

Apu Taytayku

Implicaciones Teológicas del Pensamiento Andino

1. Introducción

Los numerosos ensayos sobre la religiosidad (o religión) andina¹ hablan prácticamente sin excepción del carácter predominantemente **sincrético** del pensamiento teológico y de la praxis ritual de los pueblos del trapecio andino. Aunque este sincretismo para muchos puede ser un signo de impureza y heterodoxia, es ante todo un hecho histórico, y tiene que ver con una historia sumamente compleja de imposición, interpenetración, extirpación y resistencia. La religiosidad y la religión son fenómenos culturales, y como tal, están sujetas al proceso orgánico de los diferentes grupos étnicos y sociales.

Cabe recordar que también la religión cristiana, hasta la más pura ortodoxia católica y evangélica, es un producto eminentemente sincrético, fruto del matrimonio entre el *ruah* hebreo y el *logos* griego.²

Hablando del sincretismo religioso andino, se trata de algo nuevo, de una verdadera síntesis, y no simplemente de una yuxtaposición de dos concepciones incompatibles. La religiosidad (o religión) andina³ es un “mestizaje religioso” de tal manera que no persisten ni la tesis de una religión andina no-cristiana (tal como lo era la antigua ‘religión incaica’), ni la antítesis de una religión cristiana pura (si existiera tal cosa). Los elementos andinos son cristianizados, y los

¹ Entre otros podemos mencionar:

Aguiló 1981; Bastien 1987; Dalle 1983; Flores 1984; Garr 1972; Girault 1988; Gow 1974; Irrarázaval 1992; Jordá 1981; Marzal 1971; Marzal 1977; Marzal 1983; Marzal 1985; Melià 1992; Moranda 1982; Ochoa 1976; van den Berg 1985; van den Berg 1989.

² Este sincretismo ya se puede apreciar en el mismo Nuevo Testamento, sobre todo en el Evangelio de San Juan y en las cartas de San Pablo. La situación intelectual de Palestina y la actividad misionera de los primeros cristianos favoreció fuertemente la sincretización de la fe cristiana. Por primera vez se la conceptualizó en los grandes concilios ecuménicos. Hasta se puede sostener que el cristianismo se separó del judaísmo por su potencial de aculturación y sincretización.

³ Es preciso diferenciar entre ‘religiosidad (o ‘religión’) andina’ y ‘religiosidad popular’. Mientras la religiosidad (o religión) andina sigue existiendo bajo las concepciones más importantes del pensamiento andino, la religiosidad popular es el producto de un alejamiento paulatino de tales concepciones, debido a la migración y la influencia desde afuera. La teología de la liberación tiene como sujeto principal al ‘pueblo’ sin distinción étnica (véase Estermann 1994b), es decir: como parte de la experiencia de la religiosidad popular. Por las mismas razones, los resultados de las encuestas sobre la religiosidad popular en el Perú (véase González 1987) no tienen validez sin más para la religiosidad (o religión) andina.

En la primera edición de este trabajo (1995), prefería todavía hablar de ‘religiosidad andina’ y no de ‘religión andina’, argumentando de que esta terminología correspondiera al término ‘pensamiento andino’. Más tarde (1998), llegué a defender la existencia de una ‘filosofía andina’ y consideraría la terminología de ‘pensamiento andino’ como algo peyorativo y deficiente. De tal modo que también el término ‘religiosidad andina’ – como opuesto al término técnico de ‘religión’ – ya no me parece adecuado. Introduce desde el inicio una dicotomía entre ‘religiones’ (en el sentido de las ‘religiones universales’) y ‘religiosidades’ (como expresiones más locales). Tal dicotomía no se puede sustentar científicamente.

elementos cristianos son andinizados. Lo cristiano ha penetrado hasta en los mismos ritos andinos, y la misma liturgia católica (y la liturgia protestante en menor medida) es teñida de colores y olores andinos. La religiosidad (o religión) andina no se puede describir como un fenómeno dado y bien definido; es más bien un 'tipo ideal' (Max Weber) que se manifiesta de una manera u otra, en forma más o menos completa, en las comunidades campesinas apartadas y los barrios populares de las grandes ciudades de la región andina (tanto quechua como aymara).

Hay muchísimos trabajos que describen fenomenológicamente los rasgos 'mestizos' o sincréticos de la religiosidad (o religión) andina, sus creencias y rituales, la organización social y la ética implícita.⁴ El propósito de este trabajo es otro.

La explicación religiosa de la vida y del mundo corresponde a ciertas necesidades sentidas y problemas existenciales; pero su marco general de interpretación semántica es un conjunto de valores, concepciones y relaciones que los alemanes suelen llamar *Weltanschauung*, término que podemos traducir - aunque deficientemente - como 'cosmovisión'. Cada tal 'cosmovisión' es un paradigma pre-filosófico, determinado por una serie de factores culturales, socio-económicos y hasta climatológicos. Ninguna interpretación religiosa es completamente neutral respecto a las cosmovisiones vigentes respectivas; aunque la inculturación es una exigencia evangélica, también es simplemente un hecho cultural. Las religiones siempre ya son inculturadas; la teología clásica pretendió ex-culturarlas para llegar a definir su núcleo conceptual atemporal y universal de una vez para todas. Pero ninguna religión es una entidad supra-cultural y a-histórica. Es muy discutible la tesis protestante de la inmunidad cultural de la fe.⁵

El horizonte conceptual de la religión cristiana en sus orígenes era la 'cosmovisión' semítica - es decir: el pensamiento oriental. Sin embargo, la teologización de esta religión se plasmó predominantemente dentro de la 'cosmovisión' griega, con el resultado de una occidentalización o helenización muy acentuada. El dogma cristiano lleva las huellas de la filosofía griega, y hasta hoy día resulta difícil exculturar, o mejor dicho: deshelenizar la teología cristiana.⁶

En el caso de los pueblos indígenas del continente americano de *Abya Yala*, el paradigma occidental-helénico de la religión cristiana se enfrentaba desde los comienzos de la evangelización a varios paradigmas de cosmovisión propia y a una religión autóctona. A pesar de que la religión cristiana (la 'cruz') se impuso por el poder político y militar (la 'espada'), y empezó a reemplazar paulatinamente las religiones autóctonas, no ocurrió lo mismo con los respectivos paradigmas conceptuales o *Weltanschauungen*. La religiosidad (o religión) andina (para limitarnos a este paradigma concreto) es mucho más andina que helénica. Aunque el lenguaje teológico oficial expresa las concepciones griegas de 'esencia', 'naturaleza', 'persona', 'sustancia', 'cuerpo y alma'

⁴ Cf. nota 1.

⁵ Ciertamente ha sido un avance en la teología protestante el intento de diferenciar entre 'religión' y 'fe' (Karl Barth) para contrarrestar los efectos devastadores de la crítica de la religión. Sin embargo, resulta insuficiente e inadecuado tal separación, porque la fe como 'núcleo intangible' de la religión (que es su 'entorno cultural') no se encuentra como idea platónica fuera de toda determinación cultural e histórica. La fe (y no solamente la religión) como actitud existencial y *credo* es siempre también producto de una mediación cultural e histórica.

⁶ Inclusive la Teología de la Liberación respira todavía un fuerte espíritu 'griego', a pesar de su punto de partida en una cultura diferente. (Estermann 1994b: 314-320).

etc., el *runa* las entiende a su manera dentro del horizonte de sus propias categorías. Puede hablar de la ‘Trinidad’, pero la entiende de otra manera que el catecismo o teólogos europeos como Rahner o Schillebeeckx.⁷

Para los *runa*⁸, la religión cristiana se ha andinizado hasta en lo más profundo de sus corazones. Claro que uno podría hablar también del proceso inverso: Lo andino se ha cristianizado. Aunque esta dirección (como momento de un movimiento dialéctico) parece estar mucho más conforme a los acontecimientos históricos de la ‘evangelización’, yo pienso que el impacto desde el otro lado ha sido igualmente fuerte: La religión cristiana ha sufrido una fuerte re-interpretación desde el mismo pensamiento andino, no solamente en las manifestaciones rituales y sociales, sino en las mismas concepciones teológicas.

El presente trabajo pretende dar algunas luces acerca de este impacto conceptual de la cosmovisión y filosofía andinas sobre las categorías teológicas fundamentales del cristianismo. El enfoque no es netamente teológico, ni fenomenológico, sino una suerte de análisis filosófico aplicado al fenómeno de la religiosidad (o religión) andina. Hablando de dos paradigmas opuestos: ‘pensamiento occidental’ y ‘pensamiento andino’, se entiende que se los toma en el sentido de ‘tipos ideales’ (Max Weber), y no como manifestaciones históricamente identificables.⁹

Vamos a analizar las implicaciones teológicas del pensamiento andino (acápites 2-7), tal como aparecen en el primer trabajo de este libro, y sacaremos una conclusión (acápite 8).

2. Dios como fuerza ordenadora

A pesar de que la evangelización haya logrado inculcar en los *runa* una concepción bastante ortodoxa de Dios, esta, sin embargo, contiene muchos rasgos que tienen que ver con los presupuestos conceptuales del pensamiento andino.

⁷ Resulta relativamente fácil reemplazar una simbología por otra y hasta un *credo* por otro, pero es mucho más difícil llevar a cabo un ‘cambio de paradigmas’ que toca las raíces mismas de una cultura. Yo adopto aquí el término ‘cambio de paradigmas’ (Thomas Kuhn), del campo de las interpretaciones científicas, al campo filosófico de ‘cosmovisiones’ (*Weltanschauungen*). La teoría científica puede ser interpretada como un cierto modelo o ‘juego lingüístico’ (Wittgenstein) entre otros, es decir: como un cierto paradigma conceptual del mundo.

⁸ Yo empleo este término para limitar la religiosidad (o religión) andina a las culturas quechua y aymara aunque ciertamente los pueblos guaraníes y amazónicos compartirían gran parte de los elementos expuestos. *Runa* (‘ser humano andino’) evita caer en denominaciones peyorativas tal como ‘indio’, etiquetas netamente étnicas tal como ‘indígena’ o económicas tal como ‘campesino’. El idioma es determinante para la concepción del mundo.

⁹ El pensamiento occidental es polifacético y no se deja sintetizar en unas pocas concepciones comunes. Sin embargo, existe algo como una corriente dominante, desde los primeros filósofos griegos hasta Heidegger y el postmodernismo de nuestros días. Como elementos podemos mencionar el antropocentrismo, el racionalismo, la separación entre sujeto y objeto, el reduccionismo, la lógica exclusiva y el absolutismo epistémico. Excepciones importantes (entre otros) son Duns Escoto, Pascal, Bergson, Nietzsche, Kierkegaard y Lévinas. El pensamiento andino tampoco es uniforme, sino que comprende todo un calidoscopio de apreciaciones e ideas (véase: Estermann 1993).

En primer lugar no existe en el idioma quechua o *runa simi* ('idioma de gente') una palabra específica para 'Dios' (como nombre genérico); el *runa* usa el término español "Dios"¹⁰, pero casi siempre junto con otro nombre o título. Lo más común es la expresión *Taytacha Dios* o simplemente *Taytacha* ('Padrecito'), lo que demuestra el fuerte impacto de la evangelización.

La concepción andina de 'Dios' está muy lejos de la concepción filosófica occidental que concibe a Dios como 'sustancia infinita', *causa sui*, *ens necessarium* y *actus purus*, y que enfatiza los atributos divinos de trascendencia, eternidad, inmutabilidad, omnipotencia y absoluteza. La religiosidad (o religión) andina no concibe a Dios como una realidad trascendente y absoluta, es decir: como un ente que existiera fuera de toda relacionalidad y más allá del universo. La idea deísta de un Dios extra-mundano no tiene nada que ver con la concepción andina de 'Dios'.

Dios más bien es de cierto modo parte del cosmos, no como un ente entre otros, sino como la red universal de relaciones: Todo está en Dios. Este panenteísmo andino tal vez tenga una afinidad con el monismo de Spinoza, quien acepta una única sustancia como totalidad de todos los entes interrelacionados, la que es a la vez Dios y la Naturaleza (*Deus sive Natura*).¹¹

Por lo tanto, el 'Dios Creador' no juega un papel importante en la religiosidad (o religión) andina. La religión incaica tampoco conocía una deidad hacedora y creadora de todo. El universo existe desde la eternidad, y la idea de una *creatio ex nihilo* resulta ser absurda. Todo proviene de algo; la vida brota de la tierra, el ser humano sale de las mismas entrañas de *la Pachamama*.¹² Los primeros misioneros identificaron al Dios Creador del libro bíblico de *Génesis* con el dios incaico *Wiraqocha*, introduciendo así una concepción ajena al pensamiento andino. *Wiraqocha* (o 'Ticsi Wiraqocha Pachayachachi')¹³, igual que *Pachakamaq*, no es creador ni hacedor, sino ordenador y movedor de todo el universo. Tiene la tarea de 'recrear' un cosmos desde el caos (no *ex nihilo*: desde la nada), causado por un *pachakuti* (cataclismo cósmico), es decir: restablecer un

¹⁰ En el idioma quechua de Ayacucho, también se usa el término *Qapaq-Yayanchiq* ('El supremo Eternizador'), y en aymara es común la expresión *Diosa*.

¹¹ Véase también nota 18.

No resulta fácil conceptuar la idea andina de 'Dios' en categorías occidentales. Ciertamente no se trata de un deísmo porque la inmanencia divina es un supuesto indudable en los Andes. Pero es muy discutible si se trata de un teísmo en el sentido de la afirmación de la 'personalidad' de Dios; el concepto occidental de 'persona' no se ha enraizado profundamente en el pensamiento andino, ni en la antropología, ni en la teología. Tampoco se trata de un panteísmo expreso que invalidaría el principio de la polaridad complementaria. Así que la concepción de un panenteísmo (todo está en Dios) que fue sostenida por ejemplo por San Agustín, Juan Escoto Eriúgena y la mística cristiana, se acerca más a la idea andina de 'Dios'.

¹² Puede ser que la ausencia de una teología de la creación tiene que ver con la concepción (cíclica) del tiempo que no conoce ni inicio (*alpha*) ni fin absoluto (*omega*), sino transformación permanente de un mundo existente *ab aeterno*. En este punto, el pensamiento andino coincide con la filosofía griega en contra el pensamiento judeo-cristiano (medieval). Los mitos andinos relatan que la vida tiene su origen en la tierra como 'Madre eterna'; muchas cuevas son *paqarinas*, es decir: lugares de nacimiento del ser humano o de cierta tribu étnica.

¹³ Literalmente, este título significa: 'Señor del Universo, Enseñador de tiempo y espacio'. *Pachakamaq* ('Hacedor de tierra y cielo') es una deidad pre-incaica venerada sobre todo en la región costera de Sudamérica. No fue considerado 'creador', sino 'movilizador' de todo, es decir: Señor de los movimientos celestes. Su pareja es la *Pachamama*, estableciendo así una complementariedad entre cielo y tierra (Espinoza 1987: 454ss.).

Wiraqocha ('Señor') es un dios panandino, reconocido por muchos pueblos y étnias como 'Dios supremo'; con la llegada de los españoles, los blancos adquirieron el título de *wiraqocha* (caballero, señor), tal vez por la gordura de los europeos (*wira* significa: 'gordo', 'cebo'). Seguramente, la tradición legendaria del *ñak'aq* (pistaco, degollador) tiene que ver con este trasfondo: El blanco (*wiraqocha*) mata a los indígenas y les saca el cebo (*wira*) para hacer funcionar sus máquinas.

universo ordenado, un sistema seguro y definido de relaciones. Esta es en el fondo también la concepción del Yavista en *Génesis 2,5ss*. *Wiraqocha* figura como dios supremo en los dibujos de Pachakuti Yanqui Salcamaygua (1613) de nexos entre las oposiciones de sol y luna, estrella matutina y vespertina, es decir como representación de la relacionalidad complementaria dentro del mismo universo (*ticsimuyu*) (Espinoza 1987: 451).

Para el *runa* de los Andes, Dios es entonces ante todo la base necesaria para el orden en el universo, tanto natural como ético. El primer atributo teológico no es la omnipotencia o creatividad, sino la **providencia**: Dios es ante todo cuidante (*arariwa*) y acompañante. En este sentido, el pueblo lo llama con todo cariño *Taytacha*: Es como un padre que cuida a sus hijos, conservando de esta manera el orden que recién hace posible la vida.

La concepción trinitaria cristiana favorece sustancialmente el acercamiento de los dos paradigmas con respecto a Dios. La Trinidad es la síntesis de absoluteza y relacionalidad en Dios; por lo tanto, el Dios cristiano también participa en el rasgo principal del pensamiento andino (relacionalidad). Dios trino es en sí mismo (*ad intra*) relacionalidad, y lo es más todavía en sus aspectos trascendentes (*ad extra*).¹⁴ Sin embargo, el pensamiento andino no piensa en tríadas tal como lo hace el pensamiento dialéctico y analógico occidental, sino en polaridades duales. Es un hecho que para el *runa* sobresalen las dos primeras personas divinas de Padre e Hijo, mientras que la tercera persona del Espíritu Santo prácticamente no tiene una cabida.¹⁵ Existe un lienzo de la 'Escuela Cusqueña', en el que, en la representación de la Santísima Trinidad, la Virgen María ocupa el lugar del Espíritu Santo. La complementariedad sexual también compete a la misma deidad: Dios *Taytacha* y Diosa *Mamacha* (Virgen María) engendran al Hijo, fruto de la polaridad intra-divina. Aunque los *runa* teóricamente conocen muy bien - de la catequesis recibida - la posición subordinada de María, en su práctica religiosa y en su universo simbólico inconsciente la colocan frecuentemente al lado de *Taytacha*.¹⁶

3. Jesucristo como *chakana*

¹⁴ La teología clásica habla de características o propiedades entitativas de Dios que se refieren a la naturaleza de Dios en y por sí mismo, más allá de una creación y revelación posibles o actuales (omnisciencia, eternidad, impassibilidad, inmutabilidad, etc.), y de características o propiedades transeúntes o trascendentes de Dios que se refieren a su enajenamiento y sus relaciones hacia fuera (creación, encarnación, revelación, providencia, etc.).

¹⁵ La ausencia (prácticamente total) de una pneumatología andina no se debe a la falta de una concepción de 'espíritu', sino a la incompatibilidad entre 'espíritu' y 'persona'. El diagnóstico sobre la religiosidad popular en el Perú señala que "no hay experiencia religiosa popular en relación con el Espíritu Santo" (González 1987: 96).

El mundo andino está lleno de 'espíritus', tanto malignos como buenos; la palabra quechua *supay* que se usa para denominar al 'diablo' cristiano (a veces también *saqra*), tiene en el quechua un significado neutral, y se refiere tanto al 'espíritu bueno' como al 'espíritu malo' (Cf. Diccionario de Fr. Domingo de Santo Tomás de 1560). Los espíritus (*nuna*) más conocidos son por un lado los malignos o *soq'a*: del mal viento (*soq'a wayra*), de las cuevas y casas abandonadas (*soq'a machu* y *soq'a poya*), los espíritus de los muertos o 'condenados' (*uma puriq, kukuchi*) y el *ñak'aq* (degollador). Por otro lado, también hay espíritus buenos, tal como los *Apus* o *Wamani*, los protectores personales (estrellas, *qoya ñusta*) y los *animu* de los difuntos familiares.

¹⁶ Esta teogonía cristiana sustituye la complementariedad sexual andina entre *Apu* y *Pachamama* que engendran en conjunto la vida de plantas, animales y los seres humanos.

La cristología andina popular afirma con las iglesias cristianas que Jesucristo es Hijo de Dios hecho hombre, que vino a la tierra para redimirnos por la muerte en la cruz (González 1987: 79ss.). Sin embargo, tiene elementos propios que tienen que ver con el trasfondo del pensamiento andino. En primer lugar, para los *runa*, Jesús es despojado casi completamente de los aspectos históricos. Los dos hitos cristológicos son el nacimiento (Navidad) y la muerte en la cruz (Semana Santa); ni la prédica y las obras de Jesús, ni su resurrección juegan un papel preferencial en la religiosidad (o religión) andina.¹⁷

En segundo lugar, Jesús es venerado sobre todo como ‘*taytacha* milagroso’ bajo las múltiples manifestaciones sagradas o hierofanías, y recibe de este modo nombres y títulos muy distintos. En el Perú, por ejemplo, se le conoce como Señor de los Milagros, Señor de los Temblores, Señor de Huanca, Señor de Qoyllur Rit’i, Señor de Achajrapi. Cada Cristo particular (o cada hierofanía de Cristo) manifiesta un rasgo determinado del Cristo universal.

En tercer lugar, Jesús se manifiesta sobre todo en el símbolo de la cruz (Marzal 1992: 64). La cruz revela un aspecto importantísimo de la cristología andina, debido a la función que cumple el símbolo de la cruz en el pensamiento andino. Para los *runa*, la cruz es ante todo una *chakana*,¹⁸ un puente entre diferentes regiones cósmicas, entre arriba y abajo, izquierda y derecha. La *chakana* es el prototipo de un ‘fenómeno de transición’ que posibilita la relación entre entidades y acontecimientos de diferente índole y ámbitos distintos. La cruz en la cumbre de un cerro establece y conserva simbólicamente la relación vital entre micro- y macrocosmos, entre cielo y tierra. Las cimas de las montañas (sobre todo los nevados) tienen un carácter numinoso, porque son el lugar de contacto y transición entre *kaypacha* y *hanaqpacha*, entre tierra y cielo.¹⁹

Jesús como *chakana* universal es el mediador o “relacionador” por excelencia. Su doble naturaleza (humana y divina) le privilegia en esta tarea cósmica. La cruz no es tanto símbolo de la muerte, sino de la vida que brota a raíz de la relación cósmica instituida; las cruces son verdes (signo de la vida) y sin *corpus*, y se levantan en el punto más elevado del cerro. Protegen a la comunidad, y a la vez establecen una relación con el cielo (*hanaqpacha*), que es imprescindible para la fecundidad de la tierra (lluvia).

Aunque el *runa* repite a fin de cuentas la fórmula del *credo* de la divinidad de Jesucristo (‘Hijo de Dios’ o *Diospa Churin*), en la práctica le considera más bien como uno de los Santos,

¹⁷ Es significativo que Navidad, la Fiesta de la Cruz (3 de mayo) y la Semana Santa son (aparte de la Fiesta Patronal) las fiestas religiosas más importantes en el calendario litúrgico andino. La subida de la Cruz en el día de Pentecostés, desplaza totalmente la fiesta del Espíritu Santo; para muchos *runa*, Pentecostés tiene que ver con la cruz, y no con el envío del Confortador. Todo esto no significa que se tratara de una cultura masoquista o fatalista; la cruz más bien es un símbolo de la vida y de la alianza entre Dios y el ser humano (*chakana*). (Cf. Orzechowski 1993: 312ss.).

¹⁸ Una de las categorías andinas que más representa a la relacionalidad (que a la vez es religiosidad) es *chakana* (puente). El vocablo quechua (compuesto) *chakana* viene del verbo *chakay* que significa ‘cruzar’, ‘trancar la puerta o entrada’, más el sufijo obligatorio *-na* que lo convierte, añadido a un radical verbal, en sustantivo. *Chakana* entonces es el ‘cruce’, la ‘transición’ entre dos puntos, el ‘puente’ como nexo entre dos regiones. *Chaka* también significa ‘pierna’ o ‘muslo’; el ‘puente’ descansa sobre dos ‘piernas’ (pilares). Los ejes cardinales de la pachasofía se extienden, según el ordenamiento ‘toposófico’, entre arriba (*hanaq*) y abajo (*uray*), y entre izquierda (*lloq’*) y derecha (*paña*); y según el ordenamiento ‘cronosófico’ entre antes (*ñawpaq*) y después (*quepa*).

¹⁹ En el ya citado dibujo de Pachakuti Yanqui Salcamaygua (1613), la ‘cruz del sur’ (*chakana*) es el nexo predilecto entre cielo y tierra, izquierda y derecha (Pléyades de verano y de invierno); es el ‘ombligo del universo’, como Cusco lo era del mundo.

aunque el supremo en una jerarquía. Jesús como Santo ejemplar es el intermediario e intercesor más importante de la religiosidad popular, sobre todo en y a través del símbolo de la cruz. Es Dios disfrazado de anciano o pobre que se presenta en las fiestas para ser acogido; en caso contrario castiga a los culpables con un diluvio u otra desgracia.²⁰

Existe también una fuerte identificación de Jesucristo con el *Inkarrí*, figura mítica de la supervivencia del incanato bajo el dominio de los españoles. Según la leyenda, *Inkarrí*²¹ es perseguido, huye a la selva (*uraypacha* o *yunka*) y sigue viviendo ahí para resucitar un día de entre los pobres y restablecer el gran imperio incaico. Para muchos *runa*, el revolucionario Tupaq Amaru era una encarnación del *Inkarrí*. El mito popular tiene muchas paralelas con Jesucristo: Tupaq Amaru fue un líder carismático, luchó contra la injusticia y explotación de los indígenas, fue descuartizado, pero resucitaría un día juntando sus extremidades desde las cuatro regiones (*tawantinsuyo*) para hacer justicia: La parusía de Cristo en términos de la utopía andina.

4. El panteón andino

Aunque Jesús representa el eje de la mediación religiosa entre el ser humano y Dios *Taytacha*, no es de lejos el único intermediario. La concepción holista del pensamiento andino presupone una gran cantidad de relaciones entre las diferentes esferas y los distintos niveles. La mediación se realiza en forma jerárquica, de acuerdo a la importancia y vitalidad de la relación por establecer. El *runa* no aplica de manera consecuente la diferencia ontológica que la filosofía occidental establece entre un Dios trascendente y el mundo creado. Tal ruptura o separación es incompatible con el principio holista y la correspondencia esencial entre todas las esferas del universo: Lo divino no es diferente *toto coelo* de lo humano.²²

A pesar de que los *runa* en su gran mayoría hayan hecho suya la idea andrógina o hasta masculina de Dios *Taytacha*, en la esfera de los intermediarios aplican consecuentemente el principio de complementariedad. Jesús y María, la *Pachamama* y los *Apus* son parejas complementarias. Como ya hemos visto, Jesucristo (respectivamente sus muchas hierofanías particulares) ocupa en el símbolo de la cruz el lugar sagrado de los *Apus* o deidades andinas de los cerros. Del mismo modo, podemos apreciar una paralela entre la Virgen María o *Mamacha* y la *Pachamama* (Madre Tierra). La complementariedad sexual en el panteón andino se manifiesta a

²⁰ La leyenda de Dios que se disfraza de anciano pobre para poner a prueba la mentalidad de la gente, es muy común entre los *runa*. No se puede determinar si es un reflejo de la evangelización (Mt. 10,42), o algo propio de la tradición andina. Parece que también los dioses incaicos solían disfrazarse de mendigos. Se cree que muchas de las lagunas existentes en los Andes fueran la consecuencia de inundaciones y diluvios a causa de un rechazo del Dios disfrazado por parte del pueblo.

²¹ *Inkarrí* es la forma quechuzada de la palabra quechua “inka” y de la palabra española “rey”.

²² La lógica exclusiva occidental enfatiza el concepto de ‘trascendencia’ y llega en la teología a un cierto dualismo entre lo terrenal y lo celestial, lo humano y lo divino, el aquí y el más-allá. Esta concepción que en el fondo es platónica, sufrió en el cristianismo una corrección sustancial, sobre todo por la categoría de la ‘encarnación’: En Jesús, lo humano y lo divino se tocan y se penetran mutuamente de tal manera que la separación ontológica ya no tiene validez absoluta. La concepción cristiana de ‘encarnación’ sirve mucho para un acercamiento al pensamiento andino, y a la vez un distanciamiento de la filosofía griega.

todo nivel. Aunque Dios *Taytacha* ocupa una posición extraordinaria, pero sin carecer de la polaridad intrínseca (véase nota 26), el *runa* lo ve frecuentemente como contraparte masculina complementaria de la *Pachamama*. El lugar ‘natural’ de *Taytacha* es el cielo (*hanaqpacha*) con todos los fenómenos astronómicos y atmosféricos, mientras que la *Pachamama* gobierna la tierra (*kaypacha*). Sin embargo, el *Apu* es el complemento real y eficaz de la *Pachamama*, lo que causa cierta rivalidad e incompatibilidad entre los principios masculinos de *Taytacha* y *Apu* (Schlegelberger 1992: 301ss.).²³

El *Apu*, por su función mediadora entre *hanaqpacha* y *kaypacha*, es responsable de la fecundación de la *Pachamama* mediante la lluvia y el sol, pero también de los desastres naturales en el caso de una ruptura del orden ético por parte de los seres humanos. La *Pachamama* tiene una función mediadora entre *kaypacha* y *uraypacha*, y da sus frutos como resultado de la relación fecunda entre ella y el *Apu* correspondiente. Para el *runa*, la vida siempre es el producto de una relación complementaria de dos fuerzas opuestas; un Dios absolutamente trascendente y autosuficiente es estéril e impotente, y no puede ser el ‘Señor de la Vida’. La reinterpretación teológica de la ortodoxia cristiana mediante concepciones andinas reivindica con mucha fuerza el elemento femenino de Dios en la figura de la ‘Virgen-*Pachamama*’.²⁴

Es muy significativo que la religiosidad (o religión) andina ha desarrollado una trinidad femenina como contrapeso a la trinidad cristiana de fuertes rasgos masculinos. La *Pachamama* es *Pacha Tierra*, *Pacha Ñusta* y *Pacha Virgen*; la tercera persona representa a la Virgen María en sus diferentes hierofanías (Virgen del Carmen, Candelaria, Natividad, Asunta, de los Remedios, de Belén, de Urkupiña, de Copacabana, etc.). Existe una relación interesante con Jesucristo en el sentido de que durante la Semana Santa, la *Pachamama* no escucha porque está preocupada por la suerte de su ‘pareja’ Jesús; por esta misma razón, no puede controlar a los espíritus malignos o *soq’a* (Gow 1976: 5).

Tanto los *Apus* como la *Pachamama* ocupan un lugar estratégico con respecto a la mediación entre los diferentes niveles de la realidad (*pacha*). Esto les asigna la función de cuidantes y protectores, con relación a los múltiples ‘fenómenos de transición’ (lluvia, rayo, trueno, manantes, arco iris, etc.) que para el *runa* son hierofanías de deidades inferiores. Gran parte de la religiosidad (o religión) andina se dedica a rituales de protección y cuidado con respecto a estas zonas de peligro e inseguridad.

²³ El campesino hace una diferencia estricta entre los rituales destinados al *Apu* (*despacho*, *pago*) y para *Taytacha* (misa), como también entre sus respectivos funcionarios (*altomisayoq*, sacerdote católico). No se puede mezclar los dos ritos, porque tanto el *Apu* como *Taytacha* tienen su territorio propio de eficacia: El *Apu* protege el ganado y fecunda a la *Pachamama*, y *Taytacha* cuida a los seres humanos y recibe a los difuntos. Entre *Apu* y *Taytacha*, dos principios masculinos, hay rivalidad y desarmonía (Schlegelberger 1992: 302).

²⁴ El campesino considera la *Pachamama* como ‘virgen’, mientras no esté cultivada. Para poder trabajarla - que es como un acto de desfloración - uno tiene que pedirle permiso (*licenciaykiwan*) mediante una ofrenda. Aunque los incas conocían la institución de las *akllakuna* (doncellas escogidas), quienes vivían como monjas en lugares especiales (*aqllawasi*), la virginidad y castidad son valores ajenos al mundo andino. El celibato católico sólo es aceptado como una norma de la Iglesia, pero no comprendido ni asumido como propio en su significado.

Estos intermediarios inferiores tienen que ver con fenómenos atmosféricos, tal como el rayo (*illapa*), el arco iris (*k'uychi*) y la neblina (*phuyu*), con los cuerpos celestes, tal como el sol (*inti*), la luna (*killa*), la estrella matutina (*ch'aska*) y la estrella vespertina (*qoyllur*), pero también con manifestaciones agrícolas, tal como los manantiales (*pukyu*) y las piedras redondas (*muyurumi*). Cada una de las deidades inferiores tiene su complemento sexual: Sol y luna, estrella matutina y vespertina, rayo y neblina. Sólo el arco iris por su función de 'puente' (*chakana*) encarna en sí mismo la bipolaridad (Estermann 1993: 217).

La tradición católica de los Santos ha encontrado aquí un caldo de cultivo religioso propicio y muy fecundo. En la religiosidad (o religión) andina, se desconoce normalmente las hagiografías concretas de los Santos, pero se enfatiza las funciones específicas de cada uno. Cada Santo es un intermediario con su especialidad propia en la resolución de problemas y dificultades, de la misma manera como también la tienen las deidades andinas inferiores.²⁵ Para mantener el principio de complementariedad (sexual), muchos de los Santos tienen su pareja (por ejemplo San Marcos es acompañado por Santa Marcela). (Marzal 1992: 45).

En Cusco, los Santos vienen reemplazando a las momias de los Incas en la procesión de Corpus Christi. Dos Santos merecen un interés especial, por su función de garantes de la continuidad cósmica en los momentos precarios de los solsticios de junio y diciembre: San Juan y el Niño (Jesús). Tal como el amanecer y atardecer son momentos críticos de 'transición', también lo son los solsticios de invierno (24 de junio) y de verano (25 de diciembre). En estas fechas, la *Pachamama* está intocable (Gow 1976: 5). Es interesante el hecho de que los *runa* veneran las diferentes hierofanías de Jesucristo como 'Santos' distintos; así el Niño (o *Niñucha*), la Santísima Cruz, Pascua de Resurrección y hasta la Santísima Trinidad son personajes sagrados (Schlegelberger 1992: 255). La fiesta de San Juan (que a la vez es el 'día del campesino') venía reemplazando paulatinamente la fiesta incaica del *Inti Raymi* que tenía como objetivo asegurarse de que los días (y el supuesto recorrido del sol) empezaran nuevamente a crecer. Navidad o la fiesta del Niño venía reemplazando otra fiesta de los Incas, el *Qhapaq Raymi*, la celebración de la gran pascua del Sol (Espinoza 1987: 428).²⁶

Algunos Santos fueron introducidos e inculturados como 'pareja' de una deidad andina ya existente, tal como ocurrió con Santiago, pareja de *Illapa* (rayo), o la Santísima Cruz, pareja de *Pachamama*. Otros se relacionaban como 'hermanos' con las deidades autóctonas, tal como la Virgen con *Pachamama*, o Jesús con los *Apus*. Y por fin: 'Dios' es la síntesis de 'Padre' y *Apu*: *Apu Taytayku*.²⁷

²⁵ Como hay Santos para cada profesión, enfermedad y situación de vida, también las deidades andinas practican la 'división de trabajo' en la protección y el cuidado de los seres vivos. El *Apu* más cercano cuida el ganado, el *pukyu* (manantial) la salud, la *Pachamama* protege a los seres humanos de los espíritus malignos (*soq'a*), y el *illapa* (rayo) tiene el control sobre las tempestades (Espinoza 1987: 454).

²⁶ Tal vez sea esta una de las razones por la que Navidad también es llamada 'Pascuas' ("Felices Pascuas y un Próspero Año Nuevo").

²⁷ Las canciones religiosas quechuas identifican tanto a Dios (*Apu Taytayku*, *khuyapawayku* - 'Señor, nuestro Padre, ten piedad de nosotros'), como también a Jesús con el *Apu* (*Apu Jesucristu*). *Apu* ya no es concebido como deidad rival, sino como título de la superioridad de Dios mismo (la 'Divinidad Altísima').

5. La relación religiosa

En vista de que la relacionalidad es la característica fundamental del pensamiento andino, en cierto sentido toda 're-lación' es también 're-ligión' (*religio*), nexa imprescindible con el orden universal. La separación occidental entre un ámbito secular y un espacio religioso (o numinoso) corresponde a una lógica de exclusión ('o bien...o bien'), pero no encaja con el principio holista de la inclusión ('y...y').²⁸ Para un *runa*, inclusive la labor agrícola tiene un carácter religioso; trabajar la tierra es una forma de oración.

Desde las relaciones familiares, productivas y comunales hasta las relaciones cósmicas y religiosas en sentido estricto, todas son dominadas por el principio de reciprocidad que funge de garantía para conservar la justicia universal mediante el orden establecido. En el campo, la seguridad social funciona en base a la reciprocidad: Los padres crían a sus hijos, pero estos tienen la obligación de restituir este empeño cuidando posteriormente a sus padres ancianos. En la relación con la *Pachamama*, la reciprocidad es una condición imprescindible para la vida y supervivencia: Para lo que la madre Tierra nos da, el campesino tiene que 'pagar' un precio simbólico en forma de 'despachos' y respetar estrictamente los días intocables.²⁹ Respecto al trabajo, la reciprocidad del *ayni* (trabajo comunal andino) es un mecanismo vital en las economías precarias del Altiplano.

No debe de sorprender que también la relación religiosa en sentido más específico, es decir como relación con Dios y los intermediarios (los Santos), se expresa sólo dentro del marco de la reciprocidad y complementariedad. Toda la "economía sacramental" obedece a estos principios. Una misa o un rito sacramental que no 'cuesta', no vale, es decir: no llega a tener el efecto intencionado, porque le falta el complemento por parte del ser humano.³⁰ Muchos autores hablan de una religiosidad negociadora o inclusive de chantaje y manipulación de Dios por parte del ser humano. Si no nos damos cuenta de los trasfondos conceptuales, el comportamiento ritual del *runa* puede ser juzgado de esta manera.

En primer lugar, hay que reiterar que la concepción andina de 'Dios' niega muchos de los atributos teológicos de la filosofía occidental, tal como son la autosuficiencia (*suisuficientia*), la absoluteza, la impasibilidad y la trascendencia. Como 'parte' del sistema cósmico de relaciones, el

²⁸ Véase nota 32. El principio del tercer excluido (*principium tertii non datur*) sólo permite la disyuntiva excluyente entre dos conceptos contradictorios (verdad-falsedad, finito-infinito, temporal-eterno, terrenal-celestial). No existe ninguna mediación, sino sólo separación entre los polos. La lógica de inclusión afirma una transición continua entre dos extremos (o polos) de tal manera que ambos pueden coexistir en un equilibrio complementario. La expresión mejor conocida de esta inclusión en Occidente, son los principios complementarios del taoísmo, el *Yin* y el *Yang*.

²⁹ La terminología de 'pago a la *Pachamama*' indica que se trata de una transacción económica recíproca. La generosidad de la tierra tiene su precio que hay que 'pagar' en la forma de una ofrenda simbólica. Los 'días intocables' de la *Pachamama* son los días de 1 a 6 de agosto (antes de la siembra), de 25 de diciembre al 1 de enero (solsticio de verano), el 24 de junio (solsticio de invierno), el domingo de Trinidad y el Martes Santo (Gow 1976: 5).

³⁰ La economía religiosa corresponde a la economía del 'pago' a la *Pachamama*: Como *Taytacha* nos brinda salud y bienestar, hay que restituirle el 'pago' correspondiente. La recompensa para el sacerdote por sus servicios es un aspecto secundario que fue instituido por los españoles a fin de solventar a los curas; muchos, sin embargo, saben aprovechar del trasfondo cultural para explotar a los fieles.

Dios andino está sujeto a la lógica universalmente válida de la reciprocidad y complementariedad. Dios sufre, siente pena, está triste y siente cólera (González 1987: 64); los dolores y la injusticia del mundo le afectan. No es una ‘sustancia trascendente e imperturbable’, superior a todo acontecimiento en el universo, sino que participa activamente en el quehacer mundano. En cierto sentido ‘necesita’ de su contraparte, del ser humano, para llegar a ser completo e integral; no se es suficiente en sí mismo, sino sólo por y a través de la relacionalidad múltiple del universo.³¹

En segundo lugar es preciso aclarar que el principio de reciprocidad no coincide con la actitud mercantil de negociar a fin de obtener máximo provecho. La reciprocidad cósmica no es otra cosa que la realización de la justicia universal y cósmica, el cumplimiento de un deber mutuo. El rompimiento de este principio causaría serias distorsiones del equilibrio en los sistemas naturales, sociales y religiosos.³²

La ética andina no se basa ni en el altruismo, ni en la concepción occidental de la responsabilidad individual y autónoma. Según el principio holista, cada acto humano afecta toda la red de relaciones; el radio de responsabilidad es mayor del de la libertad.³³ Un comportamiento no-recíproco distorsiona severamente el orden social, natural y cósmico; desastres naturales y desgracias familiares pueden ser las consecuencias respectivas. El código antiguo de los Incas *Ama suwa, ama llulla, ama qhella* está basado en el principio de reciprocidad. El robo (*suwa*) es la falta de reciprocidad en el intercambio de bienes, la mentira (*llulla*) de información, y la ociosidad (*qhella*) de fuerza de trabajo. Cabe agregar como cuarta infracción el incesto que representa la falta de reciprocidad en el intercambio de hijos e hijas, y que forma la distorsión más grave del orden ético y social en el mundo andino (Ansión 1987: 161).

La relación religiosa de reciprocidad parece ser incompatible con algunas concepciones básicas de la teología cristiana. En primer lugar, excluye el concepto de **gracia** como iniciativa unilateral de Dios, sin ninguna contribución recíproca de parte del ser humano. Gratuidad³⁴ es algo que viola el principio de reciprocidad, tanto en las relaciones sociales como en las religiosas. La gracia como acción desinteresada y unilateral no existe (o no debe de existir) para el *runa*, porque distorsiona severamente el orden cósmico y social. Esta concepción es, por lo menos en parte,

³¹ La teología cristiana también afirma la inmanencia de Dios como atributo esencial. La encarnación divina en Jesucristo, a pesar de ser un acto libre e indeterminado, muestra una concepción de Dios que implica la pasibilidad (capacidad de sufrir) – contrariamente a ser *actus purus* - y la necesidad de establecer relaciones de cooperación. Quizás por esta razón le parezca muy familiar al *runa* el ‘Dios que sufre’ y el ‘Señor de la agonía’.

³² Los desastres naturales (granizo, terremotos, inundaciones) son considerados consecuencias de la falta de reciprocidad en lo social y religioso. El fenómeno del ‘condenado’ (*hatun kukuchi*) es una manifestación del hecho de que la reciprocidad se cumpla aún hasta más allá de la muerte (Estermann 1993: 213).

³³ Uno de los axiomas filosóficos de Occidente es la equivalencia (lógica) de libertad y responsabilidad; nadie puede ser culpable por actos que no caen dentro del alcance de la libertad personal. Concepciones teológicas como el ‘pecado original’ o el ‘pecado estructural’ de la Teología de la Liberación, son incompatibles con este principio, tal como también lo es la ética meta-personal andina.

Emmanuel Lévinas tematiza esta problemática para la filosofía occidental contemporánea, postulando una ética más allá de la libertad, una ‘ética de sustitución’ (Lévinas 1987, 156ss.).

³⁴ La familia etimológica de las lenguas romanas de „gracia“, „gratuidad“, „gratis“, „gracias“ se remontan al latín *gratia* que indica un don recibido sin merecerlo, ‘gracias’ a la benevolencia paternalista y unilateral (un ‘acto de gracia’) del monarca, tirano, patrón o inclusive de Dios. El quechua no tiene vocablos propios para expresar esta realidad; se usa la terminología prestada del español (*anchata agradecyiki*).

compatible con la reciprocidad católica entre la gracia divina y la obra humana; pero en la confrontación con la concepción protestante dominante, se revela la discrepancia fundamental con uno de los *theologumena* principales de la tradición cristiana.³⁵

El *runa* no piensa en categorías de ‘gracia’, sino de ‘justicia’ y ‘equilibrio ético’. El mandamiento principal de Jesús, el amor desinteresado al prójimo³⁶, y más todavía el amor al enemigo, le aparece no solamente como un peligro para el orden social y cósmico, sino además como algo irracional y absurdo. El altruismo puro destruye justamente la justicia universal de reciprocidad estricta entre los diferentes actores, y causa situaciones caóticas que tanto teme el *runa*.³⁷

Entonces no debe de sorprender que la concepción andina de Dios tiene mucho más afinidad con el Dios justo y celoso de la Biblia Hebrea que con el Dios benigno y altruista del Nuevo Testamento. Uno de los indicios para tal afirmación es la idea muy fuerte y común de un Dios castigador (González 1987: 66s.).³⁸ En sí, esto no implica la concepción de un Dios revanchista y violento, sino que es simplemente la única forma posible para restablecer el orden después de una violación del principio de reciprocidad: Si Dios castiga a una comunidad con granizo a causa de un robo de ganado, queda en limpio la ‘deuda’, y el daño en sentido cósmico queda restaurado. La justicia universal mediante el principio de reciprocidad y la corrección respectiva de sus deficiencias por un Dios ‘castigador’, es al mismo tiempo una respuesta frente al problema del mal y del sufrimiento (teodicea).

Un dato interesante es la aceptación amplia pero diferenciada de los nuevos movimientos religiosos por parte de los *runa*. Mientras que las iglesias protestantes históricas (luteranas, metodistas, baptistas, presbiterianas) casi no tienen acogida,³⁹ las sectas apocalípticas que se basan principalmente en la Biblia Hebrea, tal como los Testigos de Jehová, los Mormones y los Adventistas, encuentran un caldo de cultivo muy fecundo entre los campesinos de los Andes. Un ejemplo muy especial, particularmente en el Perú, son los Israelitas o la “Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal”, que se basan en muchos de los rituales

³⁵ El principio *sola gratia* de Lutero (junto a las otras dos „sola“: *sola scriptura* y *sola fide*) agrava la asimetría entre Dios y el ser humano de tal manera que cada tipo de reciprocidad resultaría un acto de rebeldía y de hibris. Para el *runa*, este principio viola uno de los fundamentos del orden cósmico y religioso.

³⁶ Aunque en su formulación de la „regla de oro“ insiste en la reciprocidad y en el equilibrio interpersonal: „...como a ti mismo“.

³⁷ Muchos proyectos de desarrollo tal vez fracasen porque no toman en cuenta el carácter social de la reciprocidad. El fenómeno de mendicidad tiene que ver con el impacto de la mentalidad occidental; en el campo prácticamente no hay mendigos. Lo que es totalmente ‘gratis’, no vale; por lo tanto, la ‘gracia divina’ requiere de su contraparte en el ser humano que es ‘justificado por méritos’, y no meramente ‘por la fe’ (Lutero).

³⁸ Hay varios autores que explican este fenómeno por el impacto de la colonización y la prédica de los misioneros españoles. Aunque esto ciertamente ha agudizado el miedo y la concepción feudal de Dios (el gamonal omnipotente), sin embargo, ya había una cierta pre-disposición cultural propia. La religión incaica tenía rasgos fuertes de miedo, obediencia y sacrificio, para ablandar la ira de las deidades (trueno, rayo).

³⁹ Aparte del principio básico de la gracia no-merecida, existen otros motivos para explicar este hecho. La teología protestante no acepta intermediarios entre el ser humano y Dios (a excepción de Jesucristo), rechaza la representación de lo sagrado en imágenes e insiste en la diferencia ontológica infinita entre Dios y el mundo creado, profundizando la lógica de exclusión (teología dialéctica). El carácter sensual e imaginativo del ritual católico, como también muchas de sus concepciones teológicas (Santos, sacramentos, naturaleza como revelación natural, mariología, sacramentales) se acercan más a la ‘cosmovisión’ andina que a la teología protestante clásica.

veterotestamentarios, y que a la vez contienen algunos rasgos importantes del mundo andino. Su nacionalismo quechua y su énfasis en un Dios justiciero y celoso, además de las ideas apocalípticas, son motivos suficientes para una acogida extraordinaria entre la población campesina del Perú (Marzal 1992: 73ss.).

6. Escatología andina

El pensamiento andino difiere considerablemente del pensamiento occidental en la concepción del tiempo. La palabra quechua y aymara *pacha* no sólo significa ‘tierra’ (*Pachamama*), sino también ‘espacio’ o ‘nivel’ (por ejemplo *kay pacha*), y además ‘tiempo’. Esto nos indica que el hombre *quechua* no piensa en categorías de ‘más-allá’ y ‘más-acá’; del mismo modo como todo está relacionado con todo en un universo ordenado, también lo es a través del tiempo. Lo que pasó está todavía presente en el hoy, y el futuro se anticipa y manifiesta ya en el presente. El idioma quechua no conoce (salvo en algunas conjugaciones) una forma verbal propia para el futuro y usa en su defecto la forma del presente. El tiempo (*pacha*) es como un presente eterno (aquí-y-ahora), una repetición periódica de lo mismo. Esta concepción cíclica tiene su fundamento en los ciclos agrícolas (barbecho, cosecha, siembra), astronómicos (sol y luna), climatológicos (tiempo de lluvia y de sequía) y generacionales (sucesión de las generaciones).

El concepto occidental de ‘progreso’ como unidireccionalidad ascendente hacia el futuro, la irreversibilidad y unicidad de cada momento y la perspectiva de lo absolutamente nuevo (el *novum* de Ernst Bloch), resulta muy extraño para el *runa*. La linealidad, la continuidad y la progresividad del tiempo (de *alpha* a *omega*) son elementos esenciales de una concepción con raíces judeo-cristianas, secularizada por las filosofías de la historia del siglo XIX, y popularizada en sentido tecnológico y económico en el siglo XX.⁴⁰

Para el pensamiento andino, el tiempo no es lineal, ni continuo o progresivo, sino cíclico, descontínuo y estático. Existen ‘rupturas’ en el tiempo, momentos decisivos (*kairoi*) y saltos cualitativos que se conoce como *pachakuti* (cataclismo).⁴¹ Se trata de un movimiento dialéctico, pero sin el momento del progreso inherente al pensamiento occidental.

⁴⁰ Mientras que la cultura griega afirma una cosmovisión cíclica, la cual que en la filosofía se manifiesta como estaticismo y necesarianismo, el pensamiento judío concibe el proceso temporal universal como un camino abierto hacia adelante. La *Odisea* describe la aventura del héroe Odiseo desde su lugar de origen hasta su regreso al mismo sitio (en forma de círculo); *Génesis* y *Éxodo* narran la salida irreversible e irrevocable de Abrahán de su tierra natal, como también el éxodo del pueblo de Israel de Egipto para nunca más volver al lugar de partida, sino para llegar a la Tierra Prometida (el Nuevo Jerusalén). La tradición judeo-cristiana ha descubierto la dimensión de la ‘historia’ como un proceso hacia el futuro, incluyendo a Dios y su obra de salvación. A partir del siglo XIX, esta concepción empezó a sufrir las consecuencias de la secularización, en la medida en que la Providencia Divina fue reemplazada por un ‘Espíritu Absoluto’ (Hegel), la misma materia dialéctica (Marx y Engels) o por la ‘mano invisible’ del mercado y de la tecnología.

⁴¹ Por el significado literal, se trata de un ‘regreso’ o una ‘vuelta’ (*kuti* significa ‘regresar, volver’) del universo (*pacha*), es decir de una ‘revolución’ cósmica por la cual el orden establecido se convierte en caos: el cosmos vuelve a ser caos (Müller 1984a: 133; Marzal 1971: 62-69). Aunque un *pachakuti* representa una ruptura y un salto dialéctico, no implica la progresividad implícita del pensamiento dialéctico occidental.

La utopía andina no se localiza en un futuro desconocido y lejano, sino más bien en el pasado; es una utopía retrospectiva. Muchos de los movimientos indígenas (*Taki Onqoy*, Tupaq Amaru) pretendieron volver al imperio incaico, como una utopía pasada pero aún no realizada.

Aunque el pensamiento andino toma en cuenta diferentes ‘niveles’ de la realidad (*kay*, *hanaq*, *uray pacha*), sin embargo, no afirma de ninguna manera la teoría platónica-cristiana de dos mundos (más-allá y más-acá). Los misioneros cristianos encontraron en la tripartición cósmica andina un molde perfecto para llenarlo con la tripartición cristiana de ‘cielo-tierra-infierno’. Pero, en el fondo, los dos modelos no son compatibles, a pesar de su semejanza. Para un *runa*, los tres niveles de *pacha* pertenecen todos a una misma *pacha* (unidad espacio-temporal). *Hanaqpacha* (‘espacio arriba’) no se refiere a un más-allá trascendente, sino al ámbito de los fenómenos atmosféricos y astronómicos.⁴² *Kaypacha* (‘este espacio’) es el ámbito natural y social de la vida, el área de lo sensitivo y concreto. Y *uraypacha* o *ukhupacha* (‘espacio debajo o adentro’) se refiere a lo interior de la *Pachamama* que es tanto el ámbito de la vida (muchos mitos cuentan cómo animales y seres humanos han salido de cuevas y huecos (*paqarina*) de la tierra), como de la muerte (Marzal 1992: 45). Para los Incas, la *uraypacha* era la selva que alberga y esconde el lugar paradisíaco del *Paititi*, lejos de ser identificada con el infierno cristiano.

La gran acogida de “sectas” apocalípticas por los *runa* se explica sobre todo por la afinidad con la concepción apocalíptica andina. Una nueva era sólo puede empezar después de un cataclismo, de una revolución cósmica (*pachakuti*) que convierte el cosmos en caos, para que de este surja otro cosmos. Ideas milenaristas tienen una rica tradición y acogida en los Andes, a veces son cristianizadas, tal como ocurrió con las ideas quiliastas de Joaquín de Fiore.⁴³

Aunque la gran mayoría de los *runa* acepta hoy las concepciones cristianas de una vida eterna, de un juicio final y del Reino de Dios, ciertamente hay matices muy propias en sus respectivas interpretaciones. La antropología andina no encaja con la concepción dualista platónica que había influido fuertemente en la teología cristiana. Según la idea andina, el ser humano consiste de cuerpo y *animu* (quechuzado de ‘animo’), la que se parece mucho al *nefesh* (soplo de vida) de la antropología veterotestamentaria (Gen 2,7). Este *animu*⁴⁴ es muy débil hasta los diez años, y puede

⁴² La ambigüedad ontológica se refleja en la misma palabra española “cielo” que se refiere tanto al espacio supra-lunar como al más-allá cristiano. La concepción judía de *shamayim* (‘cielos’) no se refiere a un mundo fuera de la creación, sino a una parte de ella. ‘Cielo y tierra’ es una expresión frecuente para referirse al universo total. La cosmología griega hizo una separación estricta entre lo sub-lunar (terrenal) y supra-lunar (celestial) con sus respectivas leyes distintas. Con la nueva física de Kepler, el universo volvió a ser un solo sistema mecánico, con lo ‘celeste’ como una de sus partes. Pero la concepción platónica de un ‘cielo trascendente’ de las ideas reemplazó el cielo físico, estableciendo una separación y dicotomía más honda todavía. La concepción andina está mucho más cerca de la idea hebrea del ‘cielo’ (*hanaq*, *kay* y *uray pacha*) son el universo en su totalidad) que de la concepción platónico-cristiana.

⁴³ El *runa* sobrepujó el esquema clásico de cinco períodos históricos (Estermann 1993: 215/216) por la tripartición cristiana de la historia, gobernada sucesivamente por las tres personas de la Trinidad, coincidiendo con las ideas de Joaquín de Fiore. Existen muchos testimonios milenaristas en el sentido de que esta era (la del Hijo) terminaría en el año 2000 (Marzal 1971: 61-69; Müller 1984a: 133), y que empezaría la era del Espíritu Santo, concordando con la enseñanza de las “sectas” apocalípticas.

⁴⁴ Aunque la palabra quechuzada *animu* es la más usada, existe también la expresión *yayayniyoq* (‘aquello con vida eterna’; de *yaya*, expresión usada para ‘Dios Padre’), resultado de la catequesis religiosa acerca de la

ser desequilibrado fácilmente por el susto (*mancharisqa*) (Schlegelberger 1992: 259s.). Con la muerte, la ‘fuerza de vida’ (*animu*) sale del cuerpo, y recién a partir del entierro, el difunto es ‘alma’. Pero esta expresión lingüística prestada de la antropología occidental, no coincide con el significado de ‘alma’ como ‘sustancia espiritual incorruptible’ de proveniencia (neo-)platónica. ‘Alma’ es la persona humana que sigue viviendo (aunque invisiblemente) cerca del lugar de su existencia terrenal, y que tiene poderes que antes no tenía (Schlegelberger 1992: 287; Marzal 1992: 48s.). Algunas pueden causar daños (los *hatun kukuchi* o ‘condenados’), y otras acompañan como espíritus protectores a sus seres queridos. De todas maneras, sigue vigente el principio de reciprocidad hasta más allá de la muerte, lo que explica la existencia de los innumerables rituales que tienen que ver con las ‘almas’.

Para la religiosidad (o religión) andina, el juicio no tiene lugar recién en un más-allá, sino que tiene lugar en este mundo concreto (tal como es el caso en el judaísmo no-saduceo). Dios juzga a los seres humanos mediante castigos y recompensas, pero no siempre en sentido personal e individual. Los acontecimientos sólo pueden ser entendidos e interpretados dentro de un contexto de la colectividad y relacionalidad cósmica.⁴⁵

7. Sacramentalidad del mundo

Debido a la concepción panenteísta (todo está en Dios) del pensamiento andino, el mundo no es un lugar netamente profano y secular. Aunque ciertamente hay rasgos “animistas”, la cosmovisión andina no es animista en sentido estricto⁴⁶; más bien se podría hablar de un ‘sacralismo’, una omnipresencia de lo numinoso y divino. Paralelamente a la jerarquización del panteón andino, existe una jerarquía de lo sagrado y sacramental. En sentido amplio, todo el universo es sagrado, porque representa en cada uno de sus partes el orden divino a través de un sistema de relaciones.

Sin embargo, existen lugares, acontecimientos y tiempos especiales (*kairoi*) donde la deidad (o las deidades) se revela(n) de una manera densa y comprimida. Estas hierofanías ya tenían su gran

inmortalidad del alma. Los Incas llamaron a la ‘fuerza de vida’ *kamaqem* (‘energía creativa’; de *kamay*: ‘crear’). La palabra *alma* (usada también en quechua y aymara) es reservada para la post-existencia de las personas, y es usada en el sentido de ‘difunto’, pero como presente entre los vivos. Para mayores referencias, consulte: Tschopik 1968: 158-164; Gose 2001: 125ss.; Crandon-Malamud 1991: 133ss.

⁴⁵ La teología cristiana clásica ha des-concretizado en cierto sentido el carácter justiciero de Dios, reservándolo para el ‘juicio final’. En la sociedad secularizada, la Providencia Divina ha cedido su peso interpretativo para dar paso al destino impersonal de los astros o al ‘juicio’ de la historia. El *runa* “materializa” esta Providencia en bendición o maldición concretas, muy semejante a la concepción veterotestamentaria.

⁴⁶ El animismo sostiene que entes particulares como plantas, animales y lugares son ‘animados’. Aunque el *runa* conoce una gran cantidad de ‘espíritus’, estos no son expresión de una fuerza sobrenatural de una cierta cosa, sino una forma de post-existencia de los *animus* como almas, es decir: de personas humanas. Entre otros, Javier Medina sostiene que el paradigma religioso de la indianidad es el “animismo”, opuesto al “teísmo” del cristianismo occidental. Define el “animismo” como sigue: “Creencia que todo, incluyendo aquello que el monoteísmo racionalista considera como objetos materiales inertes, está vivo, posee un espíritu inmanente” (Medina 2000: 433). Esta definición equivale a lo que el hilozoísmo afirma.

importancia en la religión incaica (*wakas, intiwatana, Inti Raymi, Qhapaq Raymi*).⁴⁷ Los momentos y lugares preferidos para tales revelaciones numinosas son sin duda los innumerables **‘fenómenos de transición’**, tanto en la vida personal, en la comunidad, en el ciclo agrícola como en los acontecimientos astronómicos. Estos fenómenos siempre causan cierta preocupación, y por lo tanto requieren de un acompañamiento ritual para evitar la irrupción del caos. Lo sacramental⁴⁸ tiene una gran importancia en el pensamiento andino, y la teología cristiana sólo ha canalizado esta condición religiosa del *runa*. En este proceso resulta muy significativo de que aquellos sacramentos cristianos vienen teniendo mayor acogida que corresponden a sacramentos y rituales andinos existentes. Estos son, en orden de importancia: El bautismo, el matrimonio y la eucaristía (González 1987: 267ss.; Orzechowski 1993: 29-78).⁴⁹

El bautismo encuentra entre los *runa* la mayor aceptación de entre todos los sacramentos. En el campo, el bautismo de emergencia (*ununchachiy* o ‘hacer echar agua’) inmediatamente después del nacimiento del niño es muy común, a pesar de que su vida no esté en peligro (Schlegelberger 1992: 153ss.). El bautismo cristiano tiene como paralelas diferentes rituales autóctonos, que tienen la función de ‘ritos de paso’.

Uno de ellos es el primer corte de cabello (*chukcha rutuy*), que se realiza frecuentemente después del bautismo católico, y que marca el paso del ‘niño de pecho’ (*llullu wawa*) al ‘niño independiente’ (*pukllaq wawa*). A la vez, al niño se le asigna una estrella como signo de la protección especial por un *Apu* determinado. Y toda la ceremonia es acompañada por un *despacho* y el listado detallado de las transacciones económicas para el bien del niño (Schlegelberger 1992: 256ss.).

El bautismo cumple así diferentes funciones. Es un rito de iniciación que encomienda al niño a la protección de *Taytacha* (para evitar que se convierta en *kukuchi*)⁵⁰, es una ceremonia de salud, y a la vez (mediante el compadrinazgo) cumple una función económica de sobrevivencia (Marzal 1992: 50).⁵¹

⁴⁷ Casi todos los lugares y tiempos sagrados de la religión incaica fueron reinterpretados o reemplazados por rituales cristianos. En muchos sitios de las *wakas* (templos e ídolos de las deidades incaicas), fueron construidos templos cristianos; el caso más famoso es el templo de Santo Domingo en Cusco, que fue construido sobre los cimientos del *Qorikancha* (templo del Sol) incaico.

En los cerros, sitio de los *Apus*, empezaban a dominar las cruces. La fiesta del *Inti Raymi* daba paso a la fiesta de San Juan, y el *Qhapaq Raymi* a Navidad.

⁴⁸ Yo entiendo aquí la ‘sacramentalidad’ como una característica esencial de la relación del ser humano con lo sagrado; cada hierofanía (manifestación de lo sagrado) es, como presencia simbólica y representativa de lo divino, un ‘misterio’ (*mysterion* significa: ‘sacramento’). La particularidad de los siete sacramentos católicos se debe a un proceso histórico de definir las hierofanías particulares (concluido en el Concilio de Trento), correspondiendo a ciertos ‘fenómenos de transición’ (nacimiento, adolescencia, enfermedad, muerte etc.), que merecen un trato especial, tanto en la cosmovisión andina como en la vida cristiana.

⁴⁹ Aunque parece que los Incas ya conocían un ritual parecido a la confesión (Marzal 1992: 51), este sacramento no ha tenido el mismo eco como el bautismo, el matrimonio y la eucaristía (González 1987: 294s.). La confirmación, la ordenación sacerdotal y la unción de los enfermos (que corresponde a la ceremonia del *animu waqay*, el ‘llamado’ de la fuerza vital de una/un enfermo/a) son sacramentos muy secundarios e inclusive desconocidos entre la población autóctona andina.

⁵⁰ *Kukuchi* es el nombre quechua para un duende, una figura que espanta sobre todo a los niños y que es supuestamente el alma de niños muertos antes de ser bautizados.

⁵¹ En el padrino de bautismo se establecen lazos de reciprocidad que en el mundo rural son vitales para el futuro del niño. Normalmente el padrino regala un animal (llama, oveja) como inversión para el futuro. El padrino

El matrimonio católico también encuentra amplia aceptación entre los *runa* aunque frecuentemente no se lo contrae por razones económicas. Casi para todas las parejas, el matrimonio religioso (católico) o *kasarakuy* es solamente el compromiso definitivo después de haber convivido ya mucho tiempo en *sirvinakuy*, el matrimonio andino. Este último no es un ‘matrimonio de prueba’, sino ya un compromiso firme de ayuda mutua (reciprocidad), implicando transacciones económicas entre dos familias (Schlegelberger 1992: 308; Marzal 1992: 51s.). En un matrimonio (tanto andino como católico), no está involucrada sólo la pareja, sino todo un conjunto de relaciones familiares y de compadrazgo. Es el núcleo y la célula de la reciprocidad, representando la complementariedad fecunda cósmica en lo pequeño.

La eucaristía o misa tiene como trasfondo andino la *mesa* o el *despacho* a la *Pachamama*, “Oficiar una misa” y “preparar la mesa del *despacho*” se expresan en el quechua por las mismas palabras (*misata churay*). Tal como el *pago* a la *Pachamama* o el *despacho* para los *Apus*, también la misa se hace en ocasiones especiales y con un propósito muy particular: Sufragio de un difunto, pedido de buena salud, invocación de la Virgen o de un Santo, o la celebración de la fiesta patronal (González 1987: 285ss.). La conmemoración de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo es secundaria en comparación con las “intenciones” personales de las y los participantes; la bendición prevalece sobre la comunión. Tal como los *despachos*, la misa tiene para el *runa* sobre todo el carácter de ‘reconciliación’ con *Taytacha*, la Virgen y los Santos, con el fin de evitar desgracias; claro que también representa un ‘rito de paso’ (salud, muerte, viajes etc.).⁵²

Los demás sacramentos católicos tienen mucho menos aceptación entre la población andina, debido a su distancia conceptual y ritual del mundo andino. La confirmación tiene en cierto sentido su contraparte andino en el *warachikuy* incaico⁵³ o la celebración de quinceañera, y la ordenación sacerdotal es comparable con la iniciación ritual de los sacerdotes andinos (*altomisayoq*). Pero el celibato católico obligatorio definitivamente resulta incomprensible e incompatible con los principios andinos básicos de complementariedad y polaridad.⁵⁴

de *chukcha rutuy* ‘paga’ por cada trozo de cabello con animales (padrino principal) o en forma de dinero, golosinas y otras cosas provenientes del mundo moderno.

⁵² Muchas de las características de la misa en la religiosidad popular tienen ciertamente que ver con una catequesis tradicional que enfatiza el individualismo y la pasividad (‘escuchar la misa’). Pero la costumbre de las ‘intenciones’ tiene mucha afinidad con las ceremonias andinas del *despacho* (‘mesa’) y del *pago*. En ellas, igualmente se invoca a los *Apus* y se les encomienda las familias, los proyectos de la comunidad y la salud de los seres queridos.

⁵³ Literalmente: ‘Ponerse el calzón’. Era una ceremonia de iniciación masculina que marcaba la entrada de los muchachos a la plenitud viril, aptos para ejercer ocupaciones y funciones de hombres adultos. Como signo de la nueva responsabilidad se les puso un calzón especial (*wara*).

⁵⁴ Los sacerdotes andinos (*paqo*, *yatiri*, *altomisayoq*) sólo viven una vida célibe mientras ejercen su función de *chakana* o mediación cósmica, porque el principio de complementariedad exige que el elemento masculino o femenino (en algunos casos también hay sacerdotisas) esté en relación con su complemento cósmico, la *Pachamama* o los *Apus*. Una relación sexual con su pareja en estos momentos distorsionaría la relación cósmica (sexuada) que se establece en función de ser „mediador/a“. Fuera de sus funciones „sacerdotales“, los *yatiri*, *paqo* y *altomisayoq* tienen pareja y mantienen relaciones sexuales, expresión de la complementariedad imprescindible para la vida y su conservación.

8. Conclusión final

El intento de comprender la religiosidad indígena del espacio andino desde las concepciones teológicas y filosóficas occidentales, resulta una empresa imposible y poco adecuada a la complejidad del fenómeno. Muchas de las concepciones, rituales y actitudes del *runa* recién tienen una interpretación semántica y hermenéutica más consistente cuando uno toma en cuenta el propio horizonte conceptual (*Weltanschauung*) del pensamiento andino. La inculturación y encarnación de lo cristiano en Los pensamientos occidental y andino representan en muchos puntos dos interpretaciones del mundo diametralmente opuestas.

Sin embargo, los pueblos quechua y aymara viven en propia carne esta difícil síntesis, este mestizaje religioso y conceptual, sin ser esquizofrénico ni ecléctico. La religiosidad (o religión) andina ha adquirido en los últimos 500 años una identidad *sui generis*, y viene elaborando una teología auténticamente andina y a la vez cristiana.

En el desarrollo de la teología occidental se ha dado un caso similar cuando la religiosidad semita de los primeros cristianos se veía cuestionada por el pensamiento griego dominante. De ahí surgió una de las síntesis más impresionantes del pensamiento occidental, la teología cristiana medieval. A pesar de ser incompatibles en muchos puntos (determinismo, individuo, creación, etc.), los dos paradigmas se juntaron de una manera muy fructífera.⁵⁵

Así puede ser el caso de la religiosidad (o religión) andina si dejamos de pensar desde los purismos conceptuales. Sus aparentes ‘inconsistencias’ podrían ser fructíferas, no sólo para la propia identidad indígena, sino también para la teología cristiana en general.

Bibliografía

- Aguiló, Federico (1981). *Religiosidad de un Mundo Rural en Proceso de Cambio*, Sucre.
- Ansión, Juan (1987). *Desde el rincón de los muertos: El pensamiento mítico de Ayacucho*. Lima: Gredes.
- Bastien, Joseph W. (1987). “Quechua Religions. Andean Cultures”. En: *The Encyclopedia of Religion* vol. XII. Londres. 134-141.
- Crandon-Malamud, Libbert (1991). *From the fat of our souls: Social change, political process and medical pluralism in Bolivia*. Berkeley: University of California Press.
- Dalle, Luis (1983). *Antropología y Evangelización desde el runa*. Lima.
- Espinoza, Waldemar (1987). *Los Incas: Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru.

⁵⁵ Lovejoy habla de ‘inconsistencias fructíferas’ en el mismo seno de la filosofía occidental (Lovejoy 1936), que puede ser caracterizada como síntesis de los paradigmas griego y semita. Las fricciones más resaltantes se producen con respecto al modelo ontológico (mundo creado - mundo eterno), metafísico (contingencia - necesidad), epistemológico (verdad histórica - verdad eterna) y ética (libertad personal - ley universal). La filosofía cristiana medieval ha sido el intento más admirable de llegar a una síntesis filosófica entre el espíritu griego (sobre todo Aristóteles) y las concepciones básicas de la teología cristiana, no siempre logrando superar las inconsistencias implícitas.

- Estermann, Josef (1993). "Filosofía andina: Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado". En: *Stromata* No. 49. 203-220.
- _____ (1994). "Die Armen haben Namen und Gesichter: Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie". En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* No. 50. 307-320.
- Flores, Carlos (1984). *Una interpretación teológica del sincretismo andino de Q'ero y Lauramarca*. México.
- Garr, Thomas M. (1972). *Cristianismo y religión quechua en la Prelatura de Ayaviri*. Cusco.
- Girault, Louis (1988). *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú (1972)*. La Paz.
- González, José Luis (ed.) (1987). *La Religión Popular en el Perú: Informe y diagnóstico*. Cusco: IPA.
- Gose, Peter (2001). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. Traducido del inglés por Allison Spedding. La Paz: Mamahuaco.
- Gow, David D. (1974). "Taytacha Qoyllur Rit'i". En: *Allpanchis* vol. 7. 49-100.
- Gow, Rosalind y Bernabé Condori (1976). *Kay Pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Bartolomé de Las Casas.
- Irrarázaval, Diego (1992). "Aymara-Theologie: Ihre Bedeutung für die interkulturelle Theologie". En: Raúl Fornet-Betancourt (ed.). *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas* vol. 1. Eichstätt. 100-131.
- Jordá, Enrique (1981). *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe: Teología desde el Titicaca*. Lima.
- Lévinas, Emmanuel (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca [1974. La Haya: Nijhoff].
- Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being*. Londres.
- Marzal, Manuel M. (1971). *El mundo religioso de Urcos*. Cusco: IPA.
- _____ (1977). *Estudios sobre religión campesina*. Lima.
- _____ (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima.
- _____ (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima.
- Marzal, Manuel M., Xavier Albó y Bartomeu Melià (1992). *Rostros Indios de Dios*. La Paz: CIPCA.
- Medina, Javier (2000). *Diálogo de sordos: Occidente e Indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia*. La Paz: CEBIAE.
- Melià, Bartomeu (1992). "Theologie der Guaraní-Kultur". En: Raúl Fornet-Betancourt (ed.). *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas* vol. 1. Eichstätt. 67-99.
- Moranda, Pedro (1982). *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika*. Munich.
- Müller, Thomas y Helga Müller (1984). "Mito de Inkarrí-Qollarí: Cuatro narraciones". En: *Allpanchis* No. 23. 125-143.
- Ochoa, Víctor (1976). "Un Dios e muchos dioses". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*. No. 29, Chucuito-Perú.
- Orzechowski, Cristy y Berna Schulte (1993). *Manual de Fiestas: Santiago de Pupuja*. Puno-Perú: Autoedición.
- Schlegelberger, Bruno (1992). *Unsere Erde lebt: Zum Verhältnis altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus*. Imensee-Suiza: NZW.
- Tschopik, Harry (1968). *Magia en Chucuito*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

van den Berg, Hans (1985). *Diccionario religioso aymara*. Iquitos.

_____ (1989). *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Ámsterdam.