

“Yo también soy un originario”.

En el vocabulario étnico que está de moda en los países andinos, especialmente Bolivia y el sur del Perú, se maneja actualmente, no sin riesgos, el concepto de “pueblos originarios”. Para este discurso, sólo serían originarios los pueblos indígenas, lo que les daría el derecho exclusivo sobre el territorio y la cultura. Los demás no seríamos que huéspedes, alojados.

Tal postura revanchista no está lejos de las exclusiones racistas de las que el propio pueblo andino fue víctima durante tantos siglos hasta hoy. Esta concepción es puramente ideológica y, por lo tanto, falaz, sin fundamento científico serio. Sabemos hoy que las razas son una creación cultural, una construcción mental frente a las supuestas amenazas de nuestras variaciones humanas.

En realidad, sólo existe una raza humana, inextricablemente mestizada, desde que nuestros ancestros comunes se pusieron a migrar, supuestamente desde el corazón del África. Los pueblos pretendidamente “originarios” de América, son, de hecho, los últimos llegados, a través del estrecho de Bering, herederos tardíos de esta enorme aventura de migración humana y de mestizaje.

Por lo tanto, la “originariedad” corre el riesgo de caer en un discurso fascista peligroso, cercano de las ideas de pureza étnica o de raza de señores. Definitivamente, no se resuelve una historia de exclusión por otra exclusión. Por lo tanto, en esta sociedad peruana, tan profundamente excluyente y racista, el diálogo intercultural es una necesidad urgente y la única manera de escapar a nuestros prejuicios y a sus rebrotes continuos.

El discurso etnicista contemporáneo, desde Yugoslavia hasta Bolivia, tiende a confundir, de manera perversa, lo biológico, lo cósmico y lo cultural. Sin embargo, por el contrario, la dimensión étnica de lo humano es sólo un aspecto de las variantes culturales, preciosas y fecundas, pero independientes de lo que, con ingenuidad, se cree “natural”.

En este sentido, somos todos originarios, es decir descendientes de la misma raíz prehumana. El encuentro con el abanico cultural que brota sin cesar de este tronco, sirve, más bien, para constatar nuestra fraternidad y nuestra comunión en lo esencial, en vez de justificar, entre nosotros, brechas más infranqueables que el mar Rojo.

Es en esta perspectiva que abordo aquí la cuestión de la inculturación, en particular en el campo del diálogo interreligioso entre cristianismo y religión andina, como una gozosa experiencia de revelación mutua de nuestra común identidad “pentecostal” como hermanos en el Espíritu.

Una necesaria y previa reconciliación con el “buen pagano” universal.

No pretendemos reanudar aquí con una nueva versión romántica del “Buen Salvaje” de Rousseau. Todas las épocas de confusión y de decadencia caen en esta tentación nostálgica. No es de asombrarse que nuestro tiempo se precipite en la trampa. La pista que queremos explorar, en este momento, no se presenta como un retorno hipotético a un pasado edénico de antes de la “caída original”. Todo lo contrario.

En cada uno de nosotros y en todas las civilizaciones, existe un fondo pagano que nos constituye a todos como humanos, aún si intentamos ocultarlo sin éxito. Somos, primero, paganos ontológicos, de alguna manera. Tal es, por ejemplo, el sabor tan rico de la literatura sapiencial en la Biblia, sabiduría que mana de múltiples fuentes y se niega a todo particularismo ideológico, nacional y religioso. El más prestigioso de estos sabios paganos es el propio Job, quien revelará al pueblo de Israel el Dios de la gracia, frente al impasse de la teología de la retribución.

Como se comprenderá, esta afirmación no tiene nada de peyorativo. Hay que volver al sentido etimológico de la palabra “pagano”, liberada de las proyecciones despreciativas que contiene en el discurso cristiano. El “pagano” no es un “bárbaro”, es decir un ignorante sin cultura, según las categorías griegas.

Al contrario, el pagano es el hombre de la tierra. En tal sentido, Einstein, Mozart o San Juan de la Cruz son verdaderamente y totalmente paganos, puesto que su genio es propiamente humano y echa sus raíces en el terruño que nos constituye desde el origen.

Desde un punto de vista espiritual, el pagano es el guardián de la vida en su acepción más noble y más concreta. La denuncia de los Baales, en el Primer Testamento, no se opone a lo pagano sino a una relación mágica de dependencia y sumisión entre los humanos y Dios. El Dios de Israel sabe perfectamente que el pagano que somos necesita de seguridad, de pan, de salud, de fecundidad y de alegría. Es más: el profeta Oseas nos dice que Yahvé es el primero en adelantarse a satisfacer estas necesidades.

No, lo que nuestro Dios no soporta es el mercado comercial que reduce al pagano en esclavo de sus dioses. Más bien, la Biblia revela que la satisfacción de estas necesidades vitales es un don gratuito y suntuario que nos invita a superar la sumisión vergonzante, para levantar la cabeza, en una experiencia de la gracia que nos hace libres. El creyente verdadero es, entonces, un pagano “liberado” de la esclavitud de la necesidad.

En su dimensión más pura, el paganismo, desechando las mediaciones doctrinales e institucionales, pretende acceder directamente a Dios, como el recién nacido accede al pecho de su madre. Su fe es algo como una osmosis de pura vida. Pues, la precariedad es, prácticamente, el único lugar teológico del pagano.

Cuando Jesús se deja tocar por los enfermos, abierta o clandestinamente, o cuando él mismo toma la iniciativa de tocar a los leprosos, los cadáveres, los niños, las mujeres “impuras” o encorvadas, cuando da de comer a las muchedumbres, cuando prefiere los lugares marginales de la religión popular (la piscina probática, por ejemplo) al templo oficial, se hace, sin ninguna vergüenza, hombre “pagano”.

El privilegio de la pobreza.

Tengo el privilegio de vivir en medio de un pueblo hundido en la pobreza y, no pocas veces, en la pobreza extrema. Con él, he aprendido a acoger esta reivindicación primera: dar, devolver o preservar la vida de la gente y, más allá, de toda criatura. Me reconcilio con mis manos de sacerdote, hechas para sanar y acariciar, con el agua bendita y el aceite que cura y fortalece; con las palabras de ternura que hablan de esas cosas tan simples que consuelan. He tomado conciencia, con mis hermanos y hermanas aymaras que, antes que doctrina, normas y dogmas, debate de ideas y polémicas teológicas, la religión es “bendición”. Es su fundamento, su razón de ser y su condición de

credibilidad. Sin ella, el resto es viento o, a veces, veneno mortal. En otras palabras, es urgente reintroducir la dimensión dionisiaca en la experiencia espiritual cristiana, esta prioridad de la vida y de la alegría exigida por el pagano que nunca muere en cada ser humano.

Religión histórica versus religión cósmica: un falso dilema.

Durante mucho tiempo, creí que el verdadero contraste entre religión originaria andina y fe judeocristiana se situaba en la brecha abierta por la experiencia histórica de Dios y la experiencia religiosa cósmica. Al contemplar y escuchar con mayor atención esta cultura, debo admitir que las cosas no son tan esquemáticas.

Por una parte, el Dios de la historia bíblico, que se implica en la liberación de su pueblo y se compromete con él, se ha vuelto el Dios de nuestros proyectos. Es el Dios de la historia que ha justificado, a lo largo de los siglos, las peores atrocidades de las que se hicieron culpables los occidentales. El Dios histórico se ha mimetizado con nuestras ideologías y nuestros poderes. Lo hemos confiscado y caricaturizado. La utilización del discurso religioso para justificar la conquista, por ejemplo, es un drama del cual no logramos liberarnos todavía, si nos referimos a la nueva coyuntura conservadora de la Iglesia peruana.

La religión andina, en cambio, me hace tomar conciencia que la historia, desvinculada del sentido y de la experiencia cósmica de Dios, transforma, a menudo, a Este en un monstruo a imagen de las monstruosidades sociales y políticas de los humanos.

En efecto, ¿qué es la historia a los ojos de Dios sino una creación permanente? Nuestro Dios no se contenta de conducir los acontecimientos desde una especie de torre de control mecánica, sino que propulsa sin cesar el mundo, en su totalidad cósmico-coyuntural, hacia su futuro holístico, como lo sugiere San Pablo al hablar de los dolores de parto de la creación entera, en la carta a los Romanos.

A igual distancia del Dios perverso denunciado por Maurice Bellet, este Dios militante de una ideología, del Deus ex maquina, filosófico y anónimo, de los deístas, y del Dios intervencionista del mundo mítico encantado, el Dios de mi fe es el maestro de la comunión entre todas las dimensiones de la realidad, el Dios solidario de la vida en todos sus aspectos, que nunca deja de “ser” a la vez que de “estar”.

Hacia una dialéctica diferente: los dioses de vida y los dioses de muerte.

Elsa Tames, en una bella reflexión sobre el diálogo interreligioso, propone un desplazamiento epistemológico. El verdadero contraste entre religión revelada y religión natural no se sitúa entre historia y cosmos, sino entre vida y muerte. “Escoge la vida”, dice el Deuteronomio. Toda imagen de Dios que conduce a la muerte y a la violencia, o las justifica, no puede ser, de ninguna manera, del Dios de Jesucristo, del Dios que se revela en el corazón de la aventura humana. Asimismo, un dios que produce y conduce a la vida no puede sino ser el verdadero Dios, aquel que se revela constantemente en la dinámica de la creación en dolores de parto que es la historia.

Aún si este Dios de la vida no posee el nombre del nuestro, o se queda todavía en una postura vagamente inmanente de presencia impersonal, está más cerca de la revelación

bíblica y evangélica que el Dios justiciero, cruel y sádico, que han interiorizado gran parte de los creyentes católicos.

En dicha perspectiva, la frontera entre el “verdadero” Dios y los “falsos” dioses, cambia radicalmente de dirección. El diálogo interreligioso se basa, entonces, en paradigmas nuevos. Donde el discurso religioso, incluido el cristiano, justifica o, peor, produce la muerte, moral, psíquica o física, no estamos en presencia del Dios de la fe. En cambio, todo discurso religioso, poco importa de qué religión surja, y que promueve y glorifica la vida, habla en el mero corazón de la fe. Escucho, en adelante, desde esta nueva perspectiva el concepto ambiguo de “cristianos anónimos” sugerido por Rahner.

Mi experiencia andina me convence que la religión originaria se encuentra, en su inmensa mayoría, del lado de la vida. Si bien es cierto, existen brujería y prácticas maléficas en la religión andina, como en cualquier espacio religioso, este es rechazado como contrario al sentido profundo de su espiritualidad por este pueblo. He encontrado entre mis amigos “Yatiris” (sacerdotes tradicionales aymaras) infinitamente más humildad, espiritualidad y sabiduría vital, que en muchos de mis colegas católicos, obsesionados por asentar su control y su poder sobre los fieles a través de amenazas y de temores mortales, en particular con la temática del pecado.

En diálogo con Don José.

Considero un enorme privilegio el hecho de poder vivir en medio de un pueblo que ha sabido conservar, casi en su pureza original, su religión ancestral, a la vez que supo dejarla impregnar por influencias diversas, cuidadosamente seleccionadas, entre otras desde el cristianismo y, más recientemente, la modernidad.

La religión andina representa, sin duda, un caso único en el mundo de una fe plenamente autóctona y, a la vez, plenamente cristiana. Aquí, el “pagano” que protesta en nosotros puede dejar cantar libremente sus armónicas, sin negar la sublimidad de su búsqueda cristiana. Este privilegio, lo debo a la confianza de mis amigos andinos y, muy especialmente, de mi amigo yatiri Don José, que me permitió “descalzarme” ante el sublime misterio de su espiritualidad.

Este hombre mayor, bueno y humilde, es un verdadero cristiano, un hombre de evangelio y, al mismo tiempo, un sabio de su cultura, un médico de las almas y de los cuerpos, un consejero admirable y un artista del gesto ritual. Su fe cristiana, encarnada en su fe andina, me permitió emprender, bajo su guía, un camino personal de conversión y de iluminación espiritual. En la belleza de sus ritos y la dulzura de sus palabras simplísimas, he vuelto a encontrar el fundamento elemental de mi fe.

Desde varios años ya, compartimos con alegría, respeto mutuo y modestia, nuestro ministerio sacerdotal respectivo. El suyo, enraizado en su larga tradición oral y su meditación cósmica; el mío, comprometido en la aventura crística de la mística eclesial. En este servicio común a la vida y a la paz alegre de la gente, muchas veces trabajamos juntos y nos alegramos juntos de la compatibilidad y de la complementariedad de nuestras perspectivas espirituales.

De él aprendí la importancia de la belleza y de la minucia del gesto, en armonía con el cosmos y los seres vivientes, la sencillez de lo que es realmente profundo, y la bondad como condición esencial de la fecundidad de todo acto religioso.

Él, por su lado, se atrevió a compartir algo de sus secretos y a acoger la propuesta cristiana oficial, ya no sólo como una amenaza, sino también como parte de una polifonía que hace nuestra búsqueda más universal.

Tolerada pero ignorada en buena parte por la Iglesia colonial, la religión andina actual, rezago popular y campesino de la religión imperial arrasada por los conquistadores, se refugió durante 500 años, y hasta hace poco, en la total clandestinidad y la nocturnidad. Su ritualidad se escondió en lugares inaccesibles a la vista de los intrusos, como los cerros sagrados (apus o achachilas).

A medida que la voy practicando y amando, llego a la convicción que la mística andina no es animista, menos aún idolátrica sino cósmica. Se cree en un Dios único cuya presencia espiritual se manifiesta de múltiples maneras, en un cosmos todo él impregnado de divinidad. Esta dinámica espiritual polifónica no tiene nada que ver con una yuxtaposición de divinidades autónomas o competitivas. Nada que ver, por lo tanto con la idolatría, tan denunciada por la primera evangelización.

Todo lo contrario. En la religión andina, un poco como en Islam, la divinidad nunca se representa. Se manifiesta. Toda la fe andina se centra en un Dios trascendente. El cosmos sólo tiene la función de hacer presente y activa esta trascendencia. En esta línea, el cosmos juega el papel del icono oriental, de nuestros ángeles o de la shekina de los judíos. Esta experiencia de la presencia divina es tanto más importante en la vivencia de fe de un pueblo en cuanto que su conciencia de la trascendencia es más elevada.

Historia y cosmos reconciliados.

Como lo señalé más arriba, consideré, durante mucho tiempo, que la religión andina era puramente cíclica y que la noción de tiempo histórico le era totalmente extraña. Me toca corregir esta opinión hoy. En efecto, la historia es muy activa en el mundo religioso andino, pero bajo la forma de un eterno presente. El cosmos en general, así como los diferentes seres cósmicos, son como los testigos permanentes y silenciosos de los hechos históricos que conforman la vida de la comunidad. En este sentido, los cerros sagrados tutelares de cada comunidad, y de cada ser humano, son como sus grandes bibliotecas. Han visto todo y guardan memoria.

En la cosmovisión andina, el pasado está delante, encarnado en los seres y las criaturas perennes. Está en medio del pueblo. En cambio, el futuro está atrás, puesto que todavía no sobrevino, no existe, no tiene testigos. La mística andina es materialista en el sentido que conserva en su visión cósmica la totalidad de los acontecimientos. Por cierto, así el pasado es más seguro que el futuro, puesto que “existe”. Pero esto no significa que se excluya la utopía. Al contrario, se prepara ritualmente como la llegada de un niño.

Replantear el concepto de inculturación.

Hace pocos años, la inculturación estaba de moda en el discurso de los pastoralistas y de los teólogos interesados en la evangelización del mundo andino. Se trató del tercer ensayo de la Iglesia de transmitir el mensaje de la fe, después de dos fracasos anteriores. En efecto, la primera evangelización colonial partió del presupuesto que las religiones autóctonas no eran más que idolatrías que había que extirpar y remplazar, “manu militari”, por una evangelización, con rasgos foráneos muy impregnados de

contrarreforma tridentina. Esta tentativa fue un fracaso total en las culturas andinas. Lo único que se logró fue la clandestinización de los cultos originarios, y una asimilación selectiva de los símbolos cristianos, tanto en la religión andina como en el catolicismo popular.

Hasta hoy, a pesar de las tentaciones neo tridentinas de los nuevos inquilinos de la Iglesia sur andina, este tipo de evangelización choca con la resistencia pasiva y el hermetismo de las poblaciones quechuas y aymaras.

Con la teología de la liberación y los movimientos inspirados por Vaticano II y la conferencia de Medellín, se propuso un nuevo tipo de evangelización “moderna”, impregnada de preocupaciones sociales y éticas de corte profético. La situación actual de debacle de estos movimientos en todo el continente, y particularmente en el mundo andino, me convence que esta segunda manera no fue más exitosa que la primera. A apenas dos años de los cambios eclesiológicos, no queda, en nuestra región, prácticamente nada del trabajo de los 30 años anteriores, especialmente la concientización de las masas. Uno de los errores de esta segunda tentativa fue el desprecio, en una primera etapa, de las formas míticas de expresión religiosa, tal como la religión popular, consideradas como alienadas y obsoletas.

En esta situación de impasse recalcitrante, surge la alternativa sincera y valiente de la inculturación. Había que entrar en la cosmovisión del otro para que el mensaje pueda ser descifrado y acogido, por fin. Es así como se empezó a trabajar con entusiasmo el tema cultural, animados, incluso, por algunos textos muy bellos del episcopado y de los papas. Pero este interés por la cultura no era inocente. Surgía de un vago sentimiento de culpabilidad de la Iglesia en el momento de conmemorar los 500 años de la conquista.

Además, como toda moda, esta fue efímera. Esto explica porqué nos quedamos a la superficie de las cosas sin profundizar los retos planteados. Visitemos, sin embargo, algunos puntos de vista a propósito de la inculturación de la fe.

Un punto de vista exterior.

Como lo vimos más arriba, la inculturación fue inspirada primero por una inquietud pastoral. Se trataba de hacer penetrar un mensaje extraño, pero nunca contestado, dentro de una cultura recalcitrante a su penetración desde siempre. La idea directriz era la eficacia de la evangelización.

Los agentes pastorales se pusieron a estudiar los idiomas nativos y a asimilar las formas exteriores de las culturas, como un vestido folklórico sobre un cuerpo extranjero. En el mejor de los casos, se trataba de hacerse comprender y aceptar. En lo peor, la inculturación se parecía a una especie de caballo de Troya para imponer, por sorpresa, el mensaje.

Una inculturación centrípeta.

Pero, muy pronto, algunos observadores se dieron cuenta del engaño, y constataron que otra inculturación se estaba realizando, desde siglos, sin que los representantes de la institución eclesial se percataran. En efecto, los pueblos “conquistados” estaban operando, en permanencia, una selección, escogiendo en el mensaje, impuesto e importado, los segmentos y las simbólicas compatibles con su mundo espiritual,

reformulándolos en sus propias categorías culturales. La religión popular había nacido como el crisol permanente de una rica y preciosa inculturación.

Asimismo, en el contexto andino, no sólo el catolicismo popular, como piso de negociación e interacción entre la religión del “otro” y la religión originaria, se revela como un riquísimo espacio creativo, sino que la propia ritualidad originaria en su estado cristiano actual, no deja de integrar nuevos elementos del mundo simbólico cristiano en su paisaje propio

El resultado de esta inculturación centrípeta es la cohabitación, más o menos armoniosa y sutil, entre tres pisos del cristianismo andino: la Iglesia oficial de los blancos (la parroquia y las obras sociales), presidida por el clero, el catolicismo popular, mediador entre los dos mundos y presidida por el laicado popular tradicional, y el cristianismo originario con su propia lógica ritual y teológica. Este último espacio estaba reservado, hasta hace poco, a los autóctonos y a sus propias estructuras religiosas.

Desde treinta años, gracias a los padres Maryknoll y a algunos obispos profetas, como Monseñor Dalle de Ayaviri, este espacio se abrió a todos y adquirió su ciudadanía en el concierto eclesial sur andino. Desgraciadamente, el terrible retroceso ideológico y teológico actual vuelve a arrinconar el cristianismo originario en espacios prohibidos y clandestinos.

Hacia una expresión plural y polifónica de la fe.

Después de haber atravesado estas diversas etapas de la historia de la inculturación en nuestra región, yo me pregunto hoy si la idea misma de inculturación es adecuada. Lo que hemos presentado más arriba como un diálogo interreligioso mutuamente fecundante, no tiene gran cosa que ver, ya, con la penetración, más o menos agresiva o benevolente, de un cuerpo extraño, en este caso el mensaje de la Iglesia, en un mundo hostil.

La sola idea de penetración o de adopción pacífica y selectiva de un mensaje externo preexistente a la cultura, me parece muy pobre frente a la experiencia que llamo una evangelización mutua. Esta última pasa por grandes momentos de purificación respectiva y de acogida admirativa los unos de los otros. Esta intuición está en armonía con la intuición de los padres de la Iglesia, reactualizada por el Concilio Vaticano II, a propósito de las semillas del Verbo presentes desde el origen del mundo en todas las culturas.

Y ¿si la fe no fuera ni más ni menos que un peregrino permanente, dedicado a escuchar mil voces diferentes y a introducir la propia, en búsqueda de armonía polifónica? Como el Dios de las tiendas en el desierto, que se negaba a que se le construyera un templo, y prometía, en cambio, construir Él mismo una casa para David, me siento cada vez más atraído por una fe nómada, que planta su casa provisional en todos los terruños que la acogen, sin imponer a nadie su palabra, por definición imperfecta y provisional.

Mi historia con Don José me convence que no tengo que cambiarlo ni convencerlo de nada más que de mi sinceridad humilde y de la bondad que nos envuelve a ambos en nombre de Jesucristo. Podemos trabajar juntos, aceptando y apreciando un cristianismo plural y de varias voces.

En la más pura tradición de las Iglesias primitivas que se expandieron en mundos diversos, recogiendo de esta pluralidad de culturas su precioso carácter de catolicidad, ¿no sería acaso tiempo de reconocer la legitimidad cristiana de formas diversas de expresión de la fe, en una sana y respetuosa cohabitación dialogante? Esta es, a mi parecer, una magnífica oportunidad y un paso necesario, previo al diálogo con otras Iglesias y otras religiones no cristianas y no bíblicas.

Existe, pues, un desafío previo a todo diálogo interreligioso universal. Se trata de ponernos a la escucha del Espíritu que gime, habla y canta, en todas las religiones de vida, con una atención especial para la cultura posmoderna que pone en jaque hoy todos los discursos religiosos tradicionales.

Este ecumenismo del amor, pasa mucho antes que las discusiones doctrinales y dogmáticas, tan herméticas por ser tributarias de las estructuras mentales producidas por las culturas. Estoy seguro que Don José no entiende nada a mis discursos abstractos y no comprendo nada de lo que significa, para él, el mundo y Dios. Pero nos encontramos en este pozo de Jacob donde Jesús pidió agua, religiosa y cultural, a la samaritana, prescindiendo de los dogmas específicos y antagonistas de las dos montañas (Jerusalén y Garizím) (Juan 4). El diálogo interreligioso, tal como lo hemos presentado aquí ¿no sería la inauguración del culto en Espíritu Verdad que Jesús anuncia en este episodio del cuarto evangelio?