

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Interacción andina con la palabra de Dios [Andean Interaction with the word of God]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Irrazabal, Diego
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-26 17:18:30
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189793

DIEGO IRARRÁZAVAL

INTERACCIÓN ANDINA CON LA PALABRA DE DIOS

Indígenas y mestizos andinos interactúan con Dios: desde esta experiencia de amar y conocer a Dios, se lleva a cabo la lectura de la palabra. Hay lecturas unilaterales y otras que son pluri-dimensionales. Recojo testimonios de la recepción y reconstrucción andina de la buena nueva.

*Andean indigenous and **mestizo** people interact with God: based on this experience of loving and knowing God, one carries out one's reading of the Word. Some readings are unilateral and others have more than one dimension. I bring together witnesses to the Andean reception and reconstruction of the Good News.*

En los círculos bíblicos nos habíamos acostumbrado a partir de la realidad (de modo especial, de la problemática social y personal) y, en relación a esta 'objetividad', se meditaba y reflexionaba la palabra. A este esquema contextual se le está sumando un esquema que podemos llamar interactivo. No sólo la realidad actual del pueblo tiene que ser vinculada con la palabra interpelante. Ésta va dirigida a, y es vivida por, sujetos concretos. Vale decir, la palabra interactúa con una comunidad que tiene su caminar, sensibilidad, cultura, religiosidad, género, proyecto de vida. Por consiguiente, hay que tomar en cuenta tanto contextos como receptores-actores, en la comunicación salvadora hecha por Dios.

En este sentido, está irrumpiendo la lectura bíblica hecha por marginados urbanos, por la mujer, por la juventud, por afro-americanos, por comunidades indias, por el multifacético pueblo de los pobres que escuchan y caminan con Dios. En las líneas siguientes, considero a uno de estos sujetos que interactúan con la palabra.

Los conglomerados humanos llamados indios son - en el hoy de América Latina - entidades milenarias y a la vez innovadoras. Se trata de largas historias de oprobio, resistencia, integración; en estos contextos el Evangelio ha sido acogido por los pueblos originarios y éstos han hecho sus relecturas. Son además entidades nuevas ya que reformulan sus identidades debido al contacto con otras realidades y en especial debido a su peculiar inserción en la civilización moderna; por eso tenemos relecturas de la palabra tanto indias como mestizas como desde la modernidad andina. Me refiero a grandes poblaciones indias-mestizas, que se autocomprenden como católicas, y que forman parte de sociedades pluriétnicas. (Otro tipo de análisis cabe en el caso de grupos nativos con reciente evangelización, principalmente por parte de iglesias evangélicas y nuevos movimientos religiosos, y que suelen tener menos vínculos con la sociedad envolvente.)

En el mundo de hoy la comunicación dominante es a través de imágenes, y lo verbal es sólo un aspecto. Asimismo ocurre en las tradiciones indígenas vigentes, donde hay un mosaico de signos y de canales de comunicación. Tenemos pues esta doble motivación para considerar la palabra de Dios como mensaje pluridimensional. Lamentablemente, muchas instancias eclesiales continúan acentuando la proclamación verbal y la asimilación mental del mensaje; de esta manera nos comunicamos con poblaciones que viven su fe de modo holístico. Es admirable la capacidad indígena-mestiza de asumir integralmente la presencia del Dios que se manifiesta en la creación, historia, humanidad, en fin, en todo.

Esta fe holística (que requiere de una evangelización no sólo verbal) es reseñada en la primera parte de este ensayo. Luego, en la segunda parte, afirmamos una lectura andina pluridimensional,

a pesar de posturas unilaterales y fundamentalistas. La tercera parte subraya cómo la palabra es relevante y configura la fe de cada pueblo, y - en este caso - la fe de poblaciones andinas.

En este trabajo recojo aportes que dan personas y comunidades indígenas. Intento reseñar sus modos de recibir y poner en práctica la palabra de vida. No pretendo ni me cabe ser su portavoz. Sólo doy una interpretación; reúno materiales y los devuelvo a comunidades que son discípulas del Señor y evangelizadoras de sus semejantes y de quienes somos acogidos por ellas. A ellas cada día les agradezco poder ser un acompañante, un aprendiz, un colaborador.

1. ¿Cómo nos relacionamos con Dios?

La interacción con la revelación cristiana tiene como transfondo y sustento toda la trayectoria humana y espiritual de un pueblo. Gracias a hondas y renovadas pautas comunitarias y religiosas, a sabidurías y proyectos precisos de humanización, los pueblos originarios tienen sus modos y condiciones para acoger el mensaje. Ésta es una realidad distinta a la vivida por sujetos socio-culturales emergentes, como ocurre en las ciudades, con sus potencialidades humanas pero también con su vulnerabilidad ante modelos impuestos. Pues bien, veamos cómo es la relación entre la palabra y la población indígena-mestiza. Pongamos atención a testimonios locales, y luego veamos grandes intuiciones en la hermenéutica andina.

Profesionales mestizos, en el altiplano del Perú, explican cómo es la palabra. Una primera cuestión es si la palabra de Dios se ha hecho como ellos/ellas. Por una parte afirman que ella es para todos, sin exclusiones. A la vez, afirman que la palabra de Dios está presente “en nosotros”, “viva entre nosotros”, “dentro de nuestra cultura”, “identificada con nosotros”, “presente en todas partes”; y, “nos identificamos con Jesús”, “las comunidades andinas conocen a Jesús”, “Jesucristo tenía más comprensión con los pobres y hablaba en quechua”, “para nosotros es vida”; y una persona opina categóricamente: “por ser quechuas, tenemos que decir que la palabra de Dios se ha hecho runa (= humanidad indígena)”. También se subraya que la palabra está presente en sus comportamientos socio-culturales y religiosos, denominados: ritos, ceremonias, costumbres, oraciones, fiestas, creencias. Estos acentos nos conducen a una segunda cuestión.

¿Qué dice Dios, en una fiesta, a la población andina? La gran mayoría de estos profesionales mestizos entiende que, en su celebración humana, Dios está presente: “en la alegría de la comunidad”, “celebrar todos unidos”, “fe, en la fiesta”, “bailamos por fe”, “celebramos con fe en Dios y sin hacer el mal”, “celebrar la palabra”. Además, una porción significativa le atribuye a Dios unos mensajes para ellos/as: ayuda mutua, solidaridad, compartir, estar unidos, no pecar, orar, vivir en comunidad, transmitir la fe a los demás.

En resumen, llama la atención (en las respuestas a la primera cuestión), que la palabra es ubicada dentro de la humanidad indígena y muy especialmente en sus propias formas de expresión cultural y religiosa. Al respecto, implícitamente muestran un desacuerdo con mucha práctica eclesial en esta región. No sólo en la época colonial, también hoy existe discriminación y descalificación del modo de ser específicamente andino. En cuanto al segundo punto: mensaje de Dios en contextos de fiesta, los testimonios también son impactantes. Los profesionales mestizos ven la comunicación de y con Dios a través del holístico lenguaje festivo (y no solamente lo verbal y conceptual) acompañado del lenguaje del compromiso (en el sentido de solidaridad, de responsabilidad humana del creyente). No cabe duda que éstas son opiniones de alguna gente profesional; ella está en condiciones de plantear que la palabra de Dios es así. La gente común usa otras expresiones (por ejemplo, bendición de Dios), pero en el fondo dice lo mismo: presencia divina en la humanidad, naturaleza, cultura, historia de sus comunidades indígenas y mestizas.

Éstos y otros testimonios anotan unas grandes intuiciones. Me atrevo a llamarlos enunciados de una hermenéutica andina. Metodológicamente, se trata del contacto recíproco entre la palabra y las comunidades, con rasgos particulares; vale decir, ellas al hablar de su relación con Dios explicitan rasgos de género, étnicos, raciales, culturales, sociales, ecológicos, y tanto más. Las intuiciones son las siguientes. I - Todo nos habla de Dios, y Dios nos habla en Jesucristo que vive en nosotros. Encontramos pues la palabra en la vida cotidiana, la creación, la intimidad humana, y los mensajes

cristianos. 2 - La interacción entre la comunidad creyente y Dios es a través de signos y especialmente de fiestas. Es decir, se trata de un diálogo simbólico y celebrativo. Por eso, la palabra además de ser escuchada y leída, es contemplada, danzada, acogida en el corazón, hecha eficaz en la historia humana. 3 - La asociación comunal - y, en ella, unas personas cualificadas - recibe, da testimonio, enseña, y principalmente celebra la palabra. La familia, la comunidad tradicional y los nuevos organismos y liderazgos andinos son espacios y sujetos concretos de la palabra dada a la iglesia. La iglesia, en este contexto y con sensibilidad andina, es portadora de la palabra inculturada. 4 - En conclusión, la palabra es apreciada, no como cosa valiosa, sino como relación verdadera con el Dios que da vida a su pueblo.

Lo fundamental es estar con Dios, y caminar con su Espíritu en esta tierra sagrada, aunque llena de obstáculos y retos. Un gran obstáculo es el encierro en algo unilateral, y un inmenso desafío es que la lectura bíblica andina sea pluridimensional. Lo crucial es que nuestra relación con Dios - en cualquier modalidad, y también en la realidad de los pobres - requiere fidelidad a Dios como es y como se nos manifiesta, superando nuestras elaboraciones de lo sagrado.

2. Lo unilateral y lo pluridimensional

Unas posturas parciales, presentes en la población andina, le encubren su visión bíblica. Son como llaves que le cierran puertas y que le encierran. Son varias clases de llaves, con funciones distintas, pero con la misma dinámica unilateral. Recalco tres: ser seducido por un lenguaje oficial, cultivar una esencia indígena, y adhesión a textos de una manera fundamentalista. La primera postura causa mayores estragos que las otras (aunque suele haber más pánico ante los fundamentalistas cristianos). Veamos las tres posturas.

Ser seducido por el progreso individual y material constituye la más intensa emoción y la mayor esclavitud para la gente andina. Esta postura conlleva una lectura religiosa, y en ciertos casos una manipulación de pasajes bíblicos. Muchas personas establecen alianzas con imágenes sagradas a quienes les atribuyen su prosperidad monetaria (y no incluyen la ética de administrar este mundo para el bienestar común). Ciertos textos, como por ejemplo el de los talentos, son retorcidos para legitimar el tener más dando la espalda a los demás. Me parece que ésta es la problemática principal: asimilar ingenuamente el lenguaje del mercado total. Hasta la salvación es reducida a un progreso unidimensional.

Una postura minoritaria pero llamativa es la reivindicación de lo propiamente indígena, segregado del resto de la realidad contemporánea. Se trata de un esencialismo indianista. Argumenta una esencia india, sobretodo en términos culturales y religiosos. Algunos rechazan el contacto con el cristianismo, diciendo que es destructor, como ha ocurrido en siglos pasados. Otros plantean una comparación entre lo autóctono y lo cristiano. Por ejemplo, se inventa la disyuntiva: religión india, o la cristiana, como si fueran dos universos incomunicados. Los hechos muestran que el cristianismo andino es una simbiosis, al reunir elementos sin confundirlos. Un caso notable es la relación indígena con las cruces. En cuanto a la Biblia, algunos llegan al extremo de calificarla como instrumento del occidente cristiano. Son voces aisladas e insignificantes. Lo que sí es bastante común es la contraposición entre ser indígena, por un lado, y mundo occidental y cristiano, por otro lado. Aquí hay dos equívocos: lo indígena es segregado de otras culturas y de la historia común, y, al llamado occidente se le hace dueño del cristianismo.

Por otra parte tenemos las posturas fundamentalistas, ya sea de carácter evangélico o bien las del campo católico. Unos textos bíblicos son aplicados a los asuntos de cada día. En el fondo se busca seguridad e identidad en medio de una sociedad secularizada que margina a las mayorías. Me parece que ellas no generan esta postura. Se trata principalmente de líderes religiosos que difunden perspectivas unilaterales e intolerantes. Quienes acuden a estos círculos cristianos no parecen preocupados por una lectura fundamentalista de la palabra, sino que más bien les interesa sobrevivir, ser sanados, encontrar apoyo humano, y desarrollar una mística cotidiana.

En general, ser unilateral no es una opción realista. Tanto aquí como en otras partes del continente amerindio, se constata lo que bien apunta José Serech: "los grupos étnicos cada vez más están afirmando y autodefiniendo su identidad en medio de la globalización"². El ser indígena está

siendo construido de modo pluridimensional. Otra manera de decir esto es que emergen una serie de mestizajes, sin olvidar raíces y proyectos indígenas (aunque algunos sectores sí optan por una aculturación que descarta elementos originarios). En términos de la vivencia cristiana, y en modo especial, de la lectura bíblica, hay una opción pluridimensional. Anoto unas señales.

El mensaje cristiano es recibido por la población andina para vivir la pascua tanto históricamente como relacionándonos con la naturaleza y lo corporal. Al respecto, una clara señal es la manera pluridimensional de encarar la muerte: con creencias cristianas, y con la simbología de reunirse con los antepasados y renacer en la madre tierra; la lectura bíblica (cuando la hay) va acompañada y complementa la palabra de personas indígenas sabias. Por otra parte, se afianzan unas relaciones primarias (en la familia y la comunidad campesina y el barrio urbano), y a la vez se construyen relaciones con otros sectores socio-culturales; esto implica, por ejemplo, reproducir ritos autóctonos y a la vez participar en rituales multiculturales. En cuanto al modo de escuchar la palabra, la gente andina la siente en términos de su identidad (“dentro de nuestra cultura”) y también en términos de la humanidad (“es para todos”).

3. Palabra de pueblos originarios

La interacción significa reciprocidad y descubrimiento de realidades nuevas. La buena lectura bíblica interpela y transforma toda la vivencia de la población andina, indígena-mestiza. Y, desde ella, se escucha y entiende la palabra. Al respecto vale despejar un malentendido. Lo indígena no es una preparación para el evangelio, ni vale definirlo como una especie de Antiguo Testamento. Pablo Riachard lo dice tajantemente: “no estoy de acuerdo cuando se dice que la tradición indígena es como el Antiguo Testamento para la comprensión del Nuevo Testamento... La tradición cultural y religiosa indígena debe ser la matriz de lectura y comprensión del Antiguo y Nuevo Testamento”³. Así ocurre - según mi particular experiencia y los testimonios de otras personas en este mundo andino - en la medida en que las comunidades tienen un eficaz acompañamiento evangelizador. Ellas descubren la significación, para ellas, del Dios del pueblo judío y de la revelación en Jesucristo, a través de su iglesia. No es algo superpuesto, ni paralelo. Su Dios, conocido desde hace milenios, es reconocido en el Dios que les muestra la lectura y celebración de pasajes bíblicos; y, su identidad como andinos es fortalecida (y no puesta entre paréntesis y menos aún descalificada) por la palabra cristiana.

Pues bien, para la población andina ¿qué es la Buena Nueva, “poder de Dios para salvar a todo el que cree”? (Rm. 1,16). Tenemos presente la doctrina paulina (salvación para judíos y gentiles, es decir, inculturada y universal) y la misión de la iglesia a lo largo de los siglos (en cada pueblo, una vivencia auténticamente católica, sin discriminaciones). Existen incontables testimonios andinos, de acoger dicho poder de salvación; solamente retomo dos testimonios ejemplares. Uno es contemporáneo, el otro proviene de los comienzos de la cristianización en los Andes; ya sabemos que estos y otros hitos muestran la constante interacción entre la presencia amorosa de Dios y esta población creyente.

Hace diez años, en Carabuco (Bolivia), católicos aymaras han gestado una confesión de fe andina. Muestran su fiel apropiación de la Buena Nueva de salvación, para ellos y en cada pueblo. Consigno partes de esta confesión: “Creo que Dios ha creado la tierra, los cerros, el lago... Creo en la unidad de nuestras comunidades... en la lucha contra el hambre... en la sanidad de los enfermos... Creo en el ofrecimiento de Jesucristo por todos, y en la misa para los productos... Creo en María que es madre de todos, así como lo es la Pachamama... Creo que Dios se manifiesta de distintas maneras, en cada pueblo... en que toda oración es escuchada por Dios, porque en él viene la vida eterna, para todos los pueblos...Creo que el Espíritu Santo ha venido para liberar a la humanidad del demonio.”⁴ Es evidente la calidad de esta respuesta a la revelación aquí y ahora; ella proviene ciertamente de una sólida y milenaria fe indígena, pero también de un renovador y eficaz acompañamiento evangelizador. El texto transmite como la palabra llega a ser relevante para pueblos originarios de los Andes.

Otro testimonio de la recepción y reconstrucción andina de la Buena Nueva es dado, durante siglos, en el culto a la Mamita de Copacabana, en las riberas del lago altiplánico. Puede considerarse

se el comportamiento de la gente indígena y mestiza en este santuario mariano, que demuestra su respuesta inculturada y plurirreligiosa a la presencia del Dios encarnado. En este ensayo prefiero considerar la historia original, que nos llega gracias a un cronista agustino nacido en Ayacucho en 1618; Alonso Ramos Gavilán copió una manifestación del autor de la imagen de esta virgen. Pongamos atención a este impactante testimonio de hace unos cuatrocientos años.

Dice Francisco Tito Yupanqui: “después de aprender algo como hacer tallados... anduvimos mirando las Iglesias... yo le rogaba a Dios y a la Virgen, y nos encomendábamos para que esta estatua saliera bien... (y cuenta que el obispo no le autoriza hacer imágenes)... y yo salí diciendo Jesús y Santa María, que me proteja Dios... y me dijeron que los naturales (indios) no son capaces de hacer imágenes... y luego me caí medio desmayado y estaba asustado... luego fui a la Iglesia para suplicar misericordia a Nuestro Señor, pidiendo en mi oración permiso para hacer esta buena obra... (y luego de muchas dificultades, la imagen de María es aceptada por el pueblo de Copacabana) y pusimos la Virgen al pie del cerro, y la llevamos en procesión... y el padre le dijo su misa.”⁵ Vemos que la confrontación con la institución católica es resuelta por el indígena Tito Yupanqui, acudiendo directamente a Dios. Cabe recalcar que esta representación de María tiene rasgos mestizos. La relación del artista andino con su Dios le autoriza para expresar la fe, no de modo colonizador sino de modo andino. También es notable como, a pesar del carácter androcéntrico de la cristianización, la población andina afirma el rostro materno de Dios. En este caso de Copacabana no se explicita la relación con el texto bíblico, ya que la catequesis colonial privilegia la relación con las imágenes. Pero aquí como en tantas otras ocasiones, a la población andina, el mensaje de Dios le llega a través de íconos.

A modo de conclusión, constatamos que la nueva lectura de la Biblia proviene de sujetos que interactúan con Dios. Se trata de comunidades con su identidad creyente, género, rasgos étnicos, historia; de comunidades atentas al contexto y a su responsabilidad de renovar cielos y tierra. A pesar de factores unilaterales, la población andina logra hacer lecturas pluridimensionales de la presencia de Dios. A fin de cuentas, la palabra está dirigida a ella como a todos los pueblos del universo. He insistido en que no es mera comunicación verbal, no es sólo una lectura con ojos y oídos; ya que la comunidad andina escucha, ve, y actúa porque ama a su Dios. Desde una experiencia de Dios conocido y amado, se lleva a cabo la lectura de la palabra; y allí no nos quedamos; porque esta lectura nos remite de nuevo al Dios amado. Así ocurre cuando hay interacción.

Diego Irarrázaval

Apartado 295

Puno

Peru

¹ Una selección de cuarenta maestros/as en la educación pública ha respondido, en enero de 1997, a dos cuestiones: “¿Cómo la palabra de Dios se hace runa y jaki (= gente, en los idiomas quechua y aymara) y mestiza?”; y, “¿Qué dice Dios, en una fiesta, a la población andina?”.

² J. Serech, en Textos AK' Kutan, *Globalización y diversidad cultural*, Cobán (Guatemala), 1996, p.107.

³ Pablo Richard, “Teología india y biblia cristiana”, en *Teología india mayense*, México: CENAMI, 1993, p.401.

⁴ *Credo Aymara*, elaborado en Carabuco, Bolivia, publicado en *Fe y Pueblo* IV/18 (1987), pág. 27 (el texto lleva esta anotación: “reflexión en Carabuco... sólo tiene significación para quienes participaron allí”; es decir, no vale traspasarlo artificialmente a otra realidad).

⁵ A. Ramos G., *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, La Paz, 1976 (primera publicación en Lima, 1621), págs. 124-126.