

Teología andina en perspectiva misiológica

Marcelino Tapia

La teología limitada a una sola cultura se convierte en etnocéntrica. Creer que Dios sólo puede obrar a través de una sola cultura es un egoísmo cultural. Existen posiciones dogmáticas y fanáticas que directa o indirectamente excluyen toda posibilidad de una «teología multicultural». Ello significa despreciar casi por completo el valor de la revelación general de Dios en todas las culturas del mundo. Dios es supracultural. Él está por encima de todas las culturas y en todas las culturas por medio de su revelación general.

De ahí que la hipótesis de esta investigación es que los pueblos andinos tienen una reflexión de Dios y de otros aspectos teológicos. Estos están cargados de su propios matices característico. Y esta reflexión andina no es distinta de la teología bíblica, en lo que se refiere a los contenidos. La teología andina, por tanto, se constituye en el punto de enlace que puede facilitar, potencialmente, la llegada del mensaje del Evangelio al corazón de los pueblos andinos y otros pueblos indígenas.

El error de la iglesia durante más de quinientos años ha sido despreciar, casi por completo, el valor de la teología andina y, por ende, el punto de enlace entre el Evangelio y la cultura de estos pueblos. De ahí la necesidad de tomar en serio la teología andina, la revelación general de Dios en estos pueblos, para un acercamiento misiológico efectivo.

I. Etnoteología: la teología andina comparada con la teología cristiana

El propósito de este análisis comparativo no es de ninguna manera forzar una afinidad entre ambas teologías, sino encontrar los puntos misiológicos que faciliten el acercamiento a la masa andina.

Conciencia del Dios supremo en todas las culturas

En la teología bíblica

La conciencia de un Dios supremo en la Biblia se impone con tal evidencia que toda demostración resulta perfectamente fútil, porque el Dios de la Biblia es el Dios de la experiencia y no de la especulación.¹ Dicha conciencia se contrapone con mucho ardor al politeísmo de otros pueblos.

Diferentes nombres subrayan el carácter personal de Dios en el Antiguo Testamento. En efecto, la Biblia no rehúye hablar de Dios con términos antropomórficos, porque la «base de la fe veterotestamentaria no es la naturaleza espiritual de Dios, sino su carácter personal, vivo, y su plenitud de vida personal, que inconscientemente se interpretan en sentido humano».²

Según H. H. Rowley y otros eruditos, los nombres con los que se conocía a Dios fueron los siguientes: El, El Elyon, El Shadday, El Olam, Elohim y Yahvé. Estos nombres se encontraron en distintos lugares del mundo semítico occidental: el término *El* se halló en Ugarit, *Elyon* en Jerusalén, *Shadday* probablemente en Babilonia, *Olam* en Berseba, *Elohim* en el pueblo israelita y otros, y *Yahvé* en el pueblo ceneo y en Israel. También es interesante notar que todos estos nombres referidos al Dios supremo están por encima y en oposición a los nombres de dioses locales, dioses menores. Por otro lado, lo que más llama la atención es que los israelitas usaron dichos términos, que surgieron en distintos pueblos paganos, para referirse al Dios verdadero. De ahí, según Rowley, «en la mayoría de nuestros textos [bíblicos] no puede haber duda de que todos estos términos se usan con referencia al Dios de Israel».³

Esta conciencia general de Dios está representada, en forma bastante ilustrativa, en el testimonio de Melquisedec, el rey cananeo, quien, a pesar de no participar en el pacto como Abraham, fue un verdadero sirviente de Dios y, por ende, alguien que tenía conciencia del Dios verdadero, tanto como Abraham, cuyo respeto y tributo merecía (Gn. 14.19-20; He. 7.1-19).

Asimismo encontramos en el Nuevo Testamento, a la luz de la teología paulina, que los hombres no tienen excusa de ignorancia ante Dios por haber adorado a los ídolos antes que a él (Ro. 1.19-20). Y, en Romanos 2.15, Pablo sostiene que los gentiles, si bien no tienen ley escrita como los judíos, tienen otra ley que Dios ha establecido en todo hombre: la ley de la conciencia que los capacita para el discernimiento de la realidad y la voluntad de Dios.⁴

1 Ver H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, SCM Press, Londres, 1956, p. 48. Ver también Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, Harper & Row, Nueva York, 1958, p. 42.

2 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament I*, SCM Press, Londres, 1967, p. 211.

3 Rowley, *op. cit.*, p. 49.

4 La palabra *syneidesis* que Pablo usa para «conciencia» significa conocimiento compartido con uno mismo. William Sanday y Arthur C. Headlam dan un análisis amplio al respecto (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, The International*

La deducción lógica de este análisis es que, según la teología bíblica, la conciencia de un Dios supremo es común a todos los pueblos de toda la tierra. Esta conciencia no se limitó al pueblo israelita; al contrario, el pueblo israelita usó nombres que surgieron en un contexto pagano, para referirse al Dios verdadero. Por eso, quizá sería mejor decir que Dios se dejó conocer en distintos pueblos y, en consecuencia, por medio de distintos nombres.

En la teología andina

La religión cuyas bases echó Manku Qhápaj y que conocieron los españoles a su llegada, aparentemente se reducía al culto del sol y a la adoración de los setenta y ocho *wa'kas* (deidades menores). Esto fue lo que captaron en su apariencia los recién llegados, pero no se dieron cuenta de que el culto central de los incas giraba en torno al Dios supremo y no al sol.

En efecto, en la religión incaica se destaca el hecho de que los Incas como los miembros más reflexivos de la nobleza, desde el mismo reinado de Manku Qhápaj hasta el reinado de los últimos Incas, sostenían la creencia de que los dioses venerados por el pueblo eran inferiores o subordinados a cierta fuerza irresistible y desconocida, pero ordenadora.⁵ Vale decir, estaban sometidos a un Dios supremo.

La adoración del mito solar no significaba otra cosa que una hábil estrategia política. Tal así es, que hasta acogían favorablemente los ídolos de los pueblos sometidos al imperio, como lo hacían los césares romanos.

La conciencia de un Dios supremo es evidente en la actitud de los reyes incas como Manku Qhápaj, Mayta Qhápaj, Qhápaj Yupanki, Pachakútij, Tupak Yupanki y Wayna Qhápaj. A título ilustrativo cabe mencionar, someramente, la actitud de Mayta Qhápaj y Pachakútij frente a su creencia de un Dios supremo.

Mayta Qhápaj (¿Dónde está el Rico Poderoso?), el cuarto Rey de la dinastía de los Qhápaj (¿925-985? d.C.),⁶ fue un gran reformador espiritual al estilo del rey Josías (2 R. 23.4-20). Se comenta de él que no sólo ridiculizó a los *muchadores de quacas* (adoradores de los ídolos), sino que también destruyó a sus ídolos y mandó

Critical Commentary, T. & T. Clark, Edimburgo, 1902, p. 60). George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1974, p. 474.

5 Ver los siguientes cronistas: José de Acosta (1590), *Historia natural y moral de las indias 2*, Ramón Angles Impresor, Madrid, 1984, pp. 7-8; Blas Valera (1590), «Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú», *Revista del archivo histórico del Cuzco*, 4 de abril de 1953, pp. 348-349. Garcilaso de la Vega (1605), «Los comentarios reales de los Incas», *Colección de historiadores clásicos del Perú 1*, Horacio H. Urteaga, ed., Imprenta y Librería Sanmarti, Lima, 1918, p. 87. Según él, los incas veneraron más al Dios supremo que al sol. No le hicieron templos porque decían que no lo conocían porque no se había dejado ver, empero creían que existía.

6 Los cronistas e historiadores contemporáneos no se ponen de acuerdo con la fecha de los reyes incas. Una de las razones fue que los españoles destruyeron los *quipus* (anales), donde palpaba la historia de los incas. Los datos posteriores son incompletos y oscurecidos por las fábulas. Para más referencias respecto de este tema, ver Dick Ibarra Grasso, *La verdadera historia de los incas*, Los Amigos del Libro, La Paz, Bolivia, 1978, pp. 162-168.

hacer con ellos los cimientos de una casa.⁷ En consecuencia, Mayta Qhápaj, continuando con su tarea reformadora, ordenó la renovación de aquella plancha de oro que su bisabuelo Manku Qhápaj había puesto para representar al Hacedor del mundo. Mayta Qhápaj hizo llevar esta plancha ovalada al lugar donde había estado en sus orígenes. Y para que su pueblo se diera cuenta siempre de que toda la creación está subordinada al Dios supremo, mandó fijar las efigies del sol y la luna y una cantidad de símbolos de cosas que pertenecen a la creación debajo de la figura del Hacedor.⁸

Según Sallkamaywa, durante el reinado de este Inca no se practicó la adoración de los ídolos.

El Inca Pachakútij (Reformador), noveno Rey de la dinastía de los Qhápaj (¿1225-1285? d.C.), fue también un gran reformador y teólogo, como lo fue Epiménides entre los griegos. Según el comentario de los cronistas, como Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, sacerdote español del siglo XVI, y el Padre Bernabé Cobo, en su *Historia del Nuevo Mundo* (escrita en 1653), el Inca Pachakútij:

llamó la atención al hecho de que el astro solar siempre sigue una trayectoria fija, realiza tareas definidas y tiene un horario rígido como cualquier obrero; en otras palabras, si *inti* fuera Dios, ¿por qué no realiza o hace algo original? El rey Pachakuti reiteraba después: «el disco solar puede ser encubierto por cualquier nube». Esto quería decir que si *inti* era realmente Dios, ninguna cosa creada podría cubrir su luz. Sorpresivamente, Pachakuti tembló al darse cuenta de que había estado adorando a una simple criatura como si fuera el Creador. Entonces siguió adelante en su razonamiento: «Si *inti* no es el verdadero dios, entonces, ¿quién es?».⁹

¿Cómo hubiera podido encontrar respuesta a esta pregunta Pachakútij, un Inca pagano, desprovisto de la iluminación judeo-cristiana? No tardó en encontrar la respuesta al descubrir en sus tradiciones ancestrales la idea de un omnipotente Creador de todas las cosas.

De este modo, también descubrió que el concepto del Dios supremo era de mucha antigüedad. La adoración del dios *inti* y otras deidades fue una desviación

7 Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (1613), «Relación de antigüedades deste reino del Pirú», *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Marcos Jiménez de la Espada, ed., Imprenta y fundición de M. Tello, Madrid, 1879, p. 256.

8 *Ibid.*, p. 264. Ver la figura de esta imagen en Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, «An Account of the Antiquities of Peru», *Narratives of the Rites in Laws of the Yncas*, Clemente R. Markham, ed., The Hakluyt Society, Londres, 1872, p. 84.

9 Ver Cristóbal de Molina (1575), «Relación de las fábulas y ritos de los Incas», *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú* 1, Horacio H. Urteaga, ed., Imprenta y Librería Sanmarti, Lima, 1916, p. 16. El Padre Bernabé Cobo narra en forma más detallada el relato que hace Molina sobre este aspecto del Inca Pachakútij. Ver Bernabé Cobo (1653), «Historia del Nuevo Mundo», *Sociedad de Bibliófilos Andaluces* 3, Marcos Jiménez de la Espada, ed., Imprenta de E. Rasco, Sevilla, 1890, pp. 158-159. Ver también Philip Ainsworth Means, *Ancient Civilization of the Andes*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1931, p. 428.

del sistema original puro, inaugurado por Manku Qhápaj.¹⁰ Pachakútij determinó llevar al clímax el descubrimiento de su padre, porque pensaba que no había considerado lo esencial y legítimo de su descubrimiento.

Entonces, empezó llamando a un congreso de sacerdotes del sol, equivalente pagano del Concilio de Nicea, en Qöríkancha, para proponer el cambio de adorar al Creador antes que a las cosas creadas, porque sería una incongruencia adorar al mismo tiempo a las cosas creadas como si fueran el Creador. En aquel concilio, Pachakútij presentó sus dudas acerca del astro solar de la siguiente manera:

1. *Inti* no puede ser universal, si da luz a unos mientras no da a otros.
2. *Inti* no puede ser perfecto, si nunca puede permanecer quieto, reposando.
3. *Inti* no puede ser todopoderoso, si una pequeña nube puede cubrirlo.¹¹

A la luz de esta explicación, Pachakútij refrescó la memoria de sus nobles acerca del Dios supremo y sus extraordinarios atributos: «Antigüedad, infinitud, supremacía y condición de no ser creado por nadie».¹² Además, entendían que este Dios supremo era el creador de todos los pueblos con el poder de su palabra —idea similar a las de Heráclito, Platón, Filón y el apóstol Juan—, así como también creó todos los *waka*'s. Por otro lado, trae paz y orden, es bendito en su naturaleza y tiene misericordia de las maldades del hombre.¹³

Como resultado de aquel concilio en Qöríkancha, Pachakútij ordenó que de ahí en adelante se respete a *inti* sólo como a una criatura real. La adoración principal y las oraciones debían dirigirse al Dios supremo (Wiraqucha) con profunda humildad y temor. Al finalizar el concilio, Pachakútij, al igual que sus antecesores reformadores Incas, compuso himnos de adoración al Dios supremo, que por Molina y Sallkamaywa captaron.

Así pues, Pachakútij, al igual que los anteriores Incas mencionados, fue un extraordinario reformador espiritual al proponer adorar a Dios en lugar de al sol. De ahí que descubrir un hombre como Pachakútij en el Perú del siglo XIII es tan sorprendente como encontrar un Abram en Ur o un Melquisedec entre los canaños. Por eso, sería justo llamarlo el «Melquisedec Inca»!

Por otro lado, como los israelitas, los Incas conocían a este Dios supremo por medio de distintos nombres: Pachakámaj, Wiraqucha y T'hunupa. Estos nombres se originaron en distintos lugares y, por ende, en distintos idiomas de la región andina. Este hecho es asombrosamente afín a la teología bíblica.

10 Ver Molina, *op. cit.* Ver también Cobo, *op. cit.*; Don Richardson, *Eternity in Their Hearts*, Regal Books, Nueva York, 1984, p. 40.

11 *Idem.*

12 Citado en Burr Cartwright Brundage, *Empire of the Inca*, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, 1974, p. 70. Citado también en Friedrich Katz, *The Ancient American Civilizations*, Praeger Publisher, Nueva York, 1972, pp. 229-300.

13 *Idem.*

Nótese, por ejemplo, que *Pachakámaj*, es un nombre quechua, compuesto por *Pacha* (universo) y *Camac* (participio presente del verbo *cama*: animar). De este modo se concluye que «Pachacamac quiere decir: el que da ánima al mundo universo». ¹⁴ De igual forma los otros nombres mencionados se refieren a la deidad suprema.

Con estos nombres, se acercaban los incas a la deidad suprema en sus oraciones. Así lo evidencian muchas oraciones incaicas, que captaron los cronistas de las más diversas extracciones. A título ilustrativo, cabe mencionar sólo dos de ellas. El cronista indígena Guaman Poma de Ayala, en 1567, anotó esta plegaria a la deidad *Pachakámaj*.

Pachakámaj ayauya waqaylli, ayauya puypuylli, llut'u púchaj wamrayki, llut'u púchaj wajchayki waqallamusunkin. Unujsaykita, yakujsaykita kachallamú-way wajchayki, runayki, llajta runa kamasqaykiman.

Conductor del mundo, ten piedad de mis lágrimas, ten piedad de mis angustias. La más sufrida de tus criaturas, el más infortunado de tus siervos, te implora con sus lágrimas. Manda, pues, el prodigio de tus aguas; manda, pues, la merced de tus lluvias a este hombre infeliz, a este vasallo que gobiernas. ¹⁵

Según este himno, a *Pachakámaj* se lo invoca como la deidad suprema y apropiada para remediar la angustiante ausencia de la lluvia. Pero, en el fondo, se destaca la conciencia de un Dios supremo que se compadece de las necesidades humanas.

De la misma forma, el cronista indígena Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua inserta algunos *jaillis* (oraciones) sagrados dirigidos a *Wiraqucha*. Uno de los que más se destaca es el *jailli* que el Inca Manku Qhápaj elevó a esta deidad por la prosperidad de su hijo Sinchi Ruka:

Yau, Wiraqucha, Tijsi qhápaj, «kay qhari kachun, kay warmi kachun», willka ullpa apu, jinantinmi chíjchiy kámaj, ¿maypin kanki manachu rikuykiman jananpichu, urinpichu, kinrayninpichu qhápaj usnuyki? Jay nimulláway, janan qhochapi mant'aráyaj urin qhochapi tiyácu. Pachakámaj, runa wállpaj, apu inkaycuna jina allga ñawiywan rijsiytan munayki. Rikújtij, yachajtij, unanchájtij, jamut'ajtij rikuwankin, yachawankin. Intiqa, killaqa, p'unchauqa, tutaqa, puquyqa chirauqa manan yanqhachu, kamachisqan purin, unanchasqaman, tupusqamanmi chayamun. Qan tupayaurita apachimuwarqanki jay nilláway, manarjpas sayk'ujtij, wañujtij.

¹⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹⁵ Guaman Poma de Ayala transcribe algunos poemas que seguramente los *kipukamayus* le leyeron. Ver Felipe Guaman Poma de Ayala (1567), «El primer nueva crónica y buen gobierno», *Colección América nuestra* 1, John V. Rurra y Rolena Adorno, eds., Siglo Veintiuno Editores, México, 1980, p. 259.

Oh, Dios soberano, poderosa raíz del ser; tú que ordenas: «Este sea varón, y ésta mujer»; Señor de la fuente sagrada, tú que inclusive tienes poder sobre el granizo, ¿no me es posible verte? ¿Dónde te encuentras? ¿Dónde está tu asiento de supremo juez? ¿Arriba, abajo o en el intermedio? ¡Respóndeme te lo ruego! Tú que te extiendes en el océano del cielo y que también vives en los mares de la tierra. Gobierno del mundo, creador del hombre, como los Señores Incas, con mis áridos ojos ansío conocerte. Cuando pueda ver, y conocer, y señalar, y comprender, tú me verás y sabrás de mí. El sol y la luna, el día y la noche, el otoño y la primavera no son en vano; obedecen a tu mandato de modo previsto, y llegan. Tú me concediste el cetro imperial. ¡Respóndeme te ruego! antes de que caiga rendido y muerto. ¹⁶

El himno revela que *Wiraqucha* es el soberano, creador del mundo y omnipresente. Expresa también el ferviente deseo del Inca de conocer y comprender a esta deidad suprema. Demanda su respuesta y reconoce que al imperio de su voluntad obedece toda su creación.

Los primeros extranjeros occidentales que se encontraron con esta teología incaica fueron los misioneros y catequistas españoles. Muchos de ellos se resistieron a reconocer los nombres *Pachakámaj*, *Wiraqucha* y *T'hunupa* como válidos para el Dios cristiano y, por ende, el concepto monoteísta de un Dios creador y sustentador en la teología incaica.

No obstante, los teóricos más clarividentes de la evangelización y los escritores más conspicuos reconocieron dicha identidad. El Padre José de Acosta escribe en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590):

Aunque las tinieblas de la infidelidad tienen oscurecido el entendimiento de aquellas naciones, en muchas cosas no deja la luz de la verdad y de la razón algún tanto de obrar en ellos; y así comúnmente sienten y confiesan un supremo señor y hacedor de todo, al cual los del Perú llamaban *Wiracocha*. ¹⁷

Asimismo, Cobo en su obra ya citada reconoce que los indios llegaron a «conocer que el verdadero Dios y primera causa era uno solo, al cual, aunque confusamente, adoraban como a creador de todo». ¹⁸ Y el arcediano de la catedral de Lima, Fernando de Avendaño, en sus «Sermones de nuestra santa fe católica», que tanto influyeron en la recristianización indígena del siglo XVII, escribe: «Aunque la fe nos enseña que hay Dios, con todo esto los filósofos gentiles con la razón natural sin la fe alcanzaron a saber esta verdad y le llamaron *Pachacamac*». ¹⁹

¹⁶ Véase este *jailli* citado en Salcamayhua, *An Account of the Antiquities*, pp. 78-79. Ver también Salcamayhua, *Relación de antigüedades*, p. 248; Jesús Lara, *La literatura de los quechuas: ensayo y mitología*, Juventud, La Paz, 1985, pp. 186-187.

¹⁷ José de Acosta, *op. cit.*

¹⁸ Cobo, *op. cit.* 2, p. 147.

¹⁹ Fernando de Avendaño, «Sermones de nuestra santa fe católica», *Colección de historiadores clásicos del Perú*, Horacio H. Urteaga, ed., Imprenta y Librería Sanmarti, Lima, 1864, p. 322.

A la luz de nuestro análisis, se puede decir que entre el Dios creador cristiano y el Dios creador andino (Pachakámaj, Wiraqucha y T'hunupa) se da un proceso de síntesis, pues como bien dice Manuel Marzal: «ambos conceptos tenían el mismo contenido fundamental».²⁰

Pero, independientemente de cómo se realizó este proceso de síntesis entre el Dios cristiano y el creador andino, actualmente los quechuas (descendientes de los incas) y los aymaras dirigen gran parte de su vida cívica a Dios. El contenido que tiene para ellos ese concepto coincide con el de la revelación cristiana. Así lo evidencian varios antropólogos, entre ellos el profesor Federico Aguiló en su libro *Religiosidad de un mundo rural en proceso de cambio*.²¹

Conciencia del ecosistema como creación de Dios y la responsabilidad del hombre frente a ella

En la teología bíblica

Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento dan testimonio unánime de que la naturaleza le recuerda al hombre que Dios lo ha creado.

Así, pues, la creación da testimonio de su Creador. La contemplación respetuosa del universo físico, con su orden, designio y belleza, da testimonio, no solamente de que Dios existe, sino también de que Dios es verdaderamente creador y supremo. Dios ha dejado su huella en la creación, de tal modo que su universo revela a los hombres algo de sí mismo (Sal. 19.1, Job 36.24-33; 38.1-36, Ro. 1.19-20; 2.15, Hch. 14.17).

Por otro lado, la naturaleza le recuerda al hombre que Dios lo ha hecho responsable por la creación. Desde él mismo Génesis, Dios comisionó a los primeros padres de la humanidad que «sojuzgaran y señorearan la tierra» (Gn. 1.28). De la misma manera, según Génesis 2.25 les ordenó que «labraran y cuidaran la tierra». A la luz de estos pasajes bíblicos, se deduce que el hombre es mayordomo de la tierra que Dios le dio. Bien comenta al respecto Mervin Breneman:

[el hombre] ... debe investigar y desarrollar los recursos que Dios ha dado; debe gozar del trabajo como co-creador con Dios. Pero la alienación producida por la desobediencia también trajo grandes desbarajustes en esta esfera. Los resultados se ven hoy día por todos lados. Algunos quieren vivir sin trabajar: piensan que el trabajo manual es indigno. Otros son esclavos del trabajo: trabajan (con amargura) solamente para producir bienes materiales para sí mismos o para sus opresores.²²

20 Manuel Marzal, «La cristalización del sistema religioso andino», *Iglesias y religiosidad popular*, Bogotá, 1977, p. 153.

21 Federico Aguiló, *Religiosidad de un mundo rural en proceso de cambio*, «Q'ori Llama», Sucre, Bolivia, pp. 75-76 y 215-224.

22 Mervin Breneman, «Génesis 4 al 11 y la teología bíblica de la misión», *Misión* 3, octubre-diciembre de 1982, pp. 27-28.

En efecto, el hombre de hoy —sobre todo en la cultura occidental— no sólo quiere prescindir del trabajo, sino que también se ha convertido en un verdadero depredador de la ecología.

En una palabra, el hombre de hoy es indiferente al testimonio de su Creador que se observa en la naturaleza y, también, a la responsabilidad que tiene frente a ella.

En la teología andina

Los incas —antepasados de los quechuas— concebían la creación en términos semejantes a los que aparecen en las Escrituras. Así, el mito de Tiawanaku, según Betanzos, refiere que:

En un principio la tierra se encontraba sumida en oscuridad, sin que conociera la luz del día. En esto emergió ... *Con Tici Viracocha*, quien creó [luego] el cielo y la tierra ... el sol y el día, en seguida, la luna y las estrellas. Allí, hizo también de piedra cierto número de gente. Luego, dándoles vida los envió en distintas direcciones, quedando sólo con dos hombres, a quienes les dijo los nombres que habrían de llevar ellos y cada uno de los otros. Así también determinó las fuentes, cuevas, ríos, rocas, árboles, etc., de donde tendrían que salir cada cual para habitar allí mismo, procrear y administrar.²³

Los incas, por esta conciencia de ser creados por Dios como el resto de la naturaleza, creían que toda la creación le debía al Creador obediencia y un profundo agradecimiento y adoración diaria. Así lo expresa un fragmento de un *jailli* (himno), dedicado al Creador Dios supremo:

Pacha paqarin, llipirintaq upaykunánpaj runa kamajta. Jánan pachari phuyun chinkachin k'umuykunánpaj pacha rurajman. Qóyllurpaj inkan inti yayanchis chujchan mast'arin páypaj chakinman ... Nanaj mayupas rankhu takinwan añayñisqanñan Wiraquchata ... Sunqoypas kkinsapa paqarin añayñisunki, yaj kamáqey.

Amanece la tierra y se cubre de luces con el fin de venerar al Creador del hombre. Y el alto cielo barre sus nubes para humillarse ante el Creador del mundo. El rey de las estrellas y padre nuestro, el sol, sus cabellera extiende a los pies de él ... El río caudaloso con su bronco cantar está rindiendo su alabanza a Viracocha ... Así también mi corazón en cada amanecer te rinde su alabanza, Padre mío y Creador.²⁴

Además, es claro en la teología incaica que el hombre como un ser creado está puesto para cuidar y administrar la creación. Así lo refiere el primer mito

23 Pedro Sarmiento de Gamboa (1572), *Historia de los Incas*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1942, pp. 100-108.

24 Citado en Lara, *op. cit.*, pp. 191-192.

acerca del diluvio, recogido por Molina y reproducido literalmente por Bernabé Cobo.

Los únicos sobrevivientes del diluvio (un hombre y una mujer), que se salvaron en una caja de atambor, fueron comisionados por el Creador de todas las cosas, que quedasen sobre la faz de la tierra como *mitamaes* [mayordomos, cuidadores o encargados de la creación].²⁵

En efecto, en la teología incaica estaba bien marcada la conciencia de que el hombre no es dueño de la naturaleza para hacer lo que quiera con ella, sino un ser también creado, puesto para cuidar, proteger y administrar bien la creación del Creador.

Después de quinientos años, todavía los quechuas (descendientes de los incas), como los otros pueblos andinos, consideran a la naturaleza (la tierra, los árboles, los ríos, el mar) como seres que necesitan sustento, cuidado y cariño, al igual que los animales y el resto del ecosistema. De ahí que los sacrificios a la tierra (*pacha mama*, madre tierra), al mar (*mama qocha*, madre agua), a los astros (*inti*, sol; *killa*, luna; y otros), que los españoles vieron e interpretaron tan mal, eran expresiones de sustento y alimento (como dice el quechua *qarar*, dar de comer) al ecosistema, como una verdadera muestra de cariño para que su renovación y, asimismo, de obediencia al Creador, al cuidar y administrar su creación.

Contrariamente a la actitud depredadora del hombre de la cultura occidental, el hombre andino clásico sigue como sus antepasados incas con esa conciencia de que el hombre no es el dueño del ecosistema, sino su mayorodomo y cuidador. Seguirá teniendo esta conciencia y práctica, si la cultura occidental no continúa avasallando y amenazando de muerte sus altos valores como éste.

Conciencia de pecado y alienación de Dios

En la teología bíblica

En la teología del Antiguo Testamento, el pecado se considera ante todo como un ataque contra el orden sagrado del derecho de Dios (1 S. 3.13), contra el pacto de Dios (Dt. 4.23-28). Por eso se ve afectada la misma comunidad, cuya existencia depende, de una manera muy estrecha, de la observación del derecho y el pacto divino.²⁶ Así surge en el pueblo del pacto la exigencia de desarraigar el mal de su seno (Lv. 26.39).²⁷

25 Molina, *op. cit.* 1, pp. 5-6. Cobo, *op. cit.* 3, pp. 309-310. Ver también Lara, *Mitos, leyendas*, p. 53.

26 Qell, «Hámartia», *Theological Dictionary of the New Testament* I, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1965, pp. 273-280. Ver también W. Günther, «Hámartia», *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* III, Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, eds., Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 316-317.

27 Breneman, *op. cit.*, p. 27.

De la misma forma, para la teología del Nuevo Testamento, el pecado (*hamartía*) «es la oposición a los mandamientos de Dios». En todos los casos, es un mal frente al cual el hombre es impotente y que tiene su remedio en Jesucristo (Ro. 7.18-25; 8.1-2; 6.23).

En la teología andina

Para los incas, el *jucha* (pecado) era una rebeldía contra el Creador y el *inti*, sol. Los incas creían que el *jucha* (pecado o culpabilidad) era un mal moral que estaba íntimamente asociado al *supay* (diablo), como el padre del *jucha*, y con consecuencias para toda la comunidad.²⁸

De ahí que el *jucha* tenía que ver, sustancialmente, con la transgresión del trícalogo: «*Ama Sua* (no robarás), *Ama Lulla* (no mentirás) y *Ama Quella* (no serás flojo)». Dicho de otro modo, el pecado tenía que ver con quebrantar este aforismo moral, que constituía la fórmula de salutación más corriente en el imperio y una ética natural muy elevada, que agradaba al Creador. Por ser tan importante, se quiere desarrollar a continuación el significado de cada uno:

El *Ama Sua*, no robarás, buscaba el respeto por la propiedad del prójimo, el respeto por los derechos del hombre y, por ende, la justicia social. Así se constituía en pecado (*jucha*) la apropiación egoísta de los bienes del otro y la actitud cruel de tener todo para uno mismo sin pensar en el otro (individualismo), generando hambre, miseria, explotación y, por tanto, injusticia social.

El *Ama Lulla*, no mentirás, buscaba el respeto por la verdad, por la dignidad del hombre, la confianza, la unión, la paz dentro de una comunidad. Así se constituía en *jucha* la actitud maléfica generadora de desconfianza, escepticismo, división, odio, intranquilidad, etc., atentando de esta manera contra la dignidad del hombre.

El *Ama Quella*, no serás flojo, promocionaba la confianza en la fuerza creadora del hombre y el respeto a la capacidad humana de dar, aportar, para servir bien de los demás. Así se constituía en *jucha* la actitud que, al eliminar la capacidad de dar y de servir, genera desorden, miseria y hambre.

La llegada de los españoles al Imperio Incaico selló con el signo del *jucha*. Conquistadores, marineros, soldados, frailes, dominicos, aventureros de toda casta, fueron los primeros en deshonorar el triple mandamiento quechua. El Inca Manku II expresa la amarga denuncia de esta situación, en estos términos:

A estos barbudos que tantas befas me han hecho por fiarme yo de ellos, no les creáis cosa que os dijeren, porque mienten mucho; como a mí en todo lo que conmigo han tratado me han mentido, así harán a vosotros ... me dijeron que

28 Frank Stagg, *Teología del Nuevo Testamento*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1976, pp. 25-27.

29 Ver Diego de Castro Tito Cussi Yupanqui Inca (1570), «Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manku II», *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú* 2, p. 80.

eran hijos de Viracochan y me mostraron al principio gran afabilidad y mucho amor, y después hicieron conmigo lo que visteis. Si ellos fueran hijos de Viracochan, como se jactaban, no hubieran hecho lo que han hecho porque el Viracochan puede allanar los cerros, sacar las aguas, hacer donde no lo hay; no hace mal a nadie y éstos no vemos que han hecho esto; mas antes en lugar de hacer bien nos han hecho mal, tomándonos nuestras haciendas, nuestras mujeres, nuestros hijos, nuestras hijas, nuestras chacaras (sic), nuestras comidas y otras muchas cosas que en nuestras tierras teníamos, por fuerza, y con engaños, y contra nuestra voluntad; y a gente que esto hace no podemos llamarla hijos de Viracochan, sino, como otras veces os he dicho, del supai (del demonio) y peores, porque en sus obras le han imitado; pues han hecho obras del tal, que por ser tan vergonzosas no las quiero decir.³⁰

En esta declaración y advertencia, el Inca Manku II claramente está manifestando que los españoles, al haber mentido, robado, humillado y asesinado, fueron en contra de la voluntad del Viracocha, el Creador, y, por el contrario, hicieron las obras del *supai*, el demonio, el padre del *jucha*.

De igual modo, los incas consideraban *jucha* otras prácticas, como el asesinato, el incesto, la homosexualidad, las violaciones sexuales, las relaciones sexuales fuera del matrimonio, el divorcio, etc.

En general, todos estos *jucha* rompían la relación entre el culpable y el Creador. Por consiguiente, había que esperar castigos de parte del Creador. Para los culpables estos castigos eran funestos en esta vida y mucho más en la otra, después de la muerte.³¹

En la actualidad, para los quechuas y los aymaras, sigue vigente la conciencia teológica del *jucha* como una transgresión de los mandamientos del Creador.³² Así, el sistema de engaño, de explotación, de marginación, de corrupción, en el cual se encuentran sometidos —dentro de una sociedad urbana posrevolucionaria, neoliberal— sigue siendo *jucha*, y, por ende, condenado por el Hacedor y digno de castigo.

Conciencia de expiación o reconciliación

En la teología bíblica

En la teología del Antiguo Testamento existía también la conciencia teológica de que sólo Yahvé podía cortar la conexión entre el pecado y la desgracia, desviando hacia un animal los efectos maléficos del hecho que el infractor y su

30 Ver *ibid.* Este cronista fue el hijo del Inca Manku II, de modo que el relato citado y en general toda su obra escrita son testimonios de primera mano, fuentes originales, pues él vivió dentro de ese escenario histórico.

31 Ver Garcilaso, *op. cit.* 1, p. 11. Ver también Fernando de Santillán (1615), «Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas», *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, p. 36.

32 Aguiló, *op. cit.*, p. 28.

comunidad cometieron, para la restauración del pacto:³³ el animal moría como sustituto o vicario (Lv. 16.20-34).³⁴

En la teología del Nuevo Testamento, de igual forma, Dios mismo provee la expiación por el pecado, enviando a su hijo único a dar su vida por los pecados del mundo (Mr. 10.45; Jn. 10.17, 11 y 15; He. 10.12). De ahí que la expiación en el Nuevo Testamento descansa en el hecho de la gracia de Dios, en su amor (1 Jn. 2.2 y 4.10).³⁵

En la teología andina

El meollo de la religión incaica estaba en el concepto enraizado del *ayni*, del principio de reciprocidad entre el hombre y las deidades. Cuando se quebraba el *ayni* por causa de los *jucha*, culpas o desobediencias de los hombres, surgían consecuencias funestas, el castigo de las deidades en lugar de sus bendiciones.³⁶

Para los incas, esta situación de desajuste en el *ayni* requería una propiciación por parte del hombre a las deidades. Esta propiciación se lograba, fundamentalmente, con la ayuda de un intermediario: el sacrificio de una llama.³⁷ Sólo de esta manera se restituía el *ayni* entre las deidades y los hombres, y se expiaba el pecado. Para los incas, la sangre del animal sacrificado desempeñaba un papel vicario porque agradaba a la divinidad.³⁸

Esta conciencia teológica de la expiación por los pecados persiste en la actualidad en forma clandestina en medio de la masa quechua y aymara. Así lo evidencian J. E. Monast, Aguiló y Benjamín Torrico.³⁹

Conciencia de la resurrección de los muertos

En la teología bíblica

En los Salmos, se abre paso a la conciencia teológica de que Dios es también el Señor de la muerte (Sal. 139.8) y surge la esperanza. Esta esperanza se convierte en certeza en Isaias 26.19; 14.9 y Ezequiel 37, en donde se manifiesta la seguridad de la resurrección de los muertos,⁴⁰ como ocurre también en las declaraciones apocalípticas de Daniel 12.2.

33 Ver Herrmann, «Hileos», *Theological Dictionary of the New Testament* III, pp. 304-305.

34 H. G. Link, «Hilaskomai», *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* 2, p. 39.

35 Ver Buchsel, «Ilasmus», *Theological Dictionary* III, p. 312.

36 Ver Cobo, *op. cit.* 4, pp. 90-91; Santillán, *op. cit.*, p. 36.

37 Ver Cobo, *op. cit.*, pp. 82-85, 91 y 96. Garcilaso, *op. cit.* 2, p. 186. Blas Valera, *op. cit.*, pp. 371-372. Clements Markham, *The Incas of Peru*, AMS Press, Nueva York, 1969, p. 108.

38 Ver Garcilaso, *op. cit.* 1, p. 90. Molina, *op. cit.* 1, pp. 25-26. Valera, *op. cit.*, pp. 371-372. Markham, *op. cit.*, p. 108.

39 Monast y el autor de esta ponencia evidencian haber visto el sacrificio expiatorio en medio de la masa aymara y quechua. Para mayor información, ver J. E. Monast, *Los indios aimaraes: evangelizados o solamente bautizados?*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1972, p. 154. También ver Aguiló, *op. cit.*, p. 49; Benjamín Torrico Prado, *Indígenas en el corazón de América*, Los Amigos del Libro, Cochabamba, Bolivia, 1971, pp. 40-41.

40 Ver Oepke, «Anissemi», *Theological Dictionary of the New Testament* I, pp. 369-371.

En la teología del Nuevo Testamento, la conciencia de la resurrección se clarifica mucho más. De todos modos continúa la idea veterotestamentaria, en el sentido que la resurrección va íntimamente ligada al juicio. Asimismo está indisolublemente ligada a la resurrección de Cristo por cuanto se funda en ella (1 Co. 15.13-17).⁴¹

En la teología andina

La conciencia de una resurrección escatológica estaba arraigada en la teología incaica. Así lo evidencian cronistas de distintas extracciones. Garcilaso, por ejemplo, dice: «tuvieron asimismo los incas la resurrección universal...»⁴² Fernando de Santillán confirma también que los incas creían que: «los muertos han de resucitar con sus cuerpos y volver a poseer lo que dejaron».⁴³

Hasta el día de hoy perdura esta conciencia teológica de la resurrección de los muertos en la masa quechua y aymara clásica. A esto responde la costumbre quechua de guardar las pertenencias del cuerpo (uñas y cabellos) en un solo lugar.

Conciencia de recompensas y castigos después de la muerte

En la teología bíblica

En la teología del Antiguo Testamento, la conciencia teológica de las recompensas y los castigos después de la muerte está íntimamente ligada a la resurrección de los muertos. En efecto, lo encontramos claramente en la declaración apocalíptica de Daniel 12.2. Así, para la teología veterotestamentaria, los justos resucitan para la gloria, la vida eterna (Job 19.26; Sal. 17.15; 73.24), y los injustos para el castigo eterno en el Seol, el mundo subterráneo, el reino tenebroso (Sal. 49.73; Sal. 6.6; Is. 5.14) del cual Yahvé no se acuerda (Sal. 88.6).⁴⁴

Para la teología del Nuevo Testamento, lo mismo que para la del Antiguo Testamento, las recompensas y los castigos después de la muerte están íntimamente ligados al acontecimiento de la resurrección y el juicio final, cuando los que crean en Jesucristo y hacen la voluntad de Dios saldrán a resurrección de vida (Mt. 6.20; He. 12.23; 1 P. 1.4; Gá. 4.26; Ap. 3.12; 21), mas los malos —los que no crean en Jesucristo y no hagan su voluntad—, a la resurrección de condenación, al castigo eterno (Jn. 5.29; Mt. 25.46; Mt. 25.41; Mr. 9.43, 45, 47).⁴⁵

41 Ver L. Coenen, «Resurrección», *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, p. 89.

42 Garcilaso, *op. cit.* 1, p. 98.

43 Santillán, *op. cit.*, p. 36.

44 Al respecto, ver Joachin Jeremias, «Hádes», *Theological Dictionary of the New Testament* 1, p. 147. También H. Bietenhard, «Hádes», *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* 2, p. 347.

45 Ver a Jeremias, «Hádes», *Theological Dictionary of the New Testament* 1, p. 148. Bietenhard, «Géenna», *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* 2, p. 349.

En la teología andina

Los incas también tenían la conciencia teológica de recompensas y castigos después de la muerte. Así lo declara el cronista José de Acosta: «comúnmente creyeron los indios del Perú que las ánimas vivían después de esta vida, y que los buenos tenían gloria, y los malos pena».⁴⁶

Evidentemente, los teólogos incaicos, llamados «amawtas», elaboraron una concepción de tres estados de existencia. Así lo describen muchos cronistas, entre ellos Garcilaso:

Por un lado, el *Janaq Pacha* o mundo de arriba —propriadamente el cielo—, donde iban las personas que tenían buena conducta (los que habían cumplido fielmente el Tricólogo: «Ama Sua, Ama Llulla, Ama Quella»), para ser premiados dignamente con una vida de paraíso terrenal, libre de trabajos y tensiones que en esta vida se pasan. Luego el *Uran Pacha*, que era este mundo, o mundo de abajo, donde moran los mortales, mundo de la degeneración y perversión. Y, finalmente, el *Ukhu Pacha* o mundo de lo profundo (oscuro) o de lo inferior de allá abajo, en el centro de la tierra. Este mundo también era llamado *supaypaj huasin*, lo que quiere decir el dominio del demonio, adonde iban a parar las almas de los que en su vida fueron malos. Estos réprobos sufrirían en este lugar los peores tormentos.⁴⁷

Esta concepción teológica de recompensas y castigos en la otra vida está vigente en el pensamiento de los quechuas y aymaras clásicos.

II. Etnoestrategia: la urgencia de la misión integral y continua

Frente a la sensacional realidad teológica andina que se ha visto, la presente sección propone un acercamiento etnoestratégico a los quechuas y los otros pueblos andinos. Por acercamiento etnoestratégico se quiere dar a entender el intento de guiar o facilitar el alumbramiento de una estrategia que emerja del vientre mismo de la etnia andina, es decir, el nacimiento de una estrategia autóctona.

La realidad actual de la masa rural andina

Este análisis no pretende ser exhaustivo, ya que para ello sería necesario realizar un estudio adecuado de las diferentes particularidades y circunstancias locales y regionales de los grupos y pueblos andinos. Por el contrario, sólo se intenta ofrecer un panorama general de la situación religiosa, cultural, económica

46 José de Acosta, *op. cit.*, p. 25. Ver también Cobo, *op. cit.* 3, p. 317.

47 Garcilaso, *op. cit.* 1, p. 97. Ver también Molina, *op. cit.*, p. 79.

y política de la masa quechua boliviana, que es afín a la de los otros pueblos andinos. El propósito es confrontar a la iglesia con la misión que tiene frente a dicha realidad.

La realidad socio-religiosa

La realidad socio-religiosa de la masa indígena andina está configurada por su pasado histórico. De ahí que, para comprenderla es necesario realizar un somero análisis de dicho pasado.

En este sentido, cabe recordar que los conquistadores y misioneros españoles, desafortunadamente, no sólo menospreciaron y rechazaron la teología de la masa andina —por el etnocentrismo y racismo cultural y religioso de ellos—, sino que también impusieron el catolicismo, por la fuerza y en contra de la voluntad de los indígenas, a través de una evangelización que se reducía al bautismo. Los indígenas, de este modo, llegaron a estar más lejos de Dios que antes de que llegaran los invasores españoles.

Lamentablemente, más tarde, la mayoría de los protestantes también impuso, en forma paternalista, los distintos colores del protestantismo en medio de la masa andina. Esto también fue en detrimento de su religión y cultura. ¡Este fue y es el gran drama de la evangelización que por casi cinco siglos se ha repetido en América Latina!

Este tipo de actitudes, supuestamente de «evangelización», trajo como consecuencia un cristianismo nominal entre los pueblos andinos (quechuas, aymaras y otros). De esta manera, el rótulo «cristiano católico, apostólico y romano» que luce la masa andina clásica es puramente nominal.⁴⁸ El indígena andino jamás aceptó la religión del invasor; sólo la usó y la usa sutilmente como una máscara, como una mera pátina encubridora de su religión ancestral. En su núcleo mítico sigue siendo potencialmente adorador de sus deidades ancestrales. En este sentido, no existe en la religión del indígena un sincretismo como tal, sino un complejo fenómeno de paralelismo religioso. Al mismo tiempo, ello indica el fracaso en la evangelización, no sólo de la Iglesia Católica Romana, sino también de las iglesias evangélicas en general.

Esta religión ancestral andina, que sobrevive detrás del ropaje o nombre católico o protestante, como cualquier religión pagana tiene elementos demoníacos (la práctica de la adivinación, la hechicería, el fatalismo, el panteísmo, el animismo o cierta forma de espiritismo, y otros más). Esto no debe escandalizar pues, aun el pueblo escogido de Dios, el pueblo de Israel, con toda la revelación especial que Dios le dio, no pudo despojarse de elementos demoníacos como la idolatría.

No obstante, en la teología andina no todo es demoníaco, pues subyacen latente los altos valores religiosos ancestrales que se han mencionado en la primera parte. Estos valores son puntos de contacto, puentes redentivos o puertas abiertas, entre

48 «Cuadro boliviano hacia el 2000», Proyecto de *World Vision International in Bolivia*, junio de 1989, La Paz, Bolivia, pp. 9-10.

la cultura andina y el Evangelio. Si se utilizan, podrían generar una verdadera conversión de la masa andina al señorío de Jesucristo, para que en él encuentren su verdadera liberación que tanto están esperando.

Realidad socio-cultural

La humillación y el atropello que perpetraron los españoles a la cultura andina, desgraciadamente, han sido perpetuados hasta nuestros días. Según el profesor Hans Van den Berg, sólo en Bolivia todavía —como en las primeras décadas del presente siglo— se habla con frecuencia de la «civilización del indígena» prácticamente en los mismos términos en que se hablaba en la época colonial de la «modelación humana del indio». Más tarde se empieza a hablar de la «integración de los indígenas en la cultura nacional». En todos estos casos se trata de un proceso de aculturación, en desprecio y detrimento de la cultura quechua y de otros grupos autóctonos. «Para que el indígena pueda ser considerado como ciudadano tiene que acomodarse a la cultura dominante.»⁴⁹

Este espíritu racista llevó a muchos a pensar que la desaparición de los pueblos indígenas y de su cultura era algo inminente: sólo cuestión de años y la sociedad occidental los absorbería por completo.⁵⁰ Paredes informa que esta manera de pensar también afectó a varias sociedades misioneras, cuyo acercamiento se ajustaba a modelos occidentales.⁵¹

Lo más triste es que este prejuicio racista del blanco y del mestizo contra el indígena quechua, del cual aun los mismos evangélicos no han acabado de liberarse,⁵² no ha hecho otra cosa que perpetuar en el indígena su complejo de inferioridad cultural y su deseo de asimilarse a la cultura occidental. De esta manera, los altos valores culturales andinos —la conciencia de colectividad, de ayuda mutua, de alta moralidad familiar, y tantos otros más— van amoldándose a la cultura occidental masificante, que cada vez avanza más en dirección a su propia ruina.

Realidad socio-económica

La gran prosperidad y estabilidad económica incaica, que había eliminado de raíz el hambre y la miseria,⁵³ terminó con la llegada de los españoles. Desde

49 Hans Van den Berg, «Cultura y culturas», *Yachay* 3 febrero de 1985, pp. 60-61.

50 Tito Paredes, «Dimensiones sociológicas en el 'Documento Final del Congreso Internacional Ecuménico de Teología'», *Boletín Teológico* 4, octubre-diciembre de 1981, p. 71.

51 *Ibid.*, p. 100.

52 «Informe: área andina (Bolivia, Perú Ecuador y Colombia)», *América Latina y la evangelización en los años 80* (CLADE II), Fraternidad Teológica Latinoamericana, Lima, p. 12.

53 Para profundizar este aspecto, ver Garcilaso (*op. cit.* 2, p. 75) quien, hablando de la economía incaica dice: «nadie podía llamarse pobre ni pedir limosnas, porque lo uno y lo otro tenían bastante como si fueran ricos». Otros cronistas de extracción española apoyan esta aseveración. Cieza de León, *Del señorío de los Incas*, Ediciones Argentinas Solar, Buenos Aires, 1943, p. 117. Bartolomé de Las Casas (1552), «Apologética historia de los Incas», *Biblioteca de Autores Españoles* 2, Serrano y Sanz, eds., Baillière é Hijos, Madrid, 1909, p. 650.

entonces hasta hoy, la miseria y la pobreza han sido los tumores malignos que han acompañado a la masa andina.

En Bolivia, las contradicciones y limitaciones ideológicas de la revolución de 1952, en lugar de arraigar al campesino a su tierra, dotándolo de mecanismos operativos, lo obligaron al éxodo, permitiéndole que caiga en estructuras de mayor dependencia y pobreza económica.⁵⁴

En efecto, desde la conquista y la colonización españolas, las siguientes calamidades caracterizan la paupérrima situación económica del indígena que vive en el área rural: servidumbre, falta de tierra, desnutrición y enfermedades.⁵⁵ La situación del indígena que emigra a los centros mineros⁵⁶ y urbanos, como Sucre, Potosí, Oruro, Santa Cruz y, sobre todo, Cochabamba, se presenta con otros rostros mucho peores, como, por ejemplo, el trabajo de «cargador»,⁵⁷ la mendicidad, la prostitución y el delito, frutos lamentables de la conquista y el coloniaje español, perpetuados actualmente por un neocolonialismo criollo-mestizo.

En otras palabras, la masa indígena quechua sigue sometida a un esquema de dominación y explotación socio-económica, ya no dentro de la encomienda o el latifundio, sino dentro de una sociedad urbana posrevolucionaria y propietaria, vale decir, capitalista neoliberal. Para esta sociedad neocolonial, el indígena quechua es «el pongo, el antisocial, el maleante, el degenerado, cochino, borracho, el indio que ha malogrado la ciudad»⁵⁸ y, por ende, la escoria y el estigma que hay que explotar hasta su exterminio. Para estos hombres, hijos del infortunio, hasta las leyes sociales se han esfumado.

Realidad socio-política

Igual que la economía, la política incaica que favorecía primero a las viudas, huérfanos, tullidos y, en general, a las grandes mayorías,⁵⁹ terminó con el adveni-

54 El proyecto agrario campesino de la revolución del 52 consistía en: «convertir a los campesinos en productores y consumidores». Ver Xavier Albó Josep M. Barnadas, *La cara campesina de nuestra historia*, Alenker, La Paz, Bolivia, 1984, p. 205. Ver también Justicia y Paz, «Una historia de los indios», pp. 35-40.

55 Según una estadística reciente, de cada 100 pobres en Bolivia, 66 son indígenas. Ver este dato en «Marco de la realidad nacional», p. 17.

56 Torrico evidencia que los indígenas que emigran a los centros mineros no tienen otra alternativa que trabajar en las minas. Allí se dejan abatir por los azares del destino: mueren accidentados o salen tuberculosos. Ver Torrico, *op. cit.*, p. 112.

57 El indígena, al realizar este tipo de trabajo, se ofrece, literalmente, como «burro de carga» llevando de un lugar a otro tremendos «encargos». Con el objeto de llenar las necesidades más básicas de su subsistencia ha llegado a someterse a esta abyecta situación de marginación y explotación. Ver con más detenimiento esta situación del cargador indígena en Arturo Moscoso, «La muerte como sinrazón en la vida del cargador cochabambino», *Yachay* 4, febrero de 1985, p. 85.

58 *Idem*.

59 El cronista español Cristóbal de Molina dice al respecto: «Era tanto el orden que tenía [el Inca] en todos sus reinos y provincias, que no consentía haber ningún hombre pobre o menesteroso». Dice también Murúa: «Los Incas repartían comida y ropa entre los tullidos,

miento de los invasores. La política colonial española empezó a servir a la elite burguesa y terrateniente marginando a las grandes mayorías como la masa indígena, que sigue siendo mayoritaria en los países andinos.

Hoy por hoy, el indígena cuenta en el plano político sólo como parte del discurso de las campañas partidistas, como parte de los votos para las elecciones presidenciales. En otras palabras, sólo cuenta para ser usado, manipulado, engañado, y nada más.

Pues, aunque jurídicamente todos los ciudadanos de un país tienen iguales derechos frente al Estado, la realidad indígena es otra. Su trato en las oficinas públicas, la educación, el comercio, el aparato judicial y otros sitios es discriminatorio. Y no solamente esto, sino que se les niegan también los servicios de asistencia social, educacional y vivienda, salud y crédito, y en muchos lugares se los asesina bajo la indiferencia de las autoridades y la ignorancia de la iglesia.⁶⁰

El desafío presente: un acercamiento etnoestratégico, integral y continuo

Frente al fracaso de la empresa misionera foránea y de la iglesia actual entre los quechuas y otros pueblos andinos, se manifiesta la urgente necesidad de un acercamiento que tome suficientemente en serio la dimensión religiosa, cultural, económica y política de dicha masa indígena.

Acercamiento etnoestratégico

Por acercamiento etnoestratégico se quiere dar a entender el intento de tomar en serio las costumbres y las creencias de la cultura quechua, puesto que hay tremendos valores religioso-ancestrales que subyacen a ella desde los tiempos del incario. Estos valores —detallados en la sección inicial— son, al mismo tiempo, puntos de contacto, puentes redentivos o analogías culturales, que subsisten hasta la actualidad.

En este sentido, los misioneros actuales que abordan a la masa quechua deben usar y transformar estas analogías culturales o puentes redentivos, subyacentes a la cultura quechua y otros grupos andinos, como vehículos que facilitan la llegada del mensaje del Evangelio al corazón de dicho pueblo, para hacer un trabajo de fondo. En otras palabras, los misioneros deben despojarse de sus prejuicios etnocéntricos y tener la visión de que el evangelio es supracultural, una semilla desnuda que puede sembrarse y desarrollarse en el suelo indígena, en el suelo andino, y no en las ollas de nuestra organización o cultura.

viejos, viudas; como dicho es: en cada pueblo se hacían juntas para este efecto». Cristóbal de Molina (el Almagrista), «Relación de la conquista y población del Perú», *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú* 2, p. 144. Martín de Murúa, «Historia del origen y genealogía de los reyes Incas del Perú», *Biblioteca Misionaria Hispánica* 2, Constantino Baile, ed., Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid, 1946, p. 18.

60 «Marco de la realidad nacional», pp. 14-20. Ver también la «Declaración de los derechos humanos de los pueblos indígenas», 28 de septiembre de 1980, Yungay, Perú, p. 4.

Acercamiento integral

Este acercamiento debe ser integral en el sentido de buscar una transformación que afecte todas las dimensiones de la realidad del quechua, del aymara, y en general del hombre andino: su alma, su cuerpo, su familia, su vida aquí y ahora, y en la eternidad.⁶¹

La misma cosmovisión del quechua —su manera de ver el universo, su mundo, su vida, incluso su comunidad, familia y persona— exige un acercamiento integral, ya que, por lo general, se observa que el poblador andino no marca una dicotomía entre lo espiritual y lo material, sino por el contrario comprende estas dos realidades como algo integral, unido y continuo. Frente a esta realidad, «un Evangelio que separa lo espiritual de lo material o por lo menos que no los relaciona, es un Evangelio no solamente no-bíblico sino también ineficaz para alcanzar al hombre quechua».⁶² De ahí que bien afirma el antropólogo Tito Paredes:

El Evangelio bíblico que toma muy en serio las dimensiones físicas, sociales e ideológicas del hombre quechua: un Evangelio que se encarna en toda su realidad y que proclama toda la verdad bíblica.⁶³

En este sentido, un acercamiento a los quechuas y a los otros grupos andinos debe buscar un compromiso con su paupérrima situación cultural, económica y política. Cómo deben hacerlo representa un tremendo desafío a la creatividad y constancia de la iglesia. Sin este compromiso, el acercamiento de la iglesia en general, entre los indígenas quechuas, pierde credibilidad y corre el riesgo de que las ideologías de moda lo suplantent.⁶⁴

Acercamiento que garantice la continuidad

Se refiere a la acción de ayudar al crecimiento de una iglesia quechua o aymara autóctona para que se arraige y dé frutos en su propio suelo, con sus propios contenidos culturales y no en las ollas de nuestra organización y cultura.

Para ello, se debe dejar que el liderazgo quechua guíe la iglesia quechua, con el fin de que sea consciente de que la obra no es extranjera, sino de ellos y de que su desarrollo de ellos.

61 Ver Emilio Antonio Núñez, «Crecimiento numérico versus crecimiento integral», *Misión* 27, marzo de 1989, p. 23. Ver también la declaración de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, «Hacia una transformación integral en América Latina», *Misión* 23, marzo de 1988, p. 30: «Creemos que la misión cristiana debe producir una transformación integral que afecte a todas las dimensiones de la realidad.»

62 Paredes, «La evangelización de los pueblos quechuas», *América Latina y la evangelización en los años 80*, p. 51.

63 *Idem*.

Conclusión

El camino recorrido hasta aquí ha puesto de manifiesto que la masa quechua —como otros pueblos andinos— es tierra preparada para el Evangelio redentor de Jesucristo. La teología quechua ancestral que se ha analizado es el punto de enlace que facilita la llegada del mensaje del Evangelio al corazón de dicho pueblo. En consecuencia, es ineludible el desafío de la urgencia de una misión integral y continua entre los quechuas y los otros grupos andinos.

De una vez por todas, la iglesia debe despertar de su letargo y salir del gueto en que se encuentra cómoda; debe despojarse de sus prejuicios etnocéntricos y racistas, que se constituyen en el germen morbosos y en la permanente hemorragia de sus energías; debe ver a la masa quechua como Dios la ve y, al alcanzar esa visión, debe impulsarse a un compromiso de evangelización.

No obstante, su compromiso de evangelización debe considerar este importante principio o pauta: hay que tomar en serio las puertas abiertas, los puentes redentivos, que están en la teología quechua y la teología de los otros pueblos andinos. Asimismo, hay que tomar en cuenta su situación socio-cultural, socio-económica y socio-política.

En otras palabras, la Iglesia misionera entre los indígenas debe dejar que el Cristo de la Biblia, el Cristo de amor y liberación, el Cristo de la transformación integral, llegue a todos ellos. Desde hace quinientos años se ha estorbado su llegada. «Mas hoy, de nuevo, se escuchan voces de primavera que anuncian su llegada.» ¡Que no se lo defraude a Cristo ni a aquellos por los cuales él también murió!

Bibliografía selecta

Libros

Fuentes primarias

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), Ramón Angles Impresor, Madrid, 1984.
- Betanzos, Juan de, «Suma y narración de los Incas» (1551), *Biblioteca Hispano Ultramarina*, Marcos Jiménez de la Espada, ed., Imprenta de Manuel G. Hernández, Madrid, 1880.
- Cieza de León, *Del señorío de los Incas*, Ediciones Argentinas Solar, Buenos Aires, 1943.
- Cobo, Bernabé, «Historia del Nuevo Mundo» (1653), *Sociedad de Bibliófilos Andaluces*, Marcos Jiménez de la Espada, ed., Imprenta de E. Rasco, Sevilla, 1890.

- Garcilaso de la Vega, «Los comentarios reales de los Incas» (1605), *Colección de historiadores clásicos del Perú*, Horacio H. Urteaga, ed., Imprenta y Librería Sanmarti, Lima, 1918.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe, «El primer nueva corónica y buen gobierno» (1567), *Colección América nuestra*, John V. Rurray y Rolena Adorno, eds., Siglo Veintiuno Editores, México, 1980. Gutiérrez de Santa Clara, Pedro, *Historia de las guerras civiles de Perú* (siglo XVI), Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1905.
- Las Casas, Bartolomé de, «Apologética historia de las Indias» (1552), *Biblioteca de autores españoles*, Serrano y Sanz, eds., Baillifere é Hijos, Madrid, 1909.
- Molina, Cristobal de (el Cuzqueño) «Relación de las fábulas y ritos de los Incas» (1574), *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, Horacio H. Urteaga, ed., Imprenta y Librería Sanmarti, Lima, 1916.
- Murúa, Martín de «Historia del origen y genealogía de los reyes Incas del Perú» (1590), *Biblioteca Misionaria Hispánica*, Constantino Baile, ed., Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid, 1946.
- Salcamayhua, Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui, «Relación de antigüedades deste reino del Pirú», *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Marcos Jiménez de la Espada, ed., Imprenta y Fundación de M. Tello, Madrid, 1879.
- Santillán, Fernando de, «Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas» (1615), *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Marcos Jiménez de la Espada, ed., Imprenta y Fundación de M. Tello, Madrid, 1878.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro, *Historia de los Incas* (1572), Emecé Editores, Buenos Aires, 1942.
- Valera, Blas, «Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú» (1590), *Revista del Archivo histórico del Cuzco*, 4 de abril de 1953.
- Yupangui Inga, Diego de Castro Tito Cussi, «Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II» (1570), *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, Horacio H. Urteaga, ed., Imprenta y Librería Sanmarti, Lima, 1916.

Fuentes secundarias

- Aguiló, Federico, *Religiosidad de un mundo rural en proceso de cambio: estilo socio-antropológico del proceso de cambio en la religiosidad del campesino de Potosí*, Q'ory Llama, Chuquisaca, Tarija, Sucre, Bolivia.
- Costas, Orlando, *The Church and its Mission: A Shattering from the Third World*, Tyndale House Publisher, Weathon, 1974.
- Instituto Nacional de Estadística, *Proyecciones de la población de Bolivia—1975 al 2000: por departamentos y capitales departamentales*, INE, Ministerio de Planeamiento y Coordinación, La Paz, Bolivia, 1988.
- Lara, Jesús, *El Tawantinsuyu: origen. Organización política, económica y social*, Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1966.

- Nida, Eugene A., *Customs and Cultures: Anthropology for Christian Mission*, Harper & Brothers, Nueva York.
- Paredes, Tito, «La evangelización de los pueblos quechuas», *América Latina y la evangelización en los años 80* (CLADE II), Fraternidad Teológica Latinoamericana, Lima, 1980.

Artículos en revistas

- CETA, «La evangelización desde los pueblos indígenas», *Yachay* 7, abril de 1987, pp. 9-10.
- Fraternidad Teológica Latinoamericana, «Hacia una transformación integral en América Latina», *Misión* 23, marzo de 1988, pp. 23-25.
- Pacto de Lausana, *Misión* 2, abril-junio de 1983, pp. 36-41.
- «Evangelización y cultura.» *Misión* 2, abril-junio de 1983, pp. 36-41.

Otros materiales no publicados

- «Cuadro Boliviano hacia el 2000», Proyecto de World Vision International in Bolivia, junio de 1989, La Paz, Bolivia (mecanografiado).
- «Declaración de derechos humanos de los pueblos indígenas», 24-28 de septiembre de 1980, Yungay, Perú (mimeografiado). □