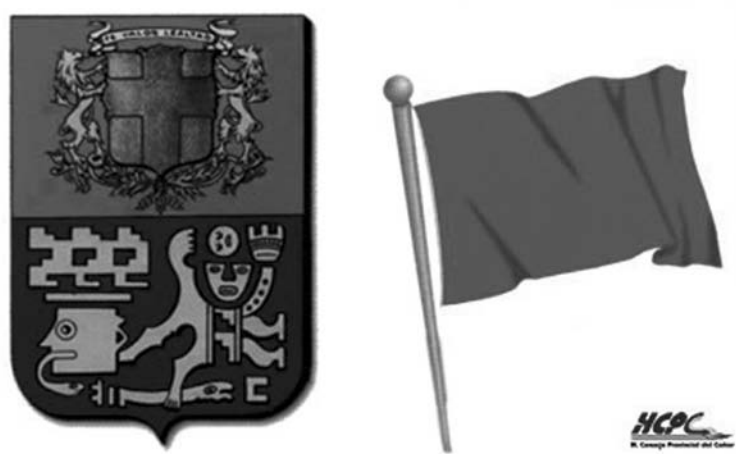
Distribución de la población del cantón Cañar por parroquias		
PARROQUIA	TIPO	# HABITANTES
CAÑAR y PERIFERIA	Urbana	16.428
CHONTAMARCA	Rural	3.966
CHOROCOPE	Rural	2.908
GENERAL MORALES	Rural	4.333
GUALLETURO	Rural	4.090
HONORATO VÁZQUEZ	Rural	6.213
INGAPIRCA	Rural	8.871
JUNCAL	Rural	2.339
SAN ANTONIO DE PAGUANCAY	RURAL	1.900
ZHUD	Rural	2.269
VENTURA	Rural	1.318
DUCUR	Rural	3.550
TOTAL	12	58.185

Mapa de la provincia del Cañar



El cantón Cañar tiene un emblema singular: su escudo es legado Cañari - hispano, en el que se conjugan los símbolos de España con la historia del pueblo Cañari. De una publicación oficial del cantón, nos permitimos transcribir una descripción bastante detallada sobre el escudo:

Emblemas del cantón Cañar



“Dividido en dos cuarteles cortados, el superior, en campo de púrpura, representa el blasón que el Rey de España y Emperador de Alemania, Don Carlos V, otorgara por intermedio de la Real Audiencia de Lima a los pueblos que formaran parte de la Confederación Cañari. Una cruz de oro en campo, de plata, asida por dos leones rampantes colocados a ambos lados de la cruz y con esta leyenda: FE, VALOR Y LEALTAD, componen este austero grupo heráldico, cuya parte inferior muestra tres espigas, símbolo de la feracidad agrícola del suelo. El otro cuartel, en campo de azur, esta representando la teogonía Cañari en la extraña pero bellísima manera de nuestros primitivos aborígenes. Al centro de este cuartel se ve la figura de un indio, la cual seguramente representa al régulo o cacique de los Cañaris, que levanta los brazos en alto en actitud de adoración a la luna llena, que gira allá en lo más alto del cuartel, sobre la cabeza del misterioso personaje, como amparándolo y protegiéndole. La derecha de éste remata en la pata delantera de un leopardo, que lanza en alto sus zarpas y las esgrime, defendiendo a los suyos y ofreciendo a la diosa sus victorias; mientras las patas traseras del felino están echadas a la izquierda, en actitud de correr hacia la presa, que son los enemigos de su pueblo. El brazo izquierdo remata en un altar, signo de la dedicación de algún templo o adoratorio especial, construido por el cacique en honor de la luna, principal Dios de los Ca-

ñarís. A la derecha del régulo, como cubriendo su flanco y protegiéndole, aparece la cabeza de una guacamaya, que se distingue perfectamente por la forma característica del ojo de esta ave, que resalta en una cara de mujer; por detrás de ésta, asoma la serpiente, madre primera de los Cañarís, como la Guacamaya, suponían éstos, era su segunda madre; y guacamaya y culebra tienen las fauces abiertas, amenazando con su terrible cólera a quien trata de ofender a la prole querida de ambas: los Cañarís. Encima de la guacamaya y como coronándola aparecen unas líneas o figuras geométricas que, seguramente, conforme el estilo de Tiahuanaco, simbolizan los cerros, cuevas y lagos sagrados, adorados como pacarinas suyos por los Cañarís. Al pie se encuentra la figura estilizada de un pez, otro símbolo de su mística.

“Este es el escudo o blasón que el I. Concejo de Cañar entrega a todos los cañarís para orgullo de la raza y de la estirpe”.

Ulteriormente, en la Presidencia del I. Concejo Municipal de Cañar, se refrendaría mediante acuerdo el uso oficial de dicho escudo: “La Ilustre Municipalidad del cantón Cañar, en uso de las atribuciones legales, y

CONSIDERANDO:

Que la historia del pueblo cañari, desde su más remota antigüedad tiene su renombre de grandeza que le coloca en distinguido sitio por su fe, lealtad y heroísmo con que supo conservar la tradición de su estirpe, la pujanza de su raza indómita y guerrera hasta el sacrificio.

Que en reconocimiento al patriotismo sincero de los Cañarís por la defensa de la causa española en las arduas conquistas del Reino de Quito, el Rey de España Don Carlos V, por intermedio de la Real Audiencia de Lima, otorgo a los Cañarís la máxima condecoración representada en el simbólico Escudo de armas sintetizando en este glorioso BLASÓN, el legendario valor en su luminosa trayectoria histórica, y como hasta la fecha, el Municipio de Cañar no ha consagrado oficialmente el simbolismo representativo de su religión y nacionalidad;

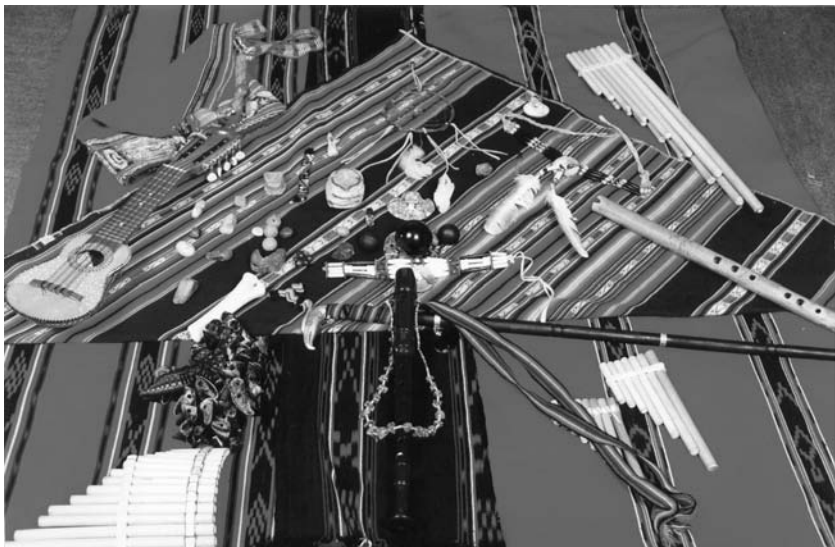
ACUERDA:

PRIMERO.- Declarar como propio del cantón Cañar, el ESCUDO DE ARMAS DE LOS CANARIS, cuyas características se comprendían así: en campo de plata una cruz asida por dos leones rampantes a sus costados. En el frontis del mismo se grabarán las palabras FE, VALOR Y LEALTAD.

SEGUNDO.- Este blasón será colocado como timbre de gloria del pueblo Cañari, en el salón máximo del Ilustre Ayuntamiento Cantonal y su uso se establecerá en todas las comunicaciones del Municipio.

TERCERO.- Publíquese por la prensa este acuerdo.

Dado en el salón de actos del Municipio de Cañar. F). Presidente, Cesar J. Vázquez C- f) El Secretario.- Alfonso María Arce V.”



2. Aspectos históricos de la cultura Cañari

2.1. Los Cañaris y su relación con las culturas mesoamericanas

2.1.1. Los mayas

En territorio mesoamericano², en el formativo tardío (300 AC. A 100 DC.), empezó a tomar forma en la parte baja la que habría de constituirse en una de las culturas más sobresalientes: la de los Mayas. Este pueblo se asentó en la península de Peten Yucatán, que si bien no tenía mucho potencial para la agricultura, en cambio poseía la materia prima necesaria para que la agricultura tenga un desarrollo notable.

En el período Clásico Temprano (100 DC. A 900 DC.) sobresalían en Mesoamérica dos culturas: en la parte alta, la de Teotihuacán urbano y expansionista, y en la zona costera de selvas húmedas, la de los Mayas, con quienes seis siglos de evolución ininterrumpida llegaron a su apogeo para luego colapsarse en un proceso que hasta ahora se desconoce³.

Los arqueólogos dividen la zona ocupada por los mayas en tres sectores:

- La de la costa del Pacífico de Guatemala.
- La subregión central que incluye el departamento de Peten en el norte de Guatemala y sus regiones adyacentes.
- La subregión situada en el norte de Peten que corresponde a la Península de Yucatán.

Organización económica

La base de la economía Maya fue la agricultura, el cultivo del maíz, para cuyo cuidado se creó la clase sacerdotal, los sacerdotes, conocedores de las estaciones y del tiempo ya que fue el principal producto alimenticio; junto a éste se cultivó el henegén (fibra textil dura) para la elaboración de canastas, sogas etc.; asegurando la producción para la subsistencia los mayas se dedicaron a la agricultura y a las artes.

Organización social

La cultura Maya estaba organizada en linajes jerarquizados⁴, creían que la élite era descendiente de los dioses, con lo que justificaban ideológicamente el estatus; esto se ve con claridad en la construcción de grandes pirámides y también en los restos encontrados, ya que las tumbas expresan la existencia de la diferenciación social.

Organización política

La vida política de los mayas estaba dirigida por la alta clase social civil y por los sacerdotes, en quienes se concentraba el conocimiento meteorológico y el conocimiento de la agricultura. A estos personajes se atribuye la creación del calendario, la escritura, el conocimiento geográfico y dirigieron por ello grandes obras públicas.

La guerra era una constante preocupación de estos pueblos; más que para incorporar territorio, fue para conseguir cautivos que servían como esclavos en el trabajo y como ofrenda en los sacrificios religiosos.

Organización religiosa

La visión que los mayas tenían del universo era semejante a la del resto de los pueblos mesoamericanos: en un cenit un árbol con un pájaro posado en su copa, de donde salían cuatro caminos en diferentes direcciones; al mundo lo concebían formado en niveles: tres el del cielo y nueve bajo la tierra. En los monumentos mayas se puede identificar varias deidades; la más importante era Itzamná, que era el Dios Creador, así como también del fuego. La serpiente emplumada conocida como Kukulcán; aparecen varios grabados en los brazos de los dirigentes Mayas. Daban gran atención a los muertos que pertenecían a la nobleza y probablemente creían que eran descendientes de los dioses, con quienes compartían su esencia; los dibujos de los vasos funerarios dan cuenta de la creencia en dioses que regían el mundo oscuro de los muertos, incluso de personajes siniestros con emblemas de jaguar animal que era asociado con la noche.

Finalmente, los mayas del período clásico realizaron sacrificios humanos en gran escala; las pinturas en cerámica dan cuenta de torturas y de la práctica de la decapitación.

2.1.2. Los aztecas⁶

Otras de las culturas muy desarrolladas en la región mesoamericana fue la de los aztecas, que se hallaban organizados socio-económica y políticamente en un Estado; existen varios documentos sobre diferentes aspectos de esta cultura, con excepción de las instituciones militares y las fuentes de datos, fueron destruidas inmediatamente después de la llegada de los conquistadores.

Existen varias fuentes de la cultura azteca, como son:

- Crónica de testigos oculares.
- Relatos etnográficos en español y lenguas nativas; uno de ellos, la “Historia general de las cosas de Nueva España”, escrito por Bernardino de Sahagún, donde trata casi todo sobre la cultura azteca y además está escrito en la lengua azteca;

- Libros Nativos y Códigos como el de Chimlapopoca o llamado también Anales de Cuauhtitlan, el Código de Ramírez (historia de los mexicanos por sus pinturas); otros libros nativos son el Código Borbónico (un calendario), el Código Badanius (con magníficos dibujos de plantas medicinales), el Código Mendoza y la Matrícula de Tributos (que son documentos de los tributos del Imperio Azteca).
- Registro religioso y oficial del gobierno español.
- Datos provistos por las investigaciones arqueológicas.

Organización económica

En cuanto a la organización económica de los aztecas, fue la agricultura, a pesar del factor de la altura, 2.200 metros sobre el nivel del mar, no le permitió el desarrollo de las plantas. La fertilidad de la tierra se mantuvo con el uso de fertilizantes de origen animal y vegetal; en las laderas la erosión se controlaba mediante la construcción de terrazas. La región habitada por los aztecas era rica en recursos naturales, los que fueron explotados para consumo local, así como para proveer a otras zonas de Mesoamérica. Los aztecas, en cuanto a la división de trabajo, estaban fuertemente asociados por el estatus social y dio lugar a un diferente aspecto para los productos; esto se manifestó en el vestido, en la vivienda, en la dieta, etc.

Organización socio-política

La sociedad azteca estaba dividida en tres clases definidas: en primer lugar, los “pilli”, que eran nobles de nacimiento y descendientes del linaje real; luego venían los “macehual”, comuneros que formaban la mayor parte de la población, y finalmente en la base de la estructura social se hallaban los “mayeques”, conformados por los esclavos. Dentro de estas clases se diferenciaban otras de acuerdo a la riqueza, ocupación etc. Dentro de la clase de los “macehual”, los guerreros, los especialistas de ciertos oficios y los trabajadores de la ciudad tenían un estatus superior.

Los aztecas conquistaron entre 400 y 500 Estados pequeños, por lo que fue necesaria una organización territorial y administrativa intermedia; las tierras conquistadas fueron divididas en 38 provincias, cada una con su capital, donde estaba su recaudador, y además en algunas

provincias había guarniciones militares, donde residían los guerreros con sus familias.

Organización religiosa

Uno de los aspectos más destacados de la cultura azteca fue el sistema religioso, ya que la religión azteca recogió muchas de las ideas religiosas de las culturas mesoamericanas anteriores, así como también de las contemporáneas. Conforme el imperio se expandía y Tenochtitlàn se convertía en una comunidad heterogénea, los requerimientos religiosos cambiaron, de los simples de una sociedad agraria, a los que demandaba una clase gobernante con una ideología más intelectual y filosófica. Los aztecas se acercaban a lo sobrenatural mediante un complejo calendario de grados rituales realizados en los templos por los sacerdotes, que se preparaban para un contacto con los dioses mediante dramas teatrales de mitos, cantos, danzas y procesiones.

Los sacerdotes eran célibes, vivían de manera muy austera y realizaban frecuentes sacrificios, ya que la religión azteca enfatizaba el sacrificio y el comportamiento ascético para lograr el contacto con los dioses; también practicaban los sacrificios humanos⁶.

2.2. Los Cañaris y su relación con las culturas suramericanas

Los mitos de origen del hombre andino

Para poder entender de mejor manera partamos de la pregunta: ¿de dónde venimos y quiénes somos?, preguntas existenciales de los hombres de todos los tiempos; los quechuas y aymaras y otras culturas han respondido recurriendo a ciertos mitos de origen. En ellas vemos reflejadas, además, la idea que tuvieron de sí mismos, de sus relaciones con lo trascendente, con sus semejantes y con la naturaleza. Por este motivo revisten gran importancia los mitos de origen. En nuestro estudio nos centramos exclusivamente en los mitos más comunes del área andina recogidos por los cronistas.

La primera relación más completa, referente a los mitos de origen del hombre andino, la encontramos en Juan de Betanzos⁷. De él dependen o se inspiran en él la mayoría de los cronistas posteriores.

Betanzos refiere una primera creación del cielo y la tierra hecha por *Ticci Viracocha*, el cual creó también algunos hombres, pero por

cierto “deservicio” los convirtió en estatuas de piedra y dejó al mundo sumido en la oscuridad. En el relato de la segunda creación, *Kon Ticci Viracocha* surge del lago *Titicaca* acompañado de algunos hombres y mujeres, crea el sol y el día, la luna y las estrellas. Se traslada a *Tiahuanacu* y allí modela en piedra gran cantidad de hombres y mujeres, algunas de ellas embarazadas, otras con hijos pequeños; esculpe también a los jefes que los gobernarían, dibuja las provincias y los lugares: cuevas, ríos, montañas y lagos, de donde cada grupo habría de salir; luego mandó a los hombres que salieron con él del lago *Titicaca* ir a los lugares indicados, quedándose con *Ticci Viracocha* sólo dos de sus acompañantes. Los enviados de *Ticci Viracocha*, llegados cada uno al lugar indicado, fueron llamando a las gentes, los cuales salían unos de cuevas, otros de ríos o de montañas, según lo diseñado en *Tiahuanacu*, y les iban indicando los idiomas que debían hablar cada grupo, las vestimentas que debían traer, lo que debían cultivar y las comidas que debían comer, etc.; a los otros dos acompañantes los mandó por la parte occidental de *Tiahuanacu* para que hicieran lo mismo. De esta manera ellos formaron las provincias de *Cuntisuyu* y *Antisuyu*. *Ticci Viracocha* en persona se dirigió hacia el Cuzco, en el camino llamó a los *Canas*, quienes al principio lo desconocieron, pero visto sus poderes lo reconocieron por su creador y levantaron una *Huaca*⁸ en su honor en el lugar llamado *Cacha*.

Llegado a la región de *Urcos* llamó a los que luego poblaron este lugar; por eso, ellos le levantaron una *Huaca* e hicieron una estatua de oro en su honor⁹. Luego, llegado *Viracocha* al Cuzco, mandó salir a los destinados a habitar dicha región, dejándoles a un jefe con el nombre de *Alcaviza*¹⁰.

Sarmiento de Gamboa refiere tres tradiciones o mitos de creación más o menos parecidos, añadiendo que después de la segunda creación hubo un diluvio que cubrió toda la tierra. Este diluvio se llamó el *unu pachacuti*, que quiere decir *agua que trastornó toda la tierra*. Los sobrevivientes del diluvio en diversos lugares dieron origen a las diversas naciones, las cuales recogieron las tradiciones particulares de cómo se salvaron sus padres del diluvio y fueron progenitores suyos¹¹. De los mitos de origen de los hombres, especialmente de los que se refieren al *Collasuyu*, nos parece importante hacer resaltar los siguientes aspectos:

Las tradiciones preincaicas más antiguas testimonian el reconocimiento y culto a un Dios creador del hombre y del cosmos. Los tem-

plos principales y más antiguos: *Tiahuanacu*, *Titicaca*, *Pachacamac* y *Cacha* son en honor de *Viracocha* el creador.

En los mitos adquieren una gran importancia los hechos del “lugar de origen” y el del “progenitor”. Estos últimos, en la práctica, fueron divinizados posteriormente. Como los mitos a menudo explican y justifican las costumbres y prácticas antiguas fuertemente arraigadas en los pueblos y son considerados elementos dinámicos de la existencia y organización social, política y religiosa de los grupos humanos o pueblos, en nuestro caso, los mitos de origen del *Collasuyu* nos dan suficientes elementos como para pensar que el concepto y la vivencia del *ayllu* se fundamenta y explica en este mito. Pues la organización básica del *ayllu*, institución preincaica y que con probabilidad proviene del ámbito *colla*, se funda en la creencia del común origen de un progenitor cierto o ficticio. Cada *ayllu* tenía como una especie de ídolo tutelar propio, (algunos *ayllus* lo conservan hasta el día de hoy), y que en su origen parece ser una representación de dicho progenitor. Como nos relatan los cronistas, en la mayoría de las narraciones míticas el o los progenitores del grupo se convierten en piedras, montañas o animales a los cuales se les rinde un culto especial¹²; esto se ve con claridad en los diferentes escritos de los cronistas.

La insistencia en “el lugar de origen” puede explicar la herencia comunitaria de la tierra, en el sentido de que el lugar de origen señala la tierra que *Viracocha* les dio para cultivarla comunitariamente y defenderla, es “su tierra”. En ello fundamentan aún hoy su derecho a esa tierra. Por eso hace notar el P. Arriaga que se sienten totalmente ligados al lugar de origen, sagrado para ellos, y rehúsan por eso trasladarse a otras partes¹³.

Otro aspecto importante en estos mitos de origen es la idea de que la divinidad suprema se manifiesta a través de la naturaleza. Los fenómenos naturales, como el trueno, granizo o viento; los astros, como el sol, la luna, las estrellas; los mismos objetos que por su tamaño, forma o propiedad tienen algo de extraordinario; la misma tierra, a la que se le da el nombre de *Pachamama* o madre tierra, a todos ellos se los diviniza incluyendo a los progenitores. Por eso el indígena muestra un gran respeto por la naturaleza, ya que ella es sagrada¹⁴. Todas estas afirmaciones estaremos tratándolas más adelante.

2.2.1. Los incas

Al hablar de las culturas suramericanas sobresale sin lugar a dudas la cultura Inca¹⁵; gran parte de la historia de los incas ha sido escrita sobre la base de la tradición oral recogida por los cronistas que están escritos en varios libros históricos.

Los incas mantuvieron un control estricto sobre el contenido de sus tradiciones históricas; éstas pasaron de generación en generación a través de los mecanizados, que eran especialistas pertenecientes a la élite incásica. Esta tradición oral incásica fue recogida por los cronistas españoles e indígenas en el siglo XVI y XVII; todas estas investigaciones eran desde la perspectiva europea.

También la historia del origen de los incas está envuelta en el ropaje mítico de las diversas narraciones de la tradición oral de los pueblos quechua y aymara, de tal manera que es difícil establecer la veracidad histórica como tal. Casi todos los cronistas traen por separado los mitos de origen de los incas; por lo tanto, distinguen entre éstos y los mitos de origen del hombre andino.

Mitos de origen de los incas

La narración más conocida y difundida es la que trae Garcilaso de la Vega¹⁶: El padre Sol, conmovido por la miseria y barbarie en que vivían los hombres, mandó a dos hijos suyos, hombre y mujer, *Manco Capaj* y *Mama Ocllo*, con el encargo de adoctrinar a esa gente, organizándola en familias o ayllus y pueblos, enseñándoles a construir sus viviendas y a cultivar la tierra y fabricar sus vestidos y enseres domésticos. éstos aparecieron en el lago *Titicaca*, con el mandato de buscar la tierra donde debían fundar el imperio. Llegados al cerro *Huanacauri* (Cuzco) hincaron la varilla de oro que traían, que se hundió por completo, señal que les había dado el padre Sol, para detenerse a fundar la sede del imperio. Desde allí los dos personajes iniciaron su misión y se fueron extendiendo paulatinamente civilizando a los otros pueblos. Sin embargo, el mismo Garcilaso trae otras versiones regionales, como la del área *colla*: después del diluvio apareció un hombre poderoso en *Tiahuanacu*, que repartió el mundo en cuatro partes y lo dio a cuatro hombres que llamó reyes; *Manco Capaj*, *Colla*, *Tocay* y *Pinahua*. Manco Capac fue al Cuzco y allí fundó el imperio. Sus sucesores fueron uniendo poco a poco esas cuatro partes del mundo hasta formar el *Tahuantinsuyu*¹⁷.

Creemos que todos estos mitos sobre el origen de los incas tenían como objetivo principal explicar y justificar la autoridad de los mismos. Entre los quechuas y aymaras la autoridad tiene algo de origen sobrenatural. Asombra hasta el día de hoy el gran respeto y sumisión a “sus autoridades”. Sobre la historicidad misma del origen de los incas, varios dicen que el origen de los incas está en el *Collao*, en la laguna de *Titicaca*. Recientemente Max Uhle ha tratado de demostrar, a través del estudio de la arqueología andina, el análisis lingüístico del quechua y aymara, y la interpretación de los datos sobre los ayllus del Cuzco, proporcionados por los cronistas, que varios ayllus, incluyendo la de *Manco Capac*, tendrían un origen netamente *Colla*¹⁸.

Aspecto físico y geográfico del imperio incaico

En lo referente al casi aspecto físico y geográfico del imperio incaico concuerdan que con *Huayna Capac* él mismo llegó al *máximo* de su expansión, según describen algunos cronistas. De norte a sur, 1.200 leguas y el ancho que se fijaba de las costas del Pacífico hacia el este variaba en los distintos puntos, entre 120 leguas, en la parte más ancha, y 70 en la parte más estrecha¹⁹.

Desde el punto de vista de las influencias de los Incas del Cuzco sobre los territorios conquistados, podemos afirmar que éstas se hacen patentes hasta hoy en los territorios del Perú, Bolivia y Ecuador, excluyendo en los tres países la parte tropical. Una lectura de las crónicas sobre el tiempo incaico, comparada con las tradiciones, idioma y organizaciones indígenas señaladas en la actualidad, nos hacen comprender que el imperio incaico ha dejado una impronta profunda en estos pueblos. La cosmogonía en algunos grupos y la cosmovisión en lo que fuera el antiguo *Tahuantinsuyu*, se mantiene viva y actual. Por eso, para entender las culturas autóctonas de nuestros pueblos andinos no podemos prescindir del estudio y conocimiento del pasado. Sin embargo, siguiendo a Max Uhle, tenemos que poner en claro que los pueblos andinos no sólo recibieron la cultura y la influencia civilizadora incaica, sino que aportaron al desarrollo de esta cultura, ya que en los primeros tiempos, antes de que se desarrollase alguna civilización en el Perú, todos los países del Continente tenían el mismo nivel de cultura, y por tanto, la cantidad de las influencias que ha recibido el imperio incaico ha sido idéntica a la que ésta ha ejercido²⁰.

Organización social y estructura de Estado y economía

En cuanto a su organización social: El *Tahuantinsuyu* era un mosaico de nacionalidades; a la llegada de los españoles, gran parte de estos pueblos estaban en proceso de asimilación de la cultura de los Incas. Por este motivo, no se puede encontrar una organización social homogénea en todo el imperio.

Varios cronistas insinúan que Cuzco, como centro del imperio, tenía carácter de “modelo” para los demás pueblos conquistados. La célula básica de la sociedad entre los incas es el *ayllu*. El *ayllu* o linaje de los incas se llamaba *Panaca*. Existían diez *panacas* en Cuzco. La organización, social del Cuzco estaba fundamentada en los principios de la “tripartición”, el “dualismo” y la “división decimal”. Según el principio de la tripartición la sociedad del Cuzco estaba dividida en tres grupos sociales llamados *Collana*, al que pertenecían los *ayllus* o *panacas* de los incas y los asimilados a ellos por privilegio, vivían en el centro de la ciudad; *Cayao*, los que no pertenecían al grupo *collana*, estos últimos, al tomar por segundas esposas a mujeres del grupo *cayao*, dieron origen al grupo *payan*, grupo intermedio entre los dos anteriores, con ciertos privilegios, habitaban en el interior de la ciudad. El grupo *Cayao* representa la población vencida no inca y ubicada en la periferia de la ciudad²¹.

El segundo principio es el del “dualismo y cuatripartición”. Cuzco estaba dividido en *Hanan Cuzco* (Cuzco de arriba) y *Hurin Cuzco* (Cuzco de abajo). De éstos se originaban cuatro tipos de matrimonios, que a su vez se dividían en dos grupos opuestos²².

El tercer principio, independiente de los primeros, es el de la división decimal; la ciudad estaba organizada sobre la base de las diez *panacas* de los incas, además todo individuo pasaba por diez estadios de edad durante su vida.

Estos principios se aplicaron a todo el imperio. Todos los pueblos sometidos estaban organizados según el *ayllu*. El principio de la tripartición se veía en la presencia del linaje inca *collana* en el imperio a través de dos gobernadores generales, llamados *Suyoyoj Apu*, especie de Virreyes²³, cuatro gobernadores de los cuatro *suyus*, con cuarenta mil familias, llamados *Tucuy ricoj*, del linaje *payan*. Luego estaban los *curacas* o jefes de diez mil familias. El tercer grupo estaba constituido por los *jatunrunacuna*, el grupo mayoritario del imperio²⁴.

El segundo principio, el dualismo, también se aplicó a las provincias y poblaciones, pero tienen una connotación de complemen-

taridad²⁵. El sistema decimal sirvió para la organización y gobierno de todo el imperio. Todos los habitantes del imperio estaban divididos en grupos de diez familias con un responsable a la cabeza; diez de este grupo formaban un grupo de 100 familias, diez de estos últimos formaban un grupo de mil, diez grupos de mil formaban un grupo de diez mil con un jefe llamado *Huno*. Una provincia constaba de cuatro grupos de diez mil con el *Tucuyricoj* a la cabeza. Este sistema permitía un control estricto de todos los habitantes en orden a los tributos, los turnos de prestación de servicios y trabajos en las obras estatales, pero también para el control de las necesidades de cada parcialidad²⁶.

El aparato estatal estaba constituido por el Inca como suprema autoridad, cuya palabra y voluntad era divina, pues era considerado hijo del dios Sol. Sus parientes le ayudaban en el gobierno en el campo civil, religioso y judicial. Los jefes de los pueblos sometidos conservaban su autoridad, pero siempre subordinados al Inca. Las leyes judiciales eran pocas pero sumamente severas.

Los crímenes de robo, adulterio, estupro, incesto, asesinato y aborto se castigaban con la pena capital, aunque se disponía sabiamente la admisión de las circunstancias atenuantes que podían mitigarla²⁷.

La institución de los *mitimacuna* o los transpuestos de una tierra a otra, fue el instrumento más eficaz para dar a conocer e imponer el idioma oficial, el quechua, la religión (culto al Sol), las costumbres y los modos de vida de los incas, además de cierto control político de los pueblos sometidos. Tenían la tarea de colonizar ciertos lugares desiertos, pero aptos para la agricultura²⁸.

La economía del Estado inca estaba basada en la agricultura, la ganadería y la producción de textiles. Junto a este último rubro podemos colocar la manufacturación de los utensilios domésticos necesarios para la vida cotidiana.

Toda la tierra del *Tahuantinsuyu* teóricamente pertenecía al Estado; éste la dividía en tres porciones: una para el mantenimiento del culto, la otra para el inca y el sostenimiento del aparato militar, y la tercera para el sustento de la comunidad, que le aseguraba suficientemente su subsistencia al margen de las necesidades del Estado²⁹. Esto demuestra la correcta distribución de los bienes.

Frente a esto debemos, especialmente a los estudios de John V. Murra, la puesta en evidencia del principio ideológico que animó la or-

ganización económica de los pueblos andinos: *la reciprocidad*³⁰, que es uno de los principios que se mantiene hasta la actualidad. Este principio corresponde casi paralelamente a la organización de los *ayllus* que, como pequeñas unidades, no podían prescindir de la ayuda mutua en todos los trabajos para su subsistencia misma. Cuando nacen las federaciones de *ayllus* y emerge un jefe, la comunidad tiene ciertos deberes y también derechos respecto a sus jefes. Por tanto, el concepto de reciprocidad como prestación de servicios mutuos entre los del *ayllu*, y del *ayllu* con sus jefes, es anterior al imperio incaico³¹. El Inca para el modo de producción estatal se apoya en el modo antiguo de producción comunitaria, no lo elimina, más bien utiliza el principio de reciprocidad para legitimar su dominación. La tributación en el imperio incaico consistía casi exclusivamente en la prestación de servicios personales: en primer lugar, el cultivo de las tierras del culto, según un orden y turno establecidos y siempre comunitariamente, siguiendo el ciclo y las etapas que suponía el cultivo, desde la preparación del terreno, la siembra, la cosecha y el almacenamiento³²; el cultivo de los terrenos del Estado y la fabricación del vestuario y armas para el ejército; el servicio en las construcciones de templos y monasterios, palacios y puentes; el servicio del correo llamado *Chasqui*³³.

¿En qué consiste la *reciprocidad* en su relación con el Estado? El colono proveía al Estado la fuerza del trabajo; el Estado retribuía al colono de las reservas acumuladas en sus depósitos, pues de éstas sólo una fracción se consagró al uso exclusivo de la corte; lo demás se distribuía entre los funcionarios del Estado, los impedidos para el trabajo y los menesterosos; una buena parte se entregaba en forma de dádivas y mercedes, por eso llamaban al Inca *Huajcha q'huyaj*, es decir, *compasivo con el pobre*³⁴.

El Estado acumula el excedente de la producción para *redistribuirlo* a los diferentes sectores de la población; por eso Murra habla de una economía fundada en el principio de la reciprocidad, pero con carácter *redistributivo*³⁵. La forma de régimen tributario y organización gubernativa hace exclamar a Santillán: “El Señorío y gobierno de los incas fue más general y más político y ordenado que otro ninguno que haya habido en aquella tierra de que haya memoria; y aún fuera de ella y para gentes capaces. Tuvieron en muchas cosas formas de gobernar tan buenas, que pueden ser alabadas y aun imitadas”³⁶.

El mismo Acosta, que en general es bastante crítico respecto al régimen incaico, reconoce sus aspectos positivos:

“Ningún hombre de consideración habrá que no se admire de tan notable y pródigo gobierno, pues sin ser religiosos ni cristianos, los indios en su manera guardaban aquella tan alta perfección de no tener cosa propia y proveer todo lo necesario y sustentar tan copiosamente las cosas de la religión, y las de su rey y señor”³⁷.

Conocimiento de la ciencia y el arte

En cuanto a los conocimientos de la ciencia y del arte enumeramos brevemente los logros obtenidos en este campo. En cuanto a la astronomía, aparte de los movimientos del sol y la luna, conocieron las peculiaridades y movimientos de diversos astros y constelaciones. Llegaron a establecer los solsticios y equinoccios, lo que a su vez les permitió dividir regularmente el tiempo en años, meses y semanas y delimitar las estaciones³⁸. Los restos arqueológicos de las grandes edificaciones del Cuzco, templos, palacios, fortificaciones, depósitos, acueductos, puentes y restos de los caminos testimonian el alto grado de desarrollo de la ingeniería alcanzado por los Incas³⁹. Había herbolarios especialistas, verdaderos cirujanos para las sangrías y trepanaciones; había también especialistas en el arte de embalsamar⁴⁰. Cultivaron también la música en general, el canto y el baile en particular, pues eran parte fundamental de las ceremonias religiosas⁴¹. Igualmente tuvieron una arraigada y sólida tradición teatral y producción poética⁴². De la misma manera afirma J. Lara⁴³.

La religión incaica

En cuanto se refiere a la religión de los incas, la mayoría de los cronistas del antiguo Perú fueron sacerdotes misioneros, por eso es comprensible que hayan tratado el tema de la religión incaica más ampliamente que los otros, ya que les animaba el interés de la evangelización. Para este propósito era urgente el estudio de la religión de los pueblos que iban sometiendo a la corona española, pues la misma había contraído la obligación de sostener dicha evangelización, en virtud de la Bula Papal *Inter Coetera*, de Alejandro VI, del 3 de mayo de 1493⁴⁴, por la que se concedía a España la posesión de todas las tierras descubiertas del Nuevo Mundo a cambio de apoyar con todos los medios la

evangelización del Nuevo Continente. Esta fue la razón del interés no sólo de los misioneros, sino también de las autoridades civiles para *averiguar* acerca de la religión de los nativos, a fin de *extirpar la idolatría* e implantar el cristianismo a toda costa.

De esta manera han llegado hasta nosotros buena cantidad de escritos entre crónicas e informaciones sobre el tema. A través de ellos podemos tener una idea sobre las cosmogonías de los pueblos andinos, conocer sus ritos y la organización del culto oficial del Cuzco y los particulares, en menor escala, de las provincias sometidas al régimen incaico.

Las crónicas recogen mitos, leyendas, elementos cosmogónicos de una época en la que el sincretismo, especialmente religioso en el *Tahuantinsuyu*, había llegado a su máxima expresión. Los incas no sólo aceptaron los dioses de los vencidos en su *Pantheon*, sino las diferentes cosmogonías que ellos representaban aunque, a su vez, les impusieron el culto solar y sus ritos, que de alguna manera todavía se conserva en nuestras fiestas⁴⁵.

Por otra parte, las crónicas corresponden a un período en el que la presión de la cristianización había empezado a desarticular la religión de los indígenas, obligándoles a dejar las *antiguas supersticiones*. De este modo la práctica religiosa autóctona pasó a la clandestinidad y al mismo tiempo se comenzó a reinterpretar los mitos, ritos, y el hecho religioso desde la perspectiva cristiana, como veremos más adelante. En general, los cronistas reportan las tradiciones, mitos y prácticas rituales oficiales del imperio; dan poco espacio a las particulares.

En cuanto se refiere a los ritos, ceremonias, oraciones y la organización y tradición del culto, ampliamente descritas por los cronistas, manifiestan esta tan arraigada y profunda religiosidad como el elemento principal que condiciona y empena toda la existencia del hombre andino en la búsqueda del equilibrio y la armonía con la o las divinidades celestes, la naturaleza y sus semejantes. Esta religiosidad, a su vez, está regida por el principio de la reciprocidad de dar para luego recibir. Se pide dones pero, para alcanzarlos, es necesario saber dar. El pedir, agradecer y dar están expresados ritualmente en sus ofrendas, oraciones y sacrificios⁴⁶.

Calendario de las fiestas

El calendario anual de fiestas de los habitantes del *Tahuantinsuyu* es una confirmación de lo dicho, pues toda celebración siempre tiene ca-

rácter religioso entre ellos. Es casi imposible establecer una división entre celebración profana y religiosa o establecer límites entre ambas. Todo acontecimiento de la vida ordinaria, tanto individual como comunitaria, comienza y culmina con una celebración animada por la fe religiosa.

Todos los cronistas señalan cuatro fiestas principales durante el año: El *Inti Raymi* (fiesta del sol), el *Capaj Raymi* (fiesta del Inca), el *Cituay* (fiesta de purificación) y el *Aymoray* (fiesta de la cosecha).

Garcilaso de la Vega describe la fiesta del *Inti Raymi* con lujo de detalles. Se celebraba días después del solsticio de invierno, lo presidía el Inca en su calidad de hijo primogénito del Sol, acudían todos los *Curacas* del Imperio con sus respectivas delegaciones y ricamente trajeados; precedía un ayuno general de tres días. El primer día, a la salida del sol, realizaban un acto ritual que los cronistas llaman *much'a*, es decir, “el beso”, signo de adoración. Puestos en cuclillas, con los brazos abiertos, se inclinaban ante el astro y mandaban besos al sol. Luego el Inca de pie ofrecía la chicha⁴⁷ en un vaso grande derramándolo en un pozal, brindaba el Inca de otro vaso con los parientes. Luego iban a la casa del sol, llamada *Korycancha*, donde entraban sólo el Inca y la familia real. Los demás se quedaban en el atrio y ofrecían los dones que habían traído; regresaban a la plaza donde sacrificaban una llama negra joven para catar los agüeros y pronósticos en los bofes del animal; a continuación sacrificaban centenares de llamas, ofrecían sólo el corazón al sol, quemaban el resto con el fuego nuevo, encendido por el sol. La carne asada era distribuida entre los presentes junto con raciones de *sanku*, una especie de pan de maíz. Luego de la comida, bebían y finalmente hacían sus procesiones con las danzas, cantares y bailes de cada nación según sus costumbres. La celebración duraba nueve días⁴⁸. Todo esto se realizaba en plena armonía.

En el mes de septiembre, según la mayoría de los cronistas, y en agosto, según Molina, se celebraba la fiesta llamada *Cituay*. Los ritos de esta fiesta tenían la finalidad de ahuyentar las enfermedades, accidentes y otros males.

También la celebración de esta fiesta era precedida de un ayuno riguroso que incluía a los niños. El primer día de la fiesta se echaba fuera de la ciudad a los forasteros y a los que tenían cualquier defecto corporal, pues hombres desdichados no era justo que se hallasen allí, porque podían estorbar con su desdicha alguna buena dicha. Al amanecer, después del tercer día de ayuno se lavaban todo el cuerpo y se friccio-

naban con el *yahuar sanku* (pan de maíz con algo de sangre humana producido por sangría) para echar todos los males del cuerpo. Desde la plaza partían cuatrocientos soldados, divididos en grupos de cien hacia los cuatro puntos cardinales, bien armados y gritando: “Las enfermedades, desastres, desdichas y peligros salid de esta tierra”. Al paso de los guerreros la gente hacia ademán de sacudir sus vestidos, mantas y manteles gritando: fuera el mal, y oraban diciendo: “Qué fiesta tan deseada ha sido ésta para nosotros. Oh, Hacedor de las cosas, déjanos llegar a otro año para que veamos otra fiesta como ésta”. Los guerreros marchaban seis y nueve leguas hasta llegar a los ríos de más caudal y allí se bañaban y lavaban sus armas, para que los ríos llevaran los males hasta el mar. El segundo día todos iban nuevamente a bañarse con la idea de purificarse no sólo de sus enfermedades sino de sus pecados; ese día comían de lo mejor que tenían. El tercer día se realizaban los sacrificios a las estatuas de *Viracocha*, el sol e *Illapa*, con la sangre de las llamas sacrificadas a cada una de las estatuas; el *Villac humu*, sacerdote principal, aspergía el *sanku*, preparado de antemano en gran cantidad diciendo: “Mirad cómo coméis este *Sanku*, porque el que lo comiese en pecado y con dos voluntades y corazones, el sol nuestro padre lo verá y castigará para grandes trabajos nuestros, y el que con voluntad comiere, el Hacedor, el Sol y el Trueno os lo gratificarán y os darán muchos hijos y felices años”⁴⁹. Luego se distribuía este pan llamado *Yahuar Sanku* en trocitos pequeños entre toda la gente y era tenido como una especie de comunión, debían recibirlo limpios de pecado y jurando fidelidad a los dioses y al Inca.

Todos debían comer ese día del *yahuar sanku*, se llevaba también a los enfermos y se guardaba para los ausentes⁵⁰. El tercer día se festejaba siguiendo el mismo esquema del día anterior, sólo que esta vez participaban también los forasteros y los que habían sido alejados en días anteriores por sus defectos corporales. Un ingrediente importante de la fiesta era el canto y el baile⁵¹.

El *Capac Raymi* o fiesta del Inca figuraba entre las fiestas principales del calendario incaico. En dicha fiesta se armaban caballeros a los hijos de la nobleza incaica, tanto de sangre como de la asimilada. Se les horadaban las orejas y se les entregaba la *huara*, especie de bragas, por lo que se llamaba también esta ceremonia *huarachico*, signo de mayoría de edad. Aunque era un acontecimiento de tipo social, la religión intervenía profusamente⁵².

La cuarta fiesta era la del *Aymoray*, fiesta correspondiente al ciclo agrícola, cuyo significado era la acción de gracias por la cosecha (mes de mayo). Cobo dice al respecto: “Se cogían y encerraban el maíz con cierta fiesta llamada *aymoray*, la cual celebraban trayendo desde las chacras y heredades hasta sus casas el maíz, bailando con ciertos cantares, en que rogaban durase mucho tiempo y no se acabase hasta la otra cosecha”⁵³.

El esquema ceremonial era análogo a los anteriores: procesión hacia el templo del sol, sacrificio de llamas, celebración comunitaria con baile y abundante comida y bebida en la plaza. En este mismo mes, más bien a nivel familiar, se realizaban ciertos ritos a la *Mamazara*, una especie de *huaca* que cada uno tenía en su casa⁵⁴. Envolvían la *mamazara* con tejidos finísimos y la colocaban en el troje pequeño, llamada *pirhua*, y la festejaban. El sacerdote hacía los augurios y, si veía que ella no iba a multiplicarse, la quemaban y repetían la ceremonia anterior con otra mazorca de maíz⁵⁵.

El ciclo agrícola era importantísimo en el calendario litúrgico del habitante del *Tahuantinsuyu*, pues dependía su supervivencia de la agricultura y ganadería; estas actividades eran acompañadas de ritos y celebraciones.

Según Molina, la fiesta misma del *Inti Raymi* con que iniciaba el año y era celebrada después de la cosecha tenía como objetivo reconocer la acción del sol en la producción agrícola y ganadera. En el mes de junio se aderezaban las acequias y comenzaba el riego; julio era el mes de la siembra y esta actividad se hacía en forma festiva, pidiendo a *Viracocha*, al *Inti* y a la *Pachamama* que el año fuera bueno. Molina hace notar que los sacerdotes ayunaban y se abstenían del comercio sexual desde la siembra hasta el brote del maíz⁵⁶. En el calendario de Guamán Poma octubre era el mes de la festividad del agua. En este mes se sacrificaban a las *huacas* y con ayunos y llantos pedían agua al *Runa Camac*⁵⁷. Al inicio de cada mes lunar y durante todo el año se sacrificaban llamas ritualmente a *Viracocha* y a las diferentes *Huacas*, solemnemente en el Cuzco y más modestamente en todos los centros poblados del *Tahuantinsuyu*⁵⁸.

Acosta distingue entre las fiestas y ceremonias ordinarias fijas durante el año, según el calendario descrito arriba, y las fiestas extraordinarias por algún acontecimiento: coronación del Inca, aparición de epidemias, sequías prolongadas o inicio de alguna guerra importante. La más famosa era el *Ytu*; esta fiesta no tenía tiempo señalado, la celebraban en tiempos de necesidad⁵⁹.

La veneración o adoración se expresaba con un rito sencillo: de cuclillas se hacía una venia profunda delante de la *huaca* o el ídolo, se levantaba las manos hasta la altura de la cabeza y besando el interior de la mano se hacía ademán de mandarlo a la *huaca*. No acostumbraban a arrodillarse⁶⁰.

Al pasar el río bebían el agua con la mano a manera de salutación, lo mismo en las fuentes. Tocar con la mano la tierra y mirar al sol significaba poner como testigos al sol y a la tierra y equivalía a un juramento solemne. En las necesidades y tribulaciones recurrían a la penitencia y oración. No tenían fórmulas especiales, oraban según las circunstancias y necesidades. Pero para ofrecer los sacrificios, los sacerdotes tenían oraciones fijas⁶¹.

Un rito importante en el *Tahuantinsuyu*, pero practicado especialmente en el *Collasuyu*, era la confesión vocal y secreta, con un gran parecido a nuestro Sacramento de la Confesión o Penitencia; lo que causó gran admiración, pues lo reportan casi todos los cronistas. Acosta dice que en el Perú creían que todas las enfermedades y adversidades venían por sus pecados y para remedio usaban sacrificios y la confesión vocal⁶². Cobo, el Jesuita Anónimo, y Valera, añaden que además era secreta⁶³. La materia de pecado era todo cuanto entendían ser pecado: matar fuera de guerra, sea violentamente o con hechizos o con ponzoña; robar; descuido en el culto a las *huacas*; decir mal del Inca; fornicar, corromper doncellas, adulterio, el aborto o ser causa de ello, saquear en la guerra sin licencia de sus capitanes y el ocio⁶⁴. La absolución de algunos pecados estaba reservado al *Huillaj humu* o a los sacerdotes mayores, como el motín contra el Inca, decir mal de algún dios, el estupro a una virgen, sea vestal o no⁶⁵. Sobre los ministros de la confesión distinguen entre los confesores mayores y menores. Los *collas* eran tenidos universalmente por los mejores maestros en este oficio y se dio entre éstos que mujeres confesasen a mujeres, pero por lo general eran hombres. Estos confesores pertenecían a la categoría de los sacerdotes llamados *Huatujo* o adivino. En el *Collasuyu* recibieron el nombre de *Ichurís*; éstos, para ejercer este oficio, habían de ser instruidos en las cosas de su religión y de sus dioses; para ello eran examinados por cuatro *amautas* o sabios y un *Jatun huillaj* o sacerdote mayor sobre los ritos y ceremonias y las leyes tanto del Inca como del *Vilahoma* y sobre el rito mismo de la confesión⁶⁶.

Respecto a los ritos del matrimonio se puede concluir de los datos, bastante contradictorios, de los cronistas, que sólo el del Inca y el de los nobles incluía algún rito religioso⁶⁷. Para la gente común, consistía en recibir a la esposa que le daban los representantes del Inca, o en escoger la que prefería en una plaza pública. Era permitida la poligamia a los nobles o a gente que se había distinguido en la guerra o por algún servicio al Inca. Entre los *collas*, tal como dice Cobo, el signo matrimonial consistía en la aceptación de la madre de la novia de una bolsa pequeña llena de coca, que le ofrecía el pretendiente de su hija; si ella lo aceptaba el matrimonio era legítimo y oficial⁶⁸.

El sacerdocio incaico

En lo que se refiere al sacerdocio incaico, es normal que la existencia de numerosos y complicados ritos, especialmente sacrificiales, producto de la concepción cosmogónica de un dios supremo que manifiesta su virtud a elementos de la naturaleza sacralizándolos, y con los cuales el hombre debe mantener el equilibrio y la armonía en sus relaciones basadas en el principio de la reciprocidad, suponga la existencia de una cantidad grande de mediadores, a los cuales los cronistas dan el nombre genérico de sacerdotes; aunque algunos prefieren utilizar el vocablo *hechiceros* para designarlos. Reflejo de la sociedad altamente organizada como la de los Incas es la organización del sacerdocio por especialidades y estrictamente jerarquizado. Según Garcilazo, los sacerdotes de la casa del sol en el Cuzco eran Incas de sangre real; para los otros servicios se escogían de entre los Incas de privilegio. El sumo sacerdote era normalmente el tío o el hermano del Inca. En las demás provincias, donde había templos del sol, los sacerdotes eran los naturales del lugar; empero, el sacerdote principal de la provincia debía ser Inca⁶⁹. El sumo sacerdote se llamaba *Uillac Umu*, cuya traducción es “el adivino que dice o avisa”. Los españoles corrompieron el vocablo quechua y lo llamaron *Viloma*⁷⁰.

Cobo entiende, debajo del nombre de sacerdotes, a todos los que estaban dedicados al culto de sus dioses y a los sacrificios ofrecidos a ellos. Éstos ejercían su oficio generalmente junto a las *Huacas*, numerosas en todo el *Tahuantinsuyu*. Entre ellos había sacerdotes mayores y menores, pues se distinguían por su orden y grados. Unos eran constituidos por elección o nombramiento del Inca o sus gobernado-

res; otros, por sucesión de ciertos *ayllus* y linajes, en las provincias, por ofrecimiento de sus padres. Los sacerdotes del sol eran del *ayllu* y familia del *Tarpuntay*, y por eso los llamaban *tarpuntaes*. Los diputados para este oficio eran elegidos, además, entre los que habían nacido con alguna señal fuera de lo normal: los nacidos en un día de tempestad y truenos; los gemelos o los que tenían algo extraordinario en el cuerpo, como tener seis dedos en la mano o los nacidos de pie. Todos pasaban por una especie de período de aprendizaje del oficio. Cobo añade que este tipo de sacerdocio era esencialmente cultural, pero a veces se combinaba con otro tipo de actividades, como el de sortilegios, confesores, curanderos y hechiceros. El oficio de sortilegio lo ejercían generalmente ancianos, excepcionalmente mujeres. Utilizaban diversos objetos: maíz, coca, frijoles, piedras de color o arañas para predecir el futuro. Una forma muy difundida para predecir el futuro era mirar ciertas señales en los bofes y entrañas del animal sacrificado. A la categoría de los médicos y hechiceros, hombres y mujeres los llamaban *Camasca* o *soncoyo*⁷¹. Curaban las enfermedades sobre la base de hierbas salutíferas, pero combinaban con ritos y ceremonias sacrificiales y purificatorios. Entre los de la categoría de los adivinos estaban los *Umu*, a los que el pueblo acudía para preguntarles sobre las cosas perdidas, para saber sucesos acaecidos en lugares remotos y para la predicción del futuro⁷².

Valera hace las siguientes precisiones: había tres grandes categorías entre los sacerdotes del antiguo Perú: los *Amautas*, que atendían a la inteligencia de las cosas de la religión: eran maestros de las ceremonias y ritos; tenían como misión declarar las leyes y estatutos acerca de su religión y de interpretarlas. Presidía a esta categoría el *Vilahoma* (*Huillaj umu*) apoyado por un consejo. Éste llevaba una vida austera, vivía en el campo, apartado de los demás, para dedicarse a la contemplación de las estrellas y de la naturaleza. Para las grandes y principales ceremonias vestía ornamentos preciosos y especiales. No era casado y guardaba continencia toda la vida. Él elegía a los pontífices provinciales entre los *amautas* (sabios) y también a los confesores para las distintas partes del *Tahuantinsuyu*. Los ministros de esta categoría, así mayores como menores, no eran casados ni podían casarse según sus leyes y, si eran sorprendidos en adulterio o estupro, eran castigados con la pena de muerte. La fornicación con mujer soltera era penada con la privación del ejercicio de su ministerio.

La segunda categoría era la de los adivinos, que estaban en los templos famosos, como el de *Titicaca*, *Pachacamac*, *Pacaritambo*. De entre éstos se elegían a los *Ichuris* o confesores.

La tercera categoría de ministros era la de los que se llamaban *Umu* o hechicero y *Ñacaj* o desollador de animales para el sacrificio. Éstos eran como siervos y ministros de los de la primera y segunda categoría. Su oficio principal era aderezar los templos y proveer de todo lo necesario para los sacrificios. En cuanto a la constitución de éstos, en el ministerio, Valera dice que los ministros mayores siempre venían por vía de elección y suficiencia; los de la segunda y tercera categoría, por herencia, o por vía de elección o por haber nacido con una señal singular y rara⁷³.

El Jesuita Anónimo repite a Valera, pero añade un dato interesante, es el único que proporciona el mismo. En el *Tahuantinsuyu* habrían existido, además de los otros ministros, una especie de religiosos llamados *Huancaquilli*, o *Uscavillullu*. Durante el tiempo del aprendizaje se los llamaba *Huamac*. Su tarea era rezar por el Inca y las necesidades del pueblo, llevaban una vida ascética y tenían uno que los mandaba, pero su obediencia era sobre todo al *Uillac umu*; eran célibes y vivían retirados de los poblados, muchos de ellos eran eunucos; practicaban la pobreza, pues vivían mendigando; por eso les dieron el nombre de *Huancaquilli*, que significa los desheredados y desterrados. La gente acudía a ellos para que adivinasen dónde y quién tenía los objetos que habían perdido, o si regresarían los que habían ido a la guerra. Las que iban dar a luz les rogaban para que orasen por ellas a la “madre luna”; finalmente todos acudían a ellos en sus necesidades⁷⁴.

Molina define y distingue a estos sacerdotes más bien por sus funciones rituales: *Callparicu*, el que ve la ventura soplando las venas de los bofes del animal sacrificado; *Uirapirico*, el que mira la suerte en la forma que se derretía el sebo de los animales sacrificados; *Achicoj*, los que miraban la suerte tirando el maíz. Los *camascas* eran los que habían sido alcanzados por el rayo y sobrevivido; esto era signo de elección que los cualificaba para mirar la suerte y curar enfermedades con yerbas; *Ichuri* eran los confesores⁷⁵.

Las Ajllasqhacuna

Llamó fuertemente la atención de los cronistas la existencia de una institución llamada las *Ajllasqhacuna*, que ellos la transcriben co-

mo las *accllacuna*, o simplemente *accllas*, que significa “las escogidas”. Eran vírgenes escogidas que vivían en una especie de conventos, las *ajllahuasi* o casa de las escogidas. Esta institución no sólo existía en el Cuzco, sino en las otras provincias, especialmente donde había templos dedicados al sol.

Garcilaso trata ampliamente este tema; extractamos lo principal. Se llamaban *accllas* porque eran escogidas por su linaje o hermosura; habían de ser vírgenes y entraban ya niñas en las *acclla huasi*. A las *accllas* del Cuzco las escogían de entre la familia real y las consideraban esposas del sol y vivían en perpetua clausura. Eran instruidas por las *Mamacona* en lo referente al culto y a los oficios y trabajos que debían realizar: confección del vestuario para el Inca y la *Coya* (reina) y de ropaje que se ofrendaba al sol; elaboración del *sanku* y la *chicha* para las solemnidades principales, mantener siempre vivo el fuego de los sacrificios. El número de las escogidas era grande, eran más de mil quinientas en el Cuzco y eran servidas por quinientas mozas, igualmente vírgenes, de clausura y regidas por las *mamacuna*, salidas de entre ellas mismas. Para las *accllas* que quebrantaban la ley de la virginidad estaba establecido que debían ser enterradas vivas, su pueblo arrasado y sembrado de piedras y el cómplice morir colgado por los pies. Existían *acclla huasi* también en las provincias, donde las *accllas* vivían en las mismas condiciones que las del Cuzco; de entre éstas se escogían a las concubinas del Inca⁷⁶. Acosta añade, siguiendo a Ondegardo, que de entre las *accllas* se escogían algunas para ser sacrificadas a sus dioses; otras, para concubinas del Inca o esposas de los nobles y capitanes a quienes con ellas quería hacer merced⁷⁷. El Jesuita Anónimo atribuye al Inca *Pachacutaj* la institución de las *ajllacuna* para el servicio del sol; por eso se las llamaba *Intij chinan*, “sirvientas del sol”, y no *Intij warmin*, “esposa del sol”. Las más hermosas eran enviadas a la *acclla huasi* del Cuzco; la condición era que fueran vírgenes y sin defecto o mancha en el rostro, e insiste en la libertad personal y de la familia, es decir, no haber sido traídas a la fuerza. Después de un aprendizaje de tres años, eran examinadas y libremente escogían quedarse en la *acclla huasi* para servir al sol, permaneciendo vírgenes toda la vida o por el contrario casarse. Si escogían lo primero, se las recibía solemnemente en el templo de *Koricancha*, y se hacía una gran fiesta en honor de ellas. Las que escogían casarse salían de la *acclla huasi* y eran entregadas conforme a su calidad y nobleza a los señores o plebeyos. Finalmente, el Anónimo

rebate a Polo de Ondegardo de que algunas hubiesen sido sacrificadas al sol⁷⁸. Este último presenta la existencia de las *Ajllacuna* bajo la perspectiva de un tributo oneroso que se pagaba al Inca. Se recogía en todo el imperio niñas para que sirviesen como vestales en las principales *Huacas*; otras, para ser sacrificadas, y un tercer grupo, para esposas o concubinas de los principales jefes y *curacas*⁷⁹.

Los sacrificios

En lo que se refiere a los sacrificios: entre las prácticas religiosas de los andinos ocupaban un lugar de primer orden los sacrificios o inmolaciones y las ofrendas. Se puede afirmar que el culto a *Viracocha*, al *Inti* y a las demás *Huacas*, tanto en las solemnidades principales y públicas como en las privadas, estaba centrado en los sacrificios de animales de diversa especie y la ofrenda de objetos de valor y especies alimenticias. Arriaga nos ofrece una descripción detallada de los ritos del culto a las *huacas*, que aún se practicaba en el tiempo en que él escribe su relación (1621).

La celebración a una *Huaca* comenzaba con la fijación de la fecha de la misma, la cual se notificaba a los caciques, a fin de que previamente proveyesen a la elaboración de la *chicha*; luego se preparaban las ofrendas; según Arriaga, las mejores ofrendas eran la *chicha* y los animales que debían ser sacrificados: llamas, conejos; luego la coca, grasa de la llama, maíz, plumas de papagayo, *el mullu* (conchas de mar), todo lo cual se quemaba. Se ofrecían también polvos de diferente color que se soplaban hacia las *Huacas* o *conopas*. El día señalado, el sacerdote, sentado frente a la *Huaca*, sacrificaba los animales; con la sangre untaba las *Huacas* y ofrendas que luego eran quemadas; derramaba abundante *chicha* sobre las *Huacas*. Todo el rito estaba acompañado de oraciones. Aquella noche velaban todos cantando y bailando.

Todo empezaba con un ayuno de tres a cinco días; durante esos días solían confesarse. El ayuno terminaba con un regocijo general donde abundaba la comida, la bebida, el canto y el baile⁸⁰. Cobo hace notar que, en las ceremonias sacrificiales, aunque dirigiesen a cualquier dios de los particulares, se dirigían y hablaban primero al *Viracocha*, a quien tenían por Creador⁸¹.

Una cuestión muy controvertida no sólo en cuanto al hecho, sino sobre los significados del rito y del mismo vocablo son los sacrificios hu-

manos, que la mayoría de los autores trae con el nombre de *Capachocha*. Polo de Ondegardo parece ser el autor aparentemente más documentado sobre este asunto. Él dice que el *Inti* e *Illapa* se alimentaban de sangre humana y por eso se sacrificaban vidas humanas especialmente a las *Ajllasqhacuna*, tanto en las fiestas ordinarias como con ocasión de eventos extraordinarios (coronación o muerte del Inca, guerras y pestilencias, etc.)⁸². Santillán admite que se sacrificaban doncellas, pero que eso ocurría pocas veces⁸³. Cristóbal Molina describe ampliamente la *Capacocha* y hace consistir este rito principalmente en el sacrificio de víctimas humanas a todas las *Huacas* del imperio, con motivo de la coronación del Inca⁸⁴. Cieza de León, que escribe como laico y sin las presiones de la campaña de extirpación de las idolatrías, nos proporciona una visión más equilibrada sobre los sacrificios humanos:

Publican unos y otros que aún, por ventura, algún escritor de éstos que de presto de arrojo lo escribirá, que mataban, había de sus fiestas mil o dos mil niños y mayor número de indios; esto y otras cosas son testimonio que nosotros los españoles levantamos a estos indios queriendo con estas cosas que de ellos contamos encubrir nuestros mayores yerros y justificar los malos tratamientos que de nosotros han recibido. No digo yo que no sacrificaban y que no mataban hombres y niños en los tales sacrificios, pero no era lo que se dice ni con mucho. Animales de sus ganados sacrificaban, pero criaturas humanas menos de lo que yo pensé, y hartó, según contaré en su lugar⁸⁵.

Cieza de León, cuando describe el rito de la *Capacocha*, no menciona los sacrificios humanos, más bien lo hace consistir en la consulta a las *Huacas* principales sobre los sucesos que avendrían durante el año; según él, lo que propiamente era llamado *Capacocha* era la ofrenda que se pagaba en lugar del diezmo a los templos, consistente en “vasos de oro y plata y de otras piezas y piedras y cargas de mantas ricas y mucho ganado”⁸⁶.

Tanto Garcilaso de la Vega, como Valera y el Jesuita Anónimo refutan directamente a Ondegardo, que habría transmitido erróneamente la noticia sobre los sacrificios humanos. Su error provendría que, en el tiempo en que él hacía sus averiguaciones, no se sabía el idioma de los indígenas y ni había intérpretes. Por lo que él entendió muchas cosas al revés y sus afirmaciones serían sólo conjeturas suyas con las que indujo al error a otros que escribieron sobre los Incas. Según los autores indicados, existía una ley antigua que prohibía sacrificios humanos; don-

de los Incas encontraban, en sus conquistas, sacrificios humanos o el canibalismo los prohibían; los Incas se preciaron de ser siempre clementes e indultaban a los reos de muerte en su coronación y tampoco mataban a sus prisioneros de guerra. Sacrificaban en su lugar cabezas de ganado y a éstas llamaban *runa*, es decir, “carnero” que muere por el hombre. Esto no entendió Ondegardo. Concluyen su argumentación: Cuando Polo afirma que en la coronación de *Huayna Capac* murieron doscientos niños y en su entierro mil adultos, se trataba de doscientos corderitos, llamados también *huahuas* (niños), y mil *yuyaj* (adultos), haciendo notar que *yuyaj* designa tanto al hombre adulto como al animal ya crecido o adulto⁸⁷.

Nos inclinamos a dar la razón a Cieza de León, que admite la existencia de sacrificios humanos entre los incas en forma extraordinaria, pero no como sacrificios ordinarios y de rutina. En cuanto al significado de *Capacocha*, nos parece que es una corrupción de la expresión quechua *capac cacha*, que quiere decir conservar la grandeza o boato⁸⁸.

La importancia de los templos en la religiosidad de los andinos se desprende de la grandiosidad de sus edificaciones y la ornamentación con metales preciosos, como el oro y la plata, tapizado con finísimos tejidos, el servicio de numerosos sacerdotes y ayudantes y miles de vírgenes consagradas al cuidado de los mismos. Estos templos eran además meta de numerosas peregrinaciones. Calancha, hablando del santuario incaico de la Isla del Sol en el Titicaca, dice que concurrían cientos de leguas, millares de idólatras, “siendo acción deífica el ir en romería a su engañosa peña”⁸⁹. Los templos principales del área andina de esos tiempos fueron: *Kory Cancha*, en el Cuzco; *Pachacamac*; a 20 kms al sur de Lima; *Copacabana* y *Tiahuanacu*, en el altiplano boliviano.

Culto a los difuntos

Finalmente, en lo que se refiere a los cultos a los difuntos, todos los testimonios de los cronistas concuerdan en que los indios andinos rendían culto a los difuntos, a tal punto que algunos llegaron a decir que adoraban a los difuntos como a dios. Cobo trata de sistematizar las diversas creencias respecto a los difuntos y a su culto. Hay diversas opiniones acerca de las ánimas y la otra vida, pero todos concuerdan en afirmar la inmortalidad del alma y que en el hombre hay más de lo que se ve con los ojos; lo segundo es que el bueno tiene gloria y el malo pe-

na después de esta vida. Esto se muestra por el cuidado y adorno de las sepulturas; en meter en la sepultura sus bienes, mujeres, gente de servicio y darles comida y bebida. La creencia en el premio o castigo después de ésta vida se confirma por las reprensiones y exhortaciones de sus sacerdotes para apartarlos del mal y encaminarlos al bien, sea amenazando con castigos, sea prometiendo bienes en la otra vida⁹⁰.

Cobo además trae la opinión común de los habitantes del *Collao* de que las ánimas de los difuntos se quedaban en este mundo y que unas veces tenían gozo, otras eran afligidas y andaban vagando solitarias y padeciendo hambre, sed, frío, calor, cansancio, y que solían visitar a sus parientes y otras personas en señal de que habían de morir o les iba a venir algún mal; por eso les ofrecían en las sepulturas comida bebida, ropa, y tenían especial cuidado en hacer sus aniversarios, especialmente en el *Aya marcay quilla* o mes de los difuntos⁹¹.

Todas estas afirmaciones hechas por los diferentes autores nos llevan a una conclusión: que los incas fueron un pueblo con una gran cultura, con una profunda organización política, religiosa y muchas de esas costumbres se mantienen todavía en la actualidad a pesar de tantos atropellos.

2.2.2. Los Aymaras

Otra de las culturas muy conocida es la cultura Aymara⁹². El pueblo de Quollo, conocido hoy con el nombre de Aymara, vivía en la cuenca del Titicaca, entre Perú y Bolivia; su territorio estaba limitado por barreras naturales; por el este, la cordillera Real; por el oeste, los Andes, y por el sur, el desierto del noroeste de Argentina. El nombre Aymara fue usado por Polo de Underogado en 1559, refiriéndose a la laguna, pero hoy en día este término es usado como nombre del pueblo que habla esta lengua.

Lamentablemente muchos estudiosos, al hablar mucho de la grandeza del imperio del Tahuantinsuyo, han marginado de cierta manera la cultura Aymara; sin embargo, la cultura Aymara tiene su historia.

Su origen

Los estudiosos Posnanski, Loayza, O Bando y otros indican que el hombre debe ubicarse en el Collao desde 10.000 a 12.000 AC. Según Posnanski, en el territorio que ocupan hoy los Aymaras aparecieron

dos razas: la Colla y Aruwak. Los Collas habrían sido formados de varias tribus o subtribus, en los que hoy podemos identificar a los Lupacos, Collaguas, Pacasa etc.; entre los Aruwakes a los Urus, Chupallas etc., quienes hasta hoy se denominan los primeros hombres; este mismo autor afirma que los Collas fueron los primeros en domesticar a las llamas, alpacas, guanacus; cultivaron la papa, la quinua; también ensayaron con el bronce.

En esta época también aparecieron dos ciudades, una del norte del lago de Pucará y otra al sur, Tiawanacu; ambos centros tuvieron dominio sobre las comunidades rurales y urbanas.

La religiosidad Aymara

La expresión religiosa Aymara autóctona no ha sido tomada en cuenta para la cristianización del pueblo; así, por ejemplo, en la primera etapa de la cristianización, el método misional fue procurar infundir la religión cristiana como la única valedera que exigía romper totalmente con la religión autóctona, porque para los evangelizadores de ese tiempo todos los procesos religiosos nativos fueron declarados obras diabólicas; incluso en la actualidad algunos lamentablemente creen que la religión Aymara es tildada de pagana y cristiana porque creen que está llena de supersticiones. Por estas razones el pueblo Aymara, en su propia tierra, vivió como extranjero; es una de las afirmaciones comunes escucharlos.

2.2.3. Cultura amazónica

Finalmente, quisiera brevemente tratar sobre las culturas de la amazonía ecuatoriana. La región amazónica⁹³ ecuatoriana ha sido considerada como fuente inagotable de recursos; en principio el oro llamó la atención a los primeros conquistadores españoles; más tarde el caucho, la cascarilla, las maderas, la agroindustria y finalmente el petróleo, han dado lugar a su explotación.

La diferente localización de los recursos y la importancia que han tendido en el tiempo, ha dado lugar a que la incorporación de la zona norte se haya realizado desde los primeros años de la colonia, mientras que la zona sur ha tenido un contacto permanente con la sociedad nacional sólo a partir de mediados del siglo XIX.

Según Mac Donal y Oberon, la extracción de caucho marcó una nueva era caracterizada por la explotación inhumana de los indígenas; en ésta época hubo un gran movimiento de los Quichuas, Cofan, Huaorani, Siona y Secoya, debido a que fueron llevados a trabajar en las zonas de explotación de caucho y muchos huyeron de los trabajos adentrándose más en la selva. Con la declinación de la explotación del caucho, adquirieron importancia las haciendas donde los indígenas trabajaban a cambio de un pequeño salario y, a partir de la década de los setenta, hubo una gran afluencia de colonos al oriente, que llegaron con las perspectivas del trabajo de la explotación petrolera. La colonización agresiva ha traído graves consecuencias con las poblaciones nativas, pues al perder el dominio de su territorio pierden la base de su subsistencia, por lo que tienen que buscar otros medios para subsistir.

En 1894, con la llegada de las Misiones Salesianas, se inició un contacto permanente; los misioneros fueron encargados de la “civilización” y “evangelización” de los indígenas. Junto con los misioneros llegaron pequeños grupos de colonos serranos que se establecieron alrededor de las misiones, formando pueblos y convirtiéndose en el modelo que debían imitar los nativos. A nivel religioso, político y económico, en la región amazónica se han dado procesos diferenciados de incorporación⁹⁴.

2.3. La cultura Cañari a través de la historia

Origen de los Cañaris

Gonzáles Suárez afirma que los Cañaris son descendientes de la raza Quichè porque, según él, el apellido no pertenece a la lengua quichua ni a la Aymara, sino más bien a la terminología de los quichès, en cuyo supuesto “Cañari” sería lo mismo que CAN-AH-RI, cuya traducción sería “éstos son los de la culebra”⁹⁵.

Esta interpretación coincide con las tradiciones quichès, en las cuales a cada paso se daban a sí mismos el nombre de “hijos de la culebra”.

El Dr. Jesús Arriaga recuerda que el punto conocido en Panamá con el nombre de corte de la culebra, llámese “Sierra Cañara”, descompuesta esta palabra se tiene: CAN-CULEBRA y ARA GUACAMAYA:

precisamente los animales que representan la tradición venerable es una estirpe que quería demostrar su valor por su origen divino. Estos animales totémicos se encarnaban en la vida de estos hombres, llegando a ser la explicación de su origen, y el motivo para grabarlos en sus objetos de arte, lo cual confirma la veneración que tenían a sus dioses, de los cuales creían descender, y también al parentesco que tenían con otras tribus, como la de los Chibchas del Cundinamarca – Colombia, y la de los Toltecas.

A una conclusión semejante llega por otro camino el Dr. Matovelle, quien emite sus criterios y conclusiones a cerca del origen de los Cañaris, y afirma: los primeros que llegaron al territorio Azuayo venían del Reino de CHANCHA, cuya capital era el gran CHIMU (Perú), civilización vecina por el sureste, pues se interponía sólo el territorio de los Paltas. Éste cree que fue el origen de los Gualaceos y Guaylacas, como los llama, en cuyas “huacas”⁹⁶ se han encontrado muchos objetos de oro y plata. Los Chimus eran grandes orfebres y buscaban las minas del precioso metal y, al encontrarlo en el Azuay, se quedaron allí. Hay otros indicios en las costumbres y artes de este pueblo que parecen confirmar esta teoría. Estos Chimus eran de raza Caribe. Matovelle cree que subieron de sur a norte, desde el Amazonas hasta las Antillas⁹⁷.

Otro de los defensores del origen del Caribe de los Cañaris es Jiménez de la Espada, el cual se fundamenta en la noticia de Diego de Palomino, Salinas y otros. Basándonos en el criterio de Rumazo González, concluimos diciendo que los cañaris somos descendientes de las razas centroamericanas, oriental y chibcha.

Territorio y organización de los Cañaris

La nación de los Cañaris, ubicada en la parte meridional de lo que hoy es la República del Ecuador, en épocas muy remotas estaba conformada por los territorios de las actuales provincias del Azuay y Cañar, así como también por algunas comarcas que hoy pertenecen a las provincias del Chimborazo, Guayas, El Oro, Loja y Morona Santiago.

Cieza de León, refiriéndose a la ubicación de los Cañaris, dice:

“Hay de esos aposentos, hasta los reales y suntuosos del Tomebamba, casi veinte leguas, el cual término está todo repartido de aposentos y depósitos que estaban hechos a dos, a tres y a cuatro leguas.

Entre los cuales estaban dos principales, llamado el uno Cañaribamba, y el otro Hatuncañari, de donde tomaron los naturales nombre y su provincia, de llamarse los Cañaris como hoy se llaman”⁹⁸.

Según González Suárez, esta área cultural propia, de unos 10.000 km², se extendía por el norte hasta el nudo del Azuay, que los separaba de los cacicazgos de Alausí y Tiquizambi; al oriente, la cordillera de los Andes dividía a los Cañaris de los indios salvajes, conocidos con el nombre general de Jíbaros; por el occidente no se puede señalar términos fijos, dice, pues parece que el territorio de los Cañaris por aquella parte se extendía hasta las costas de Pacífico, pobladas entonces por los Huancavilcas⁹⁹.

Según Octavio Cordero Palacios, en su artículo “El Azuay histórico”, la nación de los Cañaris abarcaba las comarcas comprendidas entre Guamote y Yaguachi, por el norte; San Lucas, Chilla y Santa Rosa, por el sur; Macas y Zamora, por el oriente, y la ría de Guayaquil y el mar de las islas de Puná y Jambelí, por el ocaso; viniendo así a colindar con los pueblos Puruhâes, con los Zarzas, Paltas y Tumbecinos, con los Jíbaros y con los Huancavilcas y Punâes¹⁰⁰.

Finalmente, hablando sobre la organización política y social de los Cañaris, nos dice González Suárez que constituían una monarquía federativa. Cada Curaca o Régulo gobernaba independientemente su propia tribu; pero en las cosas graves relativas al bien general, todos los jefes se juntaban a deliberar en asambleas comunes, presididas por el señor del Tomebamba, el cual ejercía indudablemente jurisdicción sobre los demás.

Estos grandes señores gozaban del uso de la poligamia y tenían cuantas mujeres podían mantener, según su rango, aunque entre todas ellas una era la principal, y su primer hijo varón sucedía al padre en el poderío o gobierno de la tribu.

Los Cañaris daban realce a su autoridad con tiaras grandes de oro en los que ostentaban mascarones del mismo metal, plumajes delgados y cascabeles también de oro.

La autoridad guarda relación con un dios supremo, el sol. Éste se refleja en el oro, el cual, sobre la cabeza del jefe, estaba indicando que su autoridad venía del sol.

Parece que el pueblo Cañari, tan bien organizado, no conoció la esclavitud. Todos gozaban del don de la libertad, no existían sirvientes: por eso les costó mucho aceptar el dominio de los conquistadores.

El cacique venía a ser como el padre de toda la tribu. Era, por tanto, el dueño del territorio y lo distribuía a cada familia para su habitación y sustento. Los terrenos comunales tenían que ser cultivados también comunitariamente, para el sustento de todos.

La fisonomía y creencias de los Cañaris

En cuanto a sus rasgos físicos, anotamos lo que dice Cieza de León, citado por Gonzáles Suárez:

“Los Cañaris son de buen cuerpo y buenos rostros. Traen los cabellos muy largos y con ellos dan una vuelta a la cabeza, de tal manera que con ella y con una corona que se ponen de palo redondo, tan delgado como aro de cedazo, se ve claramente ser Cañari, porque para ser conocidos traen esa señal. Sus mujeres por el consiguiente se precian de traer los cabellos largos y dar otra vuelta con ellos en la cabeza, de tal manera, que son conocidas como sus maridos”¹⁰¹. Garcilazo de la Vega describe así a los Cañaris:

“Criaban por divisa los cabellos largos, recogiénolos todos en lo alto de la corona, donde los revolvían y los dejaban hecho un nudo. En la cabeza traían por tocado los más nobles y curiosos un aro de cedazo de tres dedos de alto, por medio del aro echaban unas trenzas de diversos colores; los plebeyos y los no curiosos y flojos hacían en lugar del aro de cedazo, otro semejante de una calabaza; y por eso a toda la nación Cañari llamaban los demás indios para afrenta Matiuma que quiere decir cabeza de calabaza”¹⁰².

En su aspecto físico los Cañaris son de buena presencia, según nos describe Cieza de León; no se encuentran entre esta gente rostros con rasgos toscos, con pómulos salientes, ojos oblicuos, ni tez bronceada, más bien presentan rasgos físicos normales y su apariencia es muy semejante a la de los blancos. Anotamos la apreciación hecha por un viajero inglés citado por Octavio Cordero Palacios: “Los Cañaris – esto es, sus descendientes son indios altos, bien musculados y fornidos – hay no pocos entre ellos que por sus facciones regulares y su tez más trigueñas que bronceada se asemejan mucho a los blancos, sus costumbres hablando en general, son sanas y morales y termina diciendo que la raza Cañari era una de las más hermosas raza de indios que había visto en Sud América”.

En cuanto a sus ocupaciones, se dice que eran las mujeres las que se ocupaban en los trabajos más duros, como cavar la tierra, sembrar los campos y coger las sementeras; en cambio, los hombres estaban en sus casas hilando, aderezando sus armas y ropa, y curando sus rostros y haciendo otros oficios afeminados. Es curioso que en algunos lugares de esta zona todavía se observa este hecho; son las mujeres las que mantienen el hogar, en tanto que los hombres, a pasear por las calles y a divertirse.

Sus fiestas nacionales y religiosas la celebraban con bailes y grandes bebidas. Las mujeres acostumbraban a tocar unos tamborcillos al son de los cuales cantaban y bailaban. Para estas ocasiones salían las famosas danzantes, que se vestían de una manera muy vistosa, reproducían el traje de sus antepasados, esto es, adornados con plumas, brazaletes, coronas o llautos de oro, mantos muy elegantes recamados de oro, en la frente llevaban suspendida una media luna de oro, se adornaban con brazaletes bruñidos, pecheras, y en la orejas llevaban pendientes de oro, en las piernas numerosos cascabeles y sonajas.

Finalmente, el Cañari se distinguía por una personalidad bien definida con los rasgos siguientes: era altivo, sincero, franco, muy trabajador y honrado.

En el fondo, estaba practicando tres de los grandes preceptos andinos: Ama quilla, ama shua, ama llulla, es decir: “no ser perezoso”, “no ser ladrón”, “no ser mentiroso”.

En el aspecto religioso tuvieron ya un sistema y prácticas religiosas bien establecidas, pues la presencia de unos curiosos monolíticos o deidades de piedras atestiguaban lo que acabamos de expresar. El afán de materializarles y darles forma a sus dioses los indujo a esculpirlos y a rendirles culto. Igualmente se cree que fueron objeto de veneración los idolillos trabajados en concha y alabastro¹⁰³.

Existen también algunos objetos ceremoniales, como tiaras, centros, hachas, que al parecer fueron hechas con fines religiosos¹⁰⁴. Haciendo una lista de sus dioses, se puede decir que adoraban al sol, a la luna, al cielo, a los árboles, a las rocas, a las piedras, especialmente las jaspeadas, a las lagunas, a los ríos; también a ciertos animales, como el oso en el Tomebamba y el jaguar en toda la provincia. Según algunos autores, el culto a este último lo heredaron de la cultura tiahuanacoide, en tanto que la serpiente y la guacamaya eran de culto oficial por ser tótems o dioses progenitores de su raza. Según el Inca Garcilazo de la Vega en sus *Comentarios Reales*, los primitivos Cañaris tenían como

Dios principal a la luna; serían los Incas quienes introdujeron el culto principal al sol¹⁰⁵.

Adoraban al dios maléfico, el diablo, le tenían temor y temblor y para aplacarlo le ofrecían sacrificios en un cerro llamado “Supay Urcu”, que quiere decir monte del demonio donde, según refiere el Padre Velasco¹⁰⁶, había un templo en el que cada año sacrificaban cien niños tiernos antes de las cosechas. Esta cueva fue demolida después por los españoles.

A más de estas divinidades, cada provincia tenía un ídolo o huaca común. En cuanto a la idea de supervivencia, parece que los Cañaris creían ya en la inmortalidad del alma; pues conceptúan a la muerte como un paso hacia la vida mejor, por eso enterraban con adornos, joyas y armas. Cuando el muerto era un cacique o señor principal, enterraban vivos, junto a él, a todos los señores que en la vida le habían sido adictos, como también a sus mujeres queridas, y le rodeaban de cuantas cosas podía necesitar.

El idioma

Siendo el idioma uno de los medios indispensables para la comunicación entre los hombres, los Cañaris tuvieron su idioma: la lengua Cañari¹⁰⁷.

En el Sínodo Quitense, realizado en 1593, se hace mención del idioma Cañari y del Purúha, y por orden de la Autoridad Eclesiástica, que en ese entonces era el Obispo Luís López Solís, se encargó al presbítero Gabriel Minaya que hiciera la traducción del catecismo y del confesionario que estaba en lengua castellana al Cañari y al Puruhá, respectivamente, para así dar comienzo a la evangelización de los indígenas. En aquella época, todavía quedaba un porcentaje de población que hablaba estas dos lenguas.

Según datos que nos mencionan Jacinto Jijón y Caamaño, el idioma Cañari se hablaba en las actuales provincias del Azuay y Cañar, en una parte de la del Chimborazo, y en algunas comarcas que hoy pertenecen a la provincia de El Oro. A continuación pongo algunos testimonios de la existencia del idioma Cañari: Fray Gaspar de Gallegos dice: “En San Francisco de Puelensí o Pelensí, del Azogues hablan la dicha lengua de los cañares entre ellos”. El de Paute afirma en 1582: “La lengua cañar es la suya propia”.

Fray Domingo de los Ángeles, cura beneficiado de Paccha y Arogzapa, escribió en su informe:

“Es su lengua Cañar”. Don Pedro Arias Dávila, cura beneficiado de Cañarí bamba, hoy el Pucará, Chaguarurco y Machala, declara en 1582 que “el lenguaje que hablan es Cañar, es toda una, aunque diferencia este pueblo de los demás pueblos Cañaris en algunos vocablos; empero todos se entienden, sin que haya otro lenguaje entre ellos”. Don Hernando Pablos, cura beneficiado de Guapondélig, Tomebamba o Tumipamaba, suministra este dato: “Y son de diferentes lenguas entre las cuales utilizan la cañare y la quichua. El de Pacaybamaba o leoquina, actual cantón del Girón, nos dice: “Su lenguaje es Cañar que en esta provincia se entiende y en las demás y en poca diferencian”.

Su escritura

Parece que los Cañaris conocieron un sistema de escritura figurativa, para la cual emplearon de preferencia madera y bastones en los que gravaban líneas de diversos colores y otras señales. Cabello de Balboa, citado por González Suárez, refiere que cuando Huayna Cápac hizo su testamento, escogió un bastón largo en forma de cayado, en el cual trazó rayas de diversos colores, por cuyo medio debía tenerse conocimiento de su última voluntad. Hecho esto, se lo confió a la custodia de un Quipo- Camayuc¹⁰⁸. Parece que, así, Huayna Cápac retomó el sistema Cañari de escritura.

La indumentaria

La indumentaria para el diario era muy sencilla: no llevaban calzado alguno, se cubrían con una camisa que les abrigaba el busto hasta la cintura, y unos calzoncillos o calzones que les cubrían los muslos hasta cerca de las rodillas. Octavio Cordero Palacios comenta que en este sentido, los Cañaris estaban más decentemente vestidos que, los mismos incas, quienes, según la descripción del propio Garcilazo de la Vega, (dice que éstos) no tenían sino la “HUARA” o pañete”.

Sus adornos

Se supone que las mujeres llevaban collares de concha y hueso; también utilizaban como adorno los tupus y prendedores. Los hombres

llevarían collares de concha y orejeras. Según opinión de Max Ulhe, las diferencias en el material y en las proporciones de las orejeras caracterizaban el diferente rango de las personas que con ellos se adornaban.

Los materiales empleados para estos adornos fueron especialmente conchas, cuarzo o cristal de roca, una piedra blanca calcárea bastante fina, silicato de cobre, material común entre ellos. Pero entre todos los materiales el más curioso era la jadeíta, que, según Max Ulhe, parece que la importaban de algunos lugares de Centro América.

La vivienda

Los Cañaris construían sus casas de acuerdo a la región en que vivían. Los de la Sierra las edificaron con materiales de piedra, barro, adobe o bahareque: el techo era de paja y las casas eran bajas.

En las regiones cálidas las edificaron sobre pilotes de madera, con las paredes y cubierta de paja de campo.

El comercio y la moneda

La falta de algunos productos propios de otras regiones dio origen al trueque o comercio; así vemos que, para conseguirlos, tenían que acudir a los lugares de producción. Intercambiaban productos tales como papas, maíz, ocas, conejos, venados, utensilios de barro, etc., con productos de la costa, esto es, con sal, algodón, pescado, coca; esta última acostumbraban mascarla como estimulante en las largas caminatas y trabajos duros. El pescado lo aprovechaban como alimento y con los huesos fabricaban armas y artefactos de diferentes clases.

Según la información de Max Ulhe, “sus relaciones para conseguir los productos del mar se extendían no sólo a la costa Pacífica vecina (cerca de 80 kms de distancia), sino también al mar Caribe y, probablemente, a costas todavía más lejanas del Océano Pacífico, en el norte.

Recibieron de la costa pacífica vecina grandes cantidades de conchas marinas, como ostras, varias clases de pecten, almejas, caracoles de varias clases, otras conchas todavía no determinadas y muchas clases de pescados, de los que han quedado en diferentes lugares huesos y vértebras, como también las espinas de una raya marina.

Infinito es el número de artefactos producidos en todos los lugares con las hermosas conchas rosadas traídas desde lugares distantes.

En el cerro Narrío se encontraron espinas de la cola de ciertos peces de los ríos de oriente, iguales a las con que aquellas tribus acostumbraban a armar su flecha¹⁰⁹.

Según González Suárez, los Cañaris emplearon la moneda en sus transacciones comerciales. Para afirmar esto se basa en el hecho de que, entre los múltiples objetos extraídos de los sepulcros de Chordelég¹¹⁰, encontraron también considerables cantidades de conchas marinas pequeñas, de color rosado, cuentecillas de piedra y pequeños cascabeles de oro. Las conchas estaban unidas en sargas de diversos tamaños y los cascabeles tenían forma graciosa, a manera de tamborcillo o dados de oro, primorosamente trabajados¹¹¹.

La música

Los caracoles grandes parece que los utilizaban como instrumentos musicales; de igual forma, los cascabeles los emplearían como sonajas para acompañar en las danzas en las celebraciones religiosas. Tanto los caracoles que hoy llamamos “Quipas” y los cascabeles los utilizamos hasta ahora.

También se cree que conocieron el arte de hilar por el abundante hallazgo de torteros. Por la variedad de objetos de excelente calidad de material y sobre todo por la manera artística de decorarlos y trabajarlos, se cree que pertenecieron a una cultura muy avanzada y de enormes aspiraciones.

Víctor Albornoz afirma: “El sinnúmero de objetos elaborados por esta raza, que han sido encontrados en tiempos remotos y que hasta nuestros días se siguen descubriendo, han servido para que no pocos investigadores hayan dedicado a estudios que permiten establecer el grado de adelanto que, en una época bastante remota, llegó a alcanzar esta raza”¹¹².

Dominación incásica

Al producirse la invasión por el Inca Túpac- Yupanqui en los territorios de la Confederación, la situación que prevalecía dentro de ésta no era de absoluta unidad política. Había dos centros principales: uno al norte y otro al sur: Hatuncañar y Cañaribamba. Es de creer que los del norte no acudieron en ayuda de los Cañaribamba para retener al poderoso ejército de Túpac- Yupanqui, y por eso la resistencia a la

invasión fue débil de parte de los sureños, por la misma razón anotada: falta de cooperación entre los confederados. Así fue, al menos según la versión de los cronistas españoles que la recogieron de boca de los indios cuzqueños. Otros hablan de tenaz resistencia y de luchas encarnizadas, y lo demostraría el hecho de que quince mil Cañaris, con sus respectivos caciques, fueron llevados como mitimaes hacia el Perú y Bolivia.

La dominación incásica duró unos sesenta años, previa la llegada de los conquistadores al Cajamarca, en el cual se sucedieron en el mando tres soberanos Incas: Túpac- Yupanqui, Huayna Cápac y Atahualpa, siendo el segundo el que dominó por más largo tiempo. Nació en Tomebamba, a la que dio categoría de gran ciudad. Erigió en Inga-pirca magníficos edificios, de los cuales apenas queda en la actualidad una pequeña muestra en parroquia del mismo nombre. Mandó a construir en un tiempo récord el camino de los Andes, obra de inconmensurable valor que los que vinieron después de él no supieron aprovechar y más bien dejaron que se destruyera casi en su totalidad. Estableció el servicio de comunicaciones llamado “chasqui”, tan eficiente que las noticias llegaban en dos o tres días desde el Cuzco a Quito y viceversa. Introdujo no pocas mejoras en la organización social y política y en la forma de vida de estos pueblos. Huayna – Cápac murió llorado por cuantos le habían conocido. Inmensas multitudes salieron a demostrar su dolor, cuando los restos mortales de tan insigne caudillo fueron trasladados desde Quito hasta la capital imperial, Cuzco.

Fin del imperio

Su sucesor, Atahualpa (sucesor sólo para el norte del imperio, pues para el sur era su hermano Huáscar), asumió el mando cuando los españoles habían asomado por las costas del Perú con intenciones nada amistosas. Además, entraba a gobernar pueblos que habían sido conquistados por la fuerza de las armas y no bien cohesionados entre sí; aunque él era hijo de Huayna Cápac y de la princesa Paccha, era de prever que no faltarían peligros y dificultades para la estabilidad del gobierno.

Por su parte, Huáscar y los cuzqueños no veían con buenos ojos la división del imperio, tanto más que para ellos Atahualpa no era el hijo legítimo, sino espurio de Huayna – Cápac. Había conflictos latentes

que sólo esperaban una ocasión propicia para manifestarse. Esa ocasión la ofreció la muerte del Chamba, gobernador de Cañar, porque Chamba había sido adicto a Atahualpa y le había prestado obediencia considerándolo legítimo soberano. Pero en lugar de él entró a gobernar Urcucolla, que no abrigaba los sentimientos que su antecesor y más bien era adicto al emperador del Cuzco, Huáscar, con quién entró en tratos para deshacerse de la dominación quiteña. Qué motivos lo indujeron a ello, no lo sabemos; pero podemos suponer que lo hicieron pensando en la independencia de su nación. La sede del imperio cuzqueño se hallaba tan distante que independizarse de ella hubiera resultado fácil, una vez lograda la segregación del otro imperio.

Sea como sea, sabedor el rey quiteño de las intenciones de Urcucolla, “se trasladó al norte de Cañar, causa y origen de la discordia”, al decir del Padre Juan de Velasco. Los demás hechos son bien conocidos. Atahualpa atacó a los Cañaris; fue vencido en Tomebamba y tomado prisionero, pero logró escapar de la prisión y regresó a Quito. Volvió con mayores y más poderosas fuerzas y venció a Urcucolla y Atoc, hermano de Huáscar, en Mocha.

Entró de nuevo en la provincia de Cañar e hizo matar a sesenta mil Cañaris, sin perdonar a las mujeres y niños que habían acudido ante él para pedirle clemencia. Dominados los Cañaris, marchó hacia el Cuzco, en donde entró victorioso y se proclamó Señor del gran imperio.

Pero la llegada de los españoles capitaneados por Francisco Pizarro a territorio peruano cambió totalmente la escena. Vino el drama de Cajamarca con todas sus modalidades de engaño, traición, despojo y proceso amañado, que dio como resultado la muerte del Inca Atahualpa y la desaparición del gran imperio del Tahuantinsuyo.

Conquista del Reino de Quito

Los caminos para la conquista quedaron abiertos. Sebastián de Benalcázar, teniente de Francisco Pizarro, partió desde San Miguel de Piura hacia el reino de Quito. Llegó a Tomebamba y obtuvo el asentimiento de sus habitantes, presentándose como amigo y aliado de ellos contra un enemigo todavía poderoso, pues si había muerto Atahualpa, quedaban sus generales. Pasó luego a Hatuncañar y también allí consiguió el beneplácito y todo el apoyo que necesitaba para su ardua tarea, que era la empresa conquistadora. Los Cañaris estaban profundamente

resentidos con los jefes quiteños por la destrucción de la ciudad de Tomebamba y las matanzas ordenadas por Atahualpa; con el auxilio de sus aliados pudo llevar a cabo la conquista del reino de Quito, no sin tenaz resistencia y combates encarnizados, como el del Tiocajas, en el que las fuerzas de Rumiñahui por muy poco no quedaron vencedoras¹¹³.

*Las reales minas de San Antonio de Hatuncañar*¹¹⁴

Fundada la ciudad de San Francisco de Quito en 1535, alguno de los españoles que habían acompañado al Conquistador decidieron retornar a lo que desde entonces se llamó la provincia del Tomebamba, que comprendía el territorio de las actuales provincias del Azuay y Cañar. El primer asiento que fundaron fue el de las reales Minas de San Antonio de Hatuncañar.

¿Por qué de las Reales Minas de San Antonio? Lo de las Reales Minas, por una razón muy sencilla: no lejos de Hatuncañar, en un punto denominado Malal, descubrieron los españoles la existencia de unas minas de plata que los indios sabían explorar, pero en pequeña escala. Ellos se propusieron hacerlo en forma más intensa y mediante una técnica más avanzada. Con este fin constituyeron una empresa cuyo personero fue Don Andrés de Luna, el mismo que más tarde llegó a ser el primer alcalde de la ciudad de Cuenca.

Con tal motivo se fundó el Asiento de Hatuncañar como punto de contacto con las minas de plata de Malal y de Zhuya, porque también en este último lugar se encontró el metal precioso. Don Andrés de Luna hizo más: puso una pequeña capilla en el mismo centro minero, dedicándole al Apóstol San Andrés, nombre que hasta ahora lleva el anejo de Zhuya. Así, los españoles juntaban la devoción al interés económico. En realidad, las minas resultaron productivas y debió extraerse gran cantidad de plata de ellas para beneficio de sus propietarios y de la Corona real. La explotación duró más de un siglo.

Además debemos tomar en cuenta que obtuvieron dicho beneficio a causa de la explotación de los indios; se les obligaba a trabajar las doce horas del día en condiciones sobradamente penosas y tales que la mortalidad era grande. Hasta el presente se ve, junto a los restos de las instalaciones para el laboreo del mineral, un cementerio. Allí se enterraban a los mineros que morían, víctimas de la enfermedad, consecuencia del duro y excesivo trabajo. Los mineros eran indios traídos a la fuerza desde regiones del norte, en especial del Chimborazo.

Esto en cuanto a llamarse el Asiento de las Reales minas. ¿Y lo de San Antonio? También tiene su explicación, si se considera que al asiento debía dársele un patrono y el patrono no podía ser otro que un Santo de la Orden Franciscana, porque con los españoles que retornaron a Quito después de la conquista y se establecieron en Hatúncañar debió venir un religioso que llevaba el hábito de San Francisco, como sucedió en la mayor parte de las fundaciones efectuadas por los conquistadores. Es importante destacar que, antes de 1710, se conocía Cañar con este nombre.

Así nació el nuevo Hatúncañar, con población en parte de sangre española y en parte de sangre india: luego, mezclándose los dos dieron origen a la raza mestiza que llegó a ser la preponderante. Comenzó así el largo proceso histórico que fue desenvolviéndose en los siglos posteriores, con altibajos de avance y retroceso, prosperidad y abatimiento; más aún, en lucha permanente con elementos adversos de todo orden, lo que contribuyó a forjar el carácter recio y enérgico de sus habitantes. Nada hay que contar en particular sobre esos tiempos oscuros en los que la única preocupación de los unos era enriquecerse o enriquecer las arcas fiscales y la de los otros, la de evadir o hacer llevaderas las enormes cargas que sobre ellos pesaban.

Sólo diremos que apenas fundada la ciudad de Cuenca por mandato del Virrey de Lima, Hurtado de Mendoza, el asiento de Hatúncañar pasó en lo civil a la categoría de Tenencia del Corregimiento, como consta en documentos de ese tiempo en lo que aparece asumiendo conocimiento de juicios sobre posesión de tierras el teniente de Hatúncañar. En lo eclesiástico, había un cura doctrinero que al principio fue un religioso franciscano, cuyo nombre no ha conservado la historia. Pero después de la fundación de Cuenca vinieron clérigos designados por el vicario de esa ciudad; también había un doctrinero de indios en Juncal, hoy cantón Tambo.

Finalmente, el 5 de abril de 1824, cuando se reúne el segundo Congreso Ordinario en Bogotá, Cañar es erigido en cantón por el Senado y la Cámara de representantes de la república de Colombia, promulgándose la Ley sobre División Territorial de la nación, el 25 de abril del mismo año. Esto era así, por cuanto el Ecuador, en su condición de Departamento del Sur, continuaba formando parte de la Gran Colombia, el ideal del gran libertador Simón Bolívar. A continuación transcribo este decreto:

El Senado y Cámara de representantes de la Republica de Colombia, reunidos en Congreso,

CONSIDERANDO:

1. Que el territorio de la República debe tener una división regular en sus Departamentos y Provincias con respecto a su extensión y población, como conviene tanto para la fácil y pronta administración publica en todas sus ramas, de que dimana la felicidad de los pueblos.
2. Que la división cómoda y proporcionada a las circunstancias locales, facilitando el despacho a los Jefes y Juzgados le excusa a los pueblos dilaciones, gastos y perjuicios para las reuniones constitucionales en las elecciones primarias y asambleas electorales, para los recursos a las autoridades superiores y para el logro de la pronta y buena administración gubernativa, económica y de justicia.
3. Que en fin, debiendo la división territorial de la Republica conformarse en todo lo dispuesto en los Arts. 8, 20, 26, 27 y 29 de la Constitución, en su consecuencia,

ACUERDA:

Art. 1º.- Todo el Territorio de Colombia se divide en 12 Departamentos, que con sus capitales son los siguientes:

Art. 2.- El Departamento del Azuay comprende las provincias de Cuenca, su Capital Cuenca; 2s.- De Loja, su capital Loja, y 3Q.- De Jaén de Bracamoros y Mainas, su capital Jaén.

Los Cantones de la Provincia de Cuenca y sus cabeceras son:

- 1.- Cuenca.
2. Cañar.
3. Gualaceo.
4. Girón.

Dado en Bogotá, a 23 de junio de 1824.- 14º.- El Presidente del Senado, José María del Real.- El Vicepresidente de la Cámara de Representantes, José Rafael Mosquera. El Secretario del Senado, Antonio José Caro.- El Diputado Secretario de la Cámara de Representantes, José Joaquín Suárez. Palacio de Gobierno en Bogotá a 25 de Junio de 1824. 14º.

EJECÚTESE.- Francisco de Paula Santander.- Por S. E. el Vicepresidente de la República, Encargado del Poder Ejecutivo.- El Secretario de Estado del Despacho de lo Interior, José Manuel Restrepo”.

La villa del Cañar

El cantón Cañar es erigido en villa mediante Decreto del Vicepresidente de la Republica, de 17 de marzo de 1825, es decir, transcurridos nueve meses de creación como cantón.

Se desconoce la comunicación oficial del Intendente de Cuenca, don Ignacio Torres, remitida al Presidente del I. Ayuntamiento de Cañar, pero debió ser similar al enviado al de Girón con motivo de su erección, por lo que nos permitimos transcribir éste como documento referencial, tanto más que en el mismo se menciona la erección de Cañar en su condición de villa:

“Intendencia del Azuay.- Oficio N° 280.

Cuenca, abril 30 de 1825.

Al señor Presidente del M. I. Ayuntamiento de Girón.

El Excmo. Sr. Vicepresidente de la República, Encargado del Poder Ejecutivo, por Decreto del 17 de marzo último, se ha servido declarar que las parroquias de CAÑAR y GIRÓN quedan erigidas en Villas.

Le comunico a U. S. M. I., para su satisfacción y a fin de que se sirva ocurrir al Supremo Gobierno con la brevedad posible por el respectivo título.

Dios guarde a U. S. M. I.

f). I. Torres”

A partir de aquí, comienza la época de la república desde 1830, con el primer presidente de la república, el general Juan José Flores.



2.3.1. Tratados generales

Creencia ancestral

Las creencias y la religión del pueblo Cañari forman parte de un sistema de ideas relativas a la esencia última de la realidad y se expresan simbólicamente en la religiosidad Cañari, que empapaba todas las actividades vitales del pueblo. Por eso es necesario conocer sus ritos y creencias, que constituyen un modo de comprensión no sólo de cuestiones religiosas, sino del conjunto de su vida.

La tierra es la totalidad de su mundo, a la cual se siente enraizado. Así, para el indígena kichwa, lejos de considerar lo que le rodea como objeto, lo mira como co-existente. Los seres no se oponen unos a otros; intervienen los unos a favor de los otros; el hombre es parte del mundo, el yo participa del mundo; por tal motivo todas sus ceremonias están en íntima relación y armonía con la naturaleza.

La base de toda celebración se apoya en la conciencia de que todas las cosas viven, tienen alma y, por consiguiente, virtud o poder: todo existe “a modo de personaje”.

Actualmente, todas estas formas de creencias, que para algunos son falsas o no tienen ningún valor, siguen manteniendo auténticos valores: la creencia en la divinidad a la que llamamos “Pachakámak”, “Tayta Dios”, “Hatún Dios”; una fe firme en la vida futura y en la necesidad de asistir a los muertos con plegarias y oraciones e incluso con ofrendas; la confesión como medio de purificación de los pecados y aún como manera de probar la inocencia de una persona inculpada por otra, porque en la confesión se dice la verdad y no se miente (la confesión cristiana tiene un antecedente en los primitivos pueblos americanos, y sin duda llegó también a los Cañaris, a través de los Incas)¹¹⁵; la práctica de poner velas a los santos y hablar con ellos como personas vivas, empleando fórmulas no aprendidas sino brotadas del corazón; usar en las fiestas trajes típicos e instrumentos musicales autóctonos, cantos propios, llevar estandartes y pendones, sahumerios y alpaca, danzar en ellas demostrando júbilo y alegría, etc.

En este sentido, desde un inicio ya existía lo que hoy llamamos la teología que se manifestaba en la cultura, en sus hechos en la vida misma. Nosotros podemos leer la teología, porque la tenemos nosotros mismos. Es fundamental afirmar que Dios actúa en la naturaleza, en

los hombres, en el pueblo indígena. Dios está unido con la naturaleza y con los hombres. De allí viene el respeto a la vida, a la naturaleza, a los animales y a toda la creación que nos rodea. Por lo dicho, la religiosidad indígena primitiva era politeísta, pero no panteísta, y pudo ser base preciosa para llegar al monoteísmo cristiano y a una alta mística.

Nuestros antepasados conocían a Dios en la capacidad de hacer crecer la semilla, en la capacidad de cultivar las plantas. Se entendía que el universo está en paz, no era violento, ni era violado por ellos como ahora. Cuando alguien hacía daño, incluso a un pajarito, eran reprochados; no había suicidio.

Había sabiduría indígena en agronomía, hidráulica, ingeniería, medicina, arquitectura, astronomía. Existía un código andino quichua que gira en torno a tres leyes, que son: *Ama Quilla*, *Ama Llulla*, *Ama Shua*.

Estos tres mandamientos, en perfecta sintonía con el decálogo hebreo y cristiano, vienen a encerrar o englobar todo el resto de los mandamientos bíblicos, efectivamente el Ama Quilla (no serás perezoso) entraña una existencia de amor al trabajo, por consiguiente a la tierra y a la creación, a la cual hay que ayudar con esfuerzo de sus hijos para que ella se realice plenamente. Además, el trabajo tiene para el indígena un gran sentido comunitario, ya que por medio de él el indígena no solamente se une festivamente con sus hermanos en las mingas, sino que en esta forma está cooperando individualmente al progreso de toda su comunidad. Por consiguiente, el perezoso está atentando contra la tierra y la creación, contra la comunidad y contra su misma dignidad.

El Ama Llulla (no serás mentiroso) implica un afán por ser sincero y diáfano consigo mismo y ante los demás, un gran respeto a la verdad y a los otros, un gran sentido de lealtad y una gran valoración de la palabra, tan típica de nuestra cultura como lo notó su santidad Juan Pablo II a nuestros hermanos en Latacunga: “Vuestros pueblos dan gran valor a la palabra”¹¹⁶. Este es el secreto de la atracción que la palabra de Dios, la Biblia, ejerce en nuestros hermanos indios, como la constatan los evangelizadores católicos actuales que se acercan con la palabra de Dios a nuestros pueblos.

El Ama Shua (no serás ladrón) arranca de un reconocimiento y respeto de todos los bienes de los demás. Quizá en el fondo influía la convicción de que la tierra y la creación entera era, en último término,

de propiedad de Dios, de cual el hombre era un mero administrador. Este concepto de propiedad se extendía también a la esposa, que tenía que ser respetada por los demás, como algo sagrado, aunque hay que confesar que el indígena mezclaba esta dignidad de la mujer con un sentido machista que conducía a las clases altas a la poligamia. Así, el ladrón era castigado como un hombre sin dignidad personal, como un traidor a la comunidad y a veces como un sacrílego.

De aquí se puede deducir cómo en estos tres mandamientos fundamentaban algo así como el decálogo, toda la vida moral de nuestros pueblos.

Ante todo, es fácil constatar a través de crónicas y misioneros de primera hora cómo la laboriosidad, la sinceridad y la honradez eran las virtudes características de los pueblos andinos primitivos. Quizá el testimonio más emotivo es el que se encuentra en la carta del último de los conquistadores que murió en el Cuzco: el capitán Mancio Sierra. Éste, urgido por su conciencia, escribía desde su lecho de muerte al Emperador Carlos V, confesando cómo habían encontrado los españoles estos pueblos y por qué comenzaban a degenerar en sus grandes principios morales. En la carta afirma: “Esta situación requiere remedio y eso toca a su majestad y si no lo hace correrá por cuenta de su real conciencia, de la mía y la de todos cuantos conquistamos y poblamos a aquellos que eran reyes y señores y tan obedecidos y tan ricos y de tanto gobierno como eran los incas. Y ahora han venido ellos y sus sucesores a que su necesidad y pobreza es tanta que ellos los más pobres del reino, y no sólo esto aún los quieren obligar a que nos sirvan en cosas tan bajas como son cargar y llevar cargas de una parte a otra y limpiar y barrer nuestras casas y llevar las basuras por esas calles, cargados a los mutadores y aún otras cosas más bajas. Y son muchas cosas de estas las que se permiten y el bien que su majestad lo extienda y lo remedie por descargo de su conciencia y de quienes los descubrimos y poblamos y dimos causa a que estas cosas pasen. Advierto a su majestad que no soy parte para más remedio del daño: y con esto suplico a Dios me perdone mi culpa, que es la ocasión de ello. Yo confieso que la tuve y tengo y miedo a decirlo por ver que soy el postrero que muero de todos los descubridores y conquistadores que como es notorio no hay ninguno sino yo en este reino y fuera de él de todos los que a ellos vinimos. Y pues en esto entiendo que he descargado mi conciencia, empiezo mi testamento de esta manera...”¹¹⁷.

La razón del cambio le atribuye al pésimo ejemplo de los mismos españoles que producían en los indígenas un menosprecio a nuestra santa religión.

Desgraciadamente no faltaban los pastores incluidos en estos escándalos, como escribe el gran testigo indio Guamán Poma: “Antes se van a la codicia de la plata y ropa y cosas del mundo y pecados de la carne... Son muy coléricos y señores absolutos y soberbiosos y tienen mucha gravedad que con miedo se huyen los dichos indios¹¹⁸.”

Sin duda que a este mal ejemplo habría que añadir un cierto mecanismo de autodefensa. ¿Cómo iba a mantener su entusiasmo por su trabajo un indígena que se veía condenado a trabajar bajo castigos de sus opresores? ¿Cómo iba a ser sincero con el que le engañaba y explotaba? ¿Cómo iba a respetar los bienes de quien había despojado y que en buena parte le pertenecían a él? ¿No tenía derecho a compensarse ocultamente de este despojo injusto aún a riesgo de ser considerado como ladrón?

En el fondo este cambio de actitud del indígena era y es una protesta sorda contra quienes habían violado sus más fundamentales derechos. A veces la voz del indígena cobraba acentos proféticos de denuncias valientes que debía golpear a la conciencia de los extranjeros cristianos y aún pastores.

Así habría que considerar estas palabras del Inca Túpac Amaru, primero al Obispo Moscoso del Cuzco, el 3 de enero de 1781, luego al visitador José Antonio Areche, el 5 de marzo de 1781. Comienza la carta protestando su lealtad al rey, afirmando que su único deseo era poner en vigencia algunas reformas que el mismo rey había decretado hace dos años. Sin embargo, escribe el autor, todo había sido letra muerta. Por eso, él se había visto obligado a actuar.

Enseguida, Túpac Amaru traza una analogía entre la suerte de los indios y la del pueblo de Israel: “Un humilde joven con el palo y la honda, y un pastor rústico, por providencia divina, liberaron al infeliz pueblo de Israel del poder de Goliath y Faraón: fue la razón porque las lágrimas de estos pobres cautivos dieron tales voces de compasión, pidiendo justicia al cielo, que en cortos años salieron de su martirio y tormento para la tierra de promisión... más nosotros, infelices indios, como con más suspiros y lágrimas que ellos en tantos siglos no hemos podido conseguir algún alivio...”

Túpac Amaru prosigue para explicar el porqué los indios han tenido menos suerte que el pueblo de Israel. A diferencia del pueblo elegido, que tenía que enfrentar a un solo faraón, en América hay muchos faraones que persiguen a los indios: “los corregidores, sus tenientes, cobradores, y demás corchetes.” Estos hombres, dice el autor, seguramente han nacido del “lúgrube caos infernal” y no merecen compararse a otros hombres malos de la historia, tales como Nerón o Atila. Refiriéndose especialmente a estas dos figuras, declara Túpac Amaru: “En estos (los nerones y los atilas) hay disculpa porque al fin fueron infieles, pero los corregidores, siendo bautizados, desdican del cristianismo con sus obras, y más parecen Ateístas, Calvinistas y Luteranos, porque son enemigos de Dios y de los hombres, idólatras del oro y la plata: no hallo más razón para tan inicuo proceder que ser los más pobres y de cunas muy bajas”¹¹⁹.

Todas estas afirmaciones nos llevan a la conclusión que no hubo una evangelización sino una imposición debido a que lo religioso no fue su interés único. Por eso la Iglesia indígena tiene que crecer en la práctica de la cultura, en nuestra vida, en nosotros mismos. Nuestra tarea es meter la mano en donde están enterrados nuestros valores culturales. No podemos quedarnos callados, ni satisfechos, sino debemos reconstruir nuestros valores a partir de un verdadero compromiso.

La convivencia

Para el indígena, todo gira alrededor de la reflexión integral de la racionalidad y relacionalidad cósmica como manifestación de la experiencia colectiva andina de la realidad. Así encontramos en el pensamiento indígena la relacionalidad y complementariedad entre el janán y el uray entre el lluy - izquierdo y el allí - derecho, entre el ñaupá - después y el kipa - antes, entre kari - hombre, y warmi - mujer, entre el Inti-sol y Killa luna; igual en el caso de la organización social de las comunidades y sus gobiernos que se manifiestan en la dualidad, complementariedad y reciprocidad.

De esta manera, la Pachamama (Madre tierra) es un conjunto de interrelaciones ordenadas y fijas, es la vivencia de reciprocidad y complementariedad que impiden que las relaciones entre los distintos estratos sean posibles de ser jerarquizados. En el pensamiento indígena

no existe jerarquía, sino complementariedad, igual que la tuta - noche, con el punzha - día, con un mismo valor igual que el calor y el frío.

Las culturas indígenas viven en armonía mediante la reciprocidad, con el amor a la vida, a la gente, a la naturaleza y a los difuntos, y caminamos en la Pachamama, en la ceniza de nuestros abuelos, y de esta manera todo es sagrado: el trabajo, las fiestas, las cosechas, la alimentación, y en todo también están presentes, los recuerdos viven en el presente; todo es presencia ya que nuestros antepasados caminan junto a nosotros con sus espíritus.

Para el pensamiento indígena, la ordenación espacial entre el janán y el uku y la orientación sexual entre lo femenino - warmi y lo masculino kari es de primordial importancia¹²⁰; para el runa, todos los campos de la realidad penetran en los principios de complementariedad; de allí que corresponden lo masculino, el lado derecho, el este, la warita - estrella, el illapa - relámpago, los apunchis masculinos de las montañas¹²¹ y los supays de algunos pukyos, lagunas y vertientes.

En cambio, se corresponden: el lluki lo izquierdo, lo femenino - warmi, y algunas pakarinas¹²² que tienen un profundo significado de feminidad que representan la Allpamama fecunda y consecuente con sus hijos; de manera que cada cosa que nos rodea tiene un significado ubicado en polo positivo y negativo, el día y la noche, el sol y la luna.

La polaridad y la complementariedad como un principio básico de la filosofía y cosmovisión indígena¹²³ choca con muchas interpretaciones, formas de vida y apreciaciones axiológicas de Occidente, como el individualismo y el machismo, etc.

La educación

En nuestra cultura indígena la educación era parte de la vida, una educación dinámica que enseñaban los progenitores y luego los ya-chaks. Hablar de educación es evaluar la evolución cultural de los pueblos. Antes de la conquista, la educación era parte de la vida armonizada, orientada, donde todos aprendían a ser autosuficientes, a seguir el ejemplo de sus padres abuelos, a ser igual jatunrunas, como constructores, kamaskarunas, ingenieros, amawtas, arawikos, etc.

La educación era integral, no era obligada, peor maltratada en algunos casos, como es en la actualidad; iban aprendiendo la sabiduría de los mayores y el oficio de sus padres, los cuales les educaban y

cuidaban, igual al cultivo de maíz, hasta recibir sus frutos hasta que estén listos para llevar a efecto la gran misión en favor de la nación indígena. Sin el poder que permitió el atropello de los españoles que los esclavizan.

De esta educación salieron wakakis, arawikas, amautas, yachaks, kamaskas y jampis. Ellos ya trepanaban el cráneo, los astrónomos y astrólogos medían e interpretaban el tiempo, los constructores realizaban grandes chakanas, canales y acuíferos y templos y fortalezas que hoy se verifican en territorio Kañari en las Tolas, en Shungumarka, fortaleza templo de Ingapirka, el camino real de Narrío, Zhizho, entre otros.

De los niños indígenas muy poco o casi nada han hablado, muy poco interés ha existido, sabiendo que ellos son el fiel reflejo de nuestros antepasados. Antes de la conquista española, los niños eran educados y privilegiados por sus padres y gobernantes; por lo general los hijos aprendían el oficio de su progenitor, lo que se da hasta la actualidad en las comunidades indígenas, especialmente en la rama de la medicina, que se llaman los yachaks.

Después de la invasión fuimos marginados; desde entonces los niños indígenas han tenido otra evolución psicológica y no han tenido la oportunidad, como los niños de diferentes estadios, ya que el niño runa, a partir de los cinco años, ya es un hombre o, si es niña, toda una mujer, en el sentido de quehaceres cotidianos del hogar, sabe pastorear, recolectar leña, acarrear agua y cortar hierba, cuidar a sus hermanos, etc. Generalmente el 80% de niños son autosuficientes.

La mayor parte de los niños indígenas son introvertidos, callados, humildes, observan lo que hacen los mayores con cuidado y exploran los conocimientos del mundo que rodea a sus padres; desde los tres años en adelante tienen un proceso de maduración en su capacidad intelectual en lo afectivo y en el desarrollo psicomotriz, que permite toda clase de desplazamiento y controla sus funciones vitales.

La vida social con los suyos es activa y dinámica; sus juegos son colectivos, como los juegos de cosecha, matrimonio, etc. En estas últimas décadas se ha perdido identidad, muchos han salido del campo a la ciudad.

Gracias a la educación intercultural bilingüe¹²⁴ se ha recuperado su costumbre y su idioma, especialmente su reciprocidad y espiritualidad.

Como dicen los sabios, el 10% que se ha aprendido en las aulas escolares es aplicado en la vida hablando teóricamente. Más se aprende en el trabajo, en el convivir social, donde adquiere su grado de madurez.

La familia

Generalmente, en la cultura andina, el ayllu es el espacio socio-económico, político, religioso y cultural a más del círculo de consanguinidad de las familias emparentadas entre sí que viven juntas hasta la muerte. En el ayllu actual, los que mantienen la responsabilidad son los varones, pero en cuanto implica la consecución del sustento, educación, vestimenta, tradición ritual y celebrativa, son hombres y mujeres los responsables, de acuerdo a los roles propios de su categoría, y que se manifiesta por medio de una participación activa en las labores que realiza. La mujer mantiene mayor control sobre la administración de la economía familiar, así como también de la administración del dinero y la venta del producto agrícola restante, ya que la totalidad de las cosechas van directamente al troje - lugar adonde sólo ella o el hijo de confianza tiene acceso- debido a que, si una persona no indicada profana el troje, la tierra se volverá estéril.

La mujer es la encargada de la redistribución con los vecinos o familiares desposeídos. La mujer se encarga de los quehaceres domésticos y del cuidado de los niños, dando prioridad a la niña para orientarla y enseñarle actividades inherentes a su categoría. Así mismo, mantiene el derecho de disciplinar a sus hijos, puesto que a los varones les orienta y enseña el padre.

En cuanto a los hijos, sus primeros pasos de su responsabilidad son el pastoreo, el cultivo de la tierra, el tejido, etc., para que llegue a ser autosuficiente.

En la cultura indígena el ayllu tiene un profundo sentido, pues en ella se incluyen hasta los difuntos, pues su samay sigue compartiendo la vida comunitaria. Para nosotros el ayllu no sólo es la familia, sino también la comunidad donde se vive y se considera una gran familia. Generalmente el ayllu indígena mantiene muchos valores humanos y religiosos, la unión, la felicidad, la armonía, la convicción de que los hijos son una ayuda y no son una carga, lo que demuestra solidaridad.

En las comunidades indígenas la entidad colectiva es el ayllu, que está integrado por una comunidad, que es la célula de la organización

social, económica y política del pueblo indígena; en la cosmovisión indígena no existe el individualismo, sino mas bien es colectivo y participativo, recíproco y complementario tanto en lo social, como en económico y religioso. En el pensamiento del runa no existe el sujeto, peor el objeto, sino más bien es un colaborador cósmico de un conjunto de tareas que son parte de su vida, de una entidad funcional.

Así, en el ayllu¹²⁵, si es trabajo, lo hacemos a través de las mingas¹²⁶, y si es fiesta o celebración religiosa, también es participativa, y lo hacemos bajo la dirección de los puzhak o dirigentes, o de núcleos familiares que colaboran en forma colectiva para el bienestar común, como es en la construcción de caminos, puentes, forestación, canales de riego, etc.; también las cosechas se realizan mediante las mingas. Por otra parte, existe el randimpak o maki mañachina, que consiste en tú me ayudas ahora y yo te ayudaré en otra oportunidad; bajo este principio, también se prestan instrumentos de trabajo o bueyes para labrar la tierra, y otros trabajos.

Y hay que agregar que mi pueblo tuvo una organización básica integrada de ayllus y una confederación de ayllus o marka manejada desde un consejo de puzhaks, amautas y mamakunas, que representaban el estatus social, político y religioso. Luego, en la Colonia, este sistema da un giro transformándose en cabildos con sus alcaldes y surgen entonces las comunidades. Actualmente se han multiplicado y se ha evolucionado en cooperativas, asociaciones, organizaciones de primero y segundo grado, que pertenecen a las federaciones, confederaciones, a organizaciones regionales y nacionales¹²⁷.

Los sabios

En la cosmovisión indígena, los yachak, amawtas, yatiris, kamas-kas, kuntiwez, wakakis, etc., son hombres de conocimiento, guías espirituales, personas iluminadas desde el jananpacha para guiar y enseñar en el kay y el ukupacha. Son personas iniciadas en todos los campos en paz con los de arriba, con el mundo que les rodea y con el tiempo (ñaupa ñaupa).

Generalmente los guías espirituales están en contacto con el pasado, el presente y el futuro, son personajes sellados desde su nacimiento (incluso concepción), escogidos y sujetos a enseñanza especial. Desde su infancia hasta su iniciación, es iluminada con el aura de los apus,

los iluminados del gran espíritu Pachakámak exigen sobria disciplina, control y poder para afrontar las duras pruebas con las cuáles alcanzan el conocimiento y el dominio de las técnicas del éxtasis de la conciencia.

En el mundo indígena, los yachaks son personas especiales de nivel de conocimiento evolucionado, la misma que tiene un dominio importante del equilibrio energético; la mayor parte son especialistas en determinadas manifestaciones energéticas y tienen un profundo conocimiento y sabiduría de los elementos y las leyes que rigen en los tres niveles de la Pachamama, y es su misión ayudar a los demás casi en todos sus campos, para cumplir en lo encomendado por el gran espíritu pachakamak, que son señalados para ser como lecciones de sus vidas.

Para adquirir su conocimiento en reciprocidad y complementariedad, el yachak está guiado en ceremonias y celebraciones rituales del ayllu, las que son valoradas y analizadas según los comportamientos psicosociales y sobre esa base el yachak orienta la solución de problemas individuales y colectivos.

Estas personas iluminadas interpretan el silbido de las aves, el aullido del lobo, las nubes, el susurrar del viento y de la lluvia, interpretan los sueños, siempre están atentos a los signos y acontecimientos de la naturaleza, y su misión es proteger y anunciar a su comunidad de los sucesos de bien o de mal para ella y de cómo prevenirlos o potenciarlos.

Los ancianos

En todos los pueblos indígenas de nuestro pueblo andino los ancianos ocupan un lugar de privilegio, de respeto y de autoridad, como afirma el padre Ballesteros, el dicho de los primeros misioneros: “Antigua norma de vida con lo que hemos vivido siempre”¹²⁸. En este sentido, nos quiso explicar que la sabiduría de los ancianos es la garantía de lo que estamos haciendo abuso ahora, porque llevan la vivencia de la historia del pueblo en camino.

Por lo general las personas mayores son consideradas sabias, conocedores del pensamiento, de la filosofía y de la cosmovisión indígena, y poseedores del samay ancestral. Los rukus y las payas son Taytakuna y Mamakuna, encargados de guiar a la nueva generación y estar siempre a la expectativa de la vida de los demás, siempre están en con-

tacto con el tiempo, con las aves, el viento, las nubes, la luna y las plantas. Tratan de analizar los mejores días para la siembra, desyerbe y cosecha, explican a los demás los sucesos y acontecimientos, las enfermedades de éstos, los años de lluvia y de sequía, etc.

En las comunidades indígenas, los ancianos tienen una gran importancia y la palabra de los mayores es la ley y ponen orden con sus consejos para solucionar problemas económicos, sociales, políticos y espirituales.

La salud

La manifestación de la espiritualidad se basa en la salud, que se caracteriza en el equilibrio integral del hombre, tanto espiritual, cultural, social, físico y ecológico. En la cultura indígena la enfermedad no sólo es un problema orgánico; es integral, tiene más un carácter psicosomático, un componente social-cultural y cósmico, que lo comprende como un desequilibrio de la energía vital, del samay, del individuo, del ambiente y de la misma comunidad.

Para los indígenas, al ser la enfermedad un trastorno integral, para realizar los tratamientos, se emplean diferentes formas, colores, oraciones, símbolos, ciertos lugares, bailes, etc., que muy pocos estudiosos han llegado a entender, como por ejemplo el wairashka o aire contaminado con mala energía; el mancharishka- o desequilibrio psicosomático producto del susto, del espanto, en la que el ánimo del paciente o el samay es atrapado por las energías negativas.

En el pensamiento indígena, la recuperación del paciente consiste en hacer retomar el *samay* - aliento, el *sinchi* - fuerza, y el *jinchí* - equilibrio; es decir, hacer que vuelva la armonía al cuerpo, al alma y al espíritu. Para equilibrar las energías de un niño, el *jampik* o curandero suele hacer bañar al niño con agua de flores amarillas de la comarca, como son en especial el ñachac y la retama; luego realiza la limpieza con una oración acompañado de frotaciones de hojas y flores de wantuk, santamaría, girgir, poleo y un soplo con aguardiente en un momento determinado. Con esta ceremonia el niño vuelve a la normalidad.

En la cosmovisión indígena, la reciprocidad con el mundo en sus tres dimensiones, esto es, al Jawa, que corresponde al cielo infinito; el Kay, que es la tierra o el espacio que nos rodea, y el Uku, que corresponde a los seres de abajo, es complementario al funcionamiento de nuestro cuerpo, alma y espíritu.

El indígena se siente enfermo cuando ha cometido un desorden contra la naturaleza o sus semejantes, cuando el kushilla se haya apartado de la base espiritual del vivir ordenado, del respeto hacia el mundo que lo rodea, de manera que la energía positiva sea la luz del espíritu, y para volver a obtenerla debe reparar el daño, recuperar el orden perdido, y eso sólo se logra al tener un profundo respeto a la vida; y para entrar nuevamente en contacto con esta armonía original, en muchos de los casos precisa de la guía espiritual de los ancianos y ancianas de su ayllu; y por último, del yachak, que utiliza rituales y plantas sagradas, purifica al individuo, al ambiente de su hogar y logra su sanación.

La comida

El chinshi¹²⁹, el chizhi mikuna y el kukayo son parte de la vida del indígena; es parte de la reciprocidad a cambio de su compartimiento con la Pachamama y de su contacto con el uku, jawá y kaypacha. La alimentación es la comunión de cada día. El yanushca, el tashno¹³⁰, la tanta (pan) es parte de la interrelación con la Pachamama, con el Pachakamak y el Inti, de manera que todos los alimentos son cuerpo. Generalmente la alimentación ritual se realizaba en todas las fiestas del año, con ceremonias, como en el mes de diciembre en el kapak raymi, en el que igualmente se realizaba el ayuno, y la alimentación de ofrendas; luego del ayuno los kurakas, los yatiris, los yachak ofrecían al pueblo tanta y azua de maíz consagrado a toda la gente; de igual manera, en el Inti Raymi, que consistía igualmente en una de las cuatro fiestas principales, se procedía con ayuno e ingestión ritual de comidas y bebida.

Para iniciar la comida, al igual que en algunas religiones, generalmente las personas ancianas y los jefes invocan el gran espíritu Pachakamak, a la Pachamama, al Tayta Inti, y en ella dan bendiciones por todo; igualmente hacían el tinku; se procedía a remojar los dedos en el azua¹³¹ y esparcirla a los cuatro costados. Porque así mismo como el gran espíritu da los alimentos, a cambio nosotros dábamos en reciprocidad las primicias de las cosechas, los granos y los mejores animales, en señal de amor, en agradecimiento y fidelidad; para el indio es un compromiso un deber sagrado con la Pachamama, el sacrificio y la ofrenda. Todas estas costumbres son heredadas en la mayoría de la cultura Inca, como ya analizamos con detalle todas las fiestas que realizaban durante todo el año.

La vivienda

Un claro ejemplo de esta armonía y complementariedad con el medio propio es nuestra vivienda indígena con sus hechuras de barro, bahareque, piedra y madera, con sus techumbres de paja que recibe la energía del sol y la tierra, con su pata o cahuito, contruídos con palos de kapulí, de kinua y de rambran y, para que sea confortable, la tienden con chamiza, que son hojas, de la mayor parte de su cama está en contacto con el suelo y las mesas fabricadas de barro para asentar las ollas y cocer los alimentos y en el centro está un fogón, donde casi siempre el fuego sagrado está cociendo mote, todo está armonizado en el interior, en el que se siente el kushilla, el bienestar y la salud, es decir, existe la energía viva.

La solidaridad es un principio de la reciprocidad, a cada acto corresponde como atribución complementaria un acto bondadoso, la que da un principio entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y lo divino, y este principio es central en la filosofía indígena. La actuación del hombre indígena mantiene dimensiones cósmicas, las que le hacen actuar como un deber cósmico; el hombre es parte de todo lo que le permite cultivar y producir la salud y el bienestar indígena.

Lenguas andinas

Cada pueblo tiene su cultura, como un elemento esencial es la lengua; el hablar de las lenguas andinas, no es tan fácil describirlo, ya que las lenguas ancestrales han ido desapareciendo; para esto se necesita una reconstrucción mediante la etnohistoria, la lingüística y la arqueología¹³².

Los conocimientos de las lenguas andinas antes de la llegada de los españoles son limitados por la rápida desaparición de muchas lenguas; es lamentable, debido a que hubo una imposición del idioma castellano que vino a ser el idioma oficial. La tarea actual es la reconstrucción de todos los idiomas que han desaparecido o están desapareciendo. Existen idiomas que se hablan hasta en la actualidad, como es el quichua desde el tiempo de los Incas que introdujeron en los territorios conquistados. El Aymara en toda la región de Perú y Bolivia; la quinquina, el mapuche, en Chile, etc. Además existen varios idiomas poco conocidos a lo largo de toda la zona andina.

Concepción del más allá- muerte

Según la cosmovisión indígena, se asegura que el indígena primitivo solía creer en la supervivencia de los hombres mas allá de la tumba, y por tal creencia acostumbraban a colocar junto a los cadáveres armas y comida,¹³³ incluso se pensaba que para el viaje del más allá, para sus fatigas y su sed enviaban cántaros de chicha; un claro ejemplo de esto se ve en los restos de los entierros.

La ceremonia de los finados tenía desde hace poco una mezcla de culto religioso y paganismo innegables. La costumbre de la ceremonia del día de los muertos se diferencia de un lugar a otro y en ciertos lugares el indígena se adaptaba a las circunstancias, pero en el fondo nuestros indios siguen pegados a sus modos antiguos de celebrarlo. “El culto de los muertos se acendra cada vez más a la zona del espíritu; sin embargo, la visita al cementerio aún es un rito”¹³⁴. Como afirma uno de los autores, “en algunas culturas el más allá es un dormir arropado en la Pachamama después de un fatigado viaje”¹³⁵.

Finalmente la muerte no es otra cosa que un descanso dentro del *Kausaikuti*; es por eso que, durante el duelo, las manifestaciones indígenas no son de sufrimiento y llanto, sino de alegría festiva, porque el muerto no se ha ido definitivamente, sino que se ha adelantado.

Concepción del Sol

El ser humano está construido como el Sol, tiene universo determinado intransferible; es la imagen del Tayta Inti, y lo que sale del Inti, sus rayos, son sus pensamientos, su alma y su espíritu. Se corresponden el jalli - derecha; el día, el Tayta Inti, el kari- hombre, también algunos cerros, como el Taita Buerán, Alberto Altar, José Wallikanka, la Laguna de Culebrillas, Narrío, Juidan; todos estos representan un ser masculino y siendo dueños amos y señores de los urkos, siendo los denominados Urkuyayas, que son seres protectores, unos con poderes médicos, otros consejeros, otros mensajeros, como el Taita Carnaval, que da la vuelta luchando entre el bien y el mal, que está acompañando del Taita Yarkay, el que trae noticias buenas y malas, años de abundancia y años de pobreza de acuerdo a la reciprocidad de los indios ante sus espíritus protectores, ante el Taita Inti, a los urkuyayas, el jatunyacu, que viven con ellos y están presentes en la abundancia y en

la pobreza, que con ellos viven, luchan y sufren y están presentes en todo, y todo esto está relacionado con el pachakamak animador y ordenador del universo.

Es así que, en torno al sol, se celebra la fiesta llamada *Inti Raymi*; constituye la fiesta más importante del pueblo indígena de los Andes, ya que para muchos es considerado, inclusive, como el final y el comienzo de un nuevo año. El *Inti Raimi* significa fiesta del sol o pascua solemne del sol.

En el solsticio de diciembre se celebraba el *Kapak Raymi*, fiesta solemnísimas, programada de danzas y precedida de ayuno hasta que se oculte el sol; era de gran esplendor y consistía en una de las cuatro fiestas principales anuales y obsequiaban al gran espíritu ofrendas de llamas, frutas, cereales, como también al *Inti* por estar en el intermedio de los dos equinoccios; esta ceremonia se daba con música y danza.

El *uchillapukui* o *killapukuy*, “pequeña madurez”, dedicado cuando las sementeras de maíz formaban el primer vástago, lo celebraban con cánticos y bailes para que la planta desarrolle con armonía.

El *tullpuwatai* o *paukarwatai*, “belleza de colores”, del paisaje de flores de cantuta de ñachak, wantuk, etc. También era una de las fiestas religiosas a Pachamama. Grandes días de ayuno donde el *nina*, “Fuego”, de las casas permanecía apagado hasta cumplir la semana al gran espíritu, para luego encender el fogón, el fuego sagrado como Pachakamak *rirpu*, que tomaban los primeros rayos del sol el día del equinoccio.

Ayrhua de la *saramama*, por el brote de los primeros penachos del maíz, alegría *Ilullumicui*, “alimentación con alimentos frescos”, los niños se dedicaban a jugar con choclos cargándolos en formas de bebés, donde comenzaba la mayor actividad de la gente. Fiesta de la *tipina* “deshoje” y recolección del maíz hacia los trojes; existía concursos de encontrar *mishas* – mazorcas unidas, lo realizaban con cánticos sagrados y agradecimiento a Pachakamak. *Inti raymi*, fiesta del Sol y la Cosecha, el culto a *Taytainti*, al igual que innumerables representaciones simbolizan el respeto al astro rey, y el color del poncho amarrado y la decoración de los danzantes *kañaris* demuestran sus tradiciones y costumbres.

Como recuerdo se celebra en la actualidad la fiesta (*raymi*) en la conmemoración de los solsticios y equinoccios del Sol¹³⁶. Ayamarca

“lugar de los difuntos”; este día era de compartimiento de recuerdos y reflexiones de los antepasados, así como de esta vida y del más allá, los difuntos a través de su samay están presentes, viven, trabajan y sueñan con nosotros.

Concepción de la Luna

La luna corresponde a la noche, al oeste, al invierno, al yaku, a las plantas, a los animales, a la tierra; tiene un significado femenino; el lluki representa lo femenino, nocturno y lunar con una autoridad de warmi. Para el sentimiento indio hoy en día la Allpamama es mujer eterna y fecunda que se relaciona con la lluvia, con el lnti y la pareja es el Jawapacha a través del urkuapunchik, y son lugares femeninos en Kañar, Shizho, Mama Zharon, Mama Zhinzhona, Mama Chahuareja y algunas lagunas que representan a la mujer, a lo femenino; de manera que para los indígenas Cañaris, el territorio Cañari está dividido en correspondencia a los puntos cardinales, en base a lo cual se han establecido patrones de asentamientos ceremoniales y se han establecido toponímicos.

Todo lo fecundo es femenino, la tierra, la tullpa, la chakra y algunos cerros son representaciones femeninas; además, las fases lunares son consideradas en relación a las actividades como lavar, desyerbar, podar, sembrar, etc.

2.3.2. Términos fundamentales

Significado de la cosmovisión

La clave de lectura del pensamiento indígena andino actual relativa al universo, su relación con el mundo que lo rodea, especialmente la naturaleza, el mundo trascendente y la sociedad humana en la que está inserto es, sin duda, su cosmovisión. Ella explica su religiosidad peculiar, su organización social, su comportamiento ético y su tecnología agrícola. Se han escrito muchos libros y artículos sobre la cosmovisión andina. Antropólogos, teólogos, hombres de ciencia, generalmente extraños a esta cultura, han buscado no sólo exponer coherente y sistemáticamente esta cosmovisión, sino que han tratado de interpretarlo ayudándose de los esquemas científicos que ofrecen las diversas ciencias, como la antropología, la sociología, la arqueología y la historia.

Todo esto, indudablemente, enriquece la ciencia y puede ayudar a entender al campesino y su cultura peculiar, al menos parcialmente. Sin embargo, la terminología que se utiliza y los esquemas interpretativos no siempre coinciden en ambas culturas, por lo que es necesario hacer ciertas precisiones de tipo hermenéutico y semántico.

Más que de una “cosmovisión” del indígena, se debería hablar de una “cosmosensación”, como afirma el padre Juan Gonzáles. El campesino, más que “ver” el mundo que lo rodea, lo “siente”, lo vive desde el interior de este mundo. Nos parece acertada la observación de Kusch, cuando dice: “El europeo ve el mundo como un espectáculo, el indígena, en cambio, como un organismo cuyo equilibrio interno depende personalmente de cada uno”¹³⁷. En la medida que el campesino mismo pueda describir sus propias “sensaciones” o vivencias del mundo que lo rodea y del mundo extra humano con los que se relaciona, se lo podrá comprender mejor y apreciar realmente los valores que vive.

Antes de entrar en el tema mismo de la cosmovisión andina, queremos hacer algunas advertencias. En la actualidad no se puede hablar de una cosmovisión pura y absolutamente igual en todo el mundo andino. Necesariamente hay que hacer ciertas matizaciones, según los lugares o regiones a los que uno se refiere. En algunas regiones y comunidades encontramos elementos primitivos y puros de su cosmovisión y muy consistentes, pero en la mayoría, ya bastante mezclados con elementos asumidos del cristianismo y de la cultura occidental. Entre los quechuas, más propensos al mestizaje, los elementos cristianos y de la cultura occidental son más fácilmente reconocibles, pues se encuentran en la capa exterior de sus creencias y costumbres, pero en lo profundo y en el interior permanecen firmes los elementos culturales autóctonos, sobre todo la cosmovisión. La prevalencia o no de los mismos, en las regiones y comunidades indígenas concretas, depende en gran parte del grado de evangelización y aculturación a las que han sido sometidas. Aquí nos referiremos, sobre todo, a la cosmovisión actual que aún viven en el campo y se dedican fundamentalmente a la agricultura y viven en el sistema del *ayllu* o en el de comunidad.

Para entender mejor es conveniente que conozcamos el sentido de los tres mundos o espacios que el indígena andino concibe. El universo espacio temporal, material y trascendente, que rodea al mundo

indígena, es percibido por éstos como una totalidad orgánica y viva dividida en tres “espacios” o mundos: el espacio o “mundo de arriba”¹³⁸, el espacio donde nos encontramos, “este mundo”¹³⁹, el espacio de abajo o “mundo de abajo o de adentro”¹⁴⁰.

En la cosmovisión antigua, en el mundo de arriba (*Janaj pacha*, *Alaxpacha*) se encontraban el Dios Creador Omnipotente y Único (*Apu kontiti Wiracocha*), los seres celestes protectores de todos los seres de la creación: el sol, la luna, las regiones que se representaban en figuras de animales (jawa, tigre, llama, wari), los espíritus de algunos fenómenos atmosféricos: rayo, (*Illapa*), arcoiris, (*Kiwichi*), granizo, nieve, etc.

En el mundo del centro o “este mundo” (*kai pacha*, *akapacha*), se encontraban todos los elementos naturales y sobrenaturales que controlaban la vida de los hombres: la *Pachamama*, o madre tierra, los *Achachilas* o montañas, cerros, peñas, cuevas y ríos donde se creía se originó la vida de cada pueblo y por eso tenían carácter sagrado; los grandes elementos, como la *Uma kota mama* (madre agua), el viento huracanado, el fuego, los *Uywiris* (cuidadores del hogar), las *Wak'as* (cuidadores de los animales); los vegetales: coca, maíz, papa, quinua, plantas medicinales, animados de un espíritu propio; los animales sagrados: cóndor, puma, víbora, halcón, etc. Finalmente, el hombre en el “mundo de adentro” se encontraba el demonio (*Supay* en quechua, *Supaya* en aymara), en la cúspide de la jerarquía de los seres malévolos, como los *anchanchus*, los *sajras* o malignos¹⁴¹. En la cosmovisión de los indígenas actuales, el “mundo de arriba” está habitado por el Ser Supremo, Dios, La Virgen María, los santos, los ángeles, las almas buenas; los astros (sol y luna), las estrellas, personificadas en forma antropomórfica. Al espacio del centro, “este mundo”, pertenecen los hombres, los elementos naturales y sobrenaturales que controlan la vida de los hombres: la *Pachamama* o madre tierra; los *Achachilas*, los *uywiri* o espíritus protectores locales, las *wak'as* o espíritus protectores de menor categoría presentes en determinadas piedras; las imágenes de los santos, que son reconocidos como especie de dioses menores, protectores de la familia y de la comunidad; las almas de los difuntos son también consideradas protectores del bienestar de la familia a la que pertenecieron y están en “este mundo” como en el “mundo de arriba”.

Finalmente, en el espacio o “mundo de adentro” se encuentran el demonio, los espíritus malvados (*sajras, anchanchus, duendes*), espíritus o fuerzas de carácter negativo, que, aún perteneciendo al mundo de abajo, se encuentran en lugares solitarios y abandonados: ríos, grietas, casas abandonadas. A este espacio pertenecen también los “condenados”, o almas de personas fallecidas en pecado mortal; según el concepto cristiano, en la mentalidad andina, almas malas

Concepto de Dios- Pachakámak

Pachakámak es la potencia fecundante en la que se manifiesta en infinitas formas la madre naturaleza, es el centro generador en cada mundo, la esencia de toda vida en lo alto y lo bajo. La fuerza que mueve y ordena en el tiempo y el espacio las galaxias y el cosmos y sus niveles¹⁴².

Pachakamak es el gran dador de vida, ÉL ES UNO; su rostro está en todos los rostros, su energía en todas las energías.

PACHAKÁMAC: el cuidador del mundo (providencia divina), “el que cuida y anima el espacio y el tiempo y el que mantiene la armonía del cielo (*jahua pacha*), la tierra (*cai pacha*) y del subsuelo (*ucu pacha*); es la base, el que sostiene todo; espacio de energía y descanso. Es el ser supremo (Dios)”.

La relación del indígena con Dios es cercana, lo siente presente en toda su vida. Lo siente en la naturaleza, en el fruto de su trabajo, en los granos, en la siembra, en la cosecha, en el agua, en la lluvia, en el sol, las estrellas y la luna. Lo siente en los otros.

Ve a Dios, a través del hermano necesitado, en el pobre, en el que pide comida. Se comunica con él en el cerro, en el laguna, en el sembrado, sabe que la escucha y está siempre dispuesto al diálogo. “Los indígenas ven en la tierra, en el sol, en la lluvia, en el aire, en el viento, la manifestación evidente del amor de Dios. Por eso su religiosidad es eminentemente cósmica. Los indígenas son naturalmente contemplativos”¹⁴³.

Finalmente quisiera transcribir una oración al Dios Pachakámak:

Padre bueno,
 Tú estás presente en cada uno de nuestros corazones,
 también estás en la naturaleza: en el agua,
 en los cerros, en los árboles, en el aire,
 en los animales, en los granos...
 Te veo presente en las luchas,
 en la amistad y en el sufrimiento del pueblo.
 Dios Pachakámak. Eres bueno y sabio;
 a tus hijos nos has dado
 la inteligencia, la sabiduría y el pensamiento
 para que vivamos según tu voluntad.
 Por eso te agradecemos. Por la vida, por los dones,
 por la familia, por la madre tierra,
 por el pan de cada día.
 Gracias Pachakámak por todo,
 Y vivir como verdaderos hijos tuyos¹⁴⁴.

Concepto de Tierra-Pachamama

El callejón interandino está poblado de un pluralismo de culturas. De esta manera el mundo del runa es pluralismo que aglutina con un conjunto de elementos culturales autóctonos y otros no autóctonos, pero que han sido incluidos. Este pluralismo se refleja tanto en el runashimi¹⁴⁵ como en el modo de vida, sus ceremonias rituales, sus creencias, sus tradiciones, que le dan una nota característica de unidad a este pluralismo.

La actitud filosófica pretende la representación conceptual de una concepción del mundo, y el análisis comparativo nos muestra que la cosmovisión kichwa aymara warani existe implícita en una estructura conceptos con significados profundos, cuyo esclarecimiento es importante porque constituye un elemento original en la historia de mi pueblo Cañari y del pueblo kichwa aymara warani de los Andes.

Para el runa, él no es habitante de un mundo pluralmente humano, su ser es el mundo, es el cosmos de un existir misterioso y enigmático, en el que lo invisible juega un papel decisivo para con nosotros.

En dependencia de lo místico, de la espiritualidad, de la armonía, el runa se inclina más al rito, a la celebración, más a la acción que a la razón, para llegar al mundo que rodea al jahupacha al kaypacha y al ukupacha, donde gobierna Pachakámak a través de los urkuyayas, los apun-

chis, y supays, el jatunyaku y todos los seres celestiales. La realidad, para el kichwa, no es un objeto que pueda modificarse con una sola razón o trabajo, requiere del concurso del espíritu y de su suprema voluntad.

En la típica cosmovisión mágico – religiosa del runa encontramos lo que se ha iniciado desde la aurora de la humanidad, así como la tradición de un pasado con propios cimientos, con una herencia cultural, social y espiritual igual a otras religiones de otros pueblos del área andina y del mundo.

Para el runa, la Pachamama es una deidad andina que ha sobrevivido hasta la actualidad, es considerada como un ser animado, dotado del espíritu, todo lo que en ella vive está relacionado entre sí, es decir, el Taytainti, la Mamakilla, el wayra, los urkuyaya, el jatuyacu tienen vida, están animados por la misma fuerza ordenante y cuidante del universo Pachakámak. Hasta en la actualidad conversamos con ella, la respetamos, es nuestra madre, vivimos con ella para la cosmovisión indígena; igualmente el Allpamama es tan sagrada, femenina, fecundadora, especializada en la agricultura, mujer sustentadora de la vida que nos da energía y nos vitaliza.

Para el kichwa, la Pachamama no es sólo benefactora, ni sólo fuente agrícola, sino como deidad generosa para el runa; él, con extraña sabiduría, vive junto a ella, como el musgo que absorbe otros elementos, pero disolver su estructura básica que contiene y recibe lo otro, lo nuevo pero permaneciendo siempre en sus orígenes.

Con esta concepción del cosmos, del principio y de la unidad entre los que se encuentran en la vida, nos hace reflexionar que la unidad, la reciprocidad y la complementariedad se manifiestan en los ofrecimientos rituales, las ceremonias propiciatorias y espirituales de respeto a la Pachamama, que está en nuestra pacha, en el viento, los bosques y todo lo que nos rodea.

En resumen, en la concepción filosófica de la cosmovisión indígena, el runa está ligado a la Pachamama, como dicen los mayores está apanakushka unido íntimamente con la naturaleza, porque nos sentimos una planta más y somos recíprocos por su inmensa bondad. Por eso el runa está siempre a la expectativa, con una visión ligada a la ética cósmica, con el sentido de cuidar, ayudar y evitar que entre el runa y la naturaleza haya separación. Por eso los mayores siempre están en el rimanacui (diálogo) con el mundo que rodea y es puntual con el tiempo, como con la naturaleza, cuando los chukus tienen sus crías.

Cuando van a existir las heladas, las kurikinkas bajan de los cerros a la estancia, a avisar; los patillos y las aves suben de uku (abajo) siguiendo el río, es porque lloverá y crecerán los ríos. Cuando sacrifican un animal, realizan una ceremonia especial para que el espíritu del animal quede en paz y que exista reciprocidad y cuidado del orden cósmico.

La Pachamama es la madre que cobija a todos los indígenas y por eso la devoción a la tierra se manifiesta en muchas culturas a través del mundo¹⁴⁶. Se la llama “Madre Tierra” porque genera la vida de todo cuanto existe en este mundo (*kai pacha*). Pues ella no crea ni confecciona la flora, la fauna y los humanos; éstos nacen de ella. El mismo hombre es hijo de la tierra, pues todos nacemos de ella, comemos de ella, vivimos en ella y volvemos a ella cuando morimos. Por eso la relación entre la *Pachamama* y sus criaturas es la de una madre con sus hijos y de éstos hacia ella. Es una relación cargada de afecto y temor a la vez. Van Kassel dice que de esta cosmovisión centrada en la tierra, personificada y sagrada como madre universal e inmanente, resulta una relación del hombre con su medio natural, de diálogo respetuoso y que considera las cosas (flora, fauna minerales y fenómenos energéticos, como la lluvia, el viento, el granizo, el trueno, el relámpago, etc.), como coherederas de vida y algo así como hijas menores de la misma “Madre Tierra”. Por eso, incluso la tecnología agropecuaria en el mundo andino es benévola, respetuosa, no violenta, sino de adaptación, no sujetando las cosas a la fuerza, sino ganando su voluntad y siempre “pidiendo licencia” antes de empezar cualquier actividad de producción. La cosmovisión andina es una cosmovisión esencialmente religiosa y su tecnología de producción es también religiosa; ella expresa el sentido religioso que para ella tiene su trabajo¹⁴⁷.

Federico Aguiló también hace notar que al ser la cultura agraria fundamento básico del mundo andino y su rasgo fundamental el contacto directo e íntimo con la naturaleza, no es de extrañar que su símbolo central sea la *Pachamama*, percibida por el andino como “alguien” que está dentro o debajo de la tierra y es como la madre, la generadora, la dueña de la tierra, prototipo de la benignidad: cobija, protege, fecunda y hace madurar la cosecha¹⁴⁸. Domingo Llanque, sacerdote aymara, dice: “La vida del campesino está ligada íntimamente a la tierra, su cultura es determinada por este elemento cósmico que afecta su mentalidad concreta y no abstracta. La tierra es un valor y razón de ser del campesino; sin tierra el hombre es un relegado, es inestable. La es-

tabilidad física, emocional, social, se identifica por la tenencia de tierra. Hay una relación mística del suelo con su poblador. En consecuencia el hombre es considerado como tierra animada”¹⁴⁹.

En la mentalidad quechua la *Pachamama* es bondadosa y tolerante, interviene en la naturaleza como factor femenino en la génesis de las cosas; es signo de fecundidad y generosidad. Está relacionada con la agricultura y vinculada en forma directa con la mujer y los quehaceres femeninos, pues es *awaj masi*, *fushcaj masi*, *wayq’oj masi* (compañera de la tejedora, de la hilandera, de la cocinera). Omnipresente en todas las actividades humanas, es propiciada siempre con la libación de “chicha” u otra bebida alcohólica y participa de las comidas, pues es costumbre “invitarla”, derramando pequeñas porciones al iniciar las comidas cotidianas¹⁵⁰.

Es importante hacer notar que, en realidad, todas las actividades económicas y productivas de quechuas y aymaras están acompañadas y enmarcadas en ceremonias religiosas con una clara referencia a la *Pachamama*. Ella es invocada en el curso del ciclo agrícola, desde la preparación de la tierra hasta la cosecha; lo mismo en el ciclo pastoril, en las labores de construcción de casas, caminos, corrales y canales; en los trabajos de la minería; en las transacciones de canje y compra venta, los viajes de comercio; en los trabajos artesanales de greda y lana, en piedra y madera. Pero particularmente en el arte de la medicina. Todas estas actividades, tanto al inicio como a la conclusión, se celebra con la *Cha’lla* a la *Pachamama* con los augurios de buen éxito o felicidad: *Allin horapi cachun*, que sea en buena hora.

Muchas veces es identificada como la *wirjina* o *wirgin* (virgen), como símbolo comparativo de la Virgen María que protege a toda la humanidad y es considerada madre de todos los creyentes¹⁵¹. Otras veces es presentada como una mujer anciana *awilita*, se la presenta como esposa del sol, pero también como esposa del “tío de la mina” (demonio), o de los *Achachilas*. Pertenece a dos mundos opuestos. Al “mundo de arriba” y al “mundo de abajo”; por lo mismo, hay cierta ambigüedad en ella, pues es hambrienta, hace enfermar, pero al mismo tiempo es la que alimenta y protege al hombre. Una explicación posible es que este mundo totalmente impregnado del dominio de la *Pachamama* es el punto de encuentro del *Janaj Pacha* (mundo de arriba) y del *ukju Pacha* (mundo de abajo). En este mundo, dominio de la *Pachamama*, se establece el equilibrio de los mundos mencionados. Por esto *Pachama-*

ma adquiere una centralidad para el andino ya que es como el ago de la balanza que establece el perfecto equilibrio del cosmos. Esto justificaría su culto tan extendido y la adhesión profundamente afectiva del andino hacia ella, lo cual encaja perfectamente dentro de su cosmovisión¹⁵².

Concepto de cosmos Kay-Pacha

Para el indígena, Pacha es el cosmos, es multidimensional, una red interconectada de un espacio – tiempo, que corresponde a la naturaleza, que presenta pasado, presente y futuro – ñaupak pacha, kay pacha, shamuk pacha antes, hoy y después, que globaliza el tiempo.

Además, para el indígena, el tiempo es parte de nuestra vida: parte del pasado o todo el pasado está presente, ñaupak pacha; los muertos están presentes, son parte del kay pacha del presente, las vivencias, los vecinos, la chakra, el chinche en un momento determinado se alistan para el futuro; por ejemplo, se fabrican sus atuendos para alistar la jornada para los raymis (fiestas)

Para nosotros no existe la hora, los minutos, mucho menos los segundos, sino va según el ritmo de la vida, del señor del tiempo, al ritmo de la naturaleza, sólo existe en el día el amanecer, el cénit y el ocultarse del sol y por la noche la media noche y las fases lunares; los killas, las fechas de los raymis; el invierno y el verano, la siembra y la cosecha. Generalmente nuestros mayores, al recordar el ñaupak, el pasado, hacen cuenta de cuántas lunas han pasado o cuántas cosechas. Para la cosmovisión indígena el tiempo gira de acuerdo al círculo de nuestras vidas y nuestras vidas van encaminadas al igual que la siembra y la cosecha, igual que en el día sale el Taita Inti y por las tardes se pierde en el Chavar¹⁵³, que es el puente del mas allá.

Para los runas, nacemos a través del tiempo donde todos pasamos, donde todo tiene su final, y la vida continúa a través del tiempo en nuestra mentalidad. Los antepasados, nuestros padres y abuelos no quedaron atrás del tiempo, sino van adelante y están en el más allá, en el ñaupak pacha, están esperando; por eso para nosotros la amistad, la hermandad, la reciprocidad vale más que la vida y la vida vale más que el oro del mundo.

Al cosmos le llamamos el Kay Pacha, que es el mundo de aquí, donde vivimos, donde están nuestros ríos, nuestras kochas (lagunas),

nuestros pukyus, nuestros animales, es la Allpamama misma que está conectada con el janan y el ukupacha. El Kaypacha es la tierra, y en sí dentro de ella existe una gran sabiduría que la respalda, la que propicia toda la excelencia.

El Kaypacha es igual que nuestro cuerpo, igual que nuestra piel, brazos, pies, que son parte del cuerpo, es así el kay para los runas. El amor a la Allpamama ha hecho al runa agradecedor, mantenedor de la solidaridad y la armonía y respetuoso ante todo.

Cuando en el campo cultivamos el maíz, la mamasara, la tierra queda embarazada y si alguien pasa sobre la tierra cultivada comete un sacrilegio; estos días nadie grita ni llora hasta que brote de la tierra como zhutachupa (rabo de pájaro), donde para la concepción indígena una vez que aparecía el primer brote es como un niño recién nacido, donde comienza el cuidado con risas y cantos y con un profundo respeto mueven la tierra, para que la planta desarrolle más rápido. A las plantas medicinales rezan oraciones y piden permiso a la madre tierra para que el espíritu de la naturaleza conceda la energía para sanar al paciente de la enfermedad; de igual manera para sacrificar un animal o cortar un árbol.

Ya que todos los seres vivientes son parte del mundo indígena, el kay es el pasado, presente y futuro; es el kayacama (hasta siempre) y el siempre es el kay de shamuk kama (hasta el venidero), es el minchakama (hasta siempre), y es que la Allpamama es de los antepasados, de nosotros y de las futuras generaciones. En la filosofía indígena la tierra es de todos y para todos, por eso existe armonía y reciprocidad con el mundo que rodea. El samay (aliento) es la vida, es la pulsación de energía que conecta con la esencia de cosmos del Taytainti y la Mamakilla.

De esta manera, tanto los seres orgánicos e inorgánicos conviven y participan dentro de un mismo espacio de kaypacha con sus peculiaridades y características formadores de la armonía, de la vida interactiva de la especie. El kay siempre presente: el Kaipacha, el kaipunsha, kaymi, kayrami, kayruna que globalizan en un solo pensamiento la vida. El kay es igual que las cuatro esquinas de la casa cobijando por el janan. Son cuatro puntos cardinales, cuatro sabores, cuatro estaciones, igual que el círculo de la vida.

Concepto de Cielo-Jawapacha

Es el mundo celeste, el cielo janampamba – el firmamento, que representa el cosmos organizado, ordenado, armonizado, de seres de la luz donde cada uno de estos seres tienen kamak, poder de animación y orden sobre todas las cosas y criaturas, sus poderes y oficios y en el cual cada uno interacciona con Pachakámak.

El janampamba es lo alto, lugar donde se manifiestan los apunchis, lugar donde está nuestra gente y seres celestiales, las nubes, las estrellas que iluminan nuestras vidas inticausana janampamba, lugar del tiempo y el espacio, centro energético, espiritual, armónico y cósmico.

Janampamba, lugar de Mamakilla (Madre Luna), de Taitainti (Padre Sol) y de Warita (estrella), los que dan energía a la Pachamama, lugar donde cae la lluvia, el granizo, lugar donde se forma el puyu (nube) y baja para depositar el semen en la Pachamama.

La cumbre de un cerro es el jahua donde moran los apunchi, lugar del wayra (viento), del más allá donde vuela el kuntur (cóndor); el kay donde vive la taruka (venada), el kunu, el yute y otros, y el uray, los seres que viven en el interior, como el urkuyaya y otros.

El janampamba es el lugar sagrado de Mamakilla, la diosa de los kañaris que establece la correspondencia con lo femenino, que para las warmis es símbolo de menstruación, todo lo femenino. El Taitainti corresponde al masculino y al wata, la base del año solar.

El Jawa es el mundo de arriba, el que guía el mundo cósmico, lo que desciende de las regiones superiores luminosas. Para el indígena el Jawa es lo más sublime, donde está toda la energía, lo puro celestial; si alguien está moribundo lo sacan a divisar el firmamento, al janampamba, para que su cuerpo contacte con la energía de los apunchis y supays. Además es donde viene el calor y el frío, y también el que regula la armonía de nuestros sentimientos.

También el Jawa es donde viene el castigo del apunchi, y el supay es donde se energizan los tres elementos de la vida: la luz, el agua y la tierra.

Janampamba está presente a nivel de nuestro cuerpo, en la cabeza, en los ojos que ven la luz, en las fosas nasales que respiran el wayra, en nuestra boca, que es la que alimenta nuestra vida. Todo lo de arriba es janampamba, es la esencia de la creación, de la vida. Para el runa todo lo hermoso es lo de arriba; para dar la bendición, los yachak siempre miran al

cielo y al punto de la salida del sol y el ocaso. Éste hace las veces de normatividad cósmica que incluye a todos los actores y elementos que se relacionen, tanto divinos, humanos, como extra humanos.

Para entender todo esto, es fundamental darnos cuenta que en toda la zona andina todo se entiende sobre la base del sistema dual; por ejemplo: el Kari (hombre) y la Warmi (mujer); el hanan y el uray. Lo más importante de este sistema dual es el sentido de reciprocidad, que es básico en la cosmovisión andina.

Concepto del Subsuelo-Ukupacha

Literalmente uku (debajo) pacha (mundo): el significado es el mundo de abajo o estrato cósmico de abajo, de inferior, uku, interno o de adentro, pero frente a esto existe una manipulación de los que interpretaban que ukupacha significaba como infierno.

El uku es la parte interior de una casa wasiuku el ukupacha está conectada con el jawa a través de los cerros. Por ejemplo, en el cultivo para la producción la semilla es depositada en el uku para que germinando se una al kay; para la maduración se une al janán, uniendo las tres fuerzas y espacios.

Asimismo Uraipacha son regiones de pisos climáticos que están ubicados en la costa, llamadas Urayllkta, Yunka; en ella se encuentran los lugares sagrados o Pakarinas. Igualmente en las montañas sagradas, la cosmovisión runa establece que dentro de éstas, en el uray, están pueblos y son lugares habitados por los espíritus del ukupacha, de nuestra gente del pasado y cada Sacarina se caracteriza por sus formas y cada montaña tiene sus yunkas.

Por otra parte, también en el uku y en el uray existe una gran transición de energías y de allí la existencia del jatunwayra y de la sintomatología del wairashka que dan algunos waikus, “quebradas, cuevas y algunas machays”, así como también la energía deletérea de algunos animales del uku, como palus, jampatu, rachik, arañas, culebras y otros.

Asimismo, en el uray existen pakarinas’ éstas son lugares sagrados; yanakauri es donde están las fuentes energéticas de la nación Cañari y que están ligadas con la religiosidad Cañari, ya que son chakanas que están conectados con el jawa y el kaypacha, son centros de poder que protegen y cuidan de su gente, protegen y dan aliento al runa que va en búsqueda de la unión con el Pachakamak.

2.3.3. Concepto religioso

Concepto de Religión-Willkakausay

Para los indígenas, la religión es cósmica y armónica en su complementariedad y reciprocidad. Es cósmica en la contingencia y la necesidad espiritual diaria de la búsqueda de la armonía de la Pacha, de la búsqueda de la armonía en la realidad del kaypacha, como también del Jananpacha, de la búsqueda constante de una vida ordenada en el Kushi-lla, en el diálogo, en el chinshi y en las mingas, y en todo lo que permitía el crecimiento del cuerpo y el alma acordes con la misma naturaleza.

Esto permitió al indígena dar un pensamiento totalizante a toda su actividad, a su forma de vivir, a su vestimenta, a su alimentación, a sus fiestas, ya que en ella está la presencia y acción del Pachakámak.

El indígena no se siente alterado, sino armonizado, no se siente dueño de la Pacha, como en el pensamiento occidental, sino mas bien es parte de este mundo, es decir, es una vida más, como una planta en la tierra, como una arena en la montaña, somos muy respetuosos de todas las maravillas de la Pachamama, somos guardianes y respetuosos de todo lo existente y tratamos de conservarlo, vivimos con ella y soñamos, también entendemos el mensaje de los animales, de las aves, la vida y que el vivir es armónico, conversamos con el viento, con el illapa, con el río y con el mundo que nos rodea.

La Pachamama nos ha instruido para captar la sabiduría; gracias a la religiosidad, a la espiritualidad, sabemos entender el mensaje de la nubes cuando va a llover, cuando va a escampar, cuando va a ocurrir cosas catastróficas, existe una interrelación de alegría y sufrimiento.

En el hogar, en el trabajo, en las reuniones, estábamos kushilla, con el Taytainti, en los sueños, en alegría equilibrada, al ayudarnos lo realizábamos de corazón, cumpliendo así todas las leyes del círculo de la vida, cumpliendo siempre la sabiduría de nuestros abuelos y de las leyes eternas de Pachakámak, de acuerdo a su orden y cuidado. Según la filosofía indígena, en la Pachamama está la esencia de la sabiduría, que se corrobora en la excelencia de todo lo que nos rodea.

Dentro de la existencia también existe el llaqui (sufrimiento), ya sea individual o colectivamente; en momentos determinados la tristeza es recíproca con la pacha; esta tradición se ha extendido hasta la actualidad, si alguien muere todos se sienten tristes y fieles al difunto. Sus fa-

miliares, en el día de los difuntos o cuando sueñan, conversan con ellos y recuerdan sus acciones, recuerdan el pasado, sufren con ellos y viven con sus recuerdos.

Para los runas, el gran espíritu significaba el cuidado, el respeto y el orden de todo lo existente, y la religiosidad se plasmaba en la celebración y consagración ritual de pakarinas, wakas, apachiktas, y sitios ceremoniales, que en el caso del Cañar se ubicaron en los cerros Kuvilán, Narrío, Buerán, en la laguna, Culebrillas y otras wakas, como el templo de Ingapirca, espacios, tiempos y rituales sagrados con la venida de la religión católica.

Para los indígenas la religión era creativa, dinámica en sus expresiones, manifestaciones y ceremonias rituales; todos los momentos, todos los días buscaba la forma de cómo estar en Pachakámak y de cómo corresponderlo.

Así, para el indígena todo es sagrado, es parte de su vida espiritual, social y física, todos tenemos el privilegio de ser sagrados, como también sagrado es sembrar, cosechar, alimentarse, cuando construye una casa nueva, tanto en actos primarios como secundarios son ofrendados en el nombre del gran espíritu Pachakámak, de manera que para el indígena la bendición y la plegaria tienen como objetivo atraerse el alimento material y espiritual.

Concepto de Espiritualidad-Shunkurikui

Para el indígena, la vivencia de lo espiritual es parte de su sistema de vida y es la esencia última de la misma realidad y que se expresa simbólicamente en todos los quehaceres cotidianos, así como en la religiosidad ritualista y celebrativa de la Pacha.

Igualmente, lejos de considerar lo que rodea como objetos, los miramos como coexistentes, intervienen los unos a favor de otros, en reciprocidad y entendimiento, el runa es parte del mundo y el yo participa del mundo; esto sella o simboliza en todas sus ceremonias rituales que están en íntima relación y armonizadas con la Pachamama, la que permite que el runa mantenga una relación de una resonancia profunda, igual que la profundidad de Mamakocha y a la altura de Juahua-pacha, que lleva en sí su misterio.

Toda la cosmovisión indígena está conectada con los seres espirituales y éstos están representando simbólica y trascendentalmente a

la realidad tal como es; es decir, son los cerros, los lagos, las chakras, ciertos animales, árboles y aves; así mismo, son representaciones simbólicas las características más sobresalientes del Kausay, las mingas, el chinshi, el modo de vivir y los sueños son de la realidad cotidiana, pero tienen un significado más trascendente y mucho más las ceremonias rituales y celebrativas, las que nos han enseñado a llevar en el shunko y son parte de nuestra cosmovisión.

La Pacha es cada espacio, cada musgo, hasta el árbol más gigante, e igual los insectos, hasta la bestia, los riachuelos, los ríos, los pozos y los lagos, el indio tiene marcado cada lugar, cada pedrusco, cada waiko, cada ñan es sagrado, con ella conversa, con ella sufre, con ella llora y también soñamos, porque ahí está presente Dios donde hay vida.

Para nosotros los runas, la vida es el diálogo de todos los días, lo que nos hace que seamos una planta más de la naturaleza, y no me canso de señalar que nuestra religiosidad está simbolizada en la inmensa respiración de la naturaleza: el wuayra que da su mensaje y entona nuestras kenas, del río que nos enseñó a caminar solos, los urdus donde están nuestras wakas y apachiktas, de las pakarinas que llevan el símbolo de nuestros orígenes.

La realidad no solamente se expresa a través de lo lógico e intangible, sino en nuestro shimi, nuestro takis y ceremonias, las que simbolizan las enseñanzas sabias de nuestros mayores. Por lo que, para el runa, el símbolo predilecto no es la palabra ni el concepto, sino la realidad misma en su densidad celebrativa, que está presente como símbolo de un conjunto de signos concretos y pensamientos que aglutina a unos y otros.

La base de la celebración y la ritualidad estriba en la conciencia de que todas las cosas viven, tienen espíritu, y por consiguiente virtud y poder.

Por otra parte, los clasificamos como rituales, a la manera de proceder, los gestos, los mandos condicionados por la actitud celebrante, etc. Así mismo, ciertas montañas, fuentes, rocas, ciertos momentos son simbólicos, tiempo de siembra, de cosecha, solsticios o fases de luna, la madre (placenta), la madrugada, los días de fiesta.

El runa no respeta el mundo, sino lo hace presente simbólicamente mediante ceremonias, ritos, bailes, etc. Para la visión indígena, la tierra, el trabajo, no es símbolo de poder o un medio de vivir, sino es

un símbolo vivo que está presente en el círculo de la vida, en las festividades, en la reciprocidad y en el orden en general cósmico y ético.

Concepto de Pecado-Jucha

En nuestros pueblos andinos antepasados existía un código moral: *ama shua*, *ama quilla*, *ama llulla* (no seas ladrón, ni perezoso, ni mentiroso); este código todavía tiene vigencia en nuestros pueblos indígenas; sólo hay que añadir un cuarto mandamiento de *ama camic* (no ser reñidor), y para el indígena estos son los grandes pecados delante del Dios cristiano: el que ha robado o mentido o ha sido un “flojo” o ha reñido con su vecino corre el peligro de un castigo divino. Ciertamente, en este aspecto su sistema moral refleja una moralidad bastante alta: porque se basa no en el tabú arbitrario, sino precisamente en las relaciones interpersonales. Es culpable de pecado quien ha dañado a su prójimo, y por consiguiente está expuesto a la ira de Dios.

El otro aspecto de la moral está relacionado con el trato entre los hombres y los espíritus tradicionales; sobre todo la Pachamama y los brujos o adivinos. El hombre se encuentra dentro de un cosmos sagrado y es su primer deber preservar el orden de este ambiente. Por eso el deber del hombre indígena frente a la Pachamama y a los adivinos es cumplir con todos los ritos y requisitos. Por eso, finalmente, la moralidad del indígena no se basa en una filosofía puramente humana y pragmática y tampoco consiste en consejos éticos. Su sistema de moral está íntimamente relacionado con su religión.

En nuestro pueblo indígena no todo es positivo; hallamos así mismo limitaciones y sombras. En la relación con la naturaleza hay el peligro de caer en su sacralización, que lleva al conformismo. En la relación con los demás, las personas no gozan a menudo de suficiente libertad, al estar demasiado condicionadas por la presión social, que engendra falta de visión crítica y pasividad.

El indígena sufre un complejo de miedo a los poderes ocultos de naturaleza. Es supersticioso, cree en brujos y adivinos; en la intervención de espíritus malos (*supay* o diablo) en todos los sucesos desgraciados que ocurren en su vida, enfermedades, accidentes, pérdidas de animales, fracasos amorosos, económicos. La idea que tiene de Dios es la de un ser justiciero y castigador, lo que trata de aplacar con oraciones,

ritos y ofrendas, hace promesa a los santos para que vengan en su ayuda; promesas que, si no las cumple, luego recibe el castigo. Vive dominado por el temor religioso, temor que lo hace extensivo a los sacerdotes y aún a otras personas que, sin ser sacerdotes, ostentan el poder y la autoridad, porque ven en ellas la imagen del poder invisible al que teme.

En el fondo de los aspectos negativos existe el pecado con sus raíces: no damos valor al ser humano ni a las cosas de Dios, porque prima el deseo de tener más (el acaparamiento) y la competencia, que elimina al hermano. El pecado está originado en una cultura de muerte, contraria al designo de Dios, dueño y señor de la vida y la creación.

También cuando tratamos de la pastoral de la penitencia, habrá que aprovechar lo bueno en el código moral de los indígenas y disminuir lo negativo: y es lo bueno de este código que comprende la moralidad en función de la otra persona; “no seas mentiroso, ni perezoso, ni ladrón, ni reñidor”, que el hombre bueno es el hombre honesto y dedicado en quien los demás pueden confiar; si conseguimos una norma de moralidad aún reducida a esto, tendremos la moral más alta, ya que es como Cristo mismo interpreta la moralidad (Cf. Mateo 25,31-46). El problema es que el sistema moral contemporáneo también incluye muchas prescripciones positivas que crean un ambiente de religión mecanizada.

Hay que comunicar el concepto que a Dios no le interesa tanto el objeto material, sino la intención, y que no le importa tanto el rito como el trato mutuo; la moralidad no puede reducirse al cumplimiento fiel de los ritos. “No todo el que me diga, Señor, entrará en el Reino de los Cielos” (Mateo 7,21).

Poco a poco hay que ir inculcando un concepto del pecado que no es una mancha “negra” en un libro de cuentos, sino que es una desorientación total de nuestra misión en la vida que afecta negativamente no solo a nosotros mismos, sino al mundo y a nuestros hermanos; que el pecado es malo porque daña la comunidad humana.

Concepto de Sueños-Muskuna

Durante el sueño, el ser humano traspone los límites del mundo tangible y se adentra en los mundos invisibles. En la cultura andina los yachaks, amawtas, kamaska, kantiwiza, wakakis, etc., a través de sus augurios y visiones, supieron predecir la invasión al imperio de Abya-Ya-la¹⁵⁴ por parte de los virakochas.

El significado de los sueños en el runa tiene un gran valor; de sus interpretaciones, las que son comentadas al calor de la tullpa¹⁵⁵ son las visiones en la temprana hora de la madrugada, las que son interpretadas la mayor parte por personas de la tercera edad. En estas visiones, genialmente están presentes los espíritus de los antepasados familiares, abuelos, etc. Lo que tiene dos significados opuestos: el significado positivo o de buen augurio, que su significado es alliwasha (buen sueño) y el polo negativo es chiki (mala suerte), que las dos palabras mantienen los sinónimos de buen augurio y mal augurio.

Para los yachak, los sueños son el porvenir, como también revelación, lo que constituye en verdad un propio campo de sabiduría. Generalmente la mente del yachak está armonizada con los canales del jan-nan, con los supay y con los apunchik, ellos les proporcionan mensajes celestiales de acontecerse, de un buen futuro o hechos catastróficos, que está ligado con acontecimientos del pasado, presente y futuro, que integra en la realidad multidimensional de la Pachamama.

De ahí que los antepasados están presentes en los sueños, en el trabajo, en la alimentación, ceremonias, etc. Los mayores lo clasifican de acuerdo a la personalidad del difunto almalla tami muscurcani alli washami-soñé al difunto; él me trae buenas noticias, también existe lo negativo, como saben decir chiki – mala suerte, por parte de algún difunto, al indígena le pone en alerta durante el día. En la interpretación del significado de los sueños es muy común; si una persona sueña haber salido un diente es porque va a morir un ser querido o, en el caso de una muela, se morirá el jefe de una familia, o soñar con un río crecido, con agua sucia, es porque va a pasar alguna desgracia a su familia.

Se puede decir hasta cierto punto que la compenetración del ser humano con el mundo divino o la naturaleza que lo contiene profundamente es la esencia de la vida colectiva y ofrece, en el fondo, una ampliación mágica, como también realista, de armonía, reciprocidad y equilibrio celeste.

Según la teoría, Junciana sostiene que en la psique humana se hallan registrados recuerdos del pasado de la especie y a estas imágenes la denominan arquetipos, y vendrían a ser como “categorías universales” de intuición y estimación; estas categorías residen en el inconsciente colectivo y se heredan con la estructura cerebral y mental; estas imágenes, cuando llegan a determinado umbral de la conciencia, se transforman en sueños extáticos.

Dado que este misterio nos hace ver, según la mitología de Abya Yala, que los dioses aceptaron la muerte lanzándose a un sacrificio colectivo para que el Inti se moviese y así los hombres pudiesen vivir, de manera que gracias a este auto sacrificio los runas habían obtenido la vida y han quedado arquetipos en los sueños de nuestros abuelos iniciados humildes y maduros en la razón y sentimiento que muy pocos han sido revelados a los pueblos de la cultura occidental.

Concepto de la Muerte-Wañui

Si es que analizamos el concepto, al cuerpo muerto lo llamamos Aya, pero el indígena se refiere también al kausay aycha, que se refiere a lo material, que es el cuerpo, es decir, la carne, y el contenido anímico espiritual es el samay, y que está en complementariedad con el cuerpo-espíritu a través del samay, que es el aliento de la vida. De allí proviene la palabra kausay, que es la vida, que es el cualitativamente superior al cuerpo, kausay aycha, y al samay.

La vida – kawsay es una categoría integral y mucho más que el cuerpo y el alma, es todo el cosmos. Por otra parte, la palabra samay es la fuerza vital, y es la aya lo muerto; el samay está presente por todo el lugar donde ha recorrido el individuo muerto. Por esto es que a samay del muerto sus deudos lo mantienen mediante la reciprocidad, que la realizan tanto en el velorio como en el día de los difuntos, que consiste en dar de alimentar a través de sus parientes, amigos, vecinos, compadres y conocidos, para que así el espíritu del difunto mantenga el permanente contacto con el ayllu.

En el pensamiento indígena los antepasados y su espíritu son miembros de la vida, son parte de antecedentes, vivenciales, en sus sueños los conservan con ellos, en sus pensamientos, y sus recuerdos, están en momentos agradables y en momentos de tristeza.

Para el indígena no existe el ego, el “yo” primero, sino el nosotros, el colectivo; por ello la psicología andina es integral psicofísica.

2.4. Algunas reflexiones críticas

Significado de la cultura indígena

El Vaticano II, en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, afirma que la cultura es “todo aquello con lo que el

hombre afine y desarrolle sus innumerables cualidades espirituales y corporales¹⁵⁶; esta definición se refiere a la formación del hombre mismo, como individuo. Hay una interacción fecunda entre nativo y cultura; la naturaleza ofrece la materia prima originaria, la “forma” de una cultura responde al ideal del ser humano que cada grupo humano crea.

El documento también da un concepto sociológico y etnológico de la cultura, que es “el modo de servirse de las cosas, de trabajos, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes, y de cultivar la belleza”. Según la definición, vemos claramente que todo lo que recibimos a lo largo de la vida forma como patrimonio de cada pueblo. La cultura es el distintivo del ser humano, él la creó, la usa y es afectado por ella, la cultura no existe sin las personas que son sus creadores, recreadores y portadores.

Todo pueblo tiene su cultura específica; es decir, cada pueblo tiene sus rasgos propios; tiene su historia a lo largo de la cual se forma su cultura, y es así cómo la cultura indígena tiene sus características propias que lo distingue de las demás culturas.



Características de la cultura indígena

Muchos estudiosos afirman lo siguiente¹⁵⁷: que la cultura es dinámica, está en permanente transformación, es decir, no se mantiene estática, sino que se la creó y recreó constantemente; por eso los elementos que conforman una cultura están interrelacionados entre sí.

En lo referente a las culturas indígenas propiamente dichas, descendientes de los grupos ancestrales, los antropólogos y los misioneros distinguen cuatro subgrupos de la cultura india¹⁵⁸:

- Grupos que conservan claramente su identidad étnica y están en contacto cultural con la sociedad nacional.
- Grupos que han comenzado claramente un proceso de desintegración étnica.
- Grupos que, habiendo vivido biológicamente como indígenas, han perdido su identidad étnica como grupo cultural y conviven con la cultura moderna.
- Grupos de indígenas que viven su propia identidad y que no están en contacto con la sociedad, es decir, en estado puro.

Por este motivo, es conveniente conocer la cultura indígena de cada lugar para poder ayudar a que se rescaten los valores propios que se están perdiendo, porque cada cultura tiene sus características propias.

Identidad del indígena Cañari

No es fácil definir con exactitud qué somos este sector de la población, los que hemos sido llamados indios, indígenas, nativos, aborígenes, autóctonos. Porque la palabra indios no la había en este continente antes de 1492; en la conquista apareció este nombre. La sociedad colonial, primeramente por error y luego por conveniencia, llamó indios a todos los habitantes nativos de todos los territorios que ellos conquistaron, así mismo, en los siglos posteriores continuaron hablando de la existencia de los indios para mantener las estructuras sociales referentes a ellos.

Actualmente la corriente indigenista, ya sea como civiles o eclesiásticos, lamentablemente reforman la realidad de los indios para ajustarla a los requerimientos ideológicos de sus intereses. Muchas

voces afirman que los indios sólo existimos para ellos como salvajes a quienes hay que civilizar, que hay que conquistar, y almas que hay que salvar.

En la actualidad mucho se habla de los indios, pero solamente desde afuera, sin conocer la realidad de nuestros pueblos, desde la primera conquista hasta la actualidad se ve una imposición de sus esquemas y sus estructuras, y es por eso que no nos entienden y terminan tergiversando la cultura india.

También, para la sociedad dominante, a los indios nos analizan a través de estereotipos, es decir, para ellos somos los otros, los diferentes, los raros, es decir, los que no están de acuerdo con el resto, los no integrados, los marginados, los que cantan fuera del coro. No nos definen por lo que somos, sino por lo que no somos, porque no nos conocen y nos dan una imagen negativa ante la sociedad, es decir, hace falta saber cuál es la identidad endógena, esto es, lo que viene del interior mismo de la persona o grupo; por eso los pueblos indígenas queremos que nos respeten y que conozcan nuestro verdadero rostro y corazón, mirándonos como personas con nuestra historia propia.

Los indígenas como raza

En nuestra América, el 12 de octubre se celebra el día de la raza, en clara alusión a la población india descubierta por Cristóbal Colón. Distinguen a los habitantes nativos por sus rasgos físicos: color cobrizo, ojos sesgados, pómulos salientes, baja estatura, etc., generalizando a todos los del norte, centro y sur, y esto no es cierto, como ya vimos un testimonio de un cronista que decía lo contrario.

La palabra raza, aparentemente inofensiva, se ha aplicado extensamente de parte de los conquistadores a la población nativa de América y África, con la intención de devaluar a los indios y negros, minimizándolos y descartando su humanidad como no hermanos. Así se dio origen al racismo, prevaleciendo el Occidente como lo único bello y afirmando de los indios y negros su fealdad.

Hay que afirmar con claridad que no existe una raza indígena; eso es una invención de los antropólogos racistas sin lugar a dudas, que en el Continente Americano existimos habitantes originarios con rasgos físicos propios que tiene que ver con el color de la piel, tipo de sangre, los genes, la estructura craneana, las formas faciales; todo esto nos

hace que seamos diferentes a las otras razas; lo único que sabemos es que todos somos parte de la humanidad, todos somos *Allpanhis* (terricolas), es decir, todos somos de la misma especie humana. Por eso los intelectuales serios han abandonado, desde hace tiempo, la categoría biológica de raza para analizar las diferencias entre los seres humanos. Por eso nuestra tarea es abandonar definitivamente el uso de esa categoría aplicada a nosotros.

Finalmente, quisiera transcribir una poesía que escribí sobre mi raza Cañari:

Somos tierra, pasión, memoria y vida;
culto en la danza y fiesta en la cosecha;
pero muchos piensan que un gran delito:
ser otro y ser libre como el viento.
Nos hicieron desconocidos, sin rostro,
sin historia, sin futuro;
vitrina de museo, folklore barato;
rebelde puro sin sentimientos.
Y, sin embargo, todos seguimos vivos,
con el alimento que nos da Pachamama;
con la energía de nuestro Pachakámak;
reconstruiremos nuestra raza Cañari.
Los indígenas como clase social

Nuestros antepasados fueron la primera clase social de nativos empobrecidos, contrapuesta a la de los colonizadores enriquecidos a costa de nosotros y nuestros bienes. En este sentido, los indios fuimos los primeros explotados por los colonizadores. No somos pobres por ser indígenas o nativos, sino por estar oprimidos y por eso queremos la liberación para tener la vida, y la vida en plenitud¹⁵⁹.

A veces, por la confusión provocada hay indigenistas e incluso indígenas que identifican como nuestro ser profundo la deplorable situación de los indígenas, hechos pobres o miserables por la explotación; esta identificación falseada provoca un legítimo rechazo del indio, metiendo en el mismo costal la cultura y la espiritualidad indígena.

Finalmente, lo indio como producto colonial venido de fuera debe ser destruido para que los pueblos indígenas recuperemos nuestro rostro y corazón verdaderos. Lo indio es una categoría de opresión im-

puesta sobre nosotros y funciona como máscara que impide que aparezca lo que realmente somos como personas o como pueblos con identidad histórica, cultural y religiosa propia; lo que sí se ve en la actualidad es la conciencia cada vez más fuerte sobre la existencia de una clase social grande de pobres y la pertenencia a esta clase de los indios.

Los indígenas como etnia

El hablar de los indígenas como clase social es insuficiente porque se refiere a la pobreza únicamente, como carencia; por eso hablamos de etnia, que recalca el ser pueblo y nación; la etnia habla de nuestra identidad colectiva como hombres y mujeres con nuestra cultura propia, que son los valores y anhelos del futuro.

A través del concepto etnia-pueblo, los indios caímos en cuenta de que somos pueblos y naciones diversas, que preexistían a las actuales sociedades, cuyo proceso histórico fue truncado por la conquista y la sociedad colonial. Nuestra tarea es reivindicarnos, uniendo nuestros ideales, con una sola fuerza; sólo así seremos verdaderos pueblos como fueron nuestros abuelos. El pueblo indio en singular no existe. Lo que de hecho existen son muchos pueblos indios con cultura, lengua, tradiciones propias, creencias, etc. Quizá somos diferentes en los procesos históricos, pero coincidentes entre sí en muchos elementos comunes; un claro ejemplo de esto son las culturas de la zona andina.

Los indígenas como proyecto de vida

El mundo actual afirma que el indígena es pobre y mísero, como quizá tengan razón en cuanto a las cosas materiales, pero somos pueblo con identidad propia, “poseedores de innumerables riquezas culturales”¹⁶⁰, es decir, somos portadores de una cultura, de una religión, de una espiritualidad, con una cosmovisión propia con utopías propias, que no sólo ideas sino experiencias de vida de nuestros antepasados y pueden ser vividos en el futuro, no como una restauración sino como la construcción de un ideal posible y deseado, y esto es tarea de todos.

Somos un proyecto de vida, podemos hoy hablar de alternativas indígenas frente al proyecto neoliberal que propone el mundo globalizante. No sólo son sueños de lo que hablamos; son realidades que vivieron nuestros antepasados y que hoy siguen vigentes en nuestra vida diaria; porque si comparamos el pueblo indígena con una planta

podemos decir que cortaron los frutos, arrancaron las ramas, arrancaron las hojas y se quedaron las raíces, y hoy está brotando esa planta nueva que es el pueblo indio y que florecerá algún día con el trabajo de todos.

Los indígenas como opción vital

El indio hoy en día, mirado positivamente, tiene una opción de vida que nos da identidad personal y colectiva; entonces, ser indio se convierte en conciencia de clase y conciencia étnica del pueblo para un proyecto futuro; el viento ha empezado a soplar con más fuerza para que los sueños y utopías ancestrales se hagan realidad.

En este sentido, quien optó por ser indio tiene que asumir conscientemente el proyecto de vida de su pueblo. Como afirma Eleazar López, “se puede ser física y socialmente indio, es decir, tener cuerpo y rostro de indio, pero consciente y emocionalmente tener un corazón desindianizado, porque rechaza el proyecto indio. Y al revés, se puede no tener rostro indio, pero tener un corazón perfectamente indio porque se ha optado visceralmente por el pueblo indio”.

Es muy confortable ver en la actualidad la toma de conciencia que se ve en muchos indígenas y no indígenas; por eso la causa a favor de los indios cada día crece más.

Nueva presencia indígena

Estamos en un momento histórico nuevo, excepcional, inédito; todo el mundo surgido de la ciencia y la política humanas ha entrado en una serie de cuestionamientos, de replanteamientos profundos, de reacomodo global: personajes y personalidades, instituciones y estructuras, antes incuestionadas, ahora están sujetas a revisión y examen.

Los dirigentes indígenas, cincuenta años atrás, hablaban muy bien de los indígenas muertos; del indio como historia, y nadie quería ver a los indios vivos del presente; incluso las sociedades modernas ocultaban a la clase indígena, y caían en la penosa tarea de ocultar al indio para que se olvide de su raíces ancestrales; sin embargo, han existido personas e instituciones que han estado al lado de la causa indígena, animando a que el indígena salga de su silencio y alce la voz como un viento huracanado al mundo y diga aquí estamos; porque hoy en día el indio se ve en los campos cultivando la tierra, en los cerros pas-

toreando los animales, en los ríos navegando, en la selva buscando el alimento cotidiano, en las ciudades gestionando a las autoridades, vendiendo artesanías, en los mercados cargando y vendiendo los productos cultivados en sus tierras, en la Iglesia arrodillados ante el gran Dios de la vida, en los parlamentos reclamando sus derechos. En este nuevo milenio, el indio ha empezado a hablar, a caminar siguiendo las huellas dejadas por los antepasados, redescubriendo nuestras creencias y dejando ver que el indio tiene su teología.

Luego de la conquista, se muestra el orden del universo y qué hizo que los indios empezaran a vivir humillados, esclavizados y oprimidos, pero siempre tuvieron la esperanza de un nuevo Pachacutik¹⁶¹; por eso hoy estamos comenzando ese nuevo Pachacutik y en los intentos de construir una reflexión propia sobre Dios desde la realidad del indígena. Reconocer los intentos de una propia cultura religiosa, que va unida a una reivindicación social y material.

Todos estos esfuerzos por hacer presente al indígena no han sido fáciles; muchos indígenas han dado su vida por defender la causa, pero todo esto ha llevado a levantarnos. Como ejemplo de esto son los levantamientos de los indígenas de Guatemala, de Panamá, de Colombia, de Ecuador,¹⁶² de Bolivia, de Brasil, de Paraguay, de Argentina, acaecidos en estos últimos tiempos del Kairós fecundo de las utopías indias, y por eso la desesperanza, la angustia, el dolor no tienen cabida en nuestros corazones, porque creemos en el Dios de la vida y la historia; el que camina junto a nosotros hacia la tierra prometida, que es la resurrección del pueblo indio.

El surgimiento actual del indígena

Partamos del hecho de que, antes de 1970, los que hablaban sobre la situación precaria de los indios de Latinoamérica eran los misioneros y antropólogos; lamentablemente, éstos cayeron en el extremo de suscitar actitudes caritativas que llevaban a que el indio estuviera sumergido en su desgracia; sin embargo, los mismos indígenas posteriormente hemos tomado la palabra en los diferentes encuentros, foros, no para pedir migajas de caridad, sino para que nos respeten como pueblo con nuestra propia historia y nuestros propias creencias; todo esto impactó a nivel mundial; como un claro ejemplo de esto, la ONU elaboró en 1989 el importantísimo Convenio (1993-2003) y abrió una mesa sobre pobla-

ciones indígenas y grupos tribales, que periódicamente se reúne en Ginebra, Suiza. Las sociedades modernas, por su desgaste y envejecimiento, se ven cada vez más imposibilitadas para ofrecer respuestas humanas satisfactorias a los principales problemas de la vida de sus pueblos.

Esto ha llevado a sectores de la población, en este caso al indígena, a buscar alternativas dentro de las comunidades y sociedades originarias, pero esta búsqueda incluye escarbar la sabiduría encerrada en la memoria colectiva ancestral de los pueblos indios de América Latina.

Pero creemos que un factor decisivo para el surgimiento del pueblo indio es la consolidación de un nuevo liderazgo de las comunidades, cifrado en los servidores intelectuales indios: profesores, abogados, sociólogos, antropólogos, sacerdotes, escritores, etc.; todos estos hemos sido formados en centros educativos oficiales del sistema imperante; esto ha llevado a aculturarnos; sin embargo, al ver toda la situación de injusticia, pobreza y marginación del indígena, hemos vuelto a defender a nuestro pueblo y es por eso hoy que el indígena tiene voz en todos los niveles de la sociedad; en este sentido el surgimiento del indígena es real en la actualidad.

Notas

- 1 Cf., J. OCHOA, *Lugar Natal del Cantón Cañar*, Ed. Amazonas, Cuenca, 1984, pp. 14-16.
- 2 Se utiliza para referirse a la parte de México y América Central que fue habitada en la época precolombina. Este territorio incluye casi la mitad de México; toda Guatemala, Honduras, El Salvador y parte de Honduras Británica y Costa Rica. Está formada por dos regiones diferentes: una ubicada en las altas mesetas y otra a nivel del mar; aquí florecieron diversas culturas basadas en la agricultura, especialmente el maíz, las habas y varios tipos de sapallo.
- 3 Cf., L. BENÍTEZ-A. GARCÉS, *Culturas Ecuatorianas*, Ed. Abya Yala, Quito, 1990.
- 4 Cf., L. BENÍTEZ-A. GARCÉS, *Culturas Ecuatorianas*, o.c.
- 5 Cf., F. CLAVIJERO, *Historia antigua de México*, Ed. Dabar, México, 1987.
- 6 Cf., L. BENÍTEZ-A. GARCÉS, *Culturas Ecuatorianas*, o.c., pp. 68-78.
- 7 Juan de Betanzos sirvió a Francisco Pizarro como intérprete y a los virreyes Vaca de Castro y Cañete. Casado con una hija del Inca *Huayna Cápac*, hermana del último Inca *Atahualpa*, aprendió el idioma quechua; por esta situación especial tuvo acceso a las informaciones sobre el pasado incaico, a las tradiciones orales y quipus sobre la historia, creencias y organización del imperio incaico, pertenece al siglo XVI. Tiene importancia por ser uno de los primeros escritores sobre los Incas, según su propio testimonio lo escribe en 1551; seguramente tiene como

fuente principal la averiguación que mandó hacer Vaca de Castro entre los *Quipocamayojcona*, en la que intervino Bentanzos.

- 8 *Huaca* es una palabra a la que se le ha dado muchas aplicaciones; puede significar templo o adoratorio, ídolo, sepulcro o cualquier objeto natural, pero extraordinario por su tamaño o forma.
- 9 Cf., J. DE BETANZOS, *Suma y narración de los Incas*, en Esteve Barba, F. Ed. Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Madrid, 1968, p. 11.
- 10 Cf., *Ib.*, p. 9-11.
- 11 Cf., P. SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Indica, en obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, Ed. BAE., Madrid, 1992, pp. 206-210.
Otros cronistas que refieren los mitos de origen de los andinos son: B. VALERA, *Costumbres antiguas del Perú*, Ed. Dabar, México, 1962, pp. 7-9; P. J. ARRIAGA, *Extirpación de la idolatría*, en Ed. Crónicas Peruanas de Interés Indígena, p. 202; P. CIEZA DE LEÓN, *El Señorío de los Incas*, Ed. Dastin, Madrid, 2000, p. 201; C. DE MOLINA, *Fábulas y mitos de los Incas*, Ed. Crónicas de América, Madrid, 1989, pp. 50-55; F. LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia General de las Indias*, I, Ed. BAC, Barcelona, 1965, pp. 216-217; B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, Ed. BAC, Madrid, 1956, p. 14.
- 12 Para tener una idea del origen del *ayllu* y su evolución histórica, se puede ver M. UHLE, *Los orígenes de los incas*, Ed. Estudios sobre la historia Incaica, Lima, 1924.
- 13 Cf., P. ARRIAGA, *Extirpación de la idolatría*, o.c., p. 202.
- 14 Cf., J. GONZÁLEZ, *Iglesia inculturada en las culturas Quechua y Aymara de Bolivia*, Tesis doctoral, Ed. PUG., Roma, 2003.
- 15 Cf., M. MURUA, *Historia general del Perú*, Ed. Dastin, Madrid, 1992.
- 16 Garcilaso de la Vega, llamado el “Inca”, fue hijo del conquistador español Garcilaso de la Vega y de una princesa inca, nieta del cuarto hijo de Tupac Yupanqui, sobrina por consiguiente de Huayna Capac. Recibió una educación española, pero no rompió con sus ancestros por el lado materno, de quienes recogió las narraciones, tradiciones y datos históricos. Además, en su juventud viajó con su padre, especialmente por el *Collasuyu*, llegando hasta Charcas (hoy Sucre), donde su padre se cuenta entre los fundadores de dicha ciudad.
- 17 Cf., G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas. Obras completas*, II, Ed. Porrúa SA., México, 1990, pp. 25-31. Otros cronistas que traen versiones similares, cambiando nombres y número de los fundadores son: P. SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Indica*, o.c., pp. 213-219; J. DE BETANZOS, *Suma y narración de los Incas*, o.c., p. 12-14; M. MURUA, *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*, Ed. Misiones Hispanas, Madrid, 1964, pp. 50-53; B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, Ed. BAE, Madrid, 1956, pp. 61-64; F. GUAMÁN POMA DE AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno* T a, Ed. Siglo XI, México, 1988, p. 74; P. CIEZA DE LEÓN, *El Señorío de los Incas*, o.c., pp. 41-50. Los cronistas Anello Oliva y Montesinos difieren de los anteriores, en cuanto el primero relata que los fundadores del imperio vinieron del norte del Ecuador, coincidiendo con los otros en el nombre del fundador, *Manco Capac*, Cf., A. OLIVA, *Historia del Reino y Provincias del Perú*, Ed. Crónicas de América, Lima, 1895, pp.19-37. Según Montesinos, los primeros incas habrían llegado del sur al Cuzco en tropa y forma de familia Cf. F. MONTESINOS, *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*, Ed. BAE, Madrid, 1882, pp.4-21.

- 18 Cf., M. UHLE, *Los orígenes de los Incas*, o.c., pp. 31-69. También J., LARA, *El Tawantinsuyu*, Ed. Verbo Divino, Cochabamba, 1974, pp. 158-159.
- 19 Cf., A. OLIVA, *Historia del Reino y provincias del Perú*, o.c., pp. 8-9. Sarmiento de Gamboa dice que Huayna Capac conquistó por el norte hasta Angas Mayu. Cf. P. SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Indica*, o.c., p. 264. Cobo pone como límites, por el norte, Popayán (Colombia), pero reduce la longitud Norte – Sur a 1.000 leguas, y la parte más ancha a 100 leguas. Cf. B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, T II, o.c., p. 107; Cieza de León precisa los términos del Reino del Perú, que comprende el territorio entre Quito y Charcas (Bolivia) Cf. P. CIEZA DE LEÓN, *La crónica del Perú*, o.c., p.175.
- 20 Cf., M. UHLE, *Los orígenes de los incas*, Ver especialmente el Cap. 5, *La esfera de influencias del país de los Incas* o.c., pp. 123-161.
- 21 Cf., P. SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Indica*, o.c., p. 214; J. DE BETANZOS, *Suma y narración de los Incas*, o.c., p. 48; G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas* II, o.c., p. 36.
- 22 Cf., T.R. ZUIDEMA, *The Ceque System of Cuzco*, Leiden, 1964, pp. 43-44; 65-67.
- 23 Cf., P. SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Indica*, o.c., p. 257.
- 24 Cf., H. DE SANTILLÁN, *Relación del origen y gobierno de los Incas*, Ed. Crónicas peruanas de interés indígena, Madrid, 1968, p.106.
- 25 Cf., G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, o.c., p. 28.
- 26 Cf., J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, BAE, Vol. 73, Ed. Atlas, Madrid, 1954, p. 408; F. GUAMÁN POMA DE AYALA, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, o.c., pp. 89-90; P. CIEZA DE LEÓN, *El Señorío de los Incas*, o.c., pp. 89-90; G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, o.c., p. 59.
- 27 Cf., B. VALERA, *Costumbres antiguas del Perú*, o.c., p. 51.
- 28 Cf., P. CIEZA DE LEÓN, *El Señorío de los Incas*, o.c., pp. 84-88.
- 29 “Las tierras de pan y las que no eran de pan, sino de otros frutos y legumbres que los indios sembraban, repartía el Inca en tres partes: La primera para el Sol y sus templos, sacerdotes y ministros. La segunda para el patrimonio real, de cuyos frutos sustentaban a los gobernadores y ministros regios que andaban fuera de sus patrias, de donde también se sacaba su parte para los depósitos comunes. La tercera parte para los naturales de la provincia y moradores de cada pueblo. Daban a cada vecino su parte, la cual bastaba a sustentar su casa”. B. VALERA, *Costumbres antiguas del Perú*, o.c., p. 63; P. DE ONDEGARDO, *El mundo de los Incas*, o.c., p. 46; B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, o.c., p. 120; G. DE LA VEGA, *Comentarios Reales de los Incas*, II, o.c., p. 150; P. SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Indica*, o.c., p. 257.
- 30 Cf., J.V. MURRA, *La organización económica del Estado Inca*, Ed. Dabar, México, 1978, pp. 135-262.
- 31 Esto se ve con claridad en todas las culturas anteriores a los incas que existieron en la zona andina.
- 32 Cf., P. DE ONDEGARDO, *El mundo de los Incas*, o.c., pp. 46-50; G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, o.c., pp. 150-152.
- 33 B. VALERA, *Costumbres antiguas del Perú*, o.c., p. 64.
- 34 Cf., J. DE BETANZOS, *Suma y narración de los Incas*, o.c., pp. 39-40; H. DE SANTILLÁN, *Relación del origen y gobierno de los Incas*, o.c., p. 116; J. SANTA CRUZ PACHA-

- CUTI, *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú*, en Esteve Barba, Ed. Crónicas peruanas de interés indígena, Madrid, 1968, p. 301.
- 35 Cf., J.V. MURRA, *La organización económica del Estado Inca*, o.c., pp. 176-197.
- 36 Cf., H. DE SANTILLÁN, *Relación del origen y descendencia*, o.c., p. 104.
- 37 Cf., J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, o.c., p. 414.
- 38 Cf., G., DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, o.c., pp. 71-74.
- 39 Cf., P. CIEZA DE LEÓN, *El Señorío de los Incas*, o.c., pp. 65-67.
- 40 Cf., DE LA VEGA, G., *Comentarios reales de los Incas* II, o.c., pp. 77-78; 199.
- 41 Cf. C. DE MOLINA- C. DE ALBORNOZ, C., *Fábulas y mitos de los Incas*, (S. XVI) Hist. 16, Ed. Crónicas de América 48, Madrid, 1989, p. 181.
- 42 *Ib.*, pp. 81-96;
- 43 J. LARA, *La cultura de los Inkas*, Ed. Verbo Divino, La Paz-Cochabamba, 1967, pp. 409-416.
- 44 J. METZLER, *América Pontificia*, I, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, pp.71-75.
- 45 Un claro ejemplo se ve en la fiesta de *Corpus Christi*, en toda la zona andina.
- 46 “Esta (religión) que había entre esta gente era muy guardada y con muchas ceremonias y sacrificios, porque eran muy amigos de ellas”. H. DE SANTILLÁN, *Relación del origen, descendencia política y gobierno de los Incas*, o. c., p. 245. “Lo que en esta materia de religión más admira, es la cuenta tan extraordinaria que tenían estos indios en conservar la memoria de cosas tocantes a ella...Tenían los Incas puestos en la ciudad del Cuzco más de mil hombres que no entendían en otra cosa más que en la conservación de esta memoria”. B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, o.c., p. 148.
- 47 Bebida fermentada de maíz, que se utiliza hasta en la actualidad en casi todos los pueblos indígenas.
- 48 Cf., G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, o.c., pp. 220-224. Molina especifica las ofrendas: hoja de coca, maíz tostado, *Mullu* (conchas de mar). Los sacrificios eran ofrecidos a *Viracocha*, al sol y a Illapa. Cf., C. MOLINA, *Fábulas y mitos de los Incas*, o.c., pp. 66-70. Acosta describe la ornamentación de las calles y templo. Cf., J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, o.c., p. 376.
- 49 C. DE MOLINA, *Fábulas y mitos de los Incas*, o.c., p. 80.
- 50 Por su importancia transcribimos sobre el significado del *Yahuar sancu*: “Las mamaconas del Sol, eran como monjas del sol, hacían unos bollos pequeños de harina de maíz teñida y amasada en sangre sacada de carneros blancos, los cuales aquel día sacrificaban. Luego mandaban entrar los forasteros de todas las provincias y poníanse en orden, y los sacerdotes que eran de cierto linaje daban a cada uno un bocado de aquellos bollos, diciendo que aquellos bocados les daban para que estuviesen confederados y unidos con el Inga, y que les avisaban que no dijiesen ni pensasen mal contra el Inga, sino que tuviesen siempre buena intención con él, porque aquel bocado sería testigo de su intención, y si no hiciesen lo que debían, los había de descubrir y ser contra ellos... Todos recibían y comían los bocados agradeciendo mucho al sol tan grande merced, diciendo con palabras y haciendo ademanes de mucho contento y devoción y protestaban... que aquel manjar estaría en sus cuerpos, para testimonio de fi-

- delidad que guardaban al sol y al Inga” J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, o.c., p. 360.
- 51 Descripciones más detalladas del desarrollo y sentido de la fiesta del *Cituay* las encontramos especialmente en G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, o.c., pp. 252-255; C. DE MOLINA, *Fábulas y mitos de los Incas*, o.c., pp. 73-96; B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, o.c., p. 217; F. GUAMÁN POMA DE AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno*, o.c., p. 244.
 - 52 Cf., C. DE MOLINA, *Fábulas y mitos de los Incas*, o.c., pp. 98-110; G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, o.c., pp. 225-229; F. GUAMÁN POMA, *Nueva crónica y buen gobierno*, o.c., p. 250; B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, o.c., pp. 219-220.
 - 53 B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, o.c., p. 214.
 - 54 La *mamazara*, como la describen algunos cronistas, eran algunas mazorcas de maíz, escogidas por su tamaño o abundancia de granos y que se la veneraba como la “madre del maíz”, que es lo que precisamente significa *mamazara*.
 - 55 Cf., B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, o.c., pp. 214-215; J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las indias*, o.c., pp. 375-376; G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, o.c., pp. 214-215; C. MOLINA, *Fábulas y mitos de los Incas*, o.c., p. 112.
 - 56 C. DE MOLINA, *Fábulas y mitos de los Incas*, o.c., pp. 71-72.
 - 57 F. GUAMÁN POMA, *Nueva crónica y buen gobierno*, o.c., p. 246.
 - 58 J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, o.c., p. 374; B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, o.c., pp. 207-219.
 - 59 J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, o.c., pp. 377. Guamán Poma también refiere de estos ritos indicando que incluían ayuno, penitencia y procesiones en forma de rogativas; señala las pestilencias, temblor de tierra, tempestades, granizadas y heladas como ocasión de dichos ritos. Cf., F. GUAMÁN POMA, *Nueva crónica y buen gobierno*, o.c., pp. 281-283; también M. MURÚA, *Historia y genealogía de los Reyes incas del Perú*, o.c., p. 281.
 - 60 Cf., G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas* II, o.c., p. 54; B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, o.c., p. 204.
 - 61 *Ib.*, p. 205.
 - 62 Cf., J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, o.c., p. 364; M. MURÚA, *Historia del origen y genealogía de los Incas*, o.c., p. 316.
 - 63 Cf., B. COBO, *Historia natural y moral de las Indias*, II, o.c., p. 207; J. ANÓNIMO, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, en Esteve Barba, Ed. *Crónicas Peruanas de interés indígena*. BAE, Madrid, 1968, p.25.
 - 64 Cf., B. VALERA, *Costumbres antiguas del Perú*, o.c., p. 27; M. MURÚA, *Historia del origen y genealogía de los Incas*, o.c., p. 317; J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, o.c., p. 363.
 - 65 Este mismo autor lo describe así: “La manera de confesarse era junto a un río, y el confesor cogía con la mano un gran manojo de heno o esparto y lo tenía en la mano derecha y en la izquierda una piedra pequeña dura atada a un cordel o encajada en el hueco de un palo, sentado llamaba al penitente, el cual venía y se prostaba ante él de pechos y el confesor le mandaba levantarse y sentarse, le exhorta-

ba a que dijese la verdad y no escondiese nada... La confesión había de ser auricular secreta y el confesor guardaba secreto; (el penitente decía sus pecados)... Acabado de decir el penitente, si veía que había descubierto todo su pecho, no curaba de sacarle más, sino que lo exhortaba a la enmienda y a la adoración de los dioses y a la obediencia al gran *Vilahoma* y del Inga; y fuese pobre o rico, una misma penitencia le daba conforme a los pecados que había oído... Dada la penitencia y ciertos golpes blandos con la piedra pequeña en las espaldas, escupían los dos en el manojo de heno o esparto, aunque el penitente escupía primero, el confesor decía ciertas oraciones hablando con sus dioses y maldiciendo los pecados y echaban el manojo al río y pedían a los dioses que los llevasen al abismo y allí lo escondieran para siempre". J. ANÓNIMO, *Relación de las antiguas costumbres de los naturales del Perú*, o.c., pp. 264-265.

- 66 *Ib.*, p. 164; B. VALERA, *Costumbres antiguas del Perú*, o.c., p. 29; B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, o.c., p. 206. También Acosta remarca que era especialmente en el *Collasuyu* donde se practicaba este rito y los confesores eran llamados *Ichuri*. Cf., J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, o.c., p. 364.
- 67 Cf., G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, o.c., p. 360.
- 68 Cf., B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, o.c., pp. 248-249; C. MOLINA, *Fábulas y mitos de los Incas*, o.c., p. 120.
- 59 Cf., G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, o.c., p. 55.
- 70 Cf., G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, o.c., p. 55.
- 71 *Camasca* se puede traducir como "el que ha recibido el espíritu", *soncoyoj*, "el que tiene corazón", es decir, bondadoso.
- 72 Cf., B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, o.c., pp. 224-231.
- 73 Cf., B. VALERA, *Costumbres antiguas del Perú*, o.c., pp. 20-31.
- 74 Cf., J. ANÓNIMO, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, o.c., pp. 62-67.
- 75 Cf., C. MOLINA, *Fábulas y mitos de los Incas*, o.c., pp. 62-66. Ver también J.P. DE ARRIAGA, *La extirpación de la idolatría del Perú*, o.c., pp. 205-207; F. GUAMÁN POMA, *Nueva crónica y buen gobierno*, o.c., pp. 266-270.
- 76 Cf., G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, o.c., pp. 121-127.
- 77 Cf., J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, o.c., pp. 341-342.
- 78 J. ANÓNIMO, *Relación de las antiguas costumbres de los naturales del Perú*, o.c., pp. 169-174: Murúa distingue seis clases de doncellas que vivían en recogimiento en las cuatro regiones del imperio, con tareas específicas. Cf., M. MURÚA, *Historia del origen y genealogía real de los Incas del Perú*, o.c., pp. 246-262. Guamán Poma da cuenta de doce tipos de *aclla huasi* y de *acllas*. Seis dedicadas al servicio de los ídolos y seis al servicio del Inca. Cf. F. GUAMÁN POMA, *Nueva crónica y buen gobierno*, o.c., pp. 296-298.
- 79 Cf., P. DE ONDEGARDO, *El mundo de los Incas*, o.c., pp. 79-82.
- 80 Cf., J. DE ARRIAGA, *Extirpación de la idolatría*, o.c., pp. 210-214. Valera, a la lista de ofrendas y animales sacrificados, añade: guanacos, vicuñas, antas, leones y serpientes. También ofrecían raíces, hierbas medicinales, en especial coca, tabaco y maderas olorosas. Cf. B. VALERA, *Costumbres antiguas del Perú*, o.c., p. 10.
- 81 Cf., B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, o.c., p. 200.

- 82 Cf., P. DE ONDEGARDO, *El mundo de los Incas*, o.c., p. 81. Da a conocer, por ejemplo, que cuando murió *Hayna Capaj* se inmolaron más de mil personas de distintas edades, Cf., P. DE ONDEGARDO, *El mundo de los Incas*, o.c., p. 105. Calancha, al relatar lo referente a las vírgenes escogidas o *accllas*, da cuenta que una parte de las mismas eran sacrificadas a sus dioses. A. DE LA CALANCHA, *Crónica moralizada del Perú*, Ed. Dastin, Madrid, 1972, pp.168-176.
- 83 Cf., H. DE SANTILLÁN, *Relación del origen y gobierno de los Incas*, o.c., p. 111.
- 84 Cf., C. DE MOLINA, *Fábulas y mitos de los Incas*, o.c., pp. 120-128. Santa Cruz Pachacuti afirma que fue en el reinado de *Capaj Yupanqui* que se inventó el sacrificio del *Capac hucha cocuy* y consistía en sacrificar y enterrar muchachos sin defecto, con mucho oro y plata. Cf., J. SANTA CRUZ PACHACUTI, *Antigüedades del reino del Perú*, o.c., p. 292.
- 85 Cf., P. CIEZA DE LEÓN, *El Señorío de los Incas*, o.c., p. 94.
- 86 *Ib.*, pp. 104-105.
- 87 Cf., J. ANÓNIMO, *Relación de las antiguas costumbres de los naturales del Perú*, o.c., pp. 155-157; G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, o.c., p. 54.
- 88 Pierre Duviols estudia las varias dimensiones de este ritual y las variaciones semánticas del vocablo. Cf., P. DUVIOLS, *La Capacocha*, en "Allpanchis" IX (1976), pp. 11-58.
- 89 A. DE LA CALANCHA, *Crónica moralizada del Perú*, o.c., p. 121.
- 90 Cf., B. COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, II, o.c., pp. 153-155. Cieza de León respecto a los *Collas*: "La cosa más notable y de ver en este Collao es las sepulturas de los muertos... verdaderamente me admiraba en pensar cómo los vivos se daban poco por tener casas grandes y galanas, y con cuanto cuidado adornaban las sepulturas donde se habían de enterrar, como si toda su felicidad no consistiera en otra cosa". P. CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú*, o.c., p. 357. Garcilaso sobre la inmortalidad: "Tuvieron los Incas *Amautas* que el hombre era compuesto de cuerpo y ánima, y que el ánima era espíritu inmortal, y que el cuerpo era hecho de tierra, porque le veían convertirse en ella; así le llamaban *Allpacamasca* que quiere decir *tierra animada* y para diferenciarlo de los brutos le llaman *runa*, que es hombre de entendimiento y razón". G. DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, II, o.c., p. 52.
- 91 Cf., B. COBO, *Historia natural y moral de las Indias*, II, o.c., pp. 154-155. Lo mismo dice. M. MURÚA, *Historia del origen y genealogía de los reyes Incas del Perú*, o.c., p. 290. También ver: J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, o.c., p. 326.
- 92 Cf., D. LLANQUE CHANA, *La cultura Aymara*, Coed. IDEA-TAREA, Lima, 1990.
- 93 Se llaman así por estar situadas casi todas a orillas del río Amazonas.
- 94 Cf., L. BENÍTEZ- A. GARCÉS, *Culturas Ecuatorianas*, o.c., p. 172.
- 95 F. GONZÁLEZ SUÁREZ, *Estudio histórico sobre los cañaris antiguos habitantes de la provincia del Azuay en la República del Ecuador*, Ed. Imprenta del Clero, Quito, 1978, p. 36.
- 96 Lugares naturales dedicados a las divinidades.
- 97 Cf., J. M. MATOVELLE, *Cuenca del Tomebamba*, Ed. Imprenta América, Cuenca, 1921, p. 28.

- 98 P. CIEZA DE LEÓN, *La crónica del Perú*, Ed. BAE, Madrid, 1980, p. 396.
- 99 Cf., F. GONZÁLEZ SUÁREZ, *Estudio histórico sobre los Cañaris*, o.c., p. 6.
- 100 Cf., O. CORDERO PALACIOS, *El Azuay histórico en monografía del Azuay*, Ed. Tipografía de Burbano hermanos., Cuenca, 1926. p. 11.
- 101 P. CIEZA DE LEÓN, *La crónica del Perú*, o.c., p. 19.
- 102 GARCILAZO DE LA VEGA, El Inca, *Comentarios reales de los incas*, o.c., libro 7, p. 40.
- 103 Cf., V. M. ALBORNOZ, *Monografía histórica de Cuenca*, Ed. Austral, Cuenca, p. 24.
- 104 Cf., M. MOLINA, *Arqueología ecuatoriana de los Cañaris*, Ed. Abya Yala, Quito, 1992.
- 105 Cf., GARCILAZO DE LA VEGA, El Inca, *Comentarios Reales*, o.c., p. 383.
- 106 Cf., J. DE VELASCO, *Historia del Reino de Quito en la América Meridional, historia antigua*, Tomo II, Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1978.
- 107 Cf., O. CORDERO PALACIOS, *El Quechua y el Cañari*, Ed. Departamento de difusión cultural de la Universidad de Cuenca, Cuenca, 1981.
- 108 Cf., F. GONZÁLEZ SUÁREZ, *Estudio histórico sobre los Cañaris*, o.c., p. 30.
- 109 Cf., M. ULHE. *Los orígenes de los Incas*, o.c., p. 235.
- 110 Cantón situado en la parte oriental de la provincia del Azuay.
- 111 Cf., F. GONZÁLEZ SUÁREZ, *Estudio histórico sobre los Cañaris*, o.c., p. 38.
- 112 V. M. ALBORNOZ, *Monografía Histórica de Cuenca*, o.c., p. 24.
- 113 Cf., A. M. IGLESIAS, *Cañar, síntesis histórica*, Ed. América, Cañar, 1998, p. 4.
- 114 *Ib.*, p. 7.
- 115 Cf., J. DE ACOSTA, *Historia Natural y Moral de las Indias*, o.c., pp. 168-169.
- 116 JUAN PABLO II, discurso a los indígenas, Latacunga-Ecuador, enero 31 de 1985, en Documentos de la Iglesia Ecuatoriana, *Discursos del Papa en el Ecuador*, Ed. CEE. Quito, 1985.
- 117 ARTÍCULO, “Yo el capitán Mancio Sierra”, Diario Hoy, Quito, 12 de octubre de (1986).
- 118 F. GUAMÁN POMA DE AYALA, *El primer Nueva Crónica y buen gobierno*, o.c., pp. 120-200.
- 119 J. KLAIBER, *Religión y justicia en Túpac Amaru*, “Allpanchis”, N. 19 (1982), pp. 173-185.
- 120 Este tema lo trata en sus investigaciones de temas indígenas el autor Lautaro Villavicencio.
- 121 En el caso de la cultura Cañari, el Tayta Buerán, Alberto Altar, José Wallicanga, Culebrillas, que son masculinos, y sus leyendas comentan que son seductores.
- 122 De la misma manera, Shizho, Mama Zharon, Mama Zhinshuna.
- 123 Cf., J. ESTERMANN, *Filosofía Andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Ed. Abya Yala, Quito, 1996.
- 124 Cf., M. ABRAM, *Pueblos indígenas y educación*, Tomo I, Ed. Abya Yala, Quito, 1987.
- 125 Es lamentable ver que en este nuevo milenio la estabilidad del Ayllu se viene a resquebrajar por el cambio de costumbres y tradiciones y la religiosidad misma, debido a la migración externa.

- 126 Trabajo comunitario, realizado por todos los miembros de una comunidad.
- 127 Hay que anotar que por diferentes razones en las organizaciones actuales existe el casicazgo, el entreguismo, el oportunismo e infiltraciones extranjeras, así como las manipulaciones de gobiernos de turno, que han debilitado el proceso organizativo.
- 128 L. BALLESTEROS, *Con Dios y con el cerro*, Ed. Cenami, México, 1999, p. 137.
- 129 Desayuno sostenido.
- 130 Patatas cocinadas con maíz tostado remojado.
- 131 Bebida hecha de maíz que se utiliza hasta la actualidad.
- 132 Cf., UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, (Editor, Enrique Ayala Mora), *Historia de América Andina*, Ed. Libresa, Quito, 1999.
- 133 Cf., J. TRUJILLO, *Indionistas, Indianofosistas, Indienistas*, Ed. Abya Yala, Quito, 1983, p. 1998.
- 134 P. CIEZA DE LEÓN, *El señorío de los Incas*, o.c., p.24.
- 135 F. AGUILO, *El hombre del Chimborazo*, Ed. Abya Yala, Quito, 1992, p. 217.
- 136 Un claro ejemplo está en los pendones que llevan los priostes de la fiesta, que son láminas redondas de plata en forma de sol e incrustada en los cuatros puntos cardinales de la tierra, la que va integrada al frente de la ceremonia con una religiosidad profunda.
- 137 R. KUSCH, *Pensamiento aymara y quechua*, en “América indígena” 31/2 (1971), México, pp. 389.396.
- 138 En quechua el mundo de arriba es *Janaj pacha*; en aymara, *Alaxpacha. Pacha*, en ambos idiomas, significa también tiempo.
- 139 Este mundo en quechua es *kai pacha*; en aymara, *akapacha*...
- 140 En quechua el espacio de abajo se designa con el vocablo *Ukju pacha*; en aymara, *manqhapacha*. Ambos vocablos más bien significan el “espacio o mundo de adentro”.
- 141 Enrique Jordá recoge diversos esquemas de la cosmovisión andina precolombina elaborados por Valcárcel, Soria Lenz y Víctor Ochoa, y hace también un estudio interpretativo de la cosmovisión según Yamqui Pachacuti y el Jesuita Anónimo. Cf., E. JORDÁ, *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe, teología desde el Titicaca*, Tesis doctoral, Universidad de San Marcos, Lima, 1981, pp. 52-80.
- 142 A. TATZO-G., RODRÍGUEZ, *Visión cósmica de los andes*, Ed. Abya Yala, Quito, 1998, p.55.
- 143 Reflexión de Monseñor Leonidas Proaño en el año 1985 en la Universidad de San Marcos de Lima-Perú.
- 144 Oración escrita por Rosa Alulema, Polinaio Sagnama, Manuel Buñay, agentes de pastoral indígena.
- 145 Término Kichwa que quiere decir idioma del nativo.
- 146 Cf., T. GARR, *Cristianismo y religión quechua en la Prelatura de Ayaviri*, Ed. IPA, Cuzco, 1972, p. 133.
- 147 Cf., El relato de Víctor Ochoa sobre *la Pachamama*, en X. ALBO (Compilador), Ed. Raíces de América, el mundo aymara, Madrid, 1988, p.77.
- 148 Cf., F. AGUILÓ, *La cultura agraria como fundamento básico del mundo andino*, “Historia Boliviana” 1/2 (1981) pp.1-26.

- 149 Cf., D. LLANQUE CHANA, *La cultura aymara*, o.c., p. 73.
- 150 Cf., J. V. NÚÑEZ DEL PRADO, *El mundo sobrenatural de los quechuas del Sur del Perú*, "Allpanchis" 2 (1970) p.73.
- 151 Relato de V. OCHOA, *Pachamama y Mama Ispälla*, en X. ALBO (Compilador), *Raíces de América, el mundo aymara*, o.c., p.77; J. MONAST, *Los indios aymaraes, ¿evangelizados o solamente bautizados?*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, pp. 54-58.
- 152 Sobre el tema Pachamama se pueden ver también: H. FIRESTONE, *Pachamama en la cultura andina*, Ed. Verbo Divino, La Paz, 1988. Es un estudio sobre el origen del culto a la tierra, su evolución y relación con la política, sistema de poder y economía. Una interpretación en esquemas interpretativos de la cultura occidental aplicados a la realidad andina. J. F. COSTAS ARGUEDAS, *Pachamama*, en *Diccionario del Folklore Boliviano*, II, Sucre, 1967, pp. 144-152; J. VAN KASSEL, *Cuando arde el tiempo sagrado*, Ed. Verbo Divino, La Paz, 1992, pp. 46-51.
- 153 Montaña con figura de rostro humano que se encuentra al oeste del Cantón Cañar.
- 154 Nombre originario del continente americano, que significa tierra madura, fecunda.
- 155 Fogón, donde se colocan piedras para sobre ellas colocar las ollas.
- 156 *Gaudium et spes*, n. 53.
- 157 Cf., L. BENÍTEZ – A. GARCÉS, *Culturas Ecuatorianas*, o.c., p. 8.
- 158 Cf., CELAM, *De una pastoral indigenista a una pastoral indígena*, Ed. Departamento Misiones, Bogotá, 1989, pp. 76- 77.
- 159 Cf., AA.VV, *Teología India Mayence II, Memorias, experiencias de encuentros teológicos regionales*, Ed. CENAMI, México, 1996, Introducción.
- 160 CELAM, IV CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento de Santo Domingo*, Ed. CELAM, Santiago de Chile, 1993, n. 24.
- 161 Cf., CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES (CEP), *Acompañando a la comunidad*, "Páginas" 6, (1982) p. 84.
- 162 Cf., F. ROSERO, *Levantamiento indígena, tierra y precios*, Ed. Cedis, Quito, 1990.

Capítulo II

**REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE
LA CULTURA CAÑARI**



1. Punto de partida: la primera evangelización

1.1. Las motivaciones de la conquista

El Papa Alejandro VI, mediante cuatro Bulas, llamadas las *Bulas Alejandrinas*, concede a los reyes de Castilla y León, en calidad de donación, todas las islas y tierra firme descubiertas ya, o por descubrir, siempre que las mismas no estuvieren ya sometidas a algún príncipe

cristiano, la de enviar a ella evangelizadores para promover y dilatar la fe católica y buscar la salvación de las almas¹.

Como fundamento jurídico se acudirá siempre a estas *Bulas de donación*, para justificar la conquista, colonización y evangelización del Nuevo Mundo. Por eso revisten una gran importancia, pues conquista y colonización, evangelización y civilización, en una curiosa simbiosis, han determinado el curso de la historia en América y han modelado un tipo de sociedad donde la religión, a menudo, ha servido, paradójicamente, tanto para justificar la opresión y explotación del indígena, como para motivar su defensa, su cristianización verdadera y dignificación.

Ya que las Bulas Alejandrinas vinculaban la evangelización a la donación, sin duda, la motivación principal para los miles de sacerdotes y misioneros movilizados por la Corona hacia América durante la colonia fue la evangelización. Para los Reyes hispanos y sus representantes y colonizadores en América, la evangelización era una obligación que justificaba el derecho a la conquista y colonización; por eso el empeño de la Corona de “administrar” la evangelización de los amerindios. Otra motivación de la conquista era la civilización del indio. Acosta, citando al Virrey Toledo, decía: “primero hay que cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres, después a ser cristianos”².

Una tercera motivación fue la económica. La Corona invertía bastantes recursos en la conquista y la evangelización; era justo que se beneficiara con una parte de los tesoros arrebatados a los naturales del lugar y del producto generado con el trabajo de ellos³.

Los numerosos documentos que narran los diferentes episodios de la conquista y colonia en el plano individual, las discusiones encendidas sobre la legitimidad de la conquista y posesión de tierras descubiertas, la explotación del trabajo de los indígenas, los informes y denuncias, sobre todo de parte de los eclesiásticos, muestran que ha sido la sed de oro y la codicia de fáciles ganancias lo que ha motivado a los conquistadores, ciertamente no sin sacrificios y penalidades de todo tipo, la empresa de la conquista y colonización. Acosta lo dice con claridad y sinceridad muy grande: la causa que hace a la mayor parte emigrar a las Indias es la pobreza y estrecheces que, por decirlo con palabras no hirientes, tienen en su casa. Y lo que los impulsa a dejar la patria, los hijos y las personas queridas, y a abordar los inmensos trabajos y peligros de largas travesías por mar y de viajes por todos los caminos

y a vivir bajo nuevos cielos, es sólo el pensamiento de que van a lograr amplia compensación: la esperanza de volver algún día de las Indias, ricos y felices, para pasar el resto de su vida espléndidamente en el descanso y ayudando también a los suyos con su hacienda... La preocupación principal es amontonar riquezas, y todo lo demás queda subordinado a ese único propósito. Ese es el motivo de haberse arriesgado tanto y padecido tan grandes trabajos. Cada uno imagina que sería afrenta para su honra no volver de las Indias a casa con los bolsillos bien repletos. Así lo lleva el uso y la opinión de los hombres⁴.

Es indudable que la motivación principal de los conquistadores ha sido el oro, incluso entre una parte de los misioneros, pero tampoco se puede negar que un interés sincero por la evangelización ha estado siempre presente en el ánimo de ellos, ya que, como lo recalcan varios autores, lo que caracteriza al español de aquel tiempo es el dinamismo aventurero y la hipersensibilidad e intolerancia religiosa, producto de ocho siglos de lucha y de cruzada contra los “moros” por la reconquista de la Península.

El soldado y el religioso estaban acostumbrados a luchar en nombre de la fe. La conquista de América se la hace en parte bajo esa óptica de cruzada: ganar a los infieles a la fe de Cristo, sea por la persuasión de la predicación evangélica, sea por el empleo de las armas⁵.

1.2. Luces y sombras de la primera evangelización

Los indígenas coincidimos en la afirmación respecto al tema de la conquista, que respondía a objetivos políticos y religiosos; se considera que hubo una intencionalidad. En este contexto se hizo la “primera evangelización”⁶ desde 1492. Cristo era presentado como el Salvador de toda la humanidad; por consiguiente, todos los pueblos, las culturas estaban obligados a adherirse a Jesús, concientes o inconscientemente; hacer lo contrario significaba condenarse a sí mismo en vida y ser condenado por la Iglesia de ese entonces.

Lamentablemente, hay que afirmar que, en el fondo, tanto la Iglesia y el poder colonial, lo que buscaban, a través de la religión y el poder político que estaban tan unidos, era uniformar a los pueblos nativos para tenerlos totalmente sometidos. En este sentido, se comprende por qué la Iglesia se apropió de los lugares sagrados de los indígenas, para sobre ellos construir los templos cristianos⁷, sin ni siquiera

respetar su valor ancestral; esta era una manera de frenar que siguieran practicando sus manifestaciones; también era una manera de inducir, a través de los lugares sagrados, a creer en el Dios de Jesucristo.

Algunos piensan que pretendían borrar la memoria del pueblo andino y a su vez imponer lo suyo, la religión cristiana.

Es lamentable afirmar que los habitantes originarios de América padecían la ocupación, la explotación y la muerte en manos de los que, desde su punto de vista, los consideraban descubridores de estas tierras⁸. Ellos trataban a los indios como “si fueran animales sin provecho, después de muertos solamente pesándoles de que se les muriesen, por la falta que en las minas de oro y en las otras granjerías le hacían”, porque sólo buscaban “hacerse ricos con la sangre de aquellos míseros”; sin embargo, desde un comienzo hubo algunos misioneros comandados por Fray Bartolomé de las Casas; viendo esta realidad levantaron la voz a favor de los indígenas⁹. Es fundamental ver que no todo fue negativo, porque si nos basamos en la historia del pueblo andino, hay hechos rescatables a favor de la gente nativa.

1.3. Circunstancias de la primera evangelización

Uno de los factores importantes para entender mejor lo que fue la primera evangelización y plantación de la Iglesia en América, es que tenemos que referirnos necesariamente a ciertas circunstancias que influyeron en la evangelización y modelaron la Iglesia en el área estudiada. La primera circunstancia es que, si bien la evangelización fue siempre considerada por los primeros evangelizadores como una misión de la Iglesia, en sus aspectos prácticos y organizativos estuvo subordinada a la autoridad civil. Esta injerencia del poder civil en la evangelización se origina, desde el inicio del descubrimiento de América, en una serie de decretos o bulas papales que le proporcionaron a la Corona de Castilla, en primer lugar, la fundamentación jurídica de la conquista y la posesión de las tierras conquistadas a cambio del empeño en la evangelización de dichas tierras¹⁰, el control económico de las actividades de la Iglesia a través del diezmo y el control político a través del Patronato.

1.3.1. Los decretos de donación

Los decretos de donación o “Bulas Alejandrinas”, que vinculaban a los reyes de Castilla y León para mandar varones probos y temerosos

de Dios, instruidos y experimentados para adoctrinar a los indígenas en la fe católica y vetar el paso a los que juzgaban no convenientes, significó para la Santa Sede su automarginación del envío de misioneros y de una mayor injerencia en la evangelización del Nuevo Mundo. Con la *Recopilación de Leyes en los Reinos de las Indias*, como, por ejemplo, el *Pase Regio* de 1538, se establecía no poder ejecutarse en América ninguna Bula ni Breve pontificio que no hubiere sido examinado y aprobado previamente por el Consejo de Indias¹¹.

1.3.2. El diezmo

Mediante la Bula *Eximiae devotionis sinceritas* del Papa Alejandro VI se les concede la percepción del diezmo, como donación, a los reyes de Castilla y León y a sus sucesores, los cuales, a su vez, debían invertir la mayor parte en los gastos que suponían la evangelización y el sostenimiento de la Iglesia en las Indias occidentales¹². De todos modos, la Corona española se beneficiaba con el 11% de lo recaudado. Al principio se exoneró a los indios del diezmo en su calidad de *nuevos en la fe*, pero luego se introdujo entre ellos el llamado *diezmo de conmutación*, que consistía en el pago de cuatro reales y medio por cabeza, con la liberación de cualquier otra carga en esta materia¹³. De esta manera la Corona española pudo solventar los gastos de la evangelización, aumentar sus propias entradas, controlar a la Iglesia, no sólo en cuanto al sostenimiento del personal eclesiástico, la edificación de templos y conventos y gastos del culto, sino en cuanto a su organización y crecimiento. En el lenguaje actual, diríamos que creó una dependencia económica de la Iglesia respecto del poder civil.

1.3.3. El Patronato

Por la Bula *Universalis Ecclesiae Regiminis* (28 de julio de 1508) de Julio II, se concede a los reyes de Castilla y sucesores el “derecho de Patronato”, base y fundamento de toda ordenación jurídica castellana acerca de la Iglesia en Indias¹⁴. Brevemente resumimos las prerrogativas del Patronato: la elección de los obispos, que debía ser ratificada por el Papa, esto último no siempre se cumplía; el nombramiento de los miembros de los cabildos eclesiásticos, previa presentación hecha por el Consejo de Indias; los curas de parroquias, doctrinas, capellanías y beneficios no curados eran nombrados por el Virrey, presidente de la Au-

diencia o Gobernador, entre los que habían sido presentados por los obispos, previo examen de competencia y concurso de méritos. El derecho de Patronato confiere por tanto, a los reyes, el derecho de presentación de todos los beneficios de Indias; el pase regio o control de documentos eclesiásticos destinados a las Indias; la exigencia a los obispos del juramento de fidelidad a la Corona; los recursos de fuerza o apelación de los tribunales de la Iglesia a los del Estado; supresión de las visitas *ad lîmina* de los obispos; el envío de los informes de las Diócesis al Consejo de Indias y no a Roma; el control de las órdenes religiosas y sus actividades, mediante los informes de los superiores al Consejo de Indias; la intervención real en los Concilios y Sínodos; la disposición regia sobre los bienes de expolio y vacantes en general y sobre los diezmos.

Las consecuencias de estos decretos, por una parte, limitaron la intervención directa de la Santa Sede en la evangelización de América; por otra, la Iglesia americana nació ya demasiado ligada al poder civil y condicionada por el mismo. Si bien estas medidas, en lo económico, aliviaron a la Iglesia para la evangelización, ésta tuvo que pagar un caro precio a cambio. La concesión de los *beneficios* o cargos eclesiásticos remunerados, por parte de la autoridad civil, alentó también la avaricia y las ambiciones personales de muchos eclesiásticos, seculares y religiosos, como testimonian las abundantes denuncias e informes de autoridades honestas, eclesiásticas, como civiles, al Consejo de Indias. En este régimen el obispo y el sacerdote se convierten en una especie de funcionarios del Estado, y lo peor, la Iglesia pierde libertad y autonomía en su labor pastoral. Pensamos que esto explica, en parte, ciertas ambigüedades en la evangelización y formación de la Iglesia en las tierras colonizadas por España.

1.4. *El marco teórico de la primera evangelización*

Es fundamental plantearnos algunas interrogantes: ¿cuáles fueron las ideas teológicas que movieron la primera evangelización?, ¿qué contenidos mínimos se enseñó a los indígenas?, ¿qué es lo que asimilaban éstos de todo lo que se les enseñó?, ¿cuál fue el método en la enseñanza de la doctrina cristiana? Intentaremos dar respuesta a estas interrogantes examinando las propuestas de un autor que tuvo bastante influencia en la evangelización, el P. Acosta¹⁵, y de los documentos del Magisterio oficial, como son los Concilios de Lima y algunos Sínodos de Charcas.

1.4.1.- *De procuranda indorum salute* del P. José De Acosta¹⁶

La originalidad y el valor de esta obra lo constituye el que nos permite tener una visión amplia y bastante completa de la problemática de la conquista y coloniaje durante el siglo XVI, tanto a nivel de la evangelización como de la administración civil. Contiene una especie de diagnóstico de la realidad sobre la situación del indio, de la pastoral de la Iglesia y de la administración estatal.

Nos da a conocer los problemas teológicos y pastorales más debatidos por entonces, las diferentes respuestas surgidas a raíz del descubrimiento y de la conquista. Da también abundantes noticias sobre hechos históricos, costumbres y cultura de los pueblos andinos, que según él deberían ser conocidas y estudiadas por los evangelizadores. Frente a esta realidad descrita, da pautas para su solución. En el campo pastoral, delinea el perfil del misionero en América, señala los métodos de evangelización e indica los contenidos mínimos de la catequesis para los indígenas. En el campo administrativo civil, describe los abusos cometidos con los indígenas, critica las instituciones coloniales, como la “encomienda”, la “mita en las minas”, la forma de tributación del indígena, y condena duramente las injusticias cometidas. Pero al mismo tiempo da indicaciones para un recto ordenamiento de la administración pública, con lo cual echa las bases para una ética de la colonización. Nosotros nos referiremos, sobre todo, a lo relacionado con la evangelización.

Sobre la finalidad de la obra, dice: “Aportar algo, en la medida de nuestra pobreza, que pueda ayudar a los ministros del Evangelio”¹⁷. Luego, hace tres afirmaciones que constituyen los puntos de referencia de toda la obra: no se pueden establecer normas comunes, fijas y duraderas para adaptar el Evangelio o para gobernar, dada la diversidad de pueblos y culturas¹⁸; el indio del *Tahuantinsuyu* es hombre dotado de racionalidad, dignidad y libertad natural¹⁹; Dios utilizó como instrumento de la cristianización del indígena el descubrimiento y la conquista de América²⁰. Sobre el sujeto de la evangelización, parte del supuesto de que ninguna raza está excluida de la predicación evangélica. En América es el “bárbaro”, que en principio es todo el que no es europeo, el sujeto de la evangelización. Distingue tres clases de “bárbaros”: los indígenas del imperio incaico están en la segunda categoría, es decir, aún lejos de la recta razón y de las prácticas propias del género hu-

mano²¹. Señala como dificultades de la evangelización la rudeza y el escaso ingenio de los indígenas, el desconocimiento de los idiomas indígenas por parte de los misioneros, la inmensidad del territorio y la precariedad de las viviendas indígenas²². En cuanto a la metodología, propone lo siguiente: la evangelización exige humildad y paciencia en el misionero, cierto rigor, pero con amor, pues el amor restablece fácilmente lo que el rigor disciplinar hubiere perturbado²³.

Sobre la libertad, dice: “Obedecer por la fe el Evangelio es algo voluntario y libre para todo el mundo y una fe arrancada a la fuerza no puede ser sino demoníaca, al oyente hay que guiarlo con dulzura y benevolencia, no empujarlo a empujones”²⁴. Propone también que las costumbres de los indios que no van contra el cristianismo se deben conservar y organizarlas jurídicamente conforme a ellas y transformar poco a poco las malas en buenas con gran caridad²⁵. La evangelización y la catequesis se deben hacer en la lengua de los indios; el sacerdote que no sepa la lengua indígena no es idóneo para ser párroco²⁶. Dada la situación del Perú, recomienda la confección de dos tipos de catecismos: uno sencillo, breve, con lo elemental para aprenderlo incluso de memoria para los más rudos, y otro más desarrollado, como texto para los catequistas²⁷.

Antes de abordar el tema de la licitud de la conquista y la legitimidad de la permanencia de los españoles en América, hace una especie de diagnóstico de la realidad colonial. Describe y denuncia los métodos de represión, explotación y desenfreno de la avaricia, que atañe a todos los conquistadores, incluyendo al misionero y al profeta, a tal punto, que el indígena creía que el Evangelio y los sacramentos son un negocio de compra venta, y que a los cristianos no les importa el alma sino el dinero²⁸.

En el libro segundo de la obra, el P. Acosta trata de responder a las graves interrogantes del sistema colonial en crisis: ¿es lícito tratar como rebeldes a los indios sublevados?, ¿es justo hacer guerra contra presuntos agresores?, ¿es legítima la guerra de conquista?, ¿qué decir de la indemnización y restitución a los indígenas por los daños causados en la conquista por los españoles?, ¿cómo justificar la avaricia de los conquistadores y el escándalo dado por los clérigos?

Las respuestas a estas interrogantes constituyen un proyecto de propuestas y soluciones para la evangelización y política colonial. Comienza su planteamiento mostrando con claridad y realismo el verda-

dero problema de trasfondo de la evangelización: “Dos cosas que parecían entre sí tan dispares, como son la difusión del Evangelio de la paz y la extensión de la espada en la guerra, no sé por qué nuestra época ha hallado no sólo la manera de juntarlas, sino aún de hacerlas depender necesaria y legalmente una de la otra”²⁹. Acosta establece ciertos principios: toda guerra injusta es injustificable, la Iglesia no tiene derecho ni poder moral sobre los infieles, no es competencia de la Iglesia castigar la infidelidad a los que nunca han recibido la fe³⁰. La guerra a los infieles se justifica sólo cuando éstos injurian injustamente a los españoles; entonces pueden éstos defenderse, resarcirse de los daños y vengar con moderación la afrenta recibida³¹.

En los libros cuarto, quinto y sexto trata los temas exclusivamente teológicos pastorales. Comienza afirmando la excelencia del sacerdocio, que por lo mismo exige idoneidad, virtudes y sentido de responsabilidad³². Critica la evangelización superficialmente hecha por una gran parte de los misioneros, que no tienen ninguna metodología ni contenido, llegando a decir que todo el plan de catequesis es artificial y cosa de juego³³. Traza lo que hoy llamaríamos el perfil del misionero: debe ser un hombre humilde, paciente y lleno de amor³⁴. Tener integridad de vida, suficiencia de conocimiento y dominio del idioma indígena que lo capacite para hacerse entender al menos el contenido del catecismo de Trento, le será además útil conocer la cultura de los indígenas, sus ritos y costumbres tradicionales³⁵. Debe ser también hombre de oración, ejemplo de vida, mansedumbre, caridad pastoral y capaz de beneficencia³⁶.

Frente a las dificultades de vida entre los indígenas, especialmente la de la soledad, recomienda que los misioneros vivan en especie de equipos de vida sacerdotal³⁷.

Sorprendentemente, se muestra reacio a aceptar la ordenación de criollos y mestizos, que pudieran ser la solución a la evangelización, pues éstos generalmente tenían dominio del idioma indígena y conocimiento de sus costumbres. Aunque admite que en forma excepcional se podría ordenar a éstos, niega la posibilidad de que se lo pueda realizar en forma ordinaria y general³⁸. A los indios les niega absolutamente la posibilidad de la ordenación sacerdotal en razón de ser principiantes en la fe o neófitos; la prohibición a los mestizos es por la oscuridad de su nacimiento y a fin de no envilecer el sacerdocio, salvo raras excepciones³⁹. Por tanto, no queda otro remedio que los misioneros que vienen de España a las Indias aprendan con todo cuidado el idioma de los

indios⁴⁰. Señala las dificultades en el entendimiento y relaciones entre el obispo y los religiosos, debido a la exención y el relajamiento de la disciplina de los religiosos en las doctrinas. Critica el capillismo de cada parroquia de los regulares, que no permite la intromisión de otros en ella, pues cada cual quiere reinar solo⁴¹.

En cuanto al contenido doctrinal del catecismo que se ha de enseñar sobre la primera unidad, el “Credo”, establece que su finalidad es hacer conocer a Cristo, producir la fe del Él que obra a impulsos del amor⁴². Rechaza absolutamente la tesis de que aún sin el conocimiento de Cristo se pueda salvar alguien. Según Acosta, para la salvación se requiere además la fe explícita.

Argumenta largamente contra las teorías del dominico Francisco de la Cruz, quien sostenía que bastaba la fe implícita en Cristo y la Trinidad para salvarse, opinión que agitó mucho al mundo teológico de América de aquellos tiempos⁴³.

El misterio de la Santísima Trinidad: un solo Dios en tres personas distintas requiere también la fe explícita; aunque el conocimiento de la distinción de personas y la unidad de sustancia, para los rudos, no requiere la fe explícita, basta creer en un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo⁴⁴. Sobre el misterio de la Iglesia, importa enseñar y por tanto creer que la Iglesia es la comunidad de los hombres que profesan a Cristo y su doctrina, a la que están llamados todos los pueblos; es santa y apostólica, por tanto infalible; fuera de ella no hay salvación; la puerta para entrar en ella es el bautismo⁴⁵.

La segunda finalidad de la doctrina cristiana es la de formar costumbres; bajo esta perspectiva trata la segunda unidad del catecismo: el decálogo que lo fundamenta en el precepto de Cristo: “Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo” (Mt. 22,37). Para cumplir este precepto es necesario desarraigar todo vestigio de idolatría de los ya cristianos, incluso empleando el látigo. Con los no bautizados mejor obrar con cautela, quitarles primero la idolatría del corazón por medio de la persuasión; sólo si persisten en ella se debe recurrir a la autoridad civil para destruir las imágenes y los templos de los ídolos⁴⁶.

El capítulo sobre los sacramentos, tercera unidad en el catecismo, comienza con la constatación de ciertas prácticas abusivas que el autor censura y las ve como consecuencia de que el Evangelio vino a estas tierras no tanto por mano de predicadores como de soldados⁴⁷. Termina su libro con una exhortación a obispos, sacerdotes y religiosos a

la paciencia, el buen ejemplo y la dedicación desinteresada en la evangelización de los indígenas⁴⁸.

La lectura del *De procuranda indorum salute*, del P. Acosta, nos da una visión amplia de la realidad de aquella época. Completa, principalmente en los aspectos positivos, nuestros conocimientos sobre lo que fue la conquista y colonización; refleja la complejidad del problema de la evangelización, que se manifiesta en su mismo pensamiento, pues a veces vacila en sus opiniones, se contradice en ciertas afirmaciones, busca armonizar las exigencias de la fe cristiana con la ideología del aparato administrativo de la colonia, pero no se libra de cierta ambigüedad en sus conclusiones. Apreciamos, sin embargo, el intento de ofrecer a los evangelizadores una reflexión sistemática sobre la realidad cultural del indígena y las consecuencias del sistema colonial frente a la tarea de la evangelización. Su obra es apreciable, sobre todo, por las pautas metodológicas de la evangelización y su intento de adaptación del contenido de su catecismo a la realidad concreta andina. La lectura atenta de este libro da la sensación de que el tiempo se detuvo, pues situaciones y problemas de tipo religioso, social y político descritas por el autor parecen referirse a situaciones actuales de las comunidades indígenas sujetas a explotación, desprecio y mantenidas en un retraso consciente y querido por la burguesía criolla, por lo menos hasta 1952 en lo que respecta a Bolivia. Su proyecto evangelizador y sus propuestas para la administración civil conservan, en gran parte, su actualidad para nuestro tiempo. Muchas de sus observaciones sobre la metodología de la evangelización y su aporte para una ética administrativa, desde la perspectiva de la adaptación a la mentalidad y cultura indígenas, nos dan luces, aún ahora, para el tema que tratamos: la inculturación del Evangelio y de la Iglesia en las culturas indígenas de hoy en Bolivia.

1.5. *Propósito: justificar y afianzar con la “conquista espiritual”, la conquista material*

Quisiera partir afirmando que, cuando vinieron los europeos, a finales del siglo XV, lamentablemente no todos tenían las mismas intenciones y finalidades, porque vino gente de todo nivel. Basado únicamente en su poca educación que tenía Cristóbal Colón, como él mismo afirma en su diario que llevaba a bordo, pensó, sin ningún fundamento jurídico o religioso, que podía tomar posesión de esas tierras, que sus habitantes fácilmente podían ser siervos de los soberanos de

España, que esa empresa sería muy fácil porque los pobladores no llevaban armas que pudieran competir con los europeos, que por cuenta de pequeñas cosas podían obtener gran cantidad de oro⁴⁹, estas y otras afirmaciones decían de los nativos.

Todo este mecanismo de explotación, que atinadamente sus seguidores han llamado “colonización”⁵⁰, lo vivimos y sufrimos durante 300 años, y posteriormente incluso ha sido agravado por los sistemas sociales que heredamos de esa misma actitud, instaurando en nuestros países latinoamericanos un “colonialismo interno”, como son el sistema de los grandes latifundios, donde los indios éramos los servidores a pretexto de los pequeños huasipungos⁵¹, del cual aún algunos indígenas no nos hemos liberado todavía.

Los principales efectos de la colonización fueron el despojo de la tierra, el robo de los bienes particulares, la violación de sus hijas y mujeres, la destrucción de los sistemas sociales, la opresión política que acabó con las formas propias de gobierno, la imposición de la lengua, cultura y religión europeas. Lamentablemente, la realidad que hoy vivimos la mayoría de los indígenas es un gran reflejo de estos atropellos que causó la “conquista”.

Es infantil pensar que toda conquista trae este resultado, esto no es cierto; por ejemplo, los reinos y provincias de España que fueron conquistados por los árabes duraron bajo su dominación 800 años, pero conservaron, aún durante el período de los moros, sus propiedades particulares, gran parte de sus tierras, su cultura, su religión. No les pasó lo que acá, donde las poblaciones fueron encomendadas a la esclavitud, donde perdieron su lengua⁵², su cultura, sus templos. Movidos por la ambición del oro, llegaron a estas tierras conquistadores despiadados que despojaron, masacraron y sometieron a pueblos numerosos. Esta es la concepción de la mayoría de nuestros hermanos, que lo hacemos no como un rencor, sino como una realidad.

1.6. Los primeros misioneros

En uno de los ejemplos al que hacen referencia nuestros hermanos de Bolivia⁵³ en la oración de Anthony de Mello: “El mono y el pez”⁵⁴, creo ver reflejada la historia de la evangelización de los pueblos andinos. El autor dice: - “¿Qué estás haciendo?”- Le pregunté a un mono, cuando le vi sacar un pez del agua y colocarlo en la rama de un árbol.

“Estoy salvándole de perecer ahogado”, me respondió.

En la primera evangelización en América, la gran mayoría de los primeros misioneros no pudo percibir la presencia de Dios, en las manifestaciones religiosas de los nativos. Por la falta de conocimientos sobre su cultura, incluso les llevó a pensar y a afirmar que estas tierras estaban dominadas por los demonios y que las religiones nativas eran inspiradas por el diablo. Por esta razón y otras he creído realizar este trabajo para ayudar de alguna manera a entender la religiosidad de nuestros pueblos milenarios, ya que la historia de la salvación de los pueblos andinos no se inició con la conquista en el año 1492; nuestros pueblos ya vieron la manifestación de Dios Creador y describían su intervención a través de figuras legendarias y mitológicas.

Los primeros misioneros, no todos, por supuesto, y los conquistadores, creyeron hacer un bien y casi nos ahogaron como el mono, porque no supieron descubrir la presencia de Dios o las “semillas del Verbo” en las manifestaciones y culturas de nuestros pueblos andinos.

España siempre estuvo firme en su dogmatismo; nunca hubo posición de diálogo o apertura para entender otras culturas; la imposición fue total en la conquista, testimonios de todo esto se ve en los escritos de los primeros cronistas.

América, dueña de milenarias y extraordinarias culturas, enraizadas en una ancestral sabiduría, no cedió, no se inculturó, conservó subterráneamente filosofía y rito, música y poesía, costumbres, tradiciones y leyendas⁵⁵, que se mantienen hasta la actualidad.

La cristiandad fue yuxtapuesta a la originalidad india (ver el Corpus Christi⁵⁶, por ejemplo, el matrimonio indígena⁵⁷, por otro lado) como los ritos y ceremonias católicos son otra cosa desentendida, desaprovechada por los indígenas.

Como la Iglesia oficial de ahora no entiende esto, si ya en la conquista, frailes inteligentes dijeron que ciertos ritos, ceremonias de los indios podrían ser cambiados, más adelante propondremos ciertos cambios que ayudarán a entender mejor.

Para los dogmáticos fueron hasta satanizadas esas prácticas de gentiles y aborígenes. Documentos hay que hablan de ellos. Documentos hay que reconocen que algunos ritos y creencias reeditan los contenidos de la evangelización cristiana; hay cosas parecidas en los nativos, dioses similares y ritos parecidos. Ejemplo: las fiestas de la comida y la bebida hebrea, se hacen fiesta de comida y bebidas indias. Fiestas de la

cosecha y siembra son comunes. Fiestas de las tiendas no hay; América es grande y no hay tiendas, salvo los indios de la selva. Nuestros indios tienen amplio espacio hasta ahora, son aventureros; de los españoles aprendieron a usar el caballo y a luchar bien.

En realidad no hemos sido evangelizados. Como ven, para evangelizar primero tenían que conocer nuestra cosmovisión; para esto hay que ser indios o acercarse en silencio y con los pies descalzos para entender, como afirma el Plan global de pastoral de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Ni naciendo en los pueblos indios nos entenderán, porque pensamos distinto, vivimos en armonía, somos dueños de la tierra, la conocemos, porque es nuestra madre. Los blancos y mestizos sólo son (una gran mayoría) prepotentes invasores de terreno, con una cultura híbrida, han atropellado conocimientos, cultura, música, economía, costumbres, etc.

Al hablar de los primeros misioneros en la primera evangelización, ésta fue obra, principalmente, de los religiosos; no sólo por el número de misioneros de las diversas órdenes religiosas, empeñadas en esta tarea durante la conquista y el coloniaje⁵⁸, sino por la búsqueda de métodos adecuados para la evangelización de una situación totalmente nueva, que despertaron en muchos de los misioneros la creatividad o por lo menos intentos de adaptación del mensaje evangélico a una mentalidad y situaciones nuevas, emergentes de un mosaico de culturas autóctonas que iban descubriendo desde California hasta la Patagonia.

El segundo paso de la evangelización fue la agrupación de los nativos en “doctrinas”⁵⁹, generalmente en cada área de las “encomiendas” o poblaciones indígenas. Pero los religiosos estuvieron relativamente un corto tiempo en las doctrinas, pues hacia 1575, en el obispado de La Plata, de un total de cincuenta y ocho doctrinas, sólo cinco estaban confiadas a religiosos; el resto estaba ya en manos del clero secular⁶⁰. Durante la colonia una actividad importante de los religiosos fue la de la educación.

Sin embargo, las órdenes religiosas en América tropezaron con bastantes dificultades y conflictos, que en algunos casos restaron su fuerza evangelizadora y en otros introdujeron ambigüedades en su testimonio de vida. Para la realización de su múltiple labor, los religiosos estuvieron exentos de la jurisdicción de los obispos y gozaron de determinados privilegios, concedidos, en principio, por la Bula *Exponi nobis*, de Adriano IV (denominada Bula *Omnimoda* por la amplitud de con-

cesiones), del 9 de mayo de 1522, confirmada y ampliada por otros nuevos documentos hasta 1575⁶¹. Esta exención y privilegios de los religiosos en América revistieron el tinte característico de casi una permanente conflictividad con los obispos⁶². Otra fuente de conflictos, esta vez con el clero secular, fue lo relativo a la tenencia de las “doctrinas”. Las mismas constituían fuente de pingües ingresos; por eso la disputa por regentarlas⁶³.

Abundantes documentos de los siglos XVII y XVIII dan cuenta de que el espíritu misionero de los religiosos se fue debilitando, no sólo por la excesiva concentración en las ciudades, sino por la inercia en los conventos, que, como dice Aliaga, “la vida conventual se transforma en una cómoda monotonía que le priva completamente de ser signo y fermento en medio de la sociedad”⁶⁴. El sistema de elecciones en los capítulos provinciales se convierte en una especie de lucha por el poder entre religiosos hispanos y criollos, provocando grandes desórdenes que trascienden con escándalo del pueblo⁶⁵.

1.7. *Evangelización y reacción de los nativos*

Los que vinieron eran raza de conquistadores, nunca respetaron las culturas del mundo; ellos han patentizado que la religión del conquistador fue la religión del conquistado⁶⁶. Veo que han fracasado a lo largo de la historia mundial, porque les faltó diálogo con los conquistados, es decir, les faltó inculturarse. La reacción de los nativos fue pasiva⁶⁷ debido a que algunos misioneros hablaban de un Dios castigador, olvidándose del Dios de Jesús, que es Amor.

Frente al Evangelio del amor fraterno, el comportamiento muchas veces cruel de los colonos europeos⁶⁸ y de los encomenderos resultaba no sólo un antitestimonio cristiano para los neófitos, sino que era en realidad una injusticia y un abuso que clamaba al cielo. El silencio fue la respuesta del nativo, que según nuestra visión quiere decir mucho.

1.8. *¿Evangelización o colonización?*

La evangelización es una armonía con los pueblos; la colonización es irrespeto a esos pueblos; esto, dicho en forma general. España nunca respetó las culturas de América. Siempre ha sido y cree seguir siendo la dueña de la verdad y de la religión cristiana. Los pueblos ne-

cesitan autonomía y su propia historia; eso está haciendo América y hay varios libertadores de América Latina que han luchado y están luchando cada día por una verdadera autonomía.

Siempre se quiso colonizar América entre la espada y la cruz, ya que los portadores del Evangelio llegaban junto con los que blandían la espada. Los indígenas nativos no distinguían entre unos y otros, aunque entre ambos mediara un abismo. La alianza entre el trono y el altar en ocasiones fue tan estrecha, que el trono llegó a hacer las veces de altar⁶⁹.

2. Perspectivas de la teología de la liberación

2.1. Aspectos generales

2.1.1. ¿Dónde y cómo ha surgido la teología de la liberación?

La teología de la liberación no ha nacido en Europa ni en estados Unidos, sino en América Latina, es decir, en el sector del Tercer Mundo de mayor tradición cristiana: ha nacido en un continente pobre y cristiano⁷⁰.

Este origen de la teología de la liberación en América Latina no es casual: una reflexión sobre la fe a partir de las inquietudes de los sectores populares que sufren injusticia difícilmente podía haber nacido desde los países ricos del mundo. La fase de preparación fue al comienzo del Concilio Vaticano II hasta la segunda conferencia del episcopado latinoamericano de Medellín⁷¹ (1962-1968). En los países ricos las preocupaciones son otras: la secularización, la abundancia que produce materialismo y ateísmo, la pérdida del sentido de la vida y el miedo a la guerra.

En el Tercer Mundo, a partir de los años sesenta, como afirma Boff⁷², cuando se inicia en casi todos los países de América Latina una creciente concientización acerca de los verdaderos mecanismos causantes del subdesarrollo. El subdesarrollo surge como un desarrollo dependiente y asociado al desarrollo de los países ricos. Esta dependencia significa opresión a los diversos niveles, económica, política y cultural. La estrategia a largo plazo consiste en alcanzar una liberación que garantice un desarrollo auto sustentado, capaz de atender a las necesidades reales del pueblo y no al consumismo de los países ricos y de los estratos nacionales asociados a ellos⁷³.

Así ocurrió que, a partir de los años sesenta, innumerables jóvenes, intelectuales y toda una serie de movimientos comenzaron a esforzarse por hacer viable dicha liberación, asumiendo la opción por el pueblo: comenzaron a entrar en el continente de los pobres, a asumir su cultura, a dar expresión a sus clamores y a organizar una serie de prácticas que el *status quo* consideraba subversivas. En este proceso participó un incontable número de cristianos y de organizaciones enteras, como la Juventud Universitaria Católica, la Acción Católica Obrera y otras.

Posteriormente, tras los años de mayor represión (1968-1974), comenzaron las bases de la Iglesia a adquirir una excepcional importancia, tanto desde el punto de vista eclesiológico como político. Era el pueblo mismo que asumía su propio destino. Por lo general, todo comienza con los círculos bíblicos. Más tarde pasa a la creación de la pequeña comunidad eclesial de base, cuya tarea consiste inicialmente en hacer profundizar internamente la fe, preparar la liturgia, los sacramentos y la vida de piedad. En una fase ulterior se pasa a realizar tareas de ayuda mutua en los problemas de la vida de los miembros. En la medida en que éstos se organizan y profundizan su reflexión, caen en la cuenta de que sus problemas tienen un carácter estructural.

Todo este proceso hace que muchos tomen una postura, es decir, opten por la liberación de los pobres; es así que comienza con las reflexiones a partir de la experiencia del pueblo, de su situación de pobreza, de marginación. En unión con otros autores latinoamericanos, crean la Teología de la Liberación, que es una reflexión de Dios a partir de la situación de pobreza del continente latinoamericano⁷⁴. Se trata de una teología con una acusada dimensión profética y misionera. No se trata sólo de una liberación del pecado, sino de una liberación que posee también dimensiones históricas. La fe cristiana pretende directamente la liberación definitiva y la libertad de los hijos de Dios en el Reino, pero incluye también las liberaciones históricas como un modo de anticipar y concretar la liberación última, la cual sólo será posible cuando la historia llegue a su término en Dios. En este sentido, la propuesta de Enrique Dussel⁷⁵, la teología latinoamericana de la liberación, se radica en la línea de la teología profética de la Iglesia en América Latina.

2.1.2. *¿De qué liberación se trata?*

Una de las críticas más comunes que se oyen sobre la teología de la liberación es que se reduce a la liberación económica y política, olvidando la dimensión trascendente de la salvación; la teología de la liberación caería en un peligroso horizontalismo, no sería propiamente teología, sino, bajo capa religiosa, una simple teoría social.

Para responder y entender esta cuestión, comencemos afirmando que la teología de la liberación parte de un hecho real: una situación de opresión e injusticia⁷⁶, que es fruto del pecado, personal y social, y que cristaliza en estructuras de pecado como lo afirma el documento de Puebla. Este pecado lleva a una situación de muerte, ya que, como afirmó Monseñor Oscar Arnulfo Romero, “pecado es aquello que dio muerte al Hijo de Dios y pecado es aquello que sigue dando muerte a los hijos de Dios”⁷⁷.

La gracia de Jesús ha de ser, pues, liberadora tanto del pecado personal como del pecado social⁷⁸ y de las estructuras de pecado en la que se ha cristalizado. Todo lo que sea muerte debe ser liberado, para dar paso a la vida en todas sus esferas: biológica, social, humana, espiritual. La salvación o liberación integral del pecado y de la muerte se va dando a través de las liberaciones históricas parciales, que inician ya el reino. Esta liberación es fruto del Espíritu, y sólo será definitiva al llegar a los Cielos nuevos y la Tierra nueva del Reino definitivo y consumado de Dios⁷⁹.

2.1.3. *La teología de la liberación ¿es totalmente nueva en América Latina?*

En realidad, esta teología tiene profundas raíces en la historia de la Iglesia⁸⁰. Todos los momentos en que la Iglesia ha sido realmente profética, ha existido una teología liberadora⁸¹. Los profetas del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, los grandes obispos del siglo IV, como Crisóstomo, Ambrosio, etc., los movimientos populares de los siglos XII, XIII, han engendrado formas de teología liberadora.

Los tiempos han cambiado y sería ingenuo querer hallar excesivos paralelismos entre otras épocas y la actual. Pero parece verdad que el Evangelio es leído desde la realidad, realidad ordinariamente de opresión del pueblo, cobra una fuerza liberadora y transformado-

ra. La actual teología de la liberación no es más que una nueva expresión de esta postura profética ante la injusticia de nuestro pueblo latinoamericano.

Así, el método de la teología de la liberación ha sido conducido por Clodovis Boff en su denso estudio sobre la relación Teología y práctica⁸². Utilizando el análisis epistemológico de Clodovis, su hermano Leonardo Boff describe: “La teología de la liberación trata de articular una lectura de la realidad a partir de los pobres, con el interés de su liberación; y para esto utiliza las ciencias de los hombres y de la sociedad, medita teológicamente y propone acciones pastorales que ayuden a los oprimidos a liberarse”⁸³.

Ante todo, la teología de la liberación presupone una previa opción política, ética y evangélica en favor de los pobres⁸⁴. Se trata de una opción política, porque el teólogo sitúa en un lugar social, es ética⁸⁵ porque nace de una indignación al ver tanta injusticia, y es evangélica porque encuentra su motivación más profunda en el Evangelio (Mateo 25,35-46).

2.1.4. La teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base

Es fundamental hablar de la realidad nueva en Latinoamérica, el nacimiento de las comunidades eclesiales de base, como lo afirma Leonardo Boff⁸⁶, que hay muchos tipos de comunidades; si ésta se denomina eclesial, es por su eclesialidad que la distingue de las demás; lo eclesial aparece aquí como adjetivo calificativo del sustantivo comunidad. Y sin embargo, en una perspectiva eclesiológica fundamental, el adjetivo (eclesial) es más importante que el sustantivo (comunidad), ya que es el principio constituyente y estructurante de la comunidad. La comunidad eclesial se constituye como respuesta a la fe cristiana y como resultado de la llamada evangélica a la conversión y a la salvación⁸⁷; la inspiración religiosa y cristiana aglutina al grupo y confiere a todos sus objetivos, también los sociales y liberadoras características evangelizadoras.

La comunidad eclesial se entiende como presencia de la Iglesia, como vivencia comunitaria del Evangelio y como organismo y organización de salvación y liberación en el mundo⁸⁸; no se entiende a sí misma a la manera de cualquier otra comunidad dedicada a cultivar ciertos valores humanos como el deporte, el arte, la música, el consumo, la defensa de los derechos humanos, etc. La conciencia y la explicitación

cristina constituyen, por consiguiente, la característica de la comunidad y el elemento de discernimiento frente a otros tipos de comunidad.

Las comunidades eclesiales de base presentan un nuevo rostro de la Iglesia, que a su vez dibuja los nuevos trazos del rostro de Cristo en cuanto que la Iglesia se propone ser el sacramento de Cristo; en este sentido, el autor⁸⁹ trata de poner de relieve la fundamentación de las comunidades de base como una verdadera Iglesia en referencia a los pensamientos de los diferentes autores hablando de las 15 características de la Iglesia encarnada en las clases oprimidas, al igual que hizo San Roberto Belarmino desde la clase hegemónica (1591).

1.- *Iglesia -Pueblo de Dios*. Se habla en el sentido de pueblo-clase oprimida. Este pueblo se convierte en pueblo de Dios en la medida en que, formando comunidades de bautizados, de fe, esperanza y amor, animados por el mensaje de absoluta fraternidad de Jesucristo, se propone históricamente concretizar un pueblo de personas libres, fraternas y participantes.

2.- *Iglesia de los pobres y débiles*, es decir, reducidos a sub-hombres. El hecho de ser pobre y débil no constituye únicamente un dato sociológico; a los ojos de la i.e., constituye un acontecimiento teológico; el pobre, evangélicamente, significa una epifanía del Señor. Son los pobres los naturales portadores de la utopía del reino de Dios; son ellos los que llevan la esperanza y a ellos debe pertenecer el futuro.

3.- *Iglesia de los expoliados (deshumanizados)*. La inmensa mayoría de las comunidades de bases están enredadas en problemas de la gente, es decir, se hacen sujetos de la historia, se descubren como sujetos de derechos y deberes, imágenes y semejanzas de Dios, hijos del Padre, templos del Espíritu y destinados a la total personalización cuando acontezca la culminación de la historia, pero también a anticiparla ya ahora por medio de las prácticas de libertad.

4.- *Iglesia de los seglares*. En las comunidades eclesiales de base, los seglares son verdaderos creadores de realidad eclesial, de testimonio comunitario, de organización y de responsabilidad misionera; poseen la Palabra, crean símbolos y ritos y reinventan a la Iglesia con los materiales de base.

5.- *Iglesia como koinonía de poder*. En las comunidades predomina la circulación de los roles de coordinación y animación, y es el poder función de la comunidad y no de una persona.

6.- *Iglesia, toda ella ministerial.* Toda la comunidad es ministerial, no sólo algunos miembros; de este modo los servicios nunca están por encima o fuera de la Iglesia, sino dentro de ella como expresión del sacramento de la Iglesia y en función de toda la comunidad eclesial.

7.- *Iglesia de diáspora.* Las comunidades de base son la primera experiencia en términos histórico-sociales con éxito en la Iglesia, fuera de los cuadros de la cristiandad y con raíces populares.

8.- *Iglesia Liberadora.* Las comunidades de base se fundamentan en el Evangelio y la vida de Jesús que llevan a la liberación de las injusticias.

9.- *Iglesia que sacramentaliza las liberaciones concretas:* las comunidades eclesiales de base no celebran únicamente la Palabra de Dios o los sacramentos, sino que celebran a la luz de la i.e. la misma vida, las conquistas de todo el grupo y sus encuentros. Aprende a descubrir a Dios en la vida, en los acontecimientos, en sus luchas.

10.- *Iglesia que prolonga la gran tradición.* Las comunidades eclesiales de base se sienten en profunda sintonía con la Iglesia de los Hechos de los Apóstoles, con la Iglesia de los mártires, con los movimientos proféticos que en la Iglesia volvieron una y otra vez a asumir la dimensión evangélica de pobreza, del servicio, de la renuncia a toda pompa y dominación y de la inserción entre los marginados.

11.- *Iglesia en comunión con la gran Iglesia.* No debemos entender como una Iglesia paralela a la de la gran institución. No son dos Iglesias, sino la misma Iglesia de los Padres de la fe concretada en estratos diferentes de la sociedad y enfrentan problemas específicos.

12.- *Iglesia que construye la unidad a partir de la misión liberadora.* En las comunidades eclesiales de bases la unidad se estructura fundamentalmente a partir de la misión. Ciertamente esa Iglesia de base tiene la misma i.e., recibe y administra los mismos sacramentos y se encuentra en comunión con la gran Iglesia estructurada jerárquicamente, pero esa unidad interior se crea y alimenta a partir de una referencia a la exterioridad, que es la misión.

13.- *Iglesia con una nueva concreción de su catolicidad.* Las comunidades de base explicitan una vocación universal: justicia para todos, derechos para todos y participación para todos.

14.- *Iglesia toda ella apostólica.* Las comunidades eclesiales de base recuperan el sentido primitivo de apostolicidad en la medida en que, en cuanto comunidad, se siente enviada, portadora de la doctrina or-

todo de la fe y de los diversos servicios que el Espíritu suscita en ella, viviendo una vida apostólica en el seguimiento de Jesús, de sus actitudes, de su mensaje y de la esperanza del Reino que dejó depositada en el corazón de los fieles.

15.- *Iglesia realizadora de un nuevo estilo de santidad.* Las comunidades eclesiales de base se han forjado la situación apropiada para otro tipo de santidad, la del militante. Más que luchar por las propias pasiones, se lucha políticamente contra la explotación y la generación de mecanismos de acumulación excluyentes y a favor del esfuerzo de construir relaciones más comunitarias y equilibradas⁹⁰.

2.2 Teología indígena y teología de la liberación

Algunos miembros comprometidos de la Iglesia quieren rechazar o rechazan la teología indígena, porque la consideran como enfrentada a la teología de la liberación. Pero quizás esto se debe sobre todo a la influencia de agentes externos que no reconocen el motor fortísimo, transformador, que tiene la teología indígena; viéndola como un folclorismo religioso o mecanismos de evasión del compromiso de construir una nueva historia de vida para los pobres. Ellos no han analizado profundamente textos teológicos como el Nican Mopua⁹¹ mexicano.

En la problemática de nuestros pueblos indios en la teología indígena, no reducimos a categoría de “pobres” o explotados a nivel económico, y en consecuencia, necesitados de una liberación económica. Hay que tomar en cuenta que, ser pobres y explotados es sólo parte de la realidad india. Los indios somos además portadores de un proyecto de vida que heredamos de nuestros antepasados y que vamos cargando, custodiando celosamente en nuestras culturas y formas religiosas propias. Pensamos que la teología indígena está encaminada básicamente a consolidar el ser más profundo de nuestros pueblos, para que no sólo vivamos mejor, sino que vivamos como nosotros mismos, con nuestro propio rostro, con nuestra manera de pensar, con nuestra propia historia, para que así vayamos cada día abriendo nuevos surcos para nuestros menores y así el proyecto de vida indio sea mejor.

Como decía una compañera indígena, que cortaron las ramas, arrancaron las flores, pero han quedado las raíces, y eso es lo que hoy en día ha comenzado a reverdecer como una nueva esperanza. Pensamos también que nuestras utopías que nuestros profetas soñaron y que

nuestros abuelos vivieron, están abiertas a todos y que también son válidas para la gente no indígena, porque en el fondo se trata de proyectos de vida humana.

La teología india enfatiza la categoría “pueblo” no tanto como sinónimo de masa de pobres, sino como una comunidad de personas que comparten una tierra o territorio común, una cultura, una religiosidad, es decir, un proyecto de vida. La teología de la liberación, en varios de sus exponentes, ha enfatizado la “clase social”: el hecho de ser explotado, oprimido y pobre; por eso su insistencia en ser la reflexión cristiana de los procesos de transformación de las estructuras que han dado origen a esa situación de pecado.

Finalmente, la teología de la liberación sí se ha preocupado por la parte material del ser humano; en tanto que la teología india se preocupa por la parte espiritual del pueblo, cierto, sin descuidar lo material y el espacio de lucha es sobre todo la cultura y la religión. Las dos preocupaciones no son opuestas, sino complementarias; por eso, como se afirma en el encuentro de México de 1993⁹², hay que trabajar para que se den la mano, porque la teología india no se puede hacer sin liberación, porque el espíritu del pueblo sólo puede sustentarse y crecer en la medida que cuenta con una cultura material sólida, y esta tarea es de todos, porque la teología india quiere ser compañera, hermana de todas las reflexiones teológicas.

2.2.1. Presencia de Dios en las culturas

En la medida que se va acercando al pueblo, se va conociendo su espiritualidad, se va dando cuenta que es un tema muy apasionante; descubrir a Dios presente y actuante, vivificante, dinamizador del caminar del indio hoy en día se hace más urgente, ya que sólo podremos evangelizar con el auténtico evangelio si conocemos la cultura, sólo así nuestro trabajo será eficaz.

Una de las manifestaciones más grandes de Dios para su pueblo fue el envío de su hijo Jesucristo, quien, encarnándose, optando por el pobre y el marginado, utilizando parábolas con las que evangelizó a su pueblo.

Para las culturas indígenas Dios está allí en la cultura⁹³, es decir, en todas sus manifestaciones. “Ya desde la antigüedad, la cultura se descubre como sacramento de Dios, de tal modo que en las costumbres y

en la cultura es un signo, por medio de la cual Dios da vida, crea comunidad y santifica a sus hijos”⁹⁴. El CELAM⁹⁵ publicó en 1989 el libro titulado “La teología de la cultura”, dando importancia a que Dios está presente en la cultura de cada pueblo.

Surge la pregunta en la actualidad. Teología indígena ¿por qué? En la actualidad estamos viviendo un mundo donde reina el mundo de la globalización: económica, cultural y religiosa; por eso para algunos es extraño que a esta hora de la historia hablemos de la Teología India, que va al revés de los objetivos del mundo globalizante. Para algunos este término les parece extraño y hasta ofensivo a la unidad de la teología cristiana en general o a la teología latinoamericana en particular.

Uno de los artífices de esta lucha es Eleazar López, quien afirma: “Sin embargo, a juicio de quienes servimos de parteros en el alumbramiento de la vida de nuestros pueblos, estamos seguros de que éste es el momento de hablar de la Teología India”.

Ha llegado el momento de que los que no tienen voz se hagan escuchar, es el momento de que los vientos de los Andes transformados en mitos, leyendas, sean conocidos por el mundo, y así dejemos de ser anónimos para ser gestores de nuestra propia historia, siguiendo las huellas de nuestros ríos que han abierto surcos hasta llegar a su destino final. Ha llegado la hora de que nuestras reflexiones sean conocidas.

2.2.2. Opción por el indígena: anterior y actual

No todos son de los páramos ni todos los privilegiados. Desde las colonias siempre hubo trasnochados defensores de los indios, tal vez no tanto de su cultura. Éstos, con la lectura de documentos de la colonia, empezaron a entender la realidad del indio: que no hubo respeto a la cultura ni a los indios.

Documentos hay, testigos condenatorios de ellos, irrespeto a los derechos humanos, fórmulas sin juicio ni autor, ni actores, sólo se ve decir: pedimos perdón, siquiera se pide perdón; usaron métodos inhumanos, terribles, crueles para someter a los indios, arrebatában niños para criarlos fuera de sus padres, y culturas.

Algunos curiosos querrán citas, hay libros, muchos libros; léanlos en sus prodigiosas bibliotecas, y conozcan la verdad de la conquista. Nunca la opción por el indio como clase se recuperó en la colonia, sólo de algunos indios como individuos, sí hubo interés por algunos y

lo hay todavía en la Iglesia ecuatoriana, se ha dado al indio su puesto y está funcionando en la política, siquiera eso.

2.2.3. Los indígenas, principales artífices de la inculturación del Evangelio

Si España no hubiera traído la doctrina cristiana otra sería la realidad india; no puede afirmarse si mejor o peor, simplemente otra, diferente. Ya acá en América había concepciones religiosas interesantes, secretos, cuentos, manifestaciones automáticas y válidas.

Los primeros misioneros arrasaban con las culturas amerindias; hubo entre ellos quienes quisieran defender a los nativos con éxitos pequeños; pero que se impuso una cultura, se impuso, hubo también inculturación, pero los contenidos y los ritos desaparecieron en algunas partes, hay asuntos que se han redescubierto pero había respetables concepciones acá en América. Hay muchos teólogos que están configurando una teología; lógicamente la autenticidad, la originalidad de estas cosmovisiones no quita que se tenga un referente teológico cristiano, y en la confrontación con ese referente, adquiere mayor relieve la sabiduría india sobre la divinidad y las otras realidades del mundo. Estas y otras manifestaciones responden a una auténtica religiosidad. Son la “Semillas del Verbo” de que habla el Concilio Vaticano II, y que para algunos escritores castellanos de primera hora eran simples manifestaciones de inspiración diabólica.

En medio de esta visión, el mundo ha abierto las puertas a mejores “propuestas”; y hay caminos de un reencuentro mundial, por sobre los dogmas y pronunciamientos, novedades extraordinarias del oriente, una reafirmación de las culturas americanas, ya sean los misteriosos mesoamericanos o las andinas del Sur, muchas novedades del culto, la espiritualidad, la filosofía de religiones tan viejas como el judaísmo; o el cristianismo; y en América del sur tan coincidentes, y viejas como el culto solar egipcio, o el culto lunar mesopotámico.

No podemos ya sostener una religión hebraica- griega como único cimiento válido en un mundo que cruza información todos los días, en un mundo donde la religión oficial no es ya la respuesta. El mismo Vaticano y su regente, el Papa, han reconocido los errores del pasado. El momento histórico que vivimos es clave, para respuestas mejores; pero libres de ideologías políticas, racismos, regionalismos, etc.

“La verdad os hará libres”, esa verdad conminatoria de los tiempos, de los hombres que esperan triunfar, una verdad oculta, subyacente, a la que le han superpuesto “las cosas de los hombres”. Está ahí ancestralmente oculta, cada pueblo tiene las “semillas del Verbo”; y es esto lo que quiero que conozcan.

Las semillas del verbo son la presencia de la voz de Dios en los hombres y en cada hombre, en el espíritu que sopla y que informa sobre las verdades universales y los grandes valores de la Ética y de la convivencia mejor entre todos. Es la conciencia que distingue entre el bien y el mal. Y esa conciencia se manifiesta en los caminos de los maestros de religión, de los grandes líderes que han trazado “caminos” en distintas épocas y en diferentes regiones del mundo, y todos ellos tienen similares conclusiones.

Una de las geografías más desconocidas en sus manifestaciones culturales ha sido la americana, gobernada más por la prepotencia y la manipulación.

A partir de la teoría de la liberación, el interés por el pueblo indígena, víctima de opresiones innumerables, ha redescubierto la teología, que aquí en América hay unas doctrinas autóctonas que son válidas y centenarias, que estuvieron latentes en el seno de las comunidades; hacerse a su conocimiento supone una mente abierta e investigadora. Conocer sus contenidos y valor, supone estar en el espíritu del Dios verdadero y de Cristo, el hombre nuevo, libre, dador y Señor de la vida. Los católicos y los cristianos tendríamos que convertir la mente de una cerradura esclava, prejuiciosa y juzgadora, a una actitud de apertura y de diálogo.

Pero hay una sabiduría rica como lo estamos demostrando, una sabiduría digna de configurarse sistemáticamente para enriquecer con otra cosecha el conocimiento religioso; pero debo advertir que no es una fuente más de conocimiento, es otra cosmovisión que vale la pena porque confronta al individualismo con el comunitarismo; la soledad enfermiza y neurótica con la posibilidad de encontrar el sentido de la vida en las cosas pequeñas y sencillas, confiado en la conciencia de pertenecer a una raza, a un pueblo, que busca la armonización de todas las partículas de un mismo ser en el culto referente a la vida, los seres, a todo.



3. Criterio de identificación de la teología indígena

3.1 Terminología

Los indígenas habitamos, desde muchos milenios atrás, las costas, los valles y las montañas de este continente llamado *Anáhuac*⁹⁶, *Tahuantinsuyo*⁹⁷, *Abiayala*⁹⁸, llamado ahora América. Pero a partir de la implantación, hace más de 500 años, de un esquema de sociedad, primero colonial y luego liberal capitalista, el rostro y el corazón propios de nuestros pueblos quedaron relegados e incomprensidos⁹⁹. Al principio nos llamaron “*indios*”, por un error geográfico; luego nos llamaron *indígenas*, *campesinos*, *subdesarrollados*, *marginados*, *deprimidos*, etc. Por eso, antes de entrar en materia, es conveniente ponernos de acuerdo sobre la terminología cuando hablamos de teología india. A largo de toda la América hoy se emplean varios términos o expresiones: “teología india”, “teología indígena”, “sabiduría india o indígena”, con sus correlativos de indios, pueblos indígenas o pueblos autóctonos.

Cualquiera de los nombres que utilicemos, todos se refieren a la rica sabiduría religiosa de los pueblos originarios del continente llamado ahora América. Esta sabiduría es fruto de milenios de búsqueda de

las realidades divinas y espirituales, que los primeros pobladores llevaron en el pasado, y que actualmente sus descendientes mantenemos activa de manera autóctona o en vinculación con el Cristianismo.

3.1.1. Teología “India”

El término “indio” deriva, como se sabe, del país llamado India, y es el gentilicio para designar a los originarios de aquella región¹⁰⁰ indostánica. Sin embargo, como en el descubrimiento de América se dio el gran equívoco de Cristóbal Colón de creer que había llegado a Cipango o Indias Orientales por la ruta del occidente, en España empezaron a llamar al nuevo continente “Indias Occidentales” o simplemente “las Indias”. De allí, por derivación, se aplicó a los habitantes de América el calificativo de “indios”, como habitantes de “las indias”. Así se siguió llamando hasta que se llamó América en recuerdo del navegante y cartógrafo italiano Américo Vespuccio.

El problema nace en que “indio” es un adjetivo calificativo o sustantivo ambivalente, que puede referirse al habitante de India, o al habitante de las Indias de América. El diccionario de la Real Academia expresa: “Se dice del indígena de América, o sea, de las Indias Occidentales, al que hoy se considera como descendiente de aquél sin mezcla de otra raza”¹⁰¹.

También, es lamentable que el término “indio”, en determinados contextos se utilice con un sentido peyorativo, pues indica a una persona ignorante, terca y doble. La tarea es rescatar este nombre con una identidad propia y de ahí que este término debe ser respetado.

3.1.2. Teología “Indígena”

La expresión teología “indígena” es muy difundida. De hecho, se suele emplear como sinónimo de indio el adjetivo o sustantivo “indígena”. Una de las ventajas es que no conlleva connotaciones negativas. El inconveniente resulta que el término “indígena” puede ser empleado o se puede aplicar no sólo a los indígenas americanos, sino a todo habitante originario del país del que se trata.

Al hablar de la teología “indígena” se corre el riesgo de que no siempre se entienda como la teología de los grupos aborígenes de América, sino de cualquier otro grupo aborígen.

3.1.3. “Sabiduría india”

Este término se emplea menos, pero muchos estudiosos y aun muchos indígenas prefieren este término por reflejar más fielmente su visión religiosa y cultural. En efecto, valora la riqueza de la cultura sin recurrir al término teología.

Un ejemplo de esto es que al tercer encuentro de teología india, celebrado en Cochabamba, Bolivia, en 1987, se llamó: “Sabiduría india, fuente de esperanza”¹⁰².

Analizando detenidamente, el término “sabiduría india”, al ser tan rico, no expresa suficientemente la riqueza de vida y reflexión propias de los indígenas ya evangelizados.

Por eso el término más apropiado y el más utilizado es Teología India, como una elaboración teológica original propia de los grupos nativos de América; es así que todos los que de alguna manera estamos trabajando por el rescate de nuestro pueblo la llamamos Teología India.

Ya se ha dicho que toda religión tiene sus ideas de Dios, su teología, si no al modo cristiano, sí a su propia particularidad histórica. Por más influencia de todo tipo que el cristianismo tuviese, no pudo, ni podrá acallar “las semillas del verbo” en los pueblos tradicionales; porque esos pueblos han conservado sus valores, sus ritos, sus prácticas culturales, en fin, todo lo que ha constituido siglos de sabiduría que el espíritu les ha dado, que por tener “otro sabor al del occidental, no deja de ser sabiduría de Dios, del hombre y el cosmos.

Por ello, las discusiones, los justificativos, los padrinzos, las imposiciones culturales, y todo afán de aculturizarnos¹⁰³ debe aterrizar, en el mejor de los casos, en una mayor inculturación¹⁰⁴ si es posible, que se tratará luego en su amplio e importante significado y trascendencia como método para un diálogo que puede derivar en una enorme riqueza doctrinal mutua entre la cultura cristiana y las culturas indígenas, que son un abanico de sabiduría de múltiples colores. Los veremos.

De tal manera que, saltando las diferencias que se anotan en congresos, en ponencias, en conferencias, aplaudiendo el esfuerzo de los teólogos indios y de los que se interesan por develar la riqueza autóctona de los pueblos de América, debemos decir que la teología india, y en ella, como una particularidad, la teología andina caminan, han caminado en el esfuerzo de teólogos, biblistas, agentes de pastoral, desde la misma colonia; autores hay que han trabajado en la inculturación que han dicho aun que sea de paso cosas que hoy se repiten, que

fueron relegadas al olvido en los dos últimos siglos hasta 1964, año en el que la Iglesia rompió ciertos candados para fortalecerse con el estudio y el conocimiento de la realidad de un ingente número de bautizados que llevaban la religión como se lleva el poncho sobre los hombros y se lo quita cuando no le sirve.

De tal manera que sí hay una sabiduría india, con visión propia, con prácticas propias que ha estado subyacente pero viva, que ha sido la razón de ser de su existencia, y que ha chocado fuertemente con las prácticas cambiantes de la cristiandad.

3.1.4. Hacia una definición de la teología indígena

Últimamente, sobre la base de varias definiciones, la que se ha vuelto clásica es la del padre Eleazar López Hernández, en la cual dice que la teología india, “es el conjunto de expresiones y comunicaciones religiosas que los pueblos indios poseen con los cuales explican desde milenios hasta el día de hoy su experiencia de fe, dentro del contexto de su visión global del mundo y a la visión que los demás tienen de estos pueblos. La teología es, por tanto, un curso de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicar los misterios nuevos y antiguos de la vida. Por eso no se trata de algo nuevo y de su producto propiamente eclesial, sino de una realidad muy antigua que ha sobrevivido en los ámbitos de la historia”¹⁰⁵.

Esta definición lleva a afirmar que no estamos frente a lo que tradicionalmente la Iglesia ha entendido, sino frente a una reflexión religiosa del pueblo, que ciertamente tiene un valor cultural y religioso, porque las llamadas teologías indias carecen de autenticidad en varias de las circunstancias que nacen en las teologías clásicas, de la Iglesia, la teología india quiere rescatar y mostrar el papel y el sabor de Dios presente entre los pueblos y entre los pobres como afirman algunos, muestran con qué platos y cucharas nuestro pueblo come las cosas divinas y con qué jarra bebemos las cosas del espíritu. La teología indígena nació de una religión de las culturas. La fiesta de los 500 años de olvido hasta cierto sentido surgió como protesta, pero también como sentido de esperanza al percibir que la iglesia de América Latina sí habría de valorar y reconocer con amor sus antiguas culturas.

En conclusión, la teología india no es otra cosa que saber “dar razón de nuestra esperanza” milenaria; es la comprensión que tenemos

de nuestra vida entera guiada siempre por la mano de Dios. Es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios, a través de toda su historia. Por eso existe desde que nosotros existimos como pueblo. Así, la teología india nos es otra cosa que la fe de vida comunitaria colectiva.

3.2. ¿Teología indígena en qué sentido?

3.2.1. Características de la teología indígena

Según el pensamiento de uno de los teólogos más grandes de la teología india, el Padre Eleazar López, afirma las siguientes características.¹⁰⁶

1.- La teología india es sumamente *concreta*, no gasta energía en discusiones bizantinas o en planteamientos puramente abstractos. Gusta de contemplar la vida, de saborearla, de bañarse en sus misterios; de ella extrae su sabiduría milenaria. La teología india es la compañera inseparable del proyecto de vida de nuestros pueblos; ella lo enraíza con el pasado, lo aplica y lo explica en el presente y lo trasciende hacia el futuro. Sin la teología el proyecto se empantana, se desvirtúa o se desmorona.

2.- La teología india es *integral*; por eso no es una teología que habla sólo sobre Dios en sentido estricto, sino de una teología sobre el pueblo y su proyecto de vida, con todo lo que éste tiene que ver donde Dios está radicalmente comprometido. No procede por regimientos desvinculados, sino que ve siempre la globalidad de la existencia del pueblo y en cada una de las partes descubre implicado el todo, no deja ningún segmento de la realidad aunque parezca insignificante; en su sentido estricto trata sobre la realidad del pueblo y su proyecto de vida, con todo lo que tiene que ver está dónde Dios está radicalmente comprometido, no hay nada que tenga que ver con la vida del pueblo que no sea objeto de la teología india.

Sin embargo, en situaciones como la actual, en que el pueblo ve reducido su espacio vital, la teología india prioriza el ámbito religioso para mantener, reelaborar y recrear en las esperanzas utópicas de los pobres.

3.- Esto hace que la teología India tenga un *lenguaje marcadamente religioso*, que contrasta desafortunadamente con los discursos

reformadores o revolucionarios de otros grupos oprimidos. A menudo la relación de los indios ante un planteamiento radical es el silencio o el rito, no porque no tengamos una palabra que decir, sino porque las palabras no son capaces de expresar todo lo que nosotros experimentamos; en cambio, la comunicación ritual es mucho más expresiva. Esto, en el diálogo con sectores no indígenas, se convierte lamentablemente en un grave inconveniente.

4.- Otra característica es que la teología india *tiene por sujeto el pueblo* que elabora su pensamiento *en forma colectiva*. Son comunidades humanas las que en asambleas, presididas por sus legítimas autoridades, llevan adelante la totalidad de los factores que intervienen en su existencia. Por eso, se rebelan de grupúsculos e individuos que, caracterizados como servidores, también son necesarios en este funcionamiento colectivo siempre y cuando no quieran ni suplanten al pueblo, ni abandonen su lucha ni mucho menos expropiarle su pensamiento.

5.- La teología india, en cuanto producto del pueblo, *usa como vehículo de expresión el lenguaje, mítico - simbólico*, no por hallarse en una etapa atrasada o premoderna; sino porque los símbolos y los mitos expresan más total y radicalmente el sentido profundo que le damos a la vida. Esto desconcierta a los occidentales que se han despegado de la matriz lingüística del pueblo o se han creado nuevos mitos, como la “civilización”, “el desarrollo”, “la ciencia”, “la revolución”, supuestamente más moderna, y provoca el querer establecer el diálogo, prejuicio que obstruye la comunicación y participación deseadas.

6.- La teología india *no es tanto una tarea para el futuro, sino una realidad ya existente en la vida del pueblo*. No hay que crearla, sino reconocerla y fomentarla. La tarea es darle el lugar que se merece porque tiene una historia milenaria.

7.- Se habla de una teología india en singular, en cuanto es un proyecto conjunto de aquéllos que colectivamente han sido designados como indios desde 1492. Ya que en la conquista, la identidad propia de las diversas etnias no fue reconocida ni respetada.

8.- A pesar de que este proyecto teológico nace y se desarrolla como resistencia a la opresión y lucha por la dignidad y los derechos de los pueblos oprimidos y dominados, busca un futuro en el que los pueblos indígenas surjan con sus rostros propios liberados, con su reflexión propias, es decir, con sus teologías propias, hermanas entre sí y con las teologías del mundo.

9.- La teología india quiere recuperar el pensamiento religioso de los pueblos indígenas antes de su encuentro con la cristiandad, pero también la experiencia cristiana propia de estos pueblos, tarea no siempre fácil, como dice Eleazar López: “El asunto no deja de ser conmovedor. Porque estamos escindidos interiormente por un doble amor que no nos deja vivir tranquilos: amamos a nuestro pueblo y creemos en su proyecto de vida. Pero también amamos a la Iglesia y creemos en su proyecto de salvación. Dos amores que han convivido en nosotros, pero que han convertido nuestros corazones y nuestras conciencias en campo de batalla. Nosotros somos hijos de los pueblos que, para sobrevivir, han tenido que cavar cepas muy profundas donde guardan sus tesoros o han tenido que usar máscaras que esconden su identidad primera. Somos también hijos de Iglesias cuyas prácticas misioneras han sido sumamente intolerante frente a las creencias de nuestros pueblos, tildándolas de diabólicas o simplemente de infantiles. Esta es una tragedia existencial para los indios cristianizados. Sin embargo, no dejamos de ser optimistas. A pesar de todo, estamos convencidos de que es posible, vale la pena intentarlo, reconciliar los dos amores, porque sabemos que no hay contradicción insuperable entre los planteamientos fundamentales de la Iglesia, que son los mismos de Cristo, y los planteamientos teológicos de nuestros pueblos. Las diferencias son superficiales, de forma, no de contenido”¹⁰⁷.

El esfuerzo para formular una auténtica teología india se ve animada por el convencimiento de que no existe una única teología cristiana. Se busca que la intercomunicación entre diversas teologías ayude al pueblo de Dios en mejor comprensión y vivencia de la fe cristiana. Por eso busca ser reconocida y valorada por las otras teologías cristianas. Insiste en que, para hacerse cristiana, la teología india no debe renunciar a su carácter autóctono, a su contenido mítico simbólico, a su método integral y a su sujeto colectivo.

El padre Juan de Dios Gonzáles, en su tesis doctoral, afirma con claridad que ante la teología india uno se siente fascinado por las proyecciones que tiene para la Nueva Evangelización de nuestros pueblos indígenas y por la perspectiva del nacimiento de verdaderas Iglesias locales indígenas, pero al mismo tiempo, al menos por ahora, comprendemos que son más las preguntas que las respuestas y los planteamientos que las soluciones¹⁰⁸. De la misma manera, Monseñor Flores dice que la teología india, como expresión académica y organizada, que au-

guramos que suceda pronto, está aún en elaboración¹⁰⁹. En este sentido, la teología india ha empezado a salir a la luz para alumbrar a muchas mentes que están encasilladas en esquemas materialistas, matando al Espíritu que ha empezado a soplar con mayor fuerza.

3.2.2. *Objetivos de la teología indígena*

- *Dar razón a nuestra esperanza milenaria.* Uno de los objetivos de la teología indígena es dar razón a nuestra esperanza milenaria, como afirmó el documento de Santo Domingo: “Una meta de la evangelización inculturada será siempre la salvación humana, que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico, contraponiéndose a los poderes de la muerte, adoptando la perspectiva de Jesucristo encarnado, que salvó al hombre desde la debilidad, la pobreza y la cruz redentora”¹¹⁰.

Todos los pueblos indígenas cuentan con sus proyectos de vida en donde lo esencial es sustentar la esperanza; pero estos proyectos han sido pisoteados y dañados desde la conquista debido a que trajeron una ideología propia que, según ellos, era superior a la autóctona. Es por eso que la tarea de la misión evangelizadora es vigorizar esta esperanza, porque como muy bien lo afirma Santo Domingo: “La iglesia defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos, indefensos y marginados, ante la fuerza arrolladora de las estructuras del pecado manifiestas en la sociedad moderna”¹¹¹.

La labor pastoral, según la situación actual, comprenderá el apoyar y acompañar a los indígenas con eficacia en sus legítimas aspiraciones y justas reivindicaciones; además, es importante vencer la opresión que hay dentro de los propios indígenas. Para lograr este fin, debemos ubicarnos en la dinámica de su vida, en su modo propio de comunión, en su mundo específico de diálogo, en su rica expresión efectiva y de relación profundamente humana y solidaria; para esto debemos penetrar en la familia indígena, en donde se cumple la voluntad de Dios (Lucas 8-21), no tanto para hablar, sino sobre todo para escuchar lo que acontece en el interior de su mundo y en su corazón, que es el centro de todo; allí es donde debemos valorar, admirar, exaltar, la anchura, la altura y la profundidad de su vida, de su historia milenaria y de sus caminos de esperanza y de liberación.

Estamos convencidos que dar razón a nuestra esperanza milenaria llevará a la liberación del indígena y de su pueblo de las garras de la

opresión, marginación y aniquilamiento histórico para fortalecer la unidad, la cohesión e identidad de los pueblos hacia el diálogo, y complementariedad cultural entre los pueblos; todo esto llevará a fortalecer una iglesia auténtica, madre de los indígenas que los engendra y los hace crecer, los cuida y orienta, los entiende y los ama y que busquemos la igualdad sin discriminación de raza o pueblo, porque Dios es Padre de todos. Por eso nuestro pedido es que nos escuchen y abran vuestros corazones y conciencias al pueblo indígena; solo así valorarán nuestra identidad.

- *Comprender el sentido de nuestra vida.* La teología indígena tiene como finalidad dar sentido verdadero a la vida, la lucha por sobrevivir, por alimentarse, por vestirse, por cosechar, por criar a los hijos, necesita estar cargada de un fuerte sentido dentro de la explicación del mundo, del hombre, de Dios. La teología indígena intenta seguir respondiendo a esa necesidad vital de explicar el sentido de la vida en el hoy y en sentido de su misión histórica, porque uno de los objetivos de la teología india es fortalecer la vida comunitaria, ya que es el fruto central de la identidad, porque los pueblos indígenas continuarán como pueblos en la medida en que refuercen su vida comunitaria, sólo así defenderán su derecho a vivir como pueblos y no solamente como individuos o clase social.

Finalmente, la teología india apoya a toda acción que esté a favor de la defensa de la vida, ya que la vida es todo para el indio, desde el viento que lo sopla hasta el sol que le da calor.

- *Sistematizar, difundir, el caminar de nuestros pueblos indios, a través de toda la historia.* Los habitantes nativos de nuestro continente y los habitantes actuales siguen siendo primordialmente actores teológicos, porque en todo lo que hacen o hacían ponen el acento en el sentido teológico lo que ello desean impregnar a la vida entera; en el largo camino de su desarrollo material y espiritual, los pueblos nativos de nuestro continente alcanzaron en todos los niveles, incluido el religioso, admirables cimas de conocimiento; si revisamos la historia de cada uno de los pueblos encontramos documentos valiosos que narran la historia de esos pueblos que han sido poco conocidos y mal interpretados; por eso la tarea nuestra es conocer la historia de cada uno de los pueblos, luego sistematizarlo con la ayuda de varios métodos propios y externos para difundirla, para que así nos respeten.

A continuación pongo algunos ejemplos donde está presente la historia de los pueblos:

- Cantos: donde se manifiesta la tradición o la sabiduría milenaria del pueblo; el canto sagrado es un canto de adoración a la divinidad y al mismo tiempo una forma de enseñanza efectiva para transmitir la tradición oral de los pueblos; este es el espacio de la palabra que se comparte y al compartir comunitariamente se mantiene la vida de los pueblos, para eso basta revisar los diferentes cancioneros autóctonos.
- Danzar con los mitos para despertar la vida de Dios y de la madre tierra, la danza ritual forma parte de la pedagogía indígena para transmitir los contenidos de la fe, ya que mediante la ritualización de estos mitos es hacer vivo lo que nuestros pueblos creen. En la actualidad las procesiones y peregrinaciones son una especie de danza ritual que activa la fe popular.
- Las oraciones; ésta era una función de los sacerdotes que eran personas que se comunicaban con el más allá; había oraciones para todo tiempo, al igual que en la Biblia los salmos; actualmente los rezadores y rezadoras continúan esta tradición de las oraciones echando mano de las oraciones cristianas o las oraciones propias, como por ejemplo: las función de los sacerdotes era leer el calendario, servir de espejo, dar consejo, descifrar los sueños y una de las tareas grandes eran mantener viva la memoria histórica, ya que ésta es la forma más dinámica y tradicional de hacer teología: narra la historia de salvación del pueblo, reformulándola en los contextos nuevos que van surgiendo; es todavía el recurso teológico más frecuente, que son concientes de su identidad cultural y religiosa.

Los indios somos como los pueblos de la Biblia. Como Lázaro después de varios días de muerto y enterrado, los pueblos indios de todo el continente hemos emergido recientemente de nuestra tumba centenaria con la valentía y pujanza de un resucitado. Quienes nos llevaron a la tumba hubieran querido mantenernos para siempre en ese estado, se han quedado asustados ante el hecho de que hemos resucitado, por eso algunos quieren nuevamente enterrarnos; muchos, hipócritamente, hablan de los indígenas pero en la práctica prefieren seguir callando. Los indios hemos resucitado y hemos empezado a caminar, como he-

mos empezado a hablar, hemos empezado a reclamar; como bien dice una hermana indígena ecuatoriana, Juana Cabascango, somos como la paja de los páramos que a pesar de que nos han pisoteado, nos han cortado, seguimos con vida porque nuestras raíces no han muerto.

De la misma manera, Monseñor Flores presenta el objetivo de la teología india en el II Encuentro de Presidentes de Comisiones Doctrinales de América Latina y el Caribe, reunidos en la ciudad de Guadalajara-México.

Tiene como objetivo aparente la elaboración de una nueva expresión autóctona de la fe cristiana basada en el redescubrimiento, la apropiación y la valoración de experiencias y expresiones religiosas y culturales de los pueblos originarios de América Latina. En realidad busca explicitar lo que durante siglos se ha mantenido en la clandestinidad, al margen de las expresiones oficiales y europeas de la fe católica. Surge como un movimiento de características elitistas, pero que rápidamente está en vías de popularización¹¹². Esto significa que esta nueva expresión de fe cristiana no debe renunciar a su carácter autóctono, a su contenido mítico simbólico, a su modo integral.

Más aún, debe potenciarlos como aporte válido a las otras teologías. Si lo auténticamente humano es también cristiano y el ser indio es una referencia a la esencia de hombres y mujeres creados por Dios, entonces ésta es también cristiana, dice el padre Eleazar; en consecuencia, añade que nuestra labor frente a ella no consiste en vestirla de cristianismo sino de mostrar su sentido profundamente cristiano cuando aborda problemas de la vida, del hombre y de la mujer, del pueblo y de la comunidad, del futuro y del más allá. Hay compatibilidad entre la fe cristiana y la fe india. La fe cristiana pasa por la fe india: “No es matando a nuestro Dios como llegamos al Dios cristiano, sino reconociendo que es el mismo en una y otra experiencia. No nos convertimos a Cristo para aniquilarnos o perdernos, sino para ensanchar nuestros horizontes y trascendernos”¹¹³.

3.2.3. Tipos de teología indígena

La expresión teología india en singular es una generalización aceptada deliberadamente para simplificar las cosas y mostrar la condición de postración en la que se hallan los pueblos originarios; la teología procede de fuentes que no son pueblos, pero que ciertamente existen varias teologías bajo esta definición.

La teología es producto de la multiplicación de palabras indígenas, históricamente diversas, debido al diverso período de desarrollo que tuvieron antes y después, la época colonial desde los esquimales del Polo Norte hasta los mapuches del Polo Sur, existen más de 500 pueblos de lenguas y culturas diferenciadas que al hablar de Dios lo hacen de forma distinta, aunque se da también excomunió de pensamientos y de elaboración teológica que conduce a formar grandes bloques de cultura afines que estén determinados por la teología; por eso hay pueblos, de la pradera mega americanos, caribeños, andinos, amazónicos, etc.; cada bloque tiene características materiales y espirituales distintos.

- El tipo de desarrollo cultural también es causa de desarrollo cultural: no es lo mismo ser un pueblo nómada que un pueblo sedentario, no es lo mismo ser agrícola que pescador, no es lo mismo ser emigrante que refugiado; todo esto condiciona el pensamiento teológico.

- Los distintos modos de vincularse, la tradición propia crea igualmente diferencias biológicas, ya que no es lo mismo quienes conocen y viven su tradición que los que viven sin razón de ella.

- El contacto diverso que los indígenas tienen con el cristianismo no es igual, los indígenas cristianos convencidos que los superficiales, tampoco son iguales los que nunca han sido cristianizados y desean dialogar con su pasado indígena; hay también los que sí aceptan su fe cristiana interpelada por la fe indígena, hay indígenas que nunca han sido cristianizados pero no están cerrados al intercambio con el cristianismo, hay otros indígenas no cristianizados que se niegan totalmente al diálogo con las religiones foráneas.

- La formación intercultural de los indígenas: hay algunos que están formados sólo en la tradición de su pueblo, hay otros que están formados tanto en su tradición como en la foránea; hay otros que sólo tiene la formación foránea, y otros que carecen de formación específica.

- Existen personas que se mueren casi exclusivamente con un lenguaje ritual, o místico – simbólico; otros son de lenguaje experiencial; otros son representativos y otros manejan el lenguaje de los libros.

- En cuanto al sujeto que elabora la teología, decimos que es el pueblo, pero cuando las comunidades están organizadas hacen su reflexión de fe; entonces producen una teología más determinada y esto produce la teología india, de consumo interno, y los expertos producen la teología india de exportación que ponen en el mercado externo.

También hay otra corriente que quiere elaborar la teología india a partir del estímulo de la teología de la liberación: algunos pastores evangélicos, movidos por cierto radicalismo y la recuperación del mundo indígena, están impulsando el rescate de los textos sagrados, como ya hablan de la restauración de las religiones originarias; por eso ellos no hablan de teología india, sino de teologías originarias.

Hay que afirmar de la misma manera que las distinciones adjetivas de un mismo asunto esencial dan razón a un punto antropológico ineludible; a saber: las religiones, además de perseguir a la divinidad o responder a la necesidad de Dios, responden al mismo tiempo a la antropología de sus pueblos y sus culturas. Esencialmente las religiones dicen y buscan lo mismo de diferente manera.

Todos los caminos de búsqueda del hombre llegan al mismo objetivo, Dios; las maneras, las expresiones, los pasos difieren de acuerdo a las culturas, los espacios, los tiempos y las expresiones (esto es un simple recordar a Mircea Eliade en su estudio de las religiones)¹¹⁴.

Las complicaciones, los debates, las discusiones provienen del desconocimiento de la historia, de su desarrollo y del desconocimiento de los pueblos y sus culturas. La diferencia entre las religiones es antropológica; técnicamente, en esencia, son lo mismo; la diferencia está en el culto, en las expresiones rituales, en lo externo o en el fondo son lo mismo.

No existen “teologías”; hay “marcos teóricos”; cuando son doctrinales “se hacen ideológicos”; cuando rompen los linderos, “son esfuerzos por unas nuevas teológicas”.

Pero no hay que complicar el panorama con fragmentaciones, si es teología india, si es andina, si es de la liberación o es la china; la religión va unida al contexto ideológico – político de los pueblos, no nos olvidemos que junto al poder político están las estructuras teológicas; por ello, en el Antiguo Testamento, los profetas estaban, porque denunciaban la alianza institucional entre los reyes y los sacerdotes y la intromisión y la independencia entre las dos instituciones, que se da hasta ahora, en contra del cínico soberano insoslayable contra “el pueblo”.

Por eso, toda ideología, doctrina o estructura, o sistema que atente contra el pueblo es espurio, no responde a las expectativas de una igualdad, de una fraternidad, de una democracia.

La humanidad ha sido testigo mudo de muchas opresiones. Jesucristo es la revelación del Padre en la Biblia, de un profetismo único contra el egoísmo del hombre y contra todos los residuos de domina-

ción, que es la “ primitiva ley del más fuerte que hoy se cumple “ en las leyes de los más vivos, la “política”.

Entonces no hablemos de teologías- hablemos en esta época de la “globalización de los más vivos”, de “una teología en bien del hombre”. Todos los ríos que cursen sus aguas indistintamente deberían confluir en un gran río que sirva a todos.

“Si el Señor no construye la casa, en vano se esfuerzan los albañiles” (Salmo 127 1 ss).

“El agricultor siembra la semilla, y mientras duerme, la semilla crece” (Marcos 4,26-27).

Hay principios universales comunes; lo que no sabemos es si hay tiempo para recogerlos en una gran teología, “una teología globalizada”. Única, una sola religión, con las revelaciones maravillosas de cada una de las religiones. Es por eso que desde hace muchos años existen sacerdotes, pastores y religiosos indígenas cristianos, que hemos asumido la tarea de reencontrarnos con nuestras raíces religiosas y de abrir en la Iglesia espacios de diálogo a la luz del Evangelio.

Finalmente la tarea es dura y difícil; sin embargo, en la actualidad hay una unidad entre servidores indígenas y agentes de pastoral no indígenas, asesores y obispos de la Iglesia estamos unidos para que el diálogo no se pierda y haya un respeto mutuo porque la teología india tiene un origen milenario y está abierta a recibir la ayuda necesaria para su crecimiento y fortalecimiento.



4. Punto de partida y de llegada de la teología indígena

4.1. *Antecedentes remotos de la teología indígena en la zona andina*

Para una cabal y completa comprensión de la teología india o india cristiana, tenemos que remontarnos incluso hasta el primer encuentro – choque entre la cultura y la religión andina y la de los conquistadores españoles. Los cronistas de la época nos testimonian la existencia de un pensamiento religioso, por lo tanto teológico, bastante estructurado y desarrollado, que explica y refleja las actitudes del andino frente a lo sagrado, al cosmos, a la naturaleza y a los demás hombres, mostrando que para él toda la cultura tiene un carácter sagrado y mítico.

La religión andina, por otra parte, es inteligible sólo dentro de su propia cosmovisión, mitológica e instituciones religiosas que dan una visión explicativa del mundo con una coherencia interna, que sirve para explicar incluso la experiencia religiosa actual.

Los datos de los cronistas, en este sentido, tienen un gran valor; pese a los prejuicios católicos o a las deformaciones interesadas que pudieran contener, nos ayudan a penetrar la cultura de estos pueblos y especialmente su religión. Quien quiera elaborar o sistematizar hoy una teología india – india o indio- cristiana no puede prescindir de los datos transmitidos por los cronistas de esa época. La labor del teólogo actual será el estudio crítico – hermenéutico de confrontación entre la transmisión oral actual, mediatizada por los amautas, yatiris, la simbología de los ritos y costumbres, que están saliendo de la clandestinidad, con los datos, especialmente de los primeros cronistas, que no sólo confirman lo que hoy encontramos en la religión andina. El hecho de que la descripción de los conquistadores de la religión indígena sea, desde su óptica, casi siempre negativa, ya que no se conformaba con los parámetros de la religión cristiana y por lo tanto debía ser combatida, sea como práctica o como reflexión teológica, ya que no quita el valor de los datos transmitidos.

Es interesante constatar que, una vez consolidada la conquista, los primeros cronistas o escritores nacidos en el área de lo que fuera el imperio incaico, producto del cruce de la raza europea e indígena, nos transmiten desde su vivencia, muchas veces dolorosa, su experiencia de vivir en dos culturas no sólo diferentes, sino que en muchos puntos son contrapuestos y sin querer ni poder renunciar a ninguna de ellas. Así,

el Inca Garcilaso de la Vega, Blas Valera, Cristóbal Molina (el cusqueño), los indios Felipe Guamán Poma de Ayala y Joan Santa Cruz Pachacuti, y más tarde Antonio de la Calancha, nos han dejado datos preciosos sobre la cultura y la religión andina, con más objetividad y amor a la parte india de su ser que los cronistas, historiadores y escritores españoles castizos. Pero resulta más interesante aún que casi la totalidad de los autores citados han intentado desde su vivencia personal y por razones pastorales, ya que la mayoría fueron sacerdotes, hacer una síntesis o por lo menos armonizar entre su fe cristiana y la cultura india que habían heredado de la parte materna. Se podría decir que ellos iniciaron una primera reflexión teológica india cristiana y esbozada la inculturación de la fe cristiana en su cultura de origen. Esta experiencia aún no es suficientemente estudiada o mirada con sospecha por algunos; debería constituir, al menos, parte de la historia sobre los orígenes remotos de la teología india- cristiana y de la inculturación, ponderando el ambiente adverso o cualquier tipo de conciliación entre la religión cristiana e indígena, dado el modelo de la Iglesia de cristiandad implantado en América y empeñada en la extirpación de las idolatrías.

Garcilaso de la Vega, por ejemplo, luego de analizar el concepto de la idolatría y su paulatina evolución y purificación, llega a afirmar que los últimos incas fueron instrumentos de la providencia divina para preparar a los peruanos a recibir inmediatamente la fe del verdadero Dios. Ya que los Incas Túpac Yupanqui y Huayna Cápac, de la adoración de la segunda causa pasaron a establecer el conocimiento y adoración de la primera causa, que ellos llamaron Pachacámac, creador y sustentador del mundo¹¹⁵. Una idolatría de tal índole ya no se presenta como algo sustancialmente malo, pues está dentro de los planes de la providencia divina para desempeñar un papel histórico importante.

Guamán Poma de Ayala juzga el mundo de los españoles desde la visión del propio indígena y en categorías de la cultura andina y en categorías indígenas para elaborar su utopía indígena. Mirando el pasado, descubre los valores indígenas, que le hace exclamar: los indios antiguos fueron mucho mas cristianos (que los cristianos venidos de Europa), aunque eran infieles guardaron los mandamientos de Dios y la buenas obras de misericordia¹¹⁶. Guamán Poma acepta el catolicismo y reconoce su potencialidad para contribuir a la creación de un orden nuevo¹¹⁷. Recoge también la idea de la cristianización de América ya antes de la llegada de los españoles, idea entonces en boga.

Otro indígena interesante es Juan Santa Cruz Pachacútic, indio Aymara que, profesándose totalmente cristiano, no ve inconveniente en introducir en su relato elementos cristianos que sustituyen al Dios Wiracocha y Tunupa, interpretando además los mitos indígenas en categorías cristianas¹¹⁸. A éstos creo que podemos considerarlos como los pioneros del tentativo de elaboración de una teología indio – cristiana. El valor de sus escritos está en relación a su cercanía espacio temporal con las fuentes originales de la cultura, especialmente de la religión indígena, en gran parte, antes de que éstas fueran aniquiladas o pasaran a la clandestinidad.

Después del período de la extirpación de las idolatrías, la estructuración de las Iglesias locales, la aparente cristianización del mundo andino y la disminución del fervor y celo misioneros, debido a la instalación del clero y las órdenes misioneras, se vive un período largo de mutua tolerancia y de mantenimiento de lo logrado con la primera evangelización, prácticamente hasta los tiempos de efervescencia preconciliar antecedente del Concilio Vaticano II.

Finalmente, la cultura Cañari, al ser parte de la zona andina y además al ser conquistada por el imperio de los Incas, las costumbres religiosas mantienen vivas, y esto se constata por las narraciones de los primeros cronistas, como hemos analizado en el capítulo primero.

4.2. Punto de partida

Toda verdadera teología, si se nutre de una religión auténtica, no puede tener otro punto de partida que la experiencia de fe, el punto de partida de la teología es la fe, expresada según los ejes fundamentales y orientadores de cada cultura, porque si alguna teología se fue por otro camino con el tiempo tendrá que regresar al cruce común, que es la fe. Los contenidos de la fe de los indígenas de la mayoría de ellas son herencias y vivencias actuales de práctica y tradiciones milenarias practicadas por los habitantes originarios, pero junto a estas riquezas: mitos, leyendas, celebraciones con raíz autóctona, existen también prácticas que no pueden ser comprendidas, si no es desde el evangelio que se hizo a partir del siglo XVI. Estas experiencias están basadas en dos vertientes de revelación:

- La revelación de Dios en las culturas.

- La revelación en las Sagradas Escrituras, que es el origen de la acción misionera.

Debemos tomar en cuenta que nuestra religión indígena está basada más por la herencia de los antepasados autóctonos que por la herencia de los antepasados cristianos.

Surge la pregunta entonces: ¿qué teología queremos hacer? Una podría ser la teología india, la cual debe hacer emerger explícita y gozosamente la experiencia cultural – teologal que se acalló durante los últimos siglos para que entre con toda dignidad y derecho en el campo de las teologías del mundo con su especificidad y riqueza propias.

Otra teología que podría hacer es la teología indio – cristiana, que con la anterior tienen en común que se lanzan desde la experiencia socio - cultural de los indígenas de hoy, pero que confronta no sólo con las propias fuentes, sino también con las fuentes del Cristianismo.

Es así cómo en la verdadera teología india, siguiendo la imagen de un árbol, se pueden distinguir tres cosas: las raíces, el tronco y las ramas; así podríamos decir que la raíz es el pueblo de Dios, el tronco es la comunidad y las ramas son el teólogo o teóloga.

4.2.1. *El pueblo creyente*

En nuestra visión indígena el pueblo es el que tiene la experiencia de Dios y, por lo tanto, quien hace la reflexión teológica fundamentalmente. Hay que tomar en cuenta al pueblo, que son todas las personas que asumen vitalmente los pensamientos fundamentales de esa cultura; dichos planteamientos se expresan en rasgos culturales que el pueblo ha formado para identificarse, la lengua, la vestimenta, la religiosidad, etc. El pueblo es la raíz que sustenta al árbol pero que no se ve, pero se siente, porque su influencia es grande, porque tanto las comunidades como los individuos siempre hacen referencia a ese sustento básico que es la sabiduría popular de la que se toma en cuenta para todo trabajo y también para hacer la teología.

Finalmente, en el pueblo está la teología radical o fundamental y, como toda raíz, está bajo tierra y no se ve pero es determinante para fomentar la auténtica reflexión sobre el Dios de la vida. Un ejemplo de eso se ve en la relectura del credo israelita adaptado a la cultura Cañari:

Relectura del Credo israelita
(Dt. 6,20-25 y Dt. 26,6-10)

Los Cañaris éramos ya un pueblo
desde el tiempo inmemorial de los Urcus,
con mandamientos, con sabiduría, con historia,
cobijados del Tayta Inti y Mama Killa.
Llegaron los conquistadores para destruirnos
sometiéndonos con fuerza,
haciéndonos arrodillar con chicote,
obligándonos a bautizarnos.
Luego nos quitaron nuestras tierras,
aparecieron los nuevos patrones;
impusieron la esclavitud
y con el trabajo de las mitas, nos mataron.
A pesar de los atropellos y de la esclavitud,
siguió brotando la idea de la liberación,
base que fue la experiencia y el sueño de nuestros antepasados;
por eso surgieron movimientos comandados por nuestros caciques.
Como raza Cañari hasta hoy sobrevivimos,
sin doblegarnos, ni inclinaros ante nadie,
a pesar de que nos han dividido los políticos, las ideologías,
aún así, seguimos siendo pueblo: grande y milenario.
Desde tiempos inmemoriales, Dios está con nosotros,
manifestándose su presencia en cada signo de liberación;
los conocemos mediante su Samay, por la Pachamama
que ha escuchado el clamor en estos años de sometimiento.
Creemos en el Dios de la vida, que cuida los pueblos;
Creemos en el Dios de la vida, que camina junto a nosotros;
Creemos en el Dios de la vida, que alienta nuestro existir;
Creemos en el Dios de la vida, que espera nuestra liberación.

4.2.2. Las comunidades indígenas

Como dijimos anteriormente que la raíz es el pueblo creyente y lo que no se ve, pero el tronco sí se ve y está, son las comunidades concretas que están organizadas con sus líderes y además tienen sus costumbres y actividades propias, y son ellas las que hacen la teología visible de manera crítica, reflexiva, el pueblo existe y tiene autoridades en la medida que hay comunidades vivas, que le dan presencia en la his-

toria, en este caso las comunidades indígenas tienen una herencia milenaria de los Ayllus que se sigue manteniendo en la actualidad.

En las comunidades, al reflexionar sobre Dios, la producción teológica nace y, al ser asumidas por el resto, se convierte en sabiduría de todos y engrosa la raíz del árbol y deja de ser propiedad de la comunidad que la produjo para ser de todos.

4.2.3. Los teólogos y las teólogas

Los que elaboran la teología de las comunidades son los animadores que se convierten en portadores de la teología comunitaria. Hay que tomar en cuenta que dentro de las comunidades hay muchos servidores que son personas estudiadas, son los que interpretan la palabra de Dios y ponen a la luz y éstos son los teólogos anónimos.

El teólogo profesional tiene que hacer teología estando ligado a comunidades concretas que, a su vez, están enraizadas en el pueblo; allí está la gran diferencia de la teología indígena que es una teología nacida en el pueblo y para el pueblo, el teólogo también está llamado para que sirva de espejo para que la comunidad perciba el reflejo de lo que está produciendo, para que reconozca la autenticidad de su palabra; el teólogo es quien ilumina la reflexión teológica de la comunidad, para que penetre con la historia también, la función del teólogo es conectarse con otra teología de otros pueblos.

4.3. El punto de llegada de la teología indígena

El documento de Santo Domingo ha dado el mayor avance al afirmar que los pueblos indígenas y afroamericanos tienen derecho a ser conocidos como discursos también a nivel religioso; por eso la iglesia debe profundizar en un diálogo con las religiones no cristianas presentes en nuestro continente, particularmente los indígenas y afroamericanos durante mucho tiempo ignoradas y marginadas;¹¹⁹ esta afirmación o planteamiento es una superación de los anteriores que, de alguna manera, los indígenas debían integrarse a la Iglesia, aceptando pierden parte de su identidad cultural y religiosa. En cambio, un verdadero diálogo interreligioso parte no de la pretensión de convencer al otro de su falsedad para informar la verdad motivo del convencimiento, de que ambos poseen parte de verdad y que es posible completarse y enriquecerse mutuamente; este diálogo antiguamente era con las grandes

religiones, pero Santo Domingo lo plantea en relación a la religiones marginales y de los pobres.

Monseñor Proaño, obispo de Riobamba, Ecuador, afirmó que los indígenas han comenzado a abrir los ojos, han comenzado a ver, han comenzado a desatar su lengua, han comenzado a recuperar su palabra, han comenzado a caminar, han comenzado a organizarse, a realizar acciones que pueden convertirse en acciones de trascendental importancia para ellos, para los países de América, para muchos países del mundo.

Finalmente, creemos que ha llegado la hora en que los que no tenían voz hoy hablamos; es la primavera de los pueblos indios; creemos que hemos empezado a andar, también creemos que podemos dialogar.



5. Fuentes de la teología indígena

5.1. *¿De dónde sale la teología indígena?*

5.1.1. *La vida cotidiana*

Quien quiera que haya estudiado mínimamente la religión indígena habrá podido percibir la profunda relación que ésta mantiene con la naturaleza como algo sustancial a su vida; cualquiera de sus manifes-

taciones: tierra, ríos, cerros, nubes, vientos, nevados, páramo, plantas, árboles, lluvia, heladas, son percibidos por el indígena como manifestación de un Ser Supremo que maneja las riendas del mundo y contra quien el hombre nada puede hacer. Ante esta percepción y comprensión de la naturaleza animada, al indígena le es fácil entrar en contacto con ella, por lo que nunca se siente solo, aunque se encuentre en la más aislada zona o en los cerros más inaccesibles, porque cualquier objeto natural que lo rodea le sirve de compañía. Para el indígena todo tiene sentido, somos prácticos, no racionalizamos la vida, sino que la vivimos; es por eso que desde el insecto más insignificante hasta el poderoso sol tienen vida y están en el caminar del indio. Como afirma Justo González, “si la comprensión que se tiene de la existencia es sacral, lo natural es que la vida cotidiana está marcada por el rito como respuesta a dicha realidad”¹²⁰.

Es fundamental que entendamos que la base fundamental de donde sacamos nuestro pensamiento es la vida, en su relación con Dios, con la naturaleza y con el otro. En este sentido, la teología india surge de la necesidad de entender la vida, de saber por qué pasa; lo que pasa, es por eso que toda la sabiduría de nuestros antepasados ha servido para explicar y entender la vida cotidiana; es por eso que los mitos, símbolos y ritos han servido de fuentes para nuestra teología.

La racionalidad occidental no nos ha entendido porque su pensamiento está basado en encontrar la respuesta del porqué de las cosas, donde solamente la razón tiene respuestas a todo y se olvida de que el hombre no sólo es razón, es sentimiento, es un ser vivo con esperanzas y con anhelos y que no está solo sino es una comunidad de hermanos.

5.1.2. *Tradición oral*

En el mundo actual, moderno, la tradición oral es vista como una cosa primitiva de comunicarse: los que no saben escribir, hablan; y ponen como un ejemplo patente la variabilidad de los cuentos andinos; sin embargo, la variabilidad no es un defecto por el contrario, señala la capacidad creativa del saber andino. En tal sentido, la tradición oral nos confirma que tiene una gran riqueza de pluriformalidad y una capacidad grande de estar recreándose, renovándose, de manera permanente según el lugar. Aquí podemos hacer una comparación del desarrollo de la literatura cristina.

Al referirnos a la tradición oral, tenemos que hablar de las tradiciones locales que cumplen la tarea de explicar los orígenes de las cosas; por ejemplo, los inicios de la fiesta, de las celebraciones existentes; en este sentido encontramos en nuestras tradiciones de manera condensada, como el sentir del mundo, de la vida, de sí mismo, de Dios, de los sagrado del mundo andino; pero no solamente en las leyendas, en los cuentos encontramos estos aspectos vitales relacionados con la cultura y la religiosidad, sino otro aspecto fundamental de la realidad, la historia de los pueblos andinos: lucha social y todas las tradiciones que existen en torno a las luchas sociales. Es curioso ver que el significado de las luchas sociales no se encuentra en la historia oficial, la historia real de la mayoría no está en los libros, sino está y se trasmite por la vía de la tradición oral.

Si queremos entender cómo Dios actúa en la historia, no tenemos que ir primeramente a las bibliotecas, sino disponernos a abrir los oídos y el corazón y escuchar la tradición oral de los pueblos indígenas, la historia de los sectores pobres, marginados; en este sentido, la tradición oral es un aspecto nuclear y un lugar teológico fundamental en la sabiduría o lógica andina, sobre todo para hacer una típica reflexión teológica desde los pueblos indígenas.

Lamentablemente toda esta sabiduría del pueblo indígena en cierta manera ha sido pisoteada o, como afirma Jurgen Riester: “Estos mitos de origen han sido desplazados porque vinieron pueblos más poderosos que los otros diciendo que no vale la pena todo esto, tratando de borrar la memoria de un pueblo. Entonces esto es lo que ha pasado en todos los pueblos oprimidos de todos los continentes. Entonces estos pueblos se corren de estos mitos como ya tienen vergüenza y sienten miedo de expresarse, pero a pesar de esa situación colonial, porque es colonialismo que un pueblo imponga su ideología a otro pueblo, ya sea a través de sus religión, de sus pensamiento o a través de su lengua que trata de borrar la memoria de un pueblo”¹²¹.

Cuando en lingüística se habla de palabra en general, se refiere a lo que nos caracteriza y distingue a los seres humanos; la palabra es expresión de nuestro espíritu, que al comprender las cosas, las introduce en su interioridad, las organiza en su manera y les da sentido. Con la palabra recreamos el mundo y lo humanizamos; en esto consiste precisamente la cultura, la palabra hablada o escrita es la expresión más alta del espíritu y de la cultura de un pueblo, es la carne que hace visible y tocable el espíritu.

Cuando en la iglesia hablamos de palabra en singular y con mayúscula nos referimos exclusivamente a la palabra de Dios (Dabar), pues para los cristianos Dios es la fuente originaria de toda comunicación: Él Es, como afirmaban los griegos, El Gran Cerebro pensante, que al hablar da existencia a lo que piensa. Dios habla y nosotros, la creación entera, surgimos del caos (Génesis 13), las criaturas somos palabras surgidas de la mente y de la boca de Dios; las cosas, los animales y las personas existimos porque Dio nos pensó, nos ideó y así nos creó, es decir, somos sus pensamientos, somos su palabra. En este sentido, la constitución dogmática *Dei Verbum* afirma que la palabra de Dios se da a los pueblos de muchas maneras: “Dios da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas creándolo todo y conservándolo por su Verbo”¹²².

Los indígenas entendemos a cabalidad lo que son la Palabra y las palabras; nosotros nos sentimos palabra del creador, que se puso en pie, tomó conciencia, aprendió a amar y se constituyó en interlocutor del creador y formador. Poniendo como ejemplo en los mitos de creación mesoamericanos, Dios crea la quinta humanidad “para tener con quién dialogar”¹²³.

Con mucha seguridad podemos afirmar que los indígenas somos gente de palabra verdadera, no como otros que abundan en palabras, pero que carecen de fundamento y sustento en y para la vida; para nosotros la palabra es sagrada porque la palabra nos dio la Palabra Eterna, que es Dios.

5.1.3. Símbolo, mito y rito

Una de las dificultades que hemos encontrado en la experiencia de entender la teología indígena es la mezcla entre palabras símbolos y mitos; por eso resulta a veces difícil de entenderlos, explicarlos y manejarlos. La teología occidental que conocemos y en la que nos hemos formado se expresa casi exclusivamente en palabras y conceptos; aun los rituales se llevan a cabo de una manera muy intelectual.

Toda la religiosidad indígena americana en gran parte se ve marcada en símbolos y mitos y es así cómo el Padre Clodomiro Siller del Cenami afirma que, dentro de la comunicación en general, hay niveles de expresión:

La comunicación corporal es la primera comunicación que usamos en la vida, la practicamos inmediatamente después de nacer; esta

comunicación no tiene reglas al principio; luego que se desarrolla, vamos usando una gramática y sintaxis corporal, es una comunicación que poco a poco se enriquece con movimientos, actitudes, gestos; es además muy expresiva, ya que con un sólo gesto se puede expresar muchas cosas; se usa principalmente en la teología celebrada, en la liturgia, en los rituales.

La comunicación hablada, para la que usamos palabras, el significado de las palabras es el que damos en la vida cotidiana; cuando alguien no entiende el significado de una palabra busca el significado en el diccionario; para hablar con palabras necesitamos ciertas reglas, como son la gramática y la sintaxis; sin lugar a dudas es el lenguaje más utilizado.

El símbolo

Es el tercer nivel de comunicación, donde las palabras o cosas tienen la posibilidad de acumular muchos significados, porque cuando una palabra, cosa o gesto tiene varios significados a la vez, que no son sinónimos, cuando en sí misma acumula varios significados, entonces esa palabra, cosa o gesto se ha convertido en símbolo.

En el campo religioso, el símbolo viene referido tanto a la forma concreta en la cual una religión se explicita, como en modo de conocer, de intuir y de representar lo propio de la experiencia religiosa. En general, el símbolo no sólo trata de comunicar un mensaje, más de favorecer una relación, de provocar que se explicita su identidad, de un reconocimiento, de una alianza¹²⁴.

Es tarea de toda persona que quiera entender la teología india, conocer bien los mitos de su cultura, porque leyendo los mitos y escuchando las narraciones de los viejos poco a poco va entendiendo todos los significados que tiene el símbolo.

El mito

Según la visión que muchos lingüistas y antropólogos nos dicen, es la comunicación humana más profunda que existe. El mito no tiene como finalidad definir las cosas ni narrar la historia como es; los mitos son la interpretación de la vida, de la realidad y de la historia. El mito no es historia, es más que historia, es la interpretación y el sentido hondo que el pueblo da a su historia, es decir, que el mito es a la concien-

cia profunda de los pueblos. Todo el que quiere entender la teología indígena viene con la ayuda de los lingüistas y antropólogos para entender de mejor manera el mito; sólo así se conocerá a plenitud la historia del pueblo indígena.

Según Clodomiro Siller¹²⁵ afirma, últimamente se ha despertado un gran interés por el mito y por el pensamiento mítico. Ejemplo de esto lo tenemos en Carlos Castañeda, el famoso autor de las enseñanzas de Don Juan, libro que es una tesis doctoral en la universidad de California, EEUU, que ha hecho más de treinta ediciones. Por otro lado, es sorprendente ver la cantidad de publicaciones que existen sobre mitos egipcios, hindúes, chinos, europeos; son, para no mencionar los que tratan del mundo indígena de América Latina, especialmente los mitos de los *nàhuas*, *mayas*, *kunas*, *enverás*, *cañaris*, *incas*, *aymaras*, *mapuches*, y la infinidad de mitos amazónicos.

El interés por los mitos se ha desarrollado mucho porque en la actualidad hacen falta liderazgos, valores y horizontes, ya que mediante estas “historias, narraciones y cuentos” hay desde siglos y milenios, una novedad muy atractiva para el espíritu y la mente para todos los tiempos, y que los mitos ofrecen perceptivas sumamente humanas y humanizantes también para la modernidad de hoy.

Como afirmábamos anteriormente, para que los mitos en cuanto a significativo lleguen a tener sentido, han de seguir leyes estrictas que constituyen la granítica simbólico- mítica. La mayoría de los símbolos frecuentemente encuentran su explicación y significado dentro de un mito. El verdadero sentido de los mitos no lo dan los diccionarios, sino el pueblo y la cultura que creó esos mitos.

Una crítica radical que muchos investigadores le ponen al mito es la animación vegetal, animal, humana o divina que le da la realidad, ya que todas las cosas, plantas, animales, seres humanos, el mito lo relaciona (sin fusionarlos) como mundo, como pueblo, universo, y con lo sobrenatural, porque los mitos tienen la característica de poder explicar el microcosmos a partir del macrocosmos y explicar el macrocosmos a partir del microcosmos; en el fondo, la función del mito trata de radicar, fundamentar y ligar todo lo que existe en la vida que procede de una vida de orden sobrenatural; por eso el mito permite a su pueblo expresar sus sueños, sus visiones, sus profecías y sus teologías; le pone en contacto con sus enigmas y aspiraciones profundas. El mito no anula lo histórico; le añade sentidos. El mito es una forma de pensamiento

que relaciona el mundo material con el humano, y estos dos con el divino enmarcado con un carácter dramático. Quisiera a continuación poner un ejemplo de un mito de la cultura Maya:

La creación

Primero todo era silencio, había mucha calma. No había nada que estuviera en pie en toda la faz de la tierra, sólo existía el mar en reposo y un cielo apacible. Todo era oscuro, sólo Tepeu y Gucumatz (progenitores) estaban en el agua rodeados de claridad. Ellos son los que disponen de la creación de árboles, bejucos, nacimiento de la vida y del hombre. Se formó el corazón del cielo. Mediante su palabra ellos hicieron emerger la tierra, dijeron “tierra” y ésta fue hecha. Así sucesivamente surgieron el día y la noche, las montañas y valles, brotaron pinares. También se crearon las corrientes de agua y los arroyos corrieron libremente.

Luego crearon a los animales, los venados, pájaros, leones, tigres, serpientes, culebras, víboras, guardianes de los bejucos entre otros. Estos fueron hechos para cuidar a los árboles y a las plantas. Los animales se dispersaron y se multiplicaron, pero los creadores les dieron sus moradas respectivas, mar, tierra o aire.

Luego los creadores les dijeron que hablaran para que alabaran a sus creadores(a ellos), pero estos animales no hablaban, sólo emitían graznidos, chillaban o cacareaban. Entonces estos creadores los cambiaron de hogar porque no conseguían que los adoraran ni que los veneraran. Hicieron un segundo intento pero éstos tampoco hablaron, y por lo tanto fueron condenados a ser comidos y matados.

Ante este fracaso de que los animales no los veneraban, ellos se dieron que tenían que crear antes del amanecer algún ser que los venerara, por lo tanto quisieron hacer al hombre. Para esto tuvieron varios intentos:

- 1. En éste intentaron hacer al hombre de barro, no se podía sostener, no podía andar ni multiplicarse y se deshizo.*
- 2. Luego trataron con madera, lo cual fue un gran avance, ya que hablaban y se multiplicaban, pero estos no tenían memoria (por lo tanto no se acordaban de su creador), entendimiento, caminaban sin rumbo y andaban a gatas. Estos fueron los primeros que habitaron la faz de la tierra, pero con el diluvio creado por el corazón de cielo estos murieron. Los que se salvaron se escondieron y se convirtieron en Gnomos.*
- 3. De tzite se hizo el hombre, y la mujer de española, pero éstos no pensaban ni hablaban. Fueron aniquilados con resina y fueron desfigurados por las piedras de moler. Esto fue en castigo por no haber pensado ni en su madre, ni en su padre.*

4. *Poco faltaba para que el Sol, la Luna y las estrellas aparecieran sobre los creadores cuando descubrieron lo que en verdad debía entrar en la carne del Hombre. El Yac , Utiu , Quel y Hoh fueron los que trajeron la comida para la formación del hombre. Esta comida se convirtió en sangre, y así entro el maíz por obra de los progenitores. Los hombres que fueron creados fueron cuatro: Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah y Iqui-Balam¹²⁶.*

El rito

La vida cotidiana y concreta de la humanidad se desenvuelve en medio de frustraciones, contradicciones, negaciones y aniquilamiento sin sentido. En el rito se vive, se conmemora y celebra el sentido vital, cósmico, humano y trascendente que el mito busca para la humanidad; básicamente, el rito se desenvuelve utilizando un lenguaje simbólico de distintos ordenes: numérico, cosmético, gestual, orientativo, cósmico, dinámico, etc. El símbolo y el mito son verdades de la historia real; pero imposible poder vivirlos constantemente en el plano de la existencia cotidiana material; la riqueza material, histórica, espiritual y trascendente a la que está ordenada la humanidad expresada en el mito, lo actuamos concretamente en el rito porque el rito prueba y da la certeza de que los horizontes de esperanza que propone el mito tienen la posibilidad de ser vividos por sujetos históricos concretos; el rito así le da a los participantes la de experimentar, de sanar, de pertenecer, de reconciliar, de unir, de vivir, de espiritualizarse.

El rito es el retorno a lo cotidiano entendido como lo vivido de una comunidad, la manera de rehacer lo que el pensamiento o conciencia del hombre ha desecho con su lógica, con el lenguaje. Reduciendo a un esquema lógico el acto de vivir, el pensamiento olvidó aquello que el gesto ritual desea alcanzar aunque irremediablemente perdido: el evento o el acto como totalidad.

De la misma manera, los ritos en el mundo andino están siempre en función de la vida, abriendo espacios para la renovación, la reconciliación, el perdón, la trascendencia y el equilibrio del hombre con Dios, la naturaleza y los demás. Están en función de un proyecto de vida. Si hasta hoy sobreviven los ritos ancestrales es porque sirven a la vida; ellos guían en las acciones de la vida, ayudan a reflexionar y vivir la relación con el Dios vivo. Los ritos son muy expresivos en gestos y palabras, sus signos y palabras unen a la comunidad y mantienen su identidad. Los

ritos acompañan el ciclo vital de los humanos, el ciclo agrario, la relación con los elementos naturales, como la Pachamama (madre tierra), el sol o con los elementos naturales, como la lluvia o la sequía.

Pero también hay ritos que perjudican y buscan la muerte¹²⁷. Podemos añadir que los ritos acompañan las prácticas de salud, construcción de las casas, las transacciones comerciales, los viajes, etc.

La práctica ritual andina busca también la fraternidad; se realiza para que se resuelvan los problemas de la vida en forma pacífica y que la vida sea más llevadera. Los ritos son ocasiones para resolver diferencias familiares o para asegurar la unidad familiar. Las dificultades dentro de la familia y de la comunidad se consideran como signo de pecado y de necesidad de la reconciliación. El rito de perdón es signo de reintegración social del pecador a la vida comunitaria; de éste la comunidad se mantiene como un elemento básico de la vida andina, sea en sus manifestaciones como ayllu o como “comunidad”,

(Núcleo de familias agrupadas en un espacio geográfico). Por eso le dan sentido y razón. El rito, por tanto, es una expresión simbólica de las relaciones entre Dios y el Hombre y entre los mismos hombres. El andino es muy sensible al misterio de la vida, a su propia vida y a la vida de la naturaleza. Mediante los ritos funda su esperanza y la seguridad de su familia. Por eso son centrales los ritos del ciclo vital.

La fiesta es consecuencia del culto ritual que expresa la celebración de la vida en la tierra, es elemento que cohesiona e integra la comunidad. Es también un momento de gracia de Dios, en ella pide y recibe los dones en abundancia y por eso se agradece. Mediante los ritos de la fiesta se expresa y reconoce la bondad y generosidad de Dios y se lo celebra comunitariamente.

Todo el desarrollo de la fiesta misma, desde su preparación, realización, hasta poner en orden la casa y sacar las cuentas de todo, está impregnada de ritos. Sobre todo, se ritualizan las relaciones humanas en la fiesta, es decir, se reconoce el carácter sagrado de las mismas. Es también importante tener en cuenta que la religión indígena es en los ritos que ha demostrado principalmente su apertura al diálogo con las otras culturas y religiones, apropiándose de otros signos y símbolos, sobre todo cristianos, y adaptándolos a los propios ritos y en parte enriqueciéndose con otros significados que han ampliado su visión del mundo y de la vida. “La mejor sistematización de la Teología india se encuentra en los ritos. Estos reviven y actualizan la tradición indígena”¹²⁸.

5.2. *¿En dónde está su manantial?*

La base fundamental de donde sacamos nuestros pensamientos y acciones es la vida en la familia, el trabajo, la comunidad; en este sentido, la teología surge con la necesidad de entender la vida, de saber por qué suceden tantas anomalías, saber el porqué de lo que les pasa, la teología surge cuando unimos lo que acontece a diario con lo que Dios quiere que acontezca, todos unidos en una relación concreta; pero hay un depósito en donde se encuentran las explicaciones originadas que unen desde hace muchos años, que es la sabiduría mental, que son manifestadas mediante mitos, ritos, leyendas, música, poesía, que han ido transmitiendo de generación en generación a través de los ancianos yachas, amautas, yatiris, etc.; éstos serían los teólogos de nuestro pueblo porque, a través de la vida, han ido interpretando la presencia de Dios en el caminar con el pueblo.

En este sentido, la historia es como base para hacer la teología indígena, ya que todo está cayendo de creencias que nos explican las cosas que ya pasaron, que están pasando y lo que va a suceder en el futuro; toda esta explicación, cuando la relacionamos con un Dios, es hacer teología; la teología es una realidad del pasado y del presente de nuestros pueblos indios, siempre ha estado ahí, desafiando el paso de los tiempos y sus inclemencias, esperando el nuevo amanecer donde el sol alumbrará; toda la teología india existe ahora, ha existido antes y existirá mañana; por lo tanto, no hay que crearla sino reconcluirla, respetarla y fomentarla.

5.3. *Los espacios*

Hay muchos espacios para hacer la teología; la familia, el amor humano, el hogar prioritariamente; además la cultura, la raza, la educación, comida, el medio ambiente, las fiestas, en fin, todo lo que es la vida cotidiana; todos estos son caminos, en donde podemos caminar, son espacios del encuentro con Dios, donde podemos hacer teología.

La base ancestral de la comunidad andina es el *ayllu*, que hoy en día ha quedado más como una ideología que una realidad plena como lo fue en el pasado. Pero queda lo que se puede llamar la “comunitariedad”, es decir, existe una adhesión y unión permanente del individuo con su grupo ubicado en una región geográfica concreta. Aún fuera de ella se sigue sintiendo ligado a la comunidad de origen. El individuo

encuentra seguridad en su comunidad; ésta le protege y le da seguridad emocional y psicológica, pues le ayuda a afirmar su identidad y le proporciona el apoyo efectivo en la enfermedad y el trabajo; en la “fiesta” le da la oportunidad para desahogarse de sus angustias y preocupaciones, fruto de una vida sufrida. La “fiesta” es, por eso, la máxima expresión de la unidad y alegría comunitarias. El hombre andino no puede tomar decisiones ni organizar su trabajo, ni divertirse, ni rezar, si no es con referencia al grupo al que pertenece, a su comunidad¹²⁹.

Otra de las características es la reciprocidad como base de la organización social de las comunidades campesinas y de los *ayllus*, donde éstos están aún vigentes.

En primer lugar, existe la reciprocidad entre la comunidad y sus autoridades, sean estas últimas de tipo tradicional y autóctono (*Mallku*, *Jilakata*), o de tipo más reciente (autoridades sindicales). La autoridad se pone al servicio de la comunidad en su totalidad, sin remuneración económica alguna, y emplea casi todo su tiempo para resolver los problemas de la comunidad. El ejercicio de la autoridad es considerado siempre como un servicio. Por su parte, la comunidad se pone al servicio total de sus autoridades, trabajando sus terrenos y prestando los servicios que éstos requieran mientras duran sus mandatos. La reciprocidad de la comunidad también se manifiesta hoy en la defensa de sus autoridades, cuando éstas son perseguidas por sus opciones políticas o injustamente. Al servicio de la autoridad corresponde el respeto y aprecio de la comunidad. La reciprocidad es también base y sostén del matrimonio, por eso a la primera etapa del matrimonio lo llaman *sirwinakuy*, “servicio recíproco”, y se llega al matrimonio religioso o *casa-racuy* sólo después de haber aprendido y alcanzado cierta madurez en el campo de la ayuda mutua y en el campo afectivo. Pero el matrimonio en sí mismo es una ocasión privilegiada para practicar el principio de la reciprocidad. Los padres, padrinos y la comunidad, no sólo les harán la fiesta a los novios, colaborando en todos los detalles que esto supone, sino que con sus dones les brindarán la posibilidad de una independencia económica y la constitución de un núcleo familiar propio. Por su parte, los nuevos esposos, a partir de ese momento, se integran en el sistema de la organización social de la comunidad. Se constituyen en “personas”, *Jaki* en aymara y *runa* en quechua, y tendrán que devolver las atenciones, el *ayni* que hicieron con ellos, asistiendo a todos los acontecimientos de la comunidad y colaborando en ellos. Entran en el

sistema del *ayni* con sus padres, padrinos y vecindad en todos los trabajos que requieran la ayuda mutua¹³⁰. El matrimonio amplía el sistema de parentesco consanguíneo (padres-hijos-parientes), con el sistema de parentesco espiritual (padrinos-ahijados-compadres). Estos sistemas se apoyan también en el principio de la reciprocidad, el *ayni*, la expresión más genuina de la reciprocidad que funciona, sobre todo, a nivel familiar. Los padres darán y harán todo por sus hijos hasta el matrimonio. Los hijos jamás olvidarán a sus padres en la vejez. Es rarísimo ver ancianos viviendo solos. Cuando ya no pueden trabajar por sí mismos, son los hijos los que se ocupan de ellos. La peor desgracia y la amargura más grande es no tener parientes cercanos en la vejez. Quedarse *huajcha*, huérfano, se considera como la verdadera pobreza, pues no tendrá quién haga *ayni* con él. Es también por este motivo que se busca ampliar el sistema del parentesco, con el sistema de padrinos-ahijados-compadres, que se establece en forma real por medio de un ceremonial determinado, como, por ejemplo: el primer corte de cabello, el bautismo, el matrimonio y otros. El compadrazgo establece relaciones de ayuda mutua, relaciones tanto o más fuertes que con el resto de los parientes y no se circunscribe sólo al ámbito de la ayuda material. El padrino respecto al ahijado se constituye efectivamente en una especie de segundo padre, debe velar por él, ayudarlo con sus consejos, exhortarlo al buen comportamiento y defenderlo ante los demás. El padrino de matrimonio velará por la armonía entre los esposos, recurriendo incluso a palabras fuertes y castigos corporales. Los ahijados deben servir “con cariño y respeto” a sus padrinos. Entre compadres se tiene mayor facilidad de adquirir cualquier servicio. El compadrazgo es uno de los vínculos de reciprocidad más fuertes en la cultura indígena, esto se ve en toda la zona andina.

La reciprocidad tiene sus formas concretas que se aplican a la necesidad de ayuda mutua en los distintos tipos de trabajo y servicios solicitados por algún miembro de la comunidad. En la zona quechua he observado las siguientes formas:

Ayni: Es la forma de ayuda mutua más conocida y conserva su vigencia en la actualidad. Se basa en una estricta reciprocidad, practicada especialmente entre parientes consanguíneos y espirituales; consiste en la prestación de trabajo o ayuda en las faenas agrícolas, techado de casa, traslado de productos para vender o a los molinos para la molienda. Se aplica a cualquier tipo de servicio; por ejemplo, en la pre-

paración de una fiesta, elaboración de la *chicha* (bebida alcohólica a base de harina de maíz), de panes y masitas, la comida de fiesta y el servicio a los comensales. Incluso los dones que se dan con ocasión de las fiestas en la que se “prende” dinero en efectivo en el pecho de los novios o de los “pasantes de fiesta” ha de ser correspondido con una atención esmerada según la cantidad que haya dado. Los nuevos esposos o los pasantes de fiesta no deberán olvidar hacer lo mismo, cuando les toque pasar fiesta a sus invitados. El *ayni* se retribuye siempre devolviendo el mismo tipo de trabajo, servicio o producto recibido, cuando la contraparte lo necesite.

Minq’a o Minga: Es también una forma tradicional de ayuda mutua, pero se retribuye o paga en dinero o en productos por el trabajo realizado. Esta forma de trabajo es de gran ayuda para los que no tienen terreno o tienen poco, haciendo *minq’a* aquí y allá los pobres reúnen los productos que necesitan para su subsistencia.

Faena: Es el trabajo comunitario a pedido de alguno de la comunidad para un trabajo corto, generalmente de un día. El que pide la colaboración debe retribuir a los que han trabajado con abundante comida y bebida, especialmente al finalizar el trabajo. Esta forma de ayuda se aplica también a trabajos en beneficio de toda la comunidad, como ser escuela, caminos, posta sanitaria, limpieza de acequias, etc. En este caso toda la comunidad aporta para la bebida y la comida.

Sahuachay: Significa ofrecer la posibilidad de sembrar unos surcos del mismo producto que el dueño siembra, a parientes, amigos o personas pobres que no tienen terreno, poniendo éstos su trabajo y su semilla.

Jallma: Es una costumbre que he observado en la zona quechua de Chuquisaca. Cuando se cosecha papa o maíz, los pobres [sobre todo mujeres solas], van recogiendo para sí detrás de los cosechadores lo que éstos van dejando en el terreno. A veces se deja intencionalmente algo del producto que se cosecha para favorecer a los más pobres.

Siembra al partir: Cuando uno da la semilla y el otro el terreno y fuerza de trabajo, al final se reparten el producto de la cosecha en partes iguales.

Avío: Cuando se da una cantidad de semilla y el que recibe debe devolver, después de la cosecha, exactamente el doble de la cantidad recibida, también en semilla¹³¹. Todas estas costumbres demuestran la riqueza de nuestra cultura, y estos son los espacios donde Dios se manifiesta.

5.4. *Los instrumentos*

La teología llega a plasmarse en texto, ya tenemos un instrumento para trabajar, hay muchos textos logrados, la *Biblia*, el *Popol Vuh*¹³², el Libro de Chilam Balam de Chumayel¹³³, los mitos, leyendas, tradiciones, música, poesía, donde está plasmada toda la sabiduría indígena, no cabe duda que son los elementos muy concretos para hacer una teología. También hay símbolos e imágenes que utilizamos para hacer teología.

Junto al texto tenemos una historia y es importante establecer la historia que está detrás de un texto, porque los textos no nacen del pueblo; así, detrás de cada mito hay una historia, el mito expresa una historia, cómo es la conciencia de la historia.

6. La apertura a la nueva reflexión teológica

6.1. *Vertientes de la teología indígena*

La experiencia religiosa de los pueblos indígenas es un elemento histórico constante, porque desde mucho antes de la llegada de los conquistadores y después han continuado siendo religiosos; y no sólo eso, sino que las experiencias de antes, de muchas formas, están presentes en las religiones de hoy; como dice el Vaticano II, la presencia de Dios y de Cristo en las culturas y religiones autóctonas¹³⁴, el cristianismo de aquéllos que ya están bautizados también tiene continuidad con la preparación evangélica que en ellos había.

Desde hace muchos años ha surgido la inquietud en los pueblos indios y en los agentes de pastoral que trabajan con los indios, de hacer refleja esa experiencia, es decir, de sistematizarla y de comunicarla a otros grupos y comunidades, porque la base de la cultura india es la reciprocidad. El reto de hoy es hacer surgir esa experiencia teológica de modo que pueda ser comunicada no únicamente a los miembros indios, sino a otros grupos no indígenas que podrían enriquecerse de lo que los pueblos indígenas hemos hecho y al mismo tiempo poner en común su propio logro para el enriquecimiento mutuo¹³⁵.

Es fundamental que tomemos en cuenta que la cultura indígena debe estar abierta a los nuevos retos de la sociedad moderna, es decir, nuestra teología debe estar preparada para afrontar con otras corrientes. Actualmente en todos los pueblos indios hay dos fuentes:

- La tradición autóctona antigua; en algunos grupos existe también en textos escritos y en otros se ha mantenido por la fuerza de la tradición oral y ritual.
- La tradición cristiana, que es reciente, desde 1492.

Finalmente, el crecimiento de la teología india se dará en la medida de la apertura hacia dentro y hacia fuera, la tarea es de todos. Como dije anteriormente, queremos seguir siendo cristianos con nuestra propia reflexión del Dios de la vida, sin ser una iglesia paralela, sino como una única iglesia fundada por Jesús.

6.2. Bases magisteriales para una teología indígena

Se puede decir que los indígenas siempre hemos sido la preocupación pastoral de la Iglesia, sea de manera implícita o explícita. Sin embargo, no siempre hemos ocupado el mismo espacio, ni siempre hemos sido considerados de la misma manera, al extremo de tratarnos de ignorantes, supersticiosos, etc. La proclamación al Concilio por parte del Papa Juan XXIII, para el mundo católico consistió en abrir todas las ventanas para que entrara un aire nuevo que revitalizaría los pulmones de todos los creyentes, lanzándolos de una manera diferente a su compromiso pastoral, tanto del mundo occidental, sobre todo hacia los mundos asiático, africano y latinoamericano. Creo conveniente que veamos los documentos más recientes.

6.2.1. El estímulo del Vaticano II

Ya han pasado 40 años desde que se terminó el concilio. Parece anacrónico volver a lo que allí se propuso respecto de la cultura, de la religión y la revelación en los pueblos. Sin embargo, nos parece que esa mina no está aún agotada, la riqueza de la doctrina del Vaticano II, y que sus posibilidades podrían ser sorprendentes si lo analizamos con detenimiento.

El concilio sirvió para que surgieran nuevas reflexiones, como son los documentos latinoamericanos; además hay que tomar en cuenta que después del concilio, el magisterio es muy rico con las reflexiones del Papa Paulo VI y fundamentalmente de nuestro Papa actual, Juan Pablo II, que son el reflejo y la continuidad del Vaticano II.

6.2.1.1. *Hacia las culturas indígenas*

El concilio enseña que la naturaleza humana y la cultura están íntimamente relacionadas; con esto queda claro que una evangelización y pastoral que quieran ser verdaderamente humanas o esencialmente humanas necesariamente tienen que ser una buena nueva no sólo a los grupos humanos, sino a los grupos humanos con su propia cultura; por eso el desarrollo de la cultura es el desarrollo de lo humano¹³⁶, es decir, que la acción de la Iglesia, que quiere como parte de su misión el desarrollo humano, tiene necesariamente que propiciar el de las culturas, sobre todo cuando la misma Iglesia afirma que sólo con la cultura se puede acceder a la perfección de la persona humana y de la comunidad.

Es la cultura la que le puede proporcionar este enfoque de plenitud a la experiencia social de las comunidades indígenas por eso la religión y la i.e. tienen que pasar necesariamente a la dinámica de la historia mediante las culturas que tienen derecho al respeto y a la integridad¹³⁷.

6.2.1.2. *Hacia las religiones indígenas*

La teología india no es otra cosa que sacar unas de las consecuencias de que “cuando la Iglesia llega a los pueblos ya están en ellos las Semillas de la Palabra”¹³⁸. De esas semillas debe brotar, como uno de sus frutos propios, la teología india. El Vaticano II afirma que el anuncio de Cristo continuamente renueva las culturas¹³⁹ y purifica y eleva las costumbres de los pueblos¹⁴⁰, los renueva desde adentro¹⁴¹, con su propia dinámica y conservando su propia capacidad de efectuar dicha renovación.

Finalmente, los padres conciliares con mucha sabiduría nos alertan del peligro de que las relaciones interculturales hagan que se pierda la fidelidad viva a las tradiciones y costumbres de los pueblos¹⁴². Y nos hacen conscientes de que, para poder dar testimonio de Cristo, es necesario amar la vida y la cultura de los pueblos¹⁴³. Porque lamentablemente nos contentamos con conocerla, estudiarla y difundirla, pero falta amarla; esto significa no tener lástima o tratar como “cosas”, sino como una experiencia de vida milenaria que ayude al crecimiento integral del ser humano, que hoy tanta falta nos hace; los indios hablamos con el corazón para el corazón. Por favor, escúchenos.

6.2.2. *El magisterio latinoamericano*

6.2.2.1. *Conferencia de Medellín (1968)*

El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) tuvo a su cargo la preparación de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, ya que la primera se realizó en Río de Janeiro¹⁴⁴. Esta reunión se dio en una de las más importantes ciudades de la República de Colombia-Sudamérica, llamada Medellín, del 26 de agosto al 7 de septiembre de 1968. Asistieron 140 obispos latinoamericanos, 10 representantes de los religiosos y 6 sacerdotes diocesanos, junto con 20 representantes de organizaciones católicas internacionales y latinoamericanas, representantes de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y una docena de observadores no católicos.

La Conferencia se dividió en 16 comisiones y subcomisiones que trabajaron sobre los diferentes temas y fruto de esto es el documento final, que fue aprobado por el Papa Pablo VI, como consta en la carta del Emmo. Sr. Card. Secretario de Estado, a su Ema. Revma. el Card. Antonio Samoré, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, con fecha 24 de octubre de 1968; en la misma carta se encarga al CELAM la publicación oficial del documento. El deseo de los obispos al presentar es que nos sintamos unidos en el Señor Jesús, viviendo juntos una misma inquietud, un mismo compromiso, una misma esperanza.

La segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano se efectuó en Medellín-Colombia, en 1968; en este documento se menciona cuatro veces a los indígenas como destinatarios de la acción de la Iglesia. En la introducción, hablando del pasado, se hace un reconocimiento merecido a “tanta generosidad” de “aquéllos que han estado activa y caritativamente presentes en las diversas culturas, especialmente los indígenas del continente”¹⁴⁵.

De la misma manera, al recordar a los religiosos que deben “atender, educar, evangelizar y promover, sobre todo a las clases sociales marginadas”, les dice que se preocupen “por los numerosos grupos indígenas del continente”¹⁴⁶. En el tema de la justicia, habla de la “preocupación pastoral por el amplio sector campesino”, donde también ubica a los indígenas que tienen “necesidad de una promoción humana”¹⁴⁷.

El texto que más clara y ampliamente abordan los obispos de Latinoamérica define qué es para ellos un indígena y cuál debe ser el desarrollo integral que la Iglesia propone para su liberación; está en el documento de la Educación donde dice: “Existen, en primer lugar, el vasto sector de los hombres “marginados” de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una servidumbre inhumana. Su liberación, una responsabilidad de todos los hombres latinoamericanos. Deben ser liberados de sus prejuicios y supersticiones, de sus complejos e inhibiciones, de sus fanatismos, de su sentido fatalista, de su incomprensión temerosa del mundo en que viven, de su desconfianza y de su pasividad.

La tarea consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural acorde a su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos”¹⁴⁸.

Sobre la base de estas afirmaciones, como que la causa indígena soltó sus amarras y se hizo a la mar para abrir derroteros nuevos dentro de la Iglesia y de la sociedad, de la misma manera dentro del *Celam* fue reestructurado el Departamento de Misiones, como organismo oficial que debía impulsar la pastoral indigenista primero, luego indígena.

6.2.2.2. Conferencia de Puebla (1978)

El 12 de diciembre de 1977, el Papa Pablo VI convoca formalmente la Conferencia, que no llega a celebrarse en la fecha prevista, ante el fallecimiento del Pontífice el 6 de agosto de 1978.

Corresponde a Juan Pablo II convocarla de nuevo y lo hace para principios de 1979. Once años después de Medellín, los obispos latinoamericanos se vuelven a reunir en Puebla de los Ángeles, México. La Conferencia de Puebla, como es sabido, estuvo precedida por dos años de preparación; con la activa y generosa participación de todas la Iglesias de América Latina; se realizó desde el 27 de enero al 13 de febrero de 1979, con 356 participantes, para reflexionar sobre el tema: La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Lo más importante es que esta Conferencia fue inaugurada por su santidad Juan Pablo II, el 27 de enero de 1979, en la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe. Dada la amplitud del tema, rico y dinamizador, fue necesi-

rio establecer ciertas prioridades y, para esto, se formaron 21 comisiones de trabajo, en torno a núcleos o grandes unidades, con los temas correspondientes; este sistema de trabajo, complementado por aportes en plenarios y semiplenarios que aseguraban la mayor participación de obispos, presbíteros, diáconos, religiosos, religiosas, laicos, miembros invitados y expertos, fue aprobada unánimemente, por 179 “Placet” y 1 voto en blanco¹⁴⁹.

La problemática indígena ciertamente en Puebla ocupó un espacio mayor que en Medellín, aunque sigue siendo un título subordinado a la categoría mayor de pobres, cuyas carencias materiales y espirituales herían profundamente el corazón de los pastores; por eso hubo la necesidad de hacer una “opción preferencial por los pobres, no exclusiva ni excluyente”.

El Episcopado Latinoamericano percibe que hay un gran interés en la Iglesia y en la comunidad internacional por los valores autóctonos y por respetar la originalidad de las culturas indígenas y sus comunidades. La descripción que hace de su situación cultural es realista y un tanto pesimista, pero siempre abierta a la esperanza¹⁵⁰.

A pesar de las limitaciones que tuvo la III Conferencia, en cuanto a comprender cabalmente la realidad indígena y plantearse respuestas adecuadas a partir de los propios indígenas, en Puebla la Iglesia empezó a hacer a un lado esa tónica indigenista para dar mayor cabida en su seno a los pueblos indígenas tal como somos. Los pastores empezaron a tener una admiración por los innegables valores que poseen “un potencial evangelizador” que “interpela constantemente” a la Iglesia¹⁵¹.

Pero sobre todo en el tema de la Religiosidad Popular o Religión del Pueblo¹⁵² se ve dónde los pastores ponen el interés y el entusiasmo por el mundo religioso de los pobres. El interés y el entusiasmo pastoral por los “valores autóctonos”, considerados como presencia antecedente del Espíritu en las culturas precolombinas¹⁵³ o utilizando una categoría teológica de los Padres de la Iglesia, “Semillas o gérmenes del Verbo”¹⁵⁴, todo esto llevó a la Iglesia en Puebla a plantearse la evangelización de las culturas no como destrucción, sino como reconocimiento, consolidación y fortalecimiento de dichos valores¹⁵⁵; por eso, en Puebla, el indígena aparece ante la Iglesia más como una realidad objetiva que ella desea incorporar en su seno evangelizándola, que como sujeto histórico determinado con quienes la Iglesia debe dialogar respetuosamente para anunciarles el Evangelio.

6.2.2.3. Conferencia de Santo Domingo (1992)

La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se celebró en Santo Domingo del 12 al 28 de octubre de 1992, con motivo del V Centenario del inicio de la Evangelización de América. Las conclusiones de la Conferencia se aprobaron por unanimidad y llevaron el mismo título que le asignó Juan Pablo II: “Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana, Jesucristo ayer, hoy y siempre”.

Este documento es más corto que el de Puebla, pero tiene las características de ser más incisivo, más fervoroso y entusiasta y tiene a Jesucristo como hilo conductor de toda la redacción. Esta Conferencia, convocada, inaugurada y presidida por el Santo Padre, Juan Pablo II, trabajó en cálida y profunda comunión con el Vicario de Cristo, cuyo discurso inaugural constituyó el punto fundamental de referencia y de convergencia para todos los pastores participantes. Esta IV Conferencia se celebró veinticuatro años después de Medellín y trece después de Puebla; en este sentido, los pastores recogen y actualizan la rica herencia del pasado. Finalmente, el documento quiere ser una palabra de esperanza; un instrumento eficaz para una Nueva Evangelización.

No existen en la Iglesia documentos del nivel de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que hayan dado un espacio y valoración a la cuestión indígena como Santo Domingo; por eso, seguramente, Santo Domingo pasará a la historia como la Conferencia de la Inculturación del Evangelio y de la pastoral indígena. Santo Domingo recoge y profundiza las grandes afirmaciones de Medellín y Puebla en relación a los indígenas. Pero se hace eco, además, de nuevos planteamientos importantes que surgieron en la pastoral indígena en los últimos años y que nunca antes habían hallado espacio en documentos de la envergadura de la Conferencia Episcopal Latinoamericana. Los indígenas y afroamericanos ya no son vistos como “los más pobres entre los pobres”, según expresión acuñada en Puebla. Aunque la idea aparece, al menos, dos veces en el documento¹⁵⁶, no es ahora la característica determinante para definir a los indígenas. Son pueblos con identidad propia, ellos son impulsores de un proyecto específico de vida que debe ser conocido, respetado y apoyado por los demás y por la Iglesia. La palabra *pueblo* o “nuestros pueblos”, aplicado a los indígenas, aparece muchas veces en el documento¹⁵⁷. Poseen riquezas humanas: “poseedores

de innumerables riquezas culturales, que están en la base de nuestra cultura actual”¹⁵⁸, son las “huellas vivas de una cultura de siglos”¹⁵⁹. Son el sustrato más firme de la identidad pluricultural y pluriétnica del continente¹⁶⁰. Otro de los aspectos que sobresale en el documento es que los indígenas son portadores de las Semillas del Verbo; desde la perspectiva de la fe, “estos valores y convicciones (de los pueblos indígenas) son fruto de “las semillas del Verbo” que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados”¹⁶¹. Otras de las afirmaciones es que nos dicen que los indígenas somos ejemplo a seguir: “aprender de los pobres a vivir en sobriedad y a compartir y valorar la sabiduría de los pueblos indígenas en cuanto a preservación de la naturaleza como ambiente de vida para todos”¹⁶². En este sentido, vemos que el documento de santo Domingo es el reflejo del caminar de la Iglesia, es el vivo retrato de lo que somos y queremos ser en el momento actual, manifiestan algunos obispos que estuvieron presentes en la conferencia¹⁶³.

Finalmente, es de notar que en estos últimos años el ancestral silencio profético de los pueblos indígenas y afroamericanos se fue transformando en un murmullo cada vez más fuerte hasta convertirse en voz potente, que sacude las conciencias. Muy rápidamente los indígenas pasaron, de ser objetos, a ser sujetos protagonistas de su destino dentro de la sociedad y de la Iglesia. Alcanzaron muy pronto la mayoría de edad que muchos les habían negado. Como dijo atinadamente Monseñor Leonidas Proaño, que fuera venerable obispo de los indios en Ecuador, los indígenas “han comenzado a abrir los ojos, han comenzado a ver, han comenzado a desatar su lengua, han comenzado a recuperar su palabra, han comenzado a decir con valentía, han comenzado a ponerse de pie, han comenzado a caminar, han comenzado a organizarse, a realizar acciones que pueden convertirse en acciones de trascendental importancia para ellos, para los países de América, para muchos países del mundo”¹⁶⁴. Creemos que esta voz dejó su huella tanto en la preparación como en la realización de Santo Domingo; un ejemplo de esto fue la presencia en la Conferencia de un pequeño número de laicos, diáconos y presbíteros indígenas que hicieron oír la voz de sus pueblos, de una manera persuasiva que logró impactar a los obispos.



7. Avances y vacíos de la teología india

7.1. Avances

7.1.1. Congresos de teología indígena

Desde hace muchos años los indígenas no tenían voz en el contexto latinoamericano, ya que fuimos acallados por el sistema colonial absorbente, pero por motivo de la celebración de los quinientos años de evangelización se empezaron a dar encuentros, talleres, conferencias, congresos sobre la teología indígena; así se dio el primer encuentro – taller latinoamericano, que se realizó en México del 16 al 23 de septiembre de 1990 y que reunió a más de un centenar de personas involucradas en el proceso de elaboración de teología entre indígenas de toda América Latina y es novedoso que fue un encuentro ecuménico, y el tema fue “metodología de la teología india”. Estuvieron presentes pastores de la iglesia evangélica, obispos de la iglesia católica, líderes religiosos indígenas, hombres y mujeres servidores de los pueblos indígenas de toda América Latina; hubo un apoyo de organismos de índole nacional e internacional, tales como el Consejo Latinoamericano

de iglesias, CLAI; la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, ASETT; el Consejo Indigenista Misionero de Brasil, CIMI; el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas de México, CENAMI; el equipo nacional de Misioneros del Paraguay, ENM; la Coordinadora Nacional de Pastoral Aborígen de Argentina, ENDEPA; Ediciones Abya Ayala, de Ecuador; el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia, de Perú; CETA; el Centro de Teología Popular de Bolivia, CTP, y varios organismos más. Fruto de este encuentro fue la memoria de la teología india tomo 1, que se llama: *Teología india. Primer encuentro-taller latinoamericano, del 16 al 23 de septiembre de 1990 en México*.

Luego hubo un segundo encuentro de taller latinoamericano en Panamá, del 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993, donde se reflexionó sobre la teología india, donde se afirma que los cántaros que portan la vida del pueblo volverán a regar las flores para el embellecimiento de la madre tierra. Fruto de este encuentro se publicó el II tomo de *Teología india. Segundo encuentro-taller latinoamericano, Colón, Panamá, del año 1993*.

De la misma manera, en 1992 en Guatemala se dio un encuentro de la teología india mayense, desde el 24 al 29 de septiembre, que fue un encuentro histórico inspirado en la cuarta conferencia del episcopado latinoamericano de Santo Domingo, que fue para la historia, como la conferencia del pueblo indígena. Fruto de este encuentro se publicó el libro *Teología india Mayense. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales, Chichicastenango –Guatemala*. De la misma manera hubo un segundo encuentro, del 2 al 7 de junio de 1996, de la cual se publicó el *Segundo tomo de Teología India Mayense*.

El tercer encuentro taller se realizó en Cochabamba- Bolivia, desde el 24 al 30 de agosto de 1997. Fruto de este encuentro se publicó la memoria *Sabiduría indígena, fuente de esperanza, Teología india*.

El cuarto encuentro-taller latinoamericano de Teología india se realizó en Paraguay, bajo el título *En busca de la tierra sin mal-Mito de origen y sueños de futuro de los pueblos indios*.

A lo largo de toda América han existido encuentros de reflexión sobre la teología india, que cada vez está dando forma con rostro propio a la teología india.

Finalmente se dio uno de los encuentros muy importantes de todo los obispos de Latinoamérica para tratar el tema de la teología india cristiana; obispos y teólogos se reunieron en Riobamba, Ecuador, del 21 al 25 de octubre de 2002, donde salieron valiosas conclusiones sobre la base de los cuatro aspectos del simposium:

- Método teológico.
- Mitos, ritos y palabra.
- Semillas del verbo y plenitud de la revelación en Cristo.
- La salvación y la mediación de la Iglesia. En este encuentro los obispos aceptan la teología indígena y abren caminos para el fortalecimiento de la teología india con método propio.

7.1.2. Teólogos autóctonos

Desde tiempos inmemorables han existido servidores que han venido haciendo teología sin ser teólogos; en la actualidad los animadores son los sistematizadores o portadores de la teología comunitaria; son como las ramas de un árbol que cumplen una función en el proceso del crecimiento de la teología indígena. Últimamente han existido muchos agentes de pastoral autóctonos que vienen recogiendo la voz de las comunidades, la sistematizan, fundamentan y contextualizan para que pueda ser mejor entendida por parte de los mismos que produjeron como parte de otros miembros del pueblo; aquí está la diferencia con otros teólogos, ya que hacen la teología insertada y entroncada con la comunidad, mientras que otros lo hacen en las bibliotecas lujosas y acompañadas de libros polvorientos y sin voz.

Finalmente, el buen teólogo debe servir de espejo para que la comunidad perciba el reflejo de lo que él está produciendo para que reconozca su identidad, para que su reflexión cale hondo en la historia del caminar del pueblo y así pueda entrar en diálogo con las otras teologías de los otros pueblos (Europa, Asia, África). Un claro ejemplo se ve en las culturas indígenas al crear un decálogo propio, que dice:

- 1.- Permanece cerca
al Gran Espíritu.
- 2.- Muestra un gran respeto
por tus semejantes.

- 3.- Da apoyo y confianza
dondequiera que se necesite.
- 4.- Sé confiable y honesto
todo el tiempo.
- 5.- Haz como si supieras
que todo está bien.
- 6.- Ocúpate del bienestar
de mente y cuerpo.
- 7.- Trata con respeto a la tierra
y a todo lo que mora en ella.
- 8.- Toma toda la responsabilidad
de tus acciones.
- 9.- Dedicar una parte de tus esfuerzos
al más grande Dios.
- 10.- Trabajen unidos para el
beneficio de toda la humanidad.

7.1.3. Testimonios de indígenas del pasado

La injusticia comenzó a crecer hasta su punto máximo, pues casi todos los indígenas se convirtieron en siervos de las haciendas que por lo general eran de los españoles; de la misma manera todos los servicios feudales eran insoportables. Es rescatable valorar la presencia de jesuitas, quienes tratan de organizar a los indios en su propio idioma para aliviar esta situación en todo el altiplano; sin embargo, por la envidia de los enemigos fueron expulsados en 1767, de todas las Américas y con ello desaparecieron los que protegían a los indios.

Quisiera a continuación transcribir una poesía llamada: Respuesta de un “Amigo Indio”, escrita por Juan Condori Uruchi:

Si me viste con la cara inclinada, no que miraba mis pies solamente, sino lloraba a mi Pachamama humillada, no por los remiendos que llevo, sino por la opresión que sufro.

 Mi piel quebrada no se quiebra por el frío,
 se quiebra por la fatiga y sangra por las ranuras
 como la tierra se abre para llorar su humillación.

 Mi piel está cubierta por el bronceado y puro metal cósmico
 y es el sostén de mi pueblo.

 No es que guardo mi pelo debajo de mi lluch'u incaico
 porque sí, sino guardo porque mi cerebro no se resfríe
 como se le resfrió a tus amigos criollos y luego
 no saben qué van a hacer de su vida.

 Mi estirpe de indio es que seguirá siendo gigante en la historia.

 Si me conociste y no pudiste estar conmigo, es porque te
 avergüenzas de mi raza y sólo cuando sirvo para
 inspirar tus nostalgias, sirvo para que te vuelvas poeta.

 Aunque me sigas por el mundo, nunca encontrarás
 a este indio altivo y orgulloso de su pasado grandioso.

 Mi paso y mi mirada jamás están perdidos, miro el horizonte
 de triunfadores, doy el paso seguro a la gloria de mis antepasados,
 porque sí ¡soy indio!

 El indio sólo es dueño de la Patria, sin embargo,
 la retacearon los conquistadores y ¡cómo la administraron!

 No supieron manejar este pueblo grandioso.

 No es que el indio sueñe con el mañana, sino, muestra
 a tu gente el recuerdo de su futuro pasado, que tú no lo
 puedes descifrar, porque ignoras demasiado.

 Si hoy me ves con la cabeza agachada, no es que
 siempre mis ojotas remendadas estén así, sino
 imploro a que la Pachamama perdone a tu gente
 que llevó a la ruina a mi pueblo.

 El gigante dormido va a despertar para aplastar
 a los gusanos que se comen nuestro pan.

 Mi espalda no tiene arrugas, porque no está
 acostumbrada a lociones, mi espalda es la
 palanca del desarrollo de este pueblo.

 No puedes hablar conmigo, ¡no!, porque no sabes
 mi idioma, tampoco podrás entender lo que
 yo pienso y quiero, ya que ni los científicos pueden descifrar
 nuestra escritura y pensamiento.

Que está escrito en la Puerta del Sol. Menos tú.
Mi mano curtida sólo puede tocar aquel que viene
en son de amistad, con aquél que trabaja para el progreso
de mi pueblo y mi patria, no con aquél que se vanagloria
de nuestra tristeza y nuestra humillación.
Mi pueblo nunca ha muerto de hambre, ni ha buscado
en basurales, son algunos de nuestros hermanos que
engañados por los "patrones" fueron despedidos a la calle.
Seré víctima de la miseria, no porque yo quiera,
sino estoy oprimido, no soy libre de lo que pueda hacer,
porque mi ley es el "Ama sua, Ama Llulla y Ama Quella"
Si esta Ley no la entiendes, aquí va la traducción:
"No seas ladrón, no seas flojo y no seas mentiroso".
Cuantas veces me hayas mirado y cuantas veces te haya mirado,
pero tus miradas las hacías, quizá, recordando cómo tus abuelos,
a mis antepasados han ultrajado.
No quisiste darme la mano, porque quizá pensaste que el indio,
es mentiroso o cualquier cosa, como alguna vez
hasta un dignatario de Estado dijo,
porque en la zona andina, hay muchos indios y son analfabetos.
Mis manos han sostenido con su obra esta patria, han defendi-
do esta patria de sus enemigos naturales,
mi cuerpo ha sudado sangre en los socavones para arañar la
tierra y sacar divisas y que aún otros como buitres se las han
comido y despilarrado. ¡Qué pena!
Mi miseria es obra de tu gente. ¡Qué pena!
Mi ignorancia no es fortuita por obra de aquella mala gente.
¡Qué pena!
Mi hambre es culpa de la opresión que sufrió. ¡Qué pena!
Aquél que cree que me levanta la cara, o aquél a quien le
pongo el iluchu, el poncho y le entrego el bastón de mando,
no puede levantar mi cara porque no le interesa mi cara.
Eso sí, yo soy tan fuerte y orgulloso de mi raza,
no necesito que alguien se compadezca,
ni necesito intermediario que me esquilme.
Qué bueno que me dices: . . . "Eres un indio" . . . y la Patria
necesita de tu hombría . . . para dejar tus miserias.
Si yo tuviese el mando de esta sociedad, conduciría con mis
leyes cósmicas. Y no necesitaría de mis opresores.
Mi raza es el heredero de aquella organización del
Ayllu milenario, del ayni, la mink'a. Del trabajo

conjunto y ayuda conjunta y felicidad conjunta.
 Que adora al Dios Sol y a la Tierra Pachamama.
 Su pasado grandioso y su testigo Tiawanacu inigualable.
 El indio no necesita intermediarios ladrones y explotadores.
 La patria del indio aymara y del quechua está latente.
 Vive en cada corazón indio. Su alma y su espíritu están presentes.
 Si quieres estar unido con el indio, piensa como él, siente
 como él, sigue sus pasos y no quieras ser guía, déjate guiar.
 Porque él no es flojo, ni mentiroso, ni ladrón.
 Si quieres tienes mi mano, tienes mi idioma, yo te lo doy.

 Te guiaré por los caminos del progreso, porque sólo un indio
 es el que librará de la opresión a su hermano de raza, está
 dicho. Porque sólo el indio es el resplandor, el ave fénix del
 resurgimiento de este pueblo oprimido.
 El indio es artífice del resurgimiento de un mundo nuevo.

7.1.3.1. *Tomás Katari*

Fue cerca de Chayanta, de la provincia de Potosí, vecino de Macha, empezó un combate con los corregidores y sus agentes en su provincia y preparaba las comunidades indígenas para que se levanten contra el sistema; a mediados de 1777 presentó la primera queja contra el cacique usurpador Blas Bernal un mestizo, ya que éste cometía robos, los oficiales de Potosí no le hicieron caso, o más bien lo apresaron pero él se escapó. Viendo que era inútil con las autoridades del Potosí, se presentó al Virrey Vertiz a su regreso y, después de sufrir dos encarcelamientos, más en el único levantamiento andino, ordenó a los indios la resistencia pasiva, no reconociendo a los caciques impuestos arbitrariamente por los corregidores; esto llevó a Tomás Katari a ser nombrado cacique y defender la causa indígena.

7.1.3.2. *Túpac Amaru*¹⁶⁵

Su nombre era José Gabriel Condorcanqui¹⁶⁶, descendiente por línea materna del inca Felipe Túpac Amaru; fue educado en el Colegio de San Francisco de Borja, el cual había sido fundado para hijos de indios nobles y caciques; el 15 de mayo de 1760, a la edad de 20 años, se casó con Micaela Bastidas. Túpac Amaru, viendo la esclavi-

tud que sufría el pueblo indígena, se presentó en Lima, ante las autoridades reales, para poner su reclamo a favor de los indios, pero todo resultó en vano.

El 4 de noviembre de 1780, Túpak Amaru dio comienzo a la revolución con la captura del corregidor Arriada, que fue llevado preso a Tungasuca y el 10 de noviembre fue ejecutado en la plaza; con la ejecución de Arriaga comenzó la gran revolución de 1780. Túpak Amaru empezó a recorrer las cabeceras administrativas exigiendo el reconocimiento como único jefe; así se dio el primer encuentro entre las fuerzas independientes y realistas, en el cual Túpak Amaru salió victorioso.

El Obispo de Cuzco, Moscoso, publicó la excomunión de Túpak Amaru por haber profanado el templo con los soldados. Túpak Amaru, al ser excomulgado, envió una circular a todos los sacerdotes explicando que no estaba en contra de la Iglesia.

7.1.3.3. *Túpac Katari*¹⁶⁷

Uno de los indígenas que ha luchado por la causa de sus hermanos es Túpac Katari, porque él se convirtió en el jefe máximo de los Aymaras en el primer sitio de La Paz, el 13 de marzo de 1781, sin tener ascendencia noble fue el primer representante del pueblo Aymara que mantuvo sus contactos con Túpac Amaru, y además se convirtió en la máxima autoridad de los Aymaras; la revolución tomó carácter de reivindicación de la raza futura Aymara. Túpac Katari siguió la lucha y, capturado el 10 de noviembre de 1781, representante del pueblo Aymara que mantuvo sus contactos con Túpac Amaru, y además se convirtió en la máxima autoridad de los Aymaras.

7.1.3.4. *El mesianismo de Guamán Poma*

Guamán Poma de Ayala se convierte en nuestro paradigma que condensa en detalle las notas centrales de este fenómeno religioso que decurre a lo largo de la historia, a lo largo de la sociedad andina. Es precisamente en relación a él que la Nueva Crónica y buen gobierno encuentra su coherencia interna.

Este libro, como dicen algunos, es una carta al Rey, porque su propósito es que llegue al Rey de España para que él establezca el orden alterado por la conquista¹⁶⁸, ya que aquí el autor se presenta como intermediario o como segunda persona del Inca. Recalca en la discusión

del Tahuantinsuyo en 4 partes mediante dibujos¹⁶⁹, donde demuestra ser portavoz en el silencio de los indios.

El mesianismo de Guamán Poma “encierra una visión absolutamente contraria contra el orden vigente”¹⁷⁰ mediante la separación de indios y blancos, según la cosmovisión andina Hanan y Hurin, pero sin romper el sistema ya que su mesianismo fue sobre todo ideológico, aunque con el paso de los tiempos sirvió como ingrediente para los futuros movimientos sin dejar a un lado la conciliación.

7.1.3.5. Monseñor Proaño: esperanza de los indios

Uno de los obispos que optó con su vida por la causa indígena en el Ecuador fue Monseñor Proaño; él afirmó creer en los oprimidos, creer en los pobres y en los oprimidos es creer en la semilla del verbo. “Creo en sus capacidades particularmente en su capacidad de recibir su mensaje de salvación”¹⁷¹. Afirma además que los indios de Ecuador y América Latina han empezado a realizar un auto descubrimiento que está por encima de todo folklorismo, que llega al núcleo de su propia identidad histórica y cultural.

En los últimos años, al estar encargado del departamento de la pastoral indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, planteó que la forma de evangelizar a los indígenas es insuficiente en su contenido reducido solamente a un aprendizaje mecánico de la palabra de Dios. El 9 de agosto de 1988 nos dejó un testamento: en el seno de la iglesia católica nazca la Iglesia india, auténtica y autóctona: con su propia cultura y religión, con su propia teología y con sus propios ministros. Finalmente este sueño profético de Monseñor Leonidas Proaño hoy se está haciendo realidad porque a nivel de toda América Latina el trabajo con los indígenas es cada vez más comprometedor.

7.2 Vacíos y problemas que dificultan el desarrollo de la teología indígena

7.2.1. Vacíos

Dentro de los vacíos, veo que primeramente hace falta una mayor investigación histórica precolombina y colonial, porque, como hemos visto en el capítulo primero, vemos la riqueza de la sabiduría de nuestros antepasados.

Otro de los aspectos débiles es la falta de un estudio más completo de la realidad indígena actual: migraciones, invasión de las sectas protestantes, influjo de los medios de comunicación social que está evadiendo la intimidad del hogar y de las comunidades indígenas y conspira con los mejores esfuerzos de la cultura y la evangelización.

Lamentablemente, en los últimos tiempos se ve con mucha pena que los políticos, las instituciones internacionales (ONG) y los grupos religiosos con poderío económico se aprovechan de la pobreza de los indígenas para corromperlos y comprarlos para sus intereses.

En los pueblos indígenas hay una prevalencia de los estudios antropológicos, sociológicos y etnológicos sobre los estudios teológicos propiamente dichos; por eso en la actualidad se asume con sospecha, desconfianza, recelo y con facilismo la teología indígena.

Otro de los vacíos es el desconocimiento de la teología india en los seminarios y muchos sacerdotes y obispos han llevado a una confusión entre experiencia religiosa pastoral y reflexión teológica, además porque faltan mayores espacios de diálogo.

El obstáculo más grande para una evangelización inculturada es el desconocimiento de las culturas indígenas, que no sólo atañe a los misioneros venidos de otras naciones y continentes, sino a los mismos sacerdotes y religiosas de acá. La mayoría de los agentes pastorales nativos provienen del sector mestizo y durante su formación han pasado por una etapa de deculturación profunda, por lo que ni los mismos que provienen del sector campesino se identifican, en general, con su cultura de origen, y más aún, tratan de esconderla. Aquéllos que no resisten al choque cultural abandonan las casas de formación. Entre los religiosos el porcentaje es incluso menor. Nuestra experiencia como formadores nos ha hecho ver los grandes vacíos del estudio y reflexión sobre las culturas nativas, el desarraigo del seminarista de su comunidad y familia, la ausencia de expresiones culturales nativas en la estructura formativa, la falta de modelos sacerdotales nativos identificados totalmente con las culturas indígenas. Más bien se ha pretendido que el seminarista asimile la cultura y las costumbres de sus formadores, produciendo así en muchos la alienación cultural. Todo esto explica, en parte, la ineficacia de la evangelización y la acción pastoral del sacerdote, incluso nativo, entre los campesinos especialmente indígenas.

7.2.2. Problemas y riesgos existentes

Muchos miembros de la jerarquía eclesiástica se han acercado con espíritu abierto al surgimiento de la teología india; también hay otros pastores que tienen miedo frente a los retos que plantea la teología india dentro de la iglesia; otros, sin conocimiento y llevados por prejuicios, atribuyen que la teología india no está ligada al magisterio de la iglesia.

La teología indígena en la actualidad es causa de preocupación para nosotros los indios, implica seguramente riesgos que desconocemos; por eso no rechazamos la palabra iluminadora de otros sectores de la iglesia, especialmente de los obispos, que son los pastores de los pueblos.

La teología india no es que rechaza el magisterio de la Iglesia, sino que estamos de acuerdo, lo que exigimos es que primero conozcan a nuestros pueblos y se metan en nuestros procesos vitales; un claro ejemplo de esto es el mundo Aymara, donde los agentes de pastoral primeramente deben vivir con el pueblo para luego hablar; pero esto no se da en la gran mayoría de los agentes de pastoral, primero hablan sin conocer la realidad.

Como afirma el teólogo López¹⁷², existe el riesgo de convertirse sólo en refugio frente a los problemas de la vida, es decir, en evasión de la realidad, por no conocerla o por considerarla imposible de transformarla, encerrando a su sujeto en un *ghetto o isla*, sacralizándolo, sin vinculación con los demás pueblos o con los demás sectores que conforman el sector pobre; o incluso propiciando un *cierto mesianismo*, que lo convierte en el elegido para la salvación de todos los demás pueblos.

Otro de los riesgos es el arqueologismo, cuando nuestra gente acude a sus textos sagrados de referencia o a su tradición *con una lectura fundamentalista* que olvida que ya no estamos en el pasado sino dentro de una historia que ha cambiado radicalmente nuestra situación de pueblos autosuficientes.

Otro de los riesgos es la reducción de la teología indígena al mundo de lo ritual (ritualismo normalmente cíclico), sin referencia a la realidad histórica cambiante (lineal). Otro de los riesgos es la ideologización, es decir, del uso de las fuentes de la teología indígena para intereses totalmente diversos de su origen.

Finalmente, hay que afrontar los problemas existentes. Hay camino, pero hay que saber cuál camino hay que tomar y con quién hay que caminar, no cualquiera está preparado para caminarlo; para esto hace falta encontrar un lenguaje adecuado que identifique a la teología indígena¹⁷³. Hoy muchos que piensan que la teología indígena muy pronto pasará de moda porque el sujeto es el indio, que está amenazado por la pujanza de la modernidad, todo esto debe fortalecer en nosotros a recuperar la esperanza perdida porque la teología indígena da razón a nuestra esperanza.

7.3. *Desafíos y tareas de la teología indígena*

Partamos de que, religiosamente, la realidad india no es del todo homogénea, existen indígenas católicos, protestantes, cristianizados al estilo occidental que tuvieron que abandonar las creencias ancestrales; éstos tal vez tienen oculta su creencia antigua pero que no quieren volver.

Hay otros indígenas cristianos que se han mantenido aparte de su identidad religiosa y la encauzan a través de moldes cristianos; éstos no contradicen los planteamientos evangélicos propuestos por la Iglesia, pero los revisten con la lengua propia con el traje y algunos símbolos, y a éstos se los conoce como “*Religiosidad popular indígena*”. Este grupo se esfuerza en abrir espacio de reflexión en la iglesia.

Otros indígenas siguen vinculados totalmente al mundo religioso de sus antepasados y sólo por el contacto con la iglesia han incorporado costumbres, símbolos a su vida y pensamiento, como son los cantos, rezos, imágenes, etc. Pero estos elementos prestados no han modificado sus creencias fundamentalmente indígenas.

Otro grupo de indígenas conservaron la religión ancestral de los antepasados, sobrevivieron ante las campañas extirpadoras de la idolatría de los indios, proclamadas por misioneros y conquistadores, y ellos hoy se defienden ante el mundo occidental.

A estas vivencias religiosas indígenas tiene que responder la teología india, tiene que brotar también de ellos. En estos diferentes actores estamos los servidores indígenas y podemos realizar el diálogo inter-religioso a la luz del día y con plena conciencia; sólo así podemos defender los valores legítimos de la teología indígena sin despreciar los valores auténticos del cristianismo. Sólo así podemos responder al gran

desafío que dará luz a una nueva vida, como ya la Iglesia en Santo Domingo reconoció la religión india, por eso no se trata de inventar la teología india sino de reconocerla, respetarla y fomentarla¹⁷⁴.

Desde el punto de vista metodológico:

- Encontrar un método teológico para que la teología indígena sea aceptada totalmente por la jerarquía eclesiástica. Para fines de diálogo con el mundo exterior, nuestros pueblos necesitan saber manejar el lenguaje no simbólico de las sociedades modernas.
- Pasar de una experiencia de vida a una elaboración teórica mediante la aprobación a la formación de teólogos autóctonos.
- Unir esfuerzos para que la teología india madure en diálogo con la teología universal.
- Enriquecer los objetivos y contenidos de la teología india.

Desde el punto de vista de la inculturación:

- Hacer conocer de mejor manera cómo el evangelio ha sido anunciado, acogido y vivido en las culturas indígenas.
- Profundizar en los mitos, ritos, símbolos y géneros literarios de los pueblos indígenas, para luego difundirlos.
- Dar a conocer con mayor claridad los libros sagrados autóctonos, los conceptos propios. A menudo nuestros pueblos han perdido el acceso directo a su memoria religiosa más antigua.
- Entrar en diálogo intercultural no sólo con pueblos como nosotros, sino con aquéllos que proceden de culturas técnicamente más desarrolladas.

Desde el punto de vista del diálogo interreligioso:

- Con mucho respeto propiciar el diálogo interreligioso, nuestros pueblos siempre han estado en actitud de diálogo con pueblos de religiones distintas. La prueba es la síntesis que han logrado crear con los aportes del cristianismo durante los 500 años.
- Gestionar y promover publicaciones sobre la cultura autóctona.
- Aclarar el término de las semillas del verbo y la plenitud de la revelación en Cristo.
- Relacionar el antiguo y nuevo testamento con las culturas indígenas.

Desde el punto de vista de la Iglesia: para quienes, desde el interior de nuestras iglesias, estamos comprometidos con la teología indígena no sólo como personas individuales sino como parte de la institución eclesiástica, hace falta caminar en este proceso junto con nuestra Iglesia, lo que conlleva asumir la eclesialidad no tanto como límite, sino como soporte decisivo para nuestras acciones. Esto implica hacer que la Iglesia se encarne como iglesia autóctona en cada una de las culturas indígenas:

- Valerse de experiencias de muchas diócesis de Latinoamérica que llevan un trabajo adelantado.
- Sensibilizar a las iglesias locales sobre el tema de la teología india.

Desde el punto de vista del acercamiento de teólogos:

- Fortalecer la relación entre teólogos autóctonos y externos y los pueblos indígenas.
- Evitar todo paralelismo o dualismo en la vivencia religiosa de los indígenas.
- Inculturar la catequesis, la liturgia mediante intercambio de experiencias.

Finalmente, el reto más grande de la teología indígena es dar respuesta a la historia de hoy, porque la modernidad causa estragos en nuestros pueblos por su carga de secularismo e individualismo. La teología indígena se hace desde la vida y para la vida de un pueblo, es decir, en el trabajo cotidiano de buscar respuestas adecuadas a sus problemas históricos. Una producción artificiosa, en laboratorios desvinculados al caminar del pueblo, puede ser muy llamativa pero sin sentido para las comunidades indígenas.

7.4. *Largo camino de la teología indígena*

La teología indígena es una realidad del pasado, del presente de nuestros pueblos indios y el futuro esperanzador del pueblo en camino. Siempre está ahí desafiando el paso del tiempo y sus inclemencias soportando el horizonte a través de la oscuridad de la noche y esperando el nuevo amanecer donde los rayos del sol anuncian la llegada de la liberación.

La teología Indígena ha existido antes, existe ahora y existirá siempre y creemos que existirá mañana. En este sentido la teología indígena tiene un largo caminar lleno de experiencias olvidadas en el silencio; por eso no hay que crearla, sino reconocerla, respetarla y fomentarla como se dice; la religión indígena es comparada con una hermosa flor cuyos pétalos fueron arrancados, cuyas hojas fueron pisoteadas pero el tronco que, son las semillas del verbo, están ahí llenas de vida y cuyos retoños están apareciéndose y nuestra tarea es hacer que florezca. Así la teología india obtendrá el lugar donde las voces de millones de indios podemos alabar el gran Dios Pachakámak, que es el mismo Dios dador de vida de todos; como bien dice el Padre Eleazar López, es en verdad un Kairós de gracia, que muestra el paso de Dios entre nosotros, paso que traerá, si acudimos adecuadamente, una transformación sustancial tanto de la sociedad como de los pueblos indígenas y de la misma Iglesia¹⁷⁵.

Por eso, el objetivo es que deseamos ser aceptados con nuestro rostro y corazón propios y ocupar en la iglesia el lugar que nos corresponde como hombres y mujeres verdaderos. Dentro de este caminar la religiosidad indígena y la teología india hacen un llamado especialmente a la Iglesia para rehabilitarse y para seguir luchando por el reino de Dios ya que la iglesia y los pueblos indígenas podemos unir esfuerzos y energías espirituales para poder encontrar salidas humanas y así vencer todas las adversidades que el mundo moderno nos presenta.

Según las experiencias paradigmáticas podemos afirmar que los pueblos indígenas no somos un problema, sino más bien somos soluciones, ya que nuestras creencias ancestrales tienen mucho que aportar a la iglesia y a la humanidad, así como Juan Diego abrió su tilma y mostró sus flores como ofrendas para el pueblo y así queremos que la Iglesia católica acepte nuestros aportes.

Finalmente los pueblos indígenas tenemos mucho que aprender del caminar milenario de la Iglesia católica, ojalá que este diálogo abierto fortalezca nuestra fe, nuestra esperanza, y podamos soñar como Moisés la tierra prometida que emana leche y miel (Cf. Deuteronomio 34,1-4).

Notas

- 1 ALEXANDER VI, *Bula Inter. Coetera* 3 maii 1493 en J. METZLER, *América Pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1592*, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, I, 72-75; ID., *Inter coetera* 4 maii 1493, *Ib.*, 79-83; ID., *Eximiae devotionis*, 3 maii 1493, *Ib.*, 77-78; ID., *Dudum siquidem*, 26 septembris 1493, *Ib.*, 87-89.
- 2 J. DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, I, Ed. BAE, Madrid, 1984 pp. 397-401.
- 3 *Ib.*, pp. 425-531-533.
- 4 J. DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, I, o.c., pp. 415, 417. Guamán Poma, con su típica picardía indígena, trae como una especie de prólogo a la narración sobre la conquista, la creencia de los indígenas de que los españoles comían oro, dado el gran interés y codicia que mostraban por este mineral. Cf., F. GUAMÁN POMA, *Nueva crónica y buen gobierno*, T b, o.c., pp. 376-377.
- 5 J. GONZÁLES, *Iglesia local inculturada en la culturas Quechua y Aymara de Bolivia*, o.c.
- 6 Cf., M. ARIAS MONTES, B. CARRASCO, *Y la Palabra de Dios se hizo indio*, o.c.
- 7 Un claro ejemplo de esto se ve en algunas Iglesias católicas en Cuzco.
- 8 Cf., G. GUTIÉRREZ, *Dios o el oro en las indias*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1989, p. 27.
- 9 Cf., B. LAS CASAS, Fray, *La historia de las Indias*, 2 Vol. Ed. Atlas, Madrid, 1957.
- 10 J. METZLER, *América pontificia*, I, 71, o.c., p. 79.
- 11 P. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Ed. BAE, Madrid, 1992, pp. 47-48.
- 12 J. METZLER, *América Pontificia*, I, o.c., p.90.
- 13 R. ESCOBEDO MANSILLA, *La economía de la Iglesia Americana*, en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* I, oc., pp. 99-107.
- 14 J. METZLER, *América Pontificia*, I, o.c., pp. 104-107.
- 15 Misionero jesuita español del siglo XVI, cosmógrafo, catedrático de teología en Lima y además fue provincial de los jesuitas.
- 16 El P. José de Acosta, misionero jesuita, recorrió casi todo el Virreinato del Perú recogiendo datos para su libro *Historia natural y moral de las Indias*, como para su obra *De procuranda indorum salute*, redactada en 1576 y publicada y bastante mutilada por la censura real española en 1588. Fue cosmógrafo, catedrático de teología en Lima, provincial de los jesuitas y protagonista importante del III Concilio de Lima. Le tocó vivir la crisis de la colonización americana de finales del siglo XVI, por eso ofrece ciertas pautas de solución, tanto para la evangelización como para la administración colonial. La obra está dividida en seis libros. En el presente estudio utilizamos la edición del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, bajo la dirección de Luis Pereña, dos volúmenes editados en Madrid en 1984. Las citas corresponden al texto en español.
- 17 J. DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, I, o.c., p.71.
- 18 *Ib.*, pp. 55, 59.
- 19 *Ib.*, pp.61-65. Aún en este tiempo algunos dudaban de la hominidad del nativo americano, por esto la afirmación de Acosta.

- 20 *Ib.*, p.69, 71. Es decir, adopta la visión providencialista de la conquista.
- 21 *Ib.*, pp.76-78, 263, 339.
- 22 *Ib.*, pp. 127-137.
- 23 *Ib.*, pp. 137-140, 143.
- 24 *Ib.*, p. 197.
- 25 *Ib.*, pp.587-593.
- 26 *Ib.*, p. 552.
- 27 *Ib.*, pp. 293-299.
- 28 *Ib.*, pp. 169-185.
- 29 *Ib.*, p. 247.
- 30 *Ib.*, pp. 249-261.
- 31 *Ib.*, p. 355.
- 32 *Ib.*, pp. 3-11.
- 33 *Ib.*, p. 21.
- 34 *Ib.*, I, pp. 137-148.
- 35 *Ib.*, II, pp. 85-87.
- 36 *Ib.*, II, pp. 119-143.
- 37 *Ib.*, II, p. 105.
- 38 *Ib.*, II, p. 69.
- 39 *Ib.*, II, p. 457.
- 40 *Ib.*, p. 71.
- 41 *Ib.*, II, o.c., pp. 359-381.
- 42 *Ib.*, II, p. 177.
- 43 *Ib.*, II, pp. 211-221.
- 44 *Ib.*, II, p. 233.
- 45 *Ib.*, II, pp. 237-241.
- 46 *Ib.*, pp. 247-277.
- 47 *Ib.*, pp. 359-381.
- 48 *Ib.*, pp. 487-493.
- 49 Cf., C. COLÓN, *Diario de a bordo*, Ed. Crónica de América 9, Madrid, 1985.
- 50 Colonización: discutible que el término provenga de Cristóbal Colón. Más bien viene de Roma: colonos.
- 51 Pequeño lote de terreno que entregaba el dueño de la hacienda para que viva con su familia y como pago de este “arriendo” tenía que trabajar en la hacienda.
- 52 Cf., A. MIREZ ORTIZ. *Lo que cuento no es mi cuento*, Ed. Acku Quinde, Cajamarca, 1996.
- 53 Cf., AA.VV. *Teología India II*, Colón, Panamá, Coed. CENAMI-Abya Yala, Quito, 1994, p. 355
- 54 A. DE MELLO. *El canto del pájaro*, Ed. Pozo de Siquem, Madrid, 1982, p. 21.
- 55 Cf., AA.VV., *Sabiduría indígena, fuente de esperanza, Teología India. Memoria del tercer encuentro-taller latinoamericano*, Cochabamba (Bolivia), 24 al 30 de agosto de 1997, Ed. Abya Yala, Quito, 1998.
- 56 Cf., V. ZARUMA, *Las fiestas religiosas del Hatun Cañar. El Corpus Christi*, Ed. Abya Yala, Quito, 1993.

- 57 Cf., B. ZARUMA. *Identidad del Hatun Cañar, a través de su folklore*, Ed. Imprenta Monsalve Moreno, Cuenca, 1989.
- 58 Pedro Borges, en su estudio sobre el envío de misioneros religiosos a América durante los siglos XV al XIX (1493-1822), las siguientes cifras: 1.088 expediciones y un total aproximado de 15.585 expedicionarios, es decir, misioneros. Cf. P. BORGES, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 43.
- 59 Se llamaba así a grupos de personas nativas, que eran parecidas a lo que hoy llamamos comunidades cristianas.
- 60 J.M. BARNADAS, *Organización de la Iglesia en Bolivia*⁴⁵, en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Ed. CEHILA VIII, Salamanca, 1987.
- 61 J. METZLER, *América Pontificia*, T 1, o.c., pp. 167-169; Bula *Alias felicitis* de Paulo III (15.II.1535). *Ib.*, p. 306; Bula *Licet debitum*, de Paulo III (18.II.1549). *Ib.*, pp. 606-608; Bula *Exuberans et indefessus* de Pio V (15.VI.1563). *Ib.*, T II, pp. 731-732; Bula *Exponi nobis fecit* de Pio V (24.III.1567). *Ib.*, pp. 7661-763; Bula *Cupientes pro dispensatione* de Pio V (15.XII.1567). *Ib.*, pp.779-780; Bula *Exposuit tuae devotionis*, de Gregorio XIII (7.V.1573). *Ib.*, p. 946; Bula *Laetetur Rex* de Gregorio XIII (16.IV.1575). *Ib.*, pp. 989-990.
- 62 P. BORGES. *Las órdenes religiosas*, en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I*, o.c., p. 213.
- 63 Cf., J.M. BARNADAS. *La evangelización en Bolivia en Historia general de la Iglesia en América Latina*, o.c., pp., 45, 91.
- 64 F. ALIAGA ROJAS. *La vida cotidiana en el Perú*, en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, VIII, o.c., p. 129.
- 65 F. ALIAGA ROJAS. *La vida cotidiana en el Perú*, en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, VIII, o.c., p. 129.
- 66 Cf., R. VIDALES. *Utopía y liberación: el amanecer del indio*, Ed. Departamento ecuménico de investigaciones (DEI), Costa Rica 1992.
- 67 Cf., AA.VV. *500 años de evangelización en América*, Ed. Abya Yala, Quito, 1989.
- 68 Cf., J. GARCÍA GONZÁLEZ. *El rostro indio de Jesús*, Ed. Diana, México, 2002, p. 122.
- 69 Cf., J. GARCÍA GONZÁLEZ. *El rostro indio de Jesús*, Ed. Diana, México. 2002, p. 123
- 70 Cf., V. CODINA. *¿Qué es la teología de la liberación?*, Ed. Rehue, Oruro, 1985.
- 71 Cf., R. GIBELLINE. *La teología del XX secolo*, Ed. Queriniana, Brescia, 1992, p. 371.
- 72 Cf., L. BOFF, *Iglesia: Carisma y Poder*, Ed. Sal Terrea, Santander, 1987.
- 73 Cf., G. GUTIÉRREZ. *Teologia Della Liberazione con una nuova introduzione: Guardare lontano*, Ed. Queriniana, Brescia, 1992, pp. 71-124.
- 74 Cf., L. BOFF- C. BOFF. *Come fare teologia Della liberazione*, Ed. Cittadela, Assisi, 1986.
- 75 Cf., E. DUSSEL. *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación*, Ed. Nova Terra, Barcelona. 1971.
- 76 J. L. Segundo. *Liberazione della Teologia*, Ed. Queriniana, Brescia, 1976.
- 77 O. A. ROMERO, ex arzobispo de San Salvador Centro América, asesinado por defender la causa de los pobres...

- 78 Cf., J. SOBRINO. *Jesús en América Latina. Su significado por la fe y la Cristología*, Ed. Sal Térrea, Santander, 1982.
- 79 Cf., G. GUTIERREZ. *Teología de la Liberación: Perspectivas*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1989.
- 80 Cf., E. DUSSEL. *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1971.
- 81 Cf., J. SOBRINO. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Ecclesiología*, Ed. Sal Térrea, Santander, 1981.
- 82 Cf., C. BOFF. *Teología e Prática. Teologia do Político e suas mediações*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1978.
- 83 Cf., C. BOFF- L. BOFF. *Da libertação. O sentido teológico das libertações sócio-históricas*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1979.
- 84 Cf., R. GIBELLINE. *La teología del XX secolo*, o.c., p. 379
- 85 Cf., E. DUSSEL. *Ética comunitaria*, Ed. Cittadela, Assisi, 1988.
- 86 Cf., L. BOFF. *Eclesiogénesis*, Ed. Santander, Santander, 1984.
- 87 Cf., L. BOFF. *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Ed. Sal Térrea, Santander, 1981.
- 88 Cf., M. AZEVEDO. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fede. A realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*, Ed. Loyola, Sao Paulo, 1986.
- 89 Cf., L. BOFF. *Eclesiogénesis*, o.c., pp. 63-73.
- 90 Cf., I. ELLACURÍA. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Ed. Sal Térrea, Santander, 1985.
- 91 Narración del encuentro de la Virgen de Guadalupe con el indio Juan Diego.
- 92 Cf., AA.VV. *Teología India Mayense*, o.c., pp. 43.52.
- 93 La cultura es una realidad polifacética y compleja; de ahí que se haya utilizado en un sinnúmero de sentidos. Hace 30 años, los científicos estudiando la cultura, ya habían elaborado no menos de 300 definiciones distintas de la cultura. La cultura es el comportamiento y modo de pensar de un pueblo.
- 94 ASAMBLEA DE EAPI. *Somos reflejo de Dios vivo*, Ed. Temoayo, México, 1992, p. 56.
- 95 Cf., CELAM. *Teología de la cultura*, Ed. Departamento de Misiones, Bogotá, 1989.
- 96 Nombre con los que Nahuas denominaban a su mundo entendido como *círculo de aguas*. Por extensión se aplica también a todo el Continente.
- 97 Término empleado por los Incas para designar a su gran imperio conformado por cuatro *suyus* o amplios territorios diferenciados. Tema tratado en el capítulo anterior.
- 98 Este vocablo de origen Kuna de Panamá significa *tierra madura*. Aunque es poco probable que se haya utilizado para designar a todo el continente, en los últimos años este nombre ha sido aceptado para llamar a este nuevo mundo.
- 99 Cf., E. LÓPEZ. *Teología India, Antología*, o.c., p. 189.
- 100 Cf., J. GARCÍA GONZÁLEZ. *El rostro indio de Jesús*, o.c., p. 35.
- 101 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*, Ed. Espasa, Madrid, 2001, p. 859.
- 102 AA.VV.. *Sabiduría indígena, fuente de esperanza*, o.c.

- 103 El término aculturización implica que las dos culturas que se encuentran pueden asumir un rol activo, y que hay un proceso de aceptación o rechazo colectivo.
- 104 La inculturación es la encarnación de la vida y mensajes cristianos en una área cultural concreta, de tal manera que esa experiencia no sólo llegue a expresarse en los elementos propios de la cultura en gestión, sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y re-cree esa cultura, originando así una nueva creación.
- 105 Cf., E. LÓPEZ. *En Carta enviada en 1992 a la Congregación para la Doctrina de la Fe, en Teología India, Antología*, Ed. Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 91.
- 106 Cf., AA.VV. *Teología India Mayense*, o.c., pp. 356-357.
- 107 E. LÓPEZ HERNÁNDEZ. en AA.VV, *Teología India, en I Encuentro Taller Latinoamericano*, o.c, p. 13.
- 108 Cf., J. GONZÁLES. *Iglesia local inculturada en las culturas Quechua y Aymara de Bolivia*, o.c.
- 109 Cf., G. FLORES REYES. *Algunos aspectos importantes de la teología india*, en CELAM (53-58), Ed. CELAM. Santa Fe de Bogotá, 1997, p. 54
- 110 *Documento de Santo Domingo*, n. 243.
- 111 *Ib.*, n. 243
- 112 Cf., G. FLORES REYES. *Algunos aspectos importantes de la teología indígena CELAM, Fe y Teología en América Latina. II Encuentro de Presidentes de Comisiones Doctrinales de América Latina y el Caribe*, Guadalajara, 1996, o.c., p.56.
- 113 E. LÓPEZ HERNÁNDEZ. *¿Qué es la Teología India?*, en *II Encuentro ecuménico de la cultura andina*, Ed. CENAMI, Viacha, 1991, p. 90.
- 114 Cf., M. ELIADE. *Tratado de Historia de las religiones*, Ed. BAC, Madrid, 1981.
- 115 Cf., GARCILASO DE LA VEGA. *Comentarios Reales de los Incas*, o.c., T II, p.43; T III, p. 61.
- 116 Cf., F. GUAMÁN POMA DE AYALA. *Nueva Crónica y buen gobierno*, Tb, o.c., p.932.
- 117 *Ib.*, pp. 880- 921
- 118 Cf., J. SANTA CRUZ PACHACUTI. *Relación de antigüedades desde Reyno del Perú*, o.c., pp. 281-284; 319.
- 119 *Documento de Santo Domingo*, nn. 137.138
- 120 J. GONZÁLEZ. *Evangelización de la Religiosidad Popular Andina*, Ed. Abya Ayala, Quito, 1990, p. 33.
- 121 J. RIESTER-G. ZOLEZZI. *Identidad Cultural y Lengua*, Ed. Abya Ayala, Quito, 1989, p. 84.
- 122 *Dei Verbum*, n. 3.
- 123 ANÓNIMO. *Vuh Popol*, Ed. Dastín SL, España, 2002.
- 124 Cf., D. SARTORE. *Segno/ Símbolo*, en *Dizionario San Paolo de Liturgia*, o.c., pp. 1853-1864.
- 125 Cf., C. SILLER. *El significado del mito y del rito*, en *Teología India Mayence II*, o.c.
- 126 Cf., ANÓNIMO. *Popol Vuh*, Ed. Crónicas de América, Madrid, 2002, pp. 51-131.
- 127 Cf., AA. VV. *Sabiduría indígena fuente de esperanza*, o.c., pp. 65-66.
- 128 Cf., N. SARMIENTO. *Caminos de la Teología India*, Ed. Verbo Divino, Cochabamba, 2000, p. 80.

- 129 Cf., D. LLANQUE CHANA. *La cultura aymara*, o.c., pp. 46-47.
- 130 Cf., G. RODRÍGUEZ. *De las reciprocidades: prestaciones y obligaciones en la estructura familiar del Valle Alto*, Tesis de licenciatura en Ciencias Religiosas, Ed. Universidad Católica de Bolivia, Cochabamba, 1992, pp. 121-168. Es un estudio interesante sobre la reciprocidad centrada en el acontecimiento del matrimonio quechua, entendido como un proceso con sus diferentes etapas, en las que resalta la reciprocidad en los servicios y dones.
- 131 Para los sistemas de instituciones de reciprocidad en la zona aymara ver: S. YAMPARA, *La sociedad aymara y estructuras sociales de los Andes*, en H. VAN DEN BERG – N. SCHIFFERS, (Compiladores), *La cosmovisión aymara*, o.c., pp. 232-234.
- 132 Libro antiguo sagrado de los Quiches.
- 133 Libro sagrado de los Mayas. Existe la traducción del maya de Mediz Bolio, México 1991.
- 134 Cf., *Ad gentes*, n. 6.
- 135 Cf., AA.VV. *Teología India*, Coed. CENAMI, Abya Yala, Quito, 1991, p. 48.
- 136 Cf., *Gaudium Spes*. n. 53. “Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores naturales. Siempre, pues, que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente”.
- 137 *Ib.*, n. 59. “La Iglesia recuerda a todos que la cultura debe estar subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana en general”.
- 138 Cf., *Gaudium Spes*. n. 61.
- 139 *Ib.*, n. 58. “La buena nueva de Cristo renueva constantemente la vida y la cultura”.
- 140 *Ib.*, n. 61.
- 141 Cf., *Gaudium Spes*. n. 58.
- 142 *Ib.*, n. 56.
- 143 *Ad Gentes*. n. 11. “Para que los fieles puedan dar fructuosamente este testimonio de Cristo, únanse con aquellos hombres por el aprecio y la caridad, siéntanse miembros del grupo humano en el que viven y tomen parte en la vida cultural”.
- 144 Esta primera conferencia se dio en Río de Janeiro, Brasil, desde el 25 de julio al 4 de agosto de 1955. Sobre el tema de los indígenas habla muy poco por ese motivo no trato, sin embargo en el título IX, al hablar de las misiones, indios y gente de color afirma “que -dada la escasez de misioneros, sobre todo en las regiones de un elevado porcentaje de población indígena- se favorezca la institución de catequistas o “doctrineros”, que instruyan a los indios, dirijan sus rezos preparen para el bautismo de urgencia, sisten a los moribundos, etc”.
- 145 CELAM. *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documento de Medellín*, Bogotá 1992, Introducción, n. 2.
- 146 *Documento de Medellín*, nn. 12,13.
- 147 *Ib.*, nn. 1, 14.
- 148 *Documento de Medellín*, nn. 4, 3.
- 149 Cf., R.J. ACOSTA. *La inculturación en los trabajos de las Conferencias generales del episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en Santo Domingo (1992)*, Tesis doctoral, Ed. Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma, 2001.

- 150 Cf., *Documento de Puebla*, n. 726.
- 151 *Ib.*, n. 114.
- 152 *Ib.*, nn. 448-450.
- 153 *Ib.*, n. 201.
- 154 *Ib.*, nn.401. 403. 451.
- 155 *Ib.*, n. 401.
- 156 *Documentos de Santo Domingo*, n. 167, Mensaje 17.
- 157 *Documentos de Santo domingo*, nn. 17. 18. 138. 169. 172. 229. 243. 244. 245. 248. 249. 251. 299; Mensaje 32. 38.
- 158 *Documentos de Santo Domingo* Mensaje 34.
- 159 *Ib.*, n. 21.
- 160 *Ib.*, nn. 244. 252.
- 161 *Ib.*, n. 245.
- 162 *Ib.*, n. 169.
- 163 Bartolomé Carrasco Briseño, Arzobispo de Oaxaca. Samuel Ruíz García, obispo de San Cristóbal de las Casas. Arturo Lona Reyes. Obispo de Tehuantepec. Her-menegildo Ramírez, obispo de la Prelatura de Huautla de Jiménez.
- 164 Cf., A. BRAVO MUÑOZ. *El soñador se fue pero su sueño queda*, Ed. Imprenta Don Bosco, Quito, 1989.
- 165 Cf., D. LLANQUE CHANA. *La cultura Aymara*, o.c., p. 29.
- 166 Nació en Cuzco (Perú) de 1738 y murió en 1781. Revolucionario indio del Perú que defendió la causa de los indígenas que eran maltratados por los conquistadores.
- 167 Nacido en Sicasia (Bolivia), su nombre era Julián Apasa, era casado con Bartolina Sisa, mujer que también luchó por la causa indígena.
- 168 Cf., F. GUAMÁN POMA DE AYALA. *Nueva Crónica y buen Gobierno*, o.c., pp. 161-269.
- 169 Cf., J. M. OSSIO, *Los Indios de Perú*, Ed. MAPFRE, España, 1992, p. 182.
- 170 M. LOPEZ BARALT, *Icono y Conquista, Guamán Poma de Ayala*, Ed. HIPERION, España, 1988, pp. 187-228.
- 171 Cf., A. BRAVO MUNOZ. *El Soñador se fue, pero su sueño queda*, o.c., p. 374.
- 172 Cf., E. LOPEZ, *Teología India. Antología*, o.c., pp. 109-110.
- 173 Cf., AA.VV. *Teología India Mayense*, o.c., p. 46.
- 174 Cf., M. ARIAS MONTES-B. CARRASCO. *La Palabra de Dios se hizo Indio*, o.c., p. 230.
- 175 Cf., E. LÓPEZ. *Artículo en "Pueblos Indios e Iglesia"*. Ed. CENAMI, México, 1999.

CAPÍTULO III

LA CELEBRACIÓN DE LA VIDA COMO LUGAR DE INCULTURACIÓN Y ACULTURACIÓN DEL EVANGELIO

1. Hacia una teología del proceso cultural

En la actualidad se está dando a nivel mundial toda una discusión y esfuerzo de inculturación y la aculturación en los que también la Iglesia de América Latina viene participando cada vez con más fuerza.

Reflexionar sobre el proceso cultural significa necesariamente entrar en un análisis más amplio, que abarca tanto el significado de la cultura y la problemática de la evangelización; como lo específico que aporta la inculturación en el proceso de la evangelización, de la misma manera el proceso de la aculturación como aporte de la cultura Cañari a la evangelización.

Para un mejor entendimiento partiremos del concepto de la cultura que se ha ido desarrollando con relación a la problemática de las culturas, para así poder entender de mejor manera el modelo de la inculturación y aculturación que proponemos más adelante.

1.1 *Concepto integral de cultura*

La cultura es una realidad polifacética y compleja. De ahí que se haya utilizado ese término en un sinfín de sentidos. Hace 30 años, los científicos que estudiaban la cultura¹ ya habían elaborado no menos de 300 definiciones distintas de la cultura. También en el contexto de la evangelización se usa este término en sentidos muy diferentes.



Hasta en el Concilio Vaticano II, se solía utilizar un concepto abstracto y deductivo de *cultura*, tomado de la filosofía, bajo la influencia del trabajo de los antropólogos y siguiendo la orientación de *Gaudium et Spes*, que dice: “Con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales...”², se ha llegado a considerar la cultura como una realidad concreta. Al mismo tiempo, se usa el término *cultura* también para designar una dimensión o sector de la realidad que engloba a la cultura. Es importante tomar en cuenta la orientación que da el Concilio Vaticano II en su *Constitución Gaudium et spes*, todo el capítulo II, que va desde el número 53 al 63, se refiere al tema de la cultura.

El concepto de cultura parte de la observación participativa y sistematizada que hicieron los antropólogos sobre la diversidad etnológica de los grupos humanos. No se basa tanto en un concepto teórico como en una definición descriptiva que recoge y valora la diversidad y las constantes, los integrantes, niveles y dinamismos que constituyen las dimensiones fundamentales y comunes de la cultura. Valora la cultura en su integridad.

En el documento de Puebla, al referirse a la cultura, afirma: “Se indica el modo particular como un pueblo, los hombres, cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios, de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano”³.

Las culturas no son realidades amorfas; al contrario, son esencialmente estratificadas. Cada cultura está integrada por tres estratos o niveles, que son como la capa leguminosa que envuelve su núcleo. La fruta consta esencialmente de estas capas, y no podemos alcanzar su núcleo sin pasar por ellas. Dichas capas, a su vez, protegen y mantienen vivo ese núcleo. Cada capa tiene su propia función y cometido. De la misma manera, encontramos en la cultura tres integrantes con su respectivo sistema: la *cultura material*, la *cultura social* y la *cultura simbólica*.

EL primer estrato que encontramos es la *cultura material*. Ésta comprende el conjunto de herramientas y la tecnología con las que el pueblo se adapta a la naturaleza para garantizar las condiciones necesarias de supervivencia. Abarca las técnicas de producción, de vivienda, de alimentación, de transporte, etc. Mediante estas expresiones externas y concretas, el hombre se adapta a la naturaleza. La cultura material es el producto del sistema adoptivo de la cultura.

La *cultura social*. Hay que tomar en cuenta que la agricultura, la construcción de la vivienda, la caza, etc., no son meras actividades materiales o individuales. Están integradas en las relaciones estandarizadas de los individuos y los comportamientos socialmente determinados. Por ejemplo: la familia, el parentesco, división del trabajo, educación, conductas higiénicas, organizaciones sociales y políticas. Estas estructuras y comportamientos organizan y apoyan la vida social. La construcción de la vivienda o la agricultura no son sólo un monumento de la cultura material, ni tampoco la creación del *sistema asociativo*. Expresan, al mismo tiempo, la interpretación simbólica de la cosmovisión de una cultura. Queda pues integrada en el sistema interpretativo (valorativo) o ideológico de la cultura. Este es el estrato donde se produce la interpretación simbólica de las relaciones de los hombres entre sí, con la naturaleza y con lo sobrenatural, es la “cosmovisión” en la cual quedan expresadas creativamente estas mismas relaciones vividas.

La *cultura simbólica* abarca todas las formas de comunicación simbólica, como creencias, mitos, lenguaje, (escala de) valores y todas las explicaciones que justifican un determinado modo de vida y de conducta. Desde este profundo estrato de la cultura surge la luz que ilumina y da significado al comportamiento y modo de pensar de un pueblo.

1.2 Modelos de evangelización

Después de haber reflexionado sobre el concepto de cultura, debemos dar un paso más para esclarecer de mejor manera el proceso cultural. Para esto es conveniente presentar los distintos enfoques, posturas y actitudes que los evangelizadores católicos han adoptado ante las culturas; esta presentación nos mostrará cómo los desafíos de nuevos contextos han hecho surgir nuevos modelos para últimamente llegar a la aculturación y la inculturación. Este recorrido no sólo tiene un interés histórico, sino que también nos ayuda a detectar en nosotros mismos ciertas posturas y actitudes que todavía no se han integrado como modelo coherente de evangelización.

1.2.1. Adaptación

En las primeras décadas de este siglo, se percibió tanto en África como en Asia una profunda insatisfacción –hasta desesperación– con los resultados de la evangelización⁴. Se empezó a dudar de

la eficacia del modelo vigente del proceso cultural, se atribuyó el fracaso de la evangelización a la forma negativa con que la Iglesia misionera había tratado las tradiciones religiosas de los pueblos no occidentales.

Por otro lado, algunos misioneros fueron descubriendo que estos pueblos no occidentales poseen su propia cosmovisión religiosa, su propio universo mental, historia y personalidad. Propugnaron una reflexión que se fue cristalizando en método de la “adaptación” o “acomodación”. La necesidad de esta adaptación se hizo sentir en una coyuntura en la que el colonialismo político entró en crisis, y con él también la misión cristiana de tipo colonialista. La perspectiva del modelo es la del misionero occidental trabajando en una cultura no occidental y sensible a la realidad cultural.

Subyace un concepto de cultura más bien de tipo filosófico deductivo, tanto con relación a la cultura occidental (la forma cultural del cristianismo) como con relación a las culturas no-occidentales concebidas primordialmente como cosmovisiones estáticas. Como el cristianismo proveniente del occidente necesariamente es occidental en sus expresiones, no puede ser asimilado por los pueblos no occidentales. La evangelización de éstos exige que el cristianismo deje su ropaje cultural occidental para poder vestirse de otras culturas.

El mensaje cristiano se compone, por un lado, de un ropaje cultural que puede ser cambiado, por otro, de una “esencia” o “núcleo” que es perfectamente disociable del embalaje cultural occidental. Este “núcleo”, sin embargo, no puede ser crucificado ni substancialmente alterado, porque es universal y el mismo para todos. Pero este mensaje cristiano, una vez “despojado” en formas culturales de los destinatarios no occidentales, puede ser eficaz. El sujeto de la evangelización es el misionero occidental que se acomoda a la cultura del pueblo y país de misión, para hacer inteligible y asimilable, a los no occidentales, el mensaje cristiano. Lo que se adapta no es el mensaje cristiano, el “núcleo” universal, sino únicamente su presentación.

El proceso inter-cultural que se produce por la adaptación es superficial, limitado y unilateral. El misionero, personalmente, se adapta al medio ambiente, pero el cristianismo occidental no. Una vez disociado su “núcleo” inmóvil obligatorio, el cristianismo occidental- su cultura y estructura mentales de pensamiento teológico- queda inviolablemente fuera del alcance de la crítica de las culturas y religiones no

occidentales y no sacrifica ni pierde nada de sus prerrogativas, ni tampoco se enriquece.

La Iglesia en las culturas no occidentales se adapta ligeramente; estaría más ambientada a la cultura circundante, según las expresiones culturales simbólicas y artísticas que adopta (música religiosa, idiomas locales, expresiones artísticas, símbolos y gestos). Como deficiencias del modelo de adaptación se han señalado superficialidad en su manera de proceder, su acción evangelizadora desde fuera: un concepto elitista y estático de la cultura; integración, sobre todo, de elementos culturales externos. La imposibilidad de disociar el núcleo evangélico esencial del ropaje cultural occidental, de separar fe y cultura, de evangelizar sin el encuentro de culturas.

1.2.2. Asimilación

En su documento preparatorio para el Sínodo sobre la Evangelización (1974), los obispos de África consideraban como obsoletos y superados la teología y el método de la “adaptación”, y pidieron una “teología de la Encarnación”, o asimilación, pedido que fue ampliamente acogido por el Sínodo. Orientada por la exhortación apostólica “*Evangelio Nuntiandi*”, esta teología se ha ido desarrollando rápidamente en los años setenta. Veamos la lógica de este modelo de evangelización.

La coyuntura en la que surge y se desarrolla el modelo de la asimilación o encarnación se caracteriza por el progresivo avance en el proceso de descolonización política y de auto-afirmación de los pueblos y culturas no occidentales.

Su perspectiva es la de la “Tercera Iglesia”, o sea, la irrupción de las iglesias jóvenes del Tercer Mundo. Las Iglesias no occidentales reclaman su capacidad de encarnar el Evangelio de una manera original, sin pasar obligatoriamente por el prisma de la cultura occidental.

Pone entre paréntesis la cultura del cristianismo occidental, tanto las concretizaciones histórico-culturales como el cuerpo teológico ya constituido antes de presentarse en las culturas no occidentales, a las que se consideraban, con sus sistemas de pensar, de tradiciones y aspiraciones profundas, como capaces de encarnar creativamente ese mensaje evangélico.

El mensaje no es el cristianismo (occidental) sino la persona de Jesucristo, que es la única y suprema referencia. El texto desnudo del

Evangelio, otorgado “sin interpretación” a los pueblos no occidentales, echará raíces, se integrará o “tomará cuerpo” en su cultura.

El misionero occidental sólo es el sujeto especial y provisional de la evangelización. Anuncia el mensaje del Evangelio, “sin interpretación”, al pueblo no cristiano, y éste lo acepta, con todo lo que significa esto para su cultura en sus diversas dimensiones y para su manera de vivir. Es el pueblo – el sujeto principal- quien va recreando en su vida y culturas las profundas verdades del evangelio.

El proceso intercultural que provoca este tipo de evangelización es unilateral y reducido. No está, pues, implicada la cultura occidental. La actividad del misionero extranjero se limita a transmitir la chispa o levadura de la evangelización, la persona de Cristo presente en el Evangelio. Se produce un encuentro e interacción, directo y nuevo, entre la cultura destinataria y la persona del Cristo del evangelio. Éste se “encarnará” (tomará nuevo cuerpo) en esta cultura que, por lo mismo, recibe un incentivo para desarrollar creativamente sus virtualidades profundas. Pretende sustituir el trasplante de una Iglesia occidental por el surgimiento originario de un cristianismo inédito. La aceptación de Cristo por parte de una cultura, su respuesta, la constituye en Iglesia. Se trata de una “indigenización” de la Iglesia.

Se ha advertido en este modelo algunas deficiencias: este modelo de evangelización de las culturas se inspira demasiado en un concepto estático e idealizado de la cultura, que no toma suficientemente en cuenta las limitaciones y las transformaciones que, en la actualidad, experimentan las culturas en el Tercer Mundo. Se dejan llevar por la ilusión de que se puede transmitir el Cristo del Evangelio sin “interpretación” y sin embalaje cultural. El fondo del problema es el poder y la hegemonía sin humanismo.

1.3. Evangelización y proceso cultural

Por este proceso se entiende el movimiento circular que va del anuncio de la Palabra de Dios a la cultura y de la cultura a la recomposición de la Palabra de Dios. Este proceso va del Evento Salvífico hacia las culturas, inculturación, y de las culturas vs. el Evento Salvífico, aculturación.

La coyuntura en que surge el modelo de la “Evangelización de las Culturas” se caracteriza por una irrupción de las iglesias locales no- occidentales, por un lado, y por el otro, una creciente preocupación del

“centro” de la Iglesia por la creatividad que va desarrollándose en la “periferia”. La perspectiva de este modelo es universal. Surge tanto del “centro” eclesial, preocupado de que la evangelización se lleve a cabo en profundidad y con criterio cristiano, como de las iglesias “periféricas” locales que reclaman el derecho a ser valoradas y evangelizadas en su cultura.

Aunque este modelo emplea un concepto integral de cultura, de hecho está enfocado en lo que se llama “la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales”⁵ donde se sitúa la religión y/o la “irreligión”. Se valora la riqueza – también la religiosa – de las culturas no cristianas. Sin embargo, las considera como “deficientes”, aunque, al mismo tiempo, capaz de ser evangelizadas mediante una “purificación”. Las culturas son los destinatarios históricos de la evangelización y deberían ser evangelizadas como culturas, o sea, integralmente. El evangelio es capaz de impregnar a todas, sin someterse a ninguna.

Enfatiza que el anuncio del Mensaje del Evangelio es un hecho tan extraño a cada cultura y a cada hombre que provoca necesariamente una ruptura con la cultura original. Cristo exige una conversación, una renovación, una “metanoia”. El mensaje del Evangelio es primordialmente el del “Escándalo de la Cruz”.

Los sujetos de evangelización son tanto los misioneros extranjeros – que representan el elemento de “ruptura” – como la iglesia local que participa plenamente en la transformación de su cultura, inducida por la evangelización.

La evangelización de las culturas implica necesariamente un proceso de aculturación; un cambio provocado tanto en la cultura destinataria como en el cristianismo evangelizador. Sin embargo, se resalta el aporte enriquecedor del evangelio a las culturas, que responde “a las profundas aspiraciones de los pueblos”.

La iglesia será la iglesia local, no ya como una “isla” dentro de una cultura “extraña”, sino como integrada y como expresión de su cultura evangelizada. Esta Iglesia local enriquece, al mismo tiempo, a la Iglesia universal de la que forma parte integrante.

Como deficiencias de este modelo anotamos la insistencia en la necesidad primordial de “purificación” de los elementos aprovechables de las culturas. Peligro de un sometimiento de las culturas a una “nueva cristiandad”.

1.3.1. La circularidad antropológica entre inculturación y aculturación

1.3.1.1. Concepto de la inculturación

La elaboración de los últimos modelos de evangelización de *adaptación, asimilación*, ha iniciado un nuevo proceso de intercambio de experiencias misioneras y de visiones que, a su vez, han llevado a una profundización de la experiencia y reflexión sistemática de la evangelización. El término y modelo de evangelización *inculturación* es el fruto de este proceso fecundo, que a continuación trataré.

El primer autor que usa claramente esta expresión es el P. Segura, durante la XXIX Semana de Misionología en Lovaina, tal como lo cita el P. Arij Roest Crollius⁶. En 1962, el misionólogo J. Masson utiliza la expresión *catolicismo inculturado* para subrayar la urgencia y la necesidad de la inculturación frente a los grandes grupos culturales de la humanidad que sienten y quieren defender su originalidad cultural⁷. Pero es a partir de la 32ª Congregación General de la Compañía de Jesús, (1 diciembre 1974 a 7 de abril de 1975), que el término inculturación gana terreno y aceptación en el lenguaje y reflexión teológicos. Concretamente la expresión se encuentra en el Decreto 4 nn. 36, 53 y 56⁸.

El P. Arrupe, general de los jesuitas, con su intervención en el Sínodo de los Obispos de 1977 sobre la catequesis introduce el término en las discusiones sinodales. Con su intervención subraya la importancia de la inculturación en la catequesis, la cual supone la inculturación de la fe y es su resultado y constituye, al mismo tiempo, un instrumento permanente y dinámico de inculturación. Intenta también dar una definición: “Es la penetración de la fe en los estratos más profundos de la vida del hombre hasta influir sobre sus modos de pensar, sentir y obrar bajo la acción del Espíritu de Dios. Es ofrecer a todos los valores humanos la misma posibilidad de ponerse al servicio de la Iglesia”⁹. La inculturación, como tema de discusión en los “círculos menores” de este Sínodo, es resaltada también en las relaciones resumidas de los círculos de habla inglesa, francesa y portuguesa - española¹⁰.

El primer documento oficial de la Iglesia que utiliza el término *inculturación* es el Mensaje del Sínodo de los Obispos al Pueblo de Dios (29 de octubre de 1977), a la finalización del sínodo sobre la catequesis. Explica lo que significa la inculturación: el mensaje cristiano debe enraizarse en las culturas humanas, asumiéndolas y transformándolas. En este sentido, puede decirse que la catequesis es un instrumento de

inculturación, es decir, que desarrolla y, al mismo tiempo, ilumina desde dentro las formas de vida de aquéllos a quienes se dirige ... La verdadera *encarnación* por medio de la catequesis supone no sólo el proceso de *dar* sino también de *recibir*¹¹.

En 1978 el P. Arrupe, en la “Carta a toda la Compañía sobre la inculturación” (19.5.1978) ofrece una definición más clara y precisa de la inculturación:

“La inculturación es la encarnación de la vida y mensaje cristianos en un área cultural concreta, de tal manera que esa experiencia no sólo llegue a expresarse en los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y re-cree esa cultura, originando así una nueva creación”¹².

En este sentido, la palabra inculturación se dio en un ambiente netamente misionero. En la trigésimo segunda congregación general de la Compañía de Jesús, se utilizó la palabra inculturación. El padre Arrupe dio la siguiente definición: “La inculturación es la inserción de la vida y el mensaje Cristiano en una área cultural determinada, de tal modo que esa vida y ese mensaje no sólo logren expresarse en los elementos propios de dicha cultura, sino que tengan también una función inspiradora, normativa y unificante que transforma esa cultura, dando origen a la nueva creación”¹³.

De la misma manera, en otra intervención modifica un poco esa posición diciendo: “La inculturación de la iglesia es la integración de la experiencia cristiana de una iglesia local en la cultura de su pueblo, de tal manera que esta experiencia no sólo se expresa en los elementos de la cultura sino que se hace una fuerza que anima, orienta y renueva esa cultura local sino también como enriquecimiento para la iglesia universal”¹⁴.

El P. Roest Crollius, recogiendo las definiciones anteriores, presenta la inculturación como:

“La integración de la experiencia cristiana de una Iglesia local en la cultura de su pueblo, de tal manera que esta experiencia no sólo se expresa a sí misma en los elementos de esta cultura, sino que se convierte en una fuerza animadora, orientadora e innovadora de esta cultura, hasta el punto de crear una unidad y una comunión nueva, no sólo dentro de la cultura de la que se trata, sino también como enriquecimiento de la Iglesia Universal”¹⁵.

Según todas estas definiciones, la inculturación es meterse dentro de una cultura, es decir, encarnarse en una realidad. De la misma manera lo define también Juan Pablo II: La inculturación es la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia¹⁶.

Inculturación es una palabra que tiene un sonido familiar y se emplea con mucha facilidad. A primera vista, parece que solamente recoge los principales elementos de los modelos de evangelización elaborados desde el Concilio Vaticano II. Sin embargo, mirándolo más de cerca, se advierten en este modelo algunos elementos y dimensiones nuevas y originales.

El modelo de la inculturación nace en una coyuntura donde se toma plena conciencia de la importancia esencial que tiene la dimensión cultural como dimensión esencial inherente a toda religión y todo cambio social profundo.

Su perspectiva es primordialmente la de las iglesias locales del Tercer Mundo, que toman conciencia de la realidad y de su misión como iglesia local y que sienten la urgencia de estar integradas en su cultura local y en la lucha por la liberación del pueblo, para ser plenamente Iglesia. Al mismo tiempo expresan la necesidad de una comunión creativa con la iglesia universal.

La inculturación emplea un concepto de cultura integral y dinámico; considera todos los aspectos de la vida de la sociedad humana como una unidad y como punto de encuentro de todas sus preocupaciones; económicas, políticas, domésticas, filosóficas y religiosas. Cada cultura posee sus propios condicionamientos en cuanto a los procesos intra e inter- culturales.

No existe religión sin o fuera de la cultura. Las culturas son potenciales liberadoras. Sólo una liberación que hunde sus raíces en el contexto cultural y religioso puede ser integral. Por lo tanto, el tema de la cultura ya no es un aspecto más de la actividad misionera de la Iglesia, sino que se convierte en preocupación central de su actividad evangelizadora.

Al anuncio del mensaje cristiano en una cultura siempre provoca un cambio, ruptura y purificación. Al mismo tiempo, la inculturación pone el acento sobre otros aspectos:

- La importancia del medio social y cultural del receptor en el lugar donde se da la reflexión de la fe.

- La inserción –inculturación precede y es condición previa de una liberación, que cada cultura tiene la posibilidad de expresar, según sus propios recursos y carácter, el Evangelio de una manera original y manifestar nuevos aspectos.

Cuanto más las culturas expresan a Cristo, más universal y católica, se hace la Iglesia¹⁷.

El sujeto principal de la evangelización es la Iglesia local emergente que está “arraigada ya en la vida social y conformada de alguna manera a la cultura del ambiente”¹⁸. Es la comunidad eclesial viva – sujeto de su cultura- que ha recibido el Evangelio en diálogo con el cristianismo occidental, y que va creciendo, integrándose en su cultura y en el proceso de liberación del pueblo.

En cuanto al proceso intercultural que se produce, el término “inculturación” representa la parte “pasiva” de la “encarnación”. Se refiere a los condicionamientos que la cultura impone en un proceso “activo” de “inculturación. Mientras individuos o grupos, deseosos de “encarnarse”, se empeñan activamente en hacer suya – o “interiorizar”- la cultura (inculturación), la misma cultura, a su vez, les impone sus propios condicionamientos: deben integrarse o dejarse “volver” en esa misma cultura. A esta dimensión apunta “inculturación”. Por eso, este término debería ser usado en su forma prenominal: “Yo me inculturo algo extraño”, “Los aymaras se incultan al Evangelio”, “El Evangelio está siendo inculturado por la cultura local”. La acogida activa por parte de la cultura.

La Iglesia que tiene delante el modelo de la inculturación es en primer lugar iglesia local que nace del Evangelio desde el interior de la cultura, en diálogo constante con la iglesia universal. La Iglesia local dará una expresión nueva y original a las dimensiones profundas y no sólo en los aspectos externos del tesoro cristiano. En la medida que ella se hace más adulta, se hace más libre y creativa. Al mismo tiempo, por el intercambio vivo de las iglesias locales con la iglesia universal, ésta se enriquece, conoce y vive más en su plenitud a Cristo, inculturado y renacido en la diversidad histórica y cultural de los pueblos.

No sé si es conveniente poner un ejemplo de inculturación de un español llamado Gonzalo Guerrero:

“Su vida entre los indios comenzó cuando naufragó en las costas del Yucatán”.

En el siglo XVI Gonzalo Guerrero, marinero del puerto de Palos, decidió sacarle todo el provecho posible a la oportunidad que le había deparado el destino, y se adaptó de manera extraordinaria a un nuevo ambiente y a una extraña cultura. Con decir que llegó a ser cacique en tiempos de paz, y capitán en tiempos de guerra. Para completar, tuvo tres hijos de una mujer maya.

Su nuevo mundo comenzó a resquebrajarse en 1519, cuando Hernán Cortés mandó a buscarlo. Ya llevaba un cuarto de siglo transplantado en tierra extranjera y se sentía a gusto, así que se negó a unirse con los hombres de Cortés. Envio más bien a decirle que allí tenía hijos bonitos, y que si Cortés los favorecía con una parte de su mercancía él se las daría a sus hijos y les diría: “Estos juguetes los envían mis hermanos, desde mi tierra”

Ante la inesperada respuesta de Guerrero, Cortés ordenó que Alonso de Ávila y sus jinetes arremetieran contra aquellos indígenas de Yucatán. No le importó que su antiguo amigo formara parte de su nuevo enemigo, ni que ese enemigo estuviera en tremenda desventaja militar. Al contrario, aprovecharon la superioridad de sus armas para barrer con los guerreros que les ofrecían resistencia. Y se retiraron victoriosos dejando a su medio hermano entre los vencidos en el campo de batalla. Un tiro de arcabuz le había partido la frente a aquel extraño indio con barba. Su cuerpo, desnudo, estaba labrado de arabescos de tinta y sangre, y símbolos de oro le colgaban de la nariz, los labios y orejas.

Gonzalo Guerrero cayó en el Nuevo Mundo defendiendo su nueva tierra. Peleó junto a su hermanos y contra sus hermanos. Pero los hermanos que él escogió no fueron los antiguos con los que nació, sino los nuevos con los que murió. Por eso lo califica el escritor Eduardo Galeano como “el primer conquistador conquistado por los indios”¹⁹. Así como el conquistador Guerrero, también nosotros navegamos en busca de un mundo mejor. El nuevo mundo nuestro es el cielo, donde no hay guerra, ni muerte, ni dolor (Ap. 21. 4) si lo deseamos, cuando naufragamos en sus costas, podemos nacer de nuevo al igual que Gonzalo (Cf. Jn 3.3-13). En el caso nuestro, descubrimos una nueva familia a la que podemos pertenecer, y decidimos formar parte de ella. Adoptamos nuevos valores y una nueva cultura, y cambiamos a tal grado que ya no somos los mismos de antes (Cf. Ro 12.2). Esa familia espiritual es la familia de Dios. Al unirnos a ella adoptamos a Dios como nuestro Padre y a sus hijos como nuestros

hermanos, los únicos en la vida que nosotros mismos podemos escoger (Cf. Jn 1.12).

Permitamos que Dios nos conquiste como hijos suyos, y de nosotros se dirá que somos conquistadores conquistados por el padre celestial”²⁰.

1.3.1.2. Concepto de aculturación

Aculturación es un término antropológico que hace referencia al conjunto de fenómenos que se producen como consecuencia de un contacto prolongado y directo entre grupos de individuos de distintas culturas, y que tiene como resultado cambios en los tipos o modelos culturales de uno de los grupos o en ambos. El término implica que las dos culturas que se encuentran pueden asumir un rol activo, y que hay un proceso creativo de aceptación o rechazo colectivo.

El trabajo misionero de la Iglesia Católica en el Tercer Mundo, durante más de medio milenio, ha supuesto “un contacto prolongado y directo” con pueblos y culturas. ¿Se produjo una “aculturación”? ¿Qué tipo de aculturación?

La Iglesia Católica siempre ha sido consciente y ha valorado positivamente el hecho de que la fe no puede estar sino encarnada en una cultura. Y mientras que, por un lado, guarda distancia de todas las culturas, por el otro, tomó en serio los problemas teóricos y prácticos que surgieron en la evangelización respecto a las culturas. Muestra de esto es la instrucción que en 1659 la Santa Congregación para la Propagación de la fe dio a los Vicarios Apostólicos de China e Indochina: “No hagan ningún intento de persuadir o cambiar sus costumbres, su modo de vivir, sus hábitos, a no ser que sean abiertamente contrarios a la religión y la moralidad. No existe nada más absurdo que pretender llevar a Francia, España, Italia o a cualquier otra parte de Europa o a la China. No es eso, sino lo que deben llevar es la fe, que no rechaza ni ofende el modo de vivir y las costumbres de ningún pueblo, cuando no se trata de otras cosas; por el contrario, quiere que tales cosas sean conservadas y protegidas”.

Aun cuando a primera vista lo parezca, el objetivo de este texto oficial no es el proponer un modelo teórico que separe a la fe de la cultura. Más bien trata de subsanar un tipo de aculturación que en la práctica misionera se iba imponiendo. Veamos la lógica del tipo de acultu-

ración que alarmó a la Sagrada Congregación y que, de hecho, apenas fue corregida por su instrucción.

La expansión del cristianismo a partir del siglo XV aprovechó grandemente la coyuntura económica – política vigente: el expansionismo y el colonialismo. Se dejó llevar y se apoyó en la misma dinámica y estructura del colonialismo: imponer la hegemonía por la fuerza e integrar la “periferia” en el proyecto del “centro”.

La evangelización de los pueblos y culturas no-occidentales fue concebida y ejecutada en una perspectiva totalmente europea. Fue la Europa latina que se sentía llamada y comisionada para llevar su fe y su religión a los pueblos recientemente “descubiertos” y a evangelizarlos. Así se organizó una evangelización desde el “centro” hacia la “periferia”, en un movimiento centrífugo.

El proyecto evangelizador fue parejo con el de “civilizar”, es decir, de expandir la cultura europeo- cristiana sobre los pueblos de ultramar. Se consideró esta cultura- identificada con el cristianismo- como la única concebible y apropiada al cristianismo. En consecuencia, a las culturas que encontraron en el camino se las consideró como inválidas, “bárbaras” e incapaces de recibir y asimilar el cristianismo. En una palabra: “diabólicas”. Evangelizar implicaba necesariamente llevar la cultura europea.

El mensaje cristiano que no se llevó a los pueblos no-cristianos no sólo estaba envuelto en un ropaje cultural, sino que religión cristiana y cultura occidental, metanóia religiosa y metamorfosis cultural, fueron percibidas como dos dimensiones mutuamente determinadas, y no se podía concebir en otras categorías y formas culturales que no fueran las de la cristiandad europea. Evangelizar equivalía a occidentalizar. El sujeto de la evangelización era el misionero europeo comisionado.

También el agente local, en la medida que logró remplazar al misionero extranjero. Por tanto, la evangelización fue “exógena”. O sea, algo que necesariamente llegó desde fuera.

El proceso inter-cultural que se produjo por la evangelización ciertamente fue un proceso de aculturación. Los evangelizadores católicos (con acierto) no concibieron la religión de los pueblos “paganos” como algo separado o separable de su cultura, sino como íntimamente relacionado con ella. Por ello, al rechazar y erradicar las religiones “paganas”, dieron a las culturas el mismo trato que a las religiones “paganas”- aunque con cierta consideración. Al tratar de llenar el vacío re-

ligioso-cultural con el cristianismo europeo, se pretendió provocar cambios culturales profundos, o sea, una aculturación. De hecho se dieron esos cambios.

Esta aculturación fue unilateral: no afectó esencialmente a la cultura europea de los misioneros, que imponían con su fuerza y no recogieron y asimilaron nada esencial de las culturas en proceso de evangelización. Por otro lado, a los pueblos sometidos, fuertemente reprimidos y debilitados en su cultura, no le quedó otra alternativa (a no ser en la clandestinidad) que sufrir y aceptar pasivamente la imposición y su plantación de la cultura europea cristiana, y dejarse integrar en el universo y sistema económico, socio-político, cultural y religioso del conquistador europeo.

Así, durante la época de la colonia, la evangelización se hizo a través de un fuerte proceso de aculturación. Sólo que fue una aculturación truncada, más parecida a una “transculturación”. No fue un proceso de aculturación dinámica, ni creativa o simétrica.

La meta de este tipo de evangelización fue la “Plantatio Ecclesiae”. Las iglesias en el mundo no occidental no surgieron desde las propias culturas, sino que fueron “transplantadas” desde Europa. El proyecto del “plantatio” descansó en el ideal de la uniformidad monolítica, doctrinal, cultural y organizativa, y de la plena dependencia de la Iglesia madre del “Centro”²¹. De la misma manera, la cultura occidental también se aculturó, de alguna forma, en el pensamiento religioso nuestro.

1.4 Fundamento teológico del proceso cultural

1.4.1. Fundamentos bíblicos de la inculturación y aculturación²²

Todo discurso sobre la inculturación ha de partir necesariamente del principio de que el contenido esencial de la fe cristiana es el Evangelio, la Buena Nueva, o sea, “el anuncio de la salvación en Jesucristo”: “Pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo” (1 Corintios 3,11). Pero esta fe en Jesucristo, que es la que ha de ser inculturada, es inseparable de la historia de salvación anterior, el Antiguo Testamento. Más aún, tiene su inicio ya en la Creación: “En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios... Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe” (Jn. 1,1-3); “Todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia” (Col. 1,16-17). La primera predicación mi-

sionera, el *Kerygma*, comprende el testimonio de los apóstoles sobre la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, pero con una clara referencia a las profecías del Antiguo Testamento y en una perspectiva escatológica (Hch. 2,14-39; 3,12-26; 4,9-15; 5,29-32; 10,34-43). Los textos bíblicos resaltan la centralidad de Jesucristo como causa de salvación para todos: “Llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen” (Hb. 5,9); “Por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre” (Fil. 2,9). En Cristo se recapitula y reconcilia plenamente la creación: “Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquél que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo” (1Cor. 15,28); “Él es el principio y el Fin, el Alfa y la Omega” (Ap. 21,6).

Los discursos de Pedro y Pablo en los Hechos de los Apóstoles, a los que hemos aludido, y numerosos pasajes del Nuevo Testamento, relacionan la obra salvífica de Jesucristo con los elementos esenciales del Antiguo Testamento:

- La creación y el drama humano del pecado (Gn. 1-11).
- La primera Alianza entre Dios y la humanidad, pactada con Noé (Gn.9).
- La vocación de Abraham y la promesa a él y sus descendientes (Gn. 15-17).
- La Alianza del Sinaí, donde se define la misión particular de Israel (Gn. 19-24).
- La institución y misión de los Reyes y Profetas en Israel.

De la misma manera que el anuncio de Jesucristo trae algo nuevo a la cultura mediante la inculturación, también el anuncio recibe la riqueza de la tradición cultural nativa.

En el Antiguo Testamento

Es importante señalar que, en su decurso histórico, la “Alianza del Antiguo Testamento” sufre también reinterpretaciones en función de los cambios que supone el dinamismo de la historia. Esto significa que, en la historia de la salvación, tanto la aculturación como la inculturación siempre han estado presentes, pues Israel ha tenido que aco-

modar su fe a las condiciones socio políticas en las que ha tenido que situarse: durante la esclavitud en Egipto; como una débil federación de tribus seminómadas en el desierto; como reino unido y luego dividido; en la dispersión de los diferentes exilios y como nación sometida a imperios paganos. Lo mismo podemos decir al nivel cultural, literario y filosófico. Israel ha estado bajo la presión e influencia de los cultos paganos de los países vecinos²³. Estas experiencias hechas por Israel en las situaciones mencionadas y en su relación con las culturas circunvecinas a lo largo de su historia fueron criticadas constantemente por los autores inspirados en su intento por conservar la pureza de la revelación, cuando tienen que confrontarse con dichos modelos culturales o cuando han tenido que asumirlos sin remedio. Así han dado lugar a los criterios de discernimiento, aplicables analógicamente a todas las inculturaciones que se presentaran a la Iglesia en el futuro.

Una de las características que define la autoconciencia bíblica es la “unicidad”: único el libro de la Biblia; único el Pueblo al que se ha revelado Dios en el Sinaí; única la tierra que Dios destina, llamando a Abraham para ir a esa tierra desconocida. Esta unicidad para la conciencia madura de Israel adquiere otro significado: no afirma una superioridad sobre los otros, sino atestigua un diverso modo de entender lo divino y su relación con lo humano; por tanto, siendo lo divino el principio instaurador de lo real, un diverso modo de entender lo real.

La tradición hebrea, y también cristiana, del monoteísmo es concebida no como una personificación de lo divino en lo real (vida, naturaleza, armonía del cosmos, eros, belleza, progreso, cultura, etc.), sino como una radical alteridad, que siendo Señor de todo lo existente no se identifica y no se hace parte de ninguna realidad existente. Lo divino para la Biblia se revela no como fuerza o energía que se autogenera o autoexpande, sino como Libertad de Amor o Voluntad de bien que sustrae al hombre del todo, del grupo o del sistema, y le hace capaz de responder (es decir, responsable), ante Dios y ante los demás hombres, sus hermanos²⁴. En toda inculturación habrá que tener en cuenta esas características de la fe bíblica.

Para el estudio del encuentro de la fe con la cultura, el Antiguo Testamento ofrece un terreno muy rico por la variedad de situaciones culturales por las que atravesó o con las que se relacionó el Pueblo de Dios a lo largo de su historia. Es precisamente en esa diversidad de situaciones culturales que podemos ver la razón por la cual “muchas ve-

ces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo” (Hebreos 1,1-2). La Palabra de Dios va dirigida al hombre; pero en el hombre histórico concreto existente en una cultura concreta y, según las diversas culturas, hay diversas maneras de “hacerse hombre”. La Palabra de Dios debe cobrar así diversas formas para hacerse inteligible²⁵.

El P. Barthelemy, por su parte, refiriéndose al Antiguo Testamento, dice que esta historia de la salvación supone un mensaje cuyo contenido esencial se ha encarnado desde el inicio en formas culturales determinadas. Más aún, la inculturación inicial de la Palabra de Dios se ha realizado en una estructura lingüística y en un patrimonio de representaciones simbólicas, literariamente estructuradas. Por otra parte, en una civilización seminómada, ella respondía a sus necesidades con la promesa de una tierra y una descendencia numerosa. Pero, ya desde el principio, aparece también una distinción entre el mensaje revelado y sus formas de expresión. Es decir, se buscó desde el comienzo una “traducción” del mensaje; la cual, a la vez que preservaba la integridad del mensaje, se abría a los requisitos de inteligibilidad propias de las diversas culturas. Aunque, añade el autor, esta distinción es bastante teórica, ya que es difícil separar los elementos culturales de la revelación en su estado puro²⁶.

Se puede decir también que la “evangelización” de las culturas, (inculturación) aparece en el Pueblo de Israel, más como una capacidad de asimilación de elementos culturales por el Pueblo de Dios, que como proceso de conversión de grupos culturales importantes a la fe Yahvista. Pero esa asimilación es importante porque muestra la capacidad de los elementos culturales extra-israelíticos para expresar la fe en Yahvé, y dar al pueblo de Dios una capacidad de diálogo con los otros pueblos²⁷.

En el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento se dice: “Al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo nacido de mujer, nacido bajo la ley y para rescatar a los que se hallaban bajo la ley y para que recibiéramos la filiación adoptiva” (Gal. 4,4-6). Este texto subraya, por una parte, el hecho de la veracidad de la Encarnación de Jesucristo, el Hijo, “nacido de

mujer”; por otra, su formación y educación en el judaísmo, donde nace y asume sus valores: “nacido bajo la Ley”; y señala la misión específica de Jesús, la de la salvación y la de la apertura de todos los hombres hacia la perspectiva del Padre, “para rescatar a los que se hallaban bajo la ley y para que recibiéramos la filiación adoptiva”. La plenitud de los tiempos significa también la plenitud de la humanidad. Plenitud que se da ya en el modelo y la cabeza de la nueva humanidad, el nuevo Adán, Jesucristo (Cf. Col. 1,15-20; 2,9-11; Ef. 1,10).

El caso personal de Jesús es decisivo para el tema del proceso cultural. En primer lugar, porque Él constituye el ejemplo perfecto de la inculturación del mensaje bíblico, en la medida en que éste ha sido pensado, comunicado, actuado por Jesús en su existencia como judío. En segundo lugar, este caso proporciona a la fe cristiana los criterios indispensables para descubrir y evaluar la realidad escondida detrás del lenguaje y representaciones sobre este mundo, el mundo trascendental o las realidades más concretas, como el problema del mal, la muerte o el destino último del hombre, ya que la experiencia interior de Jesús no se deja reducir a la serie de creencias que sus contemporáneos tenían sobre estos temas, sino va más allá.

Ciertamente, para encontrar un medio de comunicación con sus oyentes, a los que anuncia el evangelio de la salvación, Jesús ha tenido que recurrir al lenguaje común del medio cultural en el que vivió. Pero, a partir del momento en que la fe cristiana ha reconocido en él, el Absoluto de Dios manifestado en su Hijo situado en el espacio y tiempo concreto, la interpretación del lenguaje empleado por Jesús adquiere un carácter normativo para la fe en lo que se refiere a la relación con Dios, con los hombres y con el mundo²⁸.

Cristo mismo en el misterio de su encarnación ha asumido no sólo la naturaleza humana, sino todo lo que supone el vivir en un tiempo y en una historia determinada. Los evangelios nos muestran un Jesús totalmente “inculturado” en el judaísmo, profundamente enraizado en la cultura de su tiempo y más exactamente aquélla del medio palestino. La misma vida histórica de Jesús es un modelo de inculturación religiosa, también por el modo como hace penetrar la novedad del Evangelio en el contexto religioso de su tiempo y de su pueblo. Él ha tomado los modos de expresión, ha utilizado las representaciones y asumido las creencias del medio en que vivió para transmitir la Buena Nueva del Reino de Dios, de la paternidad de Dios sobre todos los

hombres, del destino último del hombre, de la victoria de Dios sobre el mal y la muerte. Las parábolas reportadas por los evangelistas transluce un conocimiento real y profundo de Jesús sobre la realidad del hombre, de su pensamiento, de sus sentimientos y actitudes religiosas, de las actividades y oficios que realiza, de los usos y costumbres de su medio, descendiendo a detalles como el modo de divertirse de los niños o el modo de fabricar un buen pan en el seno de la familia. Todo esto le sirve para hacer comprender en forma sencilla y a todos la Buena Nueva que él trae para la liberación integral del hombre²⁹.

La originalidad y novedad de Jesús está en que no pretende dar clarificaciones sobre las realidades, lenguaje (también simbólico), representaciones y hechos utilizados por él en la transmisión de su mensaje, sino en situar su misión propia en relación a ellos, tomar una posición de cara a ellos o para mostrar el modo como él vive y siente su relación con el Padre, con el mundo y con los demás hombres, sus hermanos; sobre todo, para manifestar la piedad de Dios para con los hombres que son víctimas del mal y a quienes quiere liberar de su tiranía³⁰.

El P. Grelot, sobre el tema del “Mundo del mal”, por ejemplo, nos muestra que siendo el objeto del Evangelio no enseñar a los hombres sobre el mundo del mal y sus diversos componentes, sino testimoniar la victoria de Dios sobre él, gracias a la muerte y resurrección de Jesús, éste ha de poder inculturarse sin dificultad en las diferentes civilizaciones, cualesquiera sean sus representaciones que ellas utilizan para traducir este aspecto de la existencia humana. Pero es necesario advertir al mismo tiempo que la Biblia presenta rasgos originales que es necesario tener en cuenta en la práctica de la hermenéutica. Su lenguaje constituye un conjunto estructurado donde cada elemento no puede ser comprendido sino en el cuadro general donde ocupa un lugar determinado. Por otra parte, habrá que tener en cuenta que el Evangelio ejercerá una presión sobre todas las culturas donde sea anunciado. Pues su lenguaje propio constituye siempre la base de este anuncio, en cuanto conserva su valor referencial para examinar la autenticidad del mensaje anunciado. Por eso, también las creencias y las representaciones y el lenguaje propios de las culturas se someterán siempre a revisiones críticas, eventuales purificaciones, reinterpretaciones o supresiones, según los casos desde la óptica del Evangelio.

Se podría decir que, en línea de principio, toda representación procedente de la experiencia humana podrá tener derecho de ciudadanía en la expresión cultural de la fe, con tal que ella sea sometida a las verificaciones y a las correcciones necesarias exigidas por el Evangelio. Un desbordamiento incontrolado de las creencias podría revestir el Mensaje a tal punto de hacerlo irreconocible o de desnaturalizarlo, como ya fue el caso del gnosticismo con pretensión cristiana³¹.

La Iglesia Apostólica, fiel al mandato de Jesús, “Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación” (Mc. 16,15), inició la tarea de la evangelización de todos los pueblos, razas y culturas emblemáticamente el día mismo de Pentecostés: “Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria hasta los confines de la tierra” (Hch. 1,8). Ya en este episodio aparece el doble principio de una evangelización inculturada: Fidelidad al *Kerygma*: Jesús muerto y resucitado para la salvación de todos (Cf. Hechos 2,36) y fidelidad a los pueblos y culturas a las cuales se dirige el mensaje evangélico (Cf. Hechos 2,9-12). Esto nos muestra que, desde los comienzos, ninguna lengua, ningún pueblo fueron extranjeros para la Iglesia. El análisis de los escritos del Nuevo Testamento que describen explícita o implícitamente la extensión del cristianismo (Hechos, Cartas y Apocalipsis) reflejan la tarea de evangelización de la Iglesia apostólica, sub-apostólica y post-apostólica³² que, traspasando los límites de origen (judeo palestino), llega a los centros de influencia dominante tanto en el campo cultural (mundo helénico), como político (imperio romano). Los mensajeros del Evangelio, en su itinerario, partiendo del área judeo palestino de origen hacia los centros de la cultura o poder dominantes, dejaron constituidas a su paso comunidades cristianas unidas entre sí por la común aceptación del *Kerygma* cristiano: Jesús constituido Señor y único Salvador de la humanidad por su muerte y resurrección; por el signo salvífico del Bautismo en el nombre de la SS. Trinidad y por la celebración eucarística, signo de la memoria del hecho salvífico de Jesús y de su presencia continua y activa en la comunidad. Pero lo que queremos recalcar aquí es que, además, estas comunidades conservan su identidad cultural y características propias en la expresión y vivencia de la fe.

Este hecho nos testimonia que, desde los inicios, los primeros evangelizadores han transmitido el Mensaje Evangélico no sólo en forma y lenguaje inteligibles a sus auditores, sino que han dado espacio

para que la asimilación del Evangelio se pueda expresar en los modos y formas culturales propias de las diferentes comunidades cristianas.

R. Brown señala el desarrollo de al menos tres corrientes de pensamiento entre las comunidades que habían recibido la influencia del Apóstol Pablo y que es posible detectarlas en los escritos del N. Testamento asociados a él: las Epístolas Pastorales, las Cartas a los Efesios y Colosenses y los escritos Lucanos, Evangelio, Hechos. Las concepciones de estas tres corrientes difieren entre sí, pues subrayan diferentes aspectos de la tradición paulina. También evidencia la existencia de dos formas diferentes dentro del pensamiento post Joánico que corresponden a las epístolas Joánicas y al Apocalipsis. Otra corriente sobresale a la I carta de Pedro, Evangelio de Mateo y Carta de Santiago³³.

De la consideración de los destinatarios y argumentos tratados en los escritos del Nuevo Testamento emergen diferentes grupos culturales en los que se ha inculturado la Buena Nueva de Jesús: el grupo de los judeo cristianos³⁴. Los helenos cristianos (convertidos del paganismo y concentrados mayormente en la provincia proconsular de Asia) y los gnósticos cristianos, divididos en heterodoxos y ortodoxos. Cada uno de estos grupos tiene una corriente de pensamiento y organización (gobierno) propios.

Nos parece importante resaltar que la expansión del cristianismo se ha realizado no sin dificultades y en una constante tensión entre la fidelidad a la propia cultura y la fidelidad al *kerigma*, la apertura al universalismo y a la novedad de las nuevas exigencias, propias del cristianismo.

Hay dos pasajes fundamentales en los escritos del Nuevo Testamento que, por una parte, fundamentan la necesidad de la inculturación y, por otra, iluminan el modo. Frente a las pretensiones de los judeo cristianos más radicales, llamados “los de la circuncisión”, de obligar a todos los conversos, incluso del paganismo, a la circuncisión y a la observancia de la ley mosaica (Hch. 15,5), el llamado “Concilio de Jerusalén” decreta: “Hemos recibido el Espíritu Santo y nosotros decidimos no imponeros más cargas que éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de animales estrangulados y de la impureza” (Hch. 15,28-29). Se pide, por tanto, a los cristianos venidos del paganismo que observen un mínimo de prácticas legales para no herir a los judíos conversos. Este pasaje es importante en cuanto “oficializa” la apertura del cristianismo al universalismo salvífico y es

un tácito reconocimiento de las diferencias culturales y el respeto recíproco entre ellas. Abriendo de esta manera la perspectiva del intercambio cultural especialmente en cuanto a la vivencia religiosa de los diferentes grupos.

El segundo pasaje, en cierto modo normativo de la inculturación, es el diálogo de Pablo con los representantes de la cultura helénica en el Aerópago de Atenas. (“Trababan también conversar con él algunos filósofos epicúreos y estoicos” Hch. 17,18). Aunque las interpretaciones de este pasaje son numerosísimas, el P. Dupont enumera por lo menos nueve interpretaciones³⁵; se puede concluir que el texto muestra que el cristianismo naciente se halla en la obligación de pasar del mundo cultural judeo cristiano al mundo cristiano helénico. Este paso no se realiza sin provocar confrontaciones, adaptaciones, todo un proceso de integración. En el esfuerzo de aproximación entre el Mensaje Cristiano y el pensamiento pagano, el discurso del Aerópago constituye una de las experiencias más avanzadas del Nuevo Testamento. Pablo usa en él ciertas expresiones en las que, si bien no atenúa la falsedad de la práctica religiosa de los paganos (el culto pagano a los ídolos ofende al verdadero Dios, por eso llama a la conversión) (Hch. 17,29-31), ni tampoco pretende conducir al verdadero Dios por medio del razonamiento filosófico y, ni menos, busca integrar en la fe mono-teísta un sistema filosófico contaminado de panteísmo, declara de buen grado a sus interlocutores que el Dios desconocido por ellos les da ciertas expresiones en las que descubren indicios de que ellos buscan a Dios. Para Pablo precisamente esta búsqueda religiosa tiene un valor positivo. Ella representa, como dice Dupont, una espera de aquello que el mensaje del verdadero Dios quiere aportarles: una disposición de ánimo que debería facilitar la acogida de este mensaje³⁶.

Si la inculturación es, a la vez, saber dar y recibir, la conversión de los paganos a la fe cristiana y las nuevas cuestiones que ellos ponen hizo que los cristianos dieran pasos importantes en la inteligencia del misterio de Cristo y de la Iglesia. Se da pues un intercambio recíproco de dones; por eso Legrand³⁷ remarca que el discurso del Aerópago simboliza el encuentro de un universo nuevo que la Iglesia deberá integrar en su vida y que reproducirá también un lenguaje nuevo que la Iglesia ha tenido que aprender para realizar la misión que le ha sido confiada.

1.4.2. Fundamento de reflexión sistemática

Los principales documentos del Magisterio y la reflexión de los teólogos en los últimos años coinciden generalmente en establecer una estrecha relación entre el proceso cultural y los cuatro misterios fundamentales de la fe: la Creación, la Encarnación, el Misterio Pascual, (muerte y resurrección de Cristo) y Pentecostés³⁸.

La Creación

El plan original de Dios se refiere a toda la creación (Gn. 1, 1-2,4): la multitud diversificada ilustra la inmensa bondad del Creador. Las narraciones de la creación del Génesis, más allá de su carácter de prototipo del diálogo entre fe y cultura, muestran un Dios que crea libremente el cosmos como un don para la humanidad, a quien asocia a su actividad creadora haciéndole responsable de su cuidado y conservación simbolizado en el mandato de multiplicarse, gobernar la tierra y ejercer el dominio sobre los animales (Gn. 1,28; 2, 20).

Esto nos da pie para considerar la cultura como respuesta humana al don creador continuo de Dios y como una cooperación responsable con el Creador en todo el complejo desafío de la historia para convertirse en “colaboradores de Dios”, (1 Cor. 3, 9). Además, la cultura, en sentido analógico, es vista como creatividad que hace eco a la obra del Dios Creador. La verdadera cultura parte del don de la creación y trata de construir nuestro mundo con libertad y amor, imitando la acción creadora de Dios³⁹. Las culturas hunden sus raíces en la obra creadora de Dios como su principio y origen, pero son realidades humanas concretas, capaces de una gran elevación espiritual con capacidad para acoger y expresar la Revelación, pues ellas contienen en sí mismas los gérmenes del Logos que las hacen aptas para traducir el lenguaje de Dios en la lengua y la cultura viviente de los hombres.

Otro de los criterios de la inculturación es la promoción integral del hombre, como afirmaba Paulo VI, que no hay verdadera evangelización que no sea también promoción humana⁴⁰. Asimismo, como afirma el documento de Santo Domingo: “No puede haber nueva evangelización si no hay auténtica liberación integral”⁴¹. La liberación integral significa una promoción integral del ser humano en todos sus campos de acción.

La verdadera inculturación está dirigida al crecimiento del ser humano, a la liberación de todas las esclavitudes que no permiten salir de la postración. Para la inculturación, el ser humano es lo principal, con sus cualidades y defectos. Para esto primero hay que conocer al ser humano donde vive, el mundo que lo rodea, sus creencias, es decir, conocer su cosmovisión, para así, con pies descalzos y en silencio, caminar juntos hacia la reivindicación del indígena. Realidades como justicia, libertad, fraternidad, igualdad, participación, derechos humanos, solidaridad, democracia tienen su raíz en la conciencia de la dignidad de la persona. Sólo la auténtica inculturación ayudará a que todo esto se haga realidad en la cultura indígena, que lamentablemente no ha surgido totalmente.

El misterio de la Encarnación

Varios documentos del Magisterio para explicar la relación entre el Evangelio y la cultura introducen el paradigma de la Encarnación: “La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo efecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió” (A G. n. 10). Juan Pablo II, en la *Catechesi Tradendae*, relaciona más explícitamente la inculturación con el misterio de la Encarnación: “El término aculturación o inculturación, además de ser un hermoso neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran Misterio de la Encarnación”⁴².

Cuando se habla de encarnación del Evangelio o de la fe en una cultura se lo hace siempre en un sentido impropio o metafórico; sin embargo, el texto citado del Decreto *Ad Gentes* n. 10 permite admitir una relación propiamente analógica entre ambos términos. Si bien no expresan una identidad de proceso, se puede decir que expresan semejanza de método y de motivación. Esta semejanza, sin embargo, nos parece que evidencia fuertemente la realidad misma y el modo de la inculturación, lo cual nos lleva a afirmar que el proceso de la inculturación imita y extiende de algún modo el gran misterio de la Encarnación.

Pero, ¿qué significa la Encarnación? La doctrina tradicional de la Iglesia nos enseña que el Verbo, en el misterio de su encarnación, asume la naturaleza humana sin por esto aniquilarla; más aún, la eleva a

una dignidad sublime: en razón del misterio de la encarnación, la naturaleza divina y la naturaleza humana se encuentran “sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturaleza por causa de la unión”⁴³.

Además, Cristo, en el misterio de su encarnación, ha asumido no sólo la naturaleza humana sino todo lo que supone vivir en un tiempo y en una historia determinada. La Encarnación, el hacerse carne (Jn. 1,14), quiere decir, pues, asumir plenamente la condición humana, aceptar nacer, crecer y morir, participando en todos los niveles de la vida humana, en el ámbito de su historia terrestre y de sus conflictos⁴⁴. El Verbo, por la encarnación al nivel de la naturaleza, se hace hombre como todos los demás seres humanos, pero al nivel cultural se sitúa y es determinado en y por la cultura judía. Por eso la encarnación del Verbo ha sido también una encarnación cultural. Jesús está ligado de manera indisoluble al destino particular y singular de su pueblo y es en el lenguaje, en las concepciones y visión sobre Dios, el mundo y la humanidad asumidos por Jesús de la cultura judía que anuncia el Evangelio de la salvación. La misma vida histórica de Jesús es un modelo de inculturación religiosa, también por el modo como hace penetrar la novedad evangélica en el contexto religioso de su tiempo, de su pueblo. Jesús, por la Encarnación, es hombre; por la aculturación, es judío. El Verbo de Dios en la Encarnación asumiendo la naturaleza humana en su persona le ha comunicado no sólo la existencia concreta, sino también su universalidad, sin privarla de su propia particularidad. Por tanto, Jesús en cuanto hombre es particular y al mismo tiempo tiene una dimensión universal.

¿En qué modo se aplica la analogía de la Encarnación al proceso de la inculturación? Como el Verbo asumió la naturaleza humana, así la Iglesia está llamada a llevar la fuerza del Evangelio hasta el corazón mismo de las culturas, sin por esto disminuir el Evangelio ni la cultura; más bien elevando ésta a la dignidad de instrumento del anuncio de la salvación del Verbo.

Es siguiendo la lógica de la Encarnación que el Evangelio quiere convertirse en Palabra salvífica concreta en y para cada cultura que quiere escucharla. La inculturación consiste en encarnar a Cristo, por el anuncio evangélico, en un tiempo y lugar dados, haciendo que Él pueda “renacer” en un determinado modo de vida, es decir, en una determinada cultura.

Siempre en un sentido analógico, se puede aplicar también el principio cristológico de Calcedonia al proceso de inculturación para explicar la relación entre el Evangelio y la cultura. Éstos se unen sin confundirse ni separarse, de modo más o menos semejante al misterio de la Encarnación, donde la naturaleza humana y la naturaleza divina están unidas sin confusión ni separación en la persona del Verbo encarnado. Por eso decíamos que, cuando una cultura se abre al Evangelio, conserva al mismo tiempo su identidad (particularidad) y su inserción en la Iglesia (universalidad), y de este modo la misma Iglesia se enriquece con nuevos valores culturales⁴⁵. Como el Verbo de Dios se ha encarnado en un determinado pueblo y ha utilizado la herencia cultural y religiosa de los hebreos, para que ésta interpretase a otros su persona y mensaje, de manera semejante el Evangelio debe encarnarse en una variedad de pueblos y culturas. Así el Mensaje Universal de salvación es conservado en un pluralismo cultural y busca la comunión de todos los pueblos en la misma fe cristiana. Debemos añadir que, mediante la Iglesia, el irreplicable acontecimiento histórico de la encarnación de Cristo se hace actual. Así Cristo continúa o está activamente presente también en el mundo de hoy.

Cristo es el criterio fundamental en el proceso cultural, a través de sus diversos misterios de su vida, sobre todo en la encarnación y en la resurrección. La Encarnación del Verbo, asumiendo la naturaleza humana en el seno de una doncella llamada María de Nazareth; ésta es la raíz de la inculturación del Evangelio: el Dios eterno se hace tiempo, el Logos es pronunciado con labios humanos y se llama Jesús (Mateo, 1,21). De esta forma también Jesús recibe de la humanidad, en este sentido, la divinidad se acultura. La fe cristiana toma carne en la historia de los pueblos y es expresado con palabras, corazón, inteligencia, sensibilidad de indígenas. Como afirma Javier García: ninguna cultura es tan alta que no se enriquezca con la *kènosis* de Dios; ninguna tan pobre que no quepa en ella el Creador del mundo, el Señor resucitado que todo lo renueva⁴⁶.

La Encarnación del Hijo de Dios en la naturaleza humana no agota la vida de Cristo; su persona, en relación a su humanidad, es siempre un más allá inabarcable. Juan, después de escribir su evangelio, afirma que Jesús hizo muchas otras cosas que no están en el libro; esto quiere decir que Jesús sigue actuando en cada cultura (Cf. Juan 21,25).

El Evangelio se va encarnando en múltiples culturas a lo largo de la historia, pero no queda absorbida por ninguna ni se limita a una; va más allá, encarnándose en otras muchas y enriqueciéndolas, quedando a su vez con una reserva inagotable. Por eso el Evangelio actúa como fermento y como alma de cada cultura, ayudando a su propio crecimiento.

El misterio Pascual

La encarnación del Verbo, considerada en sí misma, no es todo el misterio de la salvación. El Hijo de Dios ha asumido la naturaleza humana para redimirla; por tanto, la Encarnación está ordenada fundamentalmente al misterio Pascual. En Jesús contemplamos no sólo el Verbo encarnado, sino también el Verbo crucificado y resucitado. Se trata, por tanto, de una encarnación redentora. Como dice el documento del Sínodo Africano: “La Encarnación del Verbo, en efecto, no constituye un momento aislado, sino tiende hacia la “hora” de Jesús y el misterio Pascual”⁴⁷. Encarnación y misterio Pascual en el plan de salvación constituyen una unidad indivisible, de tal modo que la humanidad de Cristo llega a la plenitud en su exaltación. Los Santos Padres resaltan esta unidad e incluso condicionan la Redención (misterio Pascual) a la Encarnación⁴⁸.

La idea de la Encarnación en la perspectiva bíblica, patristica y de la tradición cristiana es considerada como el descenso del Verbo en la carne, entendida en modo existencial e histórico, como humanidad frágil sujeta al sufrimiento y que encuentra su momento culminante en la muerte en Cruz, para subir a través de la cruz hacia la transfiguración de la gloria⁴⁹.

El misterio Pascual se refiere concretamente a la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, por el que la humanidad es redimida; redención que supone el perdón de los pecados y la justificación: “...fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación” (Rom. 4, 25)⁵⁰. El P. Dupuis hace notar acertadamente: “Por lo que respecta a Jesús, la resurrección consiste en alcanzar la condición escatológica; en lo que a nosotros afecta, la resurrección representa la irrupción de la escatología en nuestra historia”⁵¹. Por tanto, la redención no se refiere sólo a la salvación en la “otra vida”, sino tiene una dimensión histórica, abarca también esta vida. Juan Pablo II decía: “La

Iglesia sabe con toda la certeza de la fe que la Redención llevada a cabo por medio de la cruz ha vuelto a dar definitivamente al hombre la dignidad y el sentido de su existencia en el mundo, sentido que había perdido a causa del pecado. Por esta razón la Redención se ha cumplido en el misterio Pascual que, a través de la cruz y la muerte, conduce a la resurrección⁵².

Si bien la cruz es signo de salvación, al mismo tiempo es testimonio de la fuerza del mal contra el mismo Hijo de Dios, el único absolutamente inocente y libre de pecado; pero es sobre todo la revelación radical de la misericordia, es decir, del amor que sale al encuentro de lo que constituye la raíz misma del mal en la historia del hombre: al encuentro del pecado y la muerte: la cruz es como un toque del amor eterno sobre las heridas más dolorosas de la existencia terrena del hombre. En el misterio Pascual es superado el mal múltiple, del que se hace partícipe el hombre en su existencia terrena. La cruz de Cristo nos hace comprender las raíces más profundas del mal que ahondan en el pecado y la muerte. Pero es el hecho de que Cristo “ha resucitado al tercer día” lo que constituye el signo final de la misión mesiánica, signo que preanuncia a un cielo nuevo y una tierra nueva⁵³, es decir, una total transformación de la realidad humana. También el Vaticano II decía: “Constituido Señor por su resurrección, Cristo... obra ya por la virtud de su espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin”. (GS. n. 38) y más adelante añade: “No obstante la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo” (GS. n. 39). La salvación, por tanto, se refiere al ahora y al después, pero con una fuerte acentuación de la atención a la vida presente. La humanización está unida a la salvación como su parte constitutiva y esencial. Todo esto podemos concluir con el anuncio de la Buena Nueva, que consiste en proclamar que es en Cristo muerto y resucitado que se realiza la plena y auténtica liberación del mal, del pecado y de la muerte y se da la nueva vida que cambia al hombre y la historia de la humanidad, el cual todos los pueblos tienen el derecho a conocer⁵⁴.

Las culturas como obra humana están también marcadas por el pecado; por eso deben ser purificadas, elevadas y perfeccionadas por el anuncio del Evangelio. Pues si a la kénosis del Verbo corresponde una cierta divinización del hombre, como dice S. Atanasio: “Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios”⁵⁵, a su encarnación cultural corresponde analógicamente una purificación y la elevación o cristificación de la cultura. El Evangelio se encarna en una cultura no para estar simplemente en ella, sino para curar sus heridas, remediar sus límites y hacerla nueva. El camino de Cristo pasa a través de la pasión y muerte para llegar a la exaltación; de la misma manera todas las culturas están llamadas a la conversión, a la muerte real de todo lo que se opone en ellos al don de la vida en plenitud y perfección. La cruz llama, por tanto, a la conversión y purifica la cultura del mal, de sus defectos y de sus estructuras pecaminosas culturalmente consolidadas. La teología del proceso cultural necesariamente ha de tener en cuenta esta realidad de la presencia del mal en la historia humana y la lucha que toda cultura debe sostener para acercarse a la autenticidad cristiana; de lo contrario, se corre el riesgo de un ingreso o presencia en las culturas o de la encarnación en ellas, pero sin una referencia a su transformación. No se puede sustraer a esta tensión conflictual: la aceptación de las realidades humanas, por una parte, y la purificación desde el interior de los aspectos deshumanizantes de la cultura, por otra. En definitiva, la inculturación ha de seguir también la lógica del misterio Pascual, es decir, el anuncio del Evangelio ha de llevar a las culturas por la purificación (muerte al pecado o a las estructuras de pecado culturalmente consolidadas) a su transformación y perfeccionamiento.

El misterio de Pentecostés

Desde el punto de vista de la historia de las religiones, se puede decir que el cristianismo debe su propio origen a tres datos de hecho: la obra, la pasión y la muerte de Jesús de Nazareth; las apariciones del Resucitado y la experiencia del Espíritu Santo de la Iglesia post-pascual. Estos tres datos son interdependientes y están conectados entre sí vitalmente⁵⁶. Para la comunidad cristiana, además, afirmar que Cristo ha resucitado era y es afirmar que Cristo vive ahora en la gloria y sigue obrando con poder transformando nuestra historia con el don del Es-

píritu Santo, y no se puede llegar al conocimiento de Cristo sin la acción del Espíritu Santo. “Nadie puede decir, Jesús es el Señor, sino con el Espíritu Santo” (1 Cor. 12,3).

En todo el Nuevo Testamento el Espíritu Santo está relacionado, en primer lugar, con la persona misma de Jesús; aparece en los momentos claves de su existencia. La encarnación se realiza por obra del Espíritu Santo (Lc. 1,35), está presente en su bautismo (Lc. 3,21-22; Mt. 3,13-17; Mc. 1,9-11), cuando es tentado en el desierto (Lc. 4,1; Mc. 1,12-13), al inicio de su misión (Lc. 4,16-30; Mt. 4,12-17,23), los milagros son hechos con la fuerza del Espíritu de Dios (Mc. 3,28-29). Jesús promete también la asistencia del Espíritu Santo a sus apóstoles (Mc. 13,11) o el don del Espíritu Santo (Lc. 11,13).

Un aspecto muy importante es la experiencia que la Iglesia Postpascual hace del Espíritu Santo. Los Apóstoles reciben el don del Espíritu Santo del Resucitado (Jn. 20,22). Pero es Pentecostés el signo visible con el que el Espíritu Santo manifiesta espectacularmente su presencia y acción únicas en la comunidad cristiana. A partir de Pentecostés, la acción del Espíritu Santo abarca en el Nuevo Testamento una vasta serie de fenómenos: conversión, milagros, iluminación, éxtasis, glosolalia, profecías, ministerios eclesiales, frutos interiores como la paz, alegría, coraje, confianza (1Cor. 12.13.14, 1-39); es también el autor de los dones superiores: fe, esperanza y caridad (1Cor. 1,30; 2Cor. 5,7ss). Según S. Pablo, la misma existencia cristiana se define en relación a Cristo y al Espíritu Santo. En efecto, el cristiano es bautizado en Cristo Jesús (1Cor. 1,30; 2Cor. 5,17ss.), pero también en el Espíritu (Rm. 8,9); en él habita Cristo (Rm. 8,10) y también el Espíritu Santo, (1Cor. 3,16). Es decir, el Espíritu Santo se manifiesta cuando obra, pero en forma especial, decisiva y plenamente, en Cristo y la Iglesia. Así el Espíritu Santo crea una comunidad que, venciendo las fuerzas desintegradoras de la muerte, obra para la vida.

Entre los documentos del Magisterio más recientes que tratan también el tema de la inculturación, *Ecclesia in Asia* es el que evidencia más claramente la relación existente entre el Espíritu Santo y la creación, el misterio Pascual y la Iglesia⁵⁷. El documento señala los siguientes aspectos: el Espíritu Santo es la fuente de vida de todas las criaturas. La presencia del Espíritu Santo en la creación genera orden, armonía, interdependencia entre todo lo que existe⁵⁸. La Encarnación del Hijo de Dios es la obra suprema del Espíritu Santo⁵⁹, la misión salvífica de Je-

sús lleva la marca inconfundible de la presencia del Espíritu Santo y Éste es donado a los apóstoles por el Cristo resucitado⁶⁰.

Además, el Espíritu Santo garantiza el ligamen de comunión entre Jesús y su Iglesia, la guía al conocimiento pleno de la verdad sobre Jesucristo y posibilita que la Iglesia pueda continuar la misión de Jesús, dando testimonio de Él⁶¹. El Espíritu Santo, adornando la Iglesia con diferentes dones y carismas, la hace crecer en comunión como cuerpo único, compuesto de diversas partes; reúne en unidad todo género de personas con sus respectivas costumbres, dones y talentos, edificando la Iglesia de comunión de la humanidad entera bajo la única cabeza, Cristo⁶².

El documento *Ecclesia in África* es más explícito aún en señalar el ligamen entre Pentecostés e inculturación.

La inculturación tiene profundo ligamen también con el misterio de Pentecostés, gracias a la efusión y la acción del Espíritu Santo, que unifica dones y talentos, todos los pueblos de la tierra, entrando a la Iglesia viven un nuevo Pentecostés, profesan en su lengua la única fe en Jesucristo y proclaman las maravillas que el Señor ha obrado para ellos. *El Espíritu Santo, que en el plano natural es fuente originaria de la sabiduría de los pueblos*, conduce con una iluminación sobrenatural la Iglesia al conocimiento de la Verdad toda. A su vez, la Iglesia, asumiendo los valores de las diversas culturas, se convierte en la esposa que se adorna con sus joyas⁶³.

De esta citación Gallagher saca tres consecuencias: la inculturación procura hacerse eco del milagro de la unidad en la diversidad, el Espíritu Santo obra en las culturas incluso ya antes del advenimiento de su evangelización, la Iglesia da y recibe dones en el proceso cultural. Por esto Pentecostés simboliza el inicio de una nueva unificación bajo el Espíritu, hace posible una relación diversa entre las culturas, primero fragmentadas, y permite desarrollar diversas formas de expresión de la fe, pues la inculturación alcanza su objetivo final cuando una cultura llega a ser capaz de hacer teología en manera autónoma y de encarnar la fe en las formas simbólicas propias⁶⁴.

Ya hacíamos notar que el Espíritu Santo está presente y activo en la creación y en la historia de la salvación. La obra de la redención realizada una vez para siempre con la Encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, culmina con el don del Espíritu Santo; y gracias a él, la Iglesia, cuerpo de Cristo, perpetúa la encarnación redentora en el mun-

do, es decir, el Espíritu Santo actúa en hacer que el Evangelio se encarne en las culturas, como obró en la Encarnación de Jesús de Nazaret. Dhavamony concluye: “La continuidad de la Encarnación redentora va definida como presencia del Espíritu en la Iglesia, porque la presencia del Espíritu es la presencia de Cristo”⁶⁵.

De todo lo anterior se puede concluir que el Espíritu Santo es el verdadero agente del proceso cultural dado a la Iglesia, que la guía a la verdad plena en su tarea de comunicar el Evangelio a los pueblos de diferentes culturas para enriquecerlas y enriquecerse. Es también el fundamento de la catolicidad de la Iglesia, pues ella está llamada por el Espíritu para comunicar el Evangelio, expresándolo en muchas lenguas y radicándolo en muchas culturas⁶⁶. La Iglesia, por tanto, gracias al Espíritu Santo, principio de la unidad y de la diversidad, asume todas las culturas en su unidad, respetando sus diferencias y al mismo tiempo las introduce en su universalidad o catolicidad.

Finalmente, cabe señalar que la misión de la Iglesia es esencialmente una actividad espiritual, obra del Espíritu Santo. De lo contrario, el proceso cultural quedaría como simple esfuerzo de adaptación sociológica si el Espíritu Santo no interviniera como agente principal predisponiendo los corazones de los evangelizados tanto como de los evangelizadores al diálogo salvífico. En Pentecostés, el descenso del Espíritu Santo inaugura la relación entre la fe cristiana y las culturas como un evento de cumplimiento y plenitud: las maravillas de Dios, en adelante, se harán públicas a todos los hombres de toda lengua y de toda cultura (Cf. Hechos 2,11). A la humanidad, que vive el signo de la división de Babel, el don del Espíritu Santo le es ofrecido como la gracia, trascendente y humana, de la sinfonía de los corazones.

A partir de Pentecostés, Cristo resucitado entra en la historia de los pueblos; desde entonces, el sentido de la historia y de la cultura es nuevo, porque el Espíritu Santo lo revela y lo comunica a todos. En este sentido, la fuerza del Espíritu es lo que ayuda a entender la nueva realidad. Finalmente, la verdadera inculturación se dará sólo si está guiada por la fuerza del Espíritu, que es vida y vida en plenitud.

1.4.3. Contribución del magisterio Eclesial

Desde los comienzos del cristianismo, el Espíritu guió a los apóstoles, sobre todo la posición de Pablo, Apóstol de los gentiles frente al

nacionalismo de Pedro para aclararles, al contacto con otras culturas, lo que significaba la Encarnación del Hijo de Dios en ellas. En los últimos años, ante la nueva irrupción de los movimientos indígenas, el magisterio de la Iglesia, especialmente la actual, ha enfatizado con el término inculturación y aculturación, lo que demuestra que hay una creciente preocupación, y esto no es reciente sino desde hace muchos años.

Con esto demuestra, el magisterio de la Iglesia, el deseo de ser fiel a su misión de reconocer la presencia de Dios hecho carne en las culturas de los pueblos.

El magisterio oficial antes del Vaticano II

El pensamiento de la Iglesia actual sobre la inculturación se fue poco a poco precisando en este siglo, desembocando finalmente en los documentos conciliares del Vaticano II. Son de notar las tres encíclicas misioneras de tres Papas de nuestro siglo: *Maxnum illud*, de Benedicto VX, el 20 de noviembre de 1920; *Rerum Ecslesiae*, de Pío XI, el 28 de febrero de 1926, y *Evangelii praecones*, de Pío XII, el 2 de junio de 1951, sin olvidar su *Summi Pontificatus*, del 20 de octubre de 1939.

En todos estos documentos se ve la existencia de la misión, como afirma Jolicoeur: “Que hay un fuerte tinte de Iglesia institucional y clerical y poca mención del papel y de la responsabilidad de los laicos y las comunidades; es un esfuerzo loable y existente pero no completo en los parámetros de hoy”⁶⁷.

Cabe notar que también hay muchos testimonios pontificios preconiliares que se ocupan de la cultura y su relación con el Evangelio y con la Iglesia, sobre todo hablando de civilización o civilizaciones en primer momento y luego como cultura.

- *El pensamiento de Paulo VI*. Cabe recalcar que el documento en *Evangelii Nuntiandi*, de Pablo VI, del 8 de diciembre de 1975, en el número 14 dice que “la Tarea de la evangelización... constituye, en efecto, la misión esencial de la Iglesia”, y que “evangelizar constituye, en efecto, la dicha y la vocación propia de la iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar, es decir, para predicar y para enseñar”.

En el N° 19, Paulo V explicita aún más en qué consiste ese deber que tiene la Iglesia de evangelizar: “Para la Iglesia no se trata de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza

del evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de intereses, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación”.

Pero con más claridad vemos en el N° 20 que el Papa aborda el tema de la evangelización de las culturas: “De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente, de las culturas”; y en el N° 63, la necesidad de la adaptación, de la inculturación en el lenguaje propio de las culturas a las que se dirige la evangelización: “La evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia, si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, si no utiliza su “lengua”, sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, si no llega a su vida concreta”. Todas estas afirmaciones abrieron al mundo la mente para replantearse y evangelizar a partir de la cultura propia.

El Concilio Vaticano II

Como afirmamos anteriormente, antes del Vaticano II existieron documentos, exhortaciones que hablaron sobre la cultura y el concilio, participaron varios obispos autóctonos de las tierras de misiones; esto llevó a profundizar sobre la evangelización dentro de la cultura. Otros de los factores fue que el Concilio Vaticano II estaba abierto al mundo moderno, no sólo al católico, sino a dialogar con el mundo, porque fue un concilio ecuménico.

- *Sacrosantum Concilium*. Esta constitución trata sobre los principios generales de lo que deben ser las relaciones entre liturgias y culturas, teniendo en mente especialmente sobre la Iglesia. El documento afirma: “La iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que afecte a la fe para el bien de toda la comunidad ni siquiera en la liturgia; por el contrario respeta y promueve el genio de las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos”⁶⁸, de la misma manera se afirma que “se admitirán variaciones y adaptaciones legítimas a los diversos grupos, regiones, pueblos”⁶⁹. Esta adaptación en el fondo trata de la inculturación de algún rito a la luz de la fe.

- *Lumen Gentium*. Esta constitución da una definición a la Iglesia como pueblo de Dios y afirma: “El único pueblo de Dios está presente en todas las razas de la tierra... no disminuye el bien temporal de

ningún pueblo; antes al contrario, fomenta, asume, y al asumirlas las purifica, fortalece y eleva todas las capacidades y riquezas de los pueblos en lo que tienen de bueno”⁷⁰.

De la misma manera, dice que la Iglesia debe conservar todo lo que haya de bueno y verdadero en las culturas⁷¹.

- *Ad Gentes*. El decreto concibe la actividad misionera de la Iglesia como la manifestación del propósito de Dios, es decir, la realización de Dios en el mundo y la historia; así afirma: “Cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón y la mente de los hombres en los ritos y culturas de los pueblos no solamente no parece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios”⁷².

El Decreto también afirma que la Iglesia debe centrarse, debe encarnarse al igual que hizo Cristo y para esto el decreto explicita que los predicadores deben conocer la cultura y las Semillas del Verbo que ahí se esconden. Finalmente este decreto, insiste en la adaptación o inculturación del Evangelio en las culturas.

Gaudium et Spes. Es loable afirmar que esta constitución dedica todo el capítulo 2 para hablar sobre la cultura; así, por ejemplo, al hablar de la cultura, dice:⁷³ “Todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades y corporales”; así mismo, en el número 58 describe las múltiples relaciones que hay entre los evangelios y culturas; mediante este diálogo se pueden eliminar los errores y los males presentes en ellas, purificando y elevando los pueblos⁷⁴.

El episcopado latinoamericano

- *Río de Janeiro*. Este documento de Río de Janeiro, que se dio el 4 de agosto de 1955, refleja una visión que hoy llamamos etnocéntrica al hablar de las culturas indígenas contemporáneas como formas inferiores de vida humana, y a éstos hay que inculcar la civilización mediante la labor de los misioneros; la preocupación de ese entonces era promover su desarrollo cultural; incluso con tono triunfalista afirma: “Gloria de la Iglesia es haber emprendido la obra de su civilización y de su evangelización; gloria suya haberla defendido contra de los que quisieron abusar de ella (de la población indígena); gloria suya haberle infundido ese profundo sentimiento religioso que solamente espera una labor perseverante para que el “indio” se incorpore con honor en el seno de la verdadera civilización”⁷⁵.

- *Medellín*. La segunda conferencia general del Episcopado de América Latina celebrada en Medellín, Colombia, en 1968, no dedica ningún capítulo específico de sus conclusiones al tema de la cultura o sus inculturaciones, pero el capítulo 6, al hablar sobre la pastoral popular, aunque no hable expresamente de los indígenas, al hablar de la religiosidad popular y le da la adaptación de la liturgia a cada ambiente, trata intrínsecamente sobre la cultura indígena, así, en el número 6,2 habla que esta religiosidad, más bien de tipo cósmico, en la que Dios es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre, puede entrar en crisis, y de hecho ya ha comenzado a entrar, con el conocimiento científico del mundo que nos rodea⁷⁶.

Sin embargo, el documento de Medellín, sin dedicar un capítulo de la pastoral, toca los problemas de la pobreza campesina obrera y urbana; hablan de la religión cósmica y ancestral pero afirma que en ella hay la semilla del Verbo.

Finalmente, en el capítulo 9 numeral 7, al igual tomando sobre el Concilio Vaticano II, dice que hay que adaptarse en el genio de las diversas culturas. En este sentido el documento de Medellín implícitamente habla de la inculturación del Evangelio.

- *Puebla*. La tercera conferencia general del Episcopado Latinoamericano, celebrado en Puebla, México, en 1979, en la primera parte del documento final dedica el capítulo 2 a la visión sobre cultura y la realidad de América Latina, donde menciona algunas características del hombre latinoamericano: "América latina está conformada por diversas razas y grupos culturales; se dan elementos que constituyen como un patrimonio cultural común de tradiciones históricas y fe cristiana"⁷⁷. De la misma manera, el documento con mucha claridad afirma: "Lamentablemente el desarrollo de ciertas culturas es muy precario. En la práctica, se desconoce, se margina e incluso se destruye valores que pertenecen a la antigua y rica tradición"⁷⁸; por otro lado, ha comenzado la revalorización de las culturas autóctonas.

De la misma manera el documento de Puebla afirma la paupérrima situación de los indígenas: "Los rostros de los indígenas junto con los afro americanos viviendo marginados y en situaciones inhumanas pueden ser considerados los más pobres entre los pobres"⁷⁹; en este sentido, el documento da una valoración muy positiva de la inculturación lograda en la religiosidad popular, porque una vez que estos

grupos indígenas han sido evangelizados, perviven en ellos las riquezas de sus culturas y valores expresados de tantos modos.

Finalmente, en el documento se ve el compromiso de los obispos a mirarlos con respeto, defenderlos y promoverlos.

-*Santo Domingo*. Los obispos de América latina, al reunirse en Santo Domingo en su IV Conferencia General, llevaron en su agenda una atención pastoral a los indígenas. Este documento se enfrentó a dos fenómenos: el secularismo y las sectas; se cambió el método: ver, juzgar y actuar, por el método iluminación teológica – desafíos pastorales- líneas pastorales.

Al tratar de la inculturación, afirma: “La inculturación del Evangelio es un imperativo del seguimiento a Jesús y necesario para restaurar el rostro desfigurado. Es una labor que se realiza en el proyecto de cada pueblo, fortaleciendo su identidad y liberando los poderes de la muerte”⁸⁰.

Según esta afirmación, la meta de la inculturación será siempre la liberación, integración de un determinado pueblo⁸¹.

La inculturación es necesaria para restaurar el rostro desfigurado del mundo. ¿Cuál es ese rostro en el mundo indígena?

Estamos metidos en medio de los conflictos. La inculturación es un imperativo del seguimiento de Jesús, no es optativo, debemos cumplir. Este trabajo se realiza en el proyecto de cada pueblo, fortaleciendo su identidad y liberando de los poderes de la muerte, construyendo la unidad. Por eso la Iglesia defiende los valores culturales y lucha contra las estructuras del pecado que se manifiestan.

La meta está clara; las tentaciones, también: pan, poder, templo. Es bueno pensar en lo económico, lo político, lo religioso. ¿Cuál es el estorbo que sufrimos en estos campos? ¿Cuál es la propuesta que tenemos en estos campos bien concretos?

La presencia cristiana en distintas culturas y sociedades tiene como objetivo el descubrimiento de nuevos valores para la Iglesia, pero la Iglesia no tiene todos los valores. La reciprocidad es un avance enorme, los indígenas los viven, pero la estructura rompe todo su eje, que es la reciprocidad.

El Dios que se tornó prójimo en Jesús nos invita a que todos nos hagamos prójimos. A ese Jesús que está en los pobres, no como recompensa, sino como gratitud. Presencia de compasión, de donación, presencia que es capaz de dar la vida.

Además hay que tomar en cuenta que el documento de Santo Domingo presenta una visión positiva de las religiones ancestrales⁸²; según esa visión, hace falta un gran esfuerzo para conservar los valores culturales ancestrales y la identidad cultural, pues se reconoce allí la presencia de las semillas del Verbo⁸³. Esta es una postura de esta nueva evangelización que contrasta con la postura de la primera evangelización y colonización, donde lo positivo y bueno de las culturas y religiones indígenas se veía como fruto del engaño del demonio.

La referencia a la “inculturación” aparece 41 veces en el documento de Santo Domingo (Conclusiones), sea para indicar la inculturación del Evangelio, de la fe o de la Iglesia, o su resultado: evangelización inculturada, fe inculturada o iglesia inculturada. En el documento no se encuentra una definición propia de inculturación, hace suya la que dio el Papa en la *Redemptoris Missio* n. 52⁸⁴. El documento afirma que toda evangelización ha de ser “inculturación del Evangelio”; además imperativo del seguimiento a Cristo y⁸⁵ un esfuerzo por inculturar el Evangelio en la situación actual de las culturas de nuestro tiempo⁸⁶, teniendo en cuenta sus particularidades⁸⁷. Es toda la Iglesia, pero sobre todo la Iglesia particular, la que está llamada a generar con todas sus fuerzas la acción del Espíritu en orden a la inculturación: “La tarea de la inculturación de la fe es propia de las Iglesias particulares bajo la dirección de sus Pastores, con la participación de todo el pueblo de Dios”⁸⁸. Se destacan en esta tarea: la parroquia, que tiene la misión de adelantar la inculturación de la fe⁸⁹, los catequistas⁹⁰. Naturalmente, se sobreentiende que son principalmente los sacerdotes, religiosos y religiosas y también los institutos seculares y los movimientos eclesiales; por eso, llama la atención sobre la formación de los seminaristas; la misma debe corresponder a las exigencias de la nueva evangelización, con sus consecuencias para la promoción humana y la inculturación del Evangelio⁹¹. Los institutos seculares y los diferentes movimientos eclesiales deben ser acompañados en el proceso de inculturación, alentando una formación con mayor impronta latinoamericana⁹². De modo general se deben resaltar en la formación de los agentes pastorales, la importancia de la inculturación del Evangelio⁹³.

La reflexión teológica sobre la inculturación y su praxis debe centrarse en los tres grandes misterios de la salvación: “La Navidad, que muestra el camino de la Encarnación y mueve al evangelizador a compartir su vida con el evangelizado; la Pascua, que conduce a través del

sufrimiento a la purificación de los pecados, para que sean redimidos, y Pentecostés, que por la fuerza del Espíritu posibilita a todos entender en su propia lengua las maravillas de Dios”⁹⁴. El planteamiento teológico de la inculturación mostrará que se parte siempre desde el Evangelio hasta el interior de cada pueblo, con la mediación de los símbolos comprensibles y apropiados a juicio de la Iglesia, y está ordenada a buscar la salvación y la liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano, fortaleciendo su identidad y confianza en el futuro, contraponiéndose a los poderes de la muerte, adoptando la perspectiva de Jesucristo encarnado, que salvó al hombre desde la debilidad, la pobreza y la cruz redentora⁹⁵. La reflexión teológica tendrá también en cuenta la cosmovisión de los pueblos indígenas que hace de la globalidad Dios, hombre y mundo, una unidad que impregna todas las relaciones humanas, espirituales y trascendentes⁹⁶. El proceso de inculturación abarca el anuncio, la asimilación y la re-expresión de la fe⁹⁷, respetando sus formulaciones culturales que le ayudan a dar razón de su fe y esperanza⁹⁸. En el contexto indígena la reflexión teológica ha de tocar la problemática de la tierra por la importancia en su cosmovisión y su experiencia vivencial⁹⁹, el discernimiento de los valores culturales auténticos, para encarnar en ellos el mensaje evangélico y ser asumidos por la fe¹⁰⁰.

Al tratar sobre los criterios de la inculturación, simplemente cita los que da la *Redemptoris Missio*: “Los criterios fundamentales en este proceso son la sintonía con las exigencias objetivas de la fe y la apertura a la comunión con la Iglesia universal”¹⁰¹. Pero añade, además, que la fe al encarnarse en las culturas debe corregir sus errores y evitar sincretismos¹⁰².

En el plano operativo de la nueva evangelización, propone en términos generales “una evangelización inculturada”¹⁰³. La religiosidad popular, más propia de la cultura mestiza, es presentada como una forma inculturada del catolicismo, por lo cual debe ser tratada con mayor atención¹⁰⁴. Así mismo, se debe dar una mayor importancia a la inculturación de la liturgia, “acogiendo con aprecio los símbolos, ritos y expresiones religiosas compatibles con el claro sentido de la fe, manteniendo el valor de los símbolos universales y su armonía con la disciplina general de la Iglesia”¹⁰⁵. Finalmente, afirma que la promoción en los pueblos indígenas de sus valores culturales autóctonos mediante la inculturación de la Iglesia tendrá como objetivo final la mayor realización del Reino¹⁰⁶.

El documento final de Santo Domingo, que tiene como tema central la nueva evangelización y la cultura cristiana, pone en claro que éstas se manifiestan en el proceso de la inculturación. Los valores culturales auténticos reconocidos y asumidos por la fe son necesarios para la plena encarnación del mensaje evangélico en las culturas. El documento, cuando habla, en forma general, sobre la evangelización y la inculturación actual, a nuestro parecer, muestra una tendencia a reducir todo al ámbito de los “valores” en la cultura; por tanto, la inculturación sería reconocer ante todo los valores evangélicos que se han mantenido en la cultura actual, reconocer nuevos valores que coinciden con el Evangelio e inculcar valores evangélicos aún ausentes en la cultura. Nos parece que en este sentido su visión es un poco estrecha, pues dificulta la aceptación plena de la diversidad y de la alteridad de las culturas. Sin embargo, el documento, tratando el tema de las culturas indígenas, afroamericanas y mestizas, insinúa caminos de inculturación del Evangelio en ellas, afirmando que la evangelización debe contribuir a fortalecer estas identidades culturales y comprometiendo la voluntad de la Iglesia en apoyar la promoción humana de los pueblos marcados por estas culturas.

Se puede decir que de Santo Domingo emerge una Iglesia latinoamericana con voluntad de suscitar comunidades cristianas, en plena comunión con la Iglesia universal, pero capaces al mismo tiempo de manifestar la alabanza y el culto a Dios, utilizando su lenguaje propio y poniendo sus recursos culturales al servicio del Evangelio, para que éste haga brotar en ellas una gran luz, fuerza y esperanza, que luego las puedan compartir con toda la Iglesia universal. Por tanto, la inculturación es percibida como la respuesta de la Iglesia latinoamericana al desafío de evangelizar la cultura.

-*Ecclesia in América*. El Sínodo de los Obispos de América culmina con la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in América*, firmada por Juan Pablo II en la ciudad de México, el 22 de enero de 1999, sin dedicar un capítulo para los indígenas o la estructura del texto, mantiene una atención constante a los indígenas cuando afirma: “La gran variedad de sus grupos étnicos como en los rasgos que caracterizan todo el continente, prestan muchas diversidades que no se han de ignorar a las que se deben prestar atención”¹⁰⁷.

También el documento afirma la importancia de los religiosos en la defensa y promoción de los indígenas¹⁰⁸. De la misma manera

afirma que muchas de las manifestaciones de piedad o religiosidad popular han asumido formas autóctonas; ésta es una forma positiva para seguir evangelizando para que las semillas del Verbo lleguen a su plenitud en Cristo¹⁰⁹.

Finalmente, el Papa pide la promoción a la vocación del sacerdocio y la vida consagrada entre los mismos indígenas¹¹⁰.

El episcopado ecuatoriano

Es muy placentero informar el caminar de la Iglesia ecuatoriana a favor del pueblo indígena. A continuación, basándome en la ponencia presentada por monseñor Víctor Corral¹¹¹, en la asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, realizada en Quito el 14 de noviembre de 1995.

El proceso de inculturación del Evangelio en los pueblos indios no es de hoy. Sin querer desconocer la valiosa acción evangelizadora de épocas pasadas, han sido el Concilio Vaticano II y Medellín los que abrieron el camino al proceso de inculturación que, comenzando en Riobamba, se ha ido dando en otras diócesis con presencia indígena.

Monseñor Leonidas Proaño (1910- 1988), calificado hasta hoy por muchos como profeta y obispo de los indios, el 10 de octubre de 1954, al poco tiempo de haberse hecho cargo de la diócesis, describe de esta manera la situación del indio: “El problema del indio es complejo y formidable y no hay como, ni quiero darles soluciones parciales. Si nos quejamos de la situación del indio en otras provincias ¿que decir de su situación en la del Chimborazo? Es para llorar. Visten de negro o de gris. Tienen el aspecto sucio y repugnante. No se lavan nunca. Caídos los pelos, con total descuido, por delante de la cara, ya no les queda ni medio dedo de frente. Créanme que muchas veces no tengo donde hacer la unción en las confirmaciones. Negros y carcomidos los dientes. El acento de su voz parece un lamento. Miran como perros maltratados. ¡Viven, Señor, y, cómo viven! , En chozas del tamaño de una carpa o como topes dentro de huecos cavados en la tierra. Explotados sin misericordia por los grandes millonarios de la provincia, quienes después de vender sus cosechas se largan a Quito, Guayaquil, a las grandes ciudades de América o de Europa, a malgastar el dinero exprimido de ese miserable estropajo que es el indio del Chimborazo. Cuando lo veo, siento oprimido el corazón y adivino lo formidable que es el problema de su redención”.

Esta realidad, injusta y tremendamente contrastante con el resto de la población ecuatoriana, hizo que monseñor Proaño, con su Iglesia, hiciera un cambio radical de la pastoral tradicional a un nuevo estilo de pastoral que opta decididamente por los más pobres entre los pobres: los indígenas. Este cambio radical fue decisión, conversión y acción movida por el espíritu del Señor.

Decisión, porque es una toma de posición consciente y responsable no de una persona o de un grupo, sino de la Iglesia particular, que opta preferencialmente por los pobres y por los indios.

Conversión, porque significa una actitud y práctica pastoral constante del seguimiento a Jesucristo y a su Evangelio, desde la interpelación que hace la situación concreta de los más débiles.

Acción, porque no sólo presenta la teoría sino el respaldo del testimonio de vida con los compromisos concretos dentro de un proceso de acciones liberadoras que abarcan las diversas facetas de los humanos, hacen presente y convincente la Buena Nueva de Jesucristo.

La pastoral de la Iglesia ecuatoriana ha ido pasando, poco a poco, de una pastoral para los indígenas, a una pastoral con y desde los indígenas, desde una pastoral indigenista a una pastoral indígena.

Desde el comienzo se vislumbraron características de una pastoral inculturada que tendría como objetivo la “redención del indio”. Una pastoral planificada con finalidad y objetivos propios, una pastoral completa que tenga en cuenta todos los aspectos de la vida humana: persona, comunidad, organización, reforma agraria.

Cuando se constituyó en la iglesia de Riobamba la Vicaría de Pastoral indígena, se señala como objetivos:

- Construir la iglesia indígena, al servicio del pueblo indígena, en comunión con la Iglesia local de Riobamba y con la Iglesia universal, precedida por el sucesor de Pedro, el Papa.
- Apoyar la restauración del pueblo indígena con su identidad propia, abierto a los sectores no indígenas del pueblo ecuatoriano.
- Inculturar el Evangelio de Jesucristo en los pueblos indios a partir de las experiencias de Dios y las semillas del verbo, para construir la iglesia con agentes, teología, liturgia y estructuras propias, han sido el objetivo, esfuerzo y realización que, lenta pero constantemente, hemos ido creciendo como Iglesia de Riobamba.

- Y, junto a todo esto, también como misión liberadora de la iglesia, hemos y estamos estipulando la organización indígena, fomentando el sentido de identidad y conciencia del pueblo quichua con cultura, economía y política propias, en vista de la transformación de la sociedad, potenciando sus justas iniciativas y acciones, especialmente el derecho a la tierra y a la comercialización directa.

Para conseguir estos objetivos generales, se está trabajando por los siguientes objetivos específicos:

- a. Para la construcción de la iglesia en el mundo indígena:
 - Conocimiento vivencial de la realidad actual del pueblo indígena.
 - Formación y fortalecimiento de las comunidades cristianas indígenas.
 - Promover nuevos ministerios de los servidores indígenas y cuidar de su formación y seguimiento.
 - Crear el seminario indígena para aspirantes al sacerdocio, de acuerdo con la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.
 - Promover la vida consagrada de la mujeres indígenas.
 - Abrir caminos para que se vaya manifestando una liturgia, filosofía y teología indígenas.
- b. Para la colaboración en la construcción del pueblo indígena.
 - Promover la formación de organizaciones allí donde no existen.
 - Apoyar la organización existente, en su rescate cultural, buscando su liberación económica, por sus propios medios y creando una política propia.
 - Apoyar las organizaciones provinciales, regionales y nacionales.
 - Descubrir y potenciar la educación (bilingüe) indígena desde sus propios valores, en su lengua y con sus propios maestros.
 - Descubrir, valorar y aplicar medicina natura.
 - Apoyar la recuperación de la tierra por medios pacíficos y legales y ayudarles en su uso y aprovechamiento comunitario.

Me he permitido compartir estos objetivos, porque muchos de ellos no son opciones teóricas o meras aspiraciones, sino vida y patrimonio de muchas diócesis ecuatorianas.

- *Acciones de la Iglesia ecuatoriana a favor del pueblo indígena.* Señalo las principales acciones o acontecimientos de estos últimos treinta años, en los que se manifiesta, dentro de un proceso, cómo se ha ido dando la relación vivencial diálogo entre iglesia y pueblos indígenas¹².

En 1962, fundación de ERPE, Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, para la alfabetización, educación y evangelización. Luego aparecen otras radios, como Radio Upano, Radio Latacunga. Actualmente existen algunas emisoras católicas que tienen programas, sobre todo en lengua quichua.

En 1963, Carta pastoral del Episcopado Ecuatoriano sobre el problema agrario.

En 1964 algunas diócesis, como Riobamba, entregan sus haciendas a los campesinos, siendo la Iglesia la pionera en la aplicación de la Reforma Agraria.

En 1975 nace la primera Casa Campesina para indígenas en la diócesis de Latacunga (Salcedo), no sólo como lugar de acogida y hospedaje, sino como centros de encuentros, formación y organización de las comunidades indígenas. Esta experiencia se ha extendido a varias diócesis.

A finales de esta década, se crearon parroquias eclesíásticas de indígenas en Zumbagua (diócesis de Latacunga, y en Cacha, diócesis de Riobamba) y se logra que también se hagan parroquias civiles con autoridades indígenas por primera vez en la historia de estos lugares.

En 1977, declaración de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana sobre la promoción de la justicia social.

En 1978, nace el equipo de misioneros, campesinos y quichuas del Chimborazo. Son seglares que, habiendo sido catequistas y animadores de comunidades cristianas, asumen el compromiso de ser misioneros, en su propia lengua, de otras comunidades. Tienen su organización propia: el MIQ. Comenzaron quince; hoy son más de setenta, en la provincia del Chimborazo.

En 1984, en el mes de abril, se funda el Centro de Formación Indígena, para la formación de servidores de la Iglesia y el pueblo indígena, en Riobamba. En este centro, en los 10 años, se han capacitado 430 servidores indígenas (303 hombres y 127 mujeres); la formación se da

en seis niveles y ayudan como profesores 28 indígenas, egresados del mismo centro, con el asesoramiento de 13 agentes de Pastoral Biblia y Cultura; son las materias principales. El director del Centro es indígena.

En 1985, visita de su santidad Juan Pablo II a los pueblos indígenas del Ecuador.

En el vicariato de Macas, son los misioneros salesianos que han hecho un trabajo invaluable de investigación, formación y publicaciones del pueblo Shuar.

En épocas más recientes, las diócesis han ido creando centros de formación para indígenas: en Ambato, Latacunga, en el Vicariato de Aguarico, para la región Amazónica. Monseñor Proaño fundó el MICH, Movimiento Indígena del Chimborazo. En Tungurahua, Cotopaxi y otras provincias nacen y se revitalizan también movimientos indígenas organizados y así dan lugar a la CONAIE¹¹³, como organización nacional de los pueblos indios de todo el país.

En 1985, la Conferencia Episcopal Ecuatoriana crea el departamento de Pastoral Indígena y nombra, como primer presidente, a monseñor Leonidas Proaño, quien hace un plan nacional de Pastoral Indígena, cuyas líneas fundamentales permanecen hasta hoy.

También, en octubre de 1985, la CEE publica una declaración sobre “Moralidad pública, la violencia, deuda externa, explotación del subsuelo y la tierra”.

En 1986, en mayo, y con ocho mujeres, se inició ser la Organización de Mujeres Indígenas, que son doblemente explotadas: por mujeres y por ser indígenas. Actualmente pertenecen a esta organización de la Iglesia 727 mujeres, en 34 grupos organizados. Esta organización se llama CAMACH (Causaita Mashcac Chimborazo Huarmicuna- Mujeres de Chimborazo que buscan la vida).

En junio de ese mismo año, inició su vida la Vicaría de Pastoral Indígena, con estructura, objetivos y recursos propios. Actualmente, casi todas las diócesis y vicariatos que tienen indígenas tienen sus vicarios o responsables de Pastoral Indígena.

En febrero de ese mismo año se publica “Tenencia de la Tierra, y Proceso Social en la Amazonía Ecuatoriana”. Mensaje de los Obispos de las Misiones Católicas, desde la fe y la solidaridad.

En 1987, la Asamblea Plenaria de noviembre estudia y saca un documento sobre “Pastoral indígena, montubia y afroecuatoriana”.

En este mismo año, nace la Organización Nacional de Catequistas Indígenas, SIGNIE (Servidores de la Iglesia Católica de Nacionalidades Indígenas). Esta organización, y su correspondiente Agentes de Pastoral, son un signo importante de un nuevo diálogo intercultural para la evangelización. Su directiva es parte del Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

En 1989, el 20 de septiembre, ante el pueblo indígena reunido, se da los ministerios a los primeros egresados del Centro de Formación Indígena de Riobamba:

- Dos llactamichic, cuasi párrocos, seglares de dos sectores pastorales indígenas.
- Uno para la educación indígena.
- Tres para animar la organización local y regional.
- Tres para el servicio de la salud.

En 1990, en junio, los indígenas organizados sorprenden, conmueven y paralizan todo el país, durante diez días. Tambalearon las estructuras políticas y sociales del país. Los indígenas exigieron diálogo y presentaron reivindicaciones al gobierno y a la sociedad y pidieron la mediación de la Iglesia. Gracias a la mediación y la postura solidaria y clara de la C.E.E., se logró evitar una masacre y que no cambiara el destino pacífico que hasta hoy mantienen en el Ecuador¹¹⁴.

“La Declaración de la C.E.E. sobre la situación indígena, hecha pocos días después del levantamiento indígena”, causó gratitud a los indígenas y dio luz a los gobernantes y a la opinión pública ecuatoriana.

En 1991, el 29 de junio, sale la “Declaración conclusiva de la C.E.E. sobre la Pastoral Indígena”, fruto de una Asamblea Plenaria con ocasión de los quinientos años de evangelización.

En ese mismo año, la C.E.E. crea un fondo, mediante compra de la deuda externa, para ayudar a las organizaciones indígenas a la compra de tierras. Se encarga la administración de ese fondo al FEPP (Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio).

El 12 de diciembre de este mismo año, se fundó el Instituto Nacional de Pastoral de los Pueblos Indígenas (INPPI), como servicio del departamento de Pastoral Indígena de la C.E.E. para formación superior (a nivel universitario, pues está adscrito a la Universidad Católica de Quito), de campesinos que se decidan por la enseñanza, animación

diocesana, aún el diaconado permanente. En el mes de diciembre pasado salieron los primeros egresados.

En 1994, en junio, se da el segundo levantamiento indígena, que paraliza a las provincias del centro del país, desabasteciendo el mercado de las ciudades y obliga a los poderes del Estado a reformar la Nueva Ley de Desarrollo Agrario, gracias a una comisión mixta y con mediación de la Iglesia.

En 2000 se crea la primera parroquia eclesiástica indígena con jurisdicción propia, en la arquidiócesis de Quito, para la atención de los emigrantes en la capital.

En 2002, del 21 al 25 de octubre, se da en Riobamba la reunión de todos los obispos de Latinoamérica para tratar sobre el contenido doctrinal metodológico y pastoral de la teología india, con la aprobación de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

El pensamiento del Papa Juan Pablo II

A lo largo de todas las visitas que el Papa ha realizado en nuestro continente latinoamericano, se ha visto claramente el cariño por el pueblo indígena, como es sabido por todos que la característica esencial del Papa es ser pastor por las múltiples visitas realizadas como en ningún otro a todo el mundo.

Basta leer todos los discursos emitidos en Latinoamérica, que desde su corazón surgió su compromiso personal y eclesial; así lo afirmó en México: “Ser nuestra voz, la voz de quién no puede hablar o de quien es silenciado para ser conciencia de las conciencias, invitación a la acción para recuperar el tiempo perdido, que es frecuentemente tiempo de sufrimiento y de esperanzas no satisfechas”¹¹¹⁵. De esta solidaridad con los indígenas el Papa urgió a los responsables de los pueblos y las clases poderosas a actuar pronto y en profundidad para poner en práctica transformaciones audaces, profundamente innovadoras, para emprender sin esperar más reformas urgentes, poner en práctica medidas reales tanto como eficaces a nivel local, nacional e internacional.

En las continuas visitas realizadas por el Papa, siempre ha incluido el encuentro con los pueblos indígenas, y ahí ha dado principios doctrinales y líneas de acción pastoral cada vez más profundas, que han ido abriendo caminos para que la teología indígena salga a la luz del mundo cristiano.

En la medida que se han multiplicado los encuentros con los indígenas, cada vez más el Papa fue descubriendo los derechos humanos y colectivos; así, en Guatemala, el Papa afirma que las culturas indígenas tienen valores que “merecen el máximo respeto, estima, simpatía y apoyo por parte de toda la humanidad”¹¹⁶. Esta exigencia es para todos a nivel civil y eclesial.

En Latacunga, Ecuador, el Papa reitera la necesidad de que las iglesias particulares se esmeren en adaptarse realizando un esfuerzo de traspasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta. Actuando así, los indígenas serán sujetos de la pastoral, llegarán incluso a “ocupar en la Iglesia el lugar que les corresponde en los diversos ministerios, incluso el sacerdocio. Qué feliz día aquél en que vuestras comunidades puedan estar servidas por misioneros y misioneras, por sacerdotes y obispos de vuestra propia sangre para que, junto con los hermanos de otros pueblos podáis adorar al único y verdadero Dios, cada cual con sus propias características pero unidos todos en lo mismo y en un mismo amor”¹¹⁷.

Gracias a este apoyo papal, la voz del indígena fue escuchada y se escuchó fuertemente en la cuarta conferencia del Episcopado Latinoamericano, realizado en Santo Domingo en 1992, hasta el grado de que se puede llamar como dicen algunos, la Conferencia de la inculturación del Evangelio y de la Pastoral indígena.

Desde la publicación de este documento, los indígenas ya no somos vistos únicamente como los pobres entre los pobres, sino como pueblos con identidad propia, poseedores de innumerables riquezas culturales, que están en la base de nuestra identidad actual; por eso la Iglesia se compromete con los pueblos indígenas a “acompañar su reflexión teológica, respetando sus formas culturales que les ayuden para dar razón de su fe, de su esperanza”¹¹⁸.

Otro de los actos que ha dado realce al pueblo indígena es la canonización del primer Santo Indio, San Juan Diego Cuauhtlatoatzin, realizado en México, Distrito Federal, el 31 de julio de 2002, donde en la homilía el Papa afirma: “En particular es necesario apoyar hoy a los indígenas en sus legítimas aspiraciones, respetando y defendiendo los auténticos valores de cada grupo étnico”. Así el Papa termina con una invocación al amado Juan Diego: “El orgullo que habla enséñanos el camino que lleva a la Virgen morena del Tepeyac para que ella nos reciba

en lo íntimo de su corazón, pues ella es la Madre amorosa y compasiva que nos guía hasta el verdadero Dios. Amén.¹¹⁹

Es fundamental tomar en cuenta que el Papa Juan Pablo II utiliza el término inculturación, por primera vez, en su Discurso a los Miembros de la Pontificia Comisión Bíblica (26 4 1979): “El término *aculturación* o *inculturación*, además de ser un hermoso neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación”¹²⁰. Este mismo pasaje es citado luego por el Papa en la Exhortación Apostólica *Catechesi tradendae* (16.10.1979), para remarcar el ligamen inseparable entre la evangelización y la catequesis con la cultura y las culturas a quienes aquéllas llevarán la fuerza del Evangelio hasta su corazón mismo, a través de un diálogo fecundo; para lo cual la catequesis procurará conocer las culturas, aprenderá sus expresiones más significativas, respetará sus valores y riquezas propias y ayudará a hacer surgir expresiones originales de vida, de celebración y pensamiento cristianos¹²¹. En este sentido, la inculturación supone la mediación de la cultura para la explicitación de la fe y al mismo tiempo para la encarnación del Evangelio en la cultura, que es elevada y saneada por éste.

Hay que destacar que, en los discursos y documentos de Juan Pablo II, de modo general, la inculturación es presentada como un proceso de asimilación del Evangelio en una determinada cultura y la consecuente transformación de la misma gracias al fermento del Evangelio. Esta realidad no siempre es expresada y descrita con el término inculturación, sino utiliza una variedad de expresiones y descripciones que permiten comprender mejor los diversos aspectos del proceso polivalente que encierra el término inculturación¹²².

Sin embargo, encontramos ya una especie de definición concisa en la Encíclica *Slavorum Apostoli* (2 6 1985), cuando presenta la obra de evangelización de los hermanos Cirilo y Metodio, “como un modelo de lo que hoy lleva el nombre de *inculturación* –encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas– y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia”¹²³. Pero la inculturación es definida y clarificada con más precisión en la Encíclica *Redemptoris Missio* (7 12 1990). El Papa, después de citar textualmente en este documento la noción que diera de inculturación la II Asamblea Extraordinaria del Sínodo de Obispos de 1985 en su relación final como: “una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas”,

amplía la misma elaborándola ulteriormente: “Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas, y al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; trasmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro”¹²⁴.

El espacio significativo que Juan Pablo II da a la inculturación, a su descripción, condiciones y límites, en la Encíclica *Redemptoris Missio*, revelan un proceso lento que aquí ha llegado a su madurez¹²⁵.

Este proceso recorrido es largo y amplio, como se ve en la evolución de su pensamiento a través de sus numerosas intervenciones sobre el tema, especialmente en la década de los años ochenta y concretamente durante sus viajes apostólicos a los continentes asiático, africano y americano, donde las culturas autóctonas aún no están evangelizadas o no lo suficientemente, pero poseen una abundancia de valores humanos y una extraordinaria sensibilidad religiosa que pueden enriquecer a la Iglesia universal.

El Papa recuerda a los obispos de Zaire que “uno de los aspectos de la evangelización es la inculturación del Evangelio, la africanización de la Iglesia”¹²⁶. En Lagos –Nigeria– (15.2.1982), el Papa decía a los obispos: “Un aspecto importante de vuestro trabajo de evangelización es la dimensión de la inculturación del Evangelio en la vida de vuestro pueblo... la Iglesia respeta la cultura de cada pueblo ofreciendo el mensaje evangélico, ella no pretende destruir o abolir lo que hay de bueno y hermoso”¹²⁷.

Durante su viaje a Togo se dirige a los cristianos en Lomé (8.8.1985) en los siguientes términos: “Es preciso realizar un esfuerzo de inculturación... el Evangelio, con su sensibilidad y sus cualidades propias, debe ser traducido no solo en su lengua, sino en sus costumbres, teniendo en cuenta los valores humanos de su patrimonio... Esta obra magnífica y necesaria requiere a la vez audacia y prudencia, inteligencia y fidelidad”¹²⁸.

También en India, durante su viaje en 1986, Juan Pablo II se dirige a los obispos para decirles que es tarea de la Iglesia llevar la Buena Noticia de salvación a todas las culturas y presentarla de manera que corresponda al carácter propio de cada pueblo; es su tarea traducir el tesoro de la fe en la originalidad de su contenido a los diferentes y legítimos modos de expresarse de todos los pueblos del mundo. Es responsabilidad particular de los obispos guiar la inculturación de la liturgia,

aunque la inculturación, en el sentido amplio, requiere la colaboración de todos los sectores y de toda la comunidad eclesial¹²⁹.

En sus viajes por América, Juan Pablo II se ha dirigido con frecuencia a los indígenas del continente, tocando profusamente el tema de la inculturación. Recogemos algunos pasajes e ideas más interesantes de esos discursos. Ya en 1979, dirigiéndose a los indígenas de Oaxaca (México), hacía ver la importancia de la cultura como vehículo de transmisión de la fe, exhortando a la Iglesia mexicana a abrirse a toda la realidad humana para impregnarla con la fuerza del Evangelio¹³⁰. A los indígenas de Canadá, en S. Anne de Beaupré: “El Evangelio no destruye lo que hay de mejor en la cultura, al contrario, fecunda desde el interior sus cualidades espirituales, las que permiten nuevas expresiones del Mensaje de Salvación”¹³¹.

Un discurso muy importante es el dirigido a los campesinos en *Sacsayhuamán* (Cuzco – Perú). Este discurso abre las posibilidades a una verdadera inculturación del mensaje cristiano en la cultura quechua, tomando en cuenta las creencias y actitudes religiosas centradas en el culto a la *Pachamama* y el cultivo de tradicionales valores éticos, como el de la verdad, respeto de lo ajeno y la solidaridad basada en la reciprocidad; éstas son consideradas por el Papa como las huellas y semillas del Verbo, genuinos valores humanos que deben ser conservados, pues son también cristianos¹³². En Cartagena (Colombia), el Papa habla sobre el lenguaje cultural de cada pueblo como vehículo apto y necesario para manifestar la verdad sobre Jesucristo. La fe que impregna el espíritu evangélico a las culturas; hace que éstas la vivan y expresen en forma permanente en la propia cultura. La Iglesia, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos la acogen, se encarna en ellos y asume las culturas¹³³.

En su viaje apostólico a Bolivia, el Papa se refiere en varios de sus discursos y homilias a la relación fe – cultura. Ya a su llegada al país rinde su homenaje y estima a las culturas autóctonas, destacando la multiplicidad étnica de las mismas, su humanismo, sentido de la solidaridad, amor a la hospitalidad y aprecio de la amistad enriquecida por las diversas culturas que llegaron al país en el curso de los siglos¹³⁴.

En la alocución a los sacerdotes, religiosos y seminaristas en el Seminario Mayor de Cochabamba, toca directamente el tema de la inculturación, indicando que la genuina inculturación parte del Evangelio, teniendo en cuenta los valores culturales propios de cada

pueblo purificándolas, transformándolas y elevándolas. Esto supone en el evangelizador inculturarse en el espíritu evangélico para luego injertar el mismo Evangelio en una determinada cultura. Finalmente, exhorta a cultivar las vocaciones nativas, pues éstas garantizan la conservación de las raíces culturales del pueblo y preservan los valores autóctonos e incluso los idiomas propios, canales privilegiados de la evangelización¹³⁵.

Seguramente el discurso más significativo sobre la relación Evangelio, fe y cultura es el dirigido al mundo de la cultura y a la clase dirigente de la sociedad, en el colegio “La Salle”, de Santa Cruz de la Sierra (12 5 1988): el Reino que el Evangelio anuncia es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del Reino no puede por menos que tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. La evangelización no se hará imponiendo, sino despertando en el hombre la conciencia y necesidad de la salvación en Jesucristo; reconocerá en la cultura las *Semillas de la Palabra*. Pero las riquezas de las culturas tradicionales han de abrirse a las necesidades modernas¹³⁶.

Finalmente, en el discurso inaugural de la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo reitera que una auténtica evangelización inculturada de las culturas indígenas y afroamericanas de América ha de partir del reconocimiento de todo lo que hay de profundamente humano y humanizante en ellas: su visión de la vida que reconoce la sacralidad del ser humano, su profundo respeto a la naturaleza, la humildad, la sencillez, la solidaridad, y ha de ser también promotora de progreso y conducir siempre a la adoración a Dios en espíritu y verdad¹³⁷.

Haciendo una síntesis de los diversos elementos que componen y explican lo que es la inculturación, tanto en las definiciones de las encíclicas *Slavorum Apostoli* y *Redemptoris Missio*, como en las numerosas intervenciones de Juan Pablo II, especialmente referidas a las culturas autóctonas e indígenas durante sus viajes por África, Asia y América, hacemos resaltar lo siguiente: en el proceso de la inculturación existen tres elementos en mutua interrelación e interacción: la Iglesia, el Evangelio y la cultura. La Iglesia, a través del misionero o el evangelizador, ofrece e introduce el Evangelio, que tiene un dinamismo propio como Palabra de Dios, en una cultura determinada; ésta, en el encuentro con el Evangelio, al acogerlo se purifica, se renueva y se eleva, y es capaz de

expresar la fe (aceptación plena del Evangelio) en el propio lenguaje cultural, introduciendo de esta manera en la Iglesia universal nuevos modos de expresar y vivir la fe. De esta manera la cultura se enriquece con la verdad del Evangelio y, a su vez, enriquece con sus valores propios a la Iglesia. Por otra parte, el Papa reconoce y muestra gran aprecio por los valores culturales propios de los pueblos indígenas y ve en ellos las *huellas y semillas del Verbo*.

La evangelización, por tanto, ha de acomodarse al carácter propio de cada pueblo para que la inculturación sea efectiva y verdadera. La inculturación es también mirada como una traducción del mensaje evangélico no sólo al lenguaje sino a las costumbres, teniendo en cuenta los valores humanos del patrimonio cultural. La cultura es vehículo de transmisión de la fe; una vez enraizado en el Evangelio le permite encontrar nuevas expresiones del mensaje. Algunos elementos de la cosmovisión y ciertos valores éticos de determinadas culturas, que no están en contradicción con el Evangelio, pueden ser asumidos por la Iglesia para hacer más inteligible el mensaje y la fe cristianos. La evangelización, por esto, no puede destruir la cultura sino purificarla y elevarla. Los genuinos agentes de la inculturación son los agentes pastorales nativos, pues éstos garantizan la conservación de las raíces culturales y preservan los valores autóctonos del propio pueblo. En conclusión, la construcción del Reino de Dios no puede prescindir de los elementos de la cultura humana.

1.5. Criterios del proceso cultural

Para tratar sobre los criterios es fundamental, partir de la constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*, sobre todo en el n. 58.

- Dios, al revelarse a los hombres, en la antigua y la nueva alianza habló según los tipos de cultura propios de cada época.
- El hijo de Dios, al encarnarse asumiendo una naturaleza íntegra y completa en un lugar y un tiempo, llegó a ser hombre de una cultura con una historia.
- La Iglesia, para difundir el mensaje de Cristo, utilizó diferentes modos de expresión de las diversas culturas, porque la Iglesia verdadera no está solamente para un pueblo sino para todas las culturas y razas del mundo.

- La buena noticia de Cristo renueva la vida y la cultura de la persona marginada y explotada, la purifica y la eleva la dignidad de las personas.

En este sentido, el objetivo de la evangelización es encarnar el Evangelio en las culturas de las naciones y, a la vez incorporar las comunidades que evangeliza, junto con sus culturas, al pueblo de Dios; estas acciones, además, llevan a conocer y expresar mejor el misterio de Jesús en las diferentes culturas; sólo así podremos reivindicar al pueblo indio, porque el enriquecimiento tiene que ser mutuo; de la misma manera el Evangelio se enriquece con los elementos nuevos que ofrece la cultura indígena.

Es conveniente que también tratemos sobre las prioridades, como afirma Diego Irarrázabal¹³⁸ al hablar de las prioridades del proceso cultural, quien afirma que, desde el punto de partida en la revelación del Misterio Trinitario y de la prolongación de la revelación del Hijo en la Misión del Espíritu Santo, sólo así se inculturará la buena nueva de nuestros pueblos andinos.

Músicas del Espíritu. Según nuestras culturas, desde la antigüedad es el Espíritu, o llamado Samay (aliento Divino) quien nos guía y nos ha guiado por el camino de la liberación integral, haciendo hablar y cantar en nuestras culturas; esto quiere decir que en todas las culturas está actuando el Espíritu y desde ahí hay que hacer el trabajo de la inculturación.

Ante eventos mundiales, en la actualidad estamos invadidos por un mundo netamente materialista, mundo del neoliberalismo, mundo de mercado donde el individualismo ha crecido; éstos han producido ruidos que han llevado a alterar la melodía del anuncio del Dios de la vida; es aquí donde la inculturación se caracteriza por ser histórica y contemplativa.

Tambores de Alerta. En la actualidad la evangelización está cuestionada por realidades alarmantes: la migración, la interculturalidad, el mestizaje, el impacto de los medios de comunicación; frente a todas estas realidades son como tambores que nos despiertan para afrontar e inculcar el valor de la persona con su cultura.

Melodías Católicas. Luego de la celebración de los quinientos años de evangelización, se ha dado mayor hincapié a los indígenas. Por todas partes muchos agentes de pastoral están trabajando en la reivindicación del pueblo indígena, para que tengan su propia expresión.

El de Mujeres y Varones. Uno de los adelantos de la inculturación ha sido que la pastoral ha sido llevada a cabo desde la perspectiva del género. Hoy en día, en todas las comunidades indígenas la mujer tiene un rol protagónico mediante el trabajo en los diferentes campos; en este sentido se está dando un proceso de inculturación integral.

Protagonismo Comunitario. El proceso cultural busca la unidad en la diversidad, a través del diálogo y la construcción de la esperanza histórica, es decir, es un caminar por muchas vías, hasta llegar a una meta común, que es la salvación de todos.

El proceso cultural es lento y largo y se desarrolla en una interacción con las circunstancias concretas. Para que este proceso sea integral se necesita que la Iglesia anuncie a sí misma, con su riqueza y pobreza, su unidad y diversidad. La comunidad de fe que, edificándose desde el evangelio y la cultura en comunión con la iglesia Universal. Por eso la tarea de los evangelizadores externos es que acompañen y acojan a la comunidad cultural en un clima de diálogo e interacción recíprocos, tomando como esencial el criterio y la unidad: la comunión en la fe, la esperanza y el amor.

En este sentido, las culturas son la casa y la piel de los pueblos, son dinámicas y activas; hasta ahora pocos han llegado a entender el mensaje cristiano; muchos lo han rechazado. María, luego del nacimiento de Jesús, lo entrega al mundo: “Dio a luz a su primogénito, la envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre”(Lucas 2,7). Aquí la cultura local acogió y cobijó a Jesús; de la misma manera, después de la muerte, José de Arimatea: “Habiéndolo bajado de la cruz lo envolvió en una sábana y lo depositó en el sepulcro cavado en la roca, donde nadie había sido enterrado aún”(Lucas 23,53); así se cumplió el proceso de inculturación, ahí surgió la primera comunidad cristiana inculturada.

Todo proceso cultural debe hacerse de la manera más adecuada; por eso siempre, al acercarse, se debe hacer respetuosamente y en silencio, conocer la cultura de cada pueblo y los sujetos de la misma, insertándose en la cultura. Es muy penoso decir que los pueblos originarios del continente sobrevivimos en condiciones cada vez más deprimentes, resultado de una relación no sólo desigual, sino injusta, que la sociedad envolvente ha establecido con nuestros pueblos, en todos los niveles. La gran mayoría carece de los medios indispensables para la reproducción de nuestra cultura; por eso muchos han migra-

do hacia las grandes ciudades del mismo país o al extranjero. A pesar de todas estas situaciones, los pueblos indígenas no perdemos nuestra esperanza, porque mientras más dura se convierta la vida, mayores esfuerzos hay, porque el aliento de los espirituales siempre nos empuja hacia adelante. La verdadera evangelización inculturada parte desde el mismo hombre como punto de partida; desde allí, es decir, de su propio contexto debe caminar con la compañía de Jerusalén (Cf. Lucas 24,13-35). El asumir plenamente este contexto, exige un concepto integral de la cultura e igual fundamento entre culturas. Para que la inculturación sea eficaz hay que reconocer al otro como sujeto, que es una persona, como un pueblo, una cultura que piden ser respetados en su identidad y sus derechos inalienables, que no sólo escuchan sino que hablan, porque tienen su historia propia.

La inculturación, en su primer momento, significa la inserción del mensaje cristiano viviente en una cultura, análoga o la encarnación de Cristo en la historia humana; Jesús se inculturó asumiendo la cultura de su pueblo, para la evangelización; el emisor tiene que tener en común con el receptor, que es la cultura; lo que no es asumido, no es redimido. También debemos tomar en cuenta que el pobre tiene un significado especial en la evangelización; Jesús se encarnó en la cultura de los pobres, escogió a los pobres, vivió entre los pobres; es por eso que la pedagogía liberadora de Jesús partió desde los pobres, desde allí buscó la liberación.

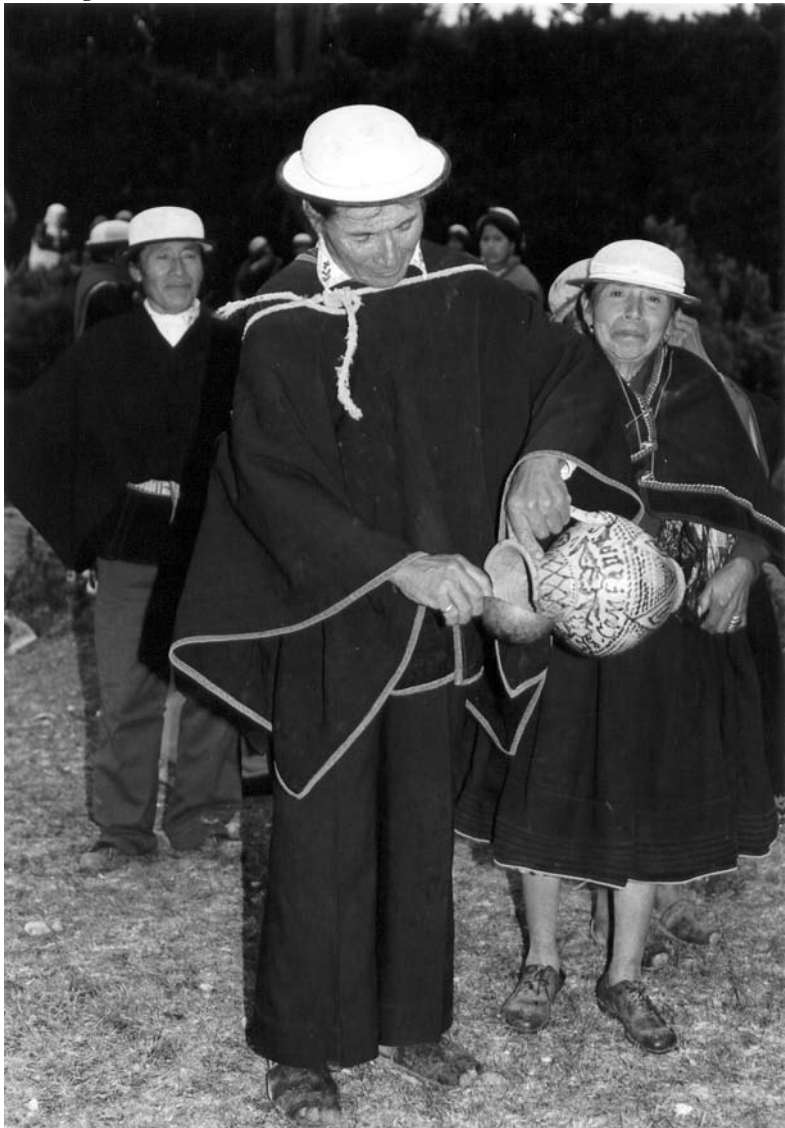
Al insertarse, se emprende un caminar común con el pueblo y esto significa solidaridad estando a lado del otro, ya que sólo en una verdadera reciprocidad entre el evangelizador y el pueblo, desde su cultura, puede surgir una auténtica solidaridad.

Finalmente, la inculturación pide que se dé mayor atención a la religión del pueblo, ya que ésa es la raíz de su cultura. En cada cultura están las semillas de Dios y si reconocemos estos elementos estamos proclamando la presencia de Dios y así la cultura enriquece a la proclamación; es esto lo que llamamos aculturación.

2. La inculturación y la aculturación en la cultura Cañari

2.1. Qué dice el misterio Pascual a la cultura Cañari

Misterio pascual



La categoría “misterio Pascual” es una de las recuperaciones más valiosas del movimiento litúrgico de nuestro siglo¹³⁹. Por otra parte, la Sagrada Escritura sólo habla de “misterio de Dios” (Col 2,2), de “misterio de Cristo” (Col 4,3; Ef 3,4); en cuanto a la espiritualidad cristiana, en su reflexión sobre la obra salvífica de Jesús, ha puesto alternativamente el acento unas veces en la primacía de la cruz, otras veces en la de la resurrección. La tradición de la Iglesia occidental, por diversos motivos, ha subrayado la función de la cruz, siguiendo sobre todo la doctrina soteriológica de San Anselmo, quien, al presentar la redención realizada por el Hijo de Dios hecho hombre, prescinde por completo del papel de la resurrección. Muchas de las órdenes y congregaciones religiosas se han inspirado para su formación espiritual en la cruz y en la pasión de nuestro Señor (Pasionistas, Sociedad de la Preciosísima Sangre de Jesús, Estigmatinos, etc.) y casi ninguna en la resurrección. En cambio, en la época inmediatamente anterior y posterior al Vaticano II, encontramos un florecimiento de las investigaciones sobre la resurrección, y, tanto en la liturgia como en la vida de la piedad, se ha hecho resaltar casi exclusivamente la fiesta, la alegría, la vida.

Pues bien, está claro que el misterio Pascual, en su integridad, abraza la muerte y la resurrección de Cristo, como los dos extremos del misterio de Cristo, los momentos culminantes de su misión salvífica y redentora. Durante los tres primeros siglos, los cristianos celebraban una sola fiesta, o sea, la vigilia Pascual, durante cincuenta días, conmemorando al mismo tiempo el jueves, el viernes, el Sábado Santo, el domingo de Pascua, la Ascensión y Pentecostés, es decir, el misterio Pascual en su fase completa. Para San Juan, el misterio Pascual es la consumación de la bajada del Verbo a la carne, y la muerte-resurrección de Cristo constituye dos momentos o dos etapas de un único acontecimiento, que se condicionan y se interpretan mutuamente. Es raro que el anuncio de la muerte de Jesús no contenga también el de su resurrección (Lc 9,44; Mt 26,2). En las tres solemnes predicciones de la pasión que nos refieren los sinópticos, el programa de la vida de Jesús se cierra con la resurrección (Mt 16,21; 17,22; 20,17 y par.)¹⁴⁰. Si solamente tuviéramos el signo de la muerte, el amor se revelaría como don, pero no como vida eterna; la muerte de Cristo sería un testimonio de la “justicia”, pero no una victoria sobre la muerte. En cambio, si Cristo hubiera manifestado sólo su poder mesiánico, el amor de Dios no se habría manifestado en nuestra condición. Así pues, la muerte y la resurrección

son la epifanía del misterio de Dios en la condición humana.

Es así el principio de la encarnación, Dios, al revelarse definitivamente en Jesucristo, no “ajustó” a nosotros su realidad. Más bien, Jesucristo reveló a Dios en las circunstancias concretas de un pueblo determinado. Ninguna de las leyes culturales fue suspendida para hacer posible esta revelación. No obstante, dentro de las limitaciones (y posibilidades) de esa cultura el reino de Dios fue anunciado e iniciado. En este sentido, la inculturación está fundamentada teológicamente, la raíz y el centro es el misterio de la Encarnación. La encarnación no es solamente el nacimiento de Jesús, es un largo proceso en que Dios se aproximó a su pueblo. Es toda la historia de Dios desde Abraham, Moisés, etc. Es la aproximación de Dios a la humanidad.

Es importante tener esta visión histórica a largo plazo, el pueblo siempre hablaba de “Dios con Nosotros,” el Emmanuel. Por eso el ejemplo más grande de la presencia de Dios es a través de la Encarnación, que se da en la historia de la humanidad, porque Jesús, a lo largo de toda su vida, vivió en un pueblo y allí se inculturó, se solidarizó con todos los seres humanos.

Hay otro aspecto que podríamos considerar: la inculturación es socialización con su propia cultura: Él vino de otra cultura, cultura divina, era otra realidad y vino a transferir a esta cultura humana, se hizo carne. Jesús, como persona humana, se inculturó y Jesús, como persona divina, se inculturó. Así, en los documentos oficiales de la Santa Sede del 25 de enero de 1994 habla de la liturgia romana y la inculturación, donde dice: “El magisterio de la Iglesia ha utilizado el término “inculturación” para designar en modo más preciso “la Encarnación del Evangelio en la cultura autóctona y al mismo tiempo la introducción de esta cultura en la vida de la Iglesia”¹⁴¹. En este mismo sentido, el Papa Juan Pablo II afirma: “El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos requiere largo tiempo: no se trata de una mera adaptación externa, ya que la inculturación “significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas”. (Es, pues, un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia. Pero es también un proceso difícil, porque no debe comprometer en ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana. Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas

y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro. Por su parte, con la inculturación, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es e instrumento más apto para la misión”¹⁴².

Como Cristo por su encarnación abajó a las condiciones sociales y culturales de las personas con quienes convivían, así la Iglesia debe insertarse en todas las sociedades para ofrecer a todas las personas el misterio de la liberación.

De la misma manera, en el documento *Gaudium et Spes*, en el número 22, afirma que Jesús en su encarnación se unió a todos los hombres y mujeres, trabajó con manos humanas, pensó con inteligencia humana. La historia de la infancia de Jesús fue el último texto que fue escrito; los primeros son la muerte y resurrección; después vieron que faltaba el inicio. Jesús vivió con voluntad humana, Él amó con corazón humano, Él se convirtió semejante a nosotros en todo, menos en el pecado¹⁴³.

En el mundo actual, inculturar significa tomar las actitudes de Jesús, que se entregó con toda su vida en favor de todos. Porque la Encarnación del Hijo de Dios ha sido integral, ha sido también una Encarnación inculturada: “Cristo mismo, a través de su Encarnación se ligó a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con los que vivió”.¹⁴⁴ Partiendo de aquí, el evangelizador proclama explícitamente la “Fides Ex Nuditu”, porque la fe viene de la predicación (Cf. Romanos 10,17). El evangelizador que realmente se inserta en la cultura y en la historia de sufrimiento y lucha del pueblo puede encontrar en su fondo no sólo “semillas” sino un legado evangélico, que permite descubrir el rostro de Cristo “desde dentro” de la particularidad cultural; en continuidad con esta “materia prima” el evangelizador explicará los rasgos del rostro de Cristo y será enriquecido por la proclamación desde la Iglesia universal. En este sentido, los evangelizadores activos tienen la delicada tarea de iniciar esta fase de “cristianización, de proclamación, en un diálogo intercultural de pregunta – propuesta y respuesta evangélica.

La comunidad es el punto de partida, como el agente principal y destinatario de la evangelización, en la medida en que la fe cristiana haya penetrado y sea asimilada desde dentro de la cultura, o sea, inculturada, influirá en todas las dimensiones del ser humano.

Misterio Pascual y vida sacramental

Toda la vida sacramental del cristiano es un recuerdo del misterio Pascual, ya que, según el Vaticano II, casi todos los acontecimientos de la vida de los fieles bien dispuestos son santificados por medio de la gracia divina que fluye del misterio Pascual, de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, de donde obtienen su eficacia todos los sacramentos y sacramentales¹⁴⁵. La relación de los sacramentos con el misterio Pascual y con el sacrificio se deduce también de las enseñanzas del concilio, cuando invita a conferir la confirmación en el curso de la misa¹⁴⁶, cuando dispone que el matrimonio se celebre habitualmente dentro de la misa¹⁴⁷ y alaba la práctica de emitir también durante la misa la profesión religiosa¹⁴⁸.

La Iglesia, identificada con Cristo, encuentra la salvación en la resurrección, porque es incorporada al Salvador no en un instante cualquiera de su existencia, en Belén, en Nazaret, por los caminos de Palestina, ni tampoco en una existencia celestial posterior al acto redentor, sino porque se le une en el acto mismo de la redención; es el cuerpo de Cristo en un instante concreto y ya eterno, en el instante en que se cumple la redención, en el instante de la muerte en la cruz, en que Cristo es glorificado por el Padre.

El que vive en Cristo lleva una existencia pascual, recorre el camino hacia el Padre que Jesús abrió en la cruz, en su carne (Heb 10,20). El comienzo de este camino de salvación; de este *vado ad Patrem* cristiano, es el bautismo. El bautismo introduce en el misterio de la redención al fiel, que permanece en él de modo estable y no cesa de celebrar su unión con Cristo en la muerte y en la glorificación hasta el día en que se complete cuando se duerma con Cristo en la muerte (2 Tim 2,11) y resucite con él en el *día* final (Rom 6,8). Según el rito antiguo del bautismo, sumergirse en el agua era morir y ser sepultado con Cristo, morir al hombre viejo, a los vicios y a las concupiscencias. Salir del agua era resucitar con Cristo. Por eso San Pablo escribe a los fieles de Roma que “fuimos sepultados juntamente con él por el bautismo en la muerte, para que como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida” (Rom 6,4; cf Ef 2,8; Col 3,1; 2 Tim 2,11). San Cirilo de Jerusalén escribía a sus fieles: “Cuando os sumergisteis en el agua estábais en la noche y no vísteis nada, mientras que al salir del agua os encontrásteis como

en plena luz. En el mismo acto moríais y nacíais: esta agua saludable era para vosotros al mismo tiempo sepultura y madre” (PG 33, 1080c). La vida del cristiano es un desarrollo del bautismo y del sacerdocio universal recibido en Él. Los bautizados tienen que “anunciar el poder de aquél que los llamó de las tinieblas a su admirable luz” (cf 1 Pe 2,4-10). Por ello todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabando juntos a Dios (He 2,42-47), ofrézcanse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios (Rom 12,1), y den testimonio por doquiera de Cristo, y a quienes lo pidan, den también razón de la esperanza de la vida eterna que hay en ellos (1 Pe 3,15)”¹⁴⁹.

Este nuevo principio de vida redimida está, sin embargo, encerrado en una naturaleza dañada por el pecado y sometida a la incoherencia y a la debilidad de la carne. Por eso se nos ha asegurado un alimento, que es el cuerpo de Cristo en su acto redentor: “Tomad y comed; éste es mi cuerpo que se entrega por vosotros”. También la eucaristía es un sacramento que nos hace entrar en contacto con la muerte y la resurrección, en cuanto que une al fiel con la muerte de Cristo, asociándolo a su resurrección. Las palabras de la institución la enlazan con la cruz; el rito de la fracción del pan la acerca a la resurrección. La fracción del pan prolonga en la intimidad del banquete de los discípulos la experiencia de la presencia de Cristo glorificado, mientras que la cena y su conmemoración se presentan ante todo como el banquete sacrificial de la cruz. San Ignacio define la eucaristía como “la carne... que sufrió por nuestros pecados y que el Padre ha resucitado por su bondad” (Ad Smyrn, 7,1). Los elementos mismos de la eucaristía significan en cierto modo la simultaneidad y la implicación recíproca de la muerte y de la resurrección. El cuerpo y la sangre, en las palabras de Jesús: “Esto es mi cuerpo..., ésta es mi sangre”, en cuanto símbolo de unos elementos separados, son un signo de la inmolación y, por tanto, de la muerte. Pero son al mismo tiempo una comida y una bebida, es decir, un principio de vida. Antes incluso de ser memoria del sacrificio y de la muerte, son en sí mismos un alimento, un medio de crecimiento y, en consecuencia, un signo de la vida y de la continuación de esa vida. La eucaristía es un banquete sacrificial. Los alimentos que esta comida sacrificial produce sobre todo en la Iglesia son diversos. En primer lugar, cimenta la unidad de la Iglesia, la comunidad mesiánica de la nueva alianza (Lc 22,20; 1 Cor 11,25), ya que todo banquete sacrificial establece unos vínculos indisolubles entre los comensales, lo mismo que la

cena del cordero señalaba en otros tiempos la unidad del pueblo de Dios (Ex 12,43-48). Los fieles que comen el único pan, que es el cuerpo de Cristo, forman un solo cuerpo, es decir, el cuerpo de Cristo. Además, este banquete introduce la plenitud del sacrificio de Cristo en el cuerpo terreno, la Iglesia, que ofrece tantos sacrificios en su historia cotidiana de lucha y de sufrimiento para hacer que triunfe la verdad y el amor. Finalmente, la comida sacrificial eucarística, en cuanto festín final de los tiempos, produce la parusía, es decir, realiza la presencia de Cristo que juzga a los hombres y purifica de todas las escorias del mal los elementos de verdad y de gracia presentes en el mundo¹⁵⁰. Puede afirmarse que la eucaristía une a los creyentes con los dos extremos de la historia: con la Pascua, que inaugura la redención, y con la parusía, que le da cumplimiento. La Iglesia no se siente escindida en dos por esta orientación hacia los dos puntos extremos de su historia, ya que en el origen de su existencia y de su fuerza tiene un único acontecimiento, que recuerda una pasión y garantiza una glorificación futura. “Comeréis el cordero todo entero, había recomendado Moisés, ‘desde la cabeza hasta las patas’ (Ex 12,9); es decir, comulgaréis con Cristo en su misterio total, con el Cristo de los dos extremos del tiempo” (In Pascha 2; PG 59, 7281).

Naturalmente, la eucaristía no es tan sólo un gesto ritual, un canto, un signo, en una palabra, un culto exterior, sino una participación de Cristo en su muerte al mundo y en su vida de gloria. Jesús no ofreció un sacrificio exterior a él mismo, sino que con su propia sangre entró de una vez para siempre en el santo de los santos (Heb 9 12) y, expirando en la cruz, derribó el templo del culto terreno. Del mismo modo, también el sacerdote deja de ejercer el sacerdocio cristiano si se limita a ofrecer un sacrificio exterior a su persona, una hostia que esté sólo en sus manos. El cristiano no celebrará auténticamente la eucaristía sin una comunión con el cuerpo y un compromiso personal en el misterio redentor de Cristo. El que no se asocia personalmente al acto redentor no pasa de ser un ministro del signo, de lo que en el culto cristiano es imperfecto y terreno; es semejante al sacerdote del Antiguo Testamento, que ofrecía una víctima exterior. Así pues, la celebración eucarística no puede separarse de la vida y va más allá del tiempo del culto sacramental. San Pablo no sólo afirma que “muere con” y “resucita con” Cristo en el sacramento, sino en toda su vida: “Estoy crucificado con Cristo y ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí” (Gál

2,19-20). Por eso la Iglesia celebra el sacrificio de Cristo también fuera de la acción litúrgica; lo celebra en sus fieles, que mueren a sí mismos, por obediencia, con Cristo en la cruz; en los que luchan por un amor celestial, que se elevan de este mundo hacia la pureza y la pobreza del corazón con Cristo, que está junto al Padre; en todos sus fieles que trabajan y sufren por la salvación de los demás.

Lo mismo que la eucaristía, también la penitencia, segundo bautismo, es una participación en la muerte y en la resurrección de Cristo. Para que quede borrado su pecado, el hombre tiene que participar de la inmolación de Cristo; es menester que tome parte en su misma muerte, que haga descender sobre él “la preciosa sangre de Cristo, el Cordero sin tacha ni defecto” (1 Pe 1,19). El reconocimiento de la propia miseria pecadora, la contrición, la confesión, la penitencia son los actos que sumergen al cristiano en Cristo redentor. En la medida en que el cristiano penitente participa de la muerte de Cristo, participa también de su resurrección, al quedar transfigurado, renovado en sus fuerzas, lanzado de nuevo al cumplimiento de su misión en la Iglesia y en el mundo.

2.2. *Qué dice la cultura Cañari al misterio Pascual*

El pueblo indígena cuenta con un tesoro precioso de una arraigada religiosidad milenaria, que es fuente límpida que puede alimentar la espiritualidad de la Iglesia, si ésta se deja empapar y penetrar de ella, si la vive y comparte con nuestro pueblo, porque, si valoran nuestra espiritualidad, nos sentimos contentos, porque nos están valorando la esencia de nuestro pueblo.

La cultura indígena manifiesta su identidad en la experiencia que tenemos de Dios. Todas las manifestaciones: en la vestimenta, aunque es diversa según los lugares; en la alimentación, en la música, la danza, en la medicina natural, en la celebración de determinadas fiestas, en el uso de su lenguaje propio, el sentido de la comunidad, el de la organización que manifiesta en sus celebraciones festivas, es decir, la espiritualidad del indígena se manifiesta de muchas maneras y todas las manifestaciones tienen sentido y son el alma del pueblo.

Para hablar de la espiritualidad del indígena, debo hacerlo en la triple relación con la naturaleza, el otro y Dios.

Relación con la naturaleza

- *La tierra.* Para el indígena la tierra es nuestra madre, la “Pachamama”. Decimos de ella hemos nacido. Ella nos da de comer, de beber y de vestir. En su seno descanso cuando estoy fatigado. A su seno he de volver cuando muera. La tierra, por tanto, es nuestra vida; incluso nosotros estamos dispuestos hasta morir por la tierra.

Para el indígena la tierra es el centro y el fundamento de nuestra economía, porque no es solamente el suelo que se cultiva o el piso donde se levanta la casa, sino en el conjunto con los animales, el pajonal, el viento, la lluvia y el sol que la hace fecunda.

Esta manera de concebir a la tierra contrasta con el pensamiento occidental, donde la tierra es un objeto de explotación; sin embargo, algunos de nuestros indígenas han copiado esta concepción.

A continuación transcribo una poesía indígena, escrita por nosotros, donde se resume nuestro pensamiento sobre la tierra.

“Pachamama mujer eterna
Tierra de mis mayores
Eres la madre siempre en cinta
La primera en ser fecunda
Recoja en tu vientre a este pueblo Cañari
Que de tus entrañas ardientes den más vida
Y todos bailaremos juntos
Que venga la lluvia nuestra
Para que cure sus labios regados por la sed
El duende está por despertar
De tu vientre Pacha mama
Está rompiendo las cadenas
Bailando la danza de guerra
El Taita Inti está dando el vigor inmenso
Para dar la libertad a los indios”¹⁵¹.

De la misma manera, el Padre Ángel María Iglesias dice: “El indio concibe la naturaleza como un inmenso seno materno dentro de lo cual se desenvuelve la vida del hombre, desde que nace hasta que muere: seno de madre cariñosa que cobija, que protege y sustenta a todos los seres vivientes”.

Pero al mismo tiempo, “castiga” a quienes incumplen la obligación de distribuir los beneficios recibidos de la naturaleza divinizada: Pachamama”¹⁵².

Según esta afirmación se ve claramente que la tierra está íntimamente relacionada con el convivir del indígena; así el indio piensa con el corazón que lo tiene en su madre. Si la tierra es nuestra madre, todos somos sus hijos y todos somos hermanos; por tal motivo estamos llamados a construir la gran familia. Así como una buena madre no establece diferencias entre sus hijos, la tierra es para todos y todos tenemos iguales derechos¹⁵³.

En la concepción indígena, la persona sin tierra es nadie; es como para perder la vida; sin tierra se destruye la vida porque se rompe la relación con Dios, con la naturaleza y el hombre.

La tierra es el lugar para vivir la comunidad, es donde se viven los valores religiosos, la seguridad y ayuda a ponerse en contacto con Dios para agradecer todo lo que le da.

En todas las culturas indígenas la tierra es un elemento central para la organización de las relaciones sociales.

Como bien afirma el documento de Santo Domingo, “la tierra, dentro del conjunto de elementos que forman la comunidad indígena, es vida, lugar sagrado, centro integrador de la vida de la comunidad. En ella viven y con ella conciben; a través de ella se sienten en comunión con sus antepasados en armonía con Dios; por eso mismo la tierra, su tierra, forma parte sustancial de su experiencia religiosa y de su propio proyecto histórico”¹⁵⁴.

Estas afirmaciones nos llevan a fortalecer la presencia de Dios en el caminar del pueblo en busca de la economía consigo mismo, con los demás y en la gran Pachamama.

Del 12 al 18 de septiembre de 1981 en la Conferencia de Ginebra, se trató al indígena y a la tierra en la cual, participan de los cinco continentes, donde se discute el peligro de los indígenas al quedar sin tierras, porque el progreso exige un precio, que la comunidad internacional debe ayudar a defender las tierras de los indígenas, ya que el indígena sin tierra no puede vivir¹⁵⁵. A continuación transcribo un poema indígena en este encuentro.

La tierra es nuestra Madre
Todo lo que hiere a la Tierra
hiere también a los hijos

de la tierra.
El indio es hijo de la Tierra
La Tierra es nuestra vida
y nuestra libertad
Los grandes señores de la tierra no
entienden al pueblo indio,
porque los grandes señores esclavizan
a la Tierra.
Son extranjeros que llegan por la
noche y sacan de la tierra todo
cuanto quieren.
Para ellos un pedazo de tierra es
igual a otro.
La tierra no es su hermana, es su
enemiga.
Ellos la destruyen y se largan
lejos atrás la cuna de sus padres,
roban la tierra de sus hijos,
Su ganancia empobrece la tierra
y ellos dejarán detrás solamente
la arena cansada de sus desiertos.
La fuerza del pueblo indio es amar
y defender su tierra.
Ella es de todos los hombres.
Quién tiene derecho a vender
a la madre de todos los hombres
la tierra es nuestra vida y nuestra
libertad,
El indio sin tierra es como un tronco
sin raíces a la vera del camino.
Todo lo que hiere a la tierra
hiere también a los hijos de la Tierra¹⁵⁶.

De la misma manera, este poema de los estudiantes del Instituto de Pastoral de los Pueblos Indígenas (INPPI) afirma que todo lo que hiere a la tierra hiere también a los hijos de la tierra¹⁵⁷.

El trabajo. En nuestra cultura, el trabajo es entendido como una actividad también vital y no como una actividad orientada a la acumulación de bienes y dinero. Por eso, al no tener la mentalidad capitalista, nos llaman “indios ociosos”. No fue ésta, ciertamente, la impresión que recibieron los primeros españoles a su llegada. Varios de los cronistas y

misioneros afirman con admiración que la pereza era uno de los tres vicios que los naturales de esta tierra no conocían. Nosotros trabajamos para vivir y vivimos para trabajar.

El indígena es tenaz para el trabajo, tiene una capacidad extraordinaria para el sacrificio; esto se ve claramente en los trabajos comunitarios, como las mingas.

Últimamente, por la escasez de tierras, el indígena ha comenzado a migrar hacia la ciudad en busca de trabajo para su sustento y el de su familia; y esto ha causado graves problemas en la familia y en la comunidad; se rompe la relación con la tierra y la naturaleza; se perjudica a veces gravemente la salud; las condiciones de trabajo son humillantes e infrahumanas, la soledad y la tristeza propician vicios y destrucción del hogar. El contacto con una mentalidad distinta, capitalista, está pervirtiendo el pensamiento primitivo de nuestros pueblos y hace que ya no le duela al indígena vender y aún destruir su propia tierra.

Asimismo, existe ya un gran número de indígenas que aspiran al enriquecimiento, aun a costa de la explotación del trabajo de sus hermanos.

El tiempo. Para los indígenas, la vida y las actividades no están normadas por las horas y los minutos, sino por el ritmo de la naturaleza: día y noche, épocas de lluvia y de siembra, épocas de sol y de cosechas, hambre, hartura, actividad y reposo sin prisas ni violencias.

Por eso, en nuestra mentalidad, los antepasados son los padres y abuelos, que no quedaron atrás sino que van adelante; por lo mismo el indígena da más valor a la amistad que al tiempo.

Relación con los demás

La familia. El indígena tiene profundo sentido de familia, incluyendo hasta los difuntos, que siguen compartiendo la vida comunitaria; para nosotros la familia no es sólo el hogar, sino también la comunidad donde vivimos se considera como una gran familia.

En general, la familia indígena mantiene todavía muchos valores humanos y cristianos: la unión, la felicidad, la fecundidad, la convicción de que los hijos son ayuda y no carga, la solidaridad.

Sin embargo, es doloroso comprobar que la estabilidad de la familia indígena se ve resquebrajada por la migración, por los malos ejemplos de otros sectores sociales y fundamentalmente por los vicios.

La comunidad. La comunidad, para nosotros, es la prolongación de la familia. Si para nosotros la tierra es nuestra madre, esta madre tierra existe en función de la comunidad, así como una madre vive en función de todos los hijos.

En la concepción indígena, la comunidad se realiza en relación con la tierra: en el trabajo común de arar, sembrar, cosechar. En estrecha relación con la tierra se realizan las mingas para la cosecha, siembra, para la construcción de caminos vecinales, construcciones de casas comunales, etc. Allí es donde y cuando se construye la comunidad.

Por tal motivo, la comunidad no es otra cosa que una familia amplia. En esta familia, todos tienen derecho a los beneficios que dispensa la madre: al alimento, al vestido, a la vivienda, al trabajo, a la salud, a la seguridad, a la alegría. En el fondo, esta es la auténtica comunidad indígena.

La organización. Las comunidades indígenas siempre tuvieron una organización básica. A partir de la colonización, la organización giró en torno a los cabildos, con sus alcaldes, y surgió entonces la comuna.

Actualmente se han multiplicado y han ampliado las organizaciones, tales como cooperativas, asociaciones agrícolas, que son organizaciones de primer grado, y las de segundo grado, como las federaciones, confederaciones, organizaciones, nacionales y regionales.

Debido a la falta de acompañamiento sincero a estas organizaciones, se están dando manipulaciones por parte del gobierno, de los partidos políticos y de las sectas protestantes. Igualmente falta a algunos dirigentes un compromiso desinteresado a favor de la organización, porque en algunas organizaciones se están dando corrupciones.

Es evidente que una auténtica organización es indispensable, tanto a nivel de comunidades como a nivel nacional, e incluso internacional, que logre ser escuchada nuestra voz cuando reclame nuestros derechos. Solo así los pueblos indígenas podremos ser gestores de nuestra propia historia.

La educación: No podemos hablar de la existencia de un sistema educativo indígena propio, que salguarde y desarrolle la cultura indígena.

Últimamente se han hecho algunos esfuerzos y experiencias de educación bilingüe e intercultural y de escuelas indígenas. Con todo, el sistema educativo vigente es extraño a la realidad del niño y del joven indígena.

Relación con Dios

La religión de los indígenas es cósmica, armónica, totalizante, que engloba, sin dicotomías las relaciones con la creación, con los demás, con todas las manifestaciones de la vida; la espiritualidad autóctona era profundamente contemplativa, capaz de reconocer la presencia y acción de Dios en todo lo que le rodee. Era un mundo pluricultural. No faltaban imposiciones, pero en general había mayor respeto a la diversidad.

Nuestros antepasados eran politeístas: originariamente adoraban a la luna, los montes y ríos y luego al sol como Dios superior, impuesto por los Incas. Este sol que ellos veían producía nuestra vida y hacía producir la tierra para nuestro sustento. Hasta llegaron a intuir que, dentro de esto y más allá, existía un ser superior y bueno que cuidaba y daba consistencia a todo lo que existía y lo llamaban “Pachacámac”, que significa el que cuida, el que gobierna.

Los indígenas tenían muchas normas y disciplinas en nuestras comunidades. Ahora mismo, los Cofanes, los Shuaras, los Awa, podrán hablar desde su cultura, así como yo hablo desde mi situación de una cultura andina Quichua y Cañari.

Los indígenas son profundamente religiosos, lo religioso circula en toda su vida, en todas sus relaciones, en todas sus actividades, lo mismo que la sangre circula por todas partes o miembros del cuerpo humano. Ven en la tierra, en el sol, en la lluvia, en el aire, en el viento, la manifestación evidente del amor de Dios. Por eso nuestra religiosidad es cósmica, con todo lo que esto comporta de positivo y negativo. Además es globalizante, porque todo lo religioso circula en la vida familiar y en la vida comunitaria: en las alegrías y tristezas, en las mingas, en las fiestas, en los sacramentos; por este motivo los indígenas tenemos mucha dificultad para distinguir lo religioso de lo social y político.

La religiosidad popular indígena es muy creativa en sus expresiones religiosas, como se manifiesta en las fiestas, ritos, creencias, etc. Es un rico potencial que debe ser tomado muy en cuenta para una nueva evangelización de parte de los agentes de pastoral que trabajamos con los indígenas. En este sentido, la cosmovisión del indígena es un aporte muy valioso; por eso es necesario conocerla, así: monseñor CHEUICHE afirma que, de acuerdo con la etimología de la palabra cosmovisión, se entiende “por mundo”, sobre el cual cae la mirada interrogado-

ra del hombre, la totalidad de todo lo que existe, la universalidad de cada cosa en sí misma y la universalidad del conjunto. Romano Guardini distingue en esta universalidad del conjunto tres totalidades que, aunque de orden diferente, constituyen, sin embargo, el objeto de la cosmovisión: “la totalidad de la naturaleza”, de los objetos y hechos naturales, de la cual no se puede excluir al hombre como ser físico; “la totalidad del hombre”, una vez que forma una unidad propia, con su yo personal y social; “la totalidad de Dios”, como fundamento último y origen del mundo. Objeto de la cosmovisión, sobre cada una de estas tres totalidades en sí mismas, y sobre cada una de ellas en relación a otras dos, se fija el mirar contemplativo del hombre que busca el sentido del mundo y de la propia vida”¹⁵⁸.

De la misma manera, monseñor Cheuiche afirma: “Para que se pueda realizar la lectura exacta de una cultura, comprender sus manifestaciones, expresiones y estructuras, es necesario descubrir, oculto bajo las apariencias, su núcleo fundamental, aquella zona del espíritu humano constituida por intenciones o razones, que contienen valores y actitudes valorativas y que, en último caso, aseguran dinámicamente la respuesta al desafío de la vida y de la convivencia humana. Nos estamos refiriendo a lo que la filosofía de la cultura denomina “cosmovisión” filosófica (es la visión racional o el punto de vista sobre el mundo de cualquier cultura, y hay muchas cosmovisiones según cada pueblo), se entiende el sentido, el significado que el mundo, como una totalidad, revela el mirar interrogador del hombre. Dentro de esta visión, el sentido, el significado, no aparece como simple teoría, sino que se impone como una verdad que, al mismo tiempo, se hace una tarea por ser realizada. Aquí se revela la fuerza de configuración y la potencia creadora que tiene la cultura”¹⁵⁹.

Según estas afirmaciones, los elementos detectables en la cosmovisión se reducen a cuatro realidades: lo sobrenatural o lo que está más allá de la naturaleza, los seres humanos y el tiempo; la cosmovisión pretende responder las siguientes preguntas y otras parecidas: ¿quién soy?, ¿por qué estoy en el mundo?, ¿qué es la realidad?, ¿cómo difieren los humanos de los otros seres?, ¿quienes pertenecen al mundo invisible y cuáles son las fuerzas invisibles en el mundo?, ¿cómo orientarse correctamente en el tiempo y el espacio?, ¿qué de la vida después de la muerte?, ¿qué es lo que deseable y lo no deseable en la vida y en el mundo y hasta qué punto?, etc.

En este sentido, la cosmovisión está presente con diversos grados de preservación o adaptación, en las expresiones culturales: música, danzas, costumbres, cerámica y textilería, memoria y religiosidad popular, prácticas productivas y también los vestigios arqueológicos. La imposición de la cultura dominante ha llevado a la cultura andina varias formas de resistencia y sobrevivencia para hacer extensivo a las nuevas generaciones. Como anotamos anteriormente, la cosmovisión da respuestas a muchos interrogantes de los indígenas. A través de la historia los diversos pueblos fueron configurando una concepción del universo, de la naturaleza, del hombre y de Dios; un claro ejemplo se ve en la cultura de los Incas, que tuvieron una síntesis cosmovisiva sobre la Pacha.

3. La celebración sacramental de la vida

3.1. Qué anuncia el sacramento a la cultura Cañari

3.1.1 Perspectiva cristiana de los sacramentos

“Sólo el II Concilio Vaticano y en especial la ciencia litúrgica, confirmada por este concilio como disciplina teológica autónoma, ofrece, junto a la tradicional visión teológica de la dogmática, nuevos



puntos de vista para entender la realidad sacramental. Asimismo, la teología práctica y el nuevo derecho eclesiástico han hecho aportaciones decisivas a la teología de los sacramentos¹⁶⁰”.

A partir del Vaticano II, la Iglesia está viviendo un período de renovación litúrgica sacramental; la bibliografía en torno a los sacramentos es más que abundante y, en medio de este movimiento dinámico y efervescente, la mayoría de autores están de acuerdo en reconocer la existencia de una crisis sacramental.

Hay una serie de interrogantes de tipo teórico que cuestionan profundamente la concepción misma de la realidad sacramental. Además, se observa en la práctica sacramental una serie de actitudes que podrían resumirse en la siguiente expresión: mucha fe y pocos sacramentos o, al revés, muchos sacramentos y poca fe. Al hablar de praxis sacramental debemos notar que no se trata de un aspecto cualquiera de la vida cristiana, pues entra en juego esa misma vida y muchas verdades teológicas fundamentales (gracia, pecado original, visión antropológica, justificación, santificación...) encuentran ahí su cristalización concreta.

En el cristianismo se sabe que históricamente el término sacramento-misterio no tenía inicialmente la precisión técnica que adquirió en los siglos XII y XIII¹⁶¹, ni estaba reducido a significar únicamente los siete sacramentos. En la Patrística, el término sacramento podía significar desde eventos históricos, como el diluvio, las bodas de Caná, hasta palabras de la Sagrada Escritura y ritos de culto: sacramentos y sacramentales. El término abarcaba todas las realidades en cuanto estaban relacionadas al gran misterio, la obra salvadora de Cristo, o que de alguna manera lo prefiguran, recuerdan o hacen eficaz.

Algunos de los ritos de los sacramentos cristianos se encuentran en casi todas las religiones: purificaciones, banquetes sagrados, etc., y por tanto, se puede afirmar que corresponden a la índole sensible espiritual del hombre. Pero la originalidad de los sacramentos cristianos reside en la importancia trascendental de la encarnación de Cristo en la historia humana, de una forma personal, sensible; esto hace que no todo sea esfuerzo humano, sino que se realiza la comunicación de la vida divina al hombre, revelando el gran misterio de la vida divina. Cristo en sí mismo implica un simbolismo sacramental y nos comunica su vida divina a través de ritos y acciones sacramentales.

Como conclusión, podemos decir que hay realidades humanas que no son simples objetos materiales, sino que resultan ser pistas de

despegue para el encuentro con lo divino; así lo demuestra la historia de las religiones. La irrupción de Cristo en la historia esclarece para el hombre el misterio de la vida divina e implica un modo de comunicación elegido por Cristo y ligado a unas realidades sensibles. Dios no es un ser totalmente distinto ni la opinión del cristianismo anónimo tiene validez que anule o nivele el influjo singular y concreto operado a través de la comunicación de las gracias sacramentales¹⁶².

“Los sacramentos cristianos no significan solamente la inserción en un cosmos penetrado por lo divino...; ellos significan al mismo tiempo la inserción en esa inserción, en esa historia que viene de Cristo. La añadidura de esta dimensión histórica representa propiamente la verdadera transformación de la idea sacramental”¹⁶³.

El elemento sacramental desempeña un papel fundamental a la hora de querer entender la densidad antropológica de cualquier tipo de religión: el sacramento no es un elemento o aspecto cualquiera, irrelevante de la religión, sino que el elemento religioso se expresa en el acto sacramental. En otras palabras, la noción de religión y la noción de sacramento llegan casi a identificarse. La religión es el encuentro interpersonal entre Dios y el hombre. Y, dada la condición histórica y corpórea del hombre, el diálogo entre Dios y el hombre tiene que concretarse de una forma histórica y sensible¹⁶⁴.

En Cristo, Dios y hombre a la vez, se realiza al máximo la comunicación divina; la Iglesia participa, prolonga la realidad sacramental de Cristo: de forma descendente se ofrece la relación interpersonal a los hombres (la gracia); y de forma ascendente, con Cristo se ofrece el culto a Dios. Los sacramentos son al mismo tiempo actos de santificación y de culto¹⁶⁵.

En la actualidad existe una base antropológica más sólida y más conocida para encuadrar mejor el estudio de los sacramentos y destacar así su originalidad específicamente cristiana. Dentro de las perspectivas planteadas en esta introducción a la actualidad de la problemática sacramental, se percibe la necesidad de un estudio más a fondo de los sacramentos, que responda a las inquietudes de la “*Gaudium et Spes*” sobre la Iglesia en el mundo actual, y que a su vez sea un enriquecimiento teológico que sin duda influirá en el dinamismo interior de la Iglesia y hará de los sacramentos un signo más elocuente y eficaz del mensaje de Cristo.

3.1.2 Cristo, sacramento fundamental¹⁶⁶

Partamos de la afirmación de que Cristo es el verdadero Sacramento, que es un aporte recuperado por la teología contemporánea, sobre la base de esto, podemos afirmar que los sacramentos se encuentran en la misma persona de Cristo, en su actuar, en su hablar, en su muerte, en su resurrección. Por eso los siete sacramentos tienen su origen en la persona de Jesús, verdadero manantial de la sacramentalidad.

En este sentido, la verdadera celebración cristiana parte de la persona de Jesucristo, que es el origen de todo, y para esto, asumiendo los gestos de la expresividad humana, no hace otra cosa que explicitar la búsqueda de la identidad. Mediante el proceso de identificación con la persona de Cristo resucitado, acogiendo todo lo que él ha actuado, ha dicho, ha dejado su referencia constitutiva. Por eso, la comunidad cristiana celebra todo lo acontecido en la persona de Jesús; esto es lo que da una nueva forma y definitiva a la existencia humana. Esto es lo que posibilita que el hombre internamente se disponga a reconocer del sentido escatológico de su plena realización y esto se da por la acción del mismo Espíritu del Resucitado, que encamina hacia la plena condición filial dotada del Padre, con el don del Hijo y del Espíritu.

Por la fuerza de Cristo Resucitado y el de su Espíritu, la nueva condición fundamental y la forma de celebrar da la potencialidad a la connotación antropológica el don de la vida divina, sentido último de la misma condición humana.

Debido a la diversidad de propuestas sobre la conceptualización teológica, presentamos a continuación la secuencia del posible itinerario que puede articular el sentido de la sacramentalidad de Jesucristo.

- *Horizonte trinitario* es el que privilegia la afirmación de Jesús Cristo; es el revelador o comunicador del Padre, del Hijo en el Espíritu. Esto se presenta en la teología oriental (P. Evdokimov), en la teología occidental con mayor acentuación de la relación Padre-Hijo (K. Rahner, J. Alfaro, F. Conigliaro...), o con la explícita asunción de la dinámica trinitaria (C. Roccheta).

- *Horizonte Cristológico* es el que subraya la existencia humana de Jesús como lugar privilegiado, en el cual la divinidad del Hijo realiza su relación con la humanidad, según la unión hipostática. Con referencia general a la existencia humana de Jesús, su humanidad es lugar

donde se comunica y se expresa su divinidad, en sentido fundamental (E. Schillebeekx); con referencia específica a los diversos misterios de la vida de Jesús, de la Encarnación a la Pasión y a la Resurrección (J. Alfaro, E. Schillebeekx, C. Roccheta), además vienen explicitados los diversos momentos donde va creciendo la sacramentalidad divina.

Es fundamental que recalquemos en el don del Espíritu que irrumpe el evento salvífico en la vida de la humanidad, la cual progresivamente viene conducida hacia la plena verdad escatológica de Cristo. Ésta está precedida de la respuesta consciente del hombre. El evento resplandece con su luz y el hombre se deja conducir al abandono de la fe. Por eso, cuando hablamos de la presencia del Cristo en el Espíritu, se refiere a la completa compenetración con Dios, anticipándose en el corazón de cada persona que promueve la respuesta mediante la venida de la *gracia*. Por eso el evento de Cristo en el Espíritu es festivo.

La Iglesia se convierte en Cristo sacramento de salvación, porque no vive de sí misma, sino de la vida de Cristo que ha donado; por eso el primer deber es anunciar y hacer presente a Cristo resucitado.

Como dice el Papa, todos debemos trabajar para que la presencia de Cristo resucitado se haga real en todos: “Jesucristo es principio estable y centro permanente de la misión que Dios mismo ha confiado al hombre. En esta misión debemos participar todos, en ella debemos concentrar todas nuestras fuerzas, siendo ella necesaria más que nunca al hombre de nuestro tiempo. Y si tal misión parece encontrar en nuestra época oposiciones más grandes que en cualquier otro tiempo, tal circunstancia demuestra también que es en nuestra época aún más necesaria y —no obstante las oposiciones— es más esperada que nunca. Aquí tocamos indirectamente el misterio de la economía divina que ha unido la salvación y la gracia con la Cruz. No en vano Jesucristo dijo que el “reino de los cielos está en tensión, y los esforzados lo arrebatan”; y además que “los hijos de este siglo son más avisados... que los hijos de la luz”. Aceptamos gustosamente este reproche para ser como aquellos “violentos de Dios” que hemos visto tantas veces en la historia de la Iglesia y que descubrimos todavía hoy, para unirnos conscientemente a la gran misión, es decir, revelar a Cristo al mundo, ayudar a todo hombre para que se encuentre a sí mismo en Él, ayudar a las generaciones contemporáneas de nuestros hermanos y hermanas, pueblos, naciones, Estados, humanidad, países en vías de desarrollo y países de la opulencia, a todos, en definitiva, a conocer las “insonda-

bles riquezas de Cristo”, porque éstas son para todo hombre y constituyen el bien de cada uno”¹⁶⁷.

Por eso, debemos afirmar, en este sentido, que el origen de los sacramentos es Cristo, el gran gesto simbólico del Padre que manifiesta su amor a los hombres. Como protosacramento, Jesús es el origen de los sacramentos¹⁶⁸. Jesús es el sacramento del Padre porque por medio de Él, imagen y palabra del Padre, el Dios invisible que se hace visible en medio de los hombres. En Él, Dios Padre se ofrece en modo definitivo e irrevocable, en la visibilidad de un ser humano, como salvación de toda la humanidad. Es así que el Evangelio de San Juan afirma: “A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, Él lo ha contado” (Jn. 1,18).

La persona de Jesús da sentido y explica todos los signos; es por eso que en los sacramentos la presencia de Cristo por medio de su Espíritu en la vida del cristiano da valor al sacramento que recibe; de la misma manera se explicita y profundiza la acción de la gracia en el mismo instante o *kairós* celebrado.

Finalmente, la teología sacramental contemporánea está desarrollando y profundizando la orientación cristológica de los sacramentos. No es que hoy día se nieguen estos aspectos, pero el enfoque actual, además de insistir en la escriturística, desea destacar con mayor profundidad y amplitud el hecho de la presencia y acción de Cristo en los sacramentos; es la reactualización del misterio de Cristo y la realidad sacramental del mismo Cristo.

Se puede afirmar que los sacramentos están íntimamente vinculados al estudio de una cristología considerada no como historia pasada, sino en su vertiente de actualidad concreta, en su dinamismo que opera en cada uno de los sacramentos, adaptándose convenientemente a las circunstancias y estados de la vida del hombre. El estudio de los sacramentos nos ayuda a comprender el misterio de Cristo y de sus acciones salvíficas, entendidas como signos sacramentales y signos de salvación¹⁶⁹.

3.1.3. Perspectiva eclesiológica de los sacramentos:

Existe una relación directa entre Cristo y la Iglesia, porque el dinamismo salvífico de la Iglesia está vinculado a Cristo como el cuerpo

a la cabeza: “El sagrado Concilio...enseña, fundado en la Sagrada Escritura y en la tradición, que la Iglesia es necesaria para la salvación. El único mediador y camino de salvación es Cristo, quien se hace presente a todos nosotros en su cuerpo, que es la Iglesia. Él mismo, al inculcar con palabras explícitas la necesidad de la fe y el bautismo, confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta”¹⁷⁰.

También hay relación entre el ministerio Pascual y el nacimiento de la Iglesia: “Del costado de Cristo dormido en la cruz nació el *Sacramento admirable de la Iglesia* entera”¹⁷¹. Siguiendo esta línea teológica, se llega hasta la denominación explícita de la *Iglesia Sacramento Universal de Salvación*¹⁷², en cuanto es signo e instrumento de la salvación¹⁷³.

La Iglesia continúa la misión de Cristo bajo los aspectos vertical de culto al Padre, y horizontal de santificación y redención de los hombres; esta misión se proyecta permanentemente en la Iglesia, a través de los sacramentos. La relación Cristo-Iglesia-sacramentos es inseparable¹⁷⁴. La Iglesia es sacramento, no sólo porque contiene los sacramentos, sino porque en sí misma actúa lo que significa y porque los sacramentos son un reflejo vivo de lo que ella es, de su misión de prolongar visiblemente la obra de Cristo de rendir culto a Dios y de santificar a los hombres¹⁷⁵.

3.1.4. *Perspectiva antropológica de los sacramentos:*

Si queremos entender adecuadamente un sacramento, no sólo debemos fijarnos en el signo externo, sino que debemos determinar desde el principio adecuadamente la significación antropológica esencial de este hecho externo. El sentido antropológico esencial, por ejemplo, del rito del bautismo, es claramente sociológico (no individual): el bautismo es esencialmente para el individuo rito de iniciación, por el que se convierte en miembro de la iglesia¹⁷⁶.

Un argumento a favor de la utilidad de los sacramentos es el de conveniencia: su capacidad de adecuarse y adaptarse a la naturaleza humana; su dimensión sensible y espiritual correspondería de manera apta a la condición del hombre que, en su unidad, incluye ambos aspectos, material y espiritual.

Pero, para comprender la situación actual, desde el punto de vis-

ta antropológico, es necesario recordar que existen tendencias que influyen en la configuración del hombre de nuestros tiempos como un ser irreligioso: el existencialismo, el marxismo, el pragmatismo, etc.; según estas tendencias, una realidad tiene valor en cuanto puede tener influjo, relevancia y significación en el plano de la experiencia concreta. Según este principio, si los sacramentos tienen poca repercusión práctica, son realidades sin valor, sin fundamento de credibilidad.

“Hoy estamos viviendo claramente en una época pobre para el pensamiento: parece que no es la idea, sino la facticidad, la que troque la conciencia espiritual de nuestra época y a menudo hasta llegan a considerarse las ideas como epifenómenos de la realidad...”¹⁷⁷. Este hombre irreligioso fruto del neopaganismo. “rechaza la trascendencia, acepta la relatividad de la realidad, e incluso llega a dudar del sentido de la existencia... El hombre se hace a sí mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza al mundo. No llegará a ser él mismo hasta el momento en que se desmitifique radicalmente. No será verdaderamente libre hasta no haber dado muerte al último Dios”¹⁷⁸.

En respuesta a esta visión del hombre arreligioso, tratamos de descubrir una concepción sacramental del hombre y de su existencia, fundamentada en la historia de las religiones, que ha comprobado cómo, en todas las culturas, desde los más remotos tiempos hasta nuestros días, existe una serie de ritos sacramentales primordiales.

Se refieren casi siempre a los momentos más significativos de la vida del hombre: el nacimiento y la muerte, el ingreso en la sociedad, el matrimonio, las relaciones sexuales, las purificaciones... Examinándolas más de cerca, se observa que estos momentos son significativos bajo el punto de vista biológico, pero se descubre y percibe en esos momentos algo más que el simple dato biológico. Esos ritos nos hacen comprender la idea que tiene el hombre de sí mismo y del ser supremo. Constituyen una experiencia de su limitación y al mismo tiempo una comprobación de hallarse inmerso en el río de una vida que le sobrepasa, pero en la cual se halla misteriosamente inmerso.

3.1.5 *Sacramentos de iniciación cristiana*

Es importante comenzar hablando primeramente sobre los sacramentos; ante todo son signos de la presencia de Dios; en este sen-

tido, las cosas que dejaron de ser cosa para convertirse en signos que significan, cuyo mensaje podemos oír, sentir, comprender. Son signos que contienen, exhiben, rememoran, visualizan y comunican una realidad diferente de ellos; esto se da cuando el objeto se convierte en sujeto”¹⁷⁹.

El hombre, para entender (comprender) un sacramento, debe ser capaz de relacionarse humanamente con las cosas. Debe estar dotado para ver en ellas valores y detectar su sentido. El hombre debe ser capaz de percibir el ser de las cosas como ser sujeto y no como ser objeto. Lo que hace que una cosa sea sacramento es la relación con la cosa, la humanización de la cosa determina la sacramentalidad; ahí nace el carácter sacramental.

Es también sacramento una realidad del mundo, que sin dejar el mundo, evoca otra realidad diferente a ella, asume una función sacramental. Esa realidad deja de ser cosa para convertirse en un signo o símbolo. Todo signo es señal de alguna cosa o de un valor en relación con alguien. Y, así, una cosa, como cosa, puede ser totalmente irrelevante; como signo puede adquirir una valoración inestimable y precisa.

La necesidad del sacramento no nace de la eficacia, sino brota de la necesidad fundamental del Dios expresada en un símbolo. Cuando se siente identificado con el símbolo (aunque nunca se da la coincidencia) se da la *Sympatheia*. Esto sucederá en la medida en que dichos símbolos, elementos sensibles, sean para el hombre llenos de contenido, sean inteligibles, cuando estén de acuerdo con el sistema simbólico de su vida.

Entonces el hombre está presente en el sacramento en la medida en que éste sea para él símbolo de comunicación y expresión. Y el sacramento actúa en el hombre en la medida en que el hombre pueda actuar comprometiéndose con el símbolo.

El hombre participa del sacramento no como quien espera encontrarse por primera vez con la gracia de Dios, sino que busca expresarla y celebrarla en un signo de la Iglesia. Los sacramentos son más el reconocimiento de una gracia actuante, que la recepción de una gracia ausente.

En este sentido, los sacramentos no son propiedad privada de ninguno; son constitutivos de la vida humana. Como afirma Leonardo Boff, “Dios estaba siempre presente, aún antes de que nos hubiésemos

despertado, pero ahora que despertamos podemos ver cómo el mundo es sacramento de Dios”¹⁸⁰.

En este sentido, la comunidad comienza su reflexión a partir del hecho celebrativo; dicha reflexión da el carácter, lo reconoce como el momento culminante de la misma profesión de fe (*fides quae*), como decir que el *misterio* viene correctamente de acuerdo sólo cuando puede ser celebrado y dentro de la misma celebración; eso representa el modo más congruente para entrar en eso y experimentarlo en el interior¹⁸¹. A su vez, *el misterio*, en cuanto plan de Dios que se despliega en la historia salvífica y que implica al hombre y la comunidad como co-sujeto de la vida divina, mientras anuncia la disponibilidad de Dios en encuentro del hombre hace comprender de la misma manera el sentido de la participación del hombre a la iniciativa de Dios. El misterio de hecho comprende, ya sea la vida de Dios, ya sea la vida del hombre en cuanto indisolublemente unidas en la única historia divino-humana.

Dicha historia a su vez existe sólo en cuanto es celebrada y es la celebración la que se realiza su forma concreta. A su vez, ésta puede ser celebrada en cuanto es historia de amor de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios. De esta manera, el misterio en su contenido puede ser considerado como historia de amor entre Dios y el hombre; amor que es inmanente en Dios mismo y que constituye su vida íntima (misterio de Dios), amor que se pone a través de la creación en cuanto manifestación de eso, amor que se convierte en pacto nupcial entre Dios y el pueblo y pacto nupcial en la persona del Hijo (Cristología); amor que dirige el aliento del espíritu que relaciona a Dios con el hombre y viceversa; Espíritu de amor que da vida a la historia humana y da unidad de relación entre Dios y el hombre y de los hombres entre sí¹⁸².

Sólo porque se trata de historia de amor puede convertirse en celebración y, por lo tanto, expresión de fiesta de gozo, de gloria escatológica; el momento celebrativo por tanto se caracteriza por su connotación amorosa: “Sólo el amor puede cantar y puede danzar. Esto es lo que significa la celebración de la vida”.

Al hablar sobre el significado de la iniciación, es el comienzo de la vida cristiana, además hay que entender que el inicio de la iniciación es Dios mismo. Es Dios que introduce al misterio de su vida y sólo él puede hacerlo. En este sentido, ninguno puede instituir un sacramen-

to sino sólo Dios. La Iglesia ejercita su ministerio dentro de esta voluntad divina de salvación; por eso la iniciación es acto de la Trinidad:

- a) En el nombre del Padre, la iniciación es proclamación de fe en la absoluta gratuidad del padre que origina en el tiempo la participación a la vida divina.
- b) En el nombre de Hijo, el Hijo de Dios se encarna en el tiempo, en Jesús, su acto de amor filial.
- c) En el nombre del Espíritu, ninguno puede entrar en sintonía personal y profunda con el misterio de la autodonación de Dios en Jesús Cristo, si no es con la fuerza del Espíritu. La única filiación eterna, encarnada en la persona de Jesús, se convierte en filiación adoptiva para todos los hombres.

De la misma manera, la iniciación es acto de la Iglesia; es aquí donde la comunidad de personas experimentan y viven la fe del evento salvífico realizado en Dios. Porque en los sacramentos el hombre celebra la salvación de Cristo, según la modalidad de la recepción humana: lenguaje, gestos simbólicos, dimensión espacio-temporal¹⁸³.

Los sacramentos de iniciación cristiana tratan del paso de la historia de la perdición a aquello de la salvación, ponen precisamente el deber de celebrar este pasaje según la modalidad de la ritualidad. El ingreso en la historia de la salvación convierte la experiencia del amor trinitario de Dios que involucra la comunidad humana dentro de la comunidad divina. El hombre viene acogido con toda la contradicción de su vida y de su historia y viene reconocido como hijo de Dios al dentro de aquella relación de filiación, que es íntima a Dios mismo.

La iniciación encuentra la plena expresión en la eucaristía, en este amor divino que no guarda para sí mismo y que en la forma de donación del propio cuerpo exprime su total disponibilidad de Dios de tanto amor para el hombre. Historia del amor unificante es la eucaristía, en cuanto es aquí donde Dios se dona bajo la forma semejante del banquete y de la plena recíproca compenetración¹⁸⁴. En este sentido, el Papa, al hablar de la eucaristía, dice: “La Eucaristía es el Sacramento más perfecto de esta unión. Celebrando y al mismo tiempo participando en la Eucaristía, nosotros nos unimos a Cristo terrestre y celestial que intercede por nosotros al Padre, pero nos unimos siempre por medio del acto redentor de su sacrificio, por medio del cual Él nos ha re-

dimido, de tal forma que hemos sido “comprados a precio”. El precio “de nuestra redención demuestra, igualmente, el valor que Dios mismo atribuye al hombre, demuestra nuestra dignidad en Cristo. Llegando a ser, en efecto, “hijos de Dios”, hijos de adopción, a su semejanza llegamos a ser al mismo tiempo “reino y sacerdotes”, obtenemos “el sacerdocio regio”, es decir, participamos en la única e irreversible devolución del hombre y del mundo al Padre, que Él, Hijo eterno y al mismo tiempo verdadero Hombre, hizo de una vez para siempre. La Eucaristía es el Sacramento en el que se expresa más cabalmente nuestro nuevo ser, en el que Cristo mismo, incesantemente y siempre de una manera nueva, “certifica” en el Espíritu Santo a nuestro espíritu que cada uno de nosotros, como partícipe del misterio de la Redención, tiene acceso a los frutos de la filial reconciliación con Dios, que Él mismo había realizado y siempre realiza entre nosotros mediante el ministerio de la Iglesia. Es verdad esencial, no sólo doctrinal sino también existencial, que la Eucaristía construye la Iglesia, y la construye como auténtica comunidad del Pueblo de Dios, como asamblea de los fieles, marcada por el mismo carácter de unidad, del cual participaron los Apóstoles y los primeros discípulos del Señor. La Eucaristía la construye y la regenera a base del sacrificio de Cristo mismo, porque conmemora su muerte en la cruz, con cuyo precio hemos sido redimidos por Él. Por esto, en la Eucaristía tocamos en cierta manera el misterio mismo del Cuerpo y de la Sangre del Señor, como atestiguan las mismas palabras en el momento de la institución, las cuales, en virtud de ésta, han llegado a ser las palabras de la celebración perenne de la Eucaristía por parte de los llamados a este ministerio en la Iglesia”¹⁸⁵.

Finalmente, mediante los sacramentos de la iniciación cristiana, el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía, se ponen los fundamentos de toda vida cristiana. La participación en la naturaleza divina, que los hombres reciben como don mediante la gracia de Cristo, tiene cierta analogía con el origen, el crecimiento y el sustento de la vida natural. En efecto, los fieles renacidos en el bautismo se fortalecen con el sacramento de la confirmación y, finalmente, son alimentados en la Eucaristía con el manjar de la vida eterna, y, así, por medio de estos sacramentos de la iniciación cristiana, reciben cada vez con más abundancia los tesoros de la vida divina y avanzan hacia la perfección de la caridad. La comunión de vida en la Iglesia se obtiene por los sacramentos de la iniciación cristiana: Bautismo, Confirmación y Eucaristía. El

Bautismo es la puerta de la vida espiritual, pues por él nos hacemos miembros de Cristo y del cuerpo de la Iglesia. Los bautizados, al recibir la Confirmación, se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo, y con ello quedan obligados más estrictamente a difundir y defender la fe, como verdaderos testigos de Cristo, por la palabra juntamente con las obras. El proceso de la iniciación cristiana se perfecciona y culmina con la recepción de la Eucaristía, por la cual el bautizado se inserta plenamente en el cuerpo de Cristo. “Liberados por los sacramentos de la iniciación cristiana del poder de las tinieblas, muertos, sepultados y resucitados con Cristo, reciben el Espíritu de hijos de adopción y celebran con todo el pueblo de Dios el memorial de la muerte y resurrección del Señor”¹⁸⁶. Es así que “los sacramentos del Bautismo, la confirmación y de la santísima Eucaristía están íntimamente unidos entre sí, ya que todos son necesarios para la plena iniciación cristiana” (CDC, n. 842). Es así que debemos tomar en cuenta que los tres sacramentos tienen una unidad dinámica por la que hacen a la persona un cristiano: el bautismo incorpora radicalmente a Cristo y a su Iglesia; la confirmación da la gracia del Espíritu y la eucaristía invita a la mesa a las familias de la comunidad cristiana. La eucaristía alimenta para el camino de una vida cristiana en medio de una comunidad que sigue a Cristo; su signo es comer y beber el pan y el vino, que se han convertido en el cuerpo y la sangre del Señor Resucitado¹⁸⁷.

El sacramento del bautismo

Para cada doctrina cristiana el bautismo representa la acción salvífica fundamental de Cristo. El bautismo constituye el nacimiento a la vida nueva en Cristo¹⁸⁸. Según la voluntad del Señor, es necesario para la salvación, como lo es la Iglesia misma, a la que introduce el bautismo.”Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado” (Mt 28,19-20).

El rito esencial del bautismo consiste en sumergir en el agua al candidato o derramar agua sobre su cabeza, pronunciando la invocación de la Santísima Trinidad, es decir, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

El fruto del bautismo, o gracia bautismal, es una realidad rica que comprende el perdón del pecado original y de todos los pecados perso-

nales, el nacimiento a la vida nueva, por la cual el hombre es hecho hijo adoptivo del Padre, miembro de Cristo, templo del Espíritu Santo. Por la acción misma del bautismo, el bautizado es incorporado a la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y hecho partícipe del sacerdocio de Cristo¹⁸⁹.

El bautismo imprime en el alma un signo espiritual indeleble, el carácter, que consagra al bautizado al culto de la religión cristiana. Por razón del carácter, el bautismo no puede ser reiterado (cf DS 1609 y 1624).

Desde los tiempos más antiguos, el bautismo es dado a los niños, porque es una gracia y un don de Dios que no suponen méritos humanos; los niños son bautizados en la fe de la Iglesia. La entrada en la vida cristiana da acceso a la verdadera libertad¹⁹⁰. De la misma manera, en caso de necesidad, toda persona puede bautizar, con tal que tenga la intención de hacer lo que hace la Iglesia, y que derrame agua sobre la cabeza del candidato diciendo: “Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”.

El bautismo, sacramento de iniciación a la fe

“Quien se acerca a Dios debe creer que existe” (Hebreos 11,6). Según las fuentes litúrgicas y la tradición patriótica, es esencial para el sacramento el acto de fe del bautizado. *Credere in Deum*, afirman los antiguos textos. Por tanto, una fe dinámica que supone un llegar a Cristo y caminar con Él para entrar con Él en el misterio trinitario. El bautismo se coloca en la vida del hombre como un punto de convergencia entre la iniciativa redentora de Dios y la respuesta humana que sale al encuentro de la propuesta divina con la fe y el compromiso. El don divino se hace todavía más concreto al sancionar, al “sellar” la adhesión humana¹⁹¹.

Dentro del dinamismo de los sacramentos de la iniciación, el bautismo ocupa el primer lugar cronológico. Es decir, que el sacramento de la iniciación no es un mero prólogo, ni preámbulo, ni siquiera una introducción. Es más: la iniciación bautismal puede ser definida como la sacramentalización de la protología cristiana¹⁹²: con esto se quiere significar que el bautismo es como un momento de creación; es la introducción en un nuevo génesis, protagonizado por un nuevo Adán. Si la humanidad se encontraba en situación de pecado y perdición, a causa del antiguo Adán, esta situación es asumida, por la muerte redentora del segundo Adán, dando inicio al nuevo génesis¹⁹³.

La iniciación bautismal es germinalidad cristiana, pero como toda protología está cargada de simbolismos, así también el bautismo ha de ser necesariamente simbólico. La protología de una acción bautismal, en su momento histórico, está ya dada en el acontecimiento pascual, acontecimiento que fue y sigue siendo, que se realizó en el pasado y se actualiza en el presente. Fue porque la nueva creación nos precede; porque el Señor ya murió y resucitó, antes de nosotros celebrarlo y comprometernos con Él. Por eso el bautismo es “memoria”, evocación y simbolización del acontecimiento pascual que nos trasciende y nos es anterior históricamente¹⁹⁴.

Al mismo tiempo el acontecimiento pascual “sigue siendo”, es un acontecimiento eternizado, que no pasa; por ello el sacramento bautismal manifiesta la inserción actual del creyente en el “hoy” de Cristo. La protología cristiana simbolizada en el bautismo, como realidad germinal, está cargada de futuro con una proyección escatológica: la protología es una escatología germinal; y la escatología es una protología en plenitud.

El bautismo es el Alpha de la inserción en Cristo que tiene, posibilita y manifiesta el Omega de la identificación total y colectiva con Él (Cf. Ap. 21,6). El bautismo es el sacramento escatológico de todo el futuro de Dios que expresa su fidelidad a la Promesa y en el que el creyente expresa su compromiso¹⁹⁵. Con palabras de Tertuliano, se diría que en el bautismo el “*Mysterium* de Dios se aúna con el *Sacramentum* del hombre”¹⁹⁶.

La importancia que tiene este sacramento en la historia del cristianismo está documentada por el relieve que le dan los escritos neotestamentarios y la primitiva tradición de la Iglesia, deseosa de satisfacer el mandato del Señor Jesús: “Id y anunciad el evangelio a todos los pueblos y bautizadlos en el nombre del Padre y del Hijo y el Espíritu santo” (Mt. 28, 19). El hecho central en el rito es el baño regenerador que se lleva a cabo de diversas formas y que va acompañado de toda una serie de acciones particulares que han sufrido diversas modificaciones con el correr de los siglos. Inserto en el contexto unitario de la iniciación cristiana, el bautismo se fue separando con el tiempo, al menos en la iglesia latina, de la confirmación y de la eucaristía. Esta separación no se limitó sólo a la acción ritual, sino que ha repercutido en la reflexión teológica y en la praxis pastoral¹⁹⁷.

El bautismo como sacramento de nueva vida en Cristo

El bautismo, en cuanto a su densidad simbólica, es un punto de encuentro del pasado, el presente y el futuro de Dios: es el símbolo del génesis del nuevo génesis en el que está germinalmente dado y representado el futuro como origen de la nueva humanidad en un cielo y una tierra nuevos (2 Pedro 3,13). Esto significa que el bautismo es el sacramento de la restauración de la humanidad, del re-nacimiento de un hombre nuevo en su adhesión en fe al nuevo Adán¹⁹⁸.

El simbolismo bautismal es tan rico que, a veces, pasa inadvertido, cuando el sacramento se celebra en un solo acto simbólico. Por eso, la Iglesia ha ido entendiendo en los momentos más lúcidos de su historia que el sacramento contiene una simbología que debe ser presentada de forma distendida en el tiempo, en diferentes momentos; de modo que permita crear en la comunidad cristiana, y en el catecúmeno que va a ser bautizado, una auténtica mística de “nuevo génesis”, de protología.

De todo lo anterior, resulta que el bautismo aparece como una celebración simbólica en la que se expresa el poder de Cristo a favor del hombre y en la que se significa la adhesión del hombre a Cristo por medio de la fe.

El bautizo como sacramento de la nueva vida en la Iglesia

El bautizo es el sacramento fundamental de la Iglesia. Con razón se ha dicho que la Iglesia hace el bautizo y el bautizo hace la Iglesia: la correcta comprensión del bautizo sólo puede obtenerse desde la correcta comprensión de la Iglesia.

La comunidad representa a la Iglesia, cuya vocación-misión consiste en predicar el Evangelio del Señor y sacramentalizar la acogida de su señorío, ofreciendo al mundo su servicio: predicar la buena nueva. Para realizar esto, es necesario que las estructuras pastorales evangelizadoras de la Iglesia no sólo mejoren la forma o la transmisión del mensaje cristiano, sino que asuman un nuevo lenguaje que puedan entenderse en estos momentos de síntesis culturales. Se impone una re-evangelización que presente el Evangelio como fuente de sentido y de liberación para los problemas reales, que la Iglesia encuentra en este determinado momento histórico.

Se es Iglesia para ser símbolo e instrumento de un poder alternativo que se alcanza cuando se ama hasta el extremo, cuando se es

bautizado con el bautismo de Cristo. Porque el bautismo expresa y significa la pertenencia del bautizado a Cristo. El tema de la pertenencia a Cristo es importante y necesaria en toda catequesis bautismal.

El bautismo es el sacramento de los “indicativos” de la riqueza de la gracia, y de los “imperativos” de la obediencia de la fe. Es el sacramento de una alianza con Cristo en orden a establecer la nueva creación. El bautismo llama a todos los que han emergido del agua a vivir una vida nueva, a caminar el camino del éxodo, a salir de la opresión, a superar los límites, a abrirse a la utopía¹⁹⁹.

El bautismo compromete a los creyentes a anticipar en las condiciones del mundo presente el mundo de la resurrección, a transformar esto que se vive en “lo nuevo”²⁰⁰; a formar de la humanidad una comunidad de fraternidad universal; a establecer una relación creadora con la naturaleza.

Al hablar del bautismo como adhesión a Cristo, volvemos a las raíces. El bautismo es el sacramento de la raíz. Y allí nos encontramos todos los bautizados: católicos o protestantes, jerarquía o laicos, practicantes o neopaganos, pobres o ricos. No hay un bautismo católico y otro protestante. No hay un bautismo popular y otro burgués. No hay bautismo barato y otro caro. Los distintos ministerios y estados de vida surgen de la misma raíz: “Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo” (Ef. 4,5). En el bautismo, como incorporación a Cristo, nos encontramos todos los hijos de Dios.

“Por el bautismo, el hombre se incorpora a la Iglesia de Cristo y se constituye persona en ella, con los deberes y derechos que son propios de los cristianos, teniendo en cuenta la condición de cada uno, en cuanto estén en la comunión eclesial y no lo impida una sanción legítima impuesta”²⁰¹. “El bautismo, puerta de los sacramentos, cuya recepción de hecho o al menos de deseo es necesaria para la salvación, por el cual los hombres son liberados de los pecados, reengendrados como hijos de Dios e incorporados a la Iglesia, quedando configurados con Cristo por el carácter indeleble, se confiere válidamente sólo mediante la ablución con agua verdadera acompañada de la debida forma verbal”²⁰².

Por esto el desafío más urgente del bautismo no sólo se dirige a iniciar a los demás en los misterios cristianos (catecumenado), sino que se dirige a cada uno de los “iniciados”. Urge reavivar en la Iglesia la conciencia bautismal. Es necesario que cada cristiano pueda sentirse unido

a la raíz. No es el momento de preocuparse demasiado de las peculiaridades confesionales, carismáticas o ministeriales. Es el momento en que la Iglesia necesita sentirse Pueblo de Dios en sentido histórico-teológico; pueblo sacerdotal nacido del agua y del Espíritu en medio del mundo contemporáneo, urgido y necesitado de fe; una humanidad que busca profundizar en la identidad y autenticidad de la fe cristiana.

Finalmente, “el bautismo por sí mismo es sólo un principio y un comienzo, porque todo él tiende a conseguir la plenitud de la vida en Cristo. Así, pues, el bautismo se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la plena incorporación a la economía de la salvación, tal como Cristo en persona la estableció, y, finalmente, a la íntegra incorporación en la comunión eucarística”²⁰³.

La iniciación cristiana no es sólo un problema pastoral. Es un problema de adhesión a Cristo y a su estilo de vida. El cristiano debe vivir para Dios una vida nueva en el servicio a los hermanos, esperando activamente el ocaso de este mundo viejo; trabajando por crear las mejores condiciones para que la iniciación cristiana no aparezca como una carga, una nueva ley, sino como un regalo, una llamada, una fuerza de atracción. Cada iglesia local y nacional encontrará su camino de iniciación cristiana en la medida en que, fiel a la tradición, sepa hacerla revivir en expresiones adecuadas al tiempo presente.

El resultado más evidente de la reforma promovida por el concilio Vaticano II (cf. SC 64-70) ha sido la redacción del *Ordo baptismi parvulorum* (RBN) y del *Ordo initiationis christianae adultorum* (OICA). Son la coronación de esfuerzos realizados en el período postconciliar. El estudio y sobre todo el uso de estos dos rituales pueden demostrar cuánto ha progresado la reflexión teológica de la Iglesia en materia litúrgica y pastoral.

El sacramento de la confirmación

La confirmación es el segundo sacramento de la iniciación cristiana; ocupa una posición intermedia entre el bautismo y la eucaristía: hay que situar su relajación de proximidad con el bautismo y con la eucaristía. La intuición de una proximidad de la confirmación con el bautismo, por una parte, y con la eucaristía, por otra, encuentra cada vez más pruebas en las investigaciones sobre la praxis antigua de iniciación cristiana. Al mismo tiempo, esta intuición se revela hoy particularmen-

te fecunda para la solución del problema de la naturaleza teológica de los sacramentos de iniciación²⁰⁴.

En la actualidad, la confirmación está ocupando el centro de las investigaciones y debates a todos los niveles: existencial, histórico, teológico, ecuménico, pastoral (catequético y litúrgico). En las últimas décadas se han realizado muchos estudios estimables. El más prometedor es el que afirma la convicción de que la confirmación debe situarse en el cuadro de una historia unitaria de los sacramentos de la iniciación cristiana y en el contexto global de la vida eclesial: “tal es el lugar interpretativo más adecuado para redescubrir el sentido del sacramento de la confirmación y de su modalidad en la celebración y en la pastoral”²⁰⁵. La exigencia metodológica de estudiar de forma unitaria la confirmación en el contexto de toda la iniciación cristiana ha sido ya pacíficamente aceptada por los estudios sobre este tema, especialmente en los estudios históricos²⁰⁶.

Se afirma, entonces, que la confirmación constituye la segunda etapa del camino hacia la plena entrada en el misterio de Cristo y de la Iglesia: los bautizados avanzan por el camino de la iniciación cristiana por medio del Sacramento de la Confirmación, por el que se recibe la efusión del Espíritu Santo, que fue enviado por el Señor sobre los apóstoles el día de Pentecostés.

Nos parece bastante completo el concepto de confirmación que presenta el canon 879 del nuevo código: “El sacramento de la confirmación, que imprime carácter y por el que los bautizados, avanzando por el camino de la iniciación cristiana, quedan enriquecidos con el don del Espíritu Santo y vinculados más perfectamente a la Iglesia, los fortalece y obliga con mayor fuerza a que, de palabra y obra, sean testigos de Cristo y propaguen y defiendan la fe”¹.

En esta definición, se puede observar cómo el nuevo código se inspira en el Vaticano II y en la tradición teológica y magisterial anterior, para afirmar que la confirmación imprime carácter, que es el segundo de los sacramentos de la iniciación cristiana, y termina diciendo cuáles son los efectos de la confirmación²⁰⁷.

“Al enterarse los apóstoles que estaban en Jerusalén de que Samaría había aceptado la Palabra de Dios, les enviaron a Pedro y a Juan. Estos bajaron y oraron por ellos para que recibieran el Espíritu Santo; pues todavía no había descendido sobre ninguno de ellos; únicamente habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces les im-

ponían las manos y recibían el Espíritu Santo” (Hch 8,14-17). La Confirmación perfecciona la gracia bautismal; es el sacramento que da el Espíritu Santo para enraizarnos más profundamente en la filiación divina, incorporarnos más firmemente a Cristo, hacer más sólido nuestro vínculo con la Iglesia, asociarnos todavía más a su misión y ayudarnos a dar testimonio de la fe cristiana por la palabra acompañada de las obras²⁰⁸. La confirmación, como el bautismo, imprimen en el alma del cristiano un signo espiritual o carácter indeleble; por eso este sacramento sólo se puede recibir una vez en la vida.

En Oriente, este sacramento es administrado inmediatamente después del bautismo y es seguido de la participación en la Eucaristía, tradición que pone de relieve la unidad de los tres sacramentos de la iniciación cristiana. En la Iglesia latina se administra este sacramento cuando se ha alcanzado el uso de razón, y su celebración se reserva ordinariamente al obispo, significando así que este sacramento robustece el vínculo eclesial. El candidato a la confirmación que ya ha alcanzado el uso de razón debe profesar la fe, estar en estado de gracia, tener la intención de recibir el sacramento y estar preparado para asumir su papel de discípulo y de testigo de Cristo, en la comunidad eclesial y en los asuntos temporales.

El rito esencial de la confirmación es la unción con el Santo Crisma en la frente del bautizado (y en Oriente, también en los otros órganos de los sentidos), con la imposición de la mano del ministro y las palabras: “*Accipe signaculum doni Spiritus Sancti*” (“Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo”), en el rito romano; “*Signaculum doni Spiritus Sancti*” (“Sello del don del Espíritu Santo”), en el rito bizantino²⁰⁹.

Cuando la confirmación se celebra separadamente del bautismo, su conexión con el bautismo se expresa entre otras cosas por la renovación de los compromisos bautismales. La celebración de la confirmación dentro de la Eucaristía contribuye a subrayar la unidad de los sacramentos de la iniciación cristiana²¹⁰.

Perspectiva pneumatológica de la confirmación

Hay una analogía de la relación de origen, entre pascua-bautismo y Pentecostés-confirmación. De ahí que la confirmación se relaciona con el bautismo como Pentecostés con la Pascua. Lo que se realizó sobre la Iglesia el día de Pentecostés es lo que se realiza con el bautiza-

do el día de su confirmación. En la confirmación se celebra, se hace eficazmente presente el acontecimiento salvífico pentecostal, que es plenitud de la Pascua, efusión del don del Espíritu que los bautizados obtienen en su plenitud al ser confirmados²¹¹.

Si en el bautismo el hombre se une, por la acción del Espíritu Santo, al misterio de la muerte y resurrección de Jesús, en la confirmación el cristiano recibe el mismo Espíritu de Pentecostés con sus múltiples dones para ponerlos al servicio de la unidad y de la misión de la Iglesia. No se trata de añadir algo nuevo al bautismo por la confirmación, o de perfeccionar el bautismo como si le faltara algo, sino que explicita o pone en evidencia el aspecto pneumateológico de la Pascua. El ministerio pascual de Cristo se explicita en el de Pentecostés, y la incorporación a la Iglesia, como comunidad animada por el Espíritu, implica un papel específico y activo en el confirmado.

El bautismo y la confirmación proporcionan a cada uno de los cristianos lo que se concedió a toda la Iglesia en forma especial por el acontecimiento de Pascua (muerte y resurrección de Cristo) y de Pentecostés (misión del Espíritu Santo). Si el bautismo confiere ya la participación en la vida trinitaria, es decir, en la naturaleza del Dios trino; en el caso de la confirmación, hay que hablar en forma completamente nueva del “don del Espíritu Santo” (Hech 2,38). Ya en el bautismo de Jesús el Espíritu aparece para ungirlo como “siervo de Dios, en el que el Padre tiene su complacencia” (cf. Mc 1,11; Is 42,1). Esta manifestación se distingue perfectamente del “envío de Espíritu Santo” en la fiesta de Pentecostés (Hech 2,1-4), por cuanto éste es señalado por el mismo Cristo como enviado por él y por el Padre (Jn 14, 26; 15,26)²¹².

Por el bautismo nacemos a una vida nueva y somos purificados; por la confirmación, nos fortalecemos para la lucha, somos robustecidos; la confirmación nos arma y equipa para las luchas de la vida terrena. La confirmación proporciona “la madurez de esta vida divina” para dar el testimonio del apostolado. Madurez de la vida significa, sin embargo, algo diferente según sea la clase de vida. La vida es madura, si se es “capaz de procreación”: la vida natural viene a ser madura mediante su propio desarrollo biológico; la vida moral se hace madura mediante el ejercicio humano de la facultad moral, cuyo resultado es la “virtud”; la vida sobrenatural de la gracia sólo puede llegar a su “madurez” mediante un don divino, precisamente el Espíritu Santo, que

consume y lleva a madurez todo lo que Dios, el creador y redentor, ha hecho. Quizá esta analogía pueda contribuir a entender de forma más profunda la relación de Pascua y Pentecostés.

Perspectiva eclesiológica de la confirmación.

La dimensión eclesial de la confirmación es un elemento dominante en la tradición litúrgica y en la reflexión teológica sobre el tema. Como resultado de la reforma litúrgica, el nuevo ritual de la confirmación insiste en dos puntos:

- a. *El obispo como ministro:* Según el c.882, “ministro ordinario de la confirmación es el obispo”²¹³. Es el obispo que en calidad de cabeza de la comunidad pone sello a la incorporación del bautizado, le comunica el Espíritu y le confía oficialmente la misión propia de la iglesia entera; es el obispo el signo viviente de la comunión eclesial; el garante de la unidad de la Iglesia y de la autenticidad del testimonio, así como de la ortodoxia de la fe, el punto de unión con la iglesia de Pentecostés.
- b. *La vinculación más estrecha con la comunidad.* La fe engendra unas nuevas relaciones de los creyentes con Dios y de los creyentes entre sí (LG 1). La confirmación expresa y cree en un “vínculo más perfecto” (LG 11) y exige un compromiso más eficaz para su “edificación en la fe y en la caridad” (RC n. 2).

La confirmación, como todo sacramento, es un acto realizado por la iglesia congregada en asamblea y está destinado a su edificación. En la confirmación, la iglesia se manifiesta como comunidad nacida de Pentecostés y animada por el Espíritu del Resucitado. Reavivando el acontecimiento de Pentecostés, la iglesia toma conciencia de ser y vivir bajo la acción del Espíritu; reconoce su identidad de pueblo profético, sacerdotal y real, y se siente urgida a dar ante el mundo testimonio de su Señor²¹⁴.

En la confirmación hay un sentido de plena acogida; en la Iglesia, para el cristiano que a su vez recibe los dones o carismas del Espíritu Santo, que lo capacitan para el testimonio y la misión en la Iglesia; por eso, podemos entender la confirmación como plena comunión; y de ahí su referencia a Pentecostés y al obispo vínculo de comunión; es-

tas referencias nos ayudan a ver la dimensión eclesiológica que caracterizan a la confirmación²¹⁵.

Se es plenamente cristiano, cuando se recibe el don del espíritu que edifica y anima la Iglesia. Se actúa como cristiano y se es coherente en la medida en que se participa de la comunión que procede del Espíritu que reúne y configura la Iglesia; esa comunión es lo que identifica, constituye y la hace ser Iglesia.

En este sentido, el cristiano una vez confirmado, se incorpora al sacramento Iglesia en su vida más profunda y en la misión que recibe por Cristo en el Espíritu. Esta misión es la evangelización (1 Cor. 1,17ss). La palabra misión equivale a la realización de un encargo para el que se fue enviado. No es por tanto iniciativa de uno mismo, sino la aceptación de la iniciativa de otro. No se debe comunicar la propia verdad subjetiva, sino la verdadera recibida de la cual se es portador (1 Cor. 15,1-3).

En el caso concreto de la confirmación, la palabra misión equivale a la incorporación al ser y al obrar del Espíritu en la Iglesia. No es, por tanto, la transmisión de una noticia desde “fuera” de la misma, sino la autocomunicación de la salvación recibida en el Espíritu que se incorpora desde “dentro” al universo de la fe y la salvación. En este sentido la Iglesia es la actualización del acontecimiento evangelico como sacramento para el mundo. La evangelización es la transmisión de la buena noticia de la muerte y resurrección de Jesucristo como esperanza de la humanidad. A la luz del acontecimiento Cristo, la humanidad entera está llamada a ser la “familia de Dios”, en la cual Dios es un Padre bueno y por tanto todos los hombres hijos suyos y hermanos universales. Esta buena noticia, antes de ser transmitida, necesita ser recibida²¹⁶.

La misión de la Iglesia nace en Pentecostés: los apóstoles, que son enviados por Jesucristo a anunciar el Evangelio a toda la creación (MT 28, 19), reciben la fuerza para la realización de este cometido en Pentecostés. Solamente entonces inician una realización profunda y definitiva de la misión. La incorporación al Espíritu implica participar en la misión evangelizadora; la confirmación como plenitud del desarrollo de la vida cristiana incorpora a esta misión en el ser y en el hacer. De este modo, la misión es el común denominador del desarrollo existencial.

Finalmente, en la confirmación Dios consuma por el don del Espíritu Santo la obra que inició en nosotros con el bautismo como

sacramento de la regeneración. El efecto de este sacramento debe entenderse como una consumación, tal como la ofrece el acontecimiento de Pentecostés, frente al hecho de la Pascua respecto de la obra de Cristo. Desde el punto de vista histórico salvífico resulta ya claro que, al igual que Pascua y Pentecostés, también el bautismo y la confirmación tienen su sentido más profundo en la “Iglesia”, aún cuando el objetivo de esta acción salvífica de Dios es el “individuo como miembro de esta Iglesia”, pues lo supremo definitivo ante Dios es el individuo en cuanto persona²¹⁷.

El efecto especial que produjo en los apóstoles el acontecimiento de Pentecostés fue sobre todo que, gracias a la “fuerza de arriba”, pudieron ejercer el apostolado al que los llamó el Señor. Gracias al “don del Espíritu” fueron capaces de actuar como “testigos” del reino de Cristo. De todo lo dicho se concluye que el primer sentido y el efecto más importante de la confirmación es dar eficazmente al cristiano la capacidad y la obligación del apostolado o misión; esto se realiza por el don del Espíritu Santo²¹⁸.

El sacramento de la confirmación es único e irreparable. Es por esta razón que existe una preparación adecuada para poder ser recibido de una manera consciente y creyente. Ha de ser presentado en la línea del desarrollo del bautismo en el camino cristiano hacia la santidad. Evidentemente, tiene una dimensión fundamental de gratuidad o donación gratuita de Dios. Entre lo que ponemos nosotros en la preparación catecumenal y lo que pone Dios, es mucho más importante lo que pone Dios (esto significa “*ex opere operato*”). Sin embargo, nosotros hemos de preparar y disponer para recibir lo que Dios nos quiera dar (esto es lo que significa “*ex opere operantes*”).

Resumiendo todo lo anterior, podemos decir que en el Espíritu podemos caminar hacia el Padre por mediación de Cristo. Podemos añadir que así se realiza la salvación como gracia y, por tanto, en la fe. El cristiano es llevado a la perfección, a la culminación en la confirmación para desplegar la fortaleza del confirmado y hacerle participar de la vida de Dios²¹⁹.

La confirmación ha de conseguir que el cristiano alcance su madurez de fe, incorporando a su forma de vivir, no unos esporádicos actos de fe, sino unas actitudes de creyentes que totalicen toda su existencia.

Aspecto antropológico de la confirmación

En esta perspectiva podemos redescubrir en la confirmación la noción de los sacramentos como encuentros entre Dios y el hombre: este encuentro se verifica a través de signos sensibles y eficaces que manifiestan el amor de Dios revelado por Cristo en el Espíritu. Los sacramentos son signos porque utilizan mediaciones que remiten, revelan y manifiestan la profundidad de Dios. Son sensibles porque se dirigen a las capacidades reales de las personas humanas en su condición antropológica. Son eficaces porque realizan lo que simbolizan de una manera definitiva y transformadora. De esta manera, los sacramentos son manifestación de la Iglesia en oración que presenta al Padre por Cristo en el Espíritu, las aspiraciones de la humanidad y que recibe el Espíritu del Padre por Cristo para la salvación de la humanidad²²⁰.

Todos estos elementos se realizan en la confirmación: hay un signo sensible que es la imposición de manos, la crismación, la invocación eclesial del Espíritu. Este signo sensible es eficaz porque el Espíritu de Jesucristo resucitado conduce a la perfección y a la fortaleza del testimonio: culminación, perfeccionamiento y fortaleza son los elementos que caracterizan lo específico del don de Dios, que se recibe en la confirmación, expresando de manera simbólica que Pentecostés es como la plenitud de la Pascua en la vida del cristiano²²¹. Haciendo un ulterior esfuerzo teológico, se puede considerar la confirmación como sacramento de la madurez o de la perfección, pero la madurez relacionada específicamente con la confirmación tiene una dimensión propiamente eclesiológica: se trata de la perfección del cristiano que entra a formar parte de la vida de la Iglesia, quedando vinculado más estrechamente con ella, de forma que se obliga con mayor compromiso a difundir y defender la fe²²².

3.1.5.3. El sacramento de la Eucaristía

Jesús dijo: “Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre...el que come mi Carne y bebe mi Sangre, tiene vida eterna...permanece en mí y yo en él” (Jn 6, 51.54.56). La celebración eucarística comprende siempre la proclamación de la palabra de Dios, la acción de gracias a Dios Padre por todos sus beneficios, sobre todo por el don de su Hijo, la consagración del pan y del

vino y la participación en el banquete litúrgico por la recepción del Cuerpo y de la Sangre del Señor: estos elementos constituyen un solo y mismo acto de culto. La Eucaristía es el memorial de la Pascua de Cristo, es decir, de la obra de la salvación realizada por la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, obra que se hace presente por la acción litúrgica. Es Cristo mismo, sumo sacerdote y eterno de la nueva alianza, quien, por el ministerio de los sacerdotes, ofrece el sacrificio eucarístico²²³. Y es también el mismo Cristo, realmente presente bajo las especies del pan y del vino, la ofrenda del sacrificio eucarístico. Sólo los presbíteros válidamente ordenados pueden presidir la Eucaristía y consagrar el pan y el vino para que se conviertan en el Cuerpo y la Sangre del Señor.

Los signos esenciales del sacramento eucarístico son pan de trigo y vino de vid, sobre los cuales es invocada la bendición del Espíritu Santo y el presbítero pronuncia las palabras de la consagración dichas por Jesús en la última cena: “Esto es mi Cuerpo entregado por vosotros...Este es el cáliz de mi Sangre...” Por la consagración se realiza la transubstanciación del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Bajo las especies consagradas del pan y del vino, Cristo mismo, vivo y glorioso, está presente de manera verdadera, real y substancial, con su Cuerpo, su Sangre, su alma y su divinidad (cf Cc. de Trento: DS 1640; 1651).

La Eucaristía es el desarrollo de lo que comenzó en el bautismo y no se puede aislar como un acontecimiento aparte, porque tiene su razón de ser dentro del camino de iniciación a la comunidad y justamente como su culminación. Ya que la Eucaristía se comprende como el paso decisivo en el proceso de incorporación eclesial, así nos lo expresan los siguientes documentos: “Los fieles, sellados ya por el sacramento bautismo y la confirmación, se insertan, por la recepción de la Eucaristía, plenamente en el cuerpo de Cristo”²²⁴.

La Eucaristía, sin embargo, no se debe considerar como meta y final: es cierto que lo es en cuanto que al menos en teoría concluye la iniciación, como una especie de noviciado en la vida cristiana. Pero con mayor razón es comienzo y punto de partida: desde ella, los iniciados, niños o adultos, son invitados a seguir el camino de la vida cristiana, con todas las ayudas que la Iglesia les ofrece.

Otro factor importante es que la Eucaristía, al igual que los otros sacramentos anteriores, son pasos rituales, sacramentales, que

incorporan al cristiano a la comunidad eclesial, no a una doctrina, ni a un libro, ni a unas leyes, sino que es una incorporación progresiva a la Iglesia, todavía en plan de iniciación, porque luego continuará esta relación de pertenencia durante toda la vida, tanto en el aspecto celebrativo como en el de crecimiento de la fe y la caridad dentro de un espíritu misionero²²⁵.

La Eucaristía expresa y realiza a la vez una incorporación más completa, ya que la comunidad de creyentes es también una comunidad de celebrantes que hace de la Eucaristía el motor de su existencia. Más que ser admitido a la Eucaristía, el neófito es admitido a una comunidad; más que primera comunión, es una primera experiencia de comunidad que siendo creyente, celebra en la Eucaristía su sacramento central.

La Eucaristía no es de niños. Es de todos. Del Pueblo de Dios; es una experiencia de dimensión comunitaria en la que se pone en juego lo que somos todos como Iglesia, o sea, la misma identidad teológica de la Iglesia. Así lo entendió San Agustín, cuando hablaba a los neófitos sobre el doble sentido que tiene la expresión “Cuerpo de Cristo”:

“El cuerpo eucarístico de Cristo nos es ofrecido en alimento, para que, comiéndolo, lleguemos a ser en verdad el cuerpo eclesial de Cristo. El énfasis, la finalidad, está precisamente en ser cuerpo unido, cuerpo viviente. La eucaristía, también cuerpo de Cristo, es el medio entrañable que Cristo pensó para alimentar a su comunidad y convertirla en su cuerpo, siendo Él la cabeza”²²⁶.

La intuición de San Agustín fue inspirada en San Pablo: “Porque muchos somos un solo pan y cuerpo, porque participamos de un mismo pan” (1 Cor. 10,17).

Concluyamos diciendo que, si sobre el altar está el misterio del cuerpo sacramental de Cristo, también en la Iglesia está el otro gran misterio, la comunidad eclesial como Cuerpo de Cristo, donde cada cristiano es un miembro activo, y Cristo es la cabeza que santifica y dirige a su Iglesia.

La Eucaristía, fuente y cumbre de la celebración del misterio Pascual

La Eucaristía es el corazón y la cumbre de la vida de la Iglesia, pues en ella Cristo asocia su Iglesia y todos sus miembros a su sacrifi-

cio de alabanza y acción de gracias ofrecido una vez por todas en la cruz a su Padre; por medio de este sacrificio derrama las gracias de la salvación sobre su cuerpo, que es la Iglesia²²⁷. En este sentido, la Eucaristía es el sacramento central; goza de un estatuto particular entre los demás sacramentos; por un lado, en virtud de su institución inmediata por Jesús, y por otro, en virtud de lo que comunica a los bautizados. Su institución se relaciona expresamente con una decisión de Cristo antes de morir, algo que no ocurre con los demás sacramentos. Y comunica la presencia personal de Jesús, su mismo ser, cosa que los demás sacramentos no realizan de la misma manera ni en el mismo grado. Claro ejemplo de esto se da lo largo de la tradición y el lenguaje de la piedad y la liturgia; ratifican la originalidad única de este sacramento. Es así cómo el Vaticano II ha presentado este sacramento como fuente y cumbre de la evangelización²²⁸, de la vida cristiana²²⁹, y como raíz y centro de la comunidad de los fieles²³⁰.

Una de las dificultades de la reflexión sobre la presencia eucarística de Cristo se debe a que esta presencia personal se encuentra inscrita en el dinamismo de su misterio pascual, es decir, del don total de sí mismo que lo hace pasar a su Padre. A veces se subraya poco este aspecto. Se habla de Cristo verdaderamente ahí, sin precisar que se comunica en la actualidad de su Pascua.

La fe cristiana tiene su núcleo central en el misterio Pascual de Jesucristo. Según el proyecto de Dios, que nos presenta las Sagradas Escrituras, Jesucristo es la fuente de la plenitud humana. El designio de Dios es que todos seamos uno en Cristo. El fundamento último de la dignidad del ser humano radica en el hecho de que éste participa de la naturaleza de Dios (Cf. Ef 2,18; 2P 1,4). Despertar la conciencia sobre esta verdad significa aceptarse a la luz de este designio por el cual la humanidad en Jesucristo asciende al Padre para participar de la vida trinitaria.

La Iglesia realiza la memoria de su Señor en el gesto memorial del Pan y del Cáliz. Por eso necesitamos ampliar nuestro horizonte de comprensión de este “gesto memorial”, que la Iglesia guarda desde sus orígenes como un “precioso tesoro” en cumplimiento del mandato del Señor: “hagan esto en conmemoración mía”.

La Eucaristía como banquete de comunión

El sacramento de la Eucaristía manifiesta la presencia misteriosa y real de Cristo en su Iglesia y en el mundo; este tema de la presencia de Jesús en la Eucaristía se expresa ya con fuerza en los primeros textos cristianos como de Justino, Ireneo, así como en el Nuevo Testamento. La historia de la fe eucarística expresa de muchas maneras este realismo: Cristo está verdaderamente presente, es decir, que no sólo está presente en la Eucaristía en figura o sólo por su virtud.

La historia dogmática de la Eucaristía hace percibir, por consiguiente, que la fe eclesial acoge el realismo del Jueves Santo de manera radical y global: el Cristo que resucitó de verdad está también presente de verdad en el sacramento de la Eucaristía.

La Eucaristía no es sólo un banquete conmemorativo, sino también anticipativo, porque la Pascua del Señor ya es victoria segura sobre la muerte y sobre todas las potencias enemigas, ya es liberación-reconciliación-unificación de todo en Cristo. Partiendo del humilde pan y vino de la creación, llegando al Cristo resucitado y a la gracia vivificante del Espíritu Santo, en la Eucaristía se vive todo el poema de la salvación, que abarca cielo y tierra. El momento eucarístico es la punta más avanzada, en la que la Iglesia toca ya el futuro al que atiende, mientras sus energías se ponen en movimiento para que el reino de Cristo llegue ya desde ahora en la historia humana.

La Eucaristía como memoria del sacrificio de Cristo

“La celebración de la misa, como acción de Cristo y del pueblo de Dios ordenado jerárquicamente, es el centro de toda la vida cristiana para la iglesia universal y local, y para todos los fieles”²³¹. La repetición de las celebraciones no hace sino poner en contacto o canalizar en el tiempo la “inagotable riqueza” de Cristo, por lo que es verdad que aquí se halla el centro, la cima y la fuente de la que deriva cualquier otra gracia en la iglesia²³². La Eucaristía es totalizante y finalizante, bien respecto al conjunto de los sacramentos (vistos como un todo orgánico), bien respecto a toda la celebración litúrgica de la Iglesia en su dimensión más amplia, que abarca el ciclo del año litúrgico.

No hay ningún aspecto de la vida y de la misión de la Iglesia que no esté en estrecha relación con la Eucaristía, y esto sin caer en la exa-

geración del panliturgismo²³³. Los temas bíblico, teológico, espiritual, pastoral, misional y ecuménico se entrelazan fácilmente en torno a la Eucaristía. Lo mismo que el amplio campo de las artes (música, arquitectura...) y de las ciencias humanas, como la comunicación o el lenguaje cultural.

La iglesia es, por su mismo nombre, la comunidad de los reunidos; pero dentro de la gran convocación de la fe a la que todos son llamados en el bautismo, existe otra convocación más particular que es la Eucaristía. Así, la Iglesia no se nos presenta sólo como una estructura realizada de una vez para siempre, sino también como un acontecimiento que se realiza constantemente. Para llevar a cabo la Eucaristía se necesita la Iglesia a la que Jesucristo ha confiado su don²³⁴.

Así, cada celebración de la Eucaristía es viático, etapa en el camino de la esperanza hacia la tierra prometida, pero a la vez es fuerza nueva para la transformación de la realidad presente.

En cuanto sacrificio, la Eucaristía es ofrecida también en reparación de los pecados de los vivos y los difuntos, y para obtener de Dios beneficios espirituales o temporales. Cristo, que pasó de este mundo al Padre, nos da en la Eucaristía la prenda de la gloria que tendremos junto a él: la participación en el Santo Sacrificio nos identifica con su corazón, sostiene nuestras fuerzas a lo largo del peregrinar de esta vida, nos hace desear la vida eterna y nos une ya desde ahora a la Iglesia del cielo, a la Santa Virgen María y a todos los santos. En este sentido, la primera Eucaristía de un niño o de un adulto pertenece al camino unitario de la iniciación cristiana, que es el proceso por el cual la persona queda incorporada a la comunidad de Cristo. Un proceso que comenzó en el bautismo, que incluye la confirmación como don del Espíritu y que culmina con la primera Eucaristía, para continuar con la vida cristiana en su ritmo normal. Estas tres etapas sacramentales pertenecen a la iniciación: el resto es la vivencia y crecimiento en lo que esos sacramentos significan²³⁵.

3.2. *¿Qué dice la cultura Cañari al sacramento?*



3.2.1. *Sentido de la fiesta*

La fiesta es una de esas realidades que hay que vivirlas antes que describirlas. Describirlas sin haberlas vivido sería traicionarlas y deformarlas. Es que la fiesta es una de las expresiones más profundamente humanas, porque recoge toda la riqueza de las vivencias ancestrales y a la vez vienen a ser la proyección de los anhelos de quienes la celebran. En los ámbitos culturales, las fiestas tienen valoraciones y característi-

cas diversas, pero su sentido básico es común a todas las agrupaciones humanas²³⁶.

En todas las religiones, la fiesta es un elemento esencial con ciertos ritos asignados a ciertos tiempos. El pueblo rinde homenaje ordinariamente en medio del gozo o regocijo a tal o cual aspecto de la vida humana, da gracias e implora el favor de la divinidad²³⁷. Las fiestas religiosas son para el indígena la única oportunidad en que toda la gente de las comunidades se reúne, y son a la vez la única ruptura de una vida monótona, dedicada sobre todo a la agricultura y a los quehaceres del campo: un tiempo de distracción y diversión necesarios. La fiesta tiene sus orígenes en tiempos inmemoriales; más aún, es inherente a la condición humana, que necesita descanso, expansión individual y comunitaria. Por eso encontramos que el pueblo indio celebrara fiestas frecuentes y periódicas, generalmente en torno a sus labores agrícolas.

En este sentido, en la fiesta el misterio, de la vida surge inesperadamente. Gratuitamente. Por su gratuidad la fiesta hace descubrir la gratuidad de la vida humana, la gratuidad de la praxis histórica. De ella brota la vida como misterio y comunicación del misterio, y con el misterio, no en vano la fiesta siempre estuvo ligada a la religión.

Una cultura que se ha olvidado de festejar necesita en esos momentos recurrir a los técnicos, a los psicólogos y a los administradores para que ayuden a suavizar sus tensiones.

La fiesta en el mundo andino siempre ha estado relacionada con las celebraciones religiosas y se le ha dado un sentido teológico; así Santa Cruz Pachacuti, describiendo la actuación de *Maytacapacynga*, alaba su actuación por haber mandando festejar a *Viracochampachayachachi* (dios creador y maestro del universo), y considera las fiestas como imagen de la verdadera fiesta eterna con el creador²³⁸. Antiguamente las fiestas se realizaban para rendir homenaje al *Apu Kollana Awqui* (Dios Padre Divino), a la *Pachamama*, a los espíritus extrahumanos, con ocasión de la cosecha y la “marcada” de los animales; se acompañaba la fiesta con una serie de ritos y ceremonias en cada ocasión. Por tanto, la fiesta no era una mera diversión o simplemente bailar para alegrar la vida. Con la llegada del cristianismo y la “extirpación de la idolatría” han quedado los ritos y ceremonias que siguen celebrándose abundantemente, como hemos visto, y siempre bajo el manto de la clandestinidad o, por lo menos, en la intimidad de la familia o

de la comunidad. La parte festiva, como tal, se ha transferido a las fiestas cristianas.

La fiesta, especialmente entre los indígenas, según hemos podido observar, tiene además otras motivaciones. No sólo tiene sentido de acción de gracias por los bienes recibidos, en cuanto que los más beneficiados por las buenas cosechas, que generalmente poseen los mejores terrenos, ya sea espontáneamente, ya obligados por la presión social del medio, deben pasar la fiesta del pueblo o de la comunidad en honor del Santo Patrono de la comunidad, o personas menos pudientes buscando la bendición para la prosperidad.

Otro de los objetivos de la fiesta es la búsqueda del prestigio ante la comunidad. En la comunidad, todo el que “pasa una fiesta patronal” es mirado con respeto y es como el certificado de ingreso en el círculo de los respetables de la comunidad; podrá aspirar a ocupar los cargos más importantes en la comunidad. Por eso, la máxima aspiración de un campesino es pasar la fiesta patronal, al menos una vez en su vida, sin que le importe incluso endeudarse por años. Además, se ha entrado en el campo de la competición, porque el que se “agarra una fiesta” tiene que tratar de superar al precedente; de lo contrario, será mal visto. Sin embargo, los parientes de sangre y los espirituales, las amistades y la comunidad tratarán de ayudarlo, sobre todo si es la primera vez que pasa la fiesta. La fiesta sirve también para buscar el equilibrio en las relaciones económicas y sociales entre los miembros de una comunidad. Nadie debe pasar los límites del enriquecimiento que rompe la armonía y el equilibrio entre los miembros de la comunidad. El que tiene más, nunca se ha enriquecido solo: la comunidad le ha ayudado y por el principio de la reciprocidad debe retribuir a la comunidad, pagando los gastos de comida, bebida, música, etc. De esta manera se nivela y restablece el equilibrio económico y social en la comunidad. En las comunidades típicamente indígenas no hay abismo entre ricos y pobres. Hay muchos pobres en la comunidad, pero tampoco hay ricos tan ricos que constituyen una amenaza para los pobres. Por eso, en la realización de la fiesta se recurre a las formas de ayuda mutua basadas en la reciprocidad²³⁹.

- *Elementos de la fiesta.* La fiesta comprende tres elementos:

- a. *La valorización de determinados acontecimientos dignos de celebración.* Puede tratarse de acontecimientos pasados que se cele-

bran cíclicamente o de acontecimientos recientes que se celebran en el acto. Según esto, hay fiestas fijas y fiestas ocasionales. Las primeras se repiten todos los años; son fiestas cíclicas. Las segundas, fiestas ocasionales, imprevistas e imprevisibles.

- b. *La expresión significativa.* Es el modo de decir que el acontecimiento que se celebra tiene un valor y cuál es su significado. La alegría por lo que sucedió quiere expresarse y por eso buscan gestos que traduzcan la actitud del grupo frente a sucesos especiales. La valoración del acontecimiento se traduce y se hace visible por medio de gestos simbólicos significativos del acontecimiento y del valor que se le da.

La intercomunicación solidaria. Nadie celebra una fiesta en soledad; la fiesta congrega a unas personas que valoran en común el mismo acontecimiento. A partir del hecho festejado, las personas se unen más; aquí tiene mucha importancia la comunidad, ya que la fiesta es siempre la fuente de solidaridad y motivo de intensificación de la vivencia comunitaria²⁴⁰.

Además, es importante tomar en cuenta de que en la fiesta hay un hecho y una actitud frente al hecho; lo que hace la fiesta no es el hecho, sino la actitud frente a él, su valorización expresada comunitariamente. Por eso, la ausencia de alguno de los elementos señalados acaba con la fiesta.

3.2.1.1. *La celebración de la vida*

El indígena es un ser celebrativo: da sentido y trascendencia a sus acciones, a su itinerancia, busca plenitud e inserción en la tierra y en el tiempo- tiempo cósmico e histórico. Se revela como presencia, precariedad, imploración y misterio; se manifiesta como algo inacabado, peregrino de la eternidad. La celebración lleva su canto cotidiano en la grande sinfonía y polifonía de la madre tierra y la historia, lleva su pequeño paso en el éxodo de los tiempos y de nuestro tiempo. Hace revivir la memoria y anticipar el mañana, da razones para vivir y para morir, para cumplir y para recompensar.

Todas las celebraciones que se realizan en nuestros pueblos indígenas están dentro de la vida, son celebraciones de la vida, en la vida y para la vida y se dan en una comunidad. Porque, si no sirven para la vida, ¿para qué sirven las celebraciones?

Por eso me parece muy conveniente poner como ejemplo la celebración anual de los Cañaris²⁴¹ “La espiritualidad indígena arranca de la experiencia de Dios de nuestras comunidades indias”.

El punto de partida de la espiritualidad Cañari es el concepto de PACHA:

- a) Espacio (Pacha mama, Jahua, cai, ucu pacha).
 - b) Tiempo (callari, ñaupá, cunan, shamuc, tucuric, pacha).
- a) *El espacio sagrado.* Para la cosmovisión indígena, toda la naturaleza está sacralizada; ello, empero, se destacan sitios que tienen una significación religiosa especial: los lugares sagrados como son cerros (masculinos, como taita Acacana; femeninos, como mama Puclla); lagunas (Culebrillas, Buza, Aillón, Acacana); cuevas (como Chopshi); fuentes y cascadas.

A estos lugares acuden las comunidades para consultar la voluntad divina, para presentar sus ofrendas y realizar sus ritos de purificación.

De la presencia cristiana. La constituyen los numerosos santuarios: de la Dolorosa (Suscal), de San Antonio (Cañar), del Rocío (Biblián), de la Nube (Azogues), de Andacocha (Guachapala), de Belén (Turi), del Cisne (Loja), etc.

A estos lugares sagrados e incluso a otros más lejanos nuestras comunidades acostumbran desde antiguo practicar las llamadas peregrinaciones

Amor a la Pachamama. Para nuestras comunidades, la Pachamama es una madre que nos ha traído a la vida, nos da con generosidad y amor maternal lo que necesitamos para la vida y la muerte, nos recoge y cobija en su seno.

Para ella debe ser, pues, nuestro amor manifestado a través de ritos de reverencia, fertilidad y proporción tales como:

- El pago a la tierra: se derrama un poco de chicha o de trago en el suelo como señal de respeto (primero ella que tome), se vierte un poco de sangre del ave o animal sacrificado, se esparcen los huesos (ritos de fertilidad).

- La tierra no es mercancía. Por eso, para poseerla, es necesario conseguir el consentimiento del dueño como si fuera para concertar un matrimonio, con regalos y súplicas.
 - A la tierra se hace descansar (allpata samachina).
 - Se cuidan los bosques protectores, las fuentes del agua, las aves, etc.
- b) *El tiempo sagrado.* En la cosmovisión indígena el tiempo no es lineal (como en la filosofía occidental), sino cíclico: callari pacha... ñaupacha... cunan... shamuc... tukurik pacha.
- Callari Pacha. Marca al indio el inicio de las cosas, el tiempo fundacional, el de los MITOS, cuando los dioses y los héroes civilizados daban comienzo a las instituciones humanas.
 - Ñaupacha Pacha. El tiempo de los antepasados que nos han legado la cultura, el idioma y su espiritualidad.
 - Kuna Pacha. El momento actual en el que continuamos en la historia en pro de la renovación del tiempo (Pachacútic).
 - Shamuk Pacha. El tiempo que viene, el futuro.
 - Tukurik Pacha. El fin de los tiempos.

En este sentido, la espiritualidad indígena se manifiesta sobre todo en los tiempos sagrados diferentes de la rutina cotidiana.

3 Ciclos: Agrario
 Vital
 Litúrgico

1. *Ciclo agrario.* Que contiene cuatro equinoccios:

- El 21 de marzo, siembra y granos tiernos (carnaval).
- El 21 de junio, fiesta de las cosechas (Inti Raymi, Corpus Christi).
- El 21 de septiembre, fiesta del maíz (Quilla Raymi, yamor).
- El 21 de diciembre, fiesta del rey (Capac raimi).

En estas festividades se agradece a Pachacámac y a Pachamama por la fecundidad de las semillas, los granos que se han multiplicado. compartimos con alegría el alimento y recibimos el consejo de los mayores.

Otro de los ejemplos de los ritos del ciclo agrícola de los quechuas y aymaras que señala Juan González²⁴²: “Se puede decir que el éxito del trabajo agrícola productivo de quechuas y aymaras depende fundamentalmente de que, en primer lugar, sea técnicamente bien hecho; en segundo lugar, sea religiosamente bien encaminado y concluido, es decir, acompañado de los ritos adecuados durante todo el ciclo de producción. Este aspecto religioso o simbólico es parte integrante de la tecnología agrícola del hombre andino. Aparentemente entre los quechuas pareciera no existir ya o en una escala reducida, pero estamos convencidos que éstos siguen fieles a sus tradiciones y coherentes con su cosmovisión”.

Hans van den Berg, en su libro “La tierra no da así nomás”, es el primero que ha logrado recoger, ordenar, sistematizar e interpretar la casi totalidad de los ritos, aún actuales, que acompañan el trabajo agropecuario del campesino Aymara²⁴³. Seguimos en nuestra exposición sobre este tema, en líneas generales, a este autor.

El ciclo climatológico (tiempo seco-lluvias-época fría) determina el ciclo agrícola (siembra-crecimiento-cosecha), y ambos constituyen el punto de referencia del ciclo ritual (ritos de roturación-siembra-protección de las inclemencias del tiempo-precosecha-cosecha)²⁴⁴.

Los diferentes y numerosos ritos del ciclo agrícola tienen casi siempre la misma estructura:

Introducción. Se pide permiso respetuosamente para entrar en contacto con los seres extrahumanos: *Pachamama*, *Achachilas*, *Uywiris*, *Wak'as*, espíritus de los fenómenos atmosféricos, etc., según a quienes está dirigido el rito; siguen gestos de reconciliación entre los presentes y de éstos con los espíritus.

Acto central. Presentación de la solicitud y de la ofrenda o *misa*, llamado también “pago” o “despacho”; algunas de estas ofrendas incluyen el sacrificio de llamas o corderos (*Wilancha*). Generalmente se quema la ofrenda y se lee en el modo de la combustión si la ofrenda ha sido aceptada o no. La aceptación es sinónimo de compromiso de ayuda.

Ágape o intercambio entre los oferentes. A varios ritos sigue una especie de ágape. Se consumen alimentos y bebidas alcohólicas, se mascan hojas de coca, se fuman cigarrillos mientras se conversa. Este acto es considerado como una comunicación que fortalece los vínculos entre los presentes y de éstos con los destinatarios del rito.

Despedida. Se formulan aún algunas oraciones y se despiden con la fórmula estereotipada: *Allin horapi cachun*, en quechua, *suam hurakipan*; en aymara, que quiere decir: “que sea en buena hora”.

Existen dos tipos de ofrendas en los ritos agrícolas: la “ofrenda simple”, que consiste en la ofrenda de hojas de coca, derramar alguna bebida alcohólica y fumar cigarrillos acompañando estos gestos con alguna oración espontánea. La “ofrenda compuesta” es lo que llamamos *misa*, pago o despacho, y tiene diversas variantes según su composición, [elementos dulces, copal, grasas, fetos de animales, lanas de color, incienso o *q'hoa*.] y, según a quienes se dirige y los objetivos que tiene. Ciertamente el objetivo principal es alimentar a las fuerzas de la naturaleza, dándoles de comer y beber; los dones a la *Pachamama* son para suscitar y aumentar su fecundidad²⁴⁵.

También es importante tomar en cuenta los siguientes ritos religiosos del ciclo agrícola:

Ritos de roturación o barbecho. Se realizan hacia finales de febrero y comienzos de marzo, cuando la tierra está aún húmeda. A nivel familiar se realiza el rito simple. Cuando se trata de terrenos que han descansado varios años o de terrenos nuevos se realiza la ofrenda compuesta. Los destinatarios son la *Pachamama*, *Achachilas* y *Uywiris*.

Ritos de agosto. A nivel familiar, durante todo este mes se realizan ritos simples, generalmente en el patio de la casa, donde se queman las ofrendas para la *Pachamama* y los *Achachilas*; en general, a todos los espíritus que en este mes están intranquilos, es necesario saciarles. Entre los quechuas los ritos de agosto reflejan más el deseo de protección de los malos espíritus, es necesario ahuyentarlos. Entre los aymaras, se realizan ritos en este mes, en determinados cerros sagrados, e involucran a toda la comunidad. La presencia del *Yatiri* como celebrante de estos ritos es imprescindible. Los destinatarios son principalmente los *Achachilas*. Las fiestas cristianas de referencia en este mes son la Virgen de Copacabana (5 de agosto) y la Virgen de la Asunción (15 de agosto).

Ritos de la siembra. Quechuas y aymaras, en forma festiva, signo de esperanza, realizan la siembra acompañando su labor con ritos en honor de la *Pachamama*; los espíritus de las semillas; las mejores semillas son adornadas y son depositadas en el primer surco con la esperanza de que germinen también en hermosos frutos. Las ofrendas se dirigen también a las fuerzas de la naturaleza, y hasta las almas son agasajadas y satisfechas con las celebraciones del 1º y 2 de noviembre²⁴⁶.

Ritos de finales de noviembre. Estos ritos pertenecen más a la zona Aymara y consisten en ofrendas sobre los cerros sagrados de la comunidad, donde toda la comunidad se traslada, llevándoles comida, bebida y ofrendas; generalmente este rito incluye la *Wilancha*. El objetivo es agradecer por los bienes recibidos e implorar la protección contra los temporales y granizadas propias de la época. También se realizan entre el 30 de noviembre (fiesta de San Andrés) y el mes de enero (ritos de la lluvia), ritos de protección de los cultivos. La sequía es lo que más angustia al campesino del altiplano y de los valles, sobre todo, si pensamos que en estas regiones no se cuenta con sistemas de riego suficientes.

Ritos de la precosecha (Carnaval). En el mes de febrero ya se puede verificar parcialmente el estado de las sementeras; la tierra muestra sus primeros frutos: papa nueva, maíz tierno (choclo) y variedad de frutas en los valles. De la observación de estos frutos se concluyen las perspectivas de una buena o escasa cosecha ese año. Cuando la perspectiva es buena, invade la euforia en el campesino y se prepara a celebrar el carnaval con entusiasmo.

Van den Berg hace notar que los Aymaras tienen una infinidad de ritos, tanto a nivel familiar como comunitario, para esta etapa del ciclo agrícola. Las sementeras son adornadas con banderas blancas, flores y abundan las ofrendas a la *Pachamama* y a los espíritus protectores de los cultivos, a fin de que siga su curso normal la maduración de los productos alimenticios sembrados ese año. Pero como ya se han gustado los primeros frutos, se agradece a todos los que han ayudado para la producción agrícola: los espíritus de los fenómenos atmosféricos, como el viento, la lluvia, el granizo, la helada; los espíritus del “mundo de abajo”, como el *Zupaya* (demonio), los *anchanchus* (espíritus maléficos); en modo especial, las “almas”, que, como el 2 de noviembre, vuelven a visitar a los familiares.

Entre los Aymaras para la fiesta de carnaval, aparece un personaje llamado *Anata*, una figura bastante vaga, a veces viejo, a veces joven, que algunos identifican con el espíritu del campo cultivado (*chajra*), y dicen que es el esposo de la *Pachamama*. También él quiere su parte, por eso se hacen ofrendas y libaciones en su honor. Las mismas patatas, que son de género masculino y femenino y tienen su espíritu, deben ser agasajadas, recompensadas y agradecidas por dar tan buenos frutos²⁴⁷.

En el mundo quechua, el carnaval se llama *Pujllay* (jugar o juego). El tiempo de carnaval, por la abundancia de productos alimenti-

cios nuevos: papa, maíz, frutas, queso, etc., es el tiempo de acción de gracias. Por eso se hace la *cha'lla* de las casas, de los sembradíos, de los animales nacidos en el año y hasta de los instrumentos de trabajo. La *cha'lla* consiste en quemar ofrendas, tanto en el patio de la casa como en los sembradíos en honor de la *Pachamama*, derramando abundante bebida (licor, aguardiente, *chicha*, vino y cerveza). Se saborean las primeras papas, choclos, queso, ají verde. La *cha'lla* y la comida ritual se realiza el martes de carnaval a nivel familiar amplio. En los días siguientes se organizan pandillas de jóvenes solteros de ambos sexos que a caballo van visitando las sementeras de rancho en rancho. Durante el camino cantan coplas tomándose el pelo entre ellos. Cuando llegan al lugar de la visita, donde los adultos los están esperando, se hace la *cha'lla* y ofrenda, se come y se bebe, a un momento dado comienza una batalla campal de todos contra todos, arrojándose manzanas y duraznos. En algunos lugares se tiñen entre sí los sombreros y las chaquetas con un preparado que se usa para teñir la lana; todo pasa entre risas y bromas. Finalizan la visita con un baile al son de la música típica del carnaval de cada región. Esto se repite en todas las sementeras donde se han preparado los dueños para recibir a las pandillas. Este recorrido dura a veces más de una semana.

Se cree que en el carnaval el diablo anda suelto, por eso nadie emprenderá ir solo por los caminos y cerros, pues puede ser agarrado por el demonio y del susto enfermar y enloquecer. En los lugares peligrosos se vierte licor y se deja la hoja de coca mascada, para que el demonio no les haga daño. Tampoco se olvidan a los difuntos. Son de un cuidado especial las almas de los que han muerto en accidentes o han sido asesinados. En esta temporada, con frecuencia vienen a encargar misas para estos difuntos. En los lugares de los accidentes siempre se deja una cruz por cada uno de los difuntos. Estas cruces, en el carnaval, son adornadas con serpentinas, mixtura y flores. Se suele festejar alguna de estas cruces de alma, o *alma cruz*; el devoto o “pasante” manda preparar un arco formado por ramajes de molle, adornado con banderas blancas, del que cuelgan panes, bizcochos, licores dulces, quesillos y frutas. En la casa del “pasante de misa”, se come y se bebe, se baila y se canta con la participación de toda la comunidad delante del arco y *alma cruz*. En algunos lugares, esta costumbre se llama *pucara*; en otra, “ramada”, u otro “mojón”. La intención es pedir la protección del alma, pues se cree que un muerto en accidente es especialmente mila-

groso. El dueño o fundador del *alma cruz*, al finalizar la fiesta, designa al pasante del año siguiente²⁴⁸.

Los ritos de la cosecha. Los ritos de la cosecha expresan la acción de gracias a Dios y a los dioses menores que han ayudado en la producción. La forma más sencilla es la de derramar alguna bebida alcohólica, (*cha'lla*) sobre el producto cosechado y amontonado, mascando coca y fumando cigarrillos, compartiendo las comidas preparadas con los productos recién cosechados; no falta la oración de acción de gracias, pronunciada por alguno de los presentes. Entre los Aymaras se ofrece la *misa dulce*, que es quemada o enterrada en una de las esquinas del terreno. La cosecha es festiva y casi siempre comunitaria; por eso incluye algunos juegos, como el de arrastrar por el terreno a los que se han retrasado o han dejado algo del producto cosechado en los surcos. Antes de almacenar los productos cosechados se realizan también otros ritos pidiendo que dichos productos alcancen hasta la próxima cosecha. Son objeto de gran veneración las semillas escogidas, que son guardadas cuidadosamente hasta la próxima siembra. La semilla de ningún modo ha de ser cocinada; ellas no se usan para la alimentación. Los destinatarios de los ritos de la cosecha son la *Pachamama* y los espíritus de los productos²⁴⁹.

Algunas fiestas de origen Aymara han quedado incluso en lo que hoy se dice zona quechua, antiguos dominios de los Aymaras, como la *q'haswa* y el *tinku*.

La *q'haswa* se celebra en diversas oportunidades, desde el 2 de noviembre hasta finales de febrero. Es un baile nocturno en el que participan sólo jóvenes de ambos sexos. Alternan los bailes típicos con cantos, libaciones y una comida. El sentido que se da a este baile de características rituales es el despliegue de fuerzas competitivas entre los jóvenes para despertar y fortalecer la fecundidad humana, y, así, influir positivamente en la fertilidad de la tierra y garantizar la misma²⁵⁰.

El *tinku* es otro acontecimiento, mezcla de baile, combate y ofrenda rituales. El acto central es una especie de combate ritual que se realiza en diversas ocasiones, según las regiones: el 2 de noviembre, 20 de enero (San Sebastián), 2 de febrero (Virgen de la Candelaria), el 3 de mayo (fiesta de la Cruz). El *tinku* se realiza siempre entre grupos antagónicos, entre dos *ayllus* o entre grupos del mismo *ayllu*. Se emplean hondas para lanzar piedras al inicio, para luego entrar en un combate cuerpo a cuerpo, tratando de hacerse el mayor daño posible.

El combate puede durar todo el día; se suspende generalmente si hay muertos. Es importante que corra sangre, pues ésta es vertida en honor de la *Pachamama*, a fin de que dé buena cosecha para todos. La sangre es una ofrenda. Sin embargo, este rito busca y representa, al mismo tiempo, el equilibrio de fuerzas. Precisamente, en el choque a veces violento entre elementos contrarios es que se restablece la armonía y el equilibrio en la naturaleza y entre los miembros de la comunidad, garantizando la estabilidad y que cada grupo o elemento no sobrepase los límites²⁵¹.

2.- *Ciclo vital*. Destacamos las siguientes fases

- Nacimiento
- Matrimonio
- Muerte.

- *Nacimiento*. Se da una preparación de la madre. Para el alumbramiento es imprescindible la comadrona²⁵², quien recibe a la criatura e informa si es cari o huarmi (hombre o mujer). Para el pupo pitina²⁵³, si no es la misma comadrona, buscan una pupa mama, mujer casada de entre los miembros de su familia. Ésta asume la categoría de comadre y su esposo de compadre.

Finalmente, la comadrona hace la señal de la cruz en la criatura, la baña con agua olorosa, la envuelve a usanza de la propia cultura, le hace poner un rosario. La criatura recién nacida es considerada como Auka Wawua.

En el bautismo se practica también una serie de rituales:

- Para la proposición de los padrinos (Marca taita y marcac mama).
- Designación de quién debe transportar la criatura a la iglesia para el sacramento (Aparic mama), generalmente una soltera.
- En el ritual católico, se destacan la efusión del agua en la pila bautismal, pronunciando el nombre de la criatura (NN...Ñuca-ca Dios Yayapac, Churipac, Samaipacpish shutipi canta bautizanimi).
- La crismación (huahua oliana), la imposición de la vestidura blanca y la entrega de velas prendidas.

- *Matrimonio.* Naturalmente comienza con el noviazgo: lanzar piedritas, quitar la prenda, sacar a la novia, etc.

El Rimak Tayta, cumple un papel fundamental para convencer a los padres de la novia acerca de la conveniencia de la boda; los padres de la novia escogen a los padrinos.

Los padrinos despliegan una serie de actividades para la concreción del matrimonio civil y del eclesiástico.

La ceremonia sigue en la comunidad, con comidas rituales en la causa del novio y del padrino, música y danza, especialmente el Kuchunchik (todo un ceremonial para aconsejar a los esposos). La obligación de los padrinos de exhortar y ayudar es para toda la vida de los que han formado un nuevo hogar.

- *La muerte.* Reviste también una serie de rituales:
 - Lavar el cadáver y vestirle con sus mejores prendas.
 - Doblar de campanas y anunciar el infausto suceso a los familiares,
 - Velación del cuerpo del difunto.
 - Oraciones y cantos generalmente dirigidos por un rezachidor.
 - Ciertos juegos, alimentos y bebidas.
 - La conducción respetuosa de los despojos mortales para la misa y para el cementerio.
 - Sepultura del cadáver con llantos y arrojando puñados de tierra, en señal de afecto, solidaridad y despedida.
 - Colocación de la cruz y de adornos florales sobre la tumba.
 - El Pichca o lavado de los enseres del difunto en el río más cercano. En algunas comunidades hacen bañar también a los viudos, todo con un sentido de purificación y que desaparezca el chiqui.

- Navidad

3.- *Ciclo litúrgico.* Con tres ejes fundamentales: - Pascua

- Santo patrono

- *La fiesta de Navidad.* Con la confección de los altares del Niño, velaciones, pases del Niño, villancicos, misas.

- *La fiesta de Pascua.* El domingo de Ramos, el Triduo pascual: el Jueves Santo (cena y monumentos); el Viernes Santo (ceremonia de la muerte del Señor, vía crucis, velorio con cantos religiosos adecuados: Jesuspac huañui, virgen mama, etc.). El Sábado Santo (confesiones, vigilia pascual, alegrías de la resurrección. Bendición de agua, velas, imágenes, objetos, etc.). Misa de Pascua y procesión (manto quichuna).

La fiesta del Corpus Christi, con abundante simbolismo de las cosechas, en el que participan cantoras, danzantes, quitadores y todo con la procesión con el Santísimo Sacramento.

- *La fiesta del santo patrono* (la Virgen María, San Pedro, San Juan, San Antonio, Santiago), cada uno con nutridos programas culturales, deportivos y creativos.

En lo referente a *la fiesta del Pentecostés*, es una fiesta familiar, como un ritual de acción de gracias por la cosecha.

3.2.1.3. *La naturaleza como lugar de la presencia de Dios*

En la cosmovisión andina el universo (los tres espacios o *pacha*) son una única realidad, una totalidad orgánica; por eso todos los elementos o componentes de los tres espacios están en una relación mutua de reciprocidad.

Todo tiene que ver con todo y no hay nada ni nadie aislado o separado²⁵⁴. Consecuencia de esto es el establecimiento de un equilibrio fundamental entre las tres grandes dimensiones o componentes del cosmos: la naturaleza, la sociedad humana y la sociedad extrahumana. Este equilibrio ha existido siempre, pero al mismo tiempo debe ser buscado, realizado y conservado continuamente. Existe la armonía y ella es óptima sólo cuando hay equilibrio entre los tres grandes espacios o mundos y dentro de cada uno de ellos. Así habrá, por ejemplo, equilibrio entre la sociedad humana y la naturaleza, si el hombre respeta a la naturaleza reconociendo las características propias de su vida, ritmo y ciclos; si se adapta a ella y sabe retribuirle, en el sentido de la reciprocidad, las debidas “ofrendas” o “pagos”²⁵⁵. Por su parte, la naturaleza mantendrá su equilibrio y dará al hombre lo que él quiere reci-

bir de ella. De la misma manera, el equilibrio entre la “sociedad humana” y la “sociedad extrahumana” se busca y se mantiene cuando el hombre obsequia y sirve respetuosa y debidamente a los integrantes de esa sociedad: Dios, los santos; en forma especial, la *Pachamama*, las almas de los difuntos, e incluso los espíritus ambiguos, como el *Supay* o demonio. También, llevando una conducta moral correcta y relacionándose con ellos por medio de ritos, oraciones, ofrendas y sacrificios. Ellos responden al hombre dándole protección y ayuda.

Este equilibrio se extiende también a las relaciones entre la naturaleza y la sociedad extra humana; esta última garantiza el equilibrio de la naturaleza, de modo que pueda sustentar al hombre²⁵⁶.

Por parte del hombre, la armonía con la naturaleza se pierde por la falta de respeto y cuidado a la tierra; cuando se ignoran las señales que la naturaleza le da; cuando se la explota sólo con fines comerciales sin retribuirle los “pagos” u ofrendas que se le debe²⁵⁷. Las consecuencias de las transgresiones o pecados dentro y entre los componentes de la sociedad humana, no sólo se circunscriben al ámbito de las relaciones humanas, sino que repercuten en la naturaleza y provocan el castigo de los seres extra humanos y de la naturaleza misma. Las faltas más graves son las que se refieren al respeto por la vida: el aborto sea espontáneo o provocado, el entierro clandestino de niños muertos sin el bautismo, el incesto, el adulterio y el homicidio. También son consideradas faltas graves los pecados relacionados con el principio de la reciprocidad: el robo, la acumulación de bienes en forma indebida, el incumplimiento de los cargos en el servicio común, los pleitos y peleas²⁵⁸. Las faltas con respecto a la sociedad extra humana: seres sobrenaturales, fuerzas de la naturaleza y almas de los difuntos consisten, en primer lugar, en el abandono de las tradiciones, el individualismo y la pérdida de la identidad y valores culturales y la integración de técnicas modernas, que dañan la tierra (abono químico, pesticidas)²⁵⁹.

Es interpretada como faltas contra los seres de la sociedad extra terrestre, más concretamente, la negligencia en la correcta ejecución de los ritos y fiestas para los seres sobrenaturales y las almas, sea por parte del *Yatiri*, sea por la de los participantes al rito la profanación de los lugares sagrados y la desunión en la comunidad²⁶⁰.

3.2.2. *Hacia una renovación de la práctica de la iniciación cristiana*

a) *La comunidad como lugar de la fiesta*

Los primeros misioneros católicos se encontraron con esta realidad. Posiblemente pudieron apreciar la belleza y la profundidad de estas festividades cósmicas y quisieron aprovechar algunas de estas manifestaciones como vehículo para una evangelización mas encarnada. Valdría la pena investigar si efectivamente esta modalidad de celebración del Corpus y de otras fiestas actuales proviene de un esfuerzo legítimo de evangelización encarnada, o simplemente de un sincretismo de lo cristiano y lo pagano.

Así, la evangelización, como las culturas y religiones, por ser históricas injertadas en la profundidad del humano, se expresan, se comunican, se revelan de una manera original y privilegiada en las celebraciones.

Bíblicamente hablando de la celebración, el camino de la fe está marcado por la celebración de un rito: “Así, pues, cada vez que comen de este pan y beban de la copa, están anunciando la muerte del Señor hasta que venga”(1 Corintios 11,26); de la misma manera, en el libro del Apocalipsis vemos los paradigmas celebrativos: “Pero no vi santuario alguno en ella, porque el Señor, y Dios Todopoderoso y el Cordero es su Santuario. La ciudad no necesita ni de sol ni de luna que lo alumbré, porque lo ilumina la sombra de Dios y su lámpara es el Cordero” (Apocalipsis 21,22). En este sentido, en la fe de la historia y en la historia de la fe, la celebración se constituye en lo esencial para la experiencia del trascendente del más allá y para la experiencia de comunidad.

En el libro del Éxodo el proyecto de la liberación del pueblo esclavo en Egipto se enmarca en la celebración de la alianza; este primer encuentro entre Yahvé y Moisés es anuncio de liberación y celebración, y además nos da la consigna del método de la evangelización del caminar de la iglesia de América: ver, juzgar, actuar, celebrar (Cf. Éxodo 3,6ss).

En el Nuevo Testamento, en los tres evangelios sinópticos y más aún en el Evangelio de San Juan, nos presenta el anuncio de la Buena Nueva de Jesús dentro de un marco celebrativo; de la misma manera, el libro de los Hechos de los Apóstoles, la Carta de San Pablo, especialmente la Carta a las Hebreos, subrayan una constante práctica celebrativa en la evangelización de la Iglesia primitiva. Así la gran celebración de Jesús, la gran evangelización de Jesús es sin duda la Pascua como ce-

na real y ritual que anticipa la cruz y la resurrección. Este encuentro empalmó entre la Pascua de Moisés y la Pascua de Jesús; entre el primer testamento y el Nuevo Testamento hay un eje y una clave para el desarrollo de la auténtica teología indígena.

Todo lo bueno, todo lo humano se puede dañar a sí mismo; la celebración es algo precioso pero de alto riesgo; Jesús sigue la crítica fuerte y radical que Amós, Isaías, Jeremías y otros profetas hacían del culto, como una celebración vaciada de sentido, de sinceridad y de compromiso. Por eso nuestra tarea es seguir las huellas de Montesinos, Bartolomé de las Casas (Ecl. 34, 20ss)²⁶¹, Juan del Valle, el primer obispo de Popayán, mediante la excomunión no daban paso a las celebraciones, a las iglesias, a quienes atropellaban a los indios.

Por ese motivo, es fundamental que se tome en cuenta que, en todas las fiestas religiosas indígenas, el aspecto de la solidaridad es esencial. Así podemos explicar su sentido en dos proporciones mutuamente dependientes: la comunidad hace la fiesta y la fiesta hace a la comunidad.

Es importante distinguir una triple actuación de la fiesta sobre la comunidad:

- En la fiesta, el grupo que celebra encuentra su identidad.
- En la fiesta, el grupo que celebra encuentra la legitimación de su praxis.
- En la fiesta, el grupo se reorganiza socialmente. La fiesta influye en un doble plano: en un plano meramente humano, temporal, pero también principalmente en un terreno trascendente²⁶².

Hoy, la fiesta principal de una comunidad o de un pueblo es siempre en honor de Jesucristo: el Crucificado bajo diversas advocaciones, el Resucitado, Pascua; la Virgen María, también bajo distintas advocaciones: Asunta, Concepción, Copacabana, Guadalupe, etc., los santos, entre los que sobresalen Santiago, San Isidro Labrador, San Juan Bautista, San Pedro, San Andrés, Santa Rosa de Lima, Santa Bárbara.

Las diferentes imágenes, sea de Jesucristo, de La Virgen María o de los santos, son consideradas sagradas y a ellos mismos se los tiene como una especie de dioses menores, con poder para conceder los bienes que se les piden o para castigar, si no se les honra debidamente. Pero, cuando uno “pasa la fiesta” en honor de Jesucristo, la Virgen María

o de un santo, entonces recibirá como reciprocidad muchos bienes. Por eso, en general se ofrecen voluntariamente para organizar y solventar los gastos que supone la realización de una fiesta. La fiesta religiosa en honor del Santo Patrono sirve para mantener la devoción, es ocasión de un acercamiento a Dios, ya que muchos se acercan a los Sacramentos de la Reconciliación y de la Eucaristía; es también la oportunidad para hacer bautizar a sus hijos, encargar la misa para sus difuntos, prender velas, rezar e invocar al santo. Es una magnífica oportunidad para la evangelización. Hoy se ha convertido la fiesta en un distintivo de la identidad del andino católico, ya que las sectas protestantes no están de acuerdo con las fiestas, considerándolas paganas o idolatrías católicas.

La fiesta, además, cumple una función social, es una ocasión para el acercamiento armonioso en la amistad y fraternidad, unifica a las personas de la comunidad con las de otras partes, comparten la alegría participando de la comida, la música y la danza; también los que están fuera de la comunidad, siempre regresan a ella, a fin de pasar momentos de alegría, cumplir con la devoción al Santo Patrono y estrechar los lazos familiares y de amistad. La fiesta patronal es un punto de referencia para los que viven en la comunidad y los que están fuera de ella.

En la fiesta se ve el entretendido de lo que es realmente la reciprocidad. En primer lugar, es la motivación del “pasante de fiesta” con el Santo Patrono. Se hace la fiesta para agradecer por los bienes recibidos o para pedirlos. Pero es la realización misma, desde su preparación hasta su culminación, la que muestra la consistencia de la ayuda mutua en una comunidad. Moviliza a toda la comunidad y hace participar a todos, sin exclusiones de ningún género, basándose en el principio de la reciprocidad. Todo el que ayuda es retribuido, según su dignidad y su colaboración, con las atenciones y distinciones del que pasa la fiesta. Este colaborará, en lo sucesivo, con los que han colaborado con él en la misma forma.

Es importante tomar en cuenta que hay muchas maneras de colaborar en la fiesta: con la música y la danza se da realce a la misma, provisión de toros para la corrida, construcción de la trinchera para el juego de los toros, los altares para la procesión, provisión de productos y bebidas en el sistema del *ayni*, o como regalos que exigen reciprocidad, elaboración de la *chicha* y las comidas festivas, atención a los invitados y participantes, préstamo de utensilios y servicio, etc.²⁶³ Todo es-

to se ve en nuestra cultura Cañari en las fiestas del Pase del Niño, del Corpus Christi, etc.

b) La celebración litúrgica de los sacramentos

Según el documento Sacrosantum Concilium afirma, “la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, a mismo tiempo, la fuente donde mana toda su fuerza²⁶⁴. En este sentido la liturgia es acción de Cristo y de la Iglesia; su naturaleza es inseparable a la naturaleza de la Iglesia es por eso que la religiosidad popular, la teología y la cultura, donde se dan la mano es en la liturgia. Decimos que las celebraciones en la cultura indígena siempre existieron, mediante ritos, mitos autóctonos y la finalidad de la inculturación es la adoptar para que el pueblo sencillo pueda participar de la mejor manera.

Ultimamente en muchos pueblos sencillos indígenas se están realizando celebraciones propias tomadas de las sabidurías de nuestros ancestros²⁶⁵; éstas han sido apoyadas por algunos y rechazadas por otros.

Nosotros creemos que el rito romano está hecho de acuerdo a una realidad concreta, lo que hay que hacer es crear una liturgia propia que ayude al indígena a comprender mejor las celebraciones cristianas, claro, con principios de la Iglesia universal.

Los pueblos indígenas tienen sus tradiciones musicales ricas y variadas y expresivas que suelen emplear en las fiestas tradicionales, y todo esto hay que adoptarlo en las fiestas religiosas para dar mayor realce.

En la celebración de los sacramentos y sacramentales hay ritos propios en cada cultura que algunos confunden con magia y espiritismo por falta de conocimiento; esto hay que ir purificándolo para que sea una verdadera celebración festiva.

Los ritos andinos corresponden a la cosmovisión propia, de ella reciben su sentido y explicación. Los ritos y sacrificios son el modo como el hombre se comunica con el mundo de arriba: el mundo de Dios, los santos, las almas y espíritus buenos que velan sobre él, siempre en una actitud de reciprocidad. Es convicción firme que todo don se debe agradecer, se debe dar para recibir. El modo mejor de comunicarse con el mundo de arriba es la “misa” celebrada por el sacerdote católico. Ciertos ritos y ofrendas realizados por los ministros autóctonos tienen la virtud de mantener la paz con el mundo de abajo, donde se encuen-

tran los espíritus malos que acechan al hombre, siempre dispuestos a causarle el mal. Pero este mundo está también animado, es donde vive la Pachamama, los espíritus tutelares del hogar, los espíritus de las montañas y de otros lugares con los que es posible comunicarse por medio de ritos y sacrificios, siempre según el principio de reciprocidad, ofrecidos por los Yatiris y los Pagos. En esta cosmovisión es central la realidad de la Pachamama o madre con Dios... Pues, al Cañari, la creación se le presenta como un libro abierto para la contemplación y reflexión. Se aprende a estructurar su vida de manera ordenada y religiosa. Por eso, todo su actuar es sacral y ritualizado²⁶⁶. El andino se siente hermano de la naturaleza y no dueño de ella, sólo el Pachacámac (Supremo Hacedor eterno) es dueño de ella.

La presencia de Jesucristo en el mundo andino está mediatizada, sobre todo, por la cruz que preside el ciclo vital personal y colectivo, desde el nacimiento hasta la muerte. Por eso, casi como una profesión de fe, suelen repetir: “Con la cruz nacemos, con la cruz morimos”. Objeto de especial culto y veneración es el “Señor Justo y Juez”, figura esperanza de que un día se le hará justicia.

La Virgen María, en su figura maternal, siempre ha sido considerada como madre protectora del pueblo. Son numerosas las fiestas en su honor.

Entre los actos rituales más importantes está el rito del “perdón” (petición de perdón mutuo entre todos los participantes), con el que se inicia todo rito, pues el signo de restablecimiento del equilibrio armónico y solidario entre los miembros de la comunidad, que se interrumpió con el pecado, causa de los males que aquejan a las personas singularmente como comunitariamente.

Los grandes momentos de vivencia litúrgica cristiana del Quechua y Aymara son, en primer lugar, la Semana Santa, que inicia con la procesión del domingo de Ramos, en la que es importante la bendición de las palmas o ramos de olivo para llevarse a casa; la procesión del santo sepulcro el viernes Santo y la Misa del alba del Domingo de Resurrección; la fiesta patronal de la comunidad o de la región; la fiesta de “todos los santos” (día de los difuntos), en algunos lugares la fiesta del Corpus Christi. Pentecostés tiene un carácter más bien familiar como celebración ritual de acción de gracias por la cosecha. Entre los Quechuas, la Navidad no es celebrada en forma especial, en algunos lugares se lo ignora totalmente.

Nosotros aceptamos los siete sacramentos de la Iglesia, aunque no se les da igual importancia a todos. El bautismo es muy apreciado y es considerado como un segundo nacimiento, en cuanto este rito católico le asegura al recién nacido la vida, protegiéndolo de las enfermedades y de las influencias negativas del maligno. En otras palabras, se reconoce que por el bautismo se hace hijo de Dios. Sin embargo, no queda muy explícito que el bautismo lo incorpore a la Iglesia o en la comunidad de los creyentes. El rutuchi o primer corte de cabello es más bien el signo de incorporación a la familia – comunidad, garantizado por los padrinos, que asumen la responsabilidad de asegurar los medios de su subsistencia al nuevo miembro de la misma.

El sacramento de la Confirmación no es comprendido en su verdadera dimensión por la falta de una catequesis adecuada, pues las confirmaciones en el área rural siempre son masivas, se realizan sólo cuando el obispo hace su visita pastoral, no siempre con la adecuada preparación.

La Eucaristía (misa) es el acto más importante del culto católico para el indígena, especialmente cuando se celebra la fiesta patronal, para asegurar la salvación de los difuntos, para pedir la salud de algún miembro de la familia y la misa a algún Santo para pedir algún favor especial, sea personal o familiar. La valoración y participación en la comunión depende del grado de instrucción que tiene.

No hay ningún problema para aceptar y pedir el sacramento de la reconciliación, pues existió en la tradición religiosa autóctona este acto realizado por los churos o confesores, prácticamente con idéntico sentido y forma del sacramento de reconciliación. Además, como ya hicimos notar, existen ritos de reconciliación o perdón mutuo antes de cada celebración ritual andina. El sacramento de la unción de los enfermos, por razón de que no cuentan en sus comunidades con sacerdotes, prácticamente no se lo practica.

El sacramento del matrimonio para el andino define totalmente la unión del hombre y la mujer y muestra su carácter sagrado. Pero el matrimonio como tal comienza con la etapa del warmichacuy, tomar mujer, que no tiene el carácter de “matrimonio de prueba” en sentido occidental. Es el comienzo del proceso de consolidación del matrimonio que culmina con el matrimonio civil y religioso, pues desde esta etapa la pareja vive las propiedades del matrimonio cristiano.

Respecto al orden sacerdotal, el andino lo acepta para la celebración de los sacramentos católicos y algunos sacramentales, especialmente bendiciones, pero para el culto ritual propio tiene sus propios ministros, que fungen al mismo tiempo el rol de guías espirituales del pueblo indígena, especialmente los Yatiris y el Paq'o. Estos se sienten elegidos por Dios, a través de ciertos signos; se puede decir que se trata de una "vocación", en el sentido propio del término; supone un largo período de aprendizaje junto a un maestro para captar el significado y la práctica exacta de los ritos. Él asume este oficio como un servicio a la comunidad. Existen diversos ministerios especializados.

Es frente a esta realidad que las Iglesias locales deben programar una inculturación de la liturgia, superando la simple sobreposición o sustitución, incluso la mera adaptación de los ritos cristianos a los ritos de la tradición religiosa indígena o viceversa siguiendo las orientaciones del Magisterio.

Es fundamental tomar en cuenta el valor de la *lengua*; consiste en que es la exteriorización del pensamiento humano, la expresión del Espíritu tal como se manifiesta una cultura. Mediante el conocimiento de la lengua llegamos a conocer el carácter espiritual de un pueblo. La lengua es el indicador de las culturas. Dentro de la cosmovisión andina se dice que la lengua es la expresión máxima de la cultura, porque compenetra la experiencia dentro de la vida del hombre.

Todo hombre piensa en la lengua materna que determina su realidad; por eso, para entender los problemas de la familia de la comunidad, hay que ir al conocimiento de la lengua. Una vez que se termine la lengua de un pueblo perderá su identidad.

La liturgia, al ser una de las acciones más importantes de la Iglesia, debe comenzar la inculturación, conociendo la lengua de cada pueblo, adaptando los ritos a las celebraciones autóctonas en la lengua original. Un claro ejemplo de esto es la traducción de la Biblia al Quichua, que ha ayudado al indígena a entender mejor la Palabra de Dios. Es fundamental entre las condiciones previas a la inculturación de la liturgia; recuerda que ésta supone ante todo una apropiación de la Sagrada Escritura por parte de la cultura en su propio idioma. Tomar en cuenta la diversidad de las situaciones eclesiales; contar para la programación de la inculturación con expertos en el rito romano y el conocimiento de los valores culturales locales, con la participación de los sacerdotes autóctonos y agentes de pastoral entendidos²⁶⁷.

Los principios generales que han de regir el estudio y la realización de la inculturación del rito romano son: la finalidad propia de la inculturación, que es la plena comprensión de los ritos que ayudan a una participación plena, activa y comunitaria; la conservación de la unidad sustancial del rito romano, es decir, las nuevas adaptaciones deben formar parte del rito romano, y no pretender la formación de nuevas familias de ritos. Todas las adaptaciones o inculturaciones del rito romano dependen únicamente de la autoridad de la Iglesia²⁶⁸.

El documento de la Iglesia, entre lo que puede ser adaptado, menciona el lenguaje, haciendo un discernimiento de lo que puede ser introducido en las celebraciones litúrgicas para que expresen correctamente el anuncio de la Buena Nueva, la oración de la Iglesia y la santidad de los misterios que se celebran²⁶⁹.

A lo largo de toda la zona andina vemos avances en la inculturación de la liturgia que fundamentalmente se dan mediante celebraciones propias realizadas en el idioma autóctono; esto ha permitido que el indígena comprenda mejor el significado de las celebraciones religiosas.

En 1532, año en que se produjo la invasión española, había entre los indígenas una diversidad musical muy grande; en cuatro siglos y medio se ha mantenido en seis grandes grupos:

- a. El Wayno, que es el más extendido en los Andes, tiene sus diferentes versiones: señorial, cholo, indio, y con nombres diferentes: wayno, chuscada, cholada, pampeña, wuayñu.
- b. El Puqllay, llamado pos los españoles carnaval, que en su origen fue una fiesta de la reproducción del ganado y que tiene diversas variedades regionales: *Puqllay*, carnaval, *wifala*, *wayllacha*, *pumpin*, *araskaska* y pasacalle.
- c. Conjunto de danzas y canciones de la producción (en la agricultura y en la crianza del ganado).
- d. Las canciones de ciclo vital (matrimonio-casa nueva- canción de los muertos- entierro de los niños-).
- e. Canciones religiosas para los apus-wamanis- dioses montañas y para los santos y santas de la Iglesia católica.
- f. La danza colectiva, que si es cierto que hasta 1950 era parte del complejo de producción, en la segunda mitad del siglo XX comienza a convertirse en una danza- espectáculo al margen de un calendario agrícola.

Antes de la invasión española en la zona andina había instrumentos de viento (quena, pinkullo, pinkillo, flautín, clarín, pito, tarka, ziku, (zampoña, flauta de pan), rondador, (antar, andar), pututo, ocarina, flauta transversa, wakra, puku, y el lunkur o mamaq). Los instrumentos de percusión eran la tinya, el wankar, la roncadora (chiroco, caja, pinkillo), el bombo, el dindin y la sonaja.

En este proceso de intercambio tomaron también de los españoles cuatro instrumentos de cuerdas, el arpa, el violín, la mandolina-bandurria y la guitarra; de esta última derivaron el charango. Poco a poco, con instrumentos adicionales (trompeta, clarinete, tambores, saxo, piano, acordeón,) se formaron las primeras bandas, orquestas, conjuntos estudiantiles, dúos²⁷⁰.

Según afirma Carlos Alberto Coba, las manifestaciones culturales de los pueblos cobran mayor significado e importancia cuando se les vive dentro de sus respectivos contextos humano y ambientales; la música y la danza, especialmente, tienen que ser entendidas como un todo vital del individuo, del grupo humano que lo crea. Hombre-sociedad – naturaleza se sintetizan en una forma musical, en una danza, en un ritual, etc.²⁷¹

En muy penoso afirmar que muchas de éstos, como la música, se han ido perdiendo, sin embargo, tenemos las evidencias arqueológicas, etnohistoria y etnográfica, especialmente determinan que la música estaba íntimamente relacionada con la danza y ambas con los cultos sagrados primordialmente, conviene que la conozcamos para así valorar la historia de un pueblo.

Basta que volvamos a escarbar nuestra historia milenaria; encontraremos pautas que nos ayuden a poner a disposición de todos, estos cantos para que nuestras celebraciones litúrgicas sean más vivas y no rutinarias, porque la música y el canto expresan el alma del pueblo y deben tener un lugar privilegiado en la liturgia²⁷².

3.2.2.1. *Criterios para la celebración de los sacramentos de vida cristiana*

La Biblia nos atestigua cómo los grandes hechos de Dios a favor de su pueblo han dado origen a las celebraciones festivas. El caso más notable es el de la liberación política de la esclavitud de Egipto y de su liberación espiritual por medio de la Alianza y la ley en el Sinaí. El mismo Dios es quien ordena esta celebración: “Este será un día me-

morale para vosotros y la celebraréis como fiesta en honor a Yahvé de generación en generación. Decretaréis que será fiesta para siempre” (Éxodo 12,14ss). Para que jamás llegue a convertirse esta fiesta en un rito sin sentido, Dios mismo, por medio de Moisés, indica un método pedagógico sencillísimo y eficaz que guarda el pueblo de Israel hasta hoy. Cuando se va a celebrar la fiesta de la Pascua en el seno de la familia, el más pequeño hace esta pregunta: “¿Qué significa esta fiesta?” La persona de más respeto responde más o menos así: “Esta fiesta es el Sacrificio de la Pascua del Señor que pasó de largo en Egipto por las casas de los israelitas, cuando castigó a los egipcios y salvó a nuestras familias” (Éxodo 12, 26-27). El pueblo de Israel fue durante cuarenta años un pueblo peregrino que iba hacia la tierra prometida, sostenido, guiado y defendido por Yahvé, que había venido a plantar su tienda al centro del campamento de su pueblo, en el arca bajo la tienda de reunión. Esta tienda de reunión será sustituida más tarde por el gran templo de Jerusalén.

La presencia de Dios en medio de su pueblo producía en éste sentimiento de confianza y seguridad, de alegría, pero también de penitencia y dolor al constatar sus infidelidades. En esta forma Yahvé era para Israel “Dios con nosotros”.

De la misma manera el Misterio de Cristo (Col 4,3; Ef 3,4) que realiza la salvación por medio de la Iglesia. Este misterio era escondido por Dios por siglos (Col 1,26; Ef 3,9), mas Dios lo ha manifestado (Col 1,26), lo ha hecho conocer (Ef 1,9)²⁷³. De esta manera la Iglesia es un pueblo peregrino siempre en marcha hacia la tierra prometida. Esta realidad se expresa popularmente en nuestras peregrinaciones y procesiones; por ejemplo, en la fiesta del Corpus tiene por elemento principal la procesión en la cual el pueblo Cañari recorre las calles rodeando a Cristo realmente presente en la Hostia Sagrada, expuesta en una custodia que, con sus rayos, parece querer imitar al sol que alumbra el camino y la vida de los hombres. Así, Jesús Sacramentado se convierte, de una manera superior a la del antiguo Israel, en el “Dios con nosotros” que guía, fortalece, acompaña, y dirige en el largo camino de nuestra vida y nuestra historia como “del sol que viene de lo alto” (Lucas 1,78-79). Pero Cristo desea aún más: ser no sólo el Dios con nosotros, sino el “Dios en nosotros”, y lo será cuando nuestra pastoral consiga que nuestro pueblo entañe concientemente a Cristo en su corazón por medio de una auténtica “comunidad”.

En este sentido, es fundamental tomar en cuenta algunos principios y normas para poder realizar una verdadera celebración:

1. Cada ser humano tiene una cultura inviolable, con sus propios valores y riquezas. Este principio es fundamental para iniciar cualquier trabajo. La cultura indígena se manifiesta en las vestimentas, en la alimentación, en la música, la canción y la danza, en la medicina natural, en el uso de los utensilios de barro, en la celebración de determinadas fiestas, en el uso de la lengua propia. Por este motivo la tarea del agente de pastoral es ayudar al indígena a guardar los valores de la cultura.
2. Las culturas no son estáticas, sino que siguen cambiando. Nunca debemos criticar la cultura indígena sin conocer sus valores.
3. Una vez que el indígena aprecia su propia cultura y su persona, puede asimilar más fácilmente los valores de la cultura nacional e intercambiar con ella. Hay que hacer todo lo posible para que el indígena aprecie su propia cultura. Mientras crea que su idioma, su alimentación, su música, su medicina natural son inferiores, resulta difícil relacionarse con la cultura nacional.

Es necesario tener en claro el concepto de integración. La integración del indígena en la cultura nacional no puede ser jamás una absorción, que prescinda de los valores autóctonos o los destruya porque esto significaría un verdadero genocidio y por lo tanto un crimen contra la dignidad del hombre. Al contrario, la integración auténtica tendrá que ser un reconocimiento de los mutuos valores y una aceptación y asimilación cariñosa de los valores de cada cultura, que cada grupo deberá sumar a su propios valores. La integración no puede ser jamás una resta o división de valores sino más bien una suma y multiplicación de éstos. Así se llegará a la formación de una nacionalidad espiritualmente rica y capaz de abrirse sin miedo hacia cualquier otra cultura.

4. Mientras más estimado es el agente de cambio, más poder tiene para efectuar el cambio, para el indígena, toda gente de pastoral que desea ayudar sinceramente es muy apreciada. Para ayudar con más eficacia, es muy importante identificarse con la causa indígena, encarnarse, convivir, y además dejar que la comunidad indígena tome la decisión de un cambio, es decir, caminar al paso del indio. El agente tiene que trabajar no desde fuera, sino

desde dentro con una inspiración y vivencia evangélica, es decir, desde el corazón y el alma del pueblo indio. En otras palabras, tiene que encarnarse igual que Cristo (cf 1 Co 9,20).

5. El grupo étnico que no llega a ser autor de su propio destino será víctima del desarrollo de otros. La tarea del agente de pastoral es ayudar para que los indígenas lleguen a organizarse en tal forma que pueda trabajar eficazmente por su liberación integral, es decir, por una liberación que abarque al hombre en todas sus dimensiones: trascendentes, social, personal y aun cósmica.
6. La formación de líderes autóctonos para la evangelización y la liberación integral es la tarea primordial y urgente de toda persona que trabaja con los indígenas. Esto requiere un acompañamiento constante de las comunidades con los líderes elegidos por ellos.
7. La liberación integral reclama una liberación liberadora. La educación es liberadora cuando respeta las ideas de cada uno y considera a todas las personas como sujetos y no como objetos de la acción cultural. Actualmente la educación es extraña a la cultura indígena debido a que no se imparten en la lengua vernácula y no da a conocer la historia auténtica.
8. Ayudar a los indígenas a descubrir el mensaje de Dios y los valores de humanización y salvación que contienen su propia cultura; esto es psicológica, antropológica y pedagógicamente lo mejor. Aquello requiere descubrir las Semillas del Verbo presentes en las culturas indígenas y entrar en comunión con ellas dentro de un proceso de inculturación – encarnación, para llegar al anuncio claro y directo de Jesús, y así descubrir y desarrollar nuestra Historia de Salvación.
9. Dios quiere santificar y salvar a los hombres, no individualmente sino en comunidad. La comunidad es para nosotros la prolongación de la familia. Si para nosotros la tierra es nuestra madre, es madre tierra en función de la comunidad. Por eso es importante tomar en cuenta que estas comunidades tienen que ser focos de evangelización para las demás comunidades. Para esto se requiere la formación de una Iglesia autóctona que sea una comunidad viva, una comunidad de amor y reconciliación abierta al mundo entero, con la perspectiva universal de Jesús.

- *En cuanto a los destinatarios:*

1. El destinatario es ante todo un ser humano con una inmensa dignidad, porque lleva la imagen de Dios Creador impresa en su espíritu, y por su bautismo está ya abierto para captar y recibir el mensaje de salvación.
2. Es el indígena tal como hoy lo encontramos, es decir, un indígena que vive en mayor o menor grado un mestizaje cultural y religioso mal asimilado.
3. Es el indígena que vive una cosmovisión globalizante que se expresa no tanto por conceptos cuanto por realidades, no tanto por abstracciones como por expresiones muy concretas.
4. La primacía en la psicología indígena la ocupan no la cabeza, es decir, el pensamiento desnudo, sino el corazón (Shunko), que expresa el amor, el afecto, la simpatía, la amistad, el sentido de la hospitalidad y fundamentalmente la reciprocidad. Será esta la primera puerta que tienen que atravesar el agente o evangelizador.
5. Por ser tan concreto, el indígena se mueve cómodamente en el lenguaje de los mitos y símbolos, es decir, en el mundo de los signos. En realidad, todo lo creado es un signo. Esto le hace capaz de entender y vivir alegremente la liturgia, especialmente en las fiestas, y debe ser un punto de arranque para ir creando nuestra propia liturgia, con expresiones propias de nuestra cultura, como se está empezando ahora en los pueblos andinos. Puebla recomienda: “promover adaptaciones adecuadas, de manera particular a los grupos étnicos y al pueblo sencillo”²⁷⁴.
6. El indígena de hoy sigue guardando un fuerte sentido comunitario, es cierto, a veces bastante maltrecho por el contacto del egoísmo capitalista de otras culturas. Este sentido comunitario nos predispone para comprender y vivir la realidad de la Iglesia.
7. El indígena actual vive, como nunca, estas grandes aspiraciones: que nos reconozcan nuestra dignidad y nuestros derechos; que nos faciliten a vivir nuestra propia cultura; para que seamos gestores de nuestra propia historia.
8. El indígena tiene un profundo sentido festivo: en la fiesta parece reencontrarse a sí mismo dentro de su ambiente vital que es la comunidad. La fiesta no es para el indígena tan sólo una expansión que lo distrae de sus problemas y monotonía, sino que des-

pierta en reminiscencias ancestrales que le permite captar el sentido positivo y gozoso del trabajo con el que colabora en la actividad de la Pachamama.

- *En cuanto a los agentes de pastoral.* Ante todo es importante preguntarnos quiénes son los agentes. Los agentes de pastoral son:

- Las autoridades jerárquicas de la Iglesia.
- Los sacerdotes y religiosos.
- Los agentes laicos.

No todos los agentes pastorales se han liberado de cierto etnocentrismo. En la práctica, se sigue actuando con el indígena, como si éste fuera un ser inferior, “sin cultura”, casi un menor de edad, incapaz de salir de su subdesarrollo por sí mismo; por eso se le “presta” la voz, se lo “representa” ante los organismos estatales, eclesiales y financieros, se le “planifica” los proyectos de desarrollo, se le debe “supervisar y evaluar”. Muchas veces se le impone los proyectos y condiciones. En el plano de la pastoral indígena común, en algún caso es aún un sujeto pasivo. No se le da un espacio de libertad plena para que exprese su pensamiento propio. Se parte del supuesto que, porque es bautizado, sólo debe obedecer. Aunque la “prepotencia” como tal va desapareciendo, continúa un acentuado “autoritarismo” especialmente entre los sacerdotes más jóvenes. Es indudable que las actitudes del “paternalismo”, “desarrollismo” y el puro “asistencialismo” no han ayudado a la verdadera evangelización, porque han dejado consecuencias negativas, como la de la frustración, la desconfianza y en muchos casos el resentimiento de los campesinos. Es importante darse cuenta de que muchas obras de desarrollo e incluso planes pastorales suponen una “mediación”, alguien “más instruido y capacitado” que el simple indígena, generalmente una persona ajena al medio rural, que sirve de intermediario entre el párroco, especialmente si éste es extranjero, y la comunidad indígena; éste se beneficia, en la mayoría de los casos, de un buen porcentaje de las ayudas parroquiales o de los proyectos de desarrollo creando divisiones, envidias y desconfianza en los demás. Y es que, a menudo, los planes pastorales o los proyectos sociales están concebidos en una mentalidad distinta a la del campesino, fuera de su realidad y de sus sistemas organizativos, sobre todo al margen de su cosmovisión.

Frente a estas actitudes, el indígena, cuando se le da confianza y libertad de expresión, reacciona con franqueza, pero en una forma que puede dejar a no pocos agentes pastorales, especialmente extranjeros, sorprendidos, frustrados o doloridos. Lamentablemente existen algunos testimonios donde se escucha: todos los sistemas van en contra de lo que nosotros somos: las escuelas, los colegios, las universidades están hoy orientadas precisamente a limpiar de nuestra cabeza lo que nosotros somos. Por eso, aunque nuestros hijos salen profesionales, salen también rechazando su cultura, avergonzándose hasta de hablar su propio idioma²⁷⁵.

Tenemos un pasado histórico muy duro. Nos han machacado por años. Quedó una cicatriz. Esto nos ha desfigurado. Somos el resultado de ese pasado. Por eso nuestra conciencia tardará en brotar. Pero ya hemos empezado el camino de superación y liberación.

También hacen una dura crítica a los programas de ayuda y promoción por sus motivaciones y resultados: empezaron a venir padres y comenzaron a enseñar, a alfabetizar; daban incluso misas a los productos agrícolas; después empezaron a hacer obras de promoción social, agrícola, ganadera. Los padres de las instituciones ni siquiera hablan ya de Dios, la nueva actitud que han asumido es positiva para nosotros, pero han perdido toda actitud religiosa. Parece que su nueva religión fuese el mercado, a través de él nos quieren oprimir. De las ciudades, también vienen instituciones al campo trayendo plata y alimentos dañinos, como obsequio, para ganar prestigio y dominarnos; todas esas cosas nos ofenden y esclavizan²⁷⁶. Lamentablemente un asistencialismo sin planificación y participación, los resultados casi siempre son un fracaso.

Nosotros quisiéramos que nos respetaran, por eso quisiéramos también que nuestras relaciones fuesen civilizadas. Pero para que haya respeto es preciso que seamos libres y lejos del poder. Ustedes tienen radios, hospitales, escuelas, instituciones. Necesitan infraestructura para evangelizar y esto, hermanos, conlleva siempre el avasallamiento de los otros; aunque ustedes no lo pretendan, sus instituciones de promoción rural nos hacen daño. Es necesario que dialoguemos pero de igual a igual, porque todos somos una sola Iglesia.

Una nueva evangelización inculturada del pueblo andino, por tanto, deberá asumir al inicio, una actitud de escucha silenciosa, un diálogo respetuoso, una oferta libre y sin condicionamientos de la Buena Nueva, como lo piden los indígenas, indirectamente, al criticar los modelos de evangelización actuales.

En la actualidad, nosotros apelamos una y otra vez a vencer la dolorosa división y lucha interior entre el cristianismo y nuestra identidad indígena.

Somos fruto de un pasado. Nos cuesta identificarnos porque tenemos una formación deficiente. Existen dos vidas en nuestro medio: una vida indígena que queremos vivir y otra vida que se nos impone, es el testimonio de algunos indígenas comprometidos con el trabajo de la Iglesia, es esto lo que debemos vencer.

Cuando llegó la Iglesia Católica atacó al Aymara diciendo: lo del Aymara es pecado, aquello también es pecado. Esta actitud fue como si nos echaran lodo en nuestra cara y nos dejaran ciegos, confundidos. Esta es una posición de los Aymaras de Bolivia, que también tenemos casi todos en la zona andina.

Se afirma con claridad, tenemos hoy dos vivencias. Somos Aymaras, vivimos esta identidad en nuestro seguimiento a Dios, en la manera de trabajar, en el comportamiento, en nuestras costumbres y en las fiestas. Por otra parte actuamos también con la mentalidad ya cristiana. No nos identificamos radicalmente con lo Aymara, pero tampoco nos identificamos totalmente con lo cristiano. Vivimos en una mezcla y hay una tensión en nuestras actitudes, y eso es lo que tenemos que superar y por eso pedimos que se dé una verdadera evangelización inculturada.

Abordar el tema de la nueva evangelización o de la inculturación supone responder a estas interrogantes que nos ponen los Quechuas y Aymaras. Es necesario buscar caminos nuevos para expresar la fe sin producir la dolorosa división interior entre la vivencia cristiana auténtica y la vivencia real de la identidad Aymara o Quechua. Este es el verdadero desafío a la pastoral de la Iglesia actual en el mundo indígena.

Finalmente, el indígena exige, con sobrada razón, ante todo el testimonio cristiano de sus pastores. Anhela también verlos más cerca psicológica y hasta físicamente. No es raro que los misioneros extranjeros consagrados terminen por adaptarse mejor al pueblo indio que nuestros sacerdotes mestizos. Quizás a éstos les estorba demasiado un cierto complejo que los impulsa a rechazar inconcientemente al indígena con el cual difícilmente querrían identificarse. Por eso hoy necesitamos mayor compromiso de los agentes de pastoral indígenas. Nadie mejor que el indio podrá llegar al corazón del indio. Nadie como éste será capaz de hablar a sus hermanos con las metáforas y las expresiones más acertadas.

- *En cuanto a los contenidos.* Ante todo, quisiera expresar con una comparación cómo entendemos nosotros los indígenas una pastoral para nosotros.

Lo concebimos a manera de una bicicleta en la que trabajan sincronizados cuatro elementos: una llanta delantera y otra posterior, un timón de mando que une y dirige el ciclista que lo maneja.

La llanta delantera sería toda la riqueza de nuestra herencia cultural, nuestras tradiciones y costumbres, nuestra historia, nuestra auténtica psicología y manera de ser.

La llanta posterior tiene que ser la profunda religiosidad característica de nuestra raza, iluminada, ilustrada y purificada por la evangelización, la catequesis y la liturgia.

Estas dos llantas están unidas por el timón y por el eje, que son la fe, fruto de una auténtica conversión, provocada por proclamación del mensaje de Jesucristo.

El ciclista que dirige y pone en marcha todos estos elementos sincronizados es el Dios único y verdadero: el Dios amor, el Dios familia (Padre, Hijo y Espíritu Santo), que es el Señor de la historia, el Dios liberador y salvador. Este Dios se sirve de sus agentes, que son los pastores y guías puestos por él.

Por lo tanto, los contenidos de cualquier labor pastoral que lleguen a lo más profundo del alma del indígena deberían arrancar de una auténtica evangelización.

- *En cuanto a las propuestas metodológicas:*

- a) *Evangelización Bíblica.* ¿Por dónde comenzar? Por una historia de Salvación que arranque del Antiguo Testamento para culminar en Cristo, o más bien comenzar por Cristo para iluminar la lectura y el sentido del Antiguo Testamento.

Estas son las dos corrientes a favor de cada una de las cuales se pueden alegar argumentos válidos y experiencias preciosas.

Es muy importante que se presente al indígena la historia de su propio pueblo, de su familia y de él mismo, enmarcada dentro de la gran historia de la salvación, para lo cual será necesario descubrir los puntos positivos más importantes de la propia cultura, así como también los puntos negativos y sus errores.

En el Nuevo Testamento es necesario presentar a Jesús, Dios verdadero y hombre (runa) verdadero, miembro de una comunidad familiar y social, pobre y liberador de las personas y de las estructuras sociales, según hemos dicho antes.

Del Dios amor y comunidad, del Jesucristo miembro de una comunidad concreta y fundador de una nueva comunidad de amor con hombres nuevos, habrá que pasar al estudio de la Iglesia, nueva comunidad y pueblo de Dios, uno y múltiple a la vez, que tiene que encarnarse en todas sus culturas sin romper por esto la íntima unidad en la fe y su cabeza que es Jesucristo.

El Evangelio ayuda a presentar la dignidad de la mujer, su importancia en la historia de la salvación, en la hermosa figura de María- Mama Virgen, tan entrañablemente querida por el pueblo indio.

Habrà que insistir en que María vale sólo por su fe, tan obediente a la voluntad de Dios y por su unión con Jesucristo. Ella no es el sol que luce con luz propia, es la luna que resplandece con la luz del sol que es Jesús. Así solamente se evitará el peligro de caer en una mariolatría.

En esta perspectiva del Nuevo Testamento, habrá que presentar la figura de los santos, por los cuales se siente tan atraído nuestro pueblo, que los ha convertido tal vez en divinidades protectoras. En la presentación de los apóstoles Pedro y Juan, que son los más venerados en el medio indígena, habrá que presentar a hombres iguales a nosotros, con nuestros mismos defectos, pero con una fe que fue creciendo más y más en contacto con Jesucristo, a quien trataron de parecerse a lo largo de toda su vida. En esta forma María y los santos no serán jamás un obstáculo, sino todo lo contrario, para llegar a Jesucristo.

- b) *Evangelización por la palabra: kerigma, predicación, catequesis.* La revelación de sí mismo que Dios comunica a los hombres no está limitada a una forma lingüística exclusiva, o a una época o cultura particular, sino que llega al hombre envuelta siempre en su propio lenguaje cultural. Algunos de los más grandes misioneros de los primeros tiempos, muy conocedores de nuestra lengua quichua, afirmaron que ella era capaz de proporcionar elementos suficientes para expresar todo el mensaje cristiano.

Esto presupone mensajeros del Evangelio conocedores de nuestra lengua, o al menos, de nuestra realidad.

Por lo que necesitan básicamente los indígenas, es la persona de Jesucristo: imagen de los evangelios, para que comprendan que Dios se hizo hombre para los hombres y que está presente entre nosotros no para castigar por cualquier infracción ritual, sino porque nos ama y quiere nuestro bien.

La predicación no puede consistir únicamente en nuestras palabras y conceptos, sino en expresar el mensaje evangélico en términos que le permitan reflexionar acerca de su propia experiencia íntima de revelación. El mero anuncio del Evangelio no basta: tiene que interpretarse según las circunstancias y tiempos concretos; debido a eso, la homilía en la celebración es una parte integral de la misa.

Una posibilidad sería que, en la misa dominical, haya solamente una lectura bíblica y que ésta sea del Evangelio. Esto no significa, naturalmente, que debamos olvidar el resto de la Biblia, sino simplemente que es una evangelización que no va a poder realizarse en un tiempo corto (ni siquiera en años), y tenemos que empezar con la predicación básica. Aún dentro del mismo Evangelio tenemos que esforzarnos para predicar una continuidad y mantener el tema central para el descubrimiento progresivo de Jesucristo y las exigencias de su mensaje.

- c) *Evangelización por el culto y la liturgia.* Se celebra lo que se conoce y se acepta. Sin embargo, en nuestro medio nos encontramos con pueblos que ya tienen toda la profundidad y fuerza transformadora por falta de una evangelización más honda; ¿qué hacer? Simplemente descubrir y utilizar los mismos elementos de la celebración para ir evangelizando paulatinamente. Al fin y al cabo la liturgia y el culto son muy ricos en signos y es necesario hacer que nuestros pueblos puedan leerlos para descubrir su mensaje.

Muchos elementos cósmicos pueden resultar comprensibles, significativos y atrayentes: el agua del bautismo, el pan y el vino de la Eucaristía, el aceite en el Bautismo, en la Confirmación, en el Orden sacerdotal y en la Unción de los Enfermos. Nuestra cultura utiliza el agua en baños ceremoniales de gran sentido en el matrimonio y en los sacramentales con un significado de penitencia y bendición.

Gusta mucho de los ramos y las flores, de la música y de la volatería, que expresan un gozo desbordante y dan un sentido festivo y comunitario a las celebraciones. Igualmente goza con gestos cuasi litúrgi-

cos, por ejemplo, el amarre de los novios en el matrimonio para indicar la indisolubilidad, las ceremonias de la reconciliación entre los miembros de la comunidad que expresan mutuamente lo que ha herido a cada uno, para luego sellar una alianza de amistad por medio de una mutua bendición sagrada; los banquetes comunitarios con el aporte de todos, las danzas. Y todo esto y muchas cosas más nos están descubriendo que el pueblo indio posee una riqueza de signos que podían irse incorporando a una liturgia verdaderamente inculturada.

El aprovechamiento de los signos sacramentales para una evangelización y maduración en la fe exigiría de los pastores algo como las catequesis mistagógicas de los primeros siglos, que preparaban al pueblo para captar y asimilar el gran mensaje que iban a recibir de los sacramentos. Estas catequesis deberían darse ordenadamente durante varias sesiones, no sólo a los padres y a los padrinos sino, de ser posible, a todo el pueblo. La cosa sería más fácil si, por ejemplo, los bautizos se celebran sólo en las grandes fiestas. El pueblo, así preparado e iluminado por la Palabra de Dios, iría eliminando los abusos que se cometen en estas ocasiones, como el alcoholismo, la ostentación, etc.

- d) *Evangelización por el testimonio.* Todo lo anterior tiende a la creación de hombres nuevos y comunidades nuevas que vivan el Evangelio en todas sus dimensiones. Sin esto, todo lo dicho quedaría baldío, como aquella higuera de verde follaje pero sin fruto, a la cual maldijo el Señor (Cf. Marcos 11,12-24; Mateo 21,18-19).

Semejante testimonio de vida necesariamente incluirá una labor profética que denuncie todo aquello que destruya el plan de Dios, que es el crecimiento de una comunidad.

3.2.3. *Hacia una nueva práctica de los sacramentos de iniciación cristiana*

3.2.3.1. *El bautismo:*

3.2.3.1.1. *Ritos fuera del sacramento*

Sentido de pertenencia. Dentro de la visión de la cultura indígena, el sentido de pertenencia es fundamental; esto se ve en toda la zona andina. Todo gira en torno a que formamos parte de la comunidad, como dijimos anteriormente la comunidad es la gran familia y todos no-

sotros formamos parte de esta gran familia que es la comunidad. Esta pertenencia es concreta, ya que pertenecemos a un grupo concreto con una manera propia de ser, de actuar, con una geografía propia, con una historia ancestral única, y esto es lo que nos hace sentirnos identificados y de la misma manera apoyados y protegidos por todos los miembros de la comunidad y cobijados por la Pachamama, que nos da el pan de cada día.

Un claro ejemplo del sentido de pertenencia es el rito que se llama el rutuchi o “primer corte de cabello”; se lleva a cabo entre los tres y cinco años de edad. Este rito supone también el nombramiento de padrinos que deben regalar algún don consistente al ahijado. Entre los Aymaras siguen al corte de cabello libaciones a los *Achachilas* y espíritu de la casa (*Kuntur mamani*). Entre los Quichuas, es a la *Pachamama*. Cada uno de los que corta un mechón de cabello al niño se obliga también a darle algún don. Este rito indica el paso de la infancia a la niñez, es decir, su ingreso en el mundo del aprendizaje de la responsabilidad²⁷⁷. En la cultura Cañari, el sentido de pertenencia comienza desde cuando nace, el recién nacido es bienvenido a formar parte de la comunidad.

El sentido de pertenencia en el rito occidental es muy general, es la pertenencia a formar parte de la Iglesia universal como miembros activos.

La bendición. En la cultura Cañari la bendición es fundamental debido a que, según la cosmovisión nativa todas las cosas son sagradas y mucho más un niño, por eso los padres, los que vienen a visitar, la comadrona (obstetriz nativa), hacen la señal de la cruz en la cabeza para que el Pachakámak libre de los malos pensamientos, hacen la señal de la cruz en la boca para que no hable palabras malas que hacen daño a la armonía de la comunidad, también va acompañado de la simulación de coser la boca con una aguja para que no sea muy hablador, es decir, que no sea chismoso. Luego hacen la señal de la cruz en el pecho donde está el corazón, que es la parte central del ser humano, para que el niño tenga buenos sentimientos y así sea un miembro útil y sea un aporte positivo para mantener la unidad de la comunidad.

En conclusión, la bendición está en relación con el Ser Supremo que el indígena en nombre de ese Ser pide su protección, especialmente de su Espíritu, es decir, su Samay. Una de las manifestaciones de la

importancia de la bendición se ve a lo largo de toda la vida de ese niño, porque cada vez que se separa de los progenitores pide la bendición como señal de respeto y de petición de protección de Dios. La bendición se hace antes y después de comer, antes de comenzar el día, al terminar, antes y después de la siembra. Es así que la bendición es muy importante en la vida del nativo Cañari.

El corte del cordón umbilical. Dentro de la comunidad indígena todo gira en torno a la vida, y es así que toda madre es comparada a la Pachamama porque genera la vida. El cordón umbilical es señal de que el hijo está en completa comunicación con la madre y el cortarlo significa separarle de la madre para enlazarlo con la comunidad, es decir, el niño, desde que es cortado su cordón umbilical, ya nunca se sentirá solo porque se sentirá apoyado por los miembros de la comunidad como los espíritus de los antepasados.

Todas las ceremonias se realizan con el permiso del Pachakámak y se celebra con la presencia de la familia y de la comunidad.

Sentido del baño que hace la comadrona. En la cultura indígena el baño significa purificación. La costumbre de bañar al niño en el momento que nace con agua hervida, con montes con un olor penetrante, es para que el niño al venir al mundo llegue libre de energías negativas. La comadrona es la que prepara esta agua y hace bañar pidiendo la protección de Dios para el niño. Luego de bañar, el agua se echa en un camino en forma de cruz.

El baño para nosotros es siempre ritual, toda vez que lo realizamos para lograr sanación o cura de cualquier enfermedad, maldad o mala suerte; también se realiza para truncar o positivizar la mala situación que atraviesa la persona; recordemos el Armaytuta o baño ritual que se realiza en la noche del 22 de junio con motivo del Inty raimy; con ese baño entregamos a la madre agua todas nuestras situaciones vividas y así culminar nuestro ciclo de vida de todo un año; estas ceremonias por lo general se realizan en cascadas o en ríos con bastante caudal.

El sentido de envolver. Luego del baño, viene el rito de envolver al niño; se utilizan anacos multicolores que la madre ya tiene preparados antes del alumbramiento. Todos los anacos tienen colores vivos e imi-

tación de los colores de la naturaleza, especialmente del arco iris; estos anacos van sujetos con fajas, que son tejidos muchas veces por los mismos padres; la faja de hilos multicolores que sirven para ajustarle bien los anacos como señal de transmisión de la fuerza de los padres. Hay que tomar en cuenta que el niño desde que nace es importante para la comunidad y por eso desde pequeño hay que cuidarlo y enseñarlo a que sea fuerte y cada día se prepare para afrontar los trabajos duros de la agricultura que le esperan en el futuro.

Dentro de la cultura Cañari, la medición de la fuerza es importante; por eso un adolescente cuando quiere demostrar que quiere ser joven tiene que saber arar, cultivar la tierra, alzar un saco de papa a la acémila.

3.2.3.1.2. *Signos del bautismo*

El agua. El agua es la fuente de la vida, el sustento de todo alimento, garantía de nuestra salud y en la cultura indígena fundamentalmente signo de purificación en la vida y después de ella. La existencia de los seres humanos, los animales, las plantas y microorganismos de la Pachamama, dependen del agua. El propio organismo humano está constituido en un 70% por agua. Podemos sobrevivir bastantes días sin comer, pero sin beber, muy pocos. El agua es, por tanto, un don y un derecho primordial de todos los seres vivos.

Todos los pueblos reconocen este papel esencial del agua a través de sus diferentes culturas y de su cosmovisión. El agua está en sus mitos de origen y en el centro de sus rituales y creencias, que dan sentido a toda su vida. En la cultura andina el agua es percibida como la sangre de la Madre Tierra-Pachamama que nos da vida.

Los sabios enseñan y están convencidos que el agua es el manantial de la vida, donado gratuitamente por Dios. Manco Kápac y Mama Ocllo brotaron del lago Titicaca para así dar origen al pueblo Inca. Por eso para nosotros el agua es un ser vivo, con el que podemos hablar y compartir como con los demás seres vivos y humanos.

En la Biblia, principalmente en el Nuevo Testamento, el agua expresa los signos del Reino de Dios que Jesús anuncia abiertamente a todos. Cristo viene a aportar a los hombres el agua que vivifica y que prometen los profetas. Él es la roca de la que brota el agua de la vida (Cf. Juan 19,34). Deja fluir de su costado el agua capaz de apagar la sed al pueblo en camino hacia la tierra prometida (I Cor 10,4; Jn 7,38.)²⁷⁸.

El Pueblo de Dios, fatigado y desanimado por la larga caminata del desierto, se llena de gozo y de esperanza ante la vista de la tierra prometida. Pero antes de entrar en ella deben atravesar las aguas cristalinas del río Jordán (Josué 3,14-17). A partir de entonces el Jordán se convierte en signo de la presencia cariñosa de Dios.

Todo esto nos lleva a decir con seguridad que el agua es fuente de vida y don para todos. El indígena, a lo largo de su vida, está en íntima relación con el agua; es así que el bautismo se debe dar en un río con la presencia de los miembros de la comunidad, a la salida del Tayta Inti (sol), porque el recién nacido es un hijo más que acoge la Pachamama y comienza a caminar al igual que lo hace un río con pendientes, planicies, hasta llegar a descansar junto a sus ancestros, porque el agua es signo de movimiento.

Finalmente para nosotros, los cristianos, el agua es un símbolo fundamental del proyecto de Dios: la vida en abundancia para todos. Con ella somos bautizados, siendo éste el sacramento que nos hace hijos del padre, cristianos, seguidores de Jesús y nos otorga un nombre. Es así que el simbolismo del agua encuentra su pleno significado en el bautismo cristiano, porque en su origen el agua fue utilizada por su virtud purificadora. Juan bautiza para la remisión de los pecados (Mt 3,11), de la misma manera Naaman purificó de la lepra en el río Jordán (2 Re 5,10-14). Todavía el bautismo efectúa la purificación no sólo del cuerpo más del alma y la conciencia (1 Pe 3,21)²⁷⁹. Recibimos el agua nueva, junto con el fuego y la luz, cuando al concluir la Semana Santa recordamos la Resurrección de Cristo. A lo largo de todo el año pedimos con devoción el agua bendita que acompaña toda nuestra experiencia religiosa, en la comunidad, en la casa, en el trabajo, la salud y para despedir a nuestros difuntos, es decir, el agua siempre está presente en la vida cotidiana del indígena.

La luz. Dentro de la cosmovisión indígena, la luz significa vida, porque la claridad es señal del comienzo de un nuevo día. Al hablar de la cultura Inca, el sol (Tayta Inti) es un ser con vida que alumbra a todo ser viviente, que hace crecer las plantas, hace crecer los animales, calienta al cuerpo humano; esta concepción es la que hemos heredado, porque en la actualidad seguimos venerando al Tayta Inti, como de la misma manera a la Pachamama. En la cultura Cañari la luna (Mama Killa), es decir, la madre luna, es la que durante la noche

alumbra como reflejo del sol, por eso la luna fue venerada, y lo es en la actualidad.

Existen varias ceremonias que se realizaban en los cerros para venerar al sol y a la luna; vestigios de esto lo tenemos a lo largo de toda la región mesoamericana. En la actualidad se sigue celebrando ceremonias propias pidiendo al Tayta Inti su luz para alumbrar con nuestra vida en la comunidad, esto es lo que hay que rescatar en la celebración del sacramento del bautismo.

Otro elemento que es sinónimo a la luz es el fuego; que significa calor de hogar, acogida, porque en nuestra cultura Cañari se cocina en el fogón hecho en la tierra y con leña producto de nuestra naturaleza.

La Biblia afirma que “dulce es la luz y bueno para los ojos ver el sol” (Ecl 11,7). Cada hombre ha tenido esta experiencia, es así que la luz es sinónimo de vida, porque nacer es ver la luz (Job 3,16; Sal 8,9). Por eso el simbolismo de la luz tiene un significado existencial porque subraya la majestad de Dios (Ex 24,10 ss).

En el Nuevo Testamento, la luz escatológica prometida de los profetas es convertida en realidad cuando Jesús comienza a predicar en Galilea, se cumple el oráculo de Isaías 9,1 (Mt 4,16). Es así que Lucas, saludándolo a él, se refiere a como la luz que nace para vencer la oscuridad, es decir, las tinieblas y alumbrar a todos (Lc 1,78 ss; Cf. Mt 3,20; Is 9,1)²⁸⁰.

De la misma manera la luz tiene un significado muy importante en la liturgia, ya que en toda celebración de los sacramentos giran en torno a Jesús que es la luz del mundo.

La vestimenta. La vestimenta en la cultura Cañari es muy original y es heredada de tiempos inmemoriales. Los colores son vivos como una imitación de los colores del arcoiris y de la naturaleza, por eso mientras más coloridos sean los vestidos, más llamativos son. Las mujeres utilizan huallicas o gargantillas multicolores, blusa bordada, pollera, sombrero de lana, un rebozo y alpargatas u ozhotas; los hombres se ponen pantalones de bayeta negra, sostenidos con una faja tejida a mano, camisa bordada, cuzhma, y un poncho rojo o negro, según la ocasión, y el sombrero de lana.

En la celebración del bautismo se debe utilizar vestimentas típicas de la zona para que ayuden a que el niño o la niña se adhieran de mejor manera a formar parte de su gran familia, que es la comunidad. Es importante tomar en cuenta que muchos de los signos que se utili-

zan en la celebración del sacramento de bautismo son ajenos a la cultura, es por eso que no llega a impregnarse en el corazón del indígena.

Los nombres. Una de las características importantes dentro de la cultura indígena Cañari es el nombre que se le da al niño o niña cuando nace. Por lo general, los que escogen los nombres son los progenitores, que hacen luego de consultar a sus familiares, especialmente a los más ancianos de la familia. Algunos llevan el nombre de los abuelos, otros llevan el nombre de los papás, otros llevan el nombre de los seres sagrados: sol, luna, montes, ríos, animales. Estos nombres no eran aceptados al comienzo por la Iglesia Católica, que quería sólo nombres de algún santo. Últimamente, tanto a nivel civil como eclesial, sí se aceptan, por eso hoy es muy común encontrar nombres con significados profundos.

La Iglesia Católica no sólo debe imponer, sino también debe dialogar y conocer cada vez más a las culturas autóctonas, para así ayudar a rescatar muchos valores que se están perdiendo.

Grasa animal. En la celebración del sacramento del bautismo se utiliza el Santo Crisma, que es un producto vegetal. En las comunidades indígenas no se entiende esto; por eso debería ser substituído con grasa animal, especialmente de algunos animales que son muy respetados dentro de la cultura, como llama, borrego, gallina, etc. Al niño recién nacido se le unta con estas grasas para que no le pase nada y así tenga la protección durante toda su vida.

Es importante que en todas las celebraciones cristianas que se realicen en las comunidades indígenas se deban hacer con elementos propios y conocidos; por ejemplo el aceite de olivo no es conocido debido a que en nuestras zonas no hay el olivo.

La palabra. Anteriormente dijimos que la palabra es expresión de nuestro espíritu que al comprender las cosas, las introduce en su interior, las organiza a su manera y les da sentido. Con la palabra recreamos el mundo y lo humanizamos; en esto consiste precisamente la cultura, la palabra hablada o escrita es la expresión más alta del espíritu y de la cultura de un pueblo, es la carne que hace visible y tocable el espíritu.

Con mucha seguridad podemos afirmar que los indígenas somos gente de palabra verdadera, no como otros que abundan en palabras, pe-

ro que carecen de fundamento y sustento en y para la vida; para nosotros la palabra es sagrada porque la palabra nos dio la Palabra Eterna, que es Dios. Dentro de la palabra están los consejos que dan los mayores a los más pequeños, esto se ve cuando nace un niño, los presentes dan consejos mediante palabras con profundo sentido humano que dan su apoyo moral y material al miembro nuevo que forma parte de la comunidad.

Los padrinos. Dentro de la cultura indígena Cañari, el sentido de los padrinos son profundos debido a que vienen a convertirse como en los segundos padres que toman la responsabilidad del niño desde el momento que son nombrados. El sentido de paternidad no sólo es de los padres, sino de todos los que conforman la comunidad, y por eso el padrino es la persona que se preocupa de la vida de su ahijado en todos los sentidos.

La elección de los padrinos se hace a un miembro de la comunidad, especialmente los más ancianos, o algún miembro familiar; estos se adhieren durante toda la vida con el ahijado y con su familia. Esto es lo que hay que respetar y valorar y no exigir que el padrino sea “cristiano”, aunque sin saber su procedencia.

La aparik mama. Dentro de la cosmovisión indígena el sentido de maternidad es muy importante, debido a que toda mujer debe ser fecunda como la madre tierra Pachamama. Toda mujer que es estéril, por lo general es marginada de la comunidad. Esto es entendible; por eso las mujeres en nuestras comunidades se casan muy jóvenes para tempranamente convertirse en madres: portadoras de vida y además la fecundidad es muy valorada en la cultura indígena.

La aparik mama (madre que carga al niño) por lo general es una madre de familia que es escogida por los padres del niño, su tarea es vestirle al niño para luego llevarle hacia la Iglesia para que sea bautizado. La aparik mama es la que viene a sustituir a la mamá, porque incluso da de amamantar al niño.

La responsabilidad de la aparik mama, a más de ser la sustituta de la mamá, su tarea consiste en ayudar con los quehaceres de la casa hasta que la madre del niño cumpla con la dieta de los 40 días desde el primer día de alumbramiento. La tarea primordial consiste en preparar la comida para que la madre del niño se alimente bien para no tener problemas de salud en el futuro.

La limpieza. Una de las enfermedades más comunes dentro de nuestra cultura indígena es la enfermedad del espanto (*manchariska*) que se produce a causa de un susto, una sorpresa violenta o un temor, que produce una manifestación extraordinaria de la naturaleza. Sucede, sobre todo, cuando se pasa cerca o se llega a lugares que tienen energías negativas ya que en nuestra cosmovisión indígena se identifican lugares buenos y malos, según la protección de los espíritus. Esta enfermedad generalmente ataca a las personas con *ánimo* débil, como por ejemplo los niños, adolescentes y aún a jovencitos, y raras veces a los adultos. Los primeros síntomas que produce la enfermedad se manifiestan por un estado de depresión, intranquilidad, impaciencia, sobresaltos en los sueños, pesadillas; en los niños, les da diarrea verde, sus ojos se hunden, flaquean y lloran al dormir. La gravedad de la enfermedad puede llegar a la locura y a la muerte. El rito de la curación se llama la limpieza, que se hace con unos montes de mal olor que lo hace un Yachac o curandero con palabras que ahuyentan los espíritus malos; este rito se realiza los días martes y viernes. Esto viene acompañado con soplos que hace el curandero con alcohol acompañado de un monte que se llama ñachac. Todos estos ritos están acompañados de invocaciones al Gran Espíritu, a los antepasados y a la comunidad.

El rito de la limpieza también se utiliza para las celebraciones penitenciales, es decir, para la purificación de los pecados, que son actitudes que alejan de Dios y de los miembros de la comunidad.

Este rito se debe utilizar en la celebración del sacramento del bautismo como signo de purificación para formar parte de los miembros de la comunidad.

Los Yachacs. Los yachas o curanderos son personas sabias en el arte de la medicina popular, que representan a una determinada familia de élite con conocimientos precientíficos de la sabiduría popular, dentro de la medicina casera.

Muchos confunden el shamanismo con la medicina popular nuestra. Puede existir una mezcla con el pensamiento occidental, pero no en lo concerniente a la práctica del shamanismo.

El principio del shamanismo es un fenómeno que se practica en el centro asiático, se caracteriza por las diferentes técnicas. El shamanismo de los pueblos *Ostiyacos* y *Samoyedos* de Siberia, los Tunguses, de

los Vasiguan y de algunos pueblos centroamericanos y andinos que se mezclaron con nuestra cultura. El shaman es un personaje que en éxtasis quiere encontrar el contacto con las divinidades, la naturaleza y las almas de los muertos, intentando curar a los enfermos y resucitar a los difuntos.

Por otra parte el shamanismo, como término, es utilizado en la cultura oriental, es decir, un sinónimo de la etno medicina, término que en la cultura andina utiliza el yachac. Sin embargo, la etno medicina se utiliza con diferentes nombres o términos en el campo de la antropología; medicina popular o folklórica. Folklore mágico, magia médica, folklore médico o yachac Janbic o curandero o, inclusive, medicina folklórica vegetal, aunque aparezca a primera vista que sólo actúa por efecto propio de los vegetales. Además hay que tomar en cuenta que la medicina folklórica se liga a un acontecimiento de experiencias ancestrales basadas en técnicas adecuadas al medio natural, a la tierra y al cosmos, aunque para muchos estas técnicas serán consideradas empíricas y utópicas, circunstancias que hizo difícil la investigación a los antropólogos antiguos y modernos, hoy, en el 2000, los investigadores mediante experimentos adecuados lo consideran científico. Aunque la ciencia y la tecnología ha evolucionado en forma de espiral, ha retrocedido al lugar de origen para considerar la técnica de los yachas como parte de la ciencia universal. Además la medicina folklórica se liga a la magia propiamente dicha, al animismo, que forma parte de la medicina folklórica adivinatoria, contagiosa, imitativa, vegetal, escatológica y preescatológica.

Además, hay que tomar en cuenta que en todas las culturas shamánicas del mundo el shamán está caracterizado como médico sacerdotal o especialista religioso dotado de capacidad para establecer una comunicación efectiva y real entre “éste” y algún “otro mundo”²⁸¹.

Hay que señalar un hecho muy importante de nuestros yachacs: el tratamiento mental ritual practicado ha tenido mayor trascendencia en la medicina popular, proporcionando seguridad, optimismo en el tratamiento de las enfermedades, el optimismo es el factor para nuestro pueblo que mantiene la salud y nos preguntamos: ¿cómo es posible que el pensamiento influya en las enfermedades? Los expertos en este campo han descubierto pruebas fehacientes de que el cerebro y el sistema inmunitario se comunican entre sí y esto nos hace recordar que nuestros yachacs ya lo habían experimentado. Para el pueblo andino la

mala administración de la energía del cuerpo humano es la que causa la enfermedad y en su mayor grado es un problema psicológico, el yachac analiza los problemas internos y externos, es decir, los problemas de carácter material y espiritual, porque para el indígena el odio, la tristeza, la maldad son enfermedades espirituales a las que los médicos convencionales no han podido dar una terapia; el yachac sabe entender la conducta humana de los demás, mediante invocación a los cerros, ríos, lagos, la naturaleza y lugares sagrados con plantas nativas el curandero los despoja de las enfermedades ya mencionadas.

Los curanderos andinos o la etnomedicina es realizada mediante plantas alucinógenas; mediante éstas, tratan de mirar a través de ente más allá de su capacidad mental, la causa de la enfermedad del paciente y tratan de resolver el problema.

En este sentido, la medicina folklórica es toda medicina popular. Es un capítulo del pensamiento filosófico de cada pueblo, aunque a primera vista lo realiza a base de hierbas o vegetales. En el pensamiento indígena, está vinculado íntimamente al conjunto universal de las cosas.

De la misma manera, en el mundo de los Aymaras tiene el nombre de Yatiri, que es un nombre genérico que se aplica a todos los que saben curar enfermos, preparar y presentar ofrendas a las divinidades. Estos shamanes andinos son los responsables principales de las comunidades indígenas. Son los encargados de practicar los ritos de agradecimiento y de hacer peticiones. Médicos, sacerdotes, magos, su poder reside en la capacidad de transformar la energía. Conocen la amplia herbolaria nativa, que sana todo lo sanable y practican curaciones rituales²⁸².

En las celebraciones de los sacramentos cristianos hay que tomar muy en cuenta la presencia de los Yachacs-Shamanes-Curanderos-Yatiris, que son personas dotadas de sabiduría que ayudarían a entender y comprometerse de mejor manera a ser un buen cristiano, porque lo cristiano debe enriquecer a la cultura indígena, y los valores de la cultura indígena deben enriquecer al cristianismo.

3.2.3.2. La confirmación

El Samay. Toda la religiosidad del indígena está conectada con los seres espirituales y éstos están representando simbólica y trascendentalmente a la realidad tal como es; es decir, son los cerros, los lagos,

las chakras, ciertos animales, árboles y aves; así mismo, son representaciones simbólicas las características más sobresalientes del Kausay, las mingas, el chinzhi, el modo de vivir y los sueños son de la realidad cotidiana, pero tienen un significado más trascendente; y mucho más las ceremonias rituales y celebrativas, las que nos han enseñado a llevar en el shunko y son parte de nuestra cosmovisión. Y todo lo que da sentido a nuestra cosmovisión es el Samay (aliento-espíritu), que proviene del Gran Pachakamak, que es el Ser Supremo, al que se designa con varios nombres: Gran Espíritu, el Creador, el Único Grande, el Espíritu Todopoderoso, el Divino, el Trascendente, El que vive en lo alto, El Cielo, Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra. Dios se identifica con la lluvia, la luz, el alba. Dios es la fuente de todas las cosas y trasmisor de la fuerza vital originaria de la vida. Dominio y supremacía sobre el cosmos constituyen sus principales atributos. Dios es vida en su forma original. Dios es el gran progenitor y la fuente de la fecundidad de la tierra-Pachamama y de los seres vivientes.

Una de las características más importantes del indígena es que, a lo largo de la vida, es decir, desde el nacimiento hasta la muerte, los espíritus los acompañan. Según la religiosidad ancestral, es muy característica la creencia en la presencia de espíritus buenos y malos, que son menos importantes que el Ser Supremo, y son creados por él.

Otra de las grandes características de las religiones ancestrales es la veneración por los antepasados. La familia está formada por los hombres y mujeres, los espíritus, y los espíritus de los antepasados que están siempre presentes en la comunidad. La veneración de los antepasados tiene su base en la creencia de una existencia continuada de las personas (por eso se les pone en el ataúd los objetos que usaba) y de sus relaciones con los vivos (candelas, inciensos). Se les invoca en los momentos importantes de la vida de la familia y de la comunidad (procesiones, acción de gracias, petición de perdón, nacimientos, matrimonios, cuando hay enfermedades y epidemias, petición de lluvias, bendición de casa nueva). La relación familiar incluye los miembros de la familia, del grupo étnico y sus antepasados. Éstos son los que aseguran la fecundidad y la prosperidad del grupo. Son los que custodian las tradiciones y esperan de los vivos sumisión a las obligaciones religiosas, morales y sociales.

Por eso, en la celebración del sacramento de la confirmación, hay que recalcar en el joven la importancia del Samay en su vida y la

protección de los espíritus de los antepasados. En este sentido se entiende la circularidad de la vida del mundo indígena.

Los Sahumerios. El fuego es uno de los elementos fundamentales dentro de la cultura indígena y por ende el humo, al ser consecuencia de él, es un elemento vital en la cultura indígena. Al igual que en la religión católica se utiliza el incensario, de la misma manera se utiliza los sahumeros en todas las ceremonias religiosas nativas. En las ollas hechas de barro cocido, se coloca el carbón que produce fuego y ahí son arrojadas las hierbas aromáticas que producen un olor agradable que significa la presencia de la buena energía que ayuda a los presentes a incentivar. Los sahumeros tienen un sentido de purificación. Esta costumbre no se debe perder, más bien se debe utilizar en las celebraciones de los sacramentos.

El Yachac, al humear, lo hace acompañado de cantos en forma de oraciones, invocando al Gran Espíritu su presencia y que le acompañe al nuevo miembro de la comunidad a que camine junto a los demás por el camino del bien, al igual que lo hace el río, soplado por los vientos de los Andes.

En este sentido, el don del Espíritu Santo que lo acompaña, el viento y el fuego, un doble milagro subraya el sentido de la venida ante todo a los apóstoles esta maravilla de Dios (Hech 2,3). Así mismo, Pedro, citando al profeta Joel, hace ver que el Pentecostés realiza la promesa de Dios, ya que en los últimos tiempos el Espíritu será dado a todos (Cf. Ez 36,27). Este espíritu hará hablar en lenguas diversas para dar testimonio y portar hasta la extremidad de la tierra (Hech 1,8). La división operada en Babel (Gen 11,1-9) encuentra aquí su antítesis y su término²⁸³.

Sentido de respeto a los mayores. En todos los pueblos indígenas los ancianos ocupan un lugar de privilegio, de respeto y de autoridad. Ellos son, como decían los primeros mexicanos, la “antigua norma de vida, con la que hemos vivido siempre”, o sea, son la garantía de lo que estamos haciendo ahora, ya está probado que es válido nuestro modo de vivir y no dejaremos así no más.

Además ya sirvieron al pueblo entonces, tienen derecho a aconsejar en las asambleas cómo se debe hacer en los problemas o situaciones que enfrenta la comunidad. A ellos se les consulta en las circunstancias más delicadas.

Ellos son los “taytas” los que saben hablar, saben decir, “pasar la palabra” adecuada, en los rituales, en cada ocasión: bienvenidas, presentación de autoridades nuevas, el primero de enero, cuando se recuerdan que ellos, padre y madre del pueblo, piden la mano de la novia para el matrimonio, aconsejan a los jóvenes, representan al pueblo delante de visitantes distinguidos, hacen el ofrecimiento de las comidas rituales, etc.

Cuando nace un niño, una de las peticiones y bendiciones que se les hacen es que “cuando sea grande sepa servir a su pueblo”.

Los misioneros dominicos imponían como castigo a los que eran sorprendidos en el “horrendo crimen de idolatría, superstición y vana observancia”, 20 años de “castigo”, durante los cuales no podían ocupar ningún cargo o servicio en la comunidad. No poder dar servicios era un castigo, una deshonra ante toda la comunidad: los viejos, que sirvieron a la comunidad, son los prototipos, los modelos del ciudadano.

Cuando se quiere hacer notar a alguien que hace bien las cosas, le dicen: “eres un abuelo”. Y la fiesta de Difuntos del 2 de noviembre, que entre los indígenas comienza con la fiesta de Todos Santos, se llama, precisamente, fiesta de los antepasados o de los abuelos. Todos los difuntos, chicos y grandes, pasan automáticamente a la categoría de “abuelos o antepasados” o sea gente importante.

En todo acto importante de la comunidad, el anciano es la persona valiosa y por lo tanto es muy respetada, porque es la persona que da consejos, la que bendice la mesa, la que da inicio a los cantos, la que comienza los bailes. En este sentido, vemos conveniente que los ancianos deben ser considerados en las ceremonias religiosas católicas.

Finalmente quisiera transcribir los consejos de los ancianos que están escritos en la fachada del edificio municipal de Tlahuitoltépec-México, donde dice de manera muy clara:

HIJOS:

“Aprendan el trabajo, despiértense, desenvuélvanse,
No se equivoquen con la gente.
Si alguien se equivoca con ustedes, defiéndanse.
Ustedes son gente ayuuk, no se avergüencen de ello,

porque no es criticable.
 La superficie de la tierra, aquí, es de ustedes; defiéndanla.
 No la entreguen. De ella vivimos.
 Caminen con un solo pensamiento.
 No se hagan pasar no más por gente de viruela (españoles).
 Hablen siempre su idioma para que se desconozcan.
 No se avergüencen de la manera de pararse y sentarse (cultura);
 Ni de la vida de los ancianos,
 Y también ustedes verán y encontrarán vida.

HIJAS:

Aprendan cómo se encuentra el crecimiento, la salud.
 Trabajen en compañía, consigan en compañía.
 Así se encuentra lo referente a la vida
 Para que no falte nada en la casa.
 Por eso les digo que cuando crezcan,
 Trabajen en compañía y tengan una vida feliz.
 No es criticable nuestra manera de vivir;
 Ya los viejos nos la dejaron así.
 Y es bueno que siga”²⁸⁴.

Significado teológico del bautismo y la confirmación

La Gracia como libertad. Con la venida de los invasores toda la armonía se paralizó y con el período colonial comienza la esclavitud y los días negros para el runa; desapareció gran parte de la educación, la salud, la moral y la cosmovisión. Frente a esto, comienza a emerger el espíritu guerrero y darse la resistencia en forma de continuos levantamientos en contra de las mitas, los obrajes, los repartimientos, las alcabalas, tributos, diezmos, expropiaciones de tierras, de los censos y los abusos de los encomenderos, hacendados, corregidores y curas, levantamientos que igualmente generan continuas masacres y ex-tradiciones.

En este sentido, la libertad es la parte esencial del indígena, porque desde nuestros ancestros hemos sido libres como el viento que jugando con el aire revolotea de arriba hacia abajo. Lamentablemente muchos no nos entienden porque no conocen la realidad, porque, para esto, como sugiere monseñor Proaño: hay que ir al pueblo mismo,

en un proceso de acercamiento; hay que ir a verla, en lo posible, con los ojos del pueblo, en un clima de confianza y de diálogo.

De la misma manera, en un diálogo con los indígenas de Palmira-Guamote, en un curso, monseñor Proaño afirma: “Hay que acostumbrarnos, por lo mismo, a escuchar en una actitud de aprendizaje”²⁸⁵. Comenta bellamente este aspecto de la realidad.

“Hay que aspirar a sentir la realidad en carne propia, mediante un esfuerzo de encarnación que conviene sea graduado, de acuerdo a nuestras condiciones de aguante físico y psicológico”²⁸⁶.

Hay que reflexionar, con el pueblo, para una profundización en el conocimiento, haciéndonos preguntas sobre las causas, las circunstancias y las posibles consecuencias, insinúa monseñor Proaño.

Comentan unos indígenas acerca del proceso de concientización de monseñor Proaño: “Ha hecho conocer los problemas de las comunidades. Ha ayudado a cambiar la vida de nosotros. Antes éramos como ciegos, andábamos en borracheras, juicios, esto ha sido malo. Gastábamos nuestro dinero y quedábamos pobres, hacíamos fiesta carnal y nada espiritual. Ahora, los cursos y las misas han ido, poco a poco, cambiándonos. Ahora estamos participando con otras comunas, ayudándonos. Ahora estamos promoviendo y conociendo comunas de otras zonas...”²⁸⁷.

“Hay que ampliar y globalizar, con el pueblo, el conocimiento que se va adquiriendo, por medio de reuniones, de intercambio y por medio del estudio de libros y de publicaciones” (Marco teórico).

El mismo monseñor Proaño nos manifiesta lo siguiente:

“Es sumamente útil el conocimiento del hombre, tanto desde el punto de vista antropológico, como psicológico, sociológico, histórico, geográfico, cultural y artístico. Así se puede llegar a descubrir, casi, sepultados, valores humanos que es menester resucitar. Son aprovechables experiencias las ya logradas en otras partes. No es necesario ni útil que nos convirtamos en copiadore de lo que otros hacen o han hecho... Partiendo del conocimiento del hombre concreto, debemos aspirar a encontrar la propia originalidad...”²⁸⁸.

La mediación de las ciencias sociales juega un papel muy importante con el fin de ayudar a recoger las experiencias, analizarlas, sistematizarlas, y luego devolverlas al mismo pueblo, de donde brotaron como de su fuente original. Todo este proceso tiene un sentido profundamente dialéctico entre praxis-teoría, teoría-praxis, en cada situación

concreta, donde seguimos luchando por la liberación total e integral de nuestro pueblo: en lo económico, social, político, religioso, cultural, de salud, de educación familiar, ecológico. Partir de la realidad significa dar todos estos pasos, sin olvidar ninguno, nos dice monseñor Proaño.

Comentan unos indígenas:

Sobre la liberación, monseñor nos ha hecho ver la injusticia; que nos oprimen los terratenientes, los industriales. Las autoridades no han hecho justicia. Nosotros también éramos injusticia. En casa de uno mismo éramos injustos con la mujer y nuestras guaguas. Ahora, aunque no tenemos nada, el amor y el cariño nos hacen felices. Ya no pegamos a golpes y patadas. La justicia es amor de unos a otros, trabajar con voluntad. La justicia es la obra más grande que ha hecho ver monseñor, porque nos ha enseñado que somos profetas.

Gustavo Gutiérrez nos ilumina este proceso de liberación con su pensamiento y práctica:

- a. Liberación social y política. Liberación expresa, en primer lugar, las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos...
- b. Liberación. Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo concientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico, y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desea...
- c. Liberación del pecado. En la Biblia, Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación. Cristo Salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con Él, fundamento de toda fraternidad humana.”²⁸⁹.
- d. Es importante agregar la libertad de los hijos de Dios que nos da Cristo, ya que él instauro el régimen de la perfecta y definitiva libertad para todos aquéllos que, ya siendo judíos o paganos, reconocen a Él en la fe y en el amor (Cf. Gal 5,1.13; Juan 8,32.36)²⁹⁰.

La libertad es una de las características innatas del indígena es eso lo que en la actualidad se está recuperando, y el sacramento de la confirmación nos debe ayudar a fortalecer a buscar la verdadera libertad en el Espíritu Santo.

Quisiera a continuación transcribir una poesía andina sobre el grito de la liberación que todavía nos hace falta:

“Pachamama . . . Me pongo a gritar
y mi grito es el dolor que contengo
de siglos de invasión y opresión
llevo sangrando la herida que tengo
y sanará junto con tu liberación.
La noche ha sido ya muy larga
y el pueblo indio encontrará su libertad
en estas horas infinitas y amargas
si de las sombras nace la claridad
la libertad nacerá de nuestras luchas.
Es doloroso estar con la cara al piso
cuando el molino de cascós golpea
ya no quiero gritar por el muerto que sea
grito contra los que matan sin descanso.
El indio cayó. . . no importa el nombre
dijeron que era estudiante. . . obrero
¡no. . . ! era un indio como siempre
y cuántos serán los indios que cayeron
cuántos ríos ya han hecho nuestra sangre.
Tirado quedó su cuerpo desangrando
como una humilde quena destrozada
y los asesinos? . . . siguen matando
la liberación es el único camino que queda
y en la lucha; nuestras wiphalas flameando.
Lo mataron un catorce de noviembre
Se quedaron con su muerte de rebelión
y su grito que volvería y sería millones
no hay más caminos que la liberación
y luchar hasta el grito final de ser libres²⁹¹.

La gracia como creatividad. Los kichuas, Aymaras, Waranis, seguimos infatigables e indomables aún, dando lección de respeto a la naturaleza, de reciprocidad a los demás, frente a la aculturización, al trabajo individualista, frente a las propagandas de tóxicos, aún siguen las charcas de chiyos aunque la Coca Cola invade el pulkre, el agua sigue siendo nuestra bebida, aún el trabajo es colectivo, aún en las comunidades siguen trabajando en minga, aún los pastos en los cerros es de todos, y

seguimos hacia el futuro, con la consigna de la primera lucha de resistencia por nuestra tierra, por nuestra cultura y por nuestra libertad.

En la lucha por la educación, hemos vencido, hoy nuestra educación no es obligatoria, es armónica y hablamos la lengua de los seres humanos, de los *runas*, que es el kichwa, y hoy tenemos la libertad de escribir nuestro pensamiento y hoy luchamos por nuestras naciones y pueblos indígenas, porque somos un pueblo que hemos demostrado resistencia de sobrevivir hasta el presente, aunque la historia nos cuenta que hay muchas culturas que desaparecieron, nosotros estamos oprimidos pero no vencidos, por eso la única historia de los indios que se puede escribir será siempre una historia combativa, porque nos ha de hablar de unos oprimidos, pero no vencidos, peor aún convencidos; en conclusión somos un pueblo con creatividad.

Todo esto nos hace meditar en el ser infatigable, en el ejercitarse, en trabajar con los principios de reciprocidad y complementariedad, por el yanantin y el kausantin y mantener para nosotros y entre nosotros activo todos los días el ama killa, el ama shua y el ama llulla, para que al momento que dejemos de estar activos, estemos en posibilidad de unirnos con el cielo, con el Jawa, para atraer únicamente energías puras y luminosas.

De manera que nuestra cultura aún está armonizada, aunque algunos estén contagiados con la enfermedad del milenio que es el orgullo, el egoísmo, la avaricia, el odio; por eso para el indio sigue siendo un desafío el de enfrentar a tantos problemas de la vida de un sistema inhumano e injusto, y, por último, hay que comprender la eficacia, el poder, el coraje y la rebeldía de seguir siendo nosotros mismos.

Este es el gran mensaje que irradian los indios después de haber sufrido todas las vejaciones, después de haber experimentado tantas humillaciones, discriminaciones, marginaciones, esclavitud y explotaciones; después de haber vivido cinco siglos al margen de la historia, los indios seguimos de pie, dando muestra irrefutable de juventud, seguimos conservando nuestros rasgos, nuestra vestimenta, nuestro idioma y nuestras costumbres, nuestra filosofía aún está viva en el kay, el jawa y el urinpacha está joven y bella gracias a su milenaria sabiduría, aún tocamos las bocinas, aún nuestros campos están llenos de maíz y kinua, aun nuestro poncho colorea los Andes.

Dom Antonio Fragoso, obispo de Crateus, Brasil: “Evidentemente, el pueblo es superinteligente, más de lo que nosotros pensamos. En

su experiencia de siglos, el pueblo dice: “Mono experimentado no mete la mano en el mismo agujero”; esto significa que el pueblo mira, observa, experimenta por largo tiempo, antes de decir en lo profundo de su corazón, de su pensamiento, de sus aspiraciones. Se da cuenta de aquello que está comunicando, de sus aspiraciones, en su manera de escaparse. Si dijera radicalmente su importante pensamiento sería aplastado y no tendría fuerza para una resistencia directa...”²⁹².

Continúa Dom Frago: “Un criterio fundamental es escuchar con el corazón y con la inteligencia, con una captación de amor. Es necesaria una lucidez grande del que escucha. Quien escucha de modo acrítico, o no crítico, de modo ingenuo, capta solamente la primera impresión y dice: éste es el pensamiento del pueblo’. Y no es así. Aquello sólo es el modo como se presenta el pueblo para poder seguir viviendo. Más, lo que el pueblo quiere verdaderamente, en lo profundo del corazón, es Ser Persona, es la Justicia, es ser tratado como Persona. Yo creo muchísimo en la sabiduría popular, y muy poco, en la palabra superficial de las investigaciones...”²⁹³.

En estos momentos coyunturales, vamos a seguir actuando para seguir buscando con esperanza, en el pozo de la tradición milenaria, las respuestas correctas para que el pueblo indígena sea cada vez más creativo, para eso contamos con muchas personas comprometidas con la causa indígena que nos ayudarán para ser cada vez velas encendidas en este mundo globalizante que cada vez nos oscurece nuestros pensamientos.



3.2.3.3. *La Eucaristía*

3.2.3.3.1. *La materia de la eucaristía: elementos de la creación y gestos humanos*

Para poder hablar de los elementos de la Eucaristía, es conveniente que partamos tratando sobre la importancia del maíz en toda la zona andina debido a que es el grano que cultivamos más.

Significado del maíz

El maíz es de vital importancia para las regiones andinas, porque es una fuente de alimentación sana y segura tanto para la familia como para los animales, ya que tradicionalmente las comunidades han consumido este alimento en diferentes formas. Se preparan las cosechas para las épocas de fiestas patronales en donde no puede faltar el “choclo” con queso y café, típicos de estas regiones. El maíz también se utiliza para curar enfermedades. Por ejemplo, el pelo del maíz es usado para los problemas renales, entre otros remedios que pertenecen al saber de las comunidades. El maíz, entonces, se constituye en una planta sagrada, ligada totalmente a las tradiciones culturales del ser campesino e indígena de los andes.

Es así que el maíz es utilizado de muchas maneras por ser un alimento generoso y nutritivo. En las comunidades campesinas andinas se preparan gran cantidad de platos que pertenecen al recetario tradicional de las familias.

Del maíz capia las familias campesinas hacen mote, envueltos de maíz, arepas, sopa, cachape, chicha, las famosas empanadas de añejo, y el sabroso champús para las épocas navideñas. El maíz chulpe es utilizado para hacer tostado y el maíz morocho sirve para la alimentación de aves de corral, cerdos y cuyes, así como para las sopas de maíz.

En algunos lugares utilizan el maíz amarillo, el morado y el blanco para la preparación de chicha, arepas, mazamorra, sopas de maíz llamadas poliadas, una golosina de paseo, convites que son maíz tostado y arrancadas.

En otros lugares consumen el maíz de acuerdo a la época en que éste fue recolectado. Cuando el maíz está en choclo se utiliza para merienda, como sopa y mazorca asada; cuando está sarazo, se hacen tortillas y envueltos. Cuando ya está maíz, se utiliza para la elaboración de

mote, champús, chicha y sopa. Del mote se hacen tamales y harina para las arepas.

La siembra y cosecha del maíz corresponde a las festividades patronales religiosas que la iglesia combinó con las fiestas de la cosecha. En Ecuador, Perú y Bolivia son llamadas *Inti-Raimi* o *Fiesta del Sol*, que es una celebración en agradecimiento a la tierra por la semilla y la comida que ha brindado. Como hemos dicho anteriormente, la cosmovisión del hombre andino, toda la naturaleza es sagrada y dotada de vida. En las múltiples expresiones de ella se manifiesta la presencia del ser supremo creador y hacedor del mundo. De ahí que en su concepción filosófica exista la unidad *Dios-hombre-cosmos* íntimamente unidos. En la cosmovisión andina, para mantener esta unidad y equilibrio, era necesario practicar ciertos principios que organizaban todo el quehacer cultural, como la reciprocidad, solidaridad, dualidad, ritos y ceremonias.

Es así que en la celebración de la fiesta del Inti Raimi se realizaban las siguientes ofrendas:

- *Ofrendas de pan de maíz*: elaborados por las mamaconas, quienes en este mes realizaban gran cantidad de bollos de maíz pintado y amasados con sangre de corderito blanco. Este pan era repartido a todos los asistentes en la ceremonia como un símbolo de unidad y aceptación de todos los pueblos al Inca. El maíz es una fuente mágica de energía, de fácil y agradable manejo. Hay otras fuentes de proteínas, como el haba, el chocho, el fréjol, pero menos mágica en su elaboración.
- *El vino de maíz*: el Inca ofrendaba esta chicha de maíz en un vaso de oro, preparado con un mes de anticipación como símbolo de arrepentimiento y entrega de su voluntad al sol. Luego ponía parte de la bebida en la pileta de piedra, en donde también depositaban la chicha los delegados de los cuatro suyus con el fin de que el sol los acepte, los beba y en esa forma compartir recíprocamente. Por eso, junio es el mes especial en el que el sol bajaba a beber la chicha de maíz junto con el Inca y llevaba las peticiones de los hombres a Pachacámac.
- Luego de este rito, el Inca ofrece su regalo, que consiste en oro, plata y concha *Spondilus*, ropas finas y saramamas; la ofrenda del Inca se enterraba al igual que las saramamas para conseguir la fertilidad de la madre tierra.

Luego de las ofrendas, el Inca iniciaba la fiesta con una danza especial en donde nadie podía emborracharse; en caso de hacerlo eran castigados severamente. Todas las ceremonias del *Intiraimi* se realizaban mediante los cantos del *Aymuray* y *Ayrihua*. *Aymuray* dedicado a la cosecha del maíz como un rito para la fertilidad de la tierra. *Ayrihua* es el baile al maíz, especialmente a la *Mamasara - Mamayuta*.

Cuenta la historia Inca que la *Fiesta del Inti-Raimi* o fiesta de los granos tiernos se celebraba en la fecha cosmográfica del 21 de marzo, en donde se festejaba la etapa de las cosechas, es decir, de las primeras flores y de los primeros frutos agrícolas. Esta fiesta tenía como grano central al sar-llullo o maíz tierno, comúnmente llamado choclo.

La fiesta del equinoccio es la celebración indígena que marca el inicio del año solar para las comunidades indígenas andinas de Ecuador y Perú, antiguo Tahuantinsuyo o imperio Inca. Comparativamente, la fiesta del *Inti-Raimi* es la celebración de año nuevo para el pueblo mestizo latinoamericano y mundial.

Quisiera a continuación transcribir una poesía dedicada al maíz:

SOMOS HIJOS DEL MAÍZ²⁹⁴

Si nos quitan el pan
nos veremos en la obligación
de sobrevivir
como lo hicieron nuestros abuelos
con el maíz fermentado
en la sangre de los héroes.
Con el maíz sembrado
desde siempre
desde antes que ensangrentaran
nuestra tierra
los cuervos, los piratas, la cruz
la espada y el capital.
Somos hijos del maíz
constructores de surcos y de sueños
y aunque somos un país pequeño
ya contamos con más de mil inviernos
un millón de manos floreciendo
en la tarea interminable de sembrar
de abril a mayo, labrando, sembrando

tapizcando, desgranando
 almacenando para la guerra y la paz.
 Chicha de maíz, chicha pujagua
 chicha raizuda, pelo de maíz
 ¡ el atoooooooool...!
 Chingue de maíz, nacatamal
 ¡Atolillo, Perrerrequeeeee...!
 Tamalpizque, cosa de horno
 pinolillo, pinol, posol,
 chilote, elote, tortilla
 güirila, rosquete, rosquilla
 montuca, empanada
 Es decir, el macizo
 e irreversible alimento del pueblo,
 es decir, el macizo
 e irreversible alimento del pueblo...
 Chicha de maíz...
 De esta manera seremos más nuevos
 de esta manera seremos más nuevos
 de esta manera seremos más nuevos
 ¡de esta manera seremos maíz nuevo!

Significado del zancu

Para sus sacrificios solemnes (como ya se ha dicho) hacían pan de maíz, que llaman *zancu*. Y para su comer, no de ordinario sino de vez en cuando por vía de regalo, hacían el mismo pan que llaman *huminta*. Diferenciábase en los nombres no porque el pan fuese diferente sino porque uno era para sacrificios y otro era para comer simple. La harina la molían las mujeres en unas losas anchas donde echaban el grano y encima de él traían otra losa hecha a manera de media luna, no redonda sino algo prolongada, de tres dedos de canto. En los corrijales de la piedra hecha media luna ponían las manos y así la traían de canto de una parte a otra, sobre el maíz. Con esta dificultad molían su grano y cualquier otra cosa que tuviesen que moler, por la cual dejaban de comer pan de ordinario. No molían en morteros (aunque los alcanzaron), porque en ellos se muele a fuerza de brazos por los golpes que dan —y la piedra como media luna, con el peso que tiene, muele lo que toma debajo y la india la trae con facilidad por la forma que tiene, subiéndola y bajándola de una parte a otra. Y

de cuando en cuando recoge en medio de la losa con una mano lo que está moliendo, para remolerlo. Y con la otra tiene la piedra, la cual con alguna semejanza podríamos llamar batán por los golpes que le hacen dar a una mano y a otra. (Todavía se están con esta manera de moler para lo que han menester.) También hacían gachas (que llaman *apí*) y las comían con grandísimo regocijo diciéndoles mil donaires, porque era muy raras veces.

Muchos cronistas afirman que el pan tiene tres nombres: *zancu* era el de los sacrificios; *buminta*, el de las fiestas y regalo, y *tanta*, pronunciada la primera sílaba en el paladar, es el pan común. La *zara* tostada llaman *camcha*; quiere decir “maíz tostado”. Incluye en sí el nombre adjetivo y el sustantivo. Débese pronunciar con m, porque con la n significa “barrio de vecindad” o “un gran cercado”. A la *zara* cocida llaman *muti* —y los españoles mote. Quiere decir “maíz cocido”, incluyendo en sí ambos nombres.

De manera que de la *zara* y de sus partes sacan los provechos que hemos dicho, sin otros muchos que se han hallado para la salud por vía de medicina, así en bebida como en emplastos. Por estas y otras razones pensamos que en las celebraciones de la eucaristía se debería utilizar el *zancu* en vez de la hostia hecha de trigo, debido a que este cereal no es propio de nosotros, y además porque el maíz es sagrado y comida ritual para los amerindios, sobre todo del centro y sur América.

Significado de la chicha

Parece fuera de duda que la chicha de maíz se utilizó en mayor escala que la de otras plantas. El carácter temporal del maíz hacía fácil la obtención del grano, que en climas calientes se puede cosechar de cuatro a seis meses, mientras que la yuca, aun la más precoz, no gasta menos de 10 meses a un año para estar de arranque. Frutos como el chontaduro tienen dos y a veces una sola cosecha al año, y las otras palmeras tienen cosechas cíclicas no regulares.

Hay sospecha de que algunas variedades de maíz de penicarpo rojo, rosado o morado, fueron seleccionadas así para obtener bebidas coloreadas. El primero que hizo esta observación fue Cristóbal Colón, en Pania (bebida una blanca y otra casi negra) (Colón, H., 1947, 225), y en la costa de Panamá (vino blanco y tinto de maíz) (*ibid.*, 298).



Fue práctica seguida en toda América la masticación de algunos granos de maíz para echar a la masa o grano triturado, con el objeto de acelerar el proceso de fermentación. El padre Acosta, después de describir la azua hecha con granos germinados, llamada sena, y antes de referirse a la que se hacía de maíz tostado que no embriagaba tanto, dice: “Otro modo de hacer el azua o chicha es mascando el maíz y haciendo levadura de lo que así se masca, y después cocido; y aún es opinión

de indios que, para hacer buena levadura, se ha de mascar por viejas podridas, que aún oillo pone asco, y ellos no lo tienen de beber aquel vino” (Acosta, 1954, 110).

Es conveniente consignar el hecho de que el consumo de ese líquido, con la frecuencia y abundancia que se han mencionado, hacía prácticamente innecesario beber agua. Se evitaban así en gran parte las enfermedades del tubo digestivo causadas por la contaminación hídrica, que han venido a ser el estigma de las poblaciones tropicales americanas después de la Conquista. De los pobladores de Vélez decía un autor, a mediados del siglo XVIII: “Sus aguas son muy malas y poco saludables y por esto usan de continuo todos la bebida que llaman chicha” (Oviedo, 1930, 162). A idéntica causa atribuye otro autor el alto consumo de la chicha en el Perú: “Después buscaron invenciones para hacer algún género de bebida, que fuese menos dañosa que el agua de aquella tierra; porque, si se mira en ello, hay provincias en que hay agua tan delgada que corrompe, y en otras tan gruesa, que cría bascosidades y piedra” (Anónimo: Esteve Barba, 1968, 174).

Con estos antecedentes, sería difícil explicar el retroceso del consumo de la chicha en los países ecuatoriales americanos, si no fuera por la gradual extinción de las tradiciones indígenas en beneficio de nuevas formas culturales y de nuevos intereses económicos. Esto ya apuntaba en el siglo XVIII, cuando en el Perú los dueños de viñedos fomentaron el consumo de aguardiente de uva y de la cerveza en Colombia; esto llevó a que se deje de consumir la chicha para favorecer a los monopolios del vino y de la cerveza.

Todas estas razones nos lleva a proponer a la Iglesia jerárquica la utilización de esta bebida en las celebraciones de la misa por ser una bebida hecha de maíz que tiene un gran significado en nuestra cultura. La razón de nuestra propuesta es para que las celebraciones sean más vivas y más propias, más identificadas con nuestra realidad.

Pamba mesa- comida comunitaria

Ya hemos dicho que nuestros mayores tenían tierras comunales, trabajaban juntos mediante mingas y tenían lo suficiente para la supervivencia, tenían una cultura propia y fundamentalmente unidos comunitariamente. En las tareas comunitarias había ayuda en el trabajo, se comía juntos invitando a los demás, de aquí nace la costumbre de la comida comunitaria que se llama en nuestra zona pamba mesa.

El compartir en nuestra cultura es sagrado, porque tenemos la concepción de que todas las cosas no son propiedad individual sino comunitaria. Así como los trabajos del cultivo de la tierra se hacen comunitariamente, de la misma manera cuando se cosecha se lo hace entre todos. Todo trabajo, reunión, fiesta se culmina con la pamba mesa, donde cada familia trae comida cocida y comparten entre todos. Para iniciar la comida en la pamba mesa, al igual las personas ancianas y los jefes, invocan el gran espíritu Pachakámak, a la Pachamama, al Tayta Inti y en ellos dan bendiciones por todo, igualmente hacían el tinku; esto se procedía a remojar los dedos en el azua y esparcirlo a los cuatro costados. Porque así mismo como el gran espíritu da los alimentos, a cambio nosotros dábamos en reciprocidad las primicias de las cosechas, los granos y los mejores animales, en señal de amor, en agradecimiento y fidelidad, para el indio es un compromiso, un deber sagrado con la Pachamama, el sacrificio y la ofrenda, todo esto se hace con naturalidad.

El principio de reciprocidad

El principio de correspondencia se expresa a nivel pragmático y ético como “principio de reciprocidad”. A cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo compete a las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino a cada tipo de interacción, sea esta intra- humana, entre hombre y naturaleza, o sea, entre hombre y lo divino. El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la filosofía andina. La ética no es un asunto limitado al ser humano y a su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas.

Con mucha razón se puede hablar de “ética cósmica”, que para la racionalidad occidental sería un absurdo, debido a la implicación mutua de eticidad y libertad. La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un “deber cósmico” que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte.

El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (inter-acción), de tal manera que el esfuerzo o la “inversión” en una acción por un actor será “recompensado” por un esfuerzo o una “inversión” de la misma magnitud por el receptor.

En el fondo, se trata de una “justicia” (meta-ética) del “intercambio” de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos. Es sabido que la economía incaica desconocía el dinero como medio de intercambio comercial; por eso “el trueque” ha sido la forma predilecta de la actividad comercial y económica. Esto en los Andes sigue todavía vigente en las regiones apartadas. El campesino andino, fuera de los grandes centros urbanos, sigue practicando una “economía de subsistencia” en la que el dinero no tiene valor real.

Sin embargo, para sobrevivir, tiene que intercambiar mercadería con campesinos de otros pisos ecológicos. El ganadero hace el trueque con el agricultor, el poblador de la región altoandina puna intercambia su charki con el chuño del poblador de la región suni, con el choqllu (choclo) o el muti (mote) del residente de la región qheswa, o hasta con los frutos del poblador de la región yunka²⁹⁵.

El principio de reciprocidad, igual que los demás principios “lógicos” andinos, tiene su vigencia en todos los campos de la vida. Alrededor de este principio giran todos los actos que se realizan en la comunidad, ya que en las comunidades indígenas todo acto es comunitario y no individualista.

Sentido de solidaridad

La solidaridad es el espíritu de unidad, dentro de la comunidad; de ser un grupo homogéneo que se manifiesta en la vida comunitaria a pesar de sus incomprensiones. El bien o el mal que haga un miembro de la comunidad afecta a todos y éstos deben ser resguardados. De ordinario la solidaridad se despierta en los momentos donde hay sufrimiento y problemas, en términos globales el padre de familia se preocupa de lo necesario y es la madre quien se dedica a satisfacer sus necesidades de una manera inmediata; esto se amplía a los demás dentro de la solidaridad; hay niveles:

- a) El primer momento es de compasión (misericordia cristiana) o sentimiento cuando se ve que alguien sufre; eso es connatural al ser humano; en este sentido el pueblo indígena es muy sensible a nuestro sufrimiento.
- b) Luego viene un segundo nivel de solidaridad, es la solidaridad de conciencia ya como punto de reflexión y análisis como produc-

to de causas no sólo circunstanciales sino estructurales; así el pueblo descubre que se están violando sus derechos.

- c) El otro nivel de solidaridad que también vive el pueblo es el de la Fe, en nuestras comunidades indígenas el pueblo que ilumina, que descubre los derechos humanos²⁹⁶.

El respeto es esencialmente conocer lo que una persona es, sin tomar en cuenta su posición económica y social o cargo que desempeñe. Dentro de nuestra cultura indígena, primeramente se respeta a las personas mayores de edad, es decir, los ancianos, porque son los depositarios del saber comunal; porque son los sabios (Amautas) no porque han estudiado en grandes centros educativos, sino que han aprendido en el caminar del pueblo fruto de su larga experiencia. Esta es práctica de grandes civilizaciones, aún de la hebrea.

El respeto es innato en el indígena, porque acata las órdenes de los líderes de las comunidades, autoridades de la misma, no sólo por el oficio de la autoridad sino por sus sabios juicios. Dentro del respeto está también decir la verdad (*Ama llulla*), por eso el rapto, como el adulterio, el robo, etc., no sólo son ofensas a la dignidad familiar sino comunitaria, y por esa razón tiene el castigo y la expulsión de la comunidad.

Dentro de las comunidades indígenas la generosidad se practica en todo nivel y en todos sus aspectos el “convidar” es el compartir lo que uno tiene sin esperar que devuelva; cuando se hacen las visitas a las familias (Ricurina) siempre se lleva algo, como de la misma manera la familia visitada comparte lo que tiene.

Al igual que en las culturas judías, la hospitalidad es fundamental, es el principio de reciprocidad, el forastero es nuestro hermano.

Dentro de la generosidad está dar una mano de ayuda; por eso dentro de nuestra cultura andina se dice que no hay que negar algún favor pedido.

Otra de las maneras de demostrar la solidaridad es mediante el sistema de justicia ancestral; que tiene una vigencia inmediata como rectora de la conducta humana ya que las reglas de reciprocidad y correspondencia del ayllu llevan a que los individuos reciban premios y sanciones inmediatas y tangibles.

Igualmente, para el runa las manifestaciones de la naturaleza se hallan en dependencia de espíritus y fuerzas, que a su vez interactúan sobre el hombre, y éste trata de atraerlas favorablemente o propiciarlas

mediante rituales mágicos y celebraciones religiosas, sobre la base de su poder personal o bien sobre la base de su poder colectivo, y a su vez esta misma complementariedad y reciprocidad ritual y celebrativa lleva a una mayor eticidad y moral en la comunidad andina, que igualmente se manifiesta en su sistema de justicia, en la cual las más drásticas sanciones se imponen utilizando los elementos de la naturaleza o dejando en manos de la Pachamama el destino de contumaces delincuentes.

De tal manera que, en el callejón interandino, las diferentes naciones mantienen su armonía a través de un código trológico que era el reflejo de bienestar social y material del Tawantinsuyu: Ama Killa, Ama Llulla, Ama shua, no serás ocioso, no serás mentiroso, no serás ladrón, que era el gran kamachik o mandato, que buscó de ser implementado por los curas como moral en abstracto del pueblo indio, luego de la desestructuración del Tawantinsuyo.

En cambio, para mantener el bienestar y orden espiritual los kamachiks son “apunchimanta” “causa imanta” “allpamanta” por los espíritus de los cerros; por la vida y por la tierra, la que en conclusión nos dice, si estoy por estas tres causas hago todo lo correcto en lo demás, con los niños, con las mujeres, con los amigos, por eso cuido la tierra, la naturaleza, porque en ella vivo porque el Pachakámak así me ordena.

Desarrollando más aún este código moral, tenemos que:

El ama llulla significaba no ser mentiroso, pero igualmente nos imponía el comportamiento solidario, diafanado entre sí mismo, ante los demás y un gran respeto a la tradición de su pueblo. Lo que permitió ser leales, sinceros, recíprocos y amar con respeto a todos.

El ama shua, que significaba el no robar, se trasciende a no robar el tiempo que Pachakámak nos ha dado de cumplir los quehaceres cotidianos, de vivir a cabalidad y kushilla con armonía.

El ama killa, que significa no ser ocioso, estaba dirigido a no tardar en auxiliar a los demás, vivir en dinámica, hacer las cosas con amor, con respeto, para los indígenas el trabajo no era obligado, si éste era parte de la vida, el amar al trabajo era parte de todos y lo hacían con armonía, con cantos, con ánimo, en mingas, y este trabajo hizo que los indígenas sean recíprocos humanistas y espirituales.

Así mismo, los kamachiks espirituales nos dicen:

Apunchimanta, que significa que el runa debía vivir en el cuidado y el orden de los espíritus tutelares de los cerros.

Causaimanta. por la vida, porque la vida existe por Pachakámak en cada cosa de nuestras vidas y la vida debe ser armónica para estar en Pachakámak.

Allpamanta. por la tierra, por el cuidado de la tierra, cumpliendo las leyes de reciprocidad y complementariedad con la allpamama y la comunidad.

Así, en la espiritualidad indígena no existe resentimiento con el apunchi ni con los demás, si la cosecha no es abundante, por ejemplo, es más bien porque no se ha cumplido con las leyes de la complementariedad y la reciprocidad que exige la Pacha.

Ciertos castigos implican dejar abandonado en un sitio inhóspito o salvaje al delincuente, o si no botarlo a una laguna o a un río.

Es conveniente que hablemos de la reconciliación que está en íntima relación con el principio de reciprocidad, que es el Ayni²⁹⁷, que se debe entender como a cada acción corresponde una reciprocidad, otra acción igual; cada acto realizado o recompensado con acto igual. La reciprocidad se da en el trabajo, comercio, en el préstamo, en las actitudes, etc., como también se da en las acciones del hombre con la naturaleza, con la realidad, con la tierra que se cultiva, el sol, la luna, la lluvia, los cerros, etc.²⁹⁸

La reciprocidad es connatural al indígena, ya que desde que nacemos creemos que el dar y el recibir son esenciales en la vida cotidiana. Y al ser rota la reciprocidad es necesaria la reconciliación para mantener el equilibrio. Cuando se ha perdido la armonía entre los miembros de la familia o de la comunidad, conscientes de que esta situación puede causar, o ya ha causado, las desgracias mencionadas, se recurre, en primer lugar, a la reconciliación. Ya hemos indicado que la práctica de la “confesión” existía ya entre los Quechuas y Aymaras, aún antes de la llegada del cristianismo al continente como medio para obtener la reconciliación con la comunidad y los seres de la sociedad extra humana²⁹⁹. Actualmente, cuando se sorprende a algún miembro de la comunidad en una de las faltas graves (aborto, incesto, homicidio, adulterio, robo y brujería), las autoridades de la comunidad exigen al reo la confesión pública de su pecado. En las comunidades Aymaras son los *Tari-piris* o *Jaliris*, especie de jueces, los que juzgan y pronuncian la sentencia, exigen la reconciliación y dan un castigo, según los casos, que generalmente consiste en la expulsión, al menos temporal, de la comunidad. Entre los Quechuas, al ser mucho más débil la autoridad autóctona ori-

ginaria, se recurre a los padrinos, de bautismo para los solteros y a los de matrimonio para los casados; los que exigen, en primer término, la reconciliación de los litigantes entre sí o la admisión de la culpa a los transgresores de las normas establecidas y luego los conducen en persona al sacerdote del pueblo para que “se confiesen y sean reprendidos debidamente por éste”³⁰⁰. Esta actitud nos hace ver la importancia de la reconciliación entre los andinos cuando la armonía es la condición normal e ideal de las relaciones en la sociedad y entre el hombre y la naturaleza; y cuando la desgracia es explicada como una ruptura de la armonía, entonces surge la necesidad de la reconciliación para que el bien prevalezca una vez más. De hecho, casi todos los ritos suponen, como veremos, la reconciliación como parte integrante de los mismos³⁰¹.

La minga

En los tiempos de los ayllus todos eran dueños de la tierra y los trabajos eran hechos en comunidad. Así es como nace la *minga*: que es la unión de un solo pensamiento, de una sola voluntad y de un solo corazón; por eso es la semilla de la rebeldía, en nuestro poder y por eso tenemos que mantenerla.

Antiguamente, en el Tahuantinsuyo, miles y miles de comuneros con sus mingas construyeron canales de riego, caminos, puentes, tambos, terrazas y terrazas en las laderas de las montañas para cultivar. Las tierras en común y la ayuda mutua dieron origen a una sociedad sana, fuerte y solidaria.

La ley de todos era: “No robes, no mientas, no seas ocioso” (Ama shua, ama llulla, ama quilla) y los que violan esta ley son condenados a vivir fuera de la comunidad, solos, aislados. “Los Indios tienen la buena costumbre de ayudarse unos a otros en todos sus trabajos”.

El centro de la organización social era la comunidad. Todo indígena hombre o mujer pertenecía a una comunidad o estaba sujeto a ella. Todos los habitantes de los ayllus, de las comunidades, trabajan durante tres meses al año para el curaca, el Estado o el Inca, en forma voluntaria y gratuita. Esto es lo que se conoce como la *mita*.

Con la llegada de los conquistadores, este trabajo colectivo se convirtió en una obligación y en la más dura forma de explotación.

Los españoles adueñados de las *mitas* obligaban a los indios a trabajar gratuitamente durante años como *mitayos* en las haciendas,

minas, obrajes y en la construcción de sus templos. Vino entonces el hambre y la desolación, y sobre eso trataron de cambiar nuestras costumbres, nuestras ideas por las ideas y doctrinas de ellos. El trabajo colectivo de las mingas se convirtió en trabajo forzado. Después de 150 años de conquista, la población india de nuestra América rebajó, de 90 millones, a 4 millones. ¿Porque disminuyó tanto?

Cuando los españoles se fueron, la explotación continuó con los terratenientes. Así las tierras de las comunidades disminuyeron cada vez más mientras las haciendas se hacían más grandes.

Los caminos, las acequias y las casas de hacienda se hicieron con el trabajo de nuestras mingas, también las siembras, deshierbas y cosechas. Tanto trabajo hacíamos para poder utilizar las acequias, los pajonales y los caminos que estaban en las manos de los terratenientes. “Tengo 73 años y yo y mis compañeros hemos abierto la acequia que ahora los latifundistas nos quieren quitar. Ellos tienen dos aguas y nosotros ninguna. Nos estamos secando, los indios, los animales y la tierra”.

Las obras públicas (caminos, puentes, y otros) están en manos de instituciones estatales a nivel local, como los municipios, juntas parroquiales y a nivel regional y nacional, como los ministerios. En nuestras comunidades estas obras se han llevado a cabo bajo el sistema de mingas.

Por ese tiempo el presidente Gabriel García Moreno y otras personas particulares en el siglo XIX están destruyendo el sentido de nuestras mingas; con sus ayudas nos están mal enseñando, mal educando y hasta llegan a dividirnos. Ahora en muchas comunidades ya no salen a las mingas si es que no hay ración de alimentos o donaciones que dicen que hacen los gringos.

Tenemos que recordar que las mingas heredadas de nuestros mayores son formas de ayuda entre familias y entre comunidades y nunca se trabaja por interés de dinero. Es así que la minga es una reunión de gentes invitadas a realizar un trabajo, después se desenvuelve o se recibe el trabajo de otros miembros de la comunidad como apoyo.

Las mingas de las comunidades son además una forma de lucha, de resistencia a la dominación que han impuesto los patrones, las autoridades del Estado. La dominación y la explotación han obligado a cambiar las formas de trabajo de mingas que se hacían tiempos atrás. Así hoy tenemos:

El *Uyari* es una minga realizada entre familias, fuera de las horas de trabajo.

El *Randimpac* es una minga para levantar la casa de los recién casados.

El *Maquimañachi* es una minga entre vecinos donde se hace préstamos para acabar más rápido el trabajo.

El *Jahuay* es otra minga donde participamos todos en el último día de la cosecha de granos.

En todas estas mingas se puede ver la voluntad, el cariño, la alegría que se pone para hacer el trabajo. Estas mingas se convierten en fiestas, donde se convida la chichita, el ají de cuyes, para agradecer la cosecha o la terminación de la casa con el *Husipichay*. Lamentablemente todo esto se pierde al llegar la explotación y las ideas ajenas a las nuestras.

Nos cuentan nuestros mayores que, contra las mitas y los encomenderos, muchas veces se hicieron sublevaciones y levantamientos, porque los indígenas nos resistíamos a la dominación, a la explotación. Y ahora, como en otros tiempos, también nos resistimos a la penetración, por eso mantenemos algunas costumbres, hablamos el quichua, hacemos las fiestitas y las mingas. Cuando nos levantábamos, los patrones ponían prohibiciones como éstas: “Por causa del rebelde, deberán los corregidores en las provincias, ver que los indios no representen comedias y otros actos públicos para evitar que recuerden los hechos de su antiguos”.

La lengua quichua, la fiesta, las costumbres son la rebeldía y las mingas fueron y son la expresión de los pueblos indios de América. La minga es como una herencia dejada por los mayores. La minga es capaz de convocar, de reunir, a muchos comuneros, tiene el símbolo de la fiesta y le da fuerza a la comunidad, al cabildo y hace madurar a la organización.

La ayuda mutua, el cambia manos, el trabajo colectivo de las mingas ayuda a mantener al vida y las tierras en común y facilita las tareas de la producción. Las mingas son un ejemplo y un aporte a toda la sociedad ecuatoriana. Así, en algunas ciudades los pobladores se han organizado en cooperativas de vivienda y trabajan haciendo mingas para construir sus casas. Nuestras costumbres han aportado al desarrollo de la sociedad ecuatoriana, se han desarrollado nuestra unión y la de nuestras comunidades, nos ayudan a nosotros mismos y a los de-

más, por eso tenemos que luchar por mantenerlas, porque nosotros también tenemos que dejar esa herencia a nuestros hijos.

El culto y la música

El baile religioso. Aunque es realizado comúnmente por grupos con menor o mayor especialización, es otro gesto colectivo de culto, y de ningún modo suele ser un entretenimiento o espectáculo.

El baile más vinculado con el culto sigue formas más tradicionales y en otros se ve influencias modernas. Por ejemplo, formas indígenas de baile son: shacshas, pallas, saltarinas, llameros, viejos, etc.

Todos estos bailes tienen un significado cultural, en que se manifiesta el alma colectiva de un pueblo, su alegría y vivencia comunitaria de la fiesta y una rica simbología de ofrecimiento a la imagen (se baila para la imagen). Además, hay rasgos de cuestionamiento y protesta ante el orden vigente. En Qoyllor Rity (Cuzco), el baile de los chunchos es propiamente una expresión de la condición humana del pobre.

Para la fiesta de San Pedro de Pirca (Departamento de Lima), hay un baile satírico de los “huancos” que, según el informante, “simboliza la fortaleza de la comunidad en su juventud y satiriza o se burla de grupos o razas invasoras”. Sin embargo, donde hay un mayor impacto del proceso de modernización, el baile religioso es desviado hacia una forma “folklórica” de especialistas que hacen su espectáculo.

La danza. Es alabar a Dios con el cuerpo y en el lugar sagrado, en círculo y en fila, hombres y mujeres, algunos compiten en lujo de vestuarios, ritmo y resistencia. Las hay:

- 1) Cósmicas de origen prehispánico.
- 2) De Huehues.
- 3) De animales.
- 4) De Moros y Cristianos.

Todas ellas son símbolos:

Círculo = universo y totalidad

Color rojo = vida de Dios

Color amarillo = femineidad

Color verde = naturaleza

Color blanco = plenitud de vida

Plumas = servicio

Cascabeles y tambor –huehuetl = movimiento

Máscara = dualidad de la persona

Números: 2 = Omēteotl; 4 = rumbos del universo; 5 = centro del universo

Espejo y plumas = tezcātl y quetzal (dualidad creadora)

Flauta y cono (3) = intermediación

Palo de voladores = árbol, sociedad.

Generalmente existe en la danza:

- Se tiene mentalidad que es para Dios (no para divertir a la gente).
- Es de sumo respeto.
- Se entra a la Iglesia a pedir la bendición.
- Se pide la bendición del traje del nuevo danzante.
- Se convive fraternalmente.
- Se danza en fiestas y lugares importantes Sr. Sacromonte = Oriente, miércoles de ceniza rumbo de Quetzalcoatl, color blanco; Chalma = sur, mayo, rumbo de Huitzilopochtli color azul, voluntad para hacer las cosas; los remedios = poniente primer domingo de septiembre, de Xipec Totec, van los guerreros y mujeres muertas en parto, rojo, instinto, cambio; basílica = norte, 12 de diciembre, cielo donde se van las almas de los difuntos, Tezcātlipoca, negro, conciencia, búsqueda de uno mismo; (Gran Tenochtitlán, Templo Mayor); Tlatelolco = centro, finales de septiembre, lugar de envío Nāhui Hollín, amarillo o dorado (saludo para abrir oeste y este, sur y norte).
- Reflejan la historia del pueblo.
- Lleva monótono (canto indígena) Cfr. Alabanzas al señor de Chalma.
- Todo esto que acabamos de decir es un ejemplo tomado de la cultura indígena mexicana.

La música cultural. Ligada al baile, está generalmente en manos de una banda típica. Se emplean diversos tipos de instrumentos: tambos, cajas, flauta, arpa, violín, trompeta, clarín, quena, pito, zampoña, siendo algunos de origen indígena y otros de carácter colonial o bien modernos. Las bandas interpretan música autóctona (huay-

nos, etc.), pero también marchas o himnos, como marcha del Señor de los Milagros.

El canto. En cuanto al canto, en el culto, se desarrolla en el lugar principal de culto, aunque también a veces en la procesión y otros momentos. Se trata mayormente de cantos modelados por la evangelización tradicional, a veces son en idioma quichua, o se combinan cantos en lengua indígena con español. Recientemente se emplea el canto moderno.

La oración. Se expresa a través de todos los gestos culturales, la procesión, la celebración de sacramentos, el baile, el canto, la peregrinación tienen una fuerte carga comunitaria y a la vez personal; es una mesa de creyentes que oran por sus necesidades individuales y las de la comunidad. En algunos casos hay “rezadores” o especialistas que lo hacen (cobran dinero) a nombre de los que solicitan este servicio. Pero es principalmente cada persona y la comunidad quienes oran directamente, ya sea en la novena, el rosario, las letanías u ofreciendo y quemando una vela ante la imagen.

Los materiales más empleados en la acción cultural del pueblo son las velas (fuego) y el agua; también se emplean flores, incienso y ofrendas de frutos del trabajo humano.

La ofrenda. El indígena concibe que, para mantener la armonía del cosmos en esas fuerzas antagónicas (luz- oscuridad, frío- calor, hielo- fuego, rojo- negro, cielo-inframundo, etc.), necesita darle lo máspreciado que tiene el agua, divina, preciosa, que es la sangre. *Al sol* se le ofrecía 4 veces incienso y se sangraban las orejas al amanecer, mediodía, vísperas y anochecer; cuando hacía eclipse, hombres y mujeres se sangraban la boca con las manos, ofrendaban ancianos y cautivos, con puntas de manguet y se agujeraban las orejas; todo esto lo hacían por temor que el sol fuera dominado por las tinieblas.

Otro tipo de ofrendas es la que se lleva a cabo para la *madre tierra* con semillas, copal, fruta, comida y agua (se coloca un recipiente con agua y algodón, que al absorberla se empapa y luego gotea fuera del recipiente, es simulación de la nube que del mar llevan el agua a la tierra y la prepara así para la siembra).

La fiesta de la cosecha – Jahuay

Con la conquista, los españoles trajeron nuevas técnicas de agricultura, forestación y muchas semillas, entre lo que contamos al trigo, que fue traído por el padre franciscano Fray Jodoko Rike más o menos en el 1545, quien hizo experimentos en la ciudad de Quito.

En estos tiempos el gobernador de Cuenca, el Dr. Gil Ramírez Dávalos, poseía dos haciendas en el Cañar: la de la Posta y la de Tamboviejo. Dicho gobernador trajo a Fray Jodoko Rike para que enseñara la siembra del trigo a los nativos en sus haciendas. Al resultar positivos estos experimentos, empezaron a extenderse por diferentes haciendas del pueblo Cañari: de esta forma se originó la fiesta de la cosecha del trigo con rituales del Jahuay. En este sentido la fiesta de la cosecha tiene mucha importancia: muchos pasos de la fiesta de la cosecha hoy se repiten en la fiesta del Corpus Christi. Sólo entendiendo la fiesta de la cosecha podremos comprender mejor la fiesta del Corpus.

A continuación voy a relatar el proceso de la fiesta de la cosecha que se daba en las grandes haciendas del Cañar:

Organización de la cosecha

Toda manifestación cultural, desde la época de los antepasados, era una forma de agradecimiento al Padre Sol y a Pachacámac por la obtención de buenas cosechas agrícolas, como en especial por la cosecha del maíz, llamada la fiesta de la “Mama Sara”. Con la Colonia, estas manifestaciones culturales pasaron a la cosecha del trigo, de donde se origina el relato del Jahuay.

Estas diferentes manifestaciones ya estaban organizadas desde antes de la Colonia. Se realizaban trabajos comunitarios, como eran las mingas a favor de la comunidad; así mismo existía y existe el trabajo conocido con el nombre de “randimpac” (prestamano), que es una forma de organización pequeña dentro de la familia, para ayudar en trabajos. Esta costumbre todavía existe: mediante esta ayuda se demuestra unidad, amistad, cooperación y solidaridad.

La organización de la cosecha corría por cuenta de varios grupos, los cuales tenían tareas específicas que realizar. A continuación enumeramos algunos de ellos:

Los segadores. Eran personas mayores cuya tarea consistía en cortar el trigo bien barbado, esto significa sin dejar ni una espiga. Este trabajo lo realizaban durante varios días hasta terminar la cosecha. Los segadores eran controlados por los mayordomos y mayores, y a veces por el mismo patrón, cuya tarea era de controlar para que el trabajo se realizara sin ningún desperdicio.

Cada persona llevaba una hoz grande de hierro en forma de arco redondeado, picado y limado en zigzag, con un cabo de madera, que sirve como sostén para la fácil ejecución del trabajo.

La concentración de grupos de personas para el inicio del trabajo se realizaba mediante sonidos musicales de las quipas, flautas y gritos humanos, los que se escuchaban a largas distancias; junto con esto venía el canto del Jahuay, desde el comienzo de la cosecha hasta el final de la misma, con diferentes tonalidades y letras. Todo este bullicioso pero armónico rito lo cumplían en cada término del Jahuay.

Hay que tomar en cuenta que todo este trabajo no le satisfacía totalmente al indígena, debido a que todo era impuesto y además los trabajos eran gratuitos.

Los acarreadores. Esta agrupación estaba formada por tres o cuatro grupos o cuadrillas de personas jóvenes. Cada cuadrilla abarcaba un mínimo de cuarenta personas dirigidas por un guía o jefe de cuadrilla, llamado “Guía Mayor”, que era un hombre capaz, corpulento y ágil para continuar en su puesto de trabajo durante semanas y todo el tiempo de la cosecha, lo mismo sucedía con el segundo llamado “Trace Guía” y el tercer personaje.

Este grupo tenía a su cargo recoger las gavillas cortadas por los segadores y cargarlas en las espaldas. Para esto disponían de los materiales correspondientes de trabajo, como sogas hechas con cuero de res, más o menos de tres o cuatro metros de largo, con las que amarraban las gavillas. Los acarreadores portaban en la espalda huashcaras (cuero entero de una cabra u oveja con un hueco para sujetarse con el cuello) para evitar el pinchazo de la espiga. Cargadas las gavillas con la soga, se dirigían hacia la llamada parva, que se encontraba ubicada en la era (lugar donde se trilla y recoge el grano).

Los parveros. Cuando los acarreadores llegaban con las gavillas a la era, los parveros estaban obligados a recibirlos e ir construyendo la parva, que tenía una forma cilíndrica. Su base redondeada medía tres o cuatro metros de diámetro. En la base colocaban piedras, con el fin de evitar que la humedad causara daños a la gramínea.

Los parveros eran seis, distribuidos en dos cuadrillas de tres personas. El primero era el guía, que se colocaba en la orilla de la parva; el segundo sostenía la primera gavilla, que iba a la orilla, y el tercero rellenaba el centro de la parva. Con este procedimiento seguían hasta cuatro o cinco metros de altura. La parva terminaba en forma de cono, y era protegida con paja para evitar la penetración de las aguas.

Los paleros. Los paleros tenían la finalidad de dar forma a la parva, puliendo e igualando hasta el término de la misma. El instrumento utilizado por los paleros era la “pala” de madera; también utilizaban una escalera para poder alcanzar la parte más alta de la parva. Tres personas se dedicaban a este trabajo.

Los mayores o mayordomos. Estas personas pertenecían a la organización de la hacienda colonial. La tarea era de dar órdenes para la buena ejecución del trabajo que se llevaba a cabo durante varios días

hasta terminarse la cosecha; en otras palabras, eran ejecutores de la explotación sobre la fuerza de trabajo del indio. El patrón ordenaba: “*Preparen betas, huashcaras, corran, corran, recojan la gavilla despacio sin desperdiciar; toda en orden*”. En cambio, el mayoral decía en quichua “*Anguta allichichi, huashcara tucui allichichi, ña aisaichi, callpaichi callpaichi, gavillata tandaichi allimanta, sumacta ama shicuashpa*”.

Los mayoresales o mayordomos tenían toda la atribución para castigar y sancionar a todos o a algún miembro que no cumpliera con satisfacción la tarea encomendada. En cada grupo de trabajo existían uno o dos mayoresales que vigilaban el desenvolvimiento normal de la cosecha.

El patrón de la hacienda permanecía junto a la parva, los segadores eran controlados por el mayordomo principal quien, junto con los ayudantes ordenaban a los cortadores, “*Aisarichic, aisarichic, lluquiman alliman, sumacta jahuytac taquishpa, runacuna sinchillata*”; esto significa: “*Extenderse, a la izquierda a la derecha, cantando ordenadamente el Jahuay, gritando fuerte hombres*”, y así pronunciaban varias frases similares. Además los mayoresales cuidaban a las chaladoras para que no se acercaran a la gavilla principal.

Los grupos de cargadores eran controlados por los parameros (otros mayoresales que cuidaban los cerros y pajonales y a los animales que allí habitaban) y otros mayoresales montados en sus caballos que caminaban junto con los cargadores con el fin de que no regalaran las gavillas a las chaladoras o las escondieran.

Las chaladoras. Las comunidades aledañas a la hacienda no tenían la facilidad de cultivar el trigo por la falta de tierra propia, ya que todas las tierras pertenecían a la hacienda; por tal motivo, cuando se daba la cosecha acudían muchas mujeres y menores de edad a recoger lo que quedaba cuando alzaban las gavillas; todo lo que lograban recoger lo guardaban para la alimentación de la familia.

Música de cada grupo de la cosecha. Con la influencia de la modernidad nuestra música ha ido postergándose, sin embargo, últimamente está resurgiendo de nuevo. Así, el canto del Jahuay es la manifestación del sentir del indígena, es decir, es la narración de costumbres, leyendas y tradiciones que brotan del sentimiento Cañari, ya que en nuestra tierra todo es música, desde el murmullo del pajonal azotado

por el viento hasta el llanto del indio buscando la auténtica libertad. El Jahuay es la alabanza por la cosecha del trigo que se realizaba en las antiguas haciendas; es una alabanza a la Pachamama, que de su vientre fecundo pare las cosechas que los indios, al son de las quipas y bocinas, van devorando, en la extensión de sus trigales, formando altas torres doradas que se convierten luego en grano dorado.

Vestido de cada grupo. Cada grupo de trabajadores de la cosecha llevaba vestidos típicos del pueblo Cañari. La forma de vestirse variaba de acuerdo a las funciones que realizaban dentro de la cosecha.

Los segadores utilizaban zamarros de color negro o blanco, que eran elaborados con cuero de oveja o de cabra; éstos servían para protegerse del frío, para evitar las heridas al cuerpo producidas por el rastrojo del trigo o por la hoz y para proteger el pantalón de bayeta, ya que el zamarro se pone sobre el pantalón. El calzado utilizado era la “oshota”, hecha de cuero de res (la base era de tabla, después se hacía solamente de cuero). Posteriormente se utilizó la oshota de caucho, la misma que se acostumbra hasta la actualidad. Además, vestían camisas de color blanco bordadas con hilos de colores atractivos, que eran bordadas con diferentes figuras, como ramilletes de flores, cruces, palomas, semicírculos y números ocho. Estas figuras adornaban el cuello, el codo y el puño de la camisa.

Desde la época de los Cañaris hasta la actualidad se utiliza la “cuzhma”, que tiene la forma de un poncho alargado; la misma es tejida en telares de mano y de pedal con hilo de lana de oveja; los colores favoritos son el negro y el gris. En la cintura se sujeta con una faja (chumbi) tejida con hilos de diferentes colores. La faja se adorna con distintas figuras de animales, cruces, letras, números, nombres de personas y ciudades importantes.

Sobre la cuzhma cargan un poncho terciado de lana de oveja de color rojo y negro. Sobre la cabeza llevan un sombrero de lana de color blanco, sujetado con pañuelos de diferentes colores para evitar que los fuertes vientos lo hagan caer. El pelo es trenzado con cintillos rosados y azules.

El grupo de acarreadores llevaban vestidos similares a los anteriores. Como los que formaban este grupo eran personas jóvenes y robustas los vestidos eran impecables; las cuzhmas eran adornadas con ribetes de terciopelo en forma de una curva regular y en las esquinas con ra-

milletes de flores. En el cuello llevaban un pañuelo de seda; esto era con el fin de atraer a las mujeres solteras (algunas de las chaladoras). En las espaldas llevaban un cuero de cabra o de oveja llamado huashcara, que cubría y protegía su elegante cuzhma de las aristas del trigo.

Los parveros y paleros tenían el mismo vestido que los segadores.

Los mayores también vestían los trajes típicos anotados anteriormente, la diferencia era que ellos iban montados en caballos bien adornados y llevaban chicotes que servían de instrumento de castigo a las personas que no cumplían las órdenes, o porque desperdiciaban las gavillas de trigo.

Expresiones culturales de la cosecha

En términos sencillos, la manifestación cultural de la cosecha se refiere a los hechos y costumbres acumulados por el indígena Cañari a través de la historia; estas expresiones de mucho valor son mantenidas desde nuestros antepasados, y han sido transmitidas de generación en generación. Uno de los valores que se mantienen en nuestros mayores (personas ancianas) es el saludo, que consiste en nombrar a Dios como signo de respeto y admiración así: “*Alabado sea Jesucristo Señor Amo, Señor Caballero*” (era la frase pronunciada), y lo es también hoy para algunos de nuestros mayores. La respuesta a este saludo era y es: “*Por siempre alabado*”.

Durante la cosecha había mucha participación, así, por ejemplo, los acarreadores se organizaban en tres cuadrillas que conformaban las comunidades de Quilloac (primera cuadrilla), la Capilla (segunda cuadrilla) y por último la Posta y Cuchucún. Esto en la región de Cañar. Cada cuadrilla constaba de alrededor de cuarenta personas que eran dirigidas por los mayores. Así mismo, durante la cosecha realizaban juegos recreativos, como por ejemplo el toro bravo: saliendo de la parva o era, elegían a una persona que fuera la más fuerte para que se disfrazara de toro y otros hacían de vaqueros; las mimas betas de cargar las gavillas servían para lacear aquel toro que iba por encima de las mujeres chaladoras. También se disfrazaban de asno, lo que consistía en imitar con gritos y movimientos a dicho animal y corrían de un lado a otro sobre las chaladoras. Además, se organizaban otros juegos de tipo religioso, tal como el pase del Niño.

Todos estos actos causaban la diversión de las personas presentes en la cosecha; además era un aliciente para los acarreadores para no sentir cansancio y poder continuar con la tarea encomendada.

Las mujeres llevaban el almuerzo para sus maridos, vestidas con sus lujosas ropas típicas; a un lado llevaban la chicha de jora en sus calabazas (puru) y al otro lado una olla de comida; las ollas eran de barro vidrioso pintado de un color verde amarillento que representaba los campos con sus trigales. En la espalda llevaban cargadas un quipu (una taza de mote, oca, papa, mellocos, etc.) para compartir con su esposo y sus familiares.

La uyanza. Al final de la cosecha, todos los trabajadores se organizaban para celebrar el denominado “Día de Uyanza”, que consistía en un encuentro festivo por la culminación de la cosecha y despedida de los administradores de la hacienda con la gente trabajadora. Los dueños de la hacienda preparaban chicha y aguardiente para calmar la euforia de los trabajadores, que reclamaban alguna recompensa por el trabajo realizado. Mientras tanto, los trabajadores procedían a atar al patrón con fajas para luego llevarlo a la era, entregando una cruz muy lujosa conformada y adornada con trigo y flores naturales. Durante la caminata hacia la era iban con ritmos del Jahuay, gritando al son de las quipas y las flautas; al llegar a la era, hacían dar dos vueltas a los patrones alrededor de la parva y decían: *“Este es nuestro trabajo, pero de él no nos aprovecharemos, sino que te aprovecharás tú, patrón, mientras nosotros regresamos a nuestras chozas a seguir con nuestra miseria; pero por lo menos no te niegues a dar la uyanza”*.

El significado de la Uyanza, en el fondo, era de rebeldía disimulada con la demanda de un obsequio, obsequio que por lo regular era lo mínimo: algunos galones de chicha y unos cuantos litros de aguardiente, con los que los trabajadores se embriagaban, y así terminaban con el trabajo de la cosecha. Finalmente, lo que en la realidad hacían al atar con fajas al patrón y sus servidores era poner de manifiesto su propia servidumbre, en la que se encontraban por obra del régimen colonialista.

El jahuay: manifestación cultural, social y religiosa

El jahuay, según la investigación realizada, proviene de la palabra quichua “jahua”, que significa “arriba”; entonces en la cosecha utilizaban este término con la traducción de “jahuay, jahuay”, que quiere de-

cir “arriba, arriba”, constituyéndose en una expresión cultural que da ánimo al grupo de trabajadores, o también “jahuay, jahuay” que podemos interpretar “encima, encima”, esto nos da a entender que el corte del trigo tenía que realizarse en forma más rápida y ordenada.

El jahuay, como expresión cultural, tiene sus manifestaciones de carácter social y religioso; esto se ve claramente en los cantos, en los juegos y en el trabajo y en la cosecha, que además era un motivo de encuentro, de unión de armonía entre los trabajadores nativos y patrones de la hacienda. En la cosecha también encontramos expresiones de carácter religioso, ya que el indígena tenía que cumplir con la Iglesia y con la hacienda, debido a que la Iglesia estaba unida al poder y además era propietaria de varias haciendas; la Iglesia se valía del Evangelio para atemorizar al indígena para que éste se someta a cualquier tipo de trabajo.

En forma general, el jahuay como relato manifiesta la alegría, la tristeza y la rebelión del indígena contra el sistema establecido, aunque también era un motivo de agradecimiento al ser supremo por dar buenas cosechas durante el año y un agradecimiento a la Pachamama por dar de comer de su vientre a sus hijos. Por eso, dejar que se destruyan estas hermosas manifestaciones culturales de nuestros campos es dejar morir nuestras sementeras; destruir estas manifestaciones culturales de nuestro pueblo es destruir a la madre tierra y a los pueblos indígenas, por eso nuestra tarea es de rescatar nuestros valores olvidados y darles a conocer, ya que la vida ha comenzado en la tierra y es en ella que deben continuar las numerosas ceremonias ancestrales.

Finalmente, el jahuay ha servido para unir fuerzas entre los indígenas y tomar conciencia de nuestros valores para así reclamar los derechos propios, como son pan, tierra, libertad y justicia. Con estos pensamientos y encabezados por algunos dirigentes, empezaron a movilizar a las autoridades centrales para que se apliquen las leyes a favor del indígena, tales como la ley de la Reforma Agraria (IERAC), la misma que pudieron conseguir a través de la lucha permanente de los indígenas organizados. Por eso todas las manifestaciones culturales del jahuay se repiten hoy en la fiesta cristiana del Corpus Christi como un agradecimiento al Creador por la bendición de los productos de nuestra tierra y por la libertad y propiedad de las tierras conseguidas gracias a muchos esfuerzos y luchas³⁰².

En conclusión: como puede observarse, la fiesta de la cosecha jahuay no solamente es una manifestación de los grandes valores del

pueblo indio, sino que también es un aliciente poderoso para su desarrollo y un impulso para la reivindicación justa de sus derechos.

- Estas fiestas permiten al pueblo indio mantener su sintonía con las valiosas tradiciones de sus antepasados, enlazando su espíritu con el de los antiguos.
- Ponen de manifiesto su profundo sentido religioso, pues el indígena recuerda que estos frutos son un don de su Dios: el sol, la Pachamama, etc.
- Es también una poderosa manifestación de su sentido comunitario, pues pone de relieve y fomenta el sentido de cooperación y organización.
- Es asimismo una expresión de su vinculación con el cosmos, a través del mundo vegetal (el maíz, el trigo) y de la cerámica utilizada en esta circunstancia, que refleja los matices del campo y del sol y su conexión con la Pacha Mama.
- El hombre se relaciona con el universo por medio del trabajo. Estas fiestas infunden en el indígena la alegría y el amor por las tareas del campo.
- Finalmente, es una expresión poderosa y elocuente de sus anhelos de libertad (atadura de los patrones) y de justicia expresados en esas palabras con sabor profético que le dicen al patrón atado, mientras giran alegremente en torno a la parva: *“Este es nuestro trabajo. De él te aprovechas vos, mientras nosotros regresamos a nuestras chozas para seguir con nuestra miseria”*. ¿Quién no ve aquí un golpe valiente a la conciencia del terrateniente para hacerlo reflexionar sobre la injusticia que está cometiendo?

Sin duda que este viene a ser el origen de buena parte de la lucha para sus derechos en que vemos hoy empeñado al pueblo indio.

3.2.2.2.4. Verdadero sentido de la fiesta después de la celebración de la misa

3.2.2.2.4.1. La fiesta del Corpus Christi

Significado

La expresión “Corpus Christi” proviene del latín Corpus, que significa “el Cuerpo”, y Christi, un completo especificativo en caso ge-

nitivo que se traduce por “de Cristo”. “Corpus Christi” es entonces “el Cuerpo de Cristo”. Llámase así la fiesta del tercer jueves de junio de todos los años. Fiesta en la que la Iglesia Católica conmemora la institución del Sacramento de la Eucaristía denominada, según el Nuevo Testamento, “la Cena del Señor”.

Esta tradición eclesial, muy antigua por cierto, fue una de las más importantes de las tantas traídas por los españoles.

Es importante tomar en cuenta que el sentido teológico específico de esta fiesta nunca fue asimilado por los indígenas.

Para el pueblo Cañari, el hecho de la conquista sólo produjo yuxtaposiciones culturales. Tal vez el pueblo del Hatun Cañar es el que más ha vivido “dos mundos superpuestos”: el suyo propio, proveniente de los cultos y ritos solares y animistas, y el ajeno, nunca entendido ni asimilado, es decir, el latino, traído por los españoles.

Se puede notar que ha habido cierto progreso en las concepciones religiosas de los pueblos indios, especialmente en el pueblo Cañari: de su pluralidad de dioses ha surgido, por influjo Inca, un dios principal que era el sol, mientras se ha ido perfilando el concepto de un superior a todos los otros dioses, que era un Dios invisible llamado “Pachakamak” o, según otros, “Viracocha”.

Esta purificación del concepto religioso indígena estaba preparando, sin saberlo, la aceptación del Dios cristiano único e invisible.

Tres aspectos distinguen la cultura religiosa de nuestro pueblo, a saber:

- a. Las festividades autóctonas de los Cañaris, que tienen relación con las fiestas del maíz, típicas de los pueblos centroamericanos; son aspectos religiosos de “acción de gracias”. En éstas había bailes, música, actos religiosos y tributos al dios del maíz.
- b. La incursión incásica cambió el primitivo ritual por uno más perfeccionado en su concepción cosmogónica y social, el culto a los dioses cósmicos, sobre todo al sol.

Según cita el padre Juan de Velasco, la fiesta del mes de junio que solía realizarse antes de la conquista española denominada *Inti Raimi*, era un ritual de danza solemne en honor al sol en el intermedio de los solsticios y era una de las cuatro fiestas principales precedidas por ayuno, con sacrificios, música, cantos y bailes generales.

El padre Acosta, al hablar sobre las fiestas del Inti Raimi, afirma:

“El séptimo mes que responde a junio, se llama Aucaycuzqui Intiraimi y en él se hacía la fiesta llamada Intiraimi, en que se sacrificaban cien carneros guanacos, que decían que esta era la fiesta del sol en este mes se hacían gran suma de estatuas de leña labrada de quinua, todas vestidas de ropas ricas, y se hacía el baile que llamaban Cayo, y en esta fiesta se derramaban muchas flores por el camino y venían los indios muy embijados y los señores con unas patenillas de oro puestas en las barbas y cantando todos. Es de advertir que esta fiesta cae cuasi al mismo tiempo que los cristianos hacemos la solemnidad el Corpus Christi, y que en algunas cosas tiene mucha apariencia de semejanza, como en las danzas, o representaciones, o cantares, y por esta causa ha habido, y hay hoy día entre los indios, que parece celebrar nuestra solemne fiesta de Corpus Christi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del Intiraimi”³⁰³.

- c. La etapa de la conquista hispana. Los evangelizadores transformaron la fiesta del Inti Raimi en la del Corpus Christi, fiesta que se mantiene hasta nuestros días, contando exclusivamente con la participación de las comunidades indígenas; así el Corpus es una fiesta que coincide con la época madurativa del maíz, y se relaciona también con la cosecha del trigo.

Podemos descubrir en este hecho un esfuerzo pedagógico muy interesante por encarnar el mensaje del Evangelio. La Iglesia no ha querido destruir la alegría de una fiesta cósmica, sino que la ha dirigido hacia Cristo, el cual es llamado por Zacarías inspirado “el sol que nace de lo alto” (Lc 2,78-79) y lleva a su maduración y fructificación al mundo vegetal. ¿No es esto mismo lo que hizo la Iglesia con la fiesta de la Navidad?

Origen

La fiesta del Corpus Christi se celebra en la iglesia latina el jueves siguiente a la octava de Pentecostés, fiesta de la Santísima Trinidad, para conmemorar solemnemente la memoria de la presencia de Jesús en la sagrada Eucaristía. En el calendario de Polemio (448) se hace mención del *Natalis Calicis* a 24 de marzo; el 25 de marzo era conside-

rado en muchas partes como día de la muerte del Señor. El jueves Santo, empero, caía en la Semana Santa, tiempo de tristeza, en el que el pensamiento de los fieles nada ocupado con la Pasión del Señor y casi distraído de la institución de la Eucaristía con la multitud de funciones que entonces se celebran. Esta razón se aduce en la Bula *Transiturus*, como la principal que dio origen a la fiesta del Corpus.

El instrumento de que se valió la Divina Providencia fue la beata Juliana de Cornellón. Nacida el año 1193 en Retines, junto a Lieja, quedó huérfana en sus primeros años. Juliana ya desde niña sintió particular devoción hacia el Santísimo Sacramento, y desde los dieciséis años, siempre que se ponía en oración, le parecía ver la luna llena pero oscurecida por un lado. Después comprendió que esa parte oscura tenía que ser iluminada por una fiesta que debía celebrarse todos los años en honor del Santísimo Sacramento. Ella había de ser la primera en celebrarla y en anunciar a los demás la voluntad del Señor de que todos la celebrasen.

Veinte años después, Juliana comunicó su secreto al canónigo de San Martín de Lieja, Juan de Lausanne, rogándole que consultase sobre ello a los demás teólogos, aunque sin nombrarla a ella. Juan comentó el asunto con Santiago Pantaleón, arcediano entonces de Lieja y más tarde obispo de Verdún, patriarca de Jerusalén y, finalmente, Pontífice romano con el nombre de Urbano IV; con Hugo de San Caro, provincial de los frailes predicadores y luego cardenal legado en los Países Bajos, y con otros más, todos los cuales fueron de parecer que era justo y provechoso celebrar con más solemnidad que hasta entonces la institución de la sagrada Eucaristía.

Debido a que existían algunas oposiciones a la celebración de la fiesta, el obispo de Lieja, Roberto de Torote, convocó un sínodo en 1246, y usando de la facultad que entonces tenían los obispos de instituir fiestas en su diócesis, ordenó la celebración de la nueva fiesta a partir del año siguiente (1247), señalando para ella el jueves siguiente a la octava de Pentecostés.

El 29 de agosto de 1261 fue elevado a la silla pontificia Santiago Pantaleón con el nombre de Urbano IV. Éste, que años antes había tomado parte en la fiesta eucarística de Lieja, expidió el 8 de septiembre de 1264 la Bula *Transiturus*, en la cual, después de conmemorar y ensalzar el amor de Jesucristo que resplandece en la Eucaristía, ordenó la

celebración anual de la fiesta de “Corpus Christi”, señalando para ella el jueves siguiente al domingo de la Santísima Trinidad; y para mover a los fieles a celebrarla con espíritu y solemnidad, expuso en la Bula las razones que le habían determinado a establecer esta nueva fiesta. Así la fiesta se propagó por todo el mundo. En España se celebró muy pronto la fiesta de Corpus, siendo la ciudad de Barcelona la primera que la celebró en 1319. Desde España propagaron la fiesta hasta nuestra América (Abya-Yala). Así, la fiesta del Corpus ha ido creciendo, hasta ser la fiesta más importante de los indígenas del Cañar.

Importancia

La fiesta del Corpus es muy importante también porque va manteniendo los valores culturales autóctonos del pueblo, la solidaridad en las comunidades indígenas, y la devoción al Santísimo Sacramento, aunque falta mucho por concientizar sobre la verdadera devoción al Santísimo.

Todos los años, el sacerdote párroco designa en acto público, a petición de los mismos feligreses, los nombres de los priostes que se encargarán de la fiesta para el año venidero. Muchos electos por los priostes cesantes son propuestos por motivos económicos o por venganzas personales. Los párrocos ignoran este detalle porque han sido preseleccionados y se les obliga a publicar la lista una vez terminada la misa del Corpus. Al final del acto religioso, los expriostes entregan todas las facultades a los nuevos. Esta ceremonia, lamentablemente, culmina casi siempre en borrachera.

Una vez asumida esta responsabilidad, los priostes se encargan de organizar la fiesta y de buscar los “devotos” para ayudarse, sobre todo económicamente.

La organización sigue los siguientes pasos: anticipo y anotación de la hora y fecha de la misa del Corpus ante el párroco, contratación de la banda de música del pueblo y de los músicos nativos típicos de entre los miembros de la comunidad, compra de cohetes, globos, castillos de luces e iluminación para el templo.

Los invitados especiales, por su apego y devoción a la fiesta, quienes además son el alma de los diferentes actos del Corpus, son los jóvenes, varones y mujeres solteros. Éstos se encargan de los cantos y danzas durante la fiesta; así mismo, forman comisiones para rendir culto

en su lengua ante el Sacramento expuesto. En este acto participan todas las comunidades.

Una vez concluidos los actos preparatorios y llegada la fecha prevista, salen de la casa del prioste o de los priostes muchas personas rumbo al pueblo.

Muchos acompañantes inician el acto trascendental de la víspera la noche anterior al día del Corpus. Al anochecer, el ambiente del pueblo frente al templo se llena de coheteros, lanzadores de globos y juegos pirotécnicos. Estos juegos constan de vacas locas, rucu yayas, bailadores y danzantes que arman alegría ante la multitud ávida de espectáculo. Complementan los juegos la banda de músicos, los devotos y los fanáticos que se regocijan hasta la madrugada.

En todos los actos el prioste se viste con su mejor traje típico. Al día siguiente acuden las comunidades a la misa y a la procesión, dejan limosna y piden bendiciones para todo el año. Suelen colocar cerca del altar de la celebración doce cirios encendidos en honor al Altísimo Creador.

El prioste. El prioste, llamado también pendonero (lleva el pendón) organiza la realización de la fiesta, considerándose como el personaje o cabecilla más importante de la misma.

El prioste lleva durante la fiesta una vara de chonta forrada de plata o simplemente plateada en la parte superior de la barra. La priosta, en cambio, lleva una urna o un cuadro con cualquier imagen de Jesús. Lleva también en su brazo envuelto un palo blanco, y a su alrededor van algunos niños vestidos de negro. Los niños se ubican diagonalmente a un guionero. El número de niños, de más o menos siete años de edad, depende del número de cintas.

El prioste suele salir al centro del poblado con un día de anticipación a hospedarse en casa de algún conocido, compadre o amigo. Allá lleva cocineras y rancho para preparar los alimentos para los invitados, acompañantes, músicos, etc. En su hogar deja otras cocineras voluntarias para el retorno. Generalmente se mata una res (pele de ganado) para esta fiesta.

En cuanto a la vestimenta, el prioste utiliza vestidos confeccionados por él mismo. La vestimenta consta de un poncho que se amarra a la cintura, chusma y faja llamada *chumbi*; otras prendas como pantalón, camisa, etc., son adquiridas donde el artesano el pueblo. El

prioste se viste de la siguiente manera: un sombrero de lana o de paño, una camisa blanca bordada, una cushma, dos pantalones de bayeta, una faja multicolor, alpargatas y un poncho rojo amarrado.

El vestido de la “mama priosta” consta de un sombrero de lana con una cinta negra a la que se le llama “cinta-sombrero”, una blusa bordada solamente en los puños, una blusa de seda, una hualicarina pachallina, un rebozo, tres o cuatro polleras de bayetas o bayetilla, collares y alpargatas. Esta vestimenta es muy elegante, ya que es confeccionada por manos nativas muy hábiles. Además, esta vestimenta se mantiene desde tiempos muy antiguos.

Todo prioste es considerado como la persona más importante de la comunidad debido a que, al ser elegido, es seleccionado de entre todos los miembros de la misma para cumplir una tarea: la de llevar adelante la fiesta del Corpus. Esto implica tener bastante dinero, animales y una buena conducta moral dentro de la comunidad.

Nominación. El prioste puede ser nombrado de tres maneras.

- a) Por aceptación voluntaria, que se da por dos razones o causas:
 - Algunos piensan que, al pasar la misa, Dios les va a ayudar para que no les pase ninguna desgracia y va a demarrar bendiciones sobre la familia, sobre los animales y sobre la tierra para que produzca en abundancia. Todo esto hace suponer que todavía no se supera la concepción de un Dios castigador.
 - Otros, en cambio, aceptan tan sólo por sentirse orgullosos ante sus familiares y ante todos los miembros de la comunidad, ya que toda persona que es prioste es considerada como una persona de recursos económicos elevados. Estas personas generalmente, luego de pasar la fiesta, quedan endeudadas y pobres, únicamente por satisfacer su orgullo personal.
- b) Por decisión del sacerdote: el párroco conoce a su gente, su capacidad económica, su devoción y su fe, y él decide designar al prioste que mantiene las condiciones o cualidades ya anotadas anteriormente. La persona designada por el párroco será la que presida la celebración de la fiesta del Corpus Christi. Además, tendrá la obligación de mantener obediencia para con el sacerdote, de lo contrario, se teme que el prioste desobediente recibirá graves castigos de Dios, como la muerte de un familiar, pérdida de animales, disminución en la producción agrícola, robos,

incendio de casas, adquisición de algún vicio, etc. Para no ser castigado, acepta la tarea de ser prioste, para así estar protegido por el Todopoderoso.

- c) Por exigencia de otras personas. Existen personas vecinas o familiares que nominan a una determinada persona porque es de posibilidades económicas solventes, y podrá realizar los gastos necesarios para la celebración de la fiesta. Para ello se presentan personas que juegan un papel de consejeros que insinúan a que pase la misma, poniéndole de antemano que en pago de su devoción se hará acreedor a muchos bienes y obtendrá después de su muerte la salvación y la vida eterna. Los consejeros usan diferentes métodos para convencer al futuro prioste, y además se presentan como colaboradores en todos los asuntos sociales por realizarse. Estos priostes que aceptan por exigencia de otros lo hacen muchas veces contra su voluntad.

Colaboradores del prioste. Son las personas electas por nominación del prioste de la fiesta. Generalmente las personas elegidas para ser colaboradoras son los familiares o amigos. Estas personas no pueden negarse a aceptar por temor a ser castigados por Dios.

El altarero mayordomo (Altar allichic). Es aquél que se encarga de arreglar el altar a un lado del templo, generalmente al lado izquierdo del celebrante. En ese altar se colocará la imagen que veneran los priostes o devotos antes de la fiesta. Este mayordomo se encarga de las flores, del romero y de la albahaca (que suelen traer de Cuenca o de Azogues). El mayordomo lleva consigo una botella de trago y su esposa lleva un fiambre llamado “cucayo”. Estos productos se entregan al prioste.

También existe el altanero, que arregla el altar de la casa del prioste. El arreglo lo hace cuatro días antes de la fiesta, con telas, paños, cintas, focos, espejos, etc.

El mayordomo es nombrado por el prioste. Generalmente, debe ser una persona allegada al mismo, como lo es el hermano, compadre o amigo. También existen personas voluntarias que piden al prioste que las elijan para desempeñar dicha tarea.

Mida Allichic (El que arregla la mesa). Es la persona encargada de arreglar la mesa con romero, flores, albahaca; además, arregla una lavacara de igual forma que la mesa. Esta persona acompaña al prioste du-

rante toda la fiesta. Además, es la persona que, luego de arreglar, durante la procesión lleva sobre la cabeza la mesa arreglada, que posteriormente quedará en la casa del prioste.

El Mida Allichic es elegido por el prioste, el que, para nombrar y hacer que colabore con el arreglo de la mesa, le lleva agradados o regalos. Si la persona acepta el agrado, es seguro que acepta cumplir con esta función. Algunas veces, el prioste lo convence para que colabore sin darles agrado, solamente invitándolo a tomar algunas copas de trago, encontrándose en el pueblo.

Huarcudur. Llamamos Huarcudur a aquella persona encargada de colgar productos, especialmente frutas, en la casa del prioste y en la puerta de la iglesia.

Su nominación la hace el mismo prioste, llevando agradados a su casa. El prioste lo nombra porque está consciente de que es católico y obediente a los mandatos, también lo nombra porque tiene frutales en las zonas subtropicales, como es San Miguel, Javín, Delicia, etc.

La función que tiene es de adornar la casa del prioste con bananas, zapallos, plátanos, yucas, naranjas, cebollas, ajíes, tomates, caramelos, piñas, pepinos, botellas de licor, etc. El colgamiento se realiza en el momento en el que el prioste está por regresar de la misa. Las frutas están ubicadas en todo el cuarto; el huarcudur pone a una persona que las cuide para entregarlas el día siguiente al prioste, que luego las repartirá a todas las personas acompañantes. De la misma forma, el huarcudur realiza el colgamiento al lado derecho e izquierdo de la puerta de la iglesia, lo compone con ramas de laurel y al final de la ceremonia hace entrega de los colgamientos al prioste. Las frutas que se encuentran al lado izquierdo son para el prioste y las que están al lado derecho son para el sacerdote párroco.

El sacrificio de una res (pele de ganado). Este acto es una ceremonia religiosa de hondo significado con gestos, hechos y personajes que actúan, danzan y cumplen una función específica.

“Huagra llushtina” se llama en quichua a la acción sacrificial de matar un ganado.

Más o menos a partir de las nueve de la mañana, en los días previos a la fiesta del Corpus, cualquier día oportuno comienzan a llegar a

la casa del prioste los invitados, a la fiesta, rucu yayas, danzantes, mayordomos y el aulucano (servidor en la mesa).

Para el efecto del sacrificio, el prioste escoge un toro y lo amarra lejos de su casa. Esta tarea se hace con la debida anticipación. Una vez que todos están presentes, el prioste da la orden al aulucano de traer la res escogida para el sacrificio. El aulucano invita a su vez a un rucu yaya para trasladar juntos al ganado. El animal es acercado hasta la casa del prioste, y atado. En ese momento, el mayordomo, pidiendo perdón, seguido de músicos y danzantes, va hacia el toro en procesión.

El ambiente se llena de ruido de cohetes, de música y de bailes. El mayordomo, entonces, procede a tumbar a la res con el difícil método de introducir los dedos en las fosas nasales del toro; tarea que requiere de la ayuda de los demás.

Una vez en el suelo, el toro será atado en sus extremidades por los rucus yayas y aulucanos.

Mientras el cabo de cuero somete al toro, a su alrededor, otros, convenientemente disfrazados, ejecutan la danza del toro, acompañados por los tambores y pingullos de los músicos típicos que las comunidades tienen para esta ocasión.

En medio del jolgorio se sacrifica al animal cortándole el cuello. La sangre es cogida inmediatamente, para que sirva como bebida ritual a todos los presentes. Junto al bocado de sangre se sirve también otro trago.

Mientras dura esta ceremonia de libación, el mayordomo encarga el faenamiento a otra persona. Esta persona asume su papel con responsabilidad y arte, de lo contrario será multada con un litro de trago o mil sures para el dueño de la fiesta. Se cercena la res y una vez fraccionada, el prioste ordena su almacenamiento en el interior de su casa.

El desfile se inicia otra vez. Unos llevan las extremidades, otros la cabeza. Los demás transportan una parte del resto del ganado. Adelante va el rucuyaya imitando al toro y pidiendo que todos se retiren porque el animal es bravo. El que transporta la piel del toro va abrazando a las mujeres en señal de despedida.

Al terminar este rito, las cocineras suelen bailar con los instrumentos de cocina. Suelen llevar ají molido para compartir con los bailarines. Otros llevan agua para hacer lavar la cara y los ojos, y algunos

soplan con el aventador para aliviar el efecto del ají consumido. Se concluye este acto con la borrachera de todos los acompañantes.

Cuy Ñaña. Existe la costumbre de criar cuyes entre los indígenas. Pero para la fiesta del Corpus, hay una especial dedicación de parte de algunas mujeres voluntarias de la comunidad que festejan el Corpus.

Durante todo el año, mujeres voluntarias de la comunidad cuidan algunos ejemplares de cuyes de su propiedad, con conciencia clara de que son cuyes dedicados para el festejo. Cuando faltan quince días para la celebración, montan un ceremonial para la entrega de los cuyes. De esta forma construyen cuyes ñañas, unas andas que sirven para transportar los cuyes. El día de la fiesta, la cuy ñaña sale de su casa con los huanderos (hombres que llevan las andas), rucuyayas, personas disfrazadas de negros y de vaqueros; estos últimos realizan trueques simulados, disfrazando al cuy de toro y ofreciéndole en mercado. El vaquero va anunciando una venta ficticia.

Cerca de la casa del prioste, a unos doscientos metros más o menos, se arregla debidamente el anda, en cuyo centro se ubican doce cuyes asados y alrededor de doce cuyes vivos. En la parte superior, como coronando el regalo, va un gallo preparado y decorado con frutas y productos que consiguen en las abacerías.

Entonces, cuando todo está listo, la cuy ñaña va a avisar al prioste, o en su defecto envía un peón con el mensaje de que venga a recibir los regalos. El prioste, a su vez, se dirige al sitio indicado con músicos, danzantes y una bailarina que lleva un litro de aguardiente para recibir la comitiva.

El encuentro conlleva saludos mutuos, un brindis de parte y parte y culmina con el transporte del anda. Los danzantes, los grupos, el prioste, los compadres y la cuy ñaña se dirigen a la casa del prioste, ejecutando bailes y estaciones de danzas.

En casa del prioste los huanderos se detienen sin bajar el anda; entonces actúan los rucus simulando asaltar el anda. Ellos bajan los cuyes respetando a los cargadores, hasta que estos últimos los empujan y maltratan; la acción se vuelve a veces realista y natural: no faltan algunos contusos en el forcejeo y asedio a los rucus.

De esta manera, la cuy ñaña cumple su devoción. Y así será admirada por toda la comunidad.

Gallo churac. Es la persona encargada de colaborar con un gallo en la fiesta del Corpus, ya sea para el juego o para el prioste. El gallo es adornado con cintas y flores para que se exhiba en una forma llamativa.

El gallo churac (el que pone el gallo) tiene la función de criar un gallo con un año de anticipación para realizar la entrega respectiva; esta persona, con tres o cuatro días de anticipación, prepara la chicha de jora y la comida para servir a los acompañantes. Su tarea es llevar al gallo a la casa del prioste, adornado con flores y cintas de hermosos colores. La cinta la colocan en la cresta del gallo y en las alas lo arreglan con flores. El gallo churac lleva la chicha en un recipiente de más o menos doce litros, arreglado con flores. Además, elige a una señorita para que dance al son de la música autóctona al llegar a la casa del prioste, llevando consigo una botella de aguardiente para así llamar la atención de la gente. De igual forma, el prioste elige una señorita bien vestida para que salga al encuentro del gallo churac; entre las dos señoritas simulan un encuentro grato y dialogan, mientras que el rucu yaya procede a danzar con ellas hasta llegar al lugar indicado. En ese momento el gallo churac entrega el gallo al prioste para que lo deposite en un hoyo cavado en el fondo de la tierra tan sólo dejando la cabeza libre. En seguida, el prioste elige a una señorita o señora, le venda los ojos y da orden de que golpee al gallo. Ella empieza a golpearlo hasta que muera. Después, lo despedazan y comienzan a dar golpes con el gallo despedazado a todos los presentes manchándolos de sangre, dando así culminación al tradicional juego del gallo pitina (corte del gallo).

Burlero. Se denominan burleros a aquellos niños que llevan en la mano una de las cintas que cuelgan del guión que lleva el prioste. La cinta generalmente mide tres o cuatro metros de largo y unos tres centímetros de ancho. Los burleros, por lo general, son niños de cinco a seis años de edad; estos niños junto con el prioste van desde su casa hasta la iglesia para la celebración de la Santa Misa, luego acompañan en la procesión y de nuevo de regreso a la casa el prioste.

Los incienseros. Este grupo lo conforman niñas o señoritas que son nombradas por el prioste. Su función es preparar un plato con ceraturo (lodo), en cuyos extremos es decorado con romero, ciprés y flores. Durante la ceremonia religiosa queman el incienso, ya que el humo del incienso es una ofrenda al Divino Sacramento.

Banda Churac. El llamado banda churac es la persona encargada de contratar la banda de músicos, ya sean del pueblo, como también a músicos nativos. Es importante tomar en cuenta que últimamente se está dando más valor a la música autóctona en todas las fiestas, debido a que la banda de pueblo cada vez cuesta más. Generalmente, el banda churac es una persona dinámica, ya que de él depende mucho para que la fiesta tenga un sabor alegre, así sirve de distracción sana para los miembros de la comunidad.

Rucu Yaya. A este personaje se lo llama también “diablo”, considerándose como una figura predominante en el sistema de creencias populares del cantón Cañar. Este diablo o rucu yaya no tiene su origen en la enseñanza católica, sino que es fruto de la imaginación del indígena, ya que la mayoría cree que el diablo se encuentra tras las rocas.

Los rucus yayas usan trajes de pésima presentación, los cuales son motivo de risa y alegría para los presentes. Los trajes son confeccionados por ellos mismos, utilizando también máscaras de tela y llevando un sombrero confeccionado de totora. En la espalda llevan un chicote.

La función de este personaje es la de tratar de distraer a las personas asistentes, mediante chistes, ejercicios, bailes, etc.

El síndico. Es la persona dueña de la imagen del Señor, de la Virgen o de los Santos. Casualmente es el cacique de una comunidad, o, en su defecto, alguien que por su avanzada edad o por su rango se asimila al Alcalde o Gobernador indígena. Son personas que por su autoridad o servicios están al frente de los acontecimientos culturales, religiosos, políticos o sociales. El síndico está en la obligación de ayudar al priorite en cualquier circunstancia. Recolecta limosnas para el beneficio del templo y autoriza el uso de la imagen en la fiesta.

En el pueblo Cañari, por lo general, cada comunidad tiene un síndico. Hace algún tiempo, las comunidades tenían, por tradición colonial, un Gobernador indígena, un Alcalde propio y un síndico. Hoy tiende a desaparecer esta institución interna de organización comunitaria, imitación indígena de las instituciones españolas.

Son varias las causas que explican la desaparición del síndico:

- El celo de las autoridades civiles de origen democrático.

- El factor económico que ha llevado a casi todos los indígenas a un estado paupérrimo.
- El temor a la superación y organización de los indígenas.
- El desplazamiento de los valores culturales tradicionales y la implantación de sustitutos políticos en el liderazgo.
- La aculturación por parte de la sociedad de consumo y las sectas protestantes.
- La dispersión, movilidad y migración indígena que están suplantando a los valores culturales autóctonos.

Colaboradores del síndico. El síndico es la persona que hace la nominación de las cantoras, del mayoral, del mayordomo, del taquidor, del segador y de los mayores. Todas estas personas son nombradas por el sacerdote durante la misa.

El mayordomo. Es la persona encargada de dar órdenes para la buena ejecución de la fiesta. Utiliza un caballo de madera forrado con cuero y durante la procesión monta en ese caballo, y corre detrás de las cantoras, con la finalidad de hacer retirar a la gente para el normal desenvolvimiento de la procesión.

Durante la procesión, el mayordomo ordena a los taquidores y segadores que realicen la cosecha del trigo. Mientras se realiza esta fiesta, el mayordomo realiza un diálogo ficticio con el patrón.

Mayoral (quipador). Son las personas encargadas de hacer una llamada a las cantoras, a los segadores y a los taquidores para que se apresuren a la fiesta.

El instrumento que utilizan es la quipa (conchas marinas gigantes con orificios que producen un sonido estruendoso al ser sopladas). Con este instrumento van por todas las casas de la comunidad, invitando a participar en la fiesta. En el momento de llegar al frente de la iglesia, cuando suenan las campanas, los quitadores también hacen sonar sus quipas, de la misma manera que los hacen sonar en el transcurso de la procesión y van realizando estaciones en cada esquina.

Taquidores. Son niños varones que cantan junto a las “cantoras”, refiriéndose a la cosecha del trigo. Ellos entonan en la procesión sus cantos. Los cantos generalmente son himnos de alabanza a Dios por la

cosecha obtenida; además, en los cantones hacen referencia a la importancia del trigo, debido a que del fruto del trigo se hace la hostia, que se convertirá en el Cuerpo de Cristo.

Segadores. Los segadores son niños de corta edad, de 7, 8 y 9 años, que llevan un manojo de trigo y una hoz para representar el corte de trigo, pronunciando las palabras: segay, segay (cortar, cortar). Estas representaciones las hacen durante la procesión.

La mayordoma. La mayordoma está representada por una niña, sea de 5 ó 6 años de edad, quien es nominada por los padres de familia, con el agrado del síndico. Su función consiste en llevar comida sobre su espalda, un canasto pequeño que estará lleno de alimentos: mote, reducir cuyes y papas. En su mano lleva una olla llena de arroz y una calabaza de chicha. Todos estos alimentos los ofrecerá al síndico en reconocimiento por su labor sacrificada.

Las mayoralas. Las mayoralas son niñas de corta edad, entre los 5 y 6 años de edad. Su función, al igual que la de la mayordoma, es transportar alimentos para los mayores y los mayordomos. Después de ofrecer los alimentos, son retribuidas con regalos como caramelos, galletas y dulces por parte de los mayordomos y mayores.

Las cantoras. Son niñas o señoritas que hacen parte del coro en los cantos eucarísticos de la procesión. Ensayan largos días con la ayuda de un cantor o catequista de la Iglesia central del cantón.

Durante la procesión, hacen dos filas dirigidas por el maestro del coro o por una de ellas, que previamente fue seleccionada.

Al terminar el ensayo, los padres de familia de las cantoras acuden donde el catequista con comida y bebidas en señal de agradecimiento por la enseñanza que durante ocho horas diarias prodigaran a sus hijas.

Las cantoras visten durante la fiesta polleras elegantes y una blusa blanca; además, llevan el cabello adornado con cintas y en la mano portan pétalos de flores recogidos en un pañuelo, para ofrecerlo al Señor Sacramentado, al paso de la procesión, de tal modo que forman un sendero florido por donde camina el sacerdote. A veces llevan también una vela encendida. Concluida la procesión, reciben naranjas como sig-

no de gratitud por parte del prioste, luego reciben algún regalo de alimento del cucayo que les brindan los mayores.

Los cantos que entonan las cantoras son: “Jahua Pacha Trinidad” (Trinidad del Cielo), “Sagrada María”, “Santo Sacramento”, “Dueño de mi Vida”.

El juego de la cosecha. Durante la procesión se da la fiesta de la cosecha, que consiste en recordar el ritual del jahuay que ya hemos analizado anteriormente. En el grupo de las cantoras se efectúa esta danza típicamente colonial, integrada por el patrón, el mayordomo, el mayoral y las segadoras. Éste se disfraza con un terno y reloj, lentes, corbata, zapatos de suela. Su papel es ordenar a la gente y pasear garbosamente durante la realización del juego.

Los mayordomos son jóvenes que simulan cabalgar sobre un caballo de madera. Van vestidos de zamarro y llevan un chicote de Tucumán (veta tejida); cumplen el papel de ordenar al mayoral.

Los mayores, llamados también quiperos debido a que llevan la quipa y el chicote en la mano derecha, usan sombrero de lana, cuzh-ma, zamarro de cuero de oveja, camisa blanca bordada en los puños y cuello, pantalón negro y alpargatas. Los mayores ordenan trabajar a los taquidores y segadores, mandándoles también a cantar.

Por otra parte, las niñas hacen el papel de mamás mayores, ofreciendo comida como mote, papas, chibiles, buñuelos, etc., todo esto acompañado de chicha de jora en calabazas. Los mayores, por su parte, devuelven esta generosidad colmándolas de caramelos, galletas y pan en sus tazas vacías.

Los danzantes. El danzante es un bailarín ritual que existe desde épocas inmemoriales.

El rito guerrero de los danzantes es autóctono de Hatun Cañar y todavía hoy se presenta en las fiestas.

El padre de Juan de Velasco hace alusión a la danza guerrera que los militares realizaban en julio en la llamada “Antacitua”. En esta ceremonia danzaban oficiales y soldados vestidos de gala con morriones dorados, plumajes, joyas y armas bruñidas resplandecientes, labradas en cobre. La música se hacía con tambores, flautas y pífanos. Las armas eran golpeadas al son de la música. Los Cañaris gustaban del lujo y de

los adornos en piezas de oro como pendientes, narigueras y diademas. Los actuales danzantes usan espejos para simular el brillo metálico de la luz solar o lunar sobre sus adornos.

Este vestigio ritual es la muestra clara de la cultura y la raza Cañari. A estos personajes representativos de un pasado indígena se los halla en el Corpus que se celebra en General Morales y Suscal, parroquias del cantón Cañar. Actualmente, acuden a las fiestas invitados por el sacerdote, ya sea con contrato o voluntariamente, según las circunstancias, pero no suelen faltar para dar mayor realce a la fiesta del Corpus.

Vestimenta de los danzantes. El danzante Cañari usa pantalón de lienzo de cualquier color. En las pantorrillas coloca un conjunto de cascabeles de metal adheridos sobre cuero, a modo de caña de bota. La camisa también es de lienzo bordado. En la espalda llevan dos bandas rojas adornadas con cintas de colores: amarillo, rojo, azul y violeta. El pecho está cubierto por una especie de coraza o tapapecho, adornado con figuras típicas de diversa índole. El cuello se cubre con un paño de color, y en la mano izquierda llevan un bastón de chonta de un metro cincuenta centímetros de largo. En la otra mano portan un alfanje a modo de machete, en cuya punta colocan una cinta de color. De la cintura cuelgan dos delantales, uno azul que se asemeja a una falda, y uno rojo que se parece a un mandil bordado. La quijada se cubre con un pañuelo y en la cabeza llevan una especie de corona como la de los pontífices. La corona es una mezcla de casco dorado y tiara romana. Está profundamente adornada de figuras autóctonas. De la corona cuelgan hileras de monedas y cintas de colores a los lados. El remate frontal de la corona es a manera de pecho de plumas de aves.

La danza inicia con música ejecutada en pingullo y tambor, con aires marciales. Así inician los diferentes pasos, tratando de rescatar las antiguas danzas que realizaban cuando se acercaba la fiesta del maíz, como un agradecimiento a la Pachamama.

Tipos de danzas. En la comarca Cañari existen varias clases de danzas y bailes que se diferencian de una zona a otra. Las danzas más conocidas son la del borrego, la del ángel, la del toro, la del mirlo.

En la fiesta del Corpus, se ejecuta la danza del borrego y la danza del ángel.

La danza del borrego. Los danzantes se visten de borregos u ovejas y forman un rebaño. Adelante del grupo va un pastor con un bastón, todo forrado con piel de oveja, incluyendo su máscara. Los demás le imitan en sus movimientos que simulan a los de una oveja en la manada.

Estos danzantes hacen varias figuras hasta que ingresan súbitamente los bailarines, quienes tejen y destejen unos puños largos que el pastor recoge para rematar la danza, formando con ellos una cruz.

La danza del angel. Los danzantes bailan haciendo una cruz en el suelo. Al principio mueven sólo las rodillas al son de la música y luego ejecutan los pasos correspondientes. En la noche de la fiesta de Corpus, los danzantes imitan la actuación del toro, de la mula y otros animales, al tiempo que juegan con los presentes, embistiéndose con los alfanjes, arremetiéndoles hasta armar un alboroto que puede culminar en los destrozos de sus vestidos, ponchos, cushmas, pantalones; por ello el invitado no debe embriagarse mucho.

Generalmente, durante la víspera de la fiesta se utilizan los cohetes, los castillos y las vacas locas. Todos estos juegos son muy peligrosos porque están contruidos con materiales explosivos que causan ruido.

Los cohetes. Los cohetes son muy importantes, debido a que las personas, al escuchar sus estallidos, se dan cuenta de que se va a dar inicio a una fiesta, es decir, sirven para anunciar el acontecimiento festivo a todos los miembros de la comunidad.

Los castillos. Son estructuras de carrizo que tienen la forma de una torre. Su modelo varía según los gustos o normas estéticas propias de cada lugar. Para su mejor presentación, se adornan con papeles de colores, con alegorías patrias u otras formas que ambientan a los espectadores y comunican un espíritu festivo.

Su función es distraer mediante luces, colores y efectos varios, al ritmo de las notas ejecutadas por la banda de músicos. El castillo se quema por partes, iniciándose por el juego de luces desde la base hasta concluir en su punto más alto con las llamadas palomas voladoras.

La vaca loca. Es un disfraz que imita a un vacuno. Con la piel de una res, se arma, sobre una estructura de carrizo, una figura que se co-

loca sobre la cabeza de un danzante o cargador. La vaca loca consta de una cabeza disecada de ganado, de un cuerpo de la misma piel curtida y cortada transversalmente, y, en el extremo posterior, de una cola disecada.

La vaca es cargada por sus dos lados, que son atados a camisas fuertes. Muchas veces este disfraz resulta pesado y exige buen físico para su maniobra. La cabeza y las manos del cargador soportan todo el peso, por lo que se trata de un acto de gran derroche de energía.

Esta vaca lleva en sus bordes un conjunto de reventadores de pólvora que se llaman “ratones”, los cuales – una vez encendidos – provocan la hilaridad y el caos en los espectadores. Las vacas locas suelen jugar con el público, pero atentan contra los espectadores por sus desaprensivas incursiones.

El prioste de esta fiesta designa al cargador del disfraz, controla los juegos de pólvora y deja a punto las vacas locas. Esta artesanía folklórica se la realiza en el mismo cantón Cañar.

3.3. La celebración de la Eucaristía en la cultura Cañari

3.3.1. ¿Qué aporta el sacramento de la Eucariatía al rito Cañari?

La Eucaristía, al ser un sacramento de comunión, donde Cristo se entrega con su Cuerpo y Sangre a la humanidad, comparte su vida con todos nosotros, esto es el aporte principal, porque nuestra cultura indígena es comunitaria. Como dijimos anteriormente, esta comunión se da en una triple relación: con Dios, con el prójimo y con la naturaleza. Por eso vemos conveniente que las celebraciones eucarísticas deben ser más comunitarias y se deben culminar con la pamba mesa, es decir, con una comida comunitaria. Esto ayudaría a vencer el egoísmo que cada día va creciendo por la invasión de un sistema neoliberal que conceptúa al pobre como una cosa que hay que desechar.

Otro de los aspectos que aporta la Eucaristía es el sacrificio que realiza Cristo derramando su sangre y muriendo en la cruz para la salvación de todos, es el Siervo de Yahveh (Is 53,12) que Dios ha designado como alianza con el pueblo que estaba disperso. El sacrificio ofrecido por Cristo es un ejemplo de donación a la humanidad, especialmente a los pueblos marginados, como es el indígena.

En el Antiguo Testamento encontramos a un *Dios Solidario*, que camina junto con el pueblo que sufre: esclavitud, pobreza, injusticia,

abandono, etc. Y los profetas son los portavoces del mensaje de Dios. En el Nuevo Testamento la solidaridad más grande es la Encarnación del mismo Hijo de Dios, empezando por el nombre de Emmanuel, es decir, Dios con nosotros, la práctica de la solidaridad de Jesús se manifiesta en los milagros que son signos de su solidaridad con el más necesitado. La solidaridad es fundamentalmente dentro de la comunidad indígena porque creemos que el Dios de la vida exige respuestas concretas con los hermanos marginados, despreciados, como en este caso los indios.

La concepción que los indígenas tenemos del Dios Altísimo debe ser reforzada con la concepción del Dios comunitario que es la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, cuya esencia es la unidad, el amor. Este aporte de la Iglesia Católica debe ayudar al indígena a entender que toda la creación se hizo para acoger al Hijo que da su Espíritu, que da sentido a todo, ya que la creación es una comunión de vida y además Dios se hace hombre para dar sentido a toda la creación.

La vida trinitaria es lo que origina la comunión eucarística que abraza a toda la creación, a todos los hombres en la Iglesia que es trinitaria. Por eso, para encontrarnos con Cristo, es indispensable que nos encontremos con nosotros mismos, con nuestras raíces, con nuestra historia y nuestra cultura y, por qué no decirlo, con nuestra religión de origen. Quien no tiene identidad como persona y como pueblo difícilmente tendrá un encuentro en profundidad con Cristo, y con más dificultad podrá acceder a su liberación plena. Sólo asumiendo la Palabra del Padre, en su Hijo y con el Espíritu Santo, con corazón indio, descubriremos cómo la obra liberadora del Dios que escucha el clamor de su pueblo la realiza entre nosotros de una manera original.

3.3.2. *¿Qué aporta el rito Cañari al sacramento de la Eucaristía?*

Como dijimos anteriormente, las creencias y la religión del pueblo Cañari forman parte de un sistema de ideas relativas a la esencia última de la realidad, y se expresan simbólicamente en la religiosidad Cañari que empapaba todas las actividades vitales del pueblo. Por eso es necesario conocer sus ritos y creencias que constituyen un modo de comprensión no sólo de cuestiones religiosas, sino del conjunto de su vida.

La tierra es la totalidad de su mundo, al cual se siente enraizado. Así, para el indígena quichua, lejos de considerar lo que le rodea como

objeto, lo mira como co-existente. Los seres no se oponen unos a otros; intervienen los unos a favor de los otros; el hombre es parte del mundo, el yo participa del mundo, por tal motivo todas sus ceremonias están en íntima relación y armonía con la naturaleza.

La base de toda celebración estriba en la conciencia de que todas las cosas viven, tienen alma y, por consiguiente, virtud o poder: todo existe “*a modo de personaje*”.

Actualmente, todas estas formas de creencias, que para algunos son falsas o no tienen ningún valor, siguen manteniendo auténticos valores: la creencia en la divinidad a la que llamamos “*Tayta Dios*”, “*Jatun Dios*” o simplemente “*Altísimo*”; una fe firme en la vida futura y en la necesidad de asistir a los muertos con plegarias y oraciones e incluso con ofrendas; la confesión como medio de purificación de los pecados y aún como manera de probar la inocencia de una persona inculpada por otra, porque en la confesión se dice la verdad y no se miente (la confesión cristiana tiene un antecedente en los primitivos pueblos americanos, y sin duda llegó también a los Cañaris, a través de los Incas); la práctica de poner velas a los santos y hablar con ellos como con personas vivas empleando fórmulas no aprendidas sino brotadas del corazón; usar en las fiestas trajes típicos e instrumentos musicales autóctonos, cantos propios, llevar estandartes y pendones, sahumeros y alpaca, danzar en ellas demostrando júbilo y alegría, etc. Por eso decimos que el pueblo indígena cuenta con un tesoro precioso de una arraigada religiosidad milenaria.

La cosmovisión del indígena es diferente, el mundo lo ve como un todo; para otras civilizaciones dichas modernas, el mundo está fraccionado. Dios es un otro, el Dios de las civilizaciones antiguas, Dios lo sostiene todo como la gran energía del *Todo*.

3.3.2.1. Celebración religiosa de Corpus Christi

La misa es una ofrenda hecha a Dios por un sacerdote católico en la que renueva la Cena del Señor y se convierten en Cuerpo y Sangre de Cristo las ofrendas de pan y vino. Los indígenas no entienden el significado de la misa, salvo los más preparados, la mayoría acude por costumbre. Ellos no prestan la debida atención al rito, peor aún cuando se hace en español. Se los ve generalmente conversando o riéndose, interrumpiendo al sacerdote con otras ocupaciones que no son el partici-

par activamente en la celebración del sacramento de la unidad como es la Eucaristía. En el momento de la comunión son pocos los que participan.

Al llegar el momento de la procesión, sí participan. Las cantoras hacen dos filas, una a la derecha y otra a la izquierda, delante del sacerdote que lleva la custodia con el santísimo Sacramento bajo el palio. Los quiperos (tocadores de conchas marinas, van primeros, entonando sus notas sin mayor armonía; luego siguen las cantoras (doncellas que entonan himnos eucarísticos en castellano o en quichua); vienen después las segadoras, los taquidores y el sacerdote con los cuatro priostes que llevan el palio. Al final van los feligreses, algunos portando velas encendidas y rematan la procesión los músicos de la banda del pueblo.

Los cantos “Dios de Amores” y “Gloria a Cristo” se entonan alternativamente entre la banda y el pueblo.

Este acto ritual culmina con la “bendición del Santísimo” y la lectura del nombramiento de los nuevos priostes.

Es muy importante tomar en cuenta que Jesucristo, en la Eucaristía, además de ser el Rey del Universo y el Sol de las almas (concepción indígena de Jesucristo), es el Pan de Vida que se da como tal a los cristianos. Sin embargo, este segundo aspecto no parece ser indígena. Ciertamente es que la misa ocupa un lugar central en toda celebración religiosa, pero sin dar la debida importancia a una parte esencial de la misma, que es la comunión. Generalmente, los indígenas no comulgan y sólo están presentes pasivamente en los actos litúrgicos; más bien se dedican a prender y mantener en buen estado las ceras, a poner incienso en los sahumerios y a seguir con mirada absorta el desarrollo de las ceremonias, pero nada más.

Esto ocurre porque los simbolismos y las formas culturales eran incompatibles con el cristianismo predicado por los misioneros, pasaron a ser expresiones de fe dentro del culto católico. Así, el culto eucarístico tomó casi la misma forma del que se rendía al sol en tiempos de la gentilidad. Y si bien esto nada tenía de reprehensible, ya que también Jesucristo es para los cristianos el Sol del mundo espiritual, en cambio, no se puso el énfasis necesario en lo de la recepción del Sacramento.

Desde el punto de vista económico, con motivo de la fiesta, el indígena aprovecha para manifestarse cultural, política y económicamente. Es el único ambiente en el que se pueden conocer mejor estos aspectos.

tos; por el contrario, los demás días del año, el indio se vuelve apático, reservado, profundamente introvertido. De cualquier manera, su verdadera realidad la oculta siempre a los ojos del mestizo o del blanco.

Solamente en una convivencia con el indio, cosa imposible dadas las circunstancias de aislamiento y recelo que mantiene, se puede descubrir su modo de vida, sus circunstancias, su esencia misma. El indio conserva sus secretos. Lo que sí se puede ver fácilmente es su situación de miseria.

Muy pocos son los que logran un mejoramiento de su nivel de vida. La gran mayoría vive en la marginación total. Recientemente se nota que la conciencia de progreso va entrando en la sociedad indígena del pueblo Cañari. Sin embargo, esto no logra todavía redimir al indio de la pobreza y explotación sistemática de la que ha sido objeto siempre.

Existe una larga tradición indígena para la celebración de sus fiestas religiosas. El indígena no cuida sus gastos festivos, es generoso y comunitario aún en la vida ordinaria. Las fiestas lo dejan en bancarrota muchas veces, a pesar de que en el Corpus, en el carnaval o en otras fiestas religiosas de devoción, toda la comunidad festiva aporta algo. El que asume el priestazgo lleva todo el peso de los gastos, según los compromisos o según la pompa que deseare.

Todo un esfuerzo económico anual, fruto de la agricultura o del trabajo asalariado en la costa, suele desvanecerse en cuatro o cinco días de la fiesta. Se han dado casos de endeudamiento que terminan con los recursos de la familia. El indígena pide dinero a usura y si no puede pagarlo –caso frecuente– pierde bienes materiales de producción. Esta decadencia económica lo obliga a emigrar hacia lugares más prósperos, casi siempre a lugares subtropicales o a las zonas marginales de las grandes ciudades.

Los gastos que hacen los priostes son en comida, vestimenta y contrataciones de personas y elementos artesanales para ambientar la fiesta.

En lo referente a la comida, no sólo son productos típicos de la región, como maíz, papas u otros granos, sino también productos elaborados como las galletas, caramelos, sardinas, arroz, etc.

Lo principal de una fiesta indígena es la carne; carne que es de varias clases: de res, de oveja, de gallina, de cuy y, a veces, de chanco. Como existe obligación no sólo alimentaria sino ritual, de sacrificar una cabeza de ganado, en ella se gasta su equivalente en sures o se sacrifica una res de propiedad del prioste.

En otros productos, gastos alrededor de unos 150 dólares. Hay que añadir también los juegos artificiales, la banda de música y otros servicios, que en los días actuales deben sobrepasar los mil dólares. Esto, aparte de algunas prendas nuevas de vestir, utensilios de cocina y productos de la cosecha del año.

En bebidas y cigarrillos deben invertir unos doscientos dólares debido a que su consumo es abundante durante los días de la fiesta.

Los juegos pirotécnicos deben tener un costo superior a los mil dólares, incluyendo el castillo.

Finalmente, suelen colaborar al sacerdote por la misa con unos veinte dólares aproximadamente.

El pago para ciertas actividades es un requerimiento de la fiesta misma. Por ejemplo, no es una fiesta “que valga” si es que la misa no es “bien pagada”; una fiesta “es pobre” si no tiene banda o juegos artificiales y, en definitiva, una fiesta “no es fiesta” si es que no se bebe y si no se come. Por eso el ser prioste es un honor y además hacer subir de estatus por haber “pasado el cargo”, es decir, haber manifestado su pertenencia y adhesión al grupo a través del priostazgo con todas las implicaciones que este conlleva.

3.3.2.2. *La fiesta del Corpus Christi: una conjugación religiosa de tres culturas*

Conviene ahora ensayar una interpretación de las festividades del Corpus Christi del Cañar, que por lo expuesto, parecería no tener mucha relación con la festividad y la teología cristianas. Prescindimos por ahora aquí de los excesos y abusos que de verdad existen.

Los elementos que debemos distinguir del fondo teológico de la Eucaristía provienen exclusivamente del cristiano. La forma de celebrarla tiene sus raíces mas antiguas en las celebraciones de la nacionalidad Cañari, mucho antes de la invasión cusqueña. Se la encuentra inicialmente como una fiesta tendiente a rendir tributo al dios del maíz, lo que puede considerarse como una vieja tradición de las civilizaciones mesoamericanas. De hecho, las culturas maya, azteca y otras que tuvieron como producto principal este cereal, realizaban grandes celebraciones en su honor, especialmente cuando la producción del maíz era abundante.

Para los aztecas, el dios del maíz era Centeol, con doble personalidad masculina y femenina. Sin embargo fue Xilomén la deidad de las mazorcas tiernas y blancas de maíz. Ella era una hermosa doncella quien fue sacrificada por el pueblo azteca cuando se presentó una prolongada sequía que amenazaba con la destrucción total de su pueblo. Ella fue atacada a un poste florido y de cara al sol naciente, sobre las gradas del templo, mientras se sucedían durante horas danzas frenéticas para aplacar la ira de los dioses. En estas condiciones pasó Xilomén días y días, hasta que se produjo una gran tempestad que duró siete días hasta que por fin el sol brilló. Todos se dirigieron a ver qué había sido de la valerosa Xilomén, pero ya no estaba allí; en su lugar crecía exuberante una planta de maíz con hojas airosas y encorvadas, con magnífico y bello penacho terminal y una dorada mazorca repleta de sabrosos granos. Desde entonces, Xilomén fue divinizada como patrona de las mazorcas tiernas y blancas de maíz. A partir de aquí, el octavo mes del año se celebra con toda pompa y esplendor una fiesta en honor de Xilomén.

Según la Historia Natural del Padre Acosta, apuntada por Juan de Velasco en su Historia del Reino de Quito, ésta era la época de la renovación anual del fuego divino. Encendido el fuego, se pasaba a las celebraciones con ofrendas florales, exhibición de plantas divinizadas, deshojar de flores y combustión de perfumes, todo acompañado por música, banquetes y danzas. Esto se refiere a las celebraciones religiosas del área central de la serranía ecuatoriana y, por supuesto, también en la comarca dominada por los Cañaris. Como se puede ver, estas celebraciones del antiguo pueblo Cañari estaban vinculadas estrechamente en los ritos mayoides de Centro América y en el culto que tributaban al maíz.

Después de esto aparece evidente la similitud de estos ritos con los de la celebración del Corpus Christi en el cantón Cañar.

Más tarde, cuando las culturas aborígenes de la Sierra fueron sometidas a la dominación Inca, esta fiesta primitivamente Cañari del maíz fue asociada con el Intiraimi, aproximadamente durante los primeros días del mes de junio. Los grandes festejos eran iniciados por el mismo Inca, que sacaba personalmente un espejo con cabo cóncavo de metal en el que se reflejaban los rayos del sol, luego se encendía el fuego divino. Además se ofrecían ofrendas de flores, hierbas, frutos, tejidos y sacrificios de animales escogidos. Todo esto iba acompañado de ayuno, abstinencia y sacrificios.

Los Cañaris no tuvieron mayor inconveniente en aceptar esta primera dualidad ritual, porque se seguían manteniendo sus tradiciones, creencias y costumbres. Es más, les dieron una mayor solemnidad porque, al fin o al cabo, se rendía culto al dios sol de los conquistadores, que aparecía como la divinidad que hacía madurar al maíz y a las mieses. Para los festejos del Intiraimi, se acompañaban con música, quiperos y otros grupos musicales compuestos por flautas, tambores, pingullos, ocarinas, etc. Así mismo se practicaban danzas exhibiendo los primeros productos de la nueva cosecha, siendo el producto más importante para ambas culturas el maíz, amén de grandes banquetes practicados durante algunos días, según nos ha consignado el Padre Juan de Velasco en su Historia del Reino de Quito. En estos banquetes Incaicos y Cañaris se destacaban dos elementos sagrados: el pan de maíz, trabajando cuidadosamente por las vírgenes del sol y la bebida llamada la chicha, hecha de la planta sagrada que era el maíz y que hacía sentirse al pueblo unido entre sí y con su rey, pues todos comían y bebían.

Después, cuando la dominación española sustituyó a los Incas, la costumbre estaba tan arraigada que estas celebraciones nunca pudieron ser desechadas; es más, se procedió a un reforzamiento con nuevas danzas, acumulación de nuevos grupos musicales. En fin, esto obligó a que los misioneros españoles permitieran la asociación de las antiguas prácticas con la celebración del Hábeas Christi y adicionalmente con los festejos de la cosecha, debido a que el espíritu aborigen mantenía el viejo rito de organizar una procesión solemne durante el acarreo del maíz hasta los trojes o depósitos, acompañados de música y cantos, según nos comenta Juan de Velasco. Aquí vale recordar que, con la llegada de los españoles, el maíz casi fue sustituido por el trigo y otros cereales, cuyas cosechas casi coincidían con los festejos tradicionales. Entonces la fiesta fue por la cosecha en general. El trigo se asocia con el pan, de ahí que fácilmente se transfirió la idea de la celebración del Corpus Christi, que es el pan consagrado.

La liturgia cristiana quiso depurar las celebraciones del Corpus, separándolas de las de la cosecha; sin embargo, ante la fuerza de la tradición, no hizo otra cosa que instaurar el jahuay cristianizado: una especie de cántico y danza ejecutada en los rastrojos y eras; se nutrió pronto el jahuay de elementos místicos, mientras que, por otro lado, el Corpus Christi se condimentó con ingredientes paganos. Se recuperó

el terreno perdido, a tal punto que hasta ahora el Corpus se acompaña con las quipas Cañaris, los pendones Incas, los sahumeros, las andas (literas) adornadas de espejos y cintas y otros elementos. La litera cubierta por un enjambre de espejos cumple la función de recoger la imagen del sol y multiplicarla, enviando su reflejos hacia los distintos puntos cardinales; un incaísmo aun vigente. El perdón, según el Padre Ángel María Iglesias, no era otra cosa que la representación ideográfica del Tahuantinsuyo, del cual se decía que abarca las cuatro partes del mundo: Cuntisuyo, Chinchasuyo, Collasuyo y Antisuyo. Esto estaría en vigencia desde la época precolonial por la influencia de los mitimaes, y de ésta habría pasado al contexto histórico – cristiano.

Por otra parte, el jahuay, como danza presente en la procesión, recuerda el viejo ritual de la cosecha; los quipadores son elementos folklóricos precolombinos. La propia custodia tiene una estructura solar fácilmente identificable por los nativos, lo que de por sí habla sobre las profundas raíces Cañari-Incas de las celebraciones del Corpus Christi. Están algunos signos mezclados de la cultura india con la cultura cristiana; pero la cosmovisión de cada cultura no ha cambiado.

Finalmente, es fácil darse cuenta que se mantienen las tres culturas que han coexistido en nuestro pueblo Cañari. El homenaje al maíz, rito Cañari, está representado en los segadores. El recuerdo incásico del Intiraimi, se descubre en las cantoras o la representación de las hijas del sol, en los pendoneros, en las andas, en los espejos, las danzas, etc. El substrato de lo precolombino y la hibridación con lo castellano pueden encontrarse en el jahuay adaptado a los cantos cristianos: la cosecha del trigo, de cuyo pan se hace la hostia.

Como se ve, a través de toda la exposición, hay un progreso marcado en el sentido y en la liturgia de esta fiesta Cañari: el espíritu religioso cósmico y politeísta de la primitiva cultura Cañari ha pasado a través de cierta purificación y perfeccionamiento traídos por la cultura Inca, a la plenitud del culto cristiano liberador, purificador y elevador. Es evidente que aún queda mucho por hacer a fin de que la fiesta actual adquiera toda la fuerza cristiana. Y eso viene a ser el reto mayor de la pastoral.

Como conclusiones sobre la fiesta del Corpus quisiera manifestar lo siguiente:

1. La fiesta del Corpus habla profundamente al espíritu de nuestro pueblo, porque recoge inmensas vivencias de toda la historia cultural: tradiciones Cañaris, enriquecidas por el aporte Inca y elevado por el gran aporte cristiano.
Además, permite al pueblo expresarse con sus grandes características de religiosidad cósmica, de sentido comunitario y festivo de descanso y de trabajo, del sentido peregrinante, de la existencia humana hacia un final trascendente, de su anhelo de liberación y plenitud.
2. En estas fiestas, han ido tomando la primacía el elemento tradicional y cultural, por encima del elemento cristiano, debido evidentemente a la falta de una evangelización inculturada adecuada. ¿Qué hacer ante esta realidad? Cierta pastoral intentó destruir toda esta religiosidad popular, para empezar desde allí, y fracasó. Otros parecen haberse resignado a aceptarlo intentando tímidamente cierta purificación. También esto ha fracasado. Parece necesario buscar decididamente una solución verdadera. Esta consistiría en descubrir los elementos propicios que lleva en sí misma esta fiesta para estructurar un plan de evangelización profunda e inculturada.
3. No cabe duda que lo primordial de esta festividad es el elemento comunitario que es fundamental en la cultura Cañari heredada de sus antepasados. En cada uno de los actos de la fiesta se hace en comunidad, es decir, entre todos. Esto es lo que habría de rescatar para dar un nuevo cauce a la relación con Dios, porque en Cristo la comunión con Dios se convierte en una realidad; compartiendo en su misma debilidad, una naturaleza común a todos los hombres (Heb 2,14), Jesucristo concede a todos participar de su naturaleza divina (2 Pe 1,4).
4. Esta fiesta de nuestro Corpus puede convertirse en un punto de partida para una verdadera evangelización inculturada, porque ofrece elementos muy propios para ella. Por eso, como sugerencia a todos los agentes de pastoral, es que conozcamos más de cerca todas estas fiestas donde se manifiesta toda una tradición milenaria.

Notas

- 1 Cf., CELAM. *Teología de la cultura*, Departamento de Misiones, Ed CELAM, Bogotá. 1989.
- 2 *Gaudium et spes*, n. 53.
- 3 *Documento de Puebla*, n. 386.
- 4 Cf., F. DAMEN. *Hacia una teología de la Inculturación*, Ed. Comisión de Pastoral Indígena, Beni-Bolivia, 1999.
- 5 *Documento de Puebla*, n. 388.
- 6 A. ROEST CROLIUS. *Teología dell'inculturazione*, Ed. PUG, Roma, 1994, p. 31.
- 7 J. MASSON, *L'Église ouverte sur le monde*. en “ Nouvelle Revue Théologique ”. 84 (1962), p.1038.
- 8 A. ROEST CROLIUS. *¿What is so new about inculturación?*, Ed. PUG, Roma, 1991, pp. 2, 3.
- 9 P. ARRUPÉ. *Intervención en el Sínodo de 1977*, en G. CAPRILE, *Il Sínodo dei Vescovi, quarta Assemblea Generale*. (30 Settembre – 29 Ottobre, 1977) Ed. PUG. Roma, 1975, pp.146-147.
- 10 G. CAPRILE. *Il Sínodo dei vescovi, quarta Assemblea Generale*, o.c., pp. 275; pp. 277-278; pp.294-295.
- 11 *Mensaje del Sínodo de los Obispos al Pueblo de Dios* (29.10.1977]) en J. A. MARTÍNEZ, *Documentos Sinodales II*, Ed. BAC, Madrid, 1996, p.190.
- 12 A. ROEST CROLIUS. *Teología dell'inculturazione*, o.c., pp. 33-34.
- 13 L. JOLICOEUR. *El cristianismo Aymara*, Ed. Abya Yala, Quito, 1996, p. 202.
- 14 *Ib.*, p. 222.
- 15 A. ROEST CROLIUS. *What is so new about Inculturation?* en “Gregorianum” 59 (1978) pp. 721-738.
- 16 JUAN PABLO II. *Slavorum Político* (2 II – 85), n. 21.
- 17 Cf., *Lumen Gentium*, n. 16.
- 18 *Ad Gentes*, n. 19.
- 19 Cf., E. GALEANO. *Memoria del fuego I: Los nacimientos*, 18a ed. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1991, pp. 112-13.
- 20 C. REYES. *De puño y letra conquistadores conquistados*, narrado en el programa cristiano Un mensaje a la Conciencia el 11 de Octubre de 2004.
- 21 Cf., F. DAMEN. *Hacia una teología de la Inculturación*, o.c.
- 22 Cf., J. GONZÁLES. *Iglesia local inculturada en las culturas Quechua y Aymara de Bolivia*, o.c.
- 23 Cf., A. MORENO. *Fe y cultura en el Antiguo Testamento*, Ed. Pontificia Commissione Biblica, Leumann. 1981, pp. 51-77).
- 24 C. DI SANTE. *L'inculturazione nella Bibbia*, en “Rasegna di Teologia” 2-39 (1998) p.193.
- 25 Cf., A. MORENO. *Fe y Cultura en el Antiguo Testamento*, o.c., p. 54.
- 26 J. D. BARTHELEMY. *Introduction de Foi et Culture à la lumière de la Bible*, Ed. Pontificia Commissione Biblica, Leumann, 1984, p.12.
- 27 Cf., A. MORENO. *Fe y cultura en el Antiguo Testamento*, o.c., p. 76.

- 28 Cf., P. GRELOT. *Jésus devant le monde du mal*, en *Foi et Culture à la lumière de la Bible*, Ed. Pontificia Commissione Biblica, Leumann, 1981, pp. 131-140.
- 29 Cf., L. BOFF. *Jesucristo el Liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*, Ed. Santander, Santander, 1994, pp. 96-112.
- 30 Cf., P. GRELOT. *Jésus devant le Monde du mal*, o.c., p.181.
- 31 Cf., P. GRELOT. *Jésus devant le Monde du mal*, o.c., pp. 199-200.
- 32 Cf., R.E. BROWN. *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron*, Ed. BAC, Bilbao, 1986, pp. 13-16.
- 33 Cf., R. E. BROWN. *La Iglesia que los Apóstoles nos dejaron*, o.c., p. 29.
- 34 Cf., R. E. BROWN. *La Iglesia que los Apóstoles nos dejaron*, o.c., p.30-45.
- 35 Cf., J. DUPONT. *La rencontre entre christianisme et hellénisme dans le discours à l'Aréopage* (Actes 17,22-31), en *Foi et culture à la lumière de la Bible*, Ed. Pontificia Commissione Biblica, Leumann, 1981, pp.264-267.
- 36 *Ib.*, p. 285.
- 37 Cf., H. LEGRAND. *La Iglesia Local. Iniciación a la práctica de la teología*, Dogmática III, Eds. LAURET, B.-REFOULÉ, F., Madrid, 1985, pp. 138-316.
- 38 Cf., *Documento de Santo Domingo*, n. 220. *El Documento Ecclesia in África*, propone también los Misterios de la Encarnación, Redención y Pentecostés como fundamentos teológicos de la inculturación, pero los trata más ampliamente que en el documento citado anteriormente: Cf., JUAN PABLO II, *Esortazione Apostolica post-sinodale Ecclesia in África*, nn. 60-61.
- 39 M. GALLAGHER. *Fede e cultura*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1999, pp. 147-148.
- 40 Cf., *Evangelii nuntiandi*, nn. 30-33.
- 41 *Documento de Santo Domingo, Segunda relatio*, p. 19.
- 42 JUAN PABLO II. *Exhortación Apostólica Catechesi tradendae*, 1979, n. 53.
- 43 *Concilium Chalcedonense: Symbolum*, in H. DENZINGER – P. HÜNERMANN ,Ed. EDB, Bologna 1996, n. 302, Anno. 451, p. 163
- 44 M. BORDONI. *Incarnazione*, en *Nuovo dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1994, pp.628.
- 45 M. DHAVAMONY. *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropología sociale e di teología cristiana*, Ed. Paoline, Cinesello Balsamo 2000, p. 111.
- 46 Cf., J. GARCÍA GONZÁLEZ. *El rostro indio de Jesús*, o.c.
- 47 JUAN PABLO II, *Ecclesia in Africa*, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, n. 61.
- 48 “Lo que no fue asumido, no fue salvado, lo que por el contrario está unido a Dios es lo que también está redimido” Cf. GREGORIO NAZIANCENO, *Epistola 101*, PG. 37, 181; “El hombre no habría sido divinizado sino fuese el Verbo natural propio y verdadero el que se hizo carne. Y porque el contacto se ha operado entre la verdadera naturaleza de la divinidad y de la humanidad, es que la salvación y divinización están asegurados”. Cf. ATANACIO, *Oratio II contra Arrianos*, PG. 26, 295, También GREGORIO DE NIZA, *Adversus Apollinarem*, PG. 45, 1151c; S. BASILIO, *Epistola 261*, 2 PG. 32, 970, *Si enim aliquid ei defuit, non totum redimit* Cf. S. AMBROSIO, *Epistola XLVIII*, 5, PG. 16, 1153.
- 49 M. BORDONI. *Incarnazione*, en *Nuovo Dizionario di Teologia*, o.c., p. 639.

- 50 El Kerigma anunciado por Pablo es: "...que Cristo murió por nuestros pecados, según las escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las escrituras", (1Cor. 15, 3-4). En Fil. 2, 6-10, amplía la kénosis no solo al momento de la cruz, sino a toda la existencia terrena o histórica de Jesús.
- 51 J. DUPUIS. *Introducción a la Cristología*, Ed. BAC, Estella, 1994, p.91.
- 52 Cf., JUAN PABLO II. Carta Encíclica *Redemptor Hominis* (04.03.1979), en Ed. Encíclicas de Juan Pablo II, Madrid. 1995, n. 10, p. 31.
- 53 JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Dives in Misericordia* (30.11.1980), en Ed. Encíclicas de Juan Pablo II, Madrid. 1995, n. 8, pp. 146-148.
- 54 JUAN PABLO II. Carta Encíclica *Redemptoris Missio* (07.12.1990), o.c., n. 44.
- 55 "Non igitur cum homo esset, factus est postea Deus; sed contra, cum Deus esset, postea homo factus est, quo nos ipse potius deos efficeret" Cf. ATANACIO, *Oratio I contra Arrianos*, PG. 26, 39-91.
- 56 A. MILANO. *Spirito Santo*, en G. BARBAGLIO – S. DIANICH, *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, p.1495.
- 57 JUAN PABLO II. *Esortazione Apostolica post-sinodale Ecclesia in Asia*, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999, n.15. "Si es verdad que el significado salvífico de Jesús sólo se puede comprender en el marco de su revelación del plan de salvación de la Trinidad, de ahí se sigue que el Espíritu Santo pertenece intrínsecamente al misterio de Jesús y de la salvación que él nos ha traído. Los padres sinodales a menudo se refirieron al papel del Espíritu Santo en la historia de la salvación, advirtiéndolo de que una falsa separación entre el Redentor y el Espíritu Santo podría poner en peligro la misma verdad según la cual Cristo es el único Salvador de todos."
- 58 *Ib.*, n. 15.
- 59 *Ib.*, n. 16.
- 60 *Ib.*, n. 16.
- 61 *Ib.*, n. 17.
- 62 *Ib.*, n. 17.
- 63 Cf., JUAN PABLO II. *Esortazione Apostolica post sinodale.Ecclesia in Africa*, o.c., n. 61. "La venida del Espíritu Santo en Pentecostés (Cf. Hech. 2,1-11), pone de manifiesto la universalidad del Mandato evangelizador: pretende llegar a toda cultura. Manifiesta también la diversidad cultural de los fieles, cuando oían hablar a los Apóstoles cada uno en su propia lengua". (SD. n. 228).
- 64 Cf., M. P. GALLAGHER. *Fede e Cultura*, Ed. Paoline, Cinesello Balasamo, 1999, p.152.
- 65 M. DHAVAMONY. *Inculturazione*, o.c., p. 126.
- 66 *Ib.*, pp. 123-133.
- 67 L. JOLICOEUR. *El Cristianismo Aymara*, o.c., p. 299.
- 68 *Sacrosantum Concilium*, n. 37.
- 69 *Ib.*, n. 3.
- 70 *Lumen Gentium*, n. 13.
- 71 Cf., *Lumen Gentium*, n. 16. "Por fin, los que todavía no recibieron el Evangelio, están ordenados al Pueblo de Dios por varias razones. En primer lugar, por cierto, aquel pueblo a quien se confiaron las alianzas y las promesas y del que nació Cris-

to según la carne (cf. Rom., 9,4-5); pueblo, según la elección, amadísimo a causa de los padres; porque los dones y la vocación de Dios son irrevocables (cf. Rom., 11,28-29).... Este mismo Dios tampoco está lejos de otros que entre sombras e imágenes buscan al Dios desconocido, puesto que les da a todos la vida, la inspiración y todas las cosas (cf. Act., 17,25-28), y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tim., 2,4). Pues los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. La divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tenga la vida. pero con demasiada frecuencia los hombres, engañados por el maligno, se hicieron necios en sus razonamientos y trocaron la verdad de Dios por la mentira sirviendo a la criatura en lugar del Criador (cf. Rom., 1,24-25), o viviendo y muriendo sin Dios en este mundo están expuestos a una horrible desesperación. Por lo cual la Iglesia, recordando el mandato del Señor: “Predicad el Evangelio a toda criatura (cf. Mc., 16,16), fomenta encarecidamente las misiones para promover la gloria de Dios y la salvación de todos.”

72 *Ad Gentes*, n. 9.

73 *Gaudium et Spes*, n. 53. “Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y los valores naturales. Siempre, pues, que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura se hallen unidas estrechísimamente. Con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano. De aquí se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social y que la palabra cultura asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida común diversos y escala de valor diferentes encuentran su origen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza”.

74 *Gaudium et spes*, n. 58 “Múltiples son los vínculos que existen entre el mensaje de salvación y la cultura humana. Dios, en efecto, al revelarse a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, habló según los tipos de cultura propios de cada época. De igual manera, la Iglesia, al vivir durante el transcurso de la historia en variedad de circunstancias, ha empleado los hallazgos

de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predi-
cación a todas las gentes, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundi-
dad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la multiforme
comunidad de los fieles. Pero al mismo tiempo, la Iglesia, enviada a todos los
pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de manera exclusiva e
indisoluble a raza o nación alguna, a algún sistema particular de vida, a costum-
bre alguna antigua o reciente. Fiel a su propia tradición y consciente a la vez de la
universalidad de su misión, puede entrar en comunión con las diversas formas de
cultura; comunión que enriquece al mismo tiempo a la propia Iglesia y las dife-
rentes culturas. La buena nueva de Cristo renueva constantemente la vida y la cul-
tura del hombre, caído, combate y elimina los errores y males que provienen de
la seducción permanente del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moral de
los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde sus entrañas las cua-
lidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad, las consolida,
perfecciona y restaura en Cristo. Así, la Iglesia, cumpliendo su misión propia,
contribuye, por lo mismo, a la cultura humana y la impulsa, y con su actividad,
incluida la litúrgica, educa al hombre en la libertad interior”.

75 Cf., *Documento de Río de Janeiro*, Ed. CELAM, Río de Janeiro. 1955.
76 Cf., *Documento de Medellín*, Ed. CELAM, Medellín. 1968.
77 *Documento de Puebla*, n.51.
78 *Ib.*, n. 52.
79 *Ib.*, n. 34.
80 *Documento de Santo Domingo*, n.13.
81 *Ib.*, n. 243.
82 *Ib.*, n. 242.
83 *Ib.*, n. 245.
84 *Ib.*, n. 230.
85 *Ib.*, n. 13.
86 *Ib.*, n. 24.
87 *Ib.*, n. 30.
88 *Ib.*, n. 230.
89 *Ib.*, n. 58.
90 *Ib.*, n. 49.
91 *Ib.*, n. 84.
92 *Ib.*, nn. 84, 102.
93 *Ib.*, n. 128.
94 *Ib.*, n.230.
95 *Ib.*, n. 243.
96 *Ib.*, n. 248.
97 *Ib.*, n. 256.
98 *Ib.*, n. 248.
99 *Ib.*, n. 177.
100 *Ib.*, nn. 229, 230.
101 Redemptoris Missio, n 54 “A este respecto, son fundamentales algunas indicacio-
nes. La inculturación, en su recto proceso debe estar dirigida por dos principios:

“la compatibilidad con el Evangelio de las varias culturas a asumir y la comunión con la Iglesia universal”.⁽⁹⁴⁾ Los Obispos, guardianes del “depósito de la fe” se cuidarán de la fidelidad y, sobre todo, del discernimiento,⁽⁹⁵⁾ para lo cual es necesario un profundo equilibrio; en efecto, existe el riesgo de pasar acríticamente de una especie de alienación de la cultura a una supervaloración de la misma, que es un producto del hombre, en consecuencia, marcada por el pecado. También ella debe ser “purificada, elevada y perfeccionada”.⁽⁹⁶⁾ Este proceso necesita una gradualidad, para que sea verdaderamente expresión de la experiencia cristiana de la comunidad: “Será necesaria una incubación del misterio cristiano en el seno de vuestro pueblo —decía Pablo VI en Kampala—, para que su voz nativa, más límpida y franca, se levante armoniosa en el coro de las voces de la Iglesia universal”.⁽⁹⁷⁾ Finalmente, la inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, no sólo a algunos expertos, ya que se sabe que el pueblo reflexiona sobre el genuino sentido de la fe que nunca conviene perder de vista. Esta inculturación debe ser dirigida y estimulada, pero no forzada, para no suscitar reacciones negativas en los cristianos: debe ser expresión de la vida comunitaria, es decir, debe madurar en el seno de la comunidad, y no ser fruto exclusivo de investigaciones eruditas. La salvaguardia de los valores tradicionales es efecto de una fe madura”.

102 *Ib.*, n. 230.

103 *Ib.*, n. 248.

104 *Ib.*, n. 247.

105 *Documento de Santo Domingo*, n. 248.

106 *Ib.*, n. 248.

107 JUAN PABLO II. *Exhortación Apostólica Postsinodal, Ecclesia en América*, Ed. Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Quito 1999, n. 32. *Ib.*, n. 32 “La Iglesia católica, que abarca a hombres y mujeres “de toda nación, razas, pueblos y lenguas” (*Ap* 7, 9), está llamada a ser, “en un mundo señalado por las divisiones ideológicas, étnicas, económicas y culturales”, el “signo vivo de la unidad de la familia humana”.⁹⁵ América, tanto en la compleja realidad de cada nación y la variedad de sus grupos étnicos, como en los rasgos que caracterizan todo el Continente, presenta muchas diversidades que no se han de ignorar y a las que se debe prestar atención. Gracias a un eficaz trabajo de integración entre todos los miembros del pueblo de Dios en cada país y entre los miembros de las Iglesias particulares de las diversas naciones, las diferencias de hoy podrán ser fuente de mutuo enriquecimiento. Como afirman justamente los Padres sinodales, “es de gran importancia que la Iglesia en toda América sea signo vivo de una comunión reconciliada y un llamado permanente a la solidaridad, un testimonio siempre presente en nuestros diversos sistemas políticos, económicos y sociales”.⁹⁶ Ésta es una aportación significativa que los creyentes pueden ofrecer a la unidad del Continente americano”.

108 *Ib.*, n. 243: “La aportación de las personas consagradas al anuncio del Evangelio en América sigue siendo de suma importancia; se trata de una aportación diversa según los carismas propios de cada grupo: “los Institutos de vida contemplativa que testifican lo absoluto de Dios, los Institutos apostólicos y misionales que hacen a Cristo presente en los muy diversos campos de la vida humana, los Institutos seculares que ayudan a resolver la tensión entre apertura real a los va-

lores del mundo moderno y profunda entrega de corazón a Dios. Nacen también nuevos Institutos y nuevas formas de vida consagrada que requieren discreción evangélica”

- 109 *Ib.*, n. 16 “Una característica peculiar de América es la existencia de una piedad popular profundamente enraizada en sus diversas naciones. Está presente en todos los niveles y sectores sociales, revistiendo una especial importancia como lugar de encuentro con Cristo para todos aquellos que con espíritu de pobreza y humildad de corazón buscan sinceramente a Dios (cf. Mt 11, 25). Las expresiones de esta piedad son numerosas: “ Las peregrinaciones a los santuarios de Cristo, de la Santísima Virgen y de los santos, la oración por las almas del purgatorio, el uso de sacramentales (agua, aceite, cirios...). Éstas y tantas otras expresiones de la piedad popular ofrecen oportunidad para que los fieles encuentren a Cristo viviente ”. Los Padres sinodales han subrayado la urgencia de descubrir, en las manifestaciones de la religiosidad popular, los verdaderos valores espirituales, para enriquecerlos con los elementos de la genuina doctrina católica, a fin de que esta religiosidad lleve a un compromiso sincero de conversión y a una experiencia concreta de caridad. La piedad popular, si está orientada convenientemente, contribuye también a acrecentar en los fieles la conciencia de pertenecer a la Iglesia, alimentando su fervor y ofreciendo así una respuesta válida a los actuales desafíos de la secularización.”
- 110 *Ib.*, n. 64 “Si la Iglesia en América, fiel al Evangelio de Cristo, desea recorrer el camino de la solidaridad, debe dedicar una especial atención a aquellas etnias que todavía hoy son objeto de discriminaciones injustas. En efecto, hay que erradicar todo intento de marginación contra las poblaciones indígenas. Ello implica, en primer lugar, que se deben respetar sus tierras y los pactos contraídos con ellos; igualmente, hay que atender a sus legítimas necesidades sociales, sanitarias y culturales. Habrá que recordar la necesidad de reconciliación entre los pueblos indígenas y las sociedades en las que viven. Quiero recordar ahora que los americanos de origen africano siguen sufriendo también, en algunas partes, prejuicios étnicos, que son un obstáculo importante para su encuentro con Cristo. Ya que todas las personas, de cualquier raza y condición, han sido creadas por Dios a su imagen, conviene promover programas concretos, en los que no debe faltar la oración en común, los cuales favorezcan la comprensión y reconciliación entre pueblos diversos, tendiendo puentes de amor cristiano, de paz y de justicia entre todos los hombres. Para lograr estos objetivos es indispensable formar agentes pastorales competentes, capaces de usar métodos ya “ inculturados ” legítimamente en la catequesis y en la liturgia. Así también, se conseguirá mejor un número adecuado de pastores que desarrollen sus actividades entre los indígenas, si se promueven las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada entre dichos pueblos”.
- 111 Cf., V. CORRAL. Inculturación del Evangelio. Diálogo cultura indígena Evangelio en la Iglesia ecuatoriana, Ed. CEE, Quito, 1999.
- 112 Toda esta historia esta basada en los diferentes planes del Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.
- 113 Confederación de nacionalidades Indígenas del Ecuador, es la organización que aglutina a todas las organizaciones del país.

- 114 Cf., AA.VV. *Indios, reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Ed. Abya Yala, Quito, 1992.
- 115 JUAN PABLO II. *Discurso pronunciado en Cuilapan*, México, el 29 de enero de 1979, in “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, VIII-1 (1985), Città del Vaticano, 1996.
- 116 JUAN PABLO II. *Discurso pronunciado en Quetzaltenango*, Guatemala el 9 de marzo de 1983, in “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, VIII-1 (1985), Città del Vaticano 1996.
- 117 JUAN PABLO II. *Discurso pronunciado en Latacunga, Ecuador el 31 de enero de 1985*, in “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, VIII-1 (1985), Città del Vaticano, 1996, pp. 296-304.
- 118 *Documento de Santo Domingo*, n. 248.
- 119 JUAN PABLO II. *Homilía realizada en México en la canonización del Indio Juan Diego el 31 de julio de 2002*.
- 120 JUAN PABLO II. *Discours du Pape Jean Paul II aux Membres de la Commission Biblique Pontificale*, en PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Foi et culture à la lumière de la Bible*, Leuman – Torino, 1981, p. 5.
- 121 JUAN PABLO II. *Exhortación Apostólica Catechesi Tradendae* (16.10.1998), Ed. Documentos Sinodales, Madrid, 1996, n. 53.
- 122 A. WOLANIN, *Inculturazione nel pensiero di Giovanni Paolo II*, en “Seminarium” 1-3 (1992), pp.146-159.
- 123 JUAN PABLO II. *Carta encíclica Slavorum Apostoli*, n. 21.
- 124 JUAN PABLO II. *Carta encíclica Redemptoris Missio*, n. 52.
- 125 *Ib.*, Ver especialmente: nn. 52; 53-54.
- 126 JUAN PABLO II. *Alocución a los Obispos del Zaire*, [03.05.1980], en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, III-1 (1980), p. 1084.
- 127 JUAN PABLO II. *Alocución a los Obispos de Nigeria en Lagos* (15.02.1982), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II” V-1 (1982), pp. 463-464.
- 128 JUAN PABLO II. *Homilía en la Celebración Eucarística, en la Plaza “2 de febrero” en Lomé – Togo* (08.08.1985), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II” VIII-2 (1985), 244.
- 129 JUAN PABLO II. *Discurso a los obispos en la Catedral de Nueva Delhi* (01.02.1986), “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, IX-1 (1986), p.262.
- 130 JUAN PABLO II. *Discurso a los indígenas en Oaxaca – México*, (29.01.1979), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II” II-2 (1979), p.241.
- 131 JUAN PABLO II. *Discurso a los indígenas en S. Anne de Beaupré* (10.29. 1984), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, VII-2 (1984), p. 407. A los evangelizadores del Ecuador en *Latacunga* pide acoger los elementos autóctonos, purificándolos de todo lo que contradice el Evangelio: “...a este propósito deseo alentar a los sacerdotes y religiosos a evangelizar, teniendo bien en cuenta vuestra cultura indígena; y a acoger con alegría los elementos autóctonos de los que ellos mismos participan” Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los indígenas en Latacunga – Ecuador* (31.01.1985), o.c., p. 301.
- 132 JUAN PABLO II. *Homilía a los Campesinos en la fortaleza de Sacsayhuamán – Cuzco* (03.02.1985), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, VIII-1 (1985), p. 372. A

- los misioneros y misioneras en Tumaco [Colombia]: La evangelización no destruye la cultura sino la purifica y de este modo enriquece a la Iglesia universal y a toda la humanidad desde el punto de vista cultural, social y religioso. Cf. JUAN PABLO II, *Homilía a los misioneros y misioneras en Tumaco – Colombia* (04.07.1986), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II” IX-2 (1986), p. 109.
- 133 JUAN PABLO II. *Homilía sobre los 500 años de evangelización en América Latina en Cartagena – Colombia* (06.07.1986). en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, IX-2 (1986), pp. 190-191.
- 134 JUAN PABLO II. *Saludo a las Autoridades civiles y eclesiásticas e en el Aeropuerto de “El Alto”, La Paz – Bolivia* (09.05.1988), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, XI-2 (1988), p. 1248.
- 135 JUAN PABLO II. *Alocución a los sacerdotes, religiosos y seminaristas en la capilla del Seminario Mayor en Cochabamba* (11.05.1988), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, XI-2 (1988), p.1307.
- 136 JUAN PABLO II. *Discurso al mundo de la cultura y a la clase dirigente en Santa Cruz-Bolivia*, en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, XI-2 (1988), nn. 3; 6, p. 1344.
- 137 JUAN PABLO II. *Discurso inaugural de la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo* (12.10.1992), en Ed. CELAM, Conferencias Generales, Bogotá, 1992, n. 22 p. 484.
- 138 Cf., D. IRARRAZAVAL. *Inculturación, amanecer eclesial en América Latina, Colección Iglesia Pueblos y Culturas 54-55*, Ed. Abya Yala, Quito, 2000.
- 139 Cf., P. SORCI. *Mistero Paquale*, in *Dizionario di Liturgia*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001, p. 1234.
- 140 Cf., P. SORCI. *Mistero Paquale*, in *Dizionario di Liturgia*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001, pp. 1234-1258.
- 141 DOCUMENTI UFFICIALI DELLA SANTA SEDE 1994-1995, *Enchiridion Vaticanum* 14, Ed. Dehoniane, Bologna 1997.
- 142 JUAN PABLO II. *Carta Encíclica Redemptor Missio*, n. 52.
- 143 *Gaudium et spes* n 22 “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona. El que es imagen de Dios invisible (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejantes en todo a nosotros, excepto en el pecado”.
- 144 *Ad Gentes*, n. 10.
- 145 *Sacrosantum Concilium*, n. 71.

- 146 *Ib.*, n. 71.
- 147 *Ib.*, n.78.
- 148 *Ib.*, n. 80.
- 149 *Lumen Gentium*, n. 10.
- 150 *Ad Gentes*, n. 9.
- 151 B. ZARUMA. *Identidad del Hatún Cañar a través de su Folklore*, o.c., p. 9.
- 152 A. M. IGLESIAS. *Los cañaris*, Ed. Imprenta América, Cañar, 1987, p. 21.
- 153 Cf., L. PROAÑO. *Discurso en la Universidad de Seanlaod, Alemania, 1988*, en A. BRAVO MUÑOZ, *El soñador se fue, pero su sueño queda*, o.c.
- 154 *Documento de Santo Domingo*, n. 172.
- 155 Cf., CONFERENCIA DE GINEBRA, *El Indígena y la Tierra, (12-18 septiembre 19981)*, Ed. Abya Yala, Quito, 1988.
- 156 ENCUENTRO DE LA PASTORAL DE LA TIERRA, *Tierra que Arde*, Ed. FEPP, Cuenca, 1989, p. 44.
- 157 INSTITUTO DE PASTORAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, *Espiritualidad y fe de los pueblos indígenas*, Ed. Imprenta GRF, Ecuador, 1993.
- 158 A. CHEUICHE. *Evangelización de la cultura urbana*, “Fe y Cultura” 6, Ed. CELAM, Bogotá, 1989, pp. 31-32.
- 159 A. CHEUICHE. *Evangelización de la cultura urbana*, o.c., pp. 31-32.
- 160 J. AUR. *Los sacramentos de la Iglesia*, Ed. Herder, Barcelona, 1977, p. 13.
- 161 La primera vez que el término “*Sacramentum*” se utiliza en el sentido que hoy le damos fue entre el s. II y III, cuando Tertuliano lo sacó del lenguaje jurídico y lo utilizó para indicar el bautismo (*felix sacramentum*) y presentarlo como un pacto de fidelidad entre el hombre y Dios.
- 162 *Ib.*
- 163 J. RATZINGER. *El fundamento sacramental de la existencia cristiana*, o.c., p. 329.
- 164 E. SCHILLEBEECKX. *Jesucristo sacramento del encuentro con Dios*, Ed.Sigueme, Salamanca, 1964, pp. 254-257.
- 165 *Ib.*, p. 257.
- 166 Cf., C. SCORDATO. *A Lode della sua Gloria. 3 Riflessione sistematica. Manuale di teologia sacramentaria*, Ed. Extracomercial para uso de alumnos de la Facultad de teología de Sicilia, Palermo, 2002, pp. 16-26.
- 167 *Redentor Hominis*, n. 11.
- 168 Cf., F. TABORNA. *Sacramenti, prassi e festa*, Ed. Cittadella Editrice, Assisi, 1989, pp. 125-134.
- 169 En este apartado se han tenido en cuenta las observaciones de J. RATZINGER, *El fundamento sacramental de la existencia cristiana*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1976, p. 101.
- 170 *Lumen Gentium*, n. 14.
- 171 *Sacrosantum Concilium*, n. 5.
- 172 *Gaudium Spes*, n. 45.
- 173 Cf., K. RAHNER. *Chiesa e Sacramenti*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1973, pp., 13-34.
- 174 *Lumen Gentium*, n. 14, párrafos 1 y 2.
- 175 La Iglesia realiza también esta misión por su proclamación y fidelidad a la Palabra, pero en este parte queremos fijarnos en su realización a través de los sacramentos.

- 176 J. AUER. *Los sacramentos de la Iglesia*, o.c., p.26.
- 177 W. KASPER. *Fe e Historia*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1974, p. 16.
- 178 M. ELIADE. *II sacro e il profano*, Torino, 1983, p. 128.
- 179 Cf., L. BOFF. *Los sacramentos de la vida*, Ed. Santander, Santander, 1983.
- 180 L. BOFF, *Los sacramentos de la vida*, o.c., p. 17.
- 181 Cf., C. SCORDATO. *A Lode della sua Gloria. 3 Riflessione sistematica. Manuale di teologia sacramentaria*, Ed. para uso de alumnos de la Facultad de teología de Sicilia, Palermo, 2002, p. 171.
- 182 *Ib.*, p. 170.
- 183 Cf., M. NICOLAU. *Teologia del segno sacramentale*, Ed. Paoline, Roma, 1971, pp. 507-525.
- 184 Cf., C. SCORDATO. *A Lode della sua Gloria. 3 Riflessione sistematica. Manuale di teologia sacramentaria*, o.c., p 171.
- 185 Cf., *Redentor Hominis*, n. 20.
- 186 *Ad Gentes*, n. 14.
- 187 Cf., *Ib.*, p. 251.
- 188 Cf., V. CODINA- D. IRARRABAL. *Sacramenti dell'iniziazione, acqua e spirito de libertà*, Ed. Cittadella Editrice, Assisi, 1990, pp. 80-104
- 189 Cf., F. COURTH. *I Sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, Ed. Queriana, Brescia, 1999, pp. 106-169.
- 190 Cf., A. PIOLANTI. *I Sacramenti*, Ed. Tipografia Poliglota Vaticana, Città del Vaticano, 1959, pp. 357-406.
- 191 “La fe y el bautismo, estos dos modos de salvación, están relacionados de manera indisoluble. En efecto, si la fe recibe del bautismo su perfección, el bautismo por otra parte se basa en la fe” (San Basilio, *De Spiritu sancto*, (12,28).
- 192 GIANETTO, U. *Iniciación cristiana*, en Diccionario de Catequética, dirigido por J. Gevaert, Ed. BAC, Madrid, 1987, p.465.
- 193 Cf., RUFFINI, F. *Iniciación cristiana* en Nuevo Diccionario de Teología I, dirigido por G. Barbaglio y S. Dianich, Ed. BAC, Madrid, 1982, 757.
- 194 Cf., X. L. DUFOUR. *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1974, p.150.
- 195 Esta explicación del signo sacramental se encuentra en santo Tomás de Aquino: Cf. *Summa Theologica*, III, q. 60.
- 196 AA. VV., *La iniciación cristiana hoy: liturgia y catequesis*, Ed. BAC, Madrid 1989, p. 81.
- 197 BAROFFIO B.-MAGRASSI, M. *Bautismo*, en Diccionario Teológico Interdisciplinar, t.I, Ed. Sigueme, Salamanca, 1982, p. 537.
- 198 AA. VV. *Iniziazione cristiana: problema Della chiesa di oggi*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1979, p.73.
- 199 CANTÚ Francesca, *Evangelizzazione e utopia cristiana in America Latina, prospettive storico-teologiche*, Ed. PUG, Roma, 1989, p. 19.
- 200 Cf., X. L. DUFOUR. *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, o.c., p. 211.
- 201 CIC., c. 96.
- 202 *Ib.*, C. 849, cf.: este canon coincide con la breve definición del bautismo que nos da el catecismo Romano del Concilio de Trento: “*Sacramentum regenerationis per aquam in verbo*”, (Sacramento de la regeneración por medio del agua con la palabra).

- 203 *Unitatis Redintegratio* n. 22.
- 204 A. CAPRIOLI. *Confirmación*, en Diccionario Teológico Interdisciplinar t. I-II, o.c., pp. 678-689.
- 205 Cf., *Ib.*, p. 624.
- 206 Cf., *Ib.*, p. 679.
- 207 Cf., AA. VV, *Nuevo Derecho Parroquial*, Ed. BAC, Madrid, 1988, p. 151.
- 208 Cf., F. COURTH. *I Sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, o.c., pp. 170-195.
- 209 Cf., A. PIOLANTI. *I Sacramenti*, o.c., pp. 410-432.
- 210 Cf., V. CODINA- D. IRARRAZABAL, *Sacramenti dell'iniziazione, acqua e spirito de libertà*, o.c., pp. 126-144.
- 211 Cf., J. AUER. *Los sacramentos de la Iglesia*, o.c., p. 96.
- 212 Cf., J. AUER. *Los sacramentos de la Iglesia*, o.c., p. 98.
- 213 En el Vat. II se dice que el obispo es ministro "originario" (LG 26) dicho término fue sustituido en el Código de derecho canónico por la palabra "ordinario" que es más jurídica y más conforme con la tradición de la Iglesia latina a la que ese destina el Código.
- 214 R. FALSINI. *Confirmación...*, en Nuevo Diccionario de Liturgia, o.c., p.444.
- 215 AA. VV, *La Iniciación Cristiana Hoy*, o.c., p. 31.
- 216 *Evangelii Nuntius*, nn. 29-31: en el capítulo III presenta una reflexión sobre los contenidos de la evangelización.
- 217 Cf., J. AUER. *Los sacramentos de la Iglesia*, o.c., p. 118.
- 218 A. CAPRIOLI. *Confirmación*, en DTI, t. I-II, o.c., p.685.
- 219 Cf., J. ALFARO. *Cristología y antropología*, Ed. BAC, Madrid, 1973, p.45.
- 220 Cf., AA. VV, *Iniciación Cristiana: problema de la Iglesia de Hoy*, o.c., p. 86.
- 221 A. CAPRIOLI. *Appunti per una lettura teologica globale dei sacramenti dell'iniziazione cristiana*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1976, p.114.
- 222 Cf., *Lumen Gentium*, n. 11.
- 223 Cf., A. PIOLANTI. *I Sacramenti*, o.c., pp. 433-567.
- 224 *Presbyterorum Ordinis*, n.5.
- 225 Cf., *Ib.*, p. 252.
- 226 SAN AGUSTÍN. *Obras Completas*, Sermón 272, Ed. BAC, Madrid, 1965, p. 542.
- 227 Cf., F. COURTH. *I Sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, o.c., pp. 196-303.
- 228 Cf., *Presbyterorum Ordinis*, n. 5.1.
- 229 Cf., *Lumen Gentium*, n. 11.1.
- 230 Cf., *Presbyterorum Ordinis*, n. 6.5.
- 231 *Ordo Generalis* del Misal romano 1.
- 232 Cf., *Sacrosantum Concilium*, n. 10.
- 233 Cf., *Ib.*, n. 12.
- 234 Cf., J. ALFARO. *Cristología y Antropología*, o.c., p. 513.
- 235 AA. VV, *La Iniciación cristiana Hoy: Liturgia y Catequesis*, o.c., p. 250.
- 236 V. ZARUMA. *Las fiestas Religiones del Hatún-Cañar, El Corpus Christi*, o.c., p. 65.
- 237 Cf., DUFUOR-LEON. *Vocabulario de Teología Bíblica*, Ed. Herder, Barcelona, 1982, pp. 340-342.

- 238 Cf., J. SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI. *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú*, o.c., p. 291.
- 239 Cf., M. MARZAL. *El sincretismo Iberoamericano*, Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1983, pp. 32-33.
- 240 Cf., F. TABORDA. *Sacramento, praxis y fiestas*, Ed. Edicay, Cuenca 1987, pp. 91-98.
- 241 V. VÁSQUEZ. sacerdote del Cañar, comprometido con la causa indígena y Vicario de la pastoral indígena de la Diócesis de Azogues.
- 242 Cf., GONZÁLEZ. J. *Iglesia local inculturada en las culturas Quechua y Aymara de Bolivia*, o.c., pp. 187-198.
- 243 Cf., H. VAN DEN BERG. *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión aymara-cristianos*, o.c., p.74.
- 244 *Ib.*, p. 75.
- 245 Cf., H. VAN DEN BERG. *La tierra no da así nomás*, o.c., p. 76. Para una descripción completa del rito del *Despacho* en la región quechua ver: L. DALLE, *El Despacho*, en "Allpanchis" 1 (1969), pp. 139-154.
- 246 Cf., L. DALLE. *El Despacho*, en "Allpanchis" 1 (1969), r.c., pp.77-90; Para los ritos de la siembra en el sector quechua ver: J.F. COSTAS ARGUEDAS, *Diccionario del Folklore Boliviano*, o.c., pp. 226-267.
- 247 Cf., H. VAN DEN BERG. *La tierra no da así nomás*, o.c., pp. 127-141.
- 248 J.F. COSTAS ARGUEDAS. "Pucara", en *Diccionario del Folklore Boliviano*, o.c., pp 191-192; X. ALBÓ, *El ciclo ceremonial anual en el mundo de los Llapuni*, en "Allpanchis" 9 (1984), pp.162-169.
- 249 Cf., H. VAN DEN BERG. *La tierra no da así nomás*, o.c., pp. 141-154. Para los ritos de la cosecha entre los quechuas ver: J.F. COSTAS ARGUEDAS, *Cosecha*, en *Diccionario del Folklore Boliviano*, I, o.c., pp. 188-194.
- 250 H. VAN DEN BERG. *La tierra no da así nomás*, o.c., p.98-101; W. CARTER – M. MAMANI, *Irpa Chico, Individuo y comunidad en la cultura aymara*, o.c., pp. 195-198. J.F. COSTAS ARGUEDAS, *Kachua*, en *Diccionario del Folklore Boliviano*, II, o.c., pp. 26-29.
- 251 Cf., H. VAN DEN BERG. *La tierra no da así nomás*, o.c., pp. 101-104. Para una visión del ritual del *Tinku*, confirmando los dos aspectos del mismo: ofrenda a la Pachamama y restablecimiento del equilibrio entre grupos y comunidades, su vinculación a los Santos y, sobre todo, al Cristo Crucificado entre los quechuas, ver: V. CERECEDA, *Mundo Quechua*, Ed. Universidad Católica de Bolivia, Cochabamba, 1978, pp. 35-50.
- 252 Obstetriz natural, fundamentalmente son ancianas de la comunidad que se dedican ha esta tarea.
- 253 Cortar el cordon umbilical.
- 254 H. VAN DEN BERG. *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión aymara-cristianos*, o.c., p. 160; R. KUSCH, *Pensamiento aymara y quechua*, en "América Indígena", 31-2 (1974), o.c., p. 395. Un aymara de nuestros días se expresa así: "Esta es la grandeza de los aymaras; que consideran todas las cosas mutuamente relacionadas; que todo tiene que ver con todo y no hay nada ni nadie separado. Esta grandeza no debe desaparecer, tiene que crecer más aún para que contrarrestemos la miseria que nos ha traído una visión del mundo que ve las cosas aisladas

- y sin responsabilidad con lo que las rodea". Cf. X. ALBO – C. QUISPE (editores.), *Religión aymara y cristianismo*, en "Fe y Pueblo", 13-3 (1988), p.7.
- 255 Es una costumbre que se mantiene viva en nuestras comunidades indígenas.
- 256 Cf., H. VAN DEN BERG. *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión aymara-cristianos*, o.c., p. 159.
- 257 *Ib.*, pp.177-178. Van Kassel hace una comparación entre la tecnología de producción aymara y la occidental estableciendo que la misma entre los aymaras no se puede separar de la religión y cosmovisión propias ni de sus valores éticos y recursos morales, *Cuando arde el tiempo sagrado o.c.*
- 258 Cf., H. VAN DEN BERG. *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión aymara-cristianos* oc., pp. 178-183.
- 259 X. ALBO – C. QUISPE. (Recopiladores), *Caminos de liberación, r.c.*, 12-19. Cabe hacer notar que ésta es la interpretación que se hace actualmente de las faltas contra los seres del mundo sobrenatural y la naturaleza.
- 260 H. VAN DEN BERG. *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión aymara-cristianos*, o.c., p. 180.
- 261 Texto de conversión hacia la causa indígena por parte de Fray Bartolomé de las Casas.
- 262 L. BOTERO. (Copilador) *Compadres y Priostes*, Ed Abya Ayala, Quito, 1991, p. 39.
- 263 V. OCHOA, *Las fiestas en la cultura aymara*, en "Boletín del Instituto de Estudios Aymaras" 2-6 (1979), pp. 33-51; D. LLANQUE-CHANA, *La cultura aymara*, oc., pp. 52-53. Un artículo bastante crítico sobre la cristianización de las fiestas. aymaras ver: S. MENDOZA, *Las Fiestas Comunales y la Religión*, en "Boletín del Instituto de Estudios Aymaras" 2.15 (1985), pp. 32-41.
- 264 *Constitución Sacrosantum Concilium*, n. 10. "No obstante, la Liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan para alabar a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor. Por su parte, la Liturgia misma impulsa a los fieles a que, saciados "con los sacramentos pascales", sean "concordes en la piedad"; ruega a Dios que "conserven en su vida lo que recibieron en la fe", y la renovación de la Alianza del Señor con los hombres en la Eucaristía enciende y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo. Por tanto, de la Liturgia, sobre todo de la Eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios, a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin".
- 265 Cf., J. GARCÍA GONZÁLEZ. *El rostro indio de Jesús*, o.c. p. 209.
- 266 Cf., D. LLANQUE CHANA. *Ritos y Espiritualidad Aymara*, o.c., p. 31.
- 267 CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO, *La Liturgia Romana y la Inculturación*, Ed. Editrice Vaticano, Città del Vaticano 1994, n. 5.
- 268 CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *La Liturgia Romana y la Inculturación*, Ed. Editrice Vaticano, Città del Vaticano, 1994, nn. 28-30.
- 269 *Ib.*, n. 39.

- 270 Cf., M.P. BAUMAN. *Cosmología y música en los Andes*, Ed. Publicación del Instituto Iberoamericano, Madrid, 1996, p.483.
- 271 Cf., M.P. BAUMAN. *Cosmología y música en los Andes*, Ed. Publicación del Instituto Iberoamericano, Madrid, 1996, p. 197.
- 272 Cf., CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *La Liturgia Romana y la Inculturación*, o.c., nn. 63-69.
- 273 X. LEON-DUFUOR. *Dizionario di Teologia Biblica*, Editrice Mariete, Torino 1968, p. 628.
- 274 *Documento de Puebla*, n. 940
- 275 X. ALBO – C. QUISPE. (Recopiladores), *Historia de opresión y caminos de liberación*, en “*Fe y Pueblo*”, 18-4 (1987), La Paz, 5. El testimonio es de Domingo Llanque, sacerdote aymara católico.
- 276 Cf., R. PAXI. – C. QUISPE. – N. ESCÓBAR. *Religión aymara y cristianismo*, en “*Fe y Pueblo*” 13-3 (1988), La Paz, 10, 12. (Reimpreso).
- 277 W. CARTER – M. MAMANI. *Irpa Chico, Individuo y comunidad en la cultura aymara*, en “*América Indígena*” 38-4, pp.141-163. Estos autores describen en detalle todo el proceso, los ritos y ceremonias, de esta primera parte del ciclo vital: Los ritos para antes, durante y después de parto; es la verdadera iniciación del niño a las responsabilidades de la vida, respecto a la sociedad humana, las deidades y la naturaleza, a través de juegos a imitación de los adultos. Resaltan los dos ritos, uno netamente cristiano: el bautismo, y el otro de la religión ancestral: el *rutuchi*.
- 278 X. LEON- DUFUOR. *Dizionario de Teología Bíblica*, o.c., p. 10.
- 279 *Ib.*, pp. 10-11.
- 280 *Ib.*, pp., 535-541.
- 281 Cf., H. V. HAMPEJS. *El Éxtasis shamanico de la conciencia*, Ed. Abya Yala, Quito, 1995.
- 282 Cf., E. LAZO. *El Yatiri ¿Ministro del tercer milenio?*, Ed. Verbo Divino, Cochabamba, 1999.
- 283 Cf., X. LEON-DUFUOR. *Dizionario de Teología Bíblica*, o.c., p. 807.
- 284 L. BALLESTEROS. *Con Dios y con el Cerro*, o.c., p. 71.
- 285 L. PROAÑO. *Concientización, Evangelización, Política*, Ed. Sigueme, salamanca 1989, p. 25.
- 286 *Ib.*, p. 28.
- 287 *Ib.*, p. 58.
- 288 *Ib.*, p. 27.
- 289 G. GUTIÉRREZ. *Teología de la Liberación*, Ed. Sigueme, Salamanca, 1973, pp. 59-68.
- 290 Cf., X. LEON-DUFUOR. *Dizionario di Teología Bíblica*, o.c., p.p., 520-527.
- 291 H. HERRERA QUIROGA. poeta boliviano.
- 292 A. FRAGOSO. *O Rosto de Uma Igreja*, Ed. Loyola, Sao Paulo, 1982, p. 68.
- 293 *Ib.*, o.c., p. 68.
- 294 Poesía escrita por L. E. MEJÍA GODOY, poeta boliviano (1980).
- 295 Cf., J. ESTERMANN. *Filosofía Andina*, Ed. Abya Yala, Quito, 1998.
- 296 Cf., L. PROAÑO. *El profeta del pueblo*, Coed. Cedep- Fundación Pueblo Indio, Quito, 1992. p. 230.

- 297 “Establece que consistía en el trabajo de ayuda en sí que se compensaban cuando fuese necesario” G. TORRES FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, *Diccionario Quichua-Castellano, I*, Ed. Imprenta Casa de la Cultura Ecuatoriana núcleo del Azuay, Cuenca, 1982.
- 298 Cf., W. HURTADO. *Pragmática de la Cultura y la Lengua Quechua*, Ed. Abya Ayala, Quito, 2002, p. 68.
- 299 Ver en el primer capítulo.
- 300 L. OVERGAARD. *La reconciliación entre los aymaras bolivianos*, en “Allpanchis” 9 (1976), pp. 243-250.
- 301 *Ib.*, p.244.
- 302 ZARUMA, V. *Investigaciones de campo sobre las costumbres cañaris*, 1989-1991 (promanuscrito), pp. 1-29.
- 303 VELASCO, J. *Historia del Reino de Quito, en la América Meridional*, o.c., p.150.

CONCLUSIÓN

“El cristianismo del tercer milenio debe responder cada vez mejor a esta exigencia de inculturación. Permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado. De la belleza de este rostro pluriforme de la Iglesia hemos gozado particularmente en este Año Jubilar. Quizás es Sólo el comienzo, un icono apenas esbozado del futuro que el Espíritu de Dios nos prepara”.¹

Después de haber realizado este pequeño trabajo considero oportuno hacer la siguiente reflexión a modo de conclusión: cada pueblo tiene el derecho a encontrar el anuncio evangélico con toda la riqueza histórica, religiosa, cultural propia; y cada pueblo puede contribuir a la riqueza del Evangelio; por este motivo nosotros hoy estamos tocando las puertas de la sociedad y de la Iglesia, como afirma Eleazar López: “Venimos cargando a cuestas el coraje de siglos de rechazo y marginación, y nos sentimos orgullosos de una identidad india recuperada con dolor y sangre; por eso exigimos el lugar digno que nos corresponde”. Venimos con el Samay (aliento) del Dios de la Vida; venimos empujados por el viento de los cerros de los Andes, abriendo como un surco como hacen los ríos, recobrando nuestra identidad; y la única cosa que pedimos es un sitio digno, para ser cristianos sin dejar de ser indios.

Con alegría vemos que hay una nueva alba para el indio porque hemos empezado a caminar, hemos empezado a desatar la lengua para hablar, desatar las ataduras de los pies para caminar más aprisa, abrir los ojos para ver, con todo esto para actuar, para que la resurrección

pueda llegar a nuestra historia indígena y un claro ejemplo de esto es la canonización del indio San Juan Diego. Como bien afirma Eleazar López, teólogo indígena Zapoteco de México, que nosotros no somos la causa de los problemas; más bien somos la base para la solución de los problemas. De ahí la necesidad de compartir con todos las flores de la sabiduría ancestral que hemos cultivado en el cerro de nuestras culturas y de nuestra espiritualidad. En un diálogo franco, respetuoso y fraterno para enriquecimiento mutuo y estamos dispuestos a abrir nuestras petacas o cofres para entregar las riquezas culturales y espirituales que también nosotros hemos recibido. Las luces, pequeñas o grandes que los pueblos tenemos, al ponerlas en común transformarán la noche en día. Y los pocos peces y panes de los pobres, compartidos con generosidad, harán de nuevo posible la multiplicación de la vida².

En el *primer capítulo* he tratado de dar una visión panorámica de la cultura Cañari desde sus orígenes hasta nuestros días, pasando por las diversas etapas que ha supuesto encuentros y choques con otras culturas: inca, española, con esperanzas y frustraciones. Situaciones a veces dramáticas para sobrevivir como pueblo, de la que siempre ha salido fortalecido y es por eso que nos mantenemos todavía.

Las culturas autóctonas constituyen, por una parte, un desafío para la Iglesia, la interpelan sobre su capacidad de inculturarse en las mismas, para enriquecerlas, pero sin destruirlas. Por otra parte, son una potencial fuente de enriquecimiento para la Iglesia local con el aporte de una nueva simbología y lenguaje que hagan más comprensibles y vivenciales sus celebraciones. Con nuevas expresiones de una espiritualidad milenaria capaz de inspirar y sostener el proceso de conversión continua, tanto personal como comunitaria a Cristo y al hermano; con una vitalidad nueva, es decir, aculturándose a la sabiduría indígena. A lo largo del trabajo hemos visto con claridad la sabiduría de un pueblo milenario, como es la cultura Cañari. Nuestra historia, nuestra ideología, nuestras manifestaciones culturales, están presentes, quizás en cierta manera tapadas por el miedo al qué dirán los demás; sin embargo, hemos visto que Dios está y estuvo con nuestros pueblos, Él nos dio caminos y maneras muy peculiares por donde dejarse encontrar y Él utilizó nuestra identidad para manifestar su aliento, su Samay y por eso me atrevo a afirmar con seguridad que el aliento de Dios fue indio y por eso se ve en cada acontecimiento del indio Cañari la vida como una celebración festiva y unitaria.

Nuestra Iglesia necesita, pues, comprender, aceptar, estimar la cultura y las culturas, apoyarle, conducirla en el valor de la identidad y la interculturalidad. La Constitución *Gaudium et Spes*, en el número 53, nos dice que la nueva evangelización nos demanda un esfuerzo brillante y serio para evangelizar la cultura, ya que el Evangelio inculturado conduce cada cultura hacia su crecimiento, porque Cristo es la medida y la plenitud de cada cultura. En consecuencia, la inculturación tiene que ser prioridad; es nuestra urgencia; y tiene que comprender toda la extensión de la vida cristiana: teología, liturgia, sacramentos, costumbres, estructuras de la Iglesia, catequesis, etc. No se trata de una mera adaptación externa; es un proceso profundo y global³.

En este sentido, sólo el conocimiento de la cultura en su globalidad nos pueden dar las pautas para la elaboración de planes programáticos de un proceso cultural de cada Iglesia que sea real y eficaz; de lo contrario seguiremos repitiendo los mismos errores del pasado, importando esquemas y programas que no llegan a la raíz de las culturas. Por eso, sólo un conocimiento real de las culturas que la Iglesia quiere evangelizar puede conducirla a una valoración imparcial de las mismas y descubrir las *Semillas del Verbo*, presentes desde siempre en ellas.

En el *segundo capítulo*, trato de la reflexión teológica sobre la cultura Cañari. Parto de la evangelización en el período colonial, es decir, a partir de la conquista. La primera evangelización se hace según el modelo eclesiológico llamado de “cristiandad”, modelo en auge en España, al tiempo de la conquista y colonización de América; esto condiciona decisivamente al nacimiento y al desarrollo de la Iglesia en América. En sentido general podemos decir que la perspectiva teológico pastoral está marcada por la teología del medioevo, más apologética que formativa, más silogista que bíblica y cuya moral es más casuística que orientadora. El axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*, característica del modelo eclesiológico de cristiandad, determina que la pastoral tienda al proselitismo, importa más el número y no la profundización de la fe, ni la calidad de la vida cristiana. Se practica el bautismo de masas y se demoniza la religión autóctona, se lucha contra la idolatría propagando su extirpación, pues toda religión no cristiana es obra del demonio, es decir, es poco dialogante con las otras religiones y culturas.

Otra característica en este modelo es la mundanización de la Iglesia. Al estructurarse como sociedad perfecta, como poder, busca también el prestigio, cierto triunfalismo religioso y temporal que se

manifiesta en la pompa de las ceremonias, la majestuosidad de las edificaciones de templos y palacios; pero pierde su fuerza mística, su dimensión de comunión y la radicalidad del seguimiento de Cristo. Pues la primera evangelización se hace bajo el signo de la dependencia y de la imposición. El poder civil español conquistador cuenta con la fuerte justificación ideológica ofrecida por la Iglesia romana, que se expresa en las “Bulas de donación” y el “Patronato regio”. Por eso, a nuestro juicio, es la del “choque cultural” entre conquistadores y misioneros, por una parte, y los pueblos y culturas indígenas, por otra. Cosmovisiones distintas, modos de vida diferentes, expresiones religiosas diversas no pudieron realizar un encuentro pacífico y dialogante. Se impuso el más fuerte, pero no logró convencer al indígena a aceptar la “novedad” del cristianismo. La negación de la religión y cultura produce sorpresa, perturbación, molestia y frustración, que obliga al indígena a replegarse sobre sí mismo.

El cristianismo aparece en el continente americano bajo el signo de la ambigüedad. Hay un divorcio entre lo que enseña y lo que vive. El indígena conoció a los inicios de la evangelización, como imagen del “cristiano tipo” prácticamente sólo al encomendero, de él supo lo que en la práctica era ser cristiano. Cuando se hizo cristiano adquirió la obligación de someterse y trabajar para los “cristianos encomenderos”. Esto tuvo consecuencias funestas en todo el proceso de la evangelización.

Con todo lo dicho, no pretendemos desvalorizar el papel de la Iglesia, señalamos hechos históricos sin pretender asumir la perspectiva de la “leyenda negra”; buscamos explicitar el origen de cierta visión pastoral y de actitudes frente al indígena que repiten hoy con distintos protagonistas y bajo otras formas, hechos del pasado, que la nueva evangelización debe evitar absolutamente, y este trabajo quiere ser un pequeño aporte para que no se vuelvan a cometer los mismos errores del pasado y que logremos caminar por el mismo camino dejado por Cristo.

En la segunda parte de este segundo capítulo trato sobre la presencia en la Iglesia de la teología indígena; no cabe duda que estamos asistiendo a un momento histórico de suma trascendencia. Es un *Kairós* de gracia que muestra el paso de Dios entre nosotros. Paso que traerá, si actuamos adecuadamente, una transformación sustancial tanto de la sociedad como de los pueblos indígenas y de las iglesias. Evidentemente que esto no significa que todos los recelos y predisposiciones hayan sido superados completamente. Muchos persisten e interfieren en el ca-

mino. Pero la actitud fundamental es ciertamente motivo de mucha esperanza. A continuación quiero manifestar algunas conclusiones:

- La teología india ha sido la compañera inseparable del proyecto de vida de nuestros pueblos tanto en las épocas antiguas como en la actualidad.
- La teología no es el patrimonio exclusivo de los teólogos en la Iglesia sino de todos los bautizados, y los indios al ser bautizados tenemos derecho a hacer teología, a dar sentido a nuestra esperanza.
- La teología india no es producto de escritorios, sino el resultado de comprender la vida, desde la perspectiva de Dios, ya que primero se vive la fe y luego se explica lo que se vive.
- Los pueblos nativos desde sus orígenes han hecho teología, desde que existieron como pueblo mucho antes de ser cristianizados y es esta percepción de Dios la que ha orientado en su caminar milenario.
- A pesar de las dificultades que ha tenido el pueblo indígena, ha mantenido su creatividad y capacidad de adaptación.
- Los cambios últimos de actitud frente al pueblo indígena van creando nuevas condiciones de diálogo, a pesar de que hace falta en la sociedad y en la iglesia transformaciones audaces y profundas. Hoy se presenta a la Iglesia, que actúa entre indígenas, un reto muy grande que les sacude desde dentro, pero que es, al mismo tiempo, un Kariós de gracia que las convoca a voltear definitivamente las páginas ominosas del pasado colonial, esclavista y destructor de pueblos, para abrir otro capítulo donde se construya una nueva historia de vida para todos en el futuro. En la voz y presencia nueva de los indios, de los afroamericanos y de los pobres en general, una nueva primavera está tocando a las puertas de la Iglesia y de las sociedades nacionales.
- La religiosidad indígena y las teologías indias de hoy tienen mucho que aportar a la Iglesia y a la humanidad; y los indios abrimos gustosamente nuestros ponchos para mostrar y ofrendar las flores de nuestros pueblos. Esperamos que la Iglesia reciba sin miedo, sin recelos, nuestros aportes. Los indígenas somos optimistas respecto al futuro; porque tras la noche sabemos que vendrá un día nuevo; tras el invierno llegará la primavera; por eso

los sueños de nuestros viejos se harán realidad, porque no estamos solos, porque nuestros antepasados nos acompañan. Ojalá que podamos recibir esa herencia en un diálogo respetuoso. Quiera el Dios de todos los pueblos, que es el mismo Padre de Nuestro Señor Jesucristo, concedernos ver hecha realidad esta utopía, soñada por nuestros antepasados y que ahora vislumbramos desde lejos, como Moisés, desde el monte Nebo (Cf. Deuteronomio 34, 1-4), cuando miró la *Tierra que mana leche y miel, prometida* a sus padres.

- Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que, a nivel de palabras, el magisterio de la Iglesia, tanto universal como latinoamericano, ha dado pasos agigantados hacia el encuentro nuevo con los pueblos indios del continente. Los hechos, en cambio, van todavía muy rezagados en su concretización. Como recomendaba San Pablo a Timoteo, tenemos los indios, sobre este asunto, que seguir *insistiendo, a tiempo y a destiempo*, aunque nuestra voz parezca inoportuna y molesta para algunos miembros de la Iglesia.
- Al mismo tiempo que miembros distinguidos de la jerarquía eclesiástica se han acercado con espíritu abierto al fenómeno de la emergencia de la teología indígena, existen también otros pastores que muestran un considerable temor frente a los retos que plantea esta teología dentro de la institución eclesiástica y los contenidos clásicos de la teología reconocida en ella. Otros, más con prejuicios que con conocimiento de causa, le atribuyen a la teología indígena vinculaciones a esquemas de pensamiento condenados por el magisterio de la Iglesia.
- Creemos que la *Nueva Evangelización* de la que habla el magisterio de la Iglesia tendrá que ver con el abandono definitivo de las cruzadas de conquista material o espiritual de los pueblos, para ubicarse en la perspectiva de un diálogo respetuoso con las formas religiosas existentes en nuestras comunidades, conociéndolas, apreciándolas, valorándolas, sirviéndolas, para que ellas crezcan y den fruto para todos.
- La teología indígena de hoy es causa de preocupación grande también para nosotros, los indios, e implica seguramente riesgos que desconocemos. Por eso no rehuimos ni rechazamos la palabra iluminadora de otros sectores de la Iglesia, especialmente de nuestros obispos, que han sido puestos por Dios como maestros

en la fe de la Iglesia. En la teología indígena cristiana valoramos altamente el aporte decisivo de quienes han sido constituidos en magisterio; pero exigimos que primero conozcan a nuestros pueblos y se metan a nuestros procesos vitales de producción teológica para que puedan hablar con conocimiento de causa; que no nos apliquen esquemas de valoración que son ajenos a nuestra idiosincrasia y a nuestros modos propios de actuar y conocer; que nos ayuden a hacer el diálogo, tantas veces truncado en el pasado.

- Hay quienes piensan que la teología indígena muy pronto pasará de moda, como otras teologías recientes. Sobre todo porque su sujeto, el indio, está amenazado de extinción por la pujanza de la modernidad. Otros, en cambio, la consideran de una capacidad tan amplia de vida que seguramente no sólo resistirá los embates de la modernidad, sino que podrá ser el factor decisivo para llevar a esta modernidad a su tumba. Precisamente porque la teología indígena ha dado prueba de su fuerza en los 500 años recientes.
- El futuro de los pueblos indios y de nuestra teología en parte depende de los indígenas de hoy, y en parte depende de la sociedad envolvente y de la Iglesia; pero sobre todo está puesta en las manos de quien es el Dueño de la historia. Cada uno de nosotros contribuye a la construcción de ese futuro de acuerdo a los dones recibidos y a las oportunidades que nos brindan las circunstancias históricas.

En el *tercer capítulo* trato sobre la celebración de la vida como lugar de la inculturación y aculturación del Evangelio; para esto parto del concepto de la cultura para luego tratar de la evangelización y proceso cultural como una circularidad antropológica que va del anuncio de la Palabra de Dios a la cultura y de la cultura a la recomposición de la Palabra de Dios. Este proceso va del Evento Salvífico hacia las culturas, inculturación, y de las culturas hacia el Evento Salvífico, aculturación. Es fundamental que entendamos que la inculturación es una aproximación metódica para evangelizar las culturas, es decir, pretende llevar el Evangelio al encuentro de las culturas en un diálogo y mutua aceptación, tiene que guiarse necesariamente por las normas que regulan las relaciones entre la fe y la cultura. En este sentido, se requiere el conoci-

miento y respeto tanto de las realidades teológicas como antropológicas que entran en juego en el proceso de la inculturación, lo cual lleva a distinguir claramente entre la fe y las culturas. Es así que la Palabra de Dios se conserva y transmite también por la vivencia cultural plena que comprende las formulaciones doctrinales históricas, las estructuras sociales, es decir, las formas de organización comunitaria y ministerial, los ritos y símbolos⁴. De la misma manera, la Palabra de Dios se enriquece con la sabiduría ancestral de los pueblos nativos.

Los documentos del magisterio, como teólogos, utilizan corrientemente la expresión “proceso de inculturación”⁵. Este término da a entender, en primer lugar, que la inculturación no es un acto, sino requiere tiempo indeterminado. Es un largo proceso que entraña una cristianización progresiva. En segundo lugar, llama, encauza estrategias, principios teológicos, criterios, términos específicos que designan conceptos y realidades concretas; además, diferencia el sujeto del objeto, el destinatario y los objetivos específicos, articulándolos en etapas progresivas.

El Documento de Santo Domingo indica claramente estas etapas de la inculturación, cuando dice: “El proceso de inculturación abarca el *anuncio*, la *asimilación* y la *reexpresión* de la fe. En la primera etapa le corresponde el *anuncio del Evangelio* a una determinada cultura sea se trate de la primera vez, o de una “nueva evangelización”. El “término” específico que nos parece designe adecuadamente la realidad del encuentro o reencuentro del Evangelio con la cultura: *inculturación del Evangelio*. Esta etapa es iluminada por el “principio teológico” de la *Encarnación*. La Palabra de Dios que presenta la salvación en la persona de Jesucristo es ofrecida como don gratuito y fruto del amor del Padre a la humanidad, don que se hace realidad concreta en la oferta a la cultura en la que se quiere encarnar el Evangelio. El “criterio” correspondiente a esta fase es el del *discernimiento antropológico*. Se requiere en el evangelizador el conocimiento de la cultura en su globalidad y la capacidad de discernir los valores, el lenguaje, los símbolos y elementos de su cosmovisión que pueden facilitar y garantizar una verdadera encarnación del Evangelio en tal cultura. Para esto, tendrá en cuenta especialmente las *semina Verbi* presentes en la cultura. El “sujeto” de la inculturación es la *Iglesia* presente en el área cultural dada, a través de sus agentes de evangelización, en una actitud de respeto hacia la cultura y de fidelidad a su propia identidad y misión. El

“objeto” de la inculturación en esta etapa es el *Evangelio*, que supone la predicación viva y explícita del Kerigma cristiano⁶, acompañando con el testimonio de vida⁷, y tratando de llegar a implicar todos los aspectos de la vida tanto en el nivel individual como social del grupo cultural que se evangeliza. El “destinatario” es la *cultura*, dicho de un modo general. En la práctica la cultura es vivida por hombres concretos ubicados en una área geográfica determinada o en situaciones y circunstancias o espacios culturales bien definidos, como la familia, escuela, instituciones humanas de todo tipo, etc.

La segunda etapa está caracterizada por la *asimilación del Evangelio* por parte de la cultura y se manifiesta como *aceptación* del don salvífico anunciado por el Evangelio y se expresa como fe en Jesucristo y en su propuesta de salvación. El “término” que designa esta etapa del proceso es *inculturación de la fe*. Supone y es consecuencia del anuncio evangélico: “Por tanto, la fe viene de la predicación, y la predicación por la Palabra de Cristo”. (Rm. 10,17). El “principio teológico” que ilumina esta fase es el *Misterio Pascual*. La cultura que escucha el Evangelio introducido en su seno, se ve confrontada con él y con su propia realidad cultural. Como resultado de esta confrontación la cultura debe aceptar o rechazar la Buena Nueva. Aceptar el Evangelio es creer en Jesucristo y su obra redentora y aceptar sus exigencias para participar en la nueva vida prometida. Por una parte, esto supone la muerte a lo que se opone el Evangelio, al mal, a los defectos y estructuras pecaminosas culturalmente consolidadas. Pero la fe nace y se desarrolla, sobre todo, por la percepción de los nuevos valores anunciados y por la esperanza de una nueva vida, transparentada en la resurrección de Jesucristo, como primicia de la plena glorificación del hombre. Los “criterios” de inculturación en este estado son la *fidelidad y aceptación* de la totalidad del mensaje evangélico por parte de la cultura y la fidelidad a los valores culturales propios de la misma. El “sujeto” de la inculturación es la *cultura*. Es ella la que debe hacer el discernimiento; es ella la que debe aceptar la propuesta de la Buena noticia y hacer su opción libremente; es ella la que debe responder en una forma creativa y novedosa. Pero el verdadero protagonista es el Evangelio mismo que interpela la cultura. El “objeto” de la inculturación es la *fe*. La fe que nace y se desarrolla dentro de la cultura y desemboca en la vivencia concreta de un estilo nuevo de vida, vivida en comunión y solidaridad entre los integrantes de la misma cultura o grupo socio-cultural que han aceptado

el Evangelio. El “objetivo” en esta etapa es el *nacimiento o la revitalización de la Iglesia local* con un rostro cultural propio.

Esta tercera etapa se puede hablar de una *reformulación o reexpresión de la fe* en la vida y en la cultura de los evangelizados que se constituyen en Iglesia local con propia identidad cultural. El “término” que se puede aplicar apropiadamente a esta etapa, utilizado en documentos del magisterio y por teólogos, es *inculturación de la Iglesia*. El “principio teológico” de referencia en esta etapa es *Pentecostés*. La Iglesia local se organiza y fortifica bajo la guía del Espíritu Santo, enriquecida con la efusión de sus dones y carismas para la edificación del único cuerpo de Cristo, la Iglesia: “La variedad de las iglesias locales, tendente a la unidad, manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa”⁸. La Iglesia local toma conciencia de los dones propios provenientes de la propia cultura, purificados y transformados por el Evangelio bajo la acción del Espíritu Santo y los ofrece como dones a las demás Iglesias locales o particulares en las que subsiste la Iglesia universal. Pero, al mismo tiempo, toma conciencia de su comunión con la Iglesia universal. Por eso el “criterio” que ilumina esta etapa es justamente la *comunión con la Iglesia universal*, de la que recibió su ser y continúa a crecer gracias al intercambio recíproco de dones. Es la percepción de esta comunión con la Iglesia universal, por parte de la Iglesia local, que le da a ésta la garantía de fidelidad a la verdad revelada y la certeza de su participación a la salvación operada por Jesucristo confiada a la mediación de la Iglesia. El “sujeto” de la inculturación en esta etapa es, por tanto, *la Iglesia local*. El “objeto” de la inculturación en esta fase es la *nueva vida* como síntesis de la fe y cultura. El “objetivo” es vivir esta vida nueva en *perfecta y armónica comunión con la Iglesia universal*.

En el horizonte de este plan de inculturación está como objetivo general la cristianización de la cultura mediante la inculturación del Evangelio, inculturación de la fe e inculturación de la Iglesia y una aculturación del Evangelio, de la fe y de la Iglesia con los valores de la sabiduría milenaria de nuestros pueblos. Al hablar de la aculturación, hay que partir de la analogía con la Encarnación, nos muestra también un proceso de inculturación que exige una mutua acogida y diálogo entre la fe y la cultura viva, que la lleva a esta última a su transformación y crecimiento, para lo cual exige un discernimiento y una conciencia crítica que garantice una verdadera renovación e innovación. Las culturas

particulares han de ser apreciadas teológicamente y vistas como el potencial lenguaje para el Verbo. Pues, si bien las culturas tienen necesidad de Cristo para alcanzar su plenitud, en otro sentido, Cristo tiene necesidad de las culturas para continuar y completar el don de la Encarnación en los diversos contextos de la historia. En este sentido, podemos decir que la inculturación del Evangelio no puede ser considerada sólo como un recurso pedagógico o, peor aún, un oportunismo y ni siquiera sólo como una opción circunstancial de la Iglesia, sino más bien, como un imperativo teológico que deriva de la exigencia de la ley de la Encarnación; en otros términos, es una exigencia interna de la fe, fidelidad a la vitalidad de la fe y fidelidad al mandato misional de Cristo, siempre actual en todos los tiempos.

En la última parte del trabajo hablo sobre la celebración sacramental de la vida, debido a que todas las celebraciones que se realizan en nuestros pueblos indígenas están dentro de la vida, son celebraciones de la vida, en la vida y para la vida y se da una comunidad. Porque si no sirven para la vida, ¿para qué sirven las celebraciones? Para esto es conveniente que partamos de que el indígena Cañari es un ser celebrativo: da sentido y trascendencia a sus acciones, a su itinerancia, busca plenitud e inserción en la tierra y en el tiempo- tiempo cósmico e histórico. Se revela como presencia, precariedad, imploración y misterio, se manifiesta como algo inacabado, peregrino de la eternidad. La celebración lleva su canto cotidiano en la grande sinfonía y polifonía de la madre tierra y la historia, lleva su pequeño paso en el éxodo de los tiempos y de nuestro tiempo, hace revivir la memoria y anticipar el mañana, da razones para vivir y para morir, para cumplir y para recompensar.

La celebración de la vida habla profundamente al espíritu de nuestro pueblo, porque recoge inmensas vivencias de toda la historia cultural. Además, mediante las celebraciones, permite al pueblo expresarse con sus grandes características de religiosidad cósmica, de sentido comunitario y festivo, de descanso y de trabajo, del sentido peregrinante, de la existencia humana hacia un final trascendente, de su anhelo de liberación y plenitud.

La celebración de la vida puede convertirse en un punto de partida para una nueva evangelización inculturada, porque ofrece elementos muy propios para ella. Enumeremos algunos:

- El sentido sagrado del universo que es una proclamación constante de la Gloria de Dios.
- El sentido sagrado del trabajo, mediante el cual el hombre se relaciona con ese universo (Pachamama) que viene a ser un vehículo para llevarnos a Dios.
- El elemento comunidad y solidaridad hace que todos colaboren en cualquier forma al goce común, lo cual puede ayudar a la formación de comunidades maduramente cristianas con rostros indígenas.
- El sentido de libertad es un aporte para las generaciones nuevas, que se están dejando llevar por el mundo de la globalización, especialmente la material.
- La espiritualidad indígena heredada de la sabiduría ancestral es un pozo donde todos debemos beber.
- El sentido del sacrificio manifestado en el “pele de ganado”, cuya sangre se bebe en algo que viene a ser atisbo de comunión en el que los presentes participan en alguna forma de la vida y que puede ayudar a explicar el sacrificio de Cristo “El Cordero sin mancha”, inmolado para la salvación y la felicidad de la comunidad humana y con el cual entramos en una comunicación vital por medio de la comunión que nos une más a Cristo y a la comunidad.
- Sobre todo permite hacer entender cómo Cristo es el centro del universo al cual confluyen todas las cosas, porque él es el primogénito (Col 1,15-20; Ef 1,7-10). Por eso, en torno al Cristo Eucaristía se reúnen tantos elementos del mundo mineral, vegetal, animal, astral, la música, las luces, el incienso, los vestidos, el trabajo expresados por los segadores y el fruto expresados por la espigas del trigo, las mazorcas de maíz; en torno a Cristo hay un desbordamiento de alegría que se expresa en los diferentes actos durante la procesión.
- Ésta podría ser la base para una verdadera evangelización inculturada, enmarcándolo todo en el gran horizonte del Misterio Pascual, partiendo de la realidad cultural del indígena.

En la tercera parte del tercer capítulo, comienzo hablando sobre los sacramentos de iniciación cristiana desde la perspectiva eclesiológica, antropológica y escatológica, recalando sobre Cristo como sacra-

mento fundamental que da sentido a todo lo creado, recalcando sobre qué anuncia los sacramentos de iniciación cristiana a la cultura Cañari. A continuación trato sobre qué dice la cultura Cañari al anuncio del sacramento, partiendo del sentido de la fiesta, la celebración de la vida, la naturaleza como lugar de la presencia de Dios, la comunidad como lugar de la fiesta. Todas las manifestaciones: en la vestimenta, en la alimentación, en la música, la danza, los cantos, la medicina natural, la lengua, el sentido de comunidad, de solidaridad, del compartir, de la organización, tienen sentido porque son manifestaciones de su espiritualidad que es el alma del pueblo indígena. En este sentido, la cultura Cañari aporta a los sacramentos de iniciación cristiana, especialmente a la Eucaristía, como son comunión= unidad de todos, la solidaridad, la generosidad, el espíritu festivo, el compartir (especialmente en la pamba mesa= comida comunitaria), el sentido de pertenencia, y recibe de los sacramentos de iniciación cristiana la presencia de Jesucristo como el verdadero Sacramento de Vida Eterna.

A continuación, trato sobre la renovación de la práctica de los sacramentos de iniciación cristiana, partiendo de las costumbres milenarias y vivencias diarias y recalcando en su rescate de lo que se está perdiendo y doy como sugerencia que las celebraciones de los sacramentos de iniciación cristiana tienen que ser comunitarios, y además se deben utilizar costumbres y elementos propios como es la utilización del zancu y de la chicha en la celebración eucarística.

Culmino el tercer capítulo hablando de que el verdadero sentido de la fiesta de los sacramentos viene después de la celebración religiosa; para esto trato sobre la fiesta del jahuay (fiesta de la cosecha) y de la fiesta del Corpus Christi como un aporte para entender de mejor manera la celebración de una fiesta religiosa indígena.

Además creo conveniente que debemos hacer una autocrítica y además debe haber un diálogo, ya que el reino de Dios conlleva siempre un discernimiento y juicio sobre toda acción y realización humana, y llama al arrepentimiento y a la conversión; este juicio y conversión son una exigencia indispensable de una inculturación; el juicio se aplica a cualquier cultura, ya que en cada cultura hay un germen de pecado y debe ser identificado y superado.

La Iglesia tiene que reconocer con humildad y con sinceridad estos cuestionamientos actuales, que el pueblo indígena ha vivido durante siglos, debe también reconocer que a los causantes de esta realidad

del pueblo indígena, la Iglesia no ha sido siempre ajena. Por eso la Iglesia con humildad tiene que dialogar con el pueblo indígena que en la actualidad ya no somos niños, hemos crecido, nos estamos convirtiendo en adultos, además lo que queremos es ser cristianos, es decir, formar parte de una misma Iglesia, pero sin dejar de ser indígenas. Si con esta conciencia dialoga la Iglesia con las culturas indígenas y sus voces más críticas, pueden ofrecer la inculturación del Evangelio, como una propuesta-respuesta a las necesidades y anhelos colectivos más profundos de nuestros pueblos, habrá un enriquecimiento mutuo.

Finalmente, el proceso cultural descubre y revela los elementos incompatibles con el Evangelio y lleva a la transformación mediante la toma de conciencia de los propios miembros de su cultura. Todos estos elementos incompatibles con el Evangelio, al ser identificados, hay que rectificarlos y reorientarlos y mejorarlos a la luz del Evangelio de acuerdo con nuestra teología propia.

Es la primera vez que se hace este estudio comparado, conciso y sobre todo con conocimiento de las culturas religiosas y desde dentro, dejando espacio de madurez y apertura al ecumenismo que está planteado sólo en teoría por parte de la Iglesia.

Quisiera finalmente decir con mucho respeto a todos que tomemos en cuenta que la religiosidad andina y fundamentalmente la Cañari y las teologías de hoy tienen mucho que aportar a la Iglesia y a la humanidad; y este pequeño trabajo sobre la celebración de la vida a la luz del Misterio Pascual en la cultura Cañari espero que la Iglesia lo reciba porque lo he hecho no sólo con el pensamiento sino de corazón y espero que los sueños de nuestros padres se hagan realidad; además debo confesar como indio Cañari que he reafirmado mi identidad cultural y al mismo tiempo me he enriquecido para mi futura labor pastoral. Quisiera terminar repitiendo las palabras del texto sagrado maya que el final nuestras abuelas y abuelos recibieron lo que pacientemente esperaron: *“Y fue al esclarecer y manifestarse el Sol, la luna y las estrellas... Cuando se vio el lucero, que salió primero ante el Sol. Y entonces desataron los tres dones que habían pensado en su corazón... Y de dulzura lloraban, y cuando bailaron quemaron su copal, el amado y precioso incienso... Y allí les amaneció a los pueblos... Y cuando salió el Sol se alegraron (también) todos los animales chicos y grandes... Y luego todos cantaron y gritaron... Y estaban de rodillas los Señores y sus vasallos, los de Talud e Ilocab, con los de Rabinal y Cacchiqueles, los de Tziquinahá y Tuhalhá,*

*Uchabahá, Quila, Ahbatená y los de Yaqui Tepeu y cuantos pueblos había y hay ahora que no son contables. Y juntamente a todos les amaneció*⁹. De la misma manera lo que se dijo en el mensaje final del tercer encuentro ecuménico latinoamericano de teología india que se realizó en Cochabamba Bolivia en agosto de 1997: reafirmamos nuestra esperanza regada por la sangre de miles de indígenas mártires en que “los árboles den fruto, los ríos no se sequen, reverdezca los cerros. Que un nuevo amanecer, juntos todos los pueblos, dancemos la danza de la vida en plenitud, comamos y bebamos saboreando juntos lo que Dios, Madre y Padre nos ofrece. ¡Jallalla, jallalla!

Notas

- 1 JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 6-1-2001, n. 40: AAS 93 (2001) pp.294-295.
- 2 Cf., E. LÓPEZ, *Teología India Antología*, o.c., pp. 171-184.
- 3 Cf., *Redemptoris Missio* n. 52. “Al desarrollar su actividad misionera entre las gentes, la Iglesia encuentra diversas culturas y se ve comprometida en el proceso de inculturación. Es ésta una exigencia que ha marcado todo su camino histórico, pero hoy es particularmente aguda y urgente. El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos requiere largo tiempo: no se trata de una mera adaptación externa, ya que la inculturación “significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas”. Es, pues, un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia. Pero es también un proceso difícil, porque no debe comprometer en ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana. Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; (86) transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro. Por su parte, con la inculturación, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es el instrumento más apto para la misión. Gracias a esta acción en las Iglesias locales, la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación. Estos temas, presentes en el Concilio y en el Magisterio posterior, los he afrontado repetidas veces en mis visitas pastorales a las Iglesias jóvenes. La inculturación es un camino lento que acompaña toda la vida misionera y requiere la aportación de los diversos colaboradores de la misión *ad gentes*, la de las comunidades cristianas a medida que se desarrollan, la de los Pastores que tienen la responsabilidad de discernir y fomentar su actuación”.

- 4 Al respecto, ver: CONCILIO VATICANO II, *Constitución "Dei Verbum"*, nn. 8-10.
- 5 Por ejemplo, en el Documento de Santo Domingo encontramos la expresión "proceso de inculturación de la fe" en varios pasajes: Cf. IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Conclusiones*, nn. 49; 102; 229; 230; 243; 256.
- 6 *Evangelii Nuntius* n. 42. "No es superfluo subrayar a continuación la importancia y necesidad de la predicación: "Pero ¿cómo invocarán a Aquél en quien no han creído? ¿Y cómo creerán sin haber oído de El? ¿Y cómo oirán si nadie les predica? Luego la fe viene de la audición, y la audición, por la palabra de Cristo". Esta ley enunciada un día por San Pablo conserva hoy todo su vigor. Sí, es siempre indispensable la predicación, la proclamación verbal de un mensaje. Sabemos bien que el hombre moderno, hastiado de discursos, se muestra con frecuencia cansado de escuchar y, lo que es peor, inmunizado contra las palabras".
- 7 *Ib.*, n. 41. "Ante todo, y sin necesidad de repetir lo que ya hemos recordado antes, hay que subrayar esto: para la Iglesia el primer medio de evangelización consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana, entregada a Dios en una comunión que nada debe interrumpir y a la vez consagrada igualmente al prójimo con un celo sin límites. "El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan -decíamos recientemente a un grupo de seculares- o si escuchan a los que enseñan es porque dan testimonio". San Pedro lo expresaba bien cuando exhortaba a una vida pura y respetuosa, para que si alguno se muestra rebelde a la palabra, sea ganado por la conducta. Será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará al mundo, es decir, mediante un testimonio vivido de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y desapego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo, en una palabra : de santidad".
- 8 *Lumen Gentium*, n. 23.
- 9 ANONIMO, *Pop Wuj*, o.c., pp. 642-671.

BIBLIOGRAFÍA

Magisterio

a. Documentos conciliares

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II
1978 *Constitución sobre la liturgia Sacrosantum Concilium*, (04.12.1963), Ed. BAC, Madrid, pp. 137-176. Texto original AAS 56 (1964) pp. 97-138.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II
1978 *Constitución dogmática sobre la Iglesia. Lumen Gentium*, (21.11.1964), Ed. BAC, Madrid, pp. 34- 109. Texto original AAS 57 (1965) pp. 5-75.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II
1978 *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual Gaudium et spes*, (07.12.1965), Ed. BAC, Madrid, pp. 197-297. Texto original AAS 58 (1966) pp. 1025-1120.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II
1978 *Constitución sobre las Iglesias orientales católicas Orientalium Ecclesiarum*, (21.11.1964), Ed. BAC, Madrid, pp. 465- 475. Texto original AAS 57 (1965) pp. 76-85.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II
1978 *Decreto sobre el ecumenismo Unitatis Redintegratio*, (21.11.1964), Ed. BAC, Madrid, pp. 537-558. Texto original AAS 57(1965) pp. 90-107.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II
1978 *Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos Christus Dominus*, (28.10.1964), Ed. BAC, Madrid, pp. 307-336. Texto original AAS 58 (1964) pp. 673-696.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

- 1978 *Decreto sobre el apostolado de los eglares Apostolicam Actuositatem*, (18.11.1965), Ed. BAC, Madrid, pp. 428-460. Texto original AAS 58 (1966) pp. 837-864.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

- 1978 *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia Ad Gentes*, (18.11.1965), Ed. BAC, Madrid, pp. 483-530. Texto original AAS 58 (1966) pp. 947-990.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

- 1978 *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros. Presbyterorum Ordinis*, (07.12.1965), Ed. BAC, Madrid, pp. 342-380. Texto original AAS 58 (1966) pp. 991-1024.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

- 1978 *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Nostra Aetate*, (28.10.1965), Ed. BAC, Madrid, pp. 611-618. Texto original AAS 58 (1966) pp. 740-744.

b. Magisterio pontificio**- Cartas Encíclicas**

JUAN PABLO II

- 1995 *Carta Encíclica Redemptor Hominis*, (04.03.1979), MARTÍNEZ PUCHE, Ed. Encíclicas de Juan Pablo II, Madrid, pp. 5-102. Texto original AAS 71 (1979) pp. 257-324.

JUAN PABLO II

- 1995 *Carta Encíclica Laborem Exercens*, (14.11.1981), MARTÍNEZ PUCHE, Ed. Encíclicas de Juan Pablo II, Madrid, pp. 191-295. Texto original AAS 73 (1981) pp. 257-324.

JUAN PABLO II

- 1995 *Carta Encíclica Slavorum Apostoli*, (02.16.1985), MARTÍNEZ PUCHE, Ed. Encíclicas de Juan Pablo II, Madrid, pp. 301-344. Texto original AAS 77 (1985) pp. 779-831

JUAN PABLO II

- 1995 *Carta Encíclica Solitudo Rei Sociales*, (30.12.1987), MARTÍNEZ PUCHE, Ed. Encíclicas de Juan Pablo II, Madrid, pp. 717-863. Texto original AAS 80 (1988) pp. 607- 709.

JUAN PABLO II

- 1995 *Carta Encíclica Redemptor Missio*, (07.12.1990), MARTÍNEZ PUCHE, Ed. Encíclicas de Juan Pablo II, Madrid, 717-863. Texto original AAS 83 (1991) pp. 249-340.

JUAN PABLO II

- 1995 *Carta Apostólica Tertio Millenio Adveniente*, (10.11.1994), MARTÍNEZ PUCHE, Ed. Encíclicas de Juan Pablo II, Madrid, pp. 1436. Texto original AAS 87 (1995) p. 541.

JUAN PABLO II

- 1995 Carta Encíclica *Dives in Misericordia* (30.11.1980), Ed. Encíclicas de Juan Pablo II, Madrid, pp. 146-148

- ***Exhortaciones apostólicas postsinodales***

PABLO VI

- 1996 *Exhortación Apostólica Evangelii Nutiandi*, (08.12.1975) MARTÍNEZ PUCHE, Ed. Documentos sinodales, Madrid, pp. 15-118. Texto original AAS 68 (1976) p. 576.

JUAN PABLO II

- 1996 *Exhortación Apostólica Catechesi Tradendae*, (16.10.1988) MARTÍNEZ PUCHE, Ed. Documentos Sinodales, Madrid, 119-224. Texto original AAS 71 (1979) pp. 1277- 1340.

JUAN PABLO II

- 1996 *Exhortación Apostólica Christifideles laici*, (30.12.1988) MARTÍNEZ PUCHE, Ed. Documentos Sinodales, Madrid, pp. 541-735. Texto original AAS 81 (1989) pp. 393 – 521.

JUAN PABLO II

- 1995 *Esortazione Apostólica Ecclesia in Africa*, (14.11. 1995) Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano. Texto Original AAS 88 (1996) pp. 5-82.

JUAN PABLO II

- 1999 *Esortazione Apostólica Ecclesia in América*, (22.01.1999), Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano. Texto original AAS 91 (1999) pp. 737- 815.

JUAN PABLO II

- 1999 *Esortazione Apostólica Ecclesia in Asia*, (06.11.1999) Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano. Texto original AAS 92 (2000) pp. 449-528.

———. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vat. II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum:*

———. *Ordo Baptismi Parvulorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1969.

———. *Ordo Confirmationis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1969.

———. *Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972.

- *Discursos y homilias*

JUAN PABLO II

- 1982 *Alocución a los Obispos de Nigeria en Lagos* (15.02.1982), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II” V-1, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1983, pp. 463-464.

JUAN PABLO II

- 1985 *Homilía en la Celebración Eucarística, en la Plaza “2 de Febrero” en Lomé – Togo*, (08.08.1985), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II” VIII-2, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1986, p. 244.

JUAN PABLO II

- 1986 *Discurso a los obispos en la Catedral de Nueva Delhi-India*, (01.02.1986), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, IX-1, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1987, p. 262.

JUAN PABLO II

- 1979 *Discurso a los indígenas en Oaxaca – México*, (29.01.1979), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II” II-2, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1980, p.241.

JUAN PABLO II

- 1985 *Discurso pronunciado en Latacunga, Ecuador el 31 de Enero de 1985*, en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, VIII-1, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996, pp. 296-304.

JUAN PABLO II

- 2002 *Homilía realizada en México en la canonización del Indio Juan Diego el 31 de julio de 2002*.

JUAN PABLO II

- 1980 *Alocución a los Obispos del Zaire*, (03.05.1980), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, III-1, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1981, p. 1084.

JUAN PABLO II

- 1984 *Discurso a los indígenas en S. Anne de Beaupré* (10.29. 1984), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, VII-2, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1985, p. 407.

JUAN PABLO II

- 1985 *Homilía a los Campesinos en la fortaleza de Sacsayhuamán – Cuzco* (03.02.1985), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, VIII-1, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1986, p. 372.

JUAN PABLO II

- 1986 *Homilía a los misioneros y misioneras en Tumaco – Colombia* (04.07.1986), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II” IX-2, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1987, p.109.

JUAN PABLO II

- 1986 *Homilía sobre los 500 años de evangelización en América Latina en Cartagena – Colombia* (06.07.1986), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, IX-2, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1987, pp. 190-191.

JUAN PABLO II

- 1988 *Saludo a las Autoridades civiles y eclesiásticas e en el Aeropuerto de “El Alto”, La Paz – Bolivia* (09.05.1988), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, XI-2, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1989, p. 1248.

JUAN PABLO II

- 1988 *Alocución a los sacerdotes, religiosos y seminaristas en la capilla del Seminario Mayor en Cochabamba* (11.05.1988), en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, XI-2, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1989, p.1307.

JUAN PABLO II

- 1988 *Discurso al mundo de la cultura y a la clase dirigente en Santa Cruz-Bolivia*, en “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, XI-2, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, nn. 3; 6, p. 1344.

JUAN PABLO II

- 1992 *Discurso inaugural de la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo* (12.10.1992), en Ed. CELAM, *Conferencias Generales*, n. 22 p. 484.

c. Episcopado latinoamericano

I CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

- 1993 (Río de Janeiro 1955), Documento – Conclusiones, en CELAM, *Conferencias Generales. Río de Janeiro, Medellín Puebla, Santo Domingo*, Ed. CELAM, Santiago de Chile, pp. 45-82.

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

- 1993 (Medellín 1968), *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Conclusiones*, en CELAM, *Conferencias Generales. Río de Janeiro, Medellín Puebla, Santo Domingo*, Ed. CELAM, Santiago de Chile, pp. 87-223.

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

- 1993 (Puebla 1979), *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, en CELAM, *Conferencias Generales. Río de Janeiro, Medellín Puebla, Santo Domingo*, Ed. CELAM, Santiago de Chile, pp. 229-464.

IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

1993 (Santo Domingo 1992), *Nueva Evangelización, Promoción humana, cultura Cristiana, Jesucristo ayer, hoy y siempre*, en CELAM, *Conferencias Generales. Río de Janeiro, Medellín Puebla, Santo Domingo*, Ed. CELAM, Santiago de Chile, pp. 469-602.

CELAM

1987 *De una pastoral indigenista a una pastoral indígena*, Departamento de misiones, Ed. CELAM, Bogotá.

CELAM

1989 *Teología de la cultura*, Departamento de Misiones, Ed. CELAM, Bogotá.

CELAM

1994 *Grandes temas de Santo Domingo, Documentos de CELAM*, Ed. CELAM, Santafé de Bogotá.

d. Episcopado ecuatoriano

CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA DEPARTAMENTO DE PASTORAL INDÍGENA

1994 *Evangelización a partir del amor y respeto a la tierra*, Ed. CEE, Quito.

———. *Plan Nacional de pastoral indígena*, (1991-1992), Ed. CEE. Quito, 1991.

———. *Plan Nacional de pastoral indígena* (1993-1995) Ed. CEE. Quito, 1993.

———. *La tierra- para los Napo-Runas*, Ed. CEE, Quito, 1993.

———. *Pastoral indígena montubia y afroecuatoriana*, col.7 Folletos, Departamento de publicaciones, Ed. CEE. Quito, 1992.

———. *Diferentes pero hermanos*, Departamento de Pastoral indígena Ed. Quito, 1992.

———. *Documento de Aplicación de Santo Domingo a la Iglesia del Ecuador*, Ed. CEE. Quito, 1994.

———. *La pastoral indígena*, Ed. CEE. Quito, 1991.

———. *La Inculturación*, Col. Iglesia pueblos y cultura 40-41, Ed. Abya Yala, Quito, 1996.

CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA

2001 *Encuentro con Jesucristo Vivo, Plan Global de Pastoral para la Iglesia del Ecuador*, Ed. CEE, Quito.

CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA

2002 *Líneas pastorales, Documento de aplicación de Santo Domingo a la Iglesia en el Ecuador*, Ed. CEE, Quito.

CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA

- 1980 *Opciones pastorales, aplicación del documento de Puebla para la evangelización en el Ecuador*, Ed. CEE., Quito.

CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA

- 2002 *Directorio sobre la piedad popular y liturgia, Principios y orientaciones*, Ed. CEE, Quito.

Bibliografía general

- AA.VV
1989 *Andina Ciencia, Sabiduría y rescate II*, Coed. Cedeco-Abya Yala, Quito.
- AA.VV
1990 *El levantamiento indígena y la cuestión nacional*, Coed. Abya Yala, Quito.
- AA.VV
1992 *Indios. Reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, ILDIS, Ed. Abya Yala, Quito.
- AA.VV
1974 *Religiones Nativas y religión cristiana*, Ed. Indicep. Bolivia.
- AA.VV
1990 *La iglesia y los indios*, Col. 500 años, Ed. Abya Yala, Quito.
- AA.VV
1990 *Nuestra América y el V Centenario, Foro de emancipación e identidad de América latina El Duende*, Ed. Abya Yala, Quito.
- AA.VV
1993 *Y el Verbo se hizo indio*, número monográfico de "Christus", n. 668, Ed. CENAMI, México.
- AA.VV
1989 *500 Años de evangelización en América*, Ed. Abya Yala. Quito.
- AA.VV
1974 *Diccionario del cristianismo*, Ed. Herder, Barcelona.
- A.A.VV
1967 *Diccionario del folklore Boliviano II*, Ed. Acción Cultural Loyola, Sucre.
- AA.VV
2001 *Dizionario di Liturgia*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo.
- AA.VV
1994 *Los Saraguros: fiesta y ritualidad*, Ed. Abya Yala, Quito.
- AA.VV
1991 *Política indigenista del la Iglesia en la colonia*, col. 500 años n. 38, Ed. Abya Yala, Quito.

AA.VV
1998 *Sobre la opción por los pobres*, col. Iglesia, pueblos y culturas, Ed. Abya Yala, Quito.

AA.VV
1998 *Desarrollo histórico de la teología India*, en Iglesia, pueblos y cultura, nn. 48-49, Ed. Abya Yala, Quito.

AA.VV
1982 *Religión y Cultura, perspectivas desde la Evangelización de la cultura desde Puebla*, CELAM-47, Ed. CELAM, Bogotá.

AA.VV
2000 *Samuel Ruiz, Profeta de la Esperanza, Encuentro Teológico Pastoral. La Fiesta. La solidaridad*, Número monográfico de Christus, marzo-abril de 2000, Ed. CENAMI, México.

AA.VV
1996 *Teología India Mayense II. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales, 2 a 7 de junio de 1996*, Ed. CENAMI, México.

AA.VV
1193 *Teología India Mayense. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales, Chichicastenango (Guatemala), 24 a 29 de septiembre de 1992*, Coed. CENAMI- Abya Yala, Quito.

AA.VV
1991 *Teología India. Primer encuentro-taller latinoamericano, 19-23 de septiembre de 1990*, Coed. CENAMI- Abya Yala, Quito.

AA.VV
1994 *Teología India. Segundo encuentro-taller latinoamericano, Colón (Panamá), 29 de noviembre a 3 de septiembre de 1993*, tomo II, Coed. CENAMI-Abya Yala, Quito.

AA.VV
1999 *Sabiduría indígena, fuente de esperanza, Teología India. Memoria del tercer encuentro-taller latinoamericano, Cochabamba (Bolivia) 24 al 30 de agosto de 1997*, Ed. Abya Yala, Quito.

AA.VV
2004 *En busca de la tierra sin mal- Mito de origen y sueños de futuro de los pueblos indios, Memoria del IV encuentro-taller latinoamericano de Teología India*, Colección Iglesias, Pueblos y Culturas No. 60-61, Ed. Abya Yala, Quito.

AA.VV
1989 *La iniciación cristiana hoy: liturgia y catequesis*, Ed. BAC, Madrid.

- AA.VV
1979 *Iniziazione cristiana: problema Della chiesa di oggi*, Ed. Dehoniane, Bologna.
- AA. VV
1988 *Nuevo Derecho Parroquial*, Ed. BAC, Madrid.
- ABRAM, M.
1987 *Pueblos indígenas y educación* tomo I, Ed. Abya Yala, Quito.
- ACOSTA NASAR, R. J.
2001 *La inculturación en los trabajos de las Conferencias generales del episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en Santo Domingo (1992)*, Tesis doctoral, Ed. Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma.
- AGUILO, F.
1992 *El hombre del Chimborazo*, Ed. Abya Yala, Quito.
1981 *La cultura agraria como fundamento básico del mundo andino*, "Revista de historia boliviana" I/2 La Paz.
- AGUSTÍN, SAN
1965 *Obras Completas*, Ed. BAC, Madrid.
- ALBO, X.
1974 *Los mil rostros del quechua*, Ed. IEP, Lima.
1984 *El ciclo ceremonial anual en el mundo de los Llapuni*, en "Allpanchis" 9 Cuzco.
1988 *Raíces de América. El mundo Aymara*, Ed. BAE. Madrid.
- ALBO, X. RAMÓN, G.
1994 *Comunidades Andinas desde dentro*, Ed. Abya Ayala, Quito.
- ALBO, X. – QUISPE, C. (Editores.)
1988 *Religión aymara y cristianismo*, en "Fe y Pueblo", 13-3 La Paz.
1987 (Recopiladores), *Historia de opresión y caminos de liberación*, en "Fe y Pueblo", 18-4 La Paz, 5. El testimonio es de Domingo Llanque, sacerdote Aymara católico.
- ALBORNOS, V. M.
1968 *Monografía histórica de Cuenca*, Editorial Austral, Cuenca.
- ALIAGA ROJAS, F.
1986 *La ordenación sacerdotal de indios y mestizos*, "Anuario de la Historia de la Iglesia" 4 Lima.
- ALFARO, J.
1973 *Cristología y antropología*, Ed. BAC, Madrid.
- ALSZEGHY, Z. y FLICK, M.
1974 *Come si fa la Teología: introduzione allo studio della Teologia Dogmatica*, Ed. Paoline, Alba.

AMATO, A.
1983 *Inculturazione-Contestualizzazione-Teologia in Contesto. Elementi di bibliografia scelta*, en “Marianum” XLV Roma.

ANÓNIMO
2002 *Vuh Popol*, Ed. Dastín SL, España.

ANÓNIMO
1968 *De las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, en Esteve Barba, F. Ed. *Crónicas peruanas de interés indígena*, BAE, Madrid.

ARIAS MONTES, M, CARRASCO, B.
1998 *Y la palabra de Dios se hizo indio*, Ed. Dabar, México.

ARRUPE, P.
1978 *Carta y Documento de trabajo sobre la Inculturación (14-V-78)*, en “Acta Romana Societatis Iesu”, XVII.

ARTÍCULO
1986 *Yo el capitán Mancio Sierra*, Diario Hoy, Quito, octubre 12.

ASAMBLEAS DE EAPI 1992
1992 *Somos reflejo del Dios vivo*, Ed. Temoaya, México.

AUER, J.
1977 *Los sacramentos de la Iglesia*, Ed. Herder, Barcelona.

AZEVEDO, M.
1986 *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fede. A realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*, Ed. Loyola, Sao Paulo.

BAER, G.
1994 *Cosmología y Shamanismo de los matsiguensa* 15, Ed. Abya-Yala, Quito.

BALLESTEROS L.
1999 *Con Dios y con el Cerro*, Ed. CENAMI, México.

BALLESTEROS GABROIS, M.
1985 *Cultura y religión de America Prehispánica*, Ed. BAC 463, Madrid.

BANCROFT-HUT, N.
1987 *Los indios de Norte América*, Ed. Libsa Agata, Madrid.

BARBAGLIO, A- DIANICH
1988 *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo.

BARTHELEMY, J. D.
1984 *Introducción*, en *Foi et culture a la lumière de la Bible*, Ed. Pontificia Commissione Biblica, Leumann.

BARABAS, A. (compiladora)
1994 *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el del milenio*, Col. XI Biblioteca, Ed. Abya Yala, Quito.

1989 *Utopías indias, Movimiento socio religiosos en México*, Ed. Abya Yala, Quito.

- BARNADAS, J. M.
 1987 *Organización de la Iglesia en Bolivia 45, en Historia general de la Iglesia en América Latina VIII*, Ed. CEHILA, Salamanca.
- BASSO, E. SHERZER, J.
 1990 *Las culturas nativas latinoamericanas a través de sus discurso*, col. 500 años, Coed. Milal-Abya Yala, Quito.
- BAUER, B. DE ARBORN, D.
 1998 *Astronomía e imperio en los Andes*, Ed. Centro de estudio regionales andinos "Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- BAUMANN, M. P
 1996 *Cosmología y música en los andes*, Ed. Publicaciones del instituto iberoamericano, Madrid.
- BENÍTEZ, L. -GARCÉS, A.
 1990 *Culturas Ecuatorianas*, Ed. Abya Yala, Quito.
- BIBLIA DE JERUSALEM, Ed.
 1976 Desclee de Brouwer, Bilbao.
- BIBLIA EN QUICHUA-CASTELLANO
 1997 *Pachacamacpac Quillcashca Shimi*, Coed. Sociedad Bíblica Católica Internacional-SAN PABLO, Madrid.
- BIBLIOTECA CAMPESINA 22
 1996 *Los Cañaris I*, Ed. Servicio la Salle de promoción rural, Cañar.
- BIBLIOTECA CAMPESINA 23
 1996 *Los Cañaris II*, Ed. Servicio la Salle de promoción rural, Cañar.
- BORDONI, M.
 1994 *Incarnazione, en Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo.
- BOFF, L.
 2000 *El vuelo del águila, como el ser humano aprende a volar*, Ed. Dabar, México.
 1984 *Eclesiogénesis*, Ed. Santander, Santander.
 1987 *Iglesia: Carisma y Poder*, Ed. Sal Térrea, Santander.
 1994 *Jesucristo el Liberador, Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Ed. Sal Térrea, Santander.
 1992 *500 Anni di Evangelizzazione. Dalla conquista spirituale alla liberazione integrale*, Ed. Cittadella Editrice, Assisi.
 1981 *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Ed. Sal Térrea, Santander.
- BOFF, L.-BOFF, C.
 1986 *Come fare teologia Della liberazione*, Ed. Cittadella, Assisi.
- BOFF, C.-BOFF, L.
 1979 *Da libertação. O sentido teológico das libertações sócio-históricas*, Ed. Vozes, Petrópolis.

- BOFF, C.
 1989 *Cómo hacer teología de la liberación*, Ed. Cepla, Bogotá.
 1978 *Teología e Prática. Teologia do Político e suas mediações*, Ed. Vozes, Petrópolis.
 1981 *Comunidades de Base y prácticas de liberación*, Bogotá.
 s/f *Epistemología y método teología de la liberación*, en ELLACURIA I.
 SOBRINO, J. - Eds.
 1999 *Mysterium Salutis. Conceptos Fundamentales de la teología de la liberación*, I Madrid, 79-113.
- BAROFFIO B.-MAGRASSI M.
 1982 *Bautismo*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, t.I, Ed. Sígueme, Salamanca.
- BORGES, P.
 1992 *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Ed. BAE, Madrid.
 1987 *El envío de misioneros a América durante la época española*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- BOTERO RESTREPO, J.
 1990 *El Celam 25 Años, en Medellín 1980*, Ed. CELAM, Bogotá.
- BOTERO, L. F. (compilador)
 1991 *Compadres y priostes*, col 3 Antropología aplicada, Ed. Abya Yala, Quito.
 1992 *Indios, tierra y cultura*, col. Antropología aplicada, Ed. Abya Yala, Quito.
- BOTTASSO, J. (Compilador)
 1990 *La Iglesia y los indios: Programa nacional, 500 años de resistencia*, Ed. Abya Yala, Quito.
- BOTTASSO, J.
 1986 *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, col. Ethnos, Ed. Abya Yala.
- BOUYER, L.
 1983 *Diccionario de teología*, Ed. Herder, Barcelona.
- BRAVO MUÑOZ, A.
 1989 *500 Años de Cruz*, Mis versos y teologías, Ed. Imprenta FEPP Quito.
 1998 *El soñador se fue pero su sueño queda*, Fondo documental diocesano, Ed. Imprenta Don Bosco, Quito.
- BRAVO, C.
 1986 *Jesús hombre en conflicto*, Ed. Dabar, México.
- BROWN, R. E.
 1986 *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron*, Ed. BAC., Bilbao.

BURGOS GUEVARA, H.

1995 *El Guamán, el Puma y el Amaru, Formación estructural del gobierno indígena en Ecuador*, Abya Yala, Quito.

2003 *La identidad del pueblo cañari*, Ed. Abya Yala, Quito.

CABEZA DE VACA, ALVAR NÚÑEZ

1985 *Naufraios*, Ed. BAC. Madrid.

CANTÚ, F.

1989 *Evangelizzazione e utopia cristiana in America Latina, prospettive storico-teologiche*, Ed. PUG, Roma.

CAPRIOLI, A.

1982 *Confirmación*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* t. I-II, Ed. Sigueme, Salamanca.

1976 *Appunti per una lettura teologica globale dei sacramenti dell'iniziazione cristiana*, Ed. Dehoniane, Bologna.

CARDENAL, E.

1995 *Cántico Cósmico*, Ed. Abya Yala, Quito.

CARRASCO, V. (coordinadora)

1993 *Espiritualidad y fe de los pueblos indígenas, Ensayos*- Instituto de pastoral de los pueblos indígenas, INPPI, Ed. Imprenta Graficas Modelo, Ambato.

1996 *Ñaupá, Ñaupá Pacha, Mitos, tradiciones, memorias, histórica, Ritos de los pueblos indígenas*, Instituto de Pastoral de los Pueblos indígenas INNPI, Ed. INPPI, Quito.

CAPRILE, G.

1975 *II Sínodo dei vescovi. Terza Assemblea Generale 1974*, Ed. PUG, Roma.

CARRIER, H.

1994 *Inculturación*, en *Diccionario de la cultura*, Ed. Verbo Divino, Estella.

CARTER, W. – MAMANI, M.

1987 *Irpa Chico, Individuo y comunidad en la cultura aymara*, en "América Indígena" 38-4, Bolivia.

CENCILLO, L.

1988 *Los Mitos, sus mundos y su verdad*, Ed. BAC, Madrid.

CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES (CEP)

1982 *Acompañando a la comunidad*, Col. "Páginas" 6, Perú.

CERECEDA, V.

1978 *Mundo Quechua*, Ed. Universidad Católica de Bolivia, Cochabamba.

- CHIRIBOGA, L. CAPARRINI, S.
 1994 *Identidades desnudas Ecuador, 1860- 1920*, Coed. ILDIS- Abya Yala, Quito.
- CIEZA DE LEÓN, P.
 2000 *El señorío de los incas*, Ed. Dastin, Madrid.
 ———. *La crónica de Perú*, Ed. BAE, Madrid, 1980.
- CIPPLETI, M. S. LANGDON, E. J.
 1992 *La muerte y el más allá, En las culturas indígenas latinoamericanas*. Col. 500 años, Ed. Abya Yala, Quito.
- CODINA, V.
 1985 *¿Qué es la teología de la liberación?*, Ed. Rehue, Oruro.
- CODINA, V. – IRARRAZAVAL, D.
 1990 *Sacramenti dell'iniziazione acqua e spirito di libertà*, Ed. Cittadella Editrice, Assisi.
 1992 *500 años y Nueva evangelización*, Ed. SEAPAS, Santa Cruz de la Sierra.
- COBO, B.
 1956 *Historia del Nuevo Mundo*, I-II, Ed. BAC, Madrid.
- COLÓN, C.
 1985 *Diario a bordo*, Ed. Crónicas de América 9, Madrid.
- CIPPLETI, M.S. LANGDON, E.J.
 1992 *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Col. 500 años Ed. Abya Yala, Quito.
- CLAVIJERO, Francisco Javier
 1987 *Historia antigua de México*, Ed. Dabar, México.
- CONFERENCIA DE GINEBRA
El indígena y la tierra, Ed. Abya Yala, Quito, 1988.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA E LA FEDE
 2000 *Dominus Jesús. Dichia circa l'unità el'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO Y SACRAMENTOS
 1994 *La liturgia romana y la inculturación*, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- CONSEJO LATINOAMERICANO DE IGLESIAS
 1986 *II Consulta ecuménica de Pastoral indígena. Aportes de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana*, Ed. Abya Yala, Quito.
- CORRADO, P.
 1988 *La inculturación del Evangelio*, Ed. Publicaciones ITER, Caracas.
- CONSULTA DE PASTORAL INDÍGENA DE SAO PAULO
 1988 *Iglesia, Pueblos y Culturas* tomo II, Ed. Abya Yala, Quito.

- CORDERO PALACIOS, O.
 1926 *El Azuay histórico en monografía del Azuay*, Ed. Tipografía de Burbano Hermanos, Cuenca.
 1981 *El quechua y el Cañari*, Ed. Departamento de difusión cultural de la Universidad de Cuenca, Cuenca.
- COURTH, F.
 1999 *I Sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, Ed. Queriniana, Brescia.
- CORRAL, V.
 1995 *Inculturación del Evangelio, Diálogo cultura indígenas evangelio en la Iglesia Ecuatoriana*, Ed. CEE, Quito.
- COSTALES SAMANIEGO, A. COSTALES PEÑAHERRERA, D.
 2001 *El legendario general indio Alejo Sáez*, Ed. Abya Yala, Quito.
- COSTAS ARGUEDAS, J. F.
 1967 *Diccionario del Folklore Boliviano*, Ed. Acción Cultural Loyola, Sucre.
- CHEUICHE, A.
 1989 *Evangelización de la cultura urbana*, “Fe y Cultura” 6, Ed. CELAM, Bogotá.
- DHAVAMONY, M.
 2000 *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropología sociale e di teologia cristiana*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo.
- DALLE, L.
 1983 *Antropología y evangelización desde el runa*, Ed. Centro de estudios y publicaciones, Perú.
 1969 *El Despacho*, en “Alpanchis” 1 Cuzco.
- DAMEN, F.
 1999 *Hacia una teología de la Inculturación*, Ed. Comisión de Pastoral Indígena, Beni-Bolivia.
- DANBOLT DRANGE, L.
 1997 *Encuentro de cosmovisiones*. Col. Iglesia pueblos y culturas 46-47, Ed. Abya Yala, Quito.
- DÁVALOS, P.
 2001 *Yuyaniracuy, Digamos lo que somos, antes nos den diciendo, lo que no somos*, Ed. Abya Yala, Quito.
- DENZINGER, H.-HUNERMANN
 1996 *Enchiridium Symbolorum, Concilium Chalcedonense: Symbolum*, in Ed. EDB, Bologna, n. 302, Anno. 451, p. 163.
- DE CARVAHO NETO, P.
 1994 *Cuentos folklóricos del Ecuador Sierra y costa*, Vol. I II III, Ed. Abya Yala, Quito.
 1989 *Diccionario de Folklore*, Ed. Abya Yala, Quito.

- DE ACOSTA, J.
 1954 *Historia natural y moral de las indias*, BAE, Vol. 73, Ed Atlas, Madrid.
 1982 *Los clérigos doctrineros y la economía colonial*, "Allpanchis" 16 Cuzco.
 1987 *De procuranda indorum salute* I-II, Ed. BAE, Madrid.
- DE ARRIAGA, J.
 1968 *La extirpación de la idolatría en el Perú*, en Esteve Barba F. Ed. Crónicas Peruanas de interés indígena, BAE, Madrid.
- DE BETANZOS, J.
 1968 *Suma y narración de los incas*, en Esteve Barba, F. Ed. Crónicas peruanas de interés indígena, BAE, Madrid.
- DE LA CALANCHA, A.
 1972 *Crónica moralizada del Perú*, Ed. Dastin, Madrid.
- DE MOLINA, C.- DE ALBORNOZ, C.
 1989 *Fabulas y mitos de los incas*, (S. XVI), Hist. 16, Ed. Crónicas de América 48, Madrid.
- DE MELLO, A.
 1982 *El canto del pájaro*, Ed. Pozo de Siquem, Madrid.
- DE ONDEGARDO, P.
 1990 *El mundo de los incas*, Hist.16. Ed. Crónicas de América 58, Madrid.
- DE LA TORRE ARRANZ, J. A.
 1993 *Evangelización inculturada y liberadora, la praxis misionera a partir de los encuentros latinoamericanos del postconcilio*, Ed, Abya Yala, Quito.
- DE SANTILLÁN, H.
 1968 *Relación del origen, descendencia política y gobierno de los Incas* en Esteve Barba, F. Ed. Crónicas peruanas de interés indígena, Madrid.
- DÍAZ DE G. J. L.
 1977 *Liberación Campesina en América Latina. Una opción para el pueblo campesino*, Ed. Cepla, Bogotá.
- DI SANTE, C.
 1998 *L'inculturazione nella Bibbia*, "Rassegna di Teologia" 2/39, n. 193.
- DOCUMENTI UFFICIALI DELLA SANTA SEDE 1994-1995
 1997 *Enchiridion Vaticanum n.14*, Ed. Dehoniane, Bologna.
- DOIG, G.
 1994 *Diccionario Río- Medellín -Puebla Santo- Domingo*. Col. Dictionaries, Ed. San Pablo, Bogotá.

- DUFOUR, L.
 1982 *Vocabulario de teología Bíblica*, Ed. Herder, Barcelona.
 1974 *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Ed. Sigueme, Salamanca.
- DUPONT, J.
 1981 *La rencontre entre christianisme et hellénisme dans le discours à l'Aréopague (Act. 17,22-31) en, Foi et culture à la lumière de la Bible*. Ed. Pontificia Commissione Biblica, Leumann.
- DUSSEL, E.
 1971 *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación*, Ed. Nova Terra, Barcelona.
 1988 *Etica comunitaria*, Ed. Cittadela, Assisi.
- DUPUIS, J.
 1994 *Introducción a la Cristología*, Ed. BAC, Estella.
- ECHEGARY, H.
 1980 *La práctica de Jesús*, Ed. CEP, Lima.
- ELIADE, M.
 1981 *Tratado de Historia de las religiones*, Ed. BAC, Madrid.
 1983 *II sacro e il profano*, Torino.
- ELLACURÍA, I.
 1985 *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Ed. Sal Térrea, Santander.
- ENCUENTRO (I) CONTINENTAL DE TEOLOGÍAS Y FILOSOFÍAS AFRO, INDIGENA Y CRISTIANA
 1994 *Búsqueda de espacios para la vida*, Ed. Abya Ayala, Quito.
- ENCUENTRO DE PASTORAL DE LA TIERRA
 1989 *Tierra que arde*, Ed. FEPP, Quito.
- EQUIPO PASTORAL DE SIMIATUG
 1991 *Pastoral indígena y documentos*, Ed. Abya Yala, Quito.
- ESCOBEDO MANSILLA, R.
 1987 *La economía de la Iglesia Americana*, en *Historia general de la Iglesia en América Latina VIII*, Ed. CEHILA, Salamanca.
- ESPINA BARRIO, Á. B.
 1996 *Manual de Antropología Cultural*, U.P.S. Ed. Abya Yala, Quito.
- ESTERMANN, J.
 1998 *Filosofía Andina, Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Ed. Abya Yala, Quito.
- FALSINI, R.
 1987 *Confirmación...*, en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Ed. Paulinas, Madrid.
- FIRESTONE, H. L.
 1988 *Pachacama en la cultura andina*, Ed. Verbo Divino, La Paz.

FONDO ECUATORIANO POPULORUM PROGRESSIO

- 1989 *Derechos humanos y solidaridad de los pueblos indígenas*, Ed. FEPP. Quito.
- FLORES REYES, G.
1997 *Algunos aspectos importantes de la teología india*, en CELAM (53-78), "Fe y Teología en América Latina", Ed. CELAM. Santa-fé de Bogotá.
- GALEANO, E.
1997 *Las venas abiertas de América Latina*, Ed. Siglo XXI, Argentina.
1991 *Memoria de fuego I: Los nacimientos*, 18ª ed. Editores Siglo XXI, Madrid.
- GALLAGHER, M.P.
1999 *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo.
- GARCÉS PAZ, H.
1996 *Leyendas y tradiciones del Ecuador*, Ed. Abya Yala, Quito.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J.
2002 *El Rostro indio de Jesús*, Editorial Diana, México.
- GARCÍA, J. J.
1996 *El hombre y su paisaje indio. Interpretación antropológica del mágico mundo andino*, Ed. Abya Yala, Quito.
- GARCÍA, T.
1993 *Evangelización desde al cultura Maya- quiché*, Ed. Abya Ayala, Quito.
- GARCILAZO DE LA VEGA
1990 *El Inca, Comentarios Reales de los Incas*, Obras completas II, Ed. Porrúa, SA., México.
- GARR, T. M.
1972 *Cristianismo y religión Quechua en la prelatura de Ayaviri*, Ed. Instituto de pastoral andina, Cuzco.
- GIANETTO, U.
1987 *Iniciación cristiana*, en Diccionario de Catequética, dirigido por J. Gevaert, Ed. BAC, Madrid.
- GODOY, SCARLETT O'PHELAN
1995 *La gran rebelión en los Andes de Tupac Amaru a Tupac Catari*, Ed. Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, Perú.
- GIBELLINE, R.
1992 *La teología del XX secolo*, Ed. Queriniana, Brescia.
- GÓMEZ MOREIRA, J. A.
1990 *Conquista y conciencia Cristina*. Col. 500 años, Coed. CENAMI-Abya Yala, Quito.

- GONZÁLEZ SUÁREZ, F.
1978 *Estudio histórico sobre los Cañaris antiguos habitantes del Azuay en la República del Ecuador*, Ed. Imprenta del Clero, Quito.
- GONZÁLES, J.
2003 *Iglesia local inculturada en las culturas Quechuas y Aymara de Bolivia*, Disertación doctoral, Ed. PUG, Roma.
- GONZÁLEZ, J.
1990 *Evangelización de la religiosidad popular andina*, Ed. Abya Yala, Quito.
- GRELOT, P.
1981 *Jesús devant le monde du mal, en Foi et culture à la lumière de la Bible*, Ed. Pontificia Commissione Biblica, Leumann.
- GORSKI, J.F.
1982 *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina*, Disertación doctoral, Ed. PUG, Roma.
2001 *La Teología India y la Inculturación*, en “ Yachay ” n. 23, pp. 72-98, Ed. Universidad Católica de Bolivia, Cochabamba.
1998 *La Teología India y la Inculturación*, en “ Omnis Terra ” n. 286, año XXX, Roma.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, F.
2002 *Entre los conceptos andinos y europeos de tiempo*-Victoria Cox, Ed. Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, CBC.
1988 *El primer nueva crónica y buen gobierno*, Ed. Siglo XI, México.
- GUTIÉRREZ, G.
1972 *Teología de la Liberación: Perspectivas*, Ed. Sígueme, Salamanca.
1989 *Dios, o el oro en las Indias, siglo XVI*, Ed. Sígueme, Salamanca.
1992 *Teologia Della Liberazione con una nuova introduzione: Guardare lontano*, Ed. Queriniana, Brescia.
1996 *Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio*, en CELAM (97-166) *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Ed. CELAM, Santafé de Bogotá.
- HAMPEJS, H. V.
1995 *El Éxtasis shamanico de la conciencia*, Ed. Abya Yala, Quito.
- HARRISON, R.
1994 *Signos, cantos y memoria en los Andes*. Col. Biblioteca Abya Yala, Quito.
- HUANCA, T.
1985 *El yatiri en la comunidad aymara*, Ed. Verbo Divino, La Paz.
- HAUG, E.
1994 *Los nietos del trueno. Construcción social del espacio, parentesco y poder entre los Inkal- Awa*, Ed. Abya Yala, Quito.

HURTADO DE MENDOZA S. W.

- 2000 *Pragmática de la Cultura y la lengua Quechua*, Ed. Abya Yala, Quito.

IBARRA, A.

- 1992 *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*, Ed. Abya Yala, Quito.

IGLESIA DE RIOBAMBA

- 1991 *V Centenario: Nueva Evangelización*, Ed. Imprenta de la curia, Riobamba.

IGLESIAS, A. M.

- 1998 *Cañar síntesis histórica*, Ed. América, Cañar.
1987 *Los Cañaris, Aspectos históricos y culturales*, Ed. Imp. América, Cañar.

INSTITUTO DE PASTORAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

- 1993 *Espiritualidad y fe de los pueblos indígenas*, Ed. Imprenta GRF, Ecuador.

INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA APLICADA

- 1994 *Mito Rito Símbolo*, Edición Extracomercial para uso de los alumnos, Ed. Abya Yala, Quito.
1990 *Ecuador indígena. Antropología y relaciones interétnicas*, Ed. Abya Yala, Quito.
1992 *Ecuador indígena. Espiritualidad, música y artesanía*, Ed. Abya Yala, Quito.
1988 *Ecuador indígena. Estudios arqueológicos, y etnográficos de la sierra norte*, Ed. Abya Yala, Quito.

IRARRAZAVAL, D.

- 1999 *Un Cristianismo Andino*, Ed. Abya Yala, Quito.
1988 *Potencialidad cristiana de la religión andina*, "Fe y Pueblo" n. 13, pp. 36-42.
2000 *Inculturación, amanecer eclesial en América Latina*. Col. Iglesia pueblos y culturas 54-55, Ed. Abya Yala, Quito.
1990 *Religión Popular*, en ELLACURIA, I- SOBRINO, J. Eds., *Mysterium Salutis. Consejos Fundamentales de la teología de la liberación*, II, Madrid, pp. 345-375.

JARA, F. MOYA, R.

- 1982 *Taruca: La venada Literatura oral Quichua del Ecuador*, Ed. Departamento de Artes Gráficas del Instituto Geográfico Militar, Quito.

JARAMILLO ALVARADO

- 1997 *P. El Indio ecuatoriano*, tomo I, Ed. Corporación Editora Nacional, Quito.
1997 *El Indio ecuatoriano*, tomo II, Ed. Corporación Editora Nacional, Quito.

- JAVARO, G.
1995 *El Fenómeno religioso*, Ed. Abya Yala, Quito.
- JOLICOEUR, L.
1996 *El Cristianismo Aymara. ¿Inculturación o Culturalización?*, Col. Iglesia, Pueblos y Culturas, Ed. Abya Yala, Quito.
- JORDÁ, E.
1981 *La cosmovisión Aymara en el diálogo de la fe. Teología desde el Titicaca*, Disertación doctoral (mimeografiado), Ed. Universidad San Marcos, Lima.
- KASPER W.
1974 *Fe e Historia*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- KLAIBER, J.
1982 *Religión y justicia en Túpac Amaru*, en "Allpanchis", Vol. XVI N.-19 Cuzco.
- KLEYMEYER, C. D.
1996 *Imashi! Imashi! Adivinanzas poéticas de los campesinos indígenas del mundo andino Ecuador, Perú y Bolivia*, Ed. Abya Yala, Quito.
- KURAMOCHI, Y.
1994 *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*. Col.5 Biblioteca Abya Yala, Ed. Abya Yala, Quito.
- KUSCH, J.
1971 *Pensamiento aymara y quechua*, "América indígena" 31/2, pp. 389-396.
- LARA, J.
1967 *La cultura de los incas*, Ed. Verbo Divino, La Paz- Cochabamba.
1974 *El Tawantinsuyu*, Ed. Verbo Divino, Cochabamba.
- LAS CASAS, F. B.
1957 *La Historia de las Indias*, 2 Vols. Ed. Atlas, Madrid.
- LAZO, E.
1999 *El Yatiri ¿Ministro del tercer milenio?*, Ed. Verbo Divino, Cochabamba.
- LEGRAND, H.
1985 *La Iglesia Local. Iniciación a la práctica de la teología*, Dogmática III, Eds. LAURET, B.-REFOULÉ, F., Madrid.
- LENTZ, C.
1997 *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la sierra ecuatoriana*, Ed. Abya Yala, Quito.
- LIBRO DE CHILAM BALAM DE CHUMAYEL,
1991 (Traducción del Maya de Mediz Bolio), Ed. Dabar, México.
- LIRA, J.
1995 *Medicina Andina, Farmacopea y rituales*, Ed. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

- LÓPEZ DE GÓMARA, F.
1965 *Historia general de Indias*, Ed. BAC, Barcelona.
- LLANQUE CHANA, Domingo
1990 *La Cultura Aymara*, Coed. IDEA-TAREA, Lima.
1995 *Ritos y espiritualidad aymara*, Coed. IDEA-TAREA, La Paz.
- LARREA HOLGUIN, J.
1999 *Derecho eclesiástico ecuatoriano*, col. Folleto N° 62, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Ed. CEE. Quito.
- LÓPEZ- BARALT, M.
1998 *Icono y Conquista Guaman Poma de Ayala*, Ed. Hiperion SL, España.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, E.
1999 *Teología India, ¿marxista?*, Ed. CENAMI, México.
———. *Teología India Antología*, Ed. Verbo Divino, Cochabamba, 2000.
- LUCAS, K.
1997 *Rebeliones indígenas y negras en América Latina entre viento y fuego*, Ed. Abya Yala, Quito.
- MABIT, J. (compilador)
1998 *Memoria del II foro interamericano sobre espiritualidad indígena, Ética, mal y transgresión*, Ed. CISEI, Perú.
- MARTÍNEZ PUCHE, J. A.
1996 *Discursos de apertura y clausura. Mensajes y documentos de Sínodo de los Obispos, 1965-1994*, Ed. Documentos sinodales, Madrid.
1996 *Exhortaciones Apostólicas Postsinodales*, Ed. Documentos sinodales, Madrid.
- MARZAL, M.
1991 *La religión quechua surandina peruana*, Coed. México –Ecuador, Ed. Abya Yala, Quito.
1985 *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los Quechuas (Cusco), los Mayas (Chiapas) y los Africanos*, Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
1988 *Estudios sobre religión campesina*, Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
1988 *Historia de la Antropología Indigenista*, Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- MASSON, J.
1962 *L'Eglise ouverte sur le monde*, en “Nouvelle Revue Théologique”, 84.
- MATOVELLE, J. M.
1921 *Cuenca del Tomebamba*, Ed. Imprenta América, Cuenca.

- MEMORIA DE CUATRO ENCUENTROS DE ESPIRITUALIDAD INDIA
1993-1995.
- MEMORIA DEL II ENCUENTRO ECUMÉNICO DE CULTURA ANDINA Y
TEOLOGÍA
- 1991 *Aporte de la sabiduría andina y de experiencia cristiana*, Ed. Abya Yala, Quito.
- MENCHÚ, R. y otros
- 1990 *Mensajes de indígenas guatemaltecos en la ONU*, en Bottasso, J. (compilador), *La Iglesia y los indios*, Ed. Abya Yala, Quito.
- MÉNDEZ GARCÍA, P.
- 2001 *Servir al Mundo Indio en su Religiosidad*, Ed. Dabar, México.
- MENDOZA, S.
- 1985 *Las fiestas comunales y la Religión*, en “Boletín del Instituto de Estudios Aymaras” 2.15 Puno, pp. 32-41.
- METZLER, J.
- 1991 *América Pontificia*, I-II, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- MIÑO GRIFALVA, M.
- 1977 *Los Cañaris en el Perú, (Una aproximación etnohistórica)* Ed. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- MIRES ORTIZ, A.
- 1996 *Lo que cuento no es mi cuento*, Ed. Acku Quinde, Cajamarca.
- MOLINA, M.
- 1992 *Arqueología ecuatoriana de los Cañaris*, Ed. Abya Yala, Quito.
- MOLINA, J.
- 1988 ¿Qué es lo andino? “Fe y Pueblo” 13, pp. 51-55.
- MONAST, J.
- 1972 *Los indios aimaraes, ¿evangelizados o solamente bautizados?*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.
- MONTEJO, P.
- 1992 *Teología india y nuevos desafíos*, Ed. Abya Yala, Quito.
- MONTESINOS, F.
- 1882 *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*, Ed. BAE, Madrid.
- MORENO YÁNES, S.
- 1985 *Sublevaciones indígenas en la audiencia de Quito desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia*, Ed. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- MORENO, A.
- 1981 *Fe y cultura en el Antiguo Testamento. Foi et cultura à la lumière de la Bible*, Ed. Pontificia Commissione Biblica, Leumann.

MOVIMIENTO DE GUAMÁN POMA

- 1996 *Beber del propio del pozo*, Ed. FEPP, Quito.
- MURÚA, F. M.
- 2001 *Historia general del Perú*, Ed. Dastin, Madrid.
- 1946 *Historia del origen y genealogía de los reyes Incas del Perú*, Ed. Misiones Hispanas, Madrid.
- MURRA, J. V.
- 1978 *La organización Económica del Estado inca*, Ed. Dabar, México.
- NARANJO, M. PEREIRA, J.
- 1984 *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*, Ed. Universidad Católica, Quito.
- NICOLAU, M.
- 1971 *Teologia del segno sacramentale*, Ed. Paoline, Roma.
- NUÑES DEL PRADO, J.
- 1970 *El mundo sobrenatural de los quechuas del Sur del Perú, a través de la comunidad de Qotabamba "Allpanchis" 2 Cuzco*, pp. 135-153.
- OCHOA, J.
- 1984 *Lugar natal del cantón Cañar*, Ed. Amazonas, Cuenca.
- OCHOA, V.
- 1979 *Las fiestas en la cultura aymara*, en "Boletín del Instituto de Estudios Aymaras" 2-6 Puno, pp. 33-51.
- OLIVA, A.
- 1895 *Historia del reino y provincias del Perú, de sus Incas reyes*, Ed. Crónicas de América, Lima.
- OSSIO, J.
- 1992 *Los indios del Perú*, Col. Indios de América, Ed. Mapfre, Madrid.
- 1987 *Parentesco y matrimonio en los Andes*, "Allpanchis" 15 Cuzco, pp. 235-244.
- OVERGAARD, L.
- 1976 *La reconciliación entre los aymaras bolivianos*, en "Allpanchis" 9 Cuzco, pp. 243-250.
- PAXI, R. - QUISPE C. - ESCOBAR, N.
- 1988 *Religión aymara y cristianismo*, en "Fe y Pueblo" 13-3 La Paz.
- PENNA, R.
- 2001 *Vangelo e inculturazione*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo.
- PIOLANTI, A. a cura di
- 1959 *I Sacramenti*, Ed. Tipografia Poliglota Vaticana, Città del Vaticano.
- PRIMER ENCUENTRO TALLER ECUMÉNICO LATINOAMERICANO DE PASTORAL INDÍGENA (BOLIVIA)
- 1992 *La esperanza es lo que queda. Los 500 años repensando el futuro*, Ed. Policopiados, La Paz.

- PROAÑO, L.
1992 *El Profeta del Pueblo*, Coed. Cedep-Fundación pueblo indio, Quito.
- PONTIFICIA COMISION PARA AMÉRICA LATINA
1992 *Historia de la evangelización en América Latina. Actas de Simposio Internacional*, Ed. Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- POLITI, S. GRAHAN, E.
1996 *Sangre de Agua*, Ed. San Pablo, Cochabamba.
- PUEBLOS INDÍGENAS Y EDUCACIÓN
1995 *La fiesta religiosa indígena en el Ecuador*, Ed. Abya Yala, Quito.
1995 *Canciones indígenas en los andes ecuatorianos, El ayllu y el ciclo agrícola*, Ed. Abya Yala, Quito.
- RAHNER, K.
1973 *Chiesa e Sacramenti*, Ed. Morcelliana, Brescia.
- RATZINGER, J.
1976 *El fundamento sacramental de la existencia cristiana*, Ed. Siguerme, Salamanca.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA
2001 *Diccionario de la lengua española*, Ed. Espasa, Madrid.
- RIESTER, J. ZOLEZI, G.
1989 *Identidad cultural y lengua, La experiencia Guaraní en Bolivia*, Ed. Abya Ayala, Quito.
- ROSETO, F.
1990 *Levantamiento indígena: Tierra y precios*, Ed. CEDIS, Quito.
- ROEST CROLLIUS, A.
1194 *Teologia dell'inculturazione*, Ed. PUG, Roma.
1989 *Foi et culture. Le role de université catholique*, Coed. FIUC- PUG, Roma – París.
1994 *Teologia della Inculturazione*, Ed. PUG, Roma.
- ROEST CROLLIUS, - NKERAMIHIGO, TG.
1991 *¿Wath is so new about Inculturation?* Ed. PUG, Roma.
- RODRÍGUEZ, G.
1992 *Las reciprocidades: prestaciones y obligaciones en la estructura familiar del Valle Alto*, Tesis de licencia en Ciencias religiosas, Ed. Universidad Católica Boliviana, Cochabamba.
- RUEDA, M. V. MORENO YÁNES, S. (Compiladores)
1995 *Cosmos Hombre y Sacralizad*, Departamento de Antropología PUCE, Ed. Abya Yala, Quito.
- RUEDA, M. V.
1982 *La fiesta religiosa Campesina*, Ed. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

RUÍZ ARENAS, O.

- 1997 *Apuntes sobre Teología India en América Latina*, en CELAM (79-88), *Fe y Teología en América latina*, Ed. CELAM, Santafé de Bogotá.

RUFFINI, F.,

- 1982 *Iniciación cristiana* en Nuevo Diccionario de Teología I, dirigido por G. Barbaglio y S. Dianich, Ed. BAC, Madrid.

SANTA CRUZ DE PACHACUTI YAMQUI, J.

- 1968 *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú*, en Esteve Barba, F. Ed. *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid.

SALGADO, J. (compiladora)

- 2002 *Justicia indígena aportes para un debate*, Ed. Abya Yala, Quito.

SALVATIERRA, A.

- 1993 *Santo Domingo, Bajo el signo de la esperanza*, col. 17 Fe y vida, Ed. Verbo Divino, Quito.

SÁNCHEZ ARJONA, R.

- 1973 *Los sacramentos de la iniciación cristiana según el Itinerario para párrocos de indios*, separata de la "revista teológica limense", Mayo-Agosto, Vol. VII, N.- 1, Lima.

SARMIENTO DE GAMBOA, P.

- 1992 *Historia Indica*, en Obras completas del Inca Garcilaso del la Vega, Ed. BAE, Madrid.

SARKISYANZ, M.

- 1992 *Temblor en los Andes, Profetas del resurgimiento indio en el Perú*, Col. 49, 500 años, Ed. Abya Ayala, Quito.

SARMIENTO, N.

- 2000 *Caminos de la Teología India*, Ed. Verbo Divino, Cochabamba-Bolivia.

SARTORE, D.

- 2001 *Segno/ Símbolo*, en Dizionario de Liturgia, Ed. San Paolo, Cini-sello Balsamo, pp. 1853-1864.

SCORDATO, C.

- 2002 *A Lode della sua Gloria. 3 Riflessione sistematica. Manuale di teologia sacramentaria*, Ed. Extracomercial para uso de alumnos de la Facultad de teología de Sicilia, Palermo.

SCHILLEBEECKX, E.

- 1964 *Jesucristo sacramento del encuentro con Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca.

SEGUNDO, J.L.

- 1976 *Liberazione della Teologia*, Ed. Queriniana, Brescia.

- SERRANO, B. (compilador)
 1993 *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena*, Ed. Abya Yala, Quito.
- SIGNIE (Servidores indígenas de la Iglesia ecuatoriana)
 1991 VI reunión nacional, Ibarra.
 1999 Reunión nacional, XVIII^a Napo.
 1990 Encuentro nacional, Ambato.
 1994 XI reunión nacional, Quito.
 1995 XII reunión nacional, Loja.
- SILLER, C.
 1990 *El Mensaje de María de Guadalupe*, Buenos Aires.
- SINODO DEI VESCOVI
 1999 *Gesù Cristo vivente nella sua Chiesa. Sorgente di speranza per Europa. Intrumentum laboris per la II Assemblea Speciale per Europa*". Milano.
- SOBRINO, J.
 1977 *Cristología desde América Latina*, Ed. Dabar México.
 1982 *Jesús en América Latina. Su significado por la fe y la Cristología*, Ed. Sal Térrea, Santander.
 1981 *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Ecclesiología*, Ed. Sal Térrea, Santander.
- SORCI, P.
 2001 *Mistero Pascuale*, en *Dizionario di Liturgia*, Ed. San Paolo, Cini-sello Balsamo, pp. 1234-1260.
- SMUTKO, G.
 1975 *Pastoral indigenista*. Col. Iglesia liberadora XI Ed. Paulinas, Bogotá.
- SUESS P.
 1995 *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros, Diez ensayos de misionología*, Ed. Abya Yala, Quito.
 1983 *Culturas indígenas y evangelización*, Ed. Centro de estudios y publicaciones CEP, Perú.
 1990 (Coordinador) *Quema y siembra de la conquista espiritual al descubrimiento de una nueva evangelización*, Ed. Abya Yala, Quito.
 1995 *Evangelizar, desde los países históricos de los otros*, Ed. Abya Yala, Quito.
 2002 *La conquista espiritual de América española. Doscientos documentos del siglo XVI*, Ed. Abya Yala, Quito.
 1993 *La nueva evangelización, desafíos históricos y pautas culturales*, Ed. Abya Yala, Quito.

- 1985 *Alteridad – Integración – Resistencia. Apuntes sobre la liberación y la causa indígena*, “América Indígena” 45-4, 723-743.
- TATZO, A. RODRÍGUEZ, G.
1998 *Visión Cósmica de los andes*, Ed, Abya Yala, Quito.
- TABORDA, F.
1989 *Sacramenti, prassi e festa*, Ed. Cittadella Editrice, Assisi.
- TERCERA CONSULTA ECUMÉNICA LATINOAMERICANA DE PASTORAL INDÍGENA, Ed, Abya Yala, Quito, 1992.
- TOBAR DONOSO, J.
1992 *El indio en el Ecuador independiente*, Ed. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- TORRES FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, G.
1982 *Diccionario Quichua- Castellano*, tomo I, Ed. Imprenta Casa de la cultura Ecuatoriana núcleo del Azuay, Cuenca.
- TORRES GALARZA, R.
1994 *Derechos de los pueblos indígenas, Situación jurídica y política del estado*, Ed. Abya Yala, Quito.
- TORRES, V. H.
1992 *La escuela india ¿integración o afirmación étnica?, Sistema de investigación y desarrollo comunitario (COMUNIDEC)*, Ed. Abya Yala, Quito.
- TORRES, R. M.
1986 *Educación Popular*, Coed. CECCA-CEDECO, Quito.
- TORRICO PRADO, B.
1971 *Indígenas en el corazón de América*, La Paz - Cochabamba.
- TORNOS CUBILLO, A.
2001 *Inculturación Teológica y método*, Ed. BAC, Madrid.
- TRUJILLO, J.
1993 *Indianista, Indianofilos, Indigenistas*, Ed, ILDIS, Abya Yala, Quito.
- ULHE, M.
1924 *Los orígenes de los incas*, en Ed. Estudios sobre historia incaica, Lima.
- UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
2000 *Historia de América Andina*, Vol. II *Formación y apogeo de sistema colonial (siglos XVI y XVII)*, Ed. Libresa, Quito.
1999 *Historia de América Andina*, Vol. I *Las sociedades aborígenes*, Ed. Libresa, Quito.
2001 *Historia de América Andina*, Vol. III, *El sistema colonial Tardío*, Ed. Libresa, Quito.
- VALERA, B.
1956 *Costumbres antiguas del Perú*, Ed. Dabar, México.

- VAN KASSEL, J.
1992 *Cuando arde el tiempo sagrado*, Ed. Verbo Divino, La Paz.
- VELASCO, J.
1978 *Historia del reino de Quito en al América Meridional, Historia antigua*, Tomo II, Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- VIDALES, R.
1992 *Utopía y Liberación: El amanecer del indio*. Col. Análisis Ed. Departamento ecuménico de investigaciones (DEI), Costa Rica.
- WAGUA, A.
1990 *Antigua y nueva evangelización de los indígenas*, en Botasso J. (Compilador), *La Iglesia y los Indios*, Ed. Abya Yala, Quito.
- WOLANIN, A.
1992 *Inculturazione nel pensiero di Giovanni Paolo II*, en “Seminarium” 1-3.
- ZARUMA, B.
1989 *Identidad del Hatún Cañar a través de su Folklore*, Ed. Imprenta Monsalve Moreno, Cuenca.
1989 *Mito y creencias de Hatún Cañar*, Ed. Imprenta Monsalve Moreno, Cuenca.
- ZARUMA, V.
1993 *Las Fiestas religiosas del Hatun Cañar: El Corpus Christi*, Ed. Abya Yala, Quito.
- ZUIDEMA
1964 *The Ceque System of Cuzco*, Ed. Austin, Leiden.