

JOSÉ SÁNCHEZ PAREDES y MARCO CURATOLA PETROCCHI  
Editores



## Capítulo 2



# LOS ROSTROS DE LA TIERRA ENCANTADA

Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo

Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

*Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.*

José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

© José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAE

Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al tomo 304 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, junio de 2013

Tiraje: 600 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-612-4146-35-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-06874

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300246

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## CRUCES DE CAMINOS CON MANOLO

*Xavier Albó*

CIPCA Bolivia

Por esas cosas de la vida y los caprichos de la informática, tarde me enteré de que se estaba preparando este volumen en homenaje a Manuel M. Marzal, con el que llevamos medio siglo de amistad y de participación conjunta en numerosos sucesos, encuentros y trabajos. Me apunté de inmediato a incorporar también mi contribución pero, acuciado por el poco tiempo disponible, no sabía por qué lado enfocarla. ¡Son tantas las facetas e intensa la actividad del homenajeado! ¿Qué artículo de investigación calzaría mejor en un libro para mi amigo?

Al final, he pensado que lo mejor que yo podría aportar y otros quizás no tanto, es un relato testimonial biográfico, o incluso «bi-biográfico» por cuanto nos involucra a los dos. Ahí lo lanzo. Espero que a Marzal —Manolo, para quienes lo conocemos personalmente— le suscite muchos y agradables recuerdos y que a otros lectores no les desagrade tampoco enterarse de algunos entretelones que no se descubren tan fácilmente en los escritos más formales. A partir de esos recuerdos iré planteando también, sobre todo en la segunda parte, algunas reflexiones más de fondo con respecto a temas relacionados sobre todo con nuestra común condición de antropólogos y teólogos o, si se prefiere, de curitas jesuitas que, llegados de otras tierras, aquí nos hemos querido involucrar y comprometer con el caminar de los pueblos indígenas. Tómense como notas al pie de página a algunos de sus trabajos, escritas por un viejo amigo, lector y contertulio.

### **Historias entrecruzadas**

Nacimos ambos en los años treinta en áreas extremas y opuestas de España, él tres años antes en Olivenza —un enclave español rodeado de Portugal por todas partes— y yo, en un pueblito de Cataluña. Éramos ambos jóvenes novicios jesuitas, él en Castilla, yo en Aragón, cuando fuimos enviados a estas tierras, cada uno por su lado, él al Perú, yo a Bolivia. En 1955 nos conocimos finalmente en Quito,

en la Facultad de Filosofía San Gregorio de la Universidad Católica del Ecuador, a donde habíamos ido a parar por razones de estudio y donde compartimos dos años muy agradables.

## Un doble despertar indígena en el Ecuador

Fue allí y entonces donde descubrimos una fuerte sintonía de intereses, en la que se nos unió un tercero, el ecuatoriano Alfonso Gortaire. En aquel ambiente quiteño, lo que más nos acercó a los tres fue nuestro común interés, por no decir pasión, por este gran pueblo que, por esos curiosos jueguitos de la dialectología, en Ecuador llaman «quichua» mientras que en Perú y Bolivia llamamos preferentemente «quechua». Fue nuestro despertar hacia los indígenas.

Desde mi llegada a Cochabamba, Bolivia, en 1952, yo ya había descubierto y me había acercado al mundo quechua, cuando estaba iniciándose ahí la Revolución Nacional y la Reforma Agraria del MNR. Me inicié también entonces en su lengua quechua, junto con Jorge Urioste y Joaquín Herrero, con quienes colaboré como simple escribano para la elaboración de una gramática pedagógica quechua publicada en 1954. Alfonso y su hermano menor Julio, también jesuita, habían convivido con quichuas ya desde niños en una experiencia más larga y muy distinta en la hacienda de su familia. Tengo la impresión de que Manolo descubrió a los quichuas sobre todo ahí en Quito, junto con nosotros.

Cuando los días jueves nos liberaban de clases y nos «soltaban», con bastante frecuencia nos juntábamos los tres para recorrer los alrededores todavía rurales de aquella ciudad relicario de Quito, que por aquellos años apenas rebalsaba los 200 000 habitantes. Juntos estuvimos muchas veces en Llano Grande, Llano Chico y San Miguel del Común, comunidades entonces aún de habla quichua al noreste de la ciudad, ahora ya castellanizadas y transformadas en barrios urbanos de una ciudad que hoy tiene un millón y medio de habitantes. Por cierto que hace poco me enteré —por Xavier Izko, que vive ahí cerca— de que esos lugares antiguamente eran parte del cinturón de *mitmakuna* aimaras llegados desde el Qullasuyu; él ha encontrado aún varios apellidos que aparecen también en el diccionario de Bertonio. Aquella presencia sigue también reflejada hasta hoy en toponimias como Cotocollao y Collaloma.

En Llano Grande había una casita de las religiosas lauritas, una congregación de origen colombiano llamada así en recuerdo a su fundadora, la madre Laura, y que pronto se expandió también por el Ecuador incluyendo muchas de sus regiones quichuas. En aquellos años se dedicaban sobre todo a actividades catequéticas y educativas. Una de ellas, la madre Corona, era una gran conocedora de la lengua quichua y pionera en el Ecuador, ya en aquellos años previos al Concilio Vaticano II, en la elaboración y edición de nuevos textos catequéticos y pastorales en lengua quichua.

Desde estas páginas tengo el gusto de contarle a Manolo que hace un par de meses, en el marco del Foro Social de las Américas llevado a cabo en Quito en julio de 2004, se celebró también la Cumbre de los Pueblos Indígenas de América Latina, y fueron cabalmente las madres lauritas las que ofrecieron con todo cariño su colegio Miguel del Hierro para realizar la Cumbre. Ahí estuve yo y ahí las encontré, diligentes y activas, para alojar y atender a tan numerosos delegados y participantes. En un salón, por ejemplo, saludé a los más de cien indígenas que acababan de llegar desde Bolivia después de tres días y tres noches en autobús y ahora estaban descansando en las esteras que les habían preparado las madrecitas. Más allá, en la cocina, estaban también ellas, con su superiora por delante, en medio de las ollas, alistando un platito de comida para todos los participantes. Otras estaban sentadas en el anfiteatro siguiendo el evento más formal. Llegó a la Cumbre el Premio Nobel Adolfo Pérez Esquivel y me sorprendió comprobar que ya conocía desde antes a varias de ellas.

Naturalmente, durante la Cumbre pregunté a las hermanas lauritas qué había sido de la Madre Corona, de la que no sabía nada desde hacía muchos años. Y para sorpresa y alegría mía, me acompañaron a un cuarto en el mismo edificio. Allí estaba ella sentada, viejita y encorvada, como corresponde a sus ochenta y bastantes años de edad, pero lúcida y alegre como siempre. Me identifiqué solo como un amigo boliviano que hace muchos años la visitaba con Alfonso Gortaire —reencuentro también en Quito durante el Foro— y Manolo Marzal. Al instante ella me reconoció por mi nombre: «¡Xavier!»; al cabo de un rato le salió también mi apellido: «¡Albó!, ¿no?» Al concluir la Cumbre subí a despedirme y la sorprendí de pie en una galería, espiando el acto de clausura desde detrás de unas cortinas.

Estos recuerdos me llevan a comentar el segundo despertar, mucho más importante; ya no de algunos de nosotros *hacia* los indígenas sino el *de* los propios indígenas, tanto en el Ecuador como en otras partes del Continente.

Cuando medio siglo atrás Manolo, Alfonso y yo andábamos por las comunidades quichuas del Ecuador, era impresionante la humildad y subyugación con que aquellos indígenas se comportaban ante los blancos, varios de ellos sus patrones de hacienda. En el mejor de los casos, nos cruzábamos con padrecitos y madrecitas que llegaban a establecer una relación paternalista o maternalista con ellos, respondida por ellos también con una relación de sumisión filial. Es cierto que desde antes ya habían surgido en Ecuador figuras insignes de indígenas rebeldes como la de Daquilema en el siglo XIX o, más cerca de nuestro paso por Quito, la legendaria Dolores Cacuango, de Cayambe y en haciendas llamadas cabalmente «La Compañía» por haber pertenecido a los jesuitas en la época colonial. Pero nuestra propia experiencia en el Ecuador de los cincuenta era la de esa subyugación silenciosa. Solo quienes llegábamos de Bolivia traíamos la vivencia distinta de la Revolución y Reforma Agraria de 1953. Pero aun en esa se proponía, como

el único camino viable de liberación indígena, el del mestizaje: que dejaran de ser indígenas, se redujeran a la condición de «campesinos» y así podrían llegar a ser finalmente aceptados como plenamente bolivianos. Se quería copiar el camino de la vieja Revolución Mexicana.

Pero los tiempos han cambiado. La última Cumbre Indígena es una muestra más de ello, que refleja el surgimiento y transformación de aquellos indígenas tanto en el Ecuador como en (casi) todo el Continente, sobre todo desde los años setenta (Albó, 1991). Por eso ahora las lauritas apoyan también decididamente al movimiento indígena.

La siguiente anécdota refleja el impacto de esos cambios incluso en la vida religiosa. En 1986, participé en una consulta ecuménica de pastoral indígena que juntó, también en Quito, a teólogos de la liberación, agentes pastorales y representantes de diversos pueblos indígenas de todo el continente. Estaban con nosotros dos grandes obispos solidarios de la causa indígena: Mons. Leónidas Proaño, obispo de Riobamba, Ecuador, y Mons. José Llaguno, de la Tarahumara mexicana. Por ahí aparecieron también algunas hermanas lauritas que me contaron una historia muy ilustradora. Estimuladas por la emergencia indígena, una de ellas, de origen indígena, había decidido convocar un encuentro de las que tenían este origen, dentro de la congregación. Concurrieron solo tres o cuatro. En un siguiente encuentro respondieron unas diez. Poco después ya pasaban de veinte y no precisamente porque se juntaran al grupo religiosas de este origen recién ingresadas en la congregación. Es decir, eran cada vez más las que iban reconociendo de nuevo su identidad originaria ocultada o auto reprimida durante años.

Para completar la anécdota, en los últimos años este tipo de reflexión ha llegado incluso hasta la curia romana de la Compañía de Jesús, que me pidió, como coordinador de la pastoral indígena en América Latina, una lista de los (pocos) indígenas jesuitas en Latinoamérica. Pero enseguida tropezamos con el mismo problema de las lauritas: ¿quién decide si lo son o siguen siéndolo?, ¿qué dicen ahora ellos de sí mismos? La dificultad de definir resultó particularmente difícil en el Perú donde, por otra parte, la reemergencia de lo indígena andino hasta ahora no ha llegado a tener el vuelo de sus países vecinos, por algunas razones que no acabamos de comprender. Más adelante retomaré este asunto. Volvamos al relato histórico.

## Flamantes antropólogos

Transcurridos aquellos años de filosofía, la vida nos separó; pero aquellas experiencias quiteñas nos habían ya marcado tanto que los tres acabamos estudiando antropología: Manolo y Alfonso en la Universidad Iberoamericana de México, yo en Cornell, al norte del estado de Nueva York, universidad que en aquellos años mostraba un interés particular por la región andina. Más al norte, otro compañero

de aquellos años en Quito, el guatemalteco Ricardo Falla, hacía otro tanto en la Universidad de Texas, como pionero de la posterior apertura de la Compañía de Jesús en su país hacia la causa indígena.

Manolo hizo su trabajo de campo para la tesis sobre los otomíes del Mezquital (Marzal, 1968) y, desde entonces, ha desarrollado una sólida y permanente vinculación con México. Alfonso investigó la experiencia pionera de Tata Vasco entre los purépechas en su nuevo «pueblo hospital» de Santa Fe, Michoacán, a principios de la Colonia (Gortaire, 1971). Su tesis sigue siendo vista hasta ahora como un libro de lectura casi obligada por los actuales purépechas del municipio de Santa Fe; tan es así que, hace poco, fue invitado por ellos de nuevo a Santa Fe para participar en una reedición enriquecida y ampliada por los comentarios y trabajos de ellos mismos. Yo, que ya me gané la vida de estudiante como ayudante de cátedra en los cursos de quechua de mi universidad, me metí al tema entonces novedoso de la sociolingüística, estudiando las relaciones entre lengua, cultura y sociedad en los valles de Cochabamba (Albó, 1974[1970]).

### **El aterrizaje en el tráfigo de la vida**

Concluidos estos estudios en torno al año de 1970, los tres retornamos a trabajar en la causa indígena.

Alfonso estuvo primero varios años acompañando al joven obispo Samuel Ruiz, primer responsable del flamante Departamento de Misiones, creado poco después de la Conferencia de Obispos de Medellín (1968) y que cubría el sector indígena dentro del CELAM. Desde allí ambos organizaron, en Xicotepec, una histórica consulta a los propios pueblos indígenas sobre cómo ellos esperaban que debía ser la pastoral indígena (Departamento de Misiones, 1970); fue el principio del nuevo enfoque que, con el correr de los años, ha llevado al mayor compromiso de un sector de la Iglesia con el caminar de estos pueblos e incluso a la llamada Teología India. Tal vez deberíamos remontarnos a los diálogos de Bernardo de Sahagún, a principios de la colonia en México, para encontrar algo semejante en esa forma de relación entre Iglesia oficial e indígena.

Más adelante, Alfonso encontró su nuevo camino formando un hogar con Alicia, purépecha. Hace años que han retornado al Ecuador donde, junto con sus hijos, han venido realizando diversas actividades relacionadas con los pueblos indígenas. Hasta ahora Alfonso y uno de sus hijos brindan un apoyo muy cercano a la parroquia y municipio quichua de Guamote (en Riobamba, la diócesis de Mons. Proaño), donde su hermano jesuita Julio ya lleva viviendo más de treinta años. No es casual que Guamote fuera uno de los primeros municipios serranos que realizó su propia reforma agraria —no sin conflictos con los vecinos del pueblo y dueños de haciendas— y que posteriormente haya sido también el primer municipio del país que logró tener un alcalde indígena, como lo sigue teniendo hasta hoy.

Al retornar al Perú, Manolo combinó la docencia en la Pontificia Universidad Católica, que desde entonces lo ha cobijado, y la investigación en el terreno. Ya en 1968, se trasladó al sur andino donde realizó, a solicitud del Instituto de Pastoral Andina, un bello y muy útil estudio titulado *El mundo religioso de Urcos* (1971), que marcó también el enfoque del grupo de jesuitas instalado desde entonces en la misma región de Urcos. Más adelante amplió este trabajo también a Puno, por el sur, y al campo de Piura, por el norte, donde la Compañía estaba creando otro foco de trabajo rural.

Yo, desde el mismo momento en que pisé el aeropuerto de La Paz, quedé envuelto en un nuevo equipo en el que había otros dos jesuitas, ambos economistas (y uno de ellos, compañero de estudios de Manolo en México) con la misión de definir qué tipo de trabajo debíamos hacer. Pasamos varios meses definiendo qué y dónde y, de ahí, nació finalmente el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (más conocido como CIPCA), institución en que sigo hasta hoy, aunque —por suerte y desde hace bastantes años— ya sin ninguna responsabilidad administrativa.

Ese término de «campesinado» en el nombre de la nueva institución seguía reflejando aquella tendencia de la revolución boliviana que desde los años cincuenta decretó que en el país ya no había «indios» sino «campesinos». A poco tiempo de haber retornado, los tres superiores de los jesuitas en Ecuador, Perú y Bolivia se reunieron en el Cusco, cada uno acompañado de otro más metido en la temática, para reflexionar juntos sobre el enfoque más conveniente para trabajar con indígenas, y ahí nos encontramos de nuevo Manolo y yo como asesores; Alfonso no, porque andaba todavía por México. Manolo recordará que en aquella reunión yo seguía aún defendiendo que era ya más apropiado hablar de campesinos y no de indígenas. Por suerte nadie me apoyó.

Lo paradójico es que ahora, mientras en Ecuador y Bolivia ya todos volvemos a hablar de indígenas y estos han empezado a jugar papeles incluso protagónicos en la política de ambos países, es el Perú el que se ha quedado enquistado en aquel enfoque «campesinizador», al menos en la región andina, como ya mencioné más arriba. Cabalmente, por el caso bastante anómalo del Perú, más arriba he dicho que la reemergencia indígena ocurre en *casi* todo el Continente. Cada vez que me encuentro con colegas peruanos les pregunto por qué; algunos se sorprenden por la pregunta, pero los más inquietos replican que también para ellos esta es «la» gran pregunta. Pese a los intentos explicativos de varios colegas y de debates en los que yo también he participado (ver, por ejemplo, Albó, 1991; y 2002a, pp. 216-225), no acabamos de comprender bien las razones. Este tema, tan relacionado con el juego complejo y no siempre bien comprendido entre etnia y clase, podría ser objeto de algún seminario internacional e interdisciplinario y de publicaciones en que se juntaran peruanos y colegas de otros países pluriculturales, empezando por los de sus dos vecinos andinos.

Y ahí va una última anécdota de aquellos primeros tiempos. Cuando en La Paz seguíamos discutiendo el diseño del CIPCA, un domingo estábamos participando en un magno encuentro aimara en la comunidad de Qaluyu, cuando allí apareció Manolo Marzal y otros compañeros suyos. Venían por tierra desde Cusco y Puno para conocer nuestros planes y cotejarlos con los suyos. Tuvimos de nuevo largas tertulias sobre la necesidad de tener un enfoque panandino, más allá de esas fronteras estatales tan artificiales. Habría transcurrido quizás un año de aquel encuentro y nosotros seguíamos en Bolivia con un perfil bajo, pasando buena parte del tiempo conviviendo en las comunidades y organizando pequeños cursos de lo que llamábamos entonces «promoción cívica» —palabra que en aimara y quechua sonaba *sipka*, igual que «cipca»—, sin aspirar a más porque no teníamos aún ningún financiamiento fijo. Pero un buen día llegó una carta de una institución solidaria de Suiza, en que nos anunciaban con alegría ¡haber aprobado el proyecto de CIPCA! Era una gran sorpresa porque nosotros nunca les habíamos pedido apoyo... Averiguadas las cosas, resulta que lo que aquellos suizos estaban aprobando era otro proyecto llamado también CIPCA, en Piura, Perú. Así nos enteramos de que Marzal y los suyos habían decidido adoptar allí el mismo nombre nuestro, en previsión de que los tiempos llamaban a una mayor sinergia más allá de las fronteras.

### Las siguientes décadas

La vida nos ha seguido llevando después por derroteros que se han ido diferenciando y reencontrando según el momento, con estilos más complementarios que opuestos.

Desde hace ya muchos años, Manolo ha tenido que restringir mucho sus trabajos de campo, sobre todo en regiones de altura, debido a las secuelas de un grave accidente de carro sufrido en México en compañía de familiares del antropólogo Ángel Palerm. No hay mal que por bien no venga, dicen en la carrera de antropología de la Universidad Católica del Perú, donde desde entonces ha desplegado una larga y brillante actividad, tanto docente como administrativa y editorial. Ya no podía dedicarse a grandes caminatas y visitas por las comunidades del Cusco, pero se dedicó a hurgar bibliotecas y archivos dentro y fuera del Perú, dejando como fruto numerosas y apreciadas publicaciones, como la tan cotizada *Historia de la antropología latinoamericana*, en varios volúmenes, de la que se han hecho ya varias ediciones. ¡Pero la bibliografía completa de Marzal llena muchas hojas, con varios libros de 400, 500 y hasta más de 600 páginas!

¿No has pensado alguna vez, Manolo, que limitaciones comparables orientaron en cierta dirección la carrera profesional de otro antropólogo andino —John Murra— que, por su condición de rumano, quedó varios años impedido para otro tipo de actividades fuera de Estados Unidos? Lo aprovechó, como tú años después,

para sumergirse en documentos y de ahí salió su histórica reinterpretación del Estado inca, punto de partida de lo que después sería toda una innovadora y fecunda escuela de etnohistoria andina.

No quiero insinuar con lo dicho que Marzal haya dejado totalmente de lado la investigación en el terreno. Sus trabajos sobre la religiosidad de los inmigrantes en el barrio popular de El Agustino, en Lima (Marzal, 1988), y sobre el sincretismo de los negros de Bahía, Brasil (en Marzal, 1985; cfr. 2002a, pp. 254-262), muestran sus ulteriores contribuciones en esta línea.

Yo, en cambio, he tenido más bien la oportunidad continuada de pasar mucho tiempo por el campo y en eventos con gente de comunidades, corretear de acá para allá, charlar con un montón de gente en los más variados escenarios, estar involucrado en celebraciones, en talleres y seminarios o en acciones reivindicativas. Esta ha sido mi principal biblioteca, aunque siempre he evitado también que fuera la única. Por otra parte —en contraste con Marzal—, he sido menos requerido e incluso he esquivado, en lo posible, quedar amarrado por responsabilidades académicas o administrativas que me coartaran esa libertad de movimientos. Cuando me han solicitado largos cursos, yo también les he dado largas. Les he dicho que los aceptaré cuando me rompa la pierna, lo que no ha ocurrido hasta ahora.

Para cerrar ese relato histórico, volvamos a nuestro trío con los Gortaire. En México, Quito o Guamate, me he encontrado bastantes veces con Alfonso y Julio. Manolo también. Pero solo en 1997 —durante el Congreso de Americanistas en Quito, con el que hicimos coincidir el primer encuentro de la Coordinadora Latinoamericana de Jesuitas que trabajamos con indígenas—, tuvimos la alegría de estar juntos Manolo y yo con los Gortaire después de casi cuarenta años. Los pudimos acompañar también en el funeral de su querida Mamá Inés. Volvimos a encontrarnos, pero solo con Julio, en el tercer encuentro de la Coordinadora, el 2001, en el bello marco de Andahuaylillas y Urcos, de tantos recuerdos para Manolo.

En el resto de este relato ya no me fijaré tanto en esos cruces y encuentros físicos de caminos, sino en los que hemos seguido teniendo en el ámbito de la investigación y la reflexión.

## **Cabalgando entre la antropología y la teología**

El campo específico en el que probablemente más veces hemos coincidido con Manolo —desde nuestros enfoques y experiencias diversificadas— ha sido el de las religiones indígenas, particularmente andinas, campo fecundo por sus implicaciones teóricas y prácticas tanto en la antropología religiosa como en la teología y la pastoral.

Es esta una de las temáticas más persistentes y más sistemáticamente abordadas en toda la obra de Marzal, tanto desde la perspectiva contemporánea, que incluye

sus principales investigaciones de campo, como desde la perspectiva histórica de la evangelización. Mi dedicación al tema ha sido más ocasional y, en sus dimensiones históricas, nunca ha implicado sumergirme en archivos.

La interrelación entre estas varias dimensiones de lo religioso aparece ya en aquella primera investigación de Marzal en torno a Urcos (Marzal, 1971), donde sus hermanos jesuitas estaban conformando un equipo de trabajo que, con sus idas y venidas, persiste hasta hoy, repartido por siete parroquias que cubren desde la histórica «Sixtina andina» de Andahuaylillas, pasando por ese centro único de peregrinación llamado Quyllu[r]<sup>1</sup> Rit'i, hasta la cumbre del nevado Ausangate, hacia arriba, y las selvas amazónicas de Quince Mil, hacia abajo.

Reaparece nuevamente en sus estudios de inmigrantes andinos en El Agustino, donde persiste también hasta hoy otro equipo de jesuitas. Es ahí también donde entró en contacto con la creciente diversificación de cultos y nuevas religiones, incluyendo los nuevos israelitas tan extendidos por todo el Perú (Marzal, 1988). Al cubrir todas estas dimensiones, Marzal es al mismo tiempo muy cuidadoso en diferenciar los datos empíricos de la interpretación y, en esta, lo que sería la ciencia religiosa sociológica o etnológica y la reflexión teológica o pastoral.

Aquí, partiendo siempre del estilo testimonial adoptado en este trabajo, me fijaré solo en un tema, el de la religión andina rural, estudiada por Manolo sobre todo en la región quechua del sur del Perú y, por mí, principalmente en la región aimara del altiplano boliviano/peruano y en la región quechua de los valles de Cochabamba, Bolivia. Aunque ambos recurrimos también a los estudios, escritos y testimonios de otros varios lugares andinos, estos son sobre todo peruanos, en el caso de Manolo, y bolivianos, en el mío. Las actuales fronteras estatales, por artificiales que sean desde la perspectiva cultural andina, no han dejado de marcar nuestras prioridades a nivel operativo.

## **El rostro o rostros indio/s de Dios**

Muy agradable fue trabajar juntos en el libro colectivo inicialmente publicado en el Brasil con el título *O rostro indio de Deus* (1989). Coordinado por Marzal, incorporó capítulos de Bartomeu Melià, sobre la vivencia religiosa del mundo guaraní; de Ricardo Robles, sobre los rarámuri o tarahumara del norte de México; de Eugenio Maurer sobre los tzeltales de Chiapas; el mío sobre los aimaras y el suyo sobre los quechuas, aparte de su larga introducción histórica. Fuimos muy atrevidos en eso de meternos a hablar de la experiencia religiosa de diversos pueblos indígenas nada menos que cinco jesuitas, ninguno indígena y, para colmo, tres de ellos nacidos

---

<sup>1</sup> Jorge Flores Ochoa me indica que el nombre original es *quyllu*, 'brillante, resplandeciente', y no *quyllur*, 'estrella', como muchos dicen ahora.

en España. Pero a nosotros ciertamente nos sirvió mucho y esperamos que algo hayamos contribuido a que otros reconozcan también mejor esa sabiduría religiosa y espiritualidad de los pueblos indígenas.

Este libro nació como parte de la voluminosa serie «Teologia e Libertação», coordinada entre otros por Leonardo Boff, Sergio Torres, Gustavo Gutiérrez y Enrique Dussel, y que durante varios años agrupó a los más connotados teólogos de la liberación y otros varios especialistas. Las diversas reuniones de coordinación de esta serie se convirtieron en ricos seminarios en los que cada uno aprendió mucho de los demás.

Este volumen y algunos otros, como los dedicados a la teología de la mujer, de los negros o de «lo maravilloso», tuvieron la virtud de abrir esta corriente teológica, antes más centrada en el tema de la pobreza y sus implicaciones políticas, a otros muchos ámbitos. No es que la dimensión étnica fuera un debate totalmente nuevo. El propio Gustavo Gutiérrez había ya dedicado su libro fundacional a un negro y a José María Arguedas, impulsor excepcional de las particularidades andinas en el Perú (Gutiérrez, 1971). Enrique Jordá había introducido más explícitamente el debate en su tesis doctoral de 1981 —publicada recién en 2003— en la que proponía hablar de la «teología de la liberación cultural», con lo que provocó toda una controversia en la Facultad de Teología de Lima, donde la presentó.

Esta es probablemente la obra de Marzal (y el artículo mío) que más traducciones y reediciones ha tenido en diversos países, debido sin duda a su vinculación con la serie mayor «Teologia e Libertação». Solo en castellano ha sido objeto de ediciones diferenciadas en Perú, México, Ecuador y —de manera parcial— en Bolivia y Paraguay. Pero ha aparecido también en portugués, inglés, italiano y en alemán, en este caso enriquecida con un largo capítulo introductorio del traductor, Thomas Shreijäck.

En el subtítulo hago alusión al hecho de que unas ediciones, incluyendo la original, optaron por un título en singular (*rostro indio...*) y otras, como las que aparecieron en Ecuador y Bolivia, en plural (*rostros indios*). Esta diferencia en sí misma ya insinúa todo un debate teológico y antropológico: ¿qué pesa más, lo común o lo diferente en las experiencias religiosas de los diversos pueblos indígenas? ¿Son solo diversas expresiones culturales de un único rostro de Dios? ¿Son además diversas teologías? ¿Reflejan incluso diversas manifestaciones de Dios a lo largo del tiempo y del espacio? ¿Nos ayuda cada uno de estos rostros a descubrir nuevas facetas de Dios? Volveré a este tema en la parte final de este trabajo.

## El sincretismo

Es interesante contrastar en *rostro(s) indio(s) de Dios* la perspectiva diferenciada con que Manolo y yo enfocamos la experiencia religiosa andina que tanto tiene

en común, exprese en quechua o en aimara. El texto de Marzal refleja sobre todo la porción del mundo quechua que mejor conoce, a través de sus varias investigaciones y lecturas, desde Urcos hasta los nuevos israelitas en Lima. Mi texto sobre el mundo aimara refleja sobre todo mis propias vivencias y lecturas sobre los aimaras. Es decir, estas diferencias no son simplemente las que pueden existir entre quechuas y aimaras, sino también las que tanto quechuas como aimaras tienen internamente en diversos contextos socioeconómicos y, naturalmente, las perspectivas e interpretaciones diferenciadas de cada autor.

Por ejemplo, aunque ambos reconocemos fuertes sincretismos en ambos sentidos, Manolo subraya más los elementos cristianos que aparecen en la experiencia quechua en el contorno del Cusco, las innovaciones recientes entre inmigrantes urbanos e incluso las nuevas denominaciones religiosas. Yo, en cambio, me fijo más en las formas menos influenciadas por estas innovaciones.

Al comparar nuestros respectivos textos, a Manolo le sorprendía el poco peso que tiene la figura personal de Cristo en las comunidades aimaras tradicionales a que yo me refería, o el menor peso que yo daba al culto de los santos. Yo, por el contrario, echaba en falta en Manolo un mayor énfasis en la cosmovisión andina que —según mi experiencia— sigue tan viva incluso bajo el ropaje de esos santos y mamitas. Con todo, ambos, creo, hemos tenido cuidado en no caer en esas simplificaciones tan corrientes que ven una de estas dos dimensiones, cualquiera que sea, como la fundamental mientras que la otra sería solo un barniz superficial. En muchos casos ni se trata de su ancestral religión andina con solo un pasajero barniz cristiano, ni tampoco de una religión cristiana con cicatrices caducas de un pasado que ya se fue.

Sin duda este mismo tipo de diferencias internas ocurre también en otros pueblos. Por ejemplo, en el libro que comento, Melià enfatiza las profundas y poéticas expresiones religiosas de un grupo guaraní que ni siquiera fue bautizado, tema que después él mismo ha ampliado en todo un libro (Melià, 1991). Por eso, en su último libro, Marzal (2002a, pp. 532-538) cita este capítulo como un ejemplo de religión realmente indígena, no como un caso más de sincretismo. El editor general de la colección —Waldemar Boff— me expresó también en cierta ocasión lo mucho que le había impactado ese artículo de Melià sobre esa experiencia religiosa guaraní tan prístina y, a la vez, tan cercana a la del primer capítulo del evangelio de San Juan. Pero si además de Melià, otros hubieran relatado las experiencias religiosas de los guaraníes bautizados e incluso evangélicos del Chaco boliviano o de las zonas de colonización, tal vez no parecería que estén hablando de un mismo pueblo. Y aún ahí, en función de sus experiencias entre los guaraníes del Chaco boliviano, Melià probablemente preferiría no hablar tampoco de sincretismo sino más bien de una especie de «bilingüismo radical», expresado también en el ámbito de las creencias

y prácticas religiosas. Así como muchos son capaces de expresarse en una u otra lengua según el contexto social en que se mueven, muchos guaraníes —según él— se relacionan con el mundo de lo sagrado en código religioso guaraní o cristiano (incluidos los evangélicos) según el contexto en que se muevan, sin que ello les produzca conflicto en lo más profundo de su ser.

No entraré aquí en las largas discusiones teóricas sobre qué es sincretismo, tema en que tanto ha trabajado Marzal (1985; y 2002a, caps. VIII y XVI). Acepto que este término no es necesariamente peyorativo y reconozco que el sincretismo, visto como «una creativa y muy selectiva recombinación de formas y significados simbólicos», o como un continuo «proceso de persistencias, pérdidas, síntesis y reinterpretaciones de los elementos de las religiones en contacto» (Marzal, 2002a, pp. 197-200), sigue en los Andes muy vivo, fuerte y a la vez siempre cambiante en ambos sentidos.

Lo ilustraré con dos temas de sentido contrapuesto: el persistente juego interpretativo de lo cristiano en clave cósmica por parte de los andinos y la misteriosa penetración de un nutrido e imprevisible lenguaje cristiano en lo más profundo de los rituales andinos.

Con relación a la reinterpretación cósmica de lo cristiano, empezaré recordando una charla que tuvimos con Manolo durante la preparación de *Rostro(s) indio(s)* y a propósito del culto a los santos, sobre la frecuencia con que en Bolivia se los sigue asociando con piedras, reflejando así el ancestral culto a las *wak'as*. Marzal subraya también la facilidad con que los santos penetraron en el mundo ritual andino por su semejanza con las tradicionales *wak'as* (o *wakas*) y, por otra parte, la persistencia de las ofrendas o pagos a otros mediadores de origen andino, como los *apus* y la *Pacha Mama* (Marzal & otros, 1992, pp. 56-62).

Pero lo que le resultaba novedoso en aquella charla era que hasta hoy, siquiera en el lado boliviano, bastantes de estos santos domésticos son en realidad piedras sobre las que se ha pintado algún santo o mamita. Su origen son «hierofanías» muy distintas de las que Marzal relata en sus textos, las cuales son más semejantes a las del cristianismo popular europeo. Yo, en cambio, le ponía ejemplos como el de alguien que, mientras labra en su chacra, tropieza con alguna piedra especial que él considera enseguida alguna aparición o presencia de algún ser sobrenatural, por lo que la recoge y empieza a rendirle culto. Entre los quechuas de Cochabamba, esas piedras suelen llevarse después a algún artista para que las pinte con alguna imagen cristiana. Existe incluso el dicho popular de que si la pintura sale con cara linda será una mamita y si sale con barba, será un santo.

Ya en otras ocasiones he analizado en detalle un caso reciente que ilustra el proceso de transformación (Albó & Calla, 1996; Albó, 2002b, pp. 430-432). En síntesis, en las alturas de Tiraque, también en Cochabamba, ha persistido el culto a una roca grande a la que atribuyen poder para multiplicar el ganado, para

lo que le ofrecen sahumeros con *q'uwa* (menta silvestre) o con bosta del ganado<sup>2</sup>. La siguen llamando *waka* pero ese término es ahora reinterpretado allí como el préstamo castellano «vaca»; además la roca tenía dos pequeñas protuberancias que se interpretaban como los cuernos de esa vaca petrificada. Esta fue la primera mutación, sobre todo lingüística.

En los años ochenta surgió en el lugar una pugna entre esta concepción tradicional y la de los evangélicos iconoclastas. Unos jóvenes evangelistas, escandalizados, intentaron destruir este «ídolo» y efectivamente lograron desmocharle los cuernos. Pero un comunero del lugar recogió devotamente los dos pedazos rotos de piedra y los llevó a un depósito de papas en su casa, que ahora funciona a la vez como pequeña capilla. Desde entonces, además del persistente culto a la *waka* grande, se realiza cada año en la explanada junto a la casa una gran fiesta al «Señor de Waca», a la que acuden miles de personas, incluyendo decenas de «pasantes» o «padrinos» y un centenar de camiones.

Hace unos diez años fui a visitar aquella casa y el dueño me mostró las dos piedritas sagradas. Me dijo que el pedacito mayor era «vaca» y el menor «mocho», y que el primero ayudaba, efectivamente, a la multiplicación de las vacas y el otro a la de las ovejas. Pero ahí pude observar una nueva mutación. Una madrina de la piedra «vaca» ya la había hecho pintar con una virgen no identificada y un padrino de la piedra «mocho» la hizo pintar con un cordero en la parte inferior, una capilla en la superior y, en el centro, un Cristo. Pregunté qué representaba esta decoración y me respondió: «Es Tata Toco<sup>3</sup> Espiritual. Así dijo el pintor que lo hizo en Punata. No sé qué será». Como puede verse, el proceso de «hagio-génesis», con fuertes sincretismos bidireccionales, sigue muy vivo.

Además de los numerosos Cristos, santos y mamitas, que son cuadros o esculturas talladas, siguen existiendo bastantes —tanto privados como públicos, incluidos importantes centros de peregrinación— cuyos orígenes, antiguos o recientes, son semejantes al recién mencionado. En el altiplano aimara persisten además muchas *wak'as* que se mantienen tal cual sin necesidad de mayores metamorfosis. Cerca de la plaza de Tiahuanaco hay incluso una casa cuyos dueños, al hacer obras, encontraron un gran monolito, que ahora guardan en el mismo lugar y al que le rinden culto porque «nos ha traído mucha bendición». No lejos de ahí, en Jesús de Machaca, han convivido dos antropólogos extranjeros, el uno preparando su tesis sobre los catequistas (Orta, 1996) en una comunidad, y el otro sobre las/los *wak'a* actuales en la comunidad vecina (Astvaldsson, 2000); *wak'a* es también nada menos

<sup>2</sup> Esos ritos andinos de fertilidad no son exclusivos de este tipo de divinidades más andinas. Se hacen también, por ejemplo, al Señor de Santa Vera Cruz, que es un bello y venerado tallado, aunque se dice que originalmente al pie del mismo había también una *wak'a* (Albó, 1974b; Rocha, 1982).

<sup>3</sup> Santo Cristo muy popular en el pueblo de Toco, no lejos de Punata, en el valle alto de Cochabamba.

que la gran torre colonial de la iglesia principal de la región, en cuyos cimientos se afirma que fueron sacrificados y siguen enterrados cuatro urus.

El propio Manolo, durante su investigación en Urcos, subió hasta el nevado de Quyllu Rit'i, que es el más renombrado centro andino de peregrinación del Cusco y tiene como objeto principal de veneración un rostro de Cristo, apenas perceptible, estampado en la roca. Más aún, nuestro común amigo Antonio Sánchez Guardamino, párroco de Ocongate a donde pertenece el santuario, me acaba de contar que últimamente ha ocurrido un gran revuelo de protesta entre los peregrinos, porque unos devotos decidieron por su cuenta repintar totalmente un Cristo en la piedra, quizás para que no quedaran dudas sobre su plena identificación con el Cristo «cristiano», valga la redundancia... Otro rito único de este lugar es el ascenso hasta los glaciares del contorno para retornar cargando pesados témpanos de hielo, de una manera semejante a lo que hacen los peregrinos a la Mamita de Urcupiña, Cochabamba, que escarpan y se llevan pedazos de piedra que después multiplicarán su dinero.

Las hierofanías que actualmente se relatan sobre ambos centros de peregrinación tienen todos los rasgos cristianos de la aparición de un niño pastor que se transforma en Cristo crucificado, en el primer caso, y la de una virgencita en el segundo. Significativamente el relato de Quyllu Rit'i se refiere a los años inmediatamente posteriores al gran levantamiento anticolonial de Túpac Amaru. Pero, ¿será este su único origen? En el caso de Urcupiña, cuyo auge actual se remonta a solo unas pocas décadas, el nombre del santuario (que ahora se interpreta como «ya en el cerro») podría muy bien ser *urqu phiña*, el «enojo del cerro», tema recurrente en muchos cerros considerados *apus* o *achachilas*, lo que implicaría unas raíces andinas mucho más profundas.

La mutación de una *wak'a* en *wakalvaca* y, de ahí, en Tata Toco Espiritual, muestra ya mi otro tema, que se refiere a lo que podríamos llamar el sincretismo reflejado en los numerosos prestamos hispano-cristianos presentes en el vocabulario ritual más andino. En los casos arriba mencionados se trata claramente de un intento «cristianizador» de un culto andino local, sea por parte de algunos devotos que participan de las dos tradiciones o por parte de las autoridades eclesiásticas.

Pero lo que aquí quisiera subrayar es más bien cómo los propios *yatiris* o *yachaq* y los demás agentes religiosos de los ritos de corte más andino, se apropian también de muchos e inesperados términos de origen «cristiano» incluso en sus celebraciones más clandestinas.

En un reciente evento del Cusco sobre la historia de la cristianización en los Andes, en el que nuestro amigo Manolo presentó también nuevas aportes a su línea de investigación sobre los «santos» en la transformación religiosa del Perú colonial (Marzal, 2002b), yo insistí en ese tema histórico-lingüístico-religioso que últimamente me va dando vueltas en la cabeza (Albó, 2002b). Aparte de la

gran abundancia de préstamos castellanos en los ritos más andinos y ocultos, lo asombroso y enigmático es por qué surgen determinados tipos de intercambios idiomáticos y no otros. Hay que tomar en cuenta que en la mayoría de los casos, quienes los usan en sus ritos no tienen ninguna conciencia de estar intercalando términos que provienen de la otra vertiente lingüística y cultural.

Estos préstamos, algunos de ellos poco corrientes fuera de este contexto ritual, son como señales de pista en un laberinto por recorrer. Nos muestran cuánto nos falta comprender todavía sobre esta misteriosa alquimia del sincretismo entre dos tradiciones culturales y religiosas. El enigma solo podrá resolverse con una estrecha colaboración entre historiadores de la religión, lingüistas, antropólogos y teólogos.

No voy a repetir de nuevo todo lo que en el citado artículo y otros previos ya detallé reiteradamente. Pero sí recordaré, para despertar el apetito investigativo, uno de los casos más notables: el de la *Pacha Mama*. Lo sorprendente es que este nombre parece actualmente más utilizado en contextos castellanos y amestizados que en los más propiamente andinos. La lingüista Rosaleen Howard-Malverde (1995) llegó a publicar incluso un artículo cuyo título refleja lo que le dijo una mujer monolingüe quechua en el norte de Potosí: «Dicen *Pachamama* en castellano. En quechua es *Wirjina*». En efecto, aunque hay bastante variación, en áreas muy quechuas o aimaras es más común escuchar otros términos de origen castellano como «virgen» (o *wirjina*), «Santa Tierra» (o *tira*) u otras muchas variantes y combinaciones como «Santa Tierra Pacha Mama», «Virgen Pacha Mama», «Pacha Abuelita», «Pacha Mama Virgen María», «María Llumpaqa» [= pura] o incluso «Santísima Virgen».

Manolo ha reconocido en diversas ocasiones la posición particular que tiene la Pacha Mama en contraste con otras divinidades andinas más demonizadas. Muestra también la amplia gama de formas sincréticas con que se relaciona con la Virgen cristiana, con notables transformaciones semánticas de un lugar a otro. Lo que yo quiero subrayar aquí es que estas diferencias se pueden encontrar incluso en un mismo lugar, de acuerdo al contexto en que se usen dichos términos.

En efecto, los quechuas de Cochabamba han sido caracterizados, con razón, por la fuerte penetración del castellano y de lo criollo en su medio; algunos han llegado incluso a pensar (pero no a probar) que deben ser descendientes de labriegos castellanos que acabaron por adoptar la lengua local quechua. Hasta su lengua es con frecuencia caricaturizada como *quechuañol*. Pero curiosamente es también en Cochabamba donde con más frecuencia he escuchado el término *Pacha mama*, más que sus equivalentes de raíz castellana, con una gama de usos y sentidos que van desde la concepción materna y cariñosa de una madre protectora de las sembradoras, hasta la de una *wak'a* peligrosa. En todos los brindis y en todas partes la gente echa parte del líquido al suelo, *ch'allando* a la Madre Tierra antes y después de beber. Las grandes tinajas semienterradas para asentar la chicha son también

llamadas *pachamama*, al igual que algunos productos agrícolas extraordinarios, como una mazorca doble de maíz. Pero esta misma gente tendrá también miedo de quedar *pachamamasqa*, es decir, hincharse y enfermarse por haber quedado «agarrados por la Pacha Mama» después de haber dormido sin consideración en algún paraje peligroso.

## De la inculturación a la teología india

Concluiré esta temática con una nueva reflexión teológica. A Manolo le gusta comentar que «el sincretismo es como la otra cara de la inculturación» (por ejemplo, Marzal, 1992, p. 20 y, de nuevo, 2002a: 200). Para explicarlo, parte de que la inculturación ha sido vista sobre todo como la evangelización de cada cultura mediante «evangelizadores» llegados con frecuencia desde otra cultura. En cambio, el sincretismo se observa sobre todo en las maneras en que la gente evangelizada en esas culturas combina lo antiguo y lo nuevo. De ahí las dos caras que, en su «Introducción» a *Rostró(s) indio(s) de Dios*, contrapuntea en los siguientes términos:

Si la inculturación es el esfuerzo sistemático y consciente de los evangelizadores para traducir el mensaje universal del evangelio a las categorías religiosas de la sociedad evangelizada, el sincretismo es el proceso inverso por el que los evangelizados tratan de retener sus propios rasgos religiosos en tanto no se oponen a los cristianos y de revestir los rasgos cristianos aceptados con categorías religiosas autóctonas (Marzal, 1992, p. 20).

Antes de esa cita, en esa misma «Introducción», Marzal ya pone un bemol a los alcances históricos reales de la inculturación, al afirmar que «el rostro indio de Dios no proviene de la inculturación de los agentes de pastoral cuanto del sincretismo de los indios» (Marzal, 1992, p. 20); y, más adelante, ofrece un estimulante listado de lo que, según él, son los aportes más relevantes del «cristianismo indígena», fruto de ese sincretismo, a la «síntesis cristiana». Por ejemplo, la dimensión sacral y viviente del ecologismo y de toda la naturaleza, una visión más sensorial en el acercamiento a la divinidad, un mayor respeto a la diversidad, etcétera, etcétera (1992, pp. 22-23).

Se le podría discutir si el proceso sincrético desde abajo solo retiene sus rasgos propios «en tanto no se oponen a los cristianos» —preocupación más propia del misionero celoso por no alterar *su* verdad—, o si es algo mucho más general y espontáneo, sea o no por una reacción de conversión o de resistencia. A fin de cuentas, ya en aquellos años de filosofía en Quito nos resaltaban un sabio dicho en latín escolástico: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, «cualquier cosa que se recibe se acopla siempre al modo de ser de quien lo recibe». El misionero dice «Virgen Madre de Dios» y muchos andinos escuchan «¡Ah! ¡Pacha mama!», y de ahí surge su nuevo término religioso *Wirjina*. El aimara dice *yatiri*

(el que sabe de lo sobrenatural, nuestro sacerdote) y muchos misioneros se dicen «¡Uy! ¡Un brujo!...».

### **Inculturación desde adentro, la otra cara teológica del sincretismo**

Estas consideraciones ya nos dan pie para dar un giro más, como sugiero en el título de esta sección. Es muy laudable la ya mencionada inculturación de los misioneros y evangelizadores en el nuevo medio cultural en que se desean insertar, pero no es esta la única ni la principal inculturación porque solo es una inculturación *desde afuera*. Sería tal vez más exacto llamarla inserción cultural y social.

Hay otra inculturación mucho más radical —en el sentido de partir de la raíz— que es la inculturación de la fe *desde adentro*, es decir, desde la experiencia religiosa de los propios pueblos indígenas incluso desde antes de la llegada de cualquier evangelizador externo. Tiene implicaciones teológicas más profundas de cara al misterio de la Encarnación, que está en la raíz del tema central teológico de la inculturación del Evangelio en cualquier pueblo y cultura.

La existencia y combinación de ambas perspectivas —desde afuera y desde adentro— es la que lleva a esa constatación, tantas veces expresada por viejos pastores y misioneros, de que también «los evangelizadores son evangelizados» por los pueblos indígenas. Sin embargo, no es fácil lograr un equilibrio entre ambas perspectivas, pues son muchos más y con un poder mucho mayor en la Iglesia los que se refieren a la primera vertiente de la inculturación. Por eso aquí haré un esfuerzo particular para resaltar esta otra perspectiva, desde adentro.

Esta temática ya la presenté en un encuentro internacional sobre inculturación, que se realizó en Mulheim, Alemania, en 1996, en el que —para variar— volvimos a coincidir con Manolo por enésima vez. Nos alojaron en el mismo hotelito de esta linda ciudad, perdidos por no saber alemán. ¡Ni siquiera nos era útil el latín, del que a veces me he valido para entenderme con curas alemanes! Por la mañana tuvimos el alivio de aprender que, para que nos sirvieran el desayuno, bastaba decir «café». Como ironía, nuestras respectivas ponencias ahora están publicadas en ese alemán que no podemos entender.

La exposición de Manolo se refería a la evolución del proceso de inculturación en la historia de la Iglesia latinoamericana en los 500 años que van desde el «descubrimiento», «encuentro», «encontronazo» o como se lo quiera llamar, en 1492, hasta la Conferencia de Obispos Latinoamericanos, que se realizó en Santo Domingo en 1992 para realzar los 500 años «de evangelización» (Marzal, 1997).

Cabe resaltar que fue paradójicamente en Santo Domingo donde los obispos enfatizaron por fin la importancia del indio como sujeto. En los primeros borradores para aquella conferencia se insistía mucho más en la «celebración» de los 500 años de «evangelización» y en la «cultura adveniente», y no en esas raíces originarias

de la fe en nuestro continente. Pero al final se impuso ese planteo mucho más profético. El documento preparatorio de los obispos de Bolivia (1992, pp. 78-79) fue uno de los que más insistió en hacer este vuelco:

El Evangelio no llegó al corazón de los pueblos indígenas porque se tomó la vivencia humana expresada en sus culturas como objeto y no como sujeto de la evangelización. Ante esta realidad se impone la necesidad de invertir la perspectiva en que pensamos el proceso de evangelización [...].

La encarnación del Evangelio en la cultura de un pueblo se desarrolla por dos vías complementarias: por anuncio desde afuera y por crecimiento desde adentro... Sin embargo hasta ahora se ha identificado demasiado el proceso integral de la evangelización con solo [la] primera vía, la del anuncio externo mediante la inserción en otra cultura. En cambio no se ha dado aún suficiente atención al hecho de que son las mismas culturas las que en última instancia pueden y deben hacer crecer dentro de ellas esas «semillas del Verbo» y ese «Árbol de la Vida» que ya llevan dentro. La Buena Nueva del Evangelio desde el principio de los tiempos ya se ha encarnado en cada pueblo y cultura. Pero con demasiada frecuencia —en nombre de este mismo Evangelio— no la hemos dejado fructificar.

Concluida la Conferencia, los cuatro obispos mexicanos más identificados con la causa indígena emitieron el siguiente juicio conjunto:

No existen en la Iglesia documentos del nivel de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que hayan dado un espacio y valoración a la cuestión indígena como Santo Domingo. Por eso, seguramente, Santo Domingo pasará a la historia como la Conferencia de la Inculcación del Evangelio y de la Pastoral Indígena» (Carrasco & otros, 1993, p. 15).

En mi ponencia de Mulheim yo mencioné también algo de esa evolución histórica pero enfatiqué más bien esa otra postura a contrapunto, desde adentro. Por eso la titulé «¿Semillas del Verbo o árboles frondosos de fe indígena? Inculcación desde afuera y desde adentro» (Albó, 1997). En ella me inspiró para las consideraciones que siguen.

Para este enfoque, tal vez no resulte tan crucial saber si nos referimos a indígenas bautizados o no bautizados, ni tampoco conocer en detalle el origen histórico de un determinado elemento dentro de la vivencia religiosa actual de cada pueblo indígena, tomada en su globalidad. Lo realmente relevante es qué es asumido en un momento dado como propio o como ajeno por parte de este pueblo y cultura indígena. El hecho de que un pueblo haya acogido el Bautismo cristiano es sin duda un dato histórico, social y religioso muy significativo, que marca un hito importante en la historia de muchos pueblos indígenas del continente latinoamericano. Pero cabe preguntarnos hasta qué punto su forma propia de ser cristianos emana o no del cambio que en ellos produjo el hecho de que sus antepasados hubieran acogido

el Bautismo, probablemente en un contexto de conquista y de sumisión colonial, y qué evolución religiosa habría tenido lugar si el contacto se hubiese establecido y consolidado sin que la cruz hubiese llegado acompañada de la espada.

Hay sin duda notables y enriquecedores intercambios entre pueblos indígenas y misioneros, también en el ámbito de la fe y de la religión. Pero en ambos grupos de dialogantes había desde siempre las semillas del Verbo, que ya se estaban desarrollando y dando frutos en contextos muy distintos a uno u otro lado del Atlántico. ¿Acaso en el caso de los pueblos originarios de este lado del océano se trataba solo de semillas en estado de hibernación, en espera de que llegaran los cristianos europeos? ¿Acaso el «Antiguo Testamento indio» (Gorski, 1975)<sup>4</sup> solo podía ser Nuevo tras la llegada de las carabelas?

Es necesario saber diferenciar entre la fe y las culturas en que esta necesariamente se expresa. De lo único que tenemos plena evidencia es de que había un marcado contraste entre la dimensión religiosa, dentro de la cultura «cristiana» de los recién llegados, y la misma dimensión religiosa dentro de las culturas de quienes les acogieron, rechazaron o sufrieron. En alguna medida, estos contrastes culturales persisten aunque atemperados por los siglos transcurridos y por la acumulación de una amplia gama de sincretismos. Sobre este ámbito, tenemos abundante información y lúcidos análisis en el pasado y el presente.

¿Y sobre la fe respectiva de ambos? La fe siempre se inserta y expresa en una determinada cultura, pero no se identifica ni agota con ninguna en particular. Y supuestos estos contextos históricos y culturales distintos en que se nos habla de Jesús, ¿solo podemos hablar de fe cristiana cuando ya se ha conocido y aceptado la figura histórica de Jesús de Nazareth? No parece poder deducirse del texto iluminador del juicio final: «¿Cuándo te vimos con hambre y te dimos de comer?». Las diversas situaciones y vivencias históricas tampoco lo sugieren. Dice Marzal (1992, p. 22):

Es sabido que el mismo Kerygma tiene resonancias distintas y exige nuevas reformulaciones creíbles en un contexto de evangelización-dominación por parte de los llamados «cristianos». Cuando en la Iglesia primitiva se predicaba a Cristo muerto pero resucitado y salvador, era claro a todos que Cristo era aquel hombre de carne y hueso que anunció la buena noticia y fue muerto por los poderosos; pero la misma predicación hecha en un contexto de invasión, que impone el «orden cristiano occidental» por la fuerza de las armas, tiene un significado totalmente diferente y se puede convertir en el mito de los de arriba, que hasta sus dioses imponen.

---

<sup>4</sup> Esta expresión ha sido criticada, entre otros, por Gustavo Gutiérrez (1990), porque esos valores de las culturas indígenas «no constituyen únicamente una preparación, constituyen valores centrales del cristiano».

## Teología(s) india(s)

El esfuerzo actual más notable para sistematizar esta fe desde adentro y a partir de la experiencia religiosa propia de cada pueblo y cultura es probablemente lo que se ha dado en llamar la *Teología india*, un enfoque que ha ido tomando cuerpo sobre todo a partir de los años noventa y sobre el que no me consta que Manolo haya escrito mucho.

En su I Encuentro Taller Latinoamericano, realizado en México en setiembre de 1990, los protagonistas de esta teología india la definieron como «saber dar razón de nuestra esperanza milenaria» (*Teología india*, 1990, p. 7). Tal formulación, que nos remonta a tiempos anteriores a la llegada de los cristianos europeos, ya muestra cómo estos teólogos indígenas perciben la ancestral inculturación de la fe dentro de sus culturas. En palabras de uno de sus principales exponentes, el sacerdote católico e indígena zapoteco Eleazar López (1991, pp. 14-15):

Lo que es auténticamente humano es también auténticamente cristiano. En base a este principio, sostenemos que una teología auténticamente india... es también auténticamente cristiana. Y, en consecuencia, nuestra labor frente a ella no consiste en querer vestirla de cristianismo sino mostrar su sentido profundamente cristiano... Es más, para los indios la fe cristiana tiene que pasar necesariamente por nuestra fe india. Porque no es matando nuestro Dios como llegamos al Dios cristiano, sino reconociendo que es el Mismo... y que abrimos al aporte cristiano significa... no perder lo propio sino potenciarlo al máximo.

Otro tema central que da una característica particular a esa teología es que es a la vez una y múltiple. Es decir, resurge ahí de nuevo aquella doble perspectiva que ya se había planteado por la misma época en el título de nuestro libro *Rostro/s indios de Dios*. Lo plantea el mismo Eleazar López (1991, 1994) cuando, en el título de su doble introducción a los encuentros latinoamericanos, usa el singular en el primer caso y el plural en el segundo. Sobre la primera perspectiva dice:

[Es] teología, así en singular, para indicar la matriz social en que ella es reelaborada a partir de 1492. La Teología India es... una teología de [la] opresión. Una opresión que, por venir de una fuente única y por implantarse con los mismos métodos, terminó hermanándonos en el dolor a pueblos de culturas diversas (López, 1991, p. 11).

La teología india es entonces la reflexión teológica conjunta de los diversos pueblos indígenas oprimidos y discriminados, tanto sobre su forma compartida de comprender y acercarse a Dios, como de cara al conjunto de las iglesias para que:

[...] reconozcan y respeten el derecho de los pueblos indígenas y afroamericanos y el de la mujer indígena y negra, doblemente explotadas, a vivir y expresar su historia y lucha liberadora mediante su capacidad organizativa, su religión y cultura,

perseguidas hasta hoy... procurando la puesta en práctica de una libertad religiosa real desde un diálogo ecuménico auténtico (II Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena de América Latina, 1986, p. 83).

Por este camino, la teología india entronca directamente con la teología de la liberación. Es, en efecto, la reflexión teológica de unos indígenas discriminados a quienes los colonizadores y criollos que los siguen explotando aplicaron la nueva (y errónea) categoría genérica de «indios». No está siquiera exenta de tal estigma la discriminación que con frecuencia ellos sienten dentro de la organización y estructura de la misma Iglesia —católica u otras—, en que los cargos de mayor responsabilidad difícilmente llegan a estar ocupados por indígenas. El mismo énfasis en una estructura jerárquica en manos de varones y célibes puede tener este mismo efecto, visto desde la perspectiva de los diversos pueblos indígenas, que, sin dejar de tener inequidades de género, suelen concebir de manera más equilibrada la pareja hombre/mujer.

Pero hay dos particularidades en esta teología india: primero, ya no es la reflexión de otros que hacen su opción por los pobres, como ocurre en muchos teólogos de la liberación, ni una reflexión desde afuera —como fue la de nuestro libro *Rostro(s) indio(s) de Dios*—, sino la meditación de los propios indígenas que además se saben «pobres indios de Jesucristo», para repetir la expresión del indio quechua Guaman Poma (1987[1615], pp. 498-502) a principios de la colonia.

La segunda particularidad es que son pobres con rostros y sueños muy concretos y diferenciados, más diferenciados por el hecho de que su pobreza viene expresada en sus propias claves culturales. Ya no se ven como indios genéricos sino como miembros de diversos pueblos originarios que reencuentran sus identidades, raíces y peculiaridades.

Precisamente por esto último, más adelante el mismo Eleazar López (1994) también aceptará hablar de «teologías indias», porque ese «saber dar razón de nuestra razón milenaria» tiene raíces mucho más profundas en el pasado y horizontes utópicos diferenciados para cada pueblo, según sus variadas experiencias con la naturaleza, sus formas de contacto con otros pueblos y otros mil factores.

El testimonio de otro teólogo indio de Panamá, el kuna y claretiano Aiban Wagua, expresa esta diferenciación de experiencias y concepciones religiosas indígenas (y no indígenas) de una manera muy gráfica y bella. Cuando retornó de sus estudios de teología en Europa con toda una aureola de prestigio por lo ahí aprendido, su tío —un sacerdote indígena tradicional de la comunidad— le llamó incluso «traidor», con la siguiente explicación:

Dios es muy grande y no lo podemos abarcar por completo. Cada pueblo conoce una parte de él. Y es necesario que esta parte se mantenga como diferente de las demás para que, al juntar todas las partes esparcidas por los pueblos, se llegue a la verdad completa de Dios. Tú, como Kuna, has tenido la oportunidad de conocer

a Dios desde la parte Kuna y tu deber es transmitirlo así a los demás; pero no lo has hecho. Más bien has ido en busca de otras partes de Dios, negando la parte que Él te había dado originariamente (Teología india, 1993, p. 139).

De todo lo anterior, se sigue que esta teología, o mejor, teologías indias, deben ser también, casi por definición, profundamente ecuménicas en el sentido más amplio de este término. El diálogo debe ocurrir tanto entre ellas, por la gran riqueza y variedad de religiones y tradiciones indígenas que comparten en lo más hondo de una misma fe, sentida o no como cristiana, como con relación a los cristianos no indígenas que, además, suelen detentar una posición de mayor poder sobre ellos, tanto en el ámbito religioso como en el social-político. Al ser además un diálogo entre los pobres indios discriminados y quienes detentan el poder y la facultad de determinar la «verdadera doctrina» dentro de la Iglesia, este ecumenismo resulta mucho más radical que aquel que se plantea solo entre cristianos de distintas denominaciones; y, por lo mismo, es a la vez —para la jerarquía de las iglesias cristianas— un desafío más exigente incluso que el llamado «diálogo interreligioso», fomentado por la Iglesia católica sobre todo cuando se siente en minoría ante las grandes religiones orientales.

Desde esta perspectiva, se puede entender por qué en el III Encuentro Taller Latinoamericano de Teología India (1997, pp. 174-175), reunido en Cochabamba, Bolivia, se llegó a afirmar que «las teologías indígenas son más arriesgadas que las teologías de la liberación... [y] mucho más difíciles de seguir» porque «son más difíciles de cooptar, ya que no proponen categorías, problemas ni soluciones universales...». Son más bien «teologías construidas desde y para pueblos particulares en lugares particulares».

En medio de esta variedad de teologías indias, se detectan en todas ellas notables semejanzas por su metodología, muy distinta de aquella a que estamos acostumbrados. Su reflexión tiene mucho de colectiva y comunitaria, casi anónima; es integral, sin esas disecciones conceptuales y hasta disciplinarias tan típicas de la otra teología; su lógica avanza por las sendas de lo concreto y del lenguaje mítico y simbólico, del rito y el gesto, la imagen y el relato, de la repetición cíclica pero nunca igual... A la luz de esta vivencia alternativa, ¿no deberíamos repensar también nuestras propias definiciones de lo que es teología?

La Teología india tiene aún mucho de brecha nueva con sus riesgos y retos (López, 1994, pp. 24-26). En mi opinión, el riesgo más peligroso sería que se atascara en fundamentalismos indianistas sin avanzar hacia el ecumenismo arriba esbozado. Los niveles ya logrados de diálogo entre sí y con otros son el mejor antídoto contra este peligro. Pero este problema es de doble filo: el etnocentrismo de nuestra propia teología, eclesiología e incluso de algunos enfoques misiológicos, ¿no es también un serio riesgo contra la verdadera e inédita catolicidad de

nuestra fe? También los no-indios necesitamos ser fecundados por esta teología y teologías indias.

\* \* \*

Cerremos aquí la tertulia con un reciente recuerdo e impresión personal. Hace unos meses conseguí, en la editorial Trotta, el libro *Tierra encantada*, el tratado síntesis de antropología religiosa publicado en 2002 en que Marzal sintetiza y estructura su larga investigación, experiencia y docencia en la temática religiosa. En la «Introducción» dice que es un libro «con sabor a canto de cisne» (Marzal, 2002a, p.15).

Tal vez Manolo escribió esta frase cuando estaba todavía bajo los efectos de su segundo accidente de carro, tan ilógico como molesto, ocurrido aquel mismo año. Mientras Manolo cruzaba como cada día el parqueo de la Universidad Católica en que ha pasado gran parte de su vida, salió de improviso un vehículo y lo arrolló dejándolo maltrecho, adolorido y fuera de circulación por un buen tiempo. Su agenda siempre repleta se cortó en seco. Al enterarme, con bastante retraso, le envié de inmediato un correo electrónico. Me respondió a vuelta de correo: «Gracias por tu solidaridad con mi accidente. Una propuesta. Soy coordinador de un libro de los cuarenta que tiene la Enciclopedia Iberoamericana de Religiones que edita la editorial Trotta de Madrid. El tema de mi libro es religión andina. Te pido un artículo síntesis de la religión aymara de 25 páginas [...] Un abrazo, Manolo».

Por ese tono escueto y ese contenido tan activo como pragmático, pensé que ya estaba dado de alto y de nuevo en funciones. No era tan así. Dos meses después, de paso por Lima, fui a visitarle y ahí me lo encontré recostado y con una pierna todavía en cabestro, moviéndose con dificultad y necesitando ayuda de otros. Pero, eso sí, ya estaba rodeado de libros y papeles y tenía su computadora prendida.

En julio de 2003, ya me lo encontré en el Congreso de Americanistas de Santiago de Chile, debiendo pasar sus buenos ratos sentado pero siempre rodeado de amigos y admiradoras, fruto de tantos años de trabajo en la Universidad Católica. Ahora la ha dejado. ¿Para jubilarse? ¿Para asumir un nuevo reto como flamante rector de la Universidad Ruiz de Montoya!

Me han venido ganas de reír. ¡Qué cisne! ¡Qué vigoroso y continuado canto! ¡Qué alto vuelo el de este cisne! ¡Cuánto sigue escribiendo la pluma de este cisne!

Con un abrazo,

Xavier  
Qurpa, setiembre de 2004.

## Bibliografía

- Albó, Xavier (1974[1970]). *Los mil rostros del quechua*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (traducción adaptada de la tesis de doctorado de 1970).
- Albó, Xavier (1974). Santa Vela Cruz Tatita. *Allpanchis Phuturinga* 7, 163-215.
- Albó, Xavier (1991). El retorno del indio. *Revista Andina* 9(2), 299-366.
- Albó, Xavier (1997). Samenkörner des Wortes oder dichbelaute Bäume indigenen Glaubens. Inkulturation von aussen und von innen. En Andreas Lienkamp & Christoph Lienkamp (eds.), *Identität» des Glaubens in den Kulturen: das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand* (pp. 137-160). Würzburg: Echter.
- Albó, Xavier (2002a). *Pueblos indios en la política*. La Paz: CIPCA.
- Albó, Xavier (2002b). Preguntas a los historiadores desde los rituales andinos actuales. En Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 395-438). Cusco: Centro Bartolomé Las Casas y Asociación Kuraka,
- Albó, Xavier & Mildred Calla (1996). Santos y tierra, wak'as y chicha: la religión andino-cristiana de los quechuas de Tiraque, Cochabamba. En Bernd Schmeltz & N. Ross Cumrine (eds.), *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes* (pp. 187-216). Bonn: Holos.
- Astvaldsson, Astvatur (2000). *Jesús de Machaqa: la marka rebelde 4. Las voces de los wak'a*. La Paz: CIPCA.
- Carrasco, Bartolomé, Samuel Ruiz, Arturo Lona & Hermenegildo Ramírez (Obispos de Oaxaca, San Cristóbal de las Casas, Tehuantepec y Huautla) (1993). Mensaje de Cuaresma. Santo Domingo y la pastoral indígena. México: s.p.i.
- CELAM (1968). *La Iglesia en la actual transformación de América Latina. Conclusiones. II Conferencia general del episcopado latinoamericano*. Medellín, Bogotá: CELAM.
- CELAM (1992). *IV Conferencia general del episcopado latinoamericano, Santo Domingo, conclusiones*. La Paz: Paulinas.
- Centro de Teología Popular (1987). *Fe y Pueblo 18. Religión ayмара liberadora*. La Paz.
- II Consulta EcuMénica de Pastoral Indígena (1986). *Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana*. Quito: Abya-Yala.
- Departamento de Misiones del CELAM (1970). *Pastoral indigenista: Documento final del Primer Encuentro Pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes (Xicotepec)*. Bogotá: Indo-American.
- Gorski, Juan (1975). *Las situaciones históricas como contenido del mensaje evangélico*. Bogotá: Paulinas.

- Gortaire, Alfonso (1971). *Santa Fe: presencia etnológica de un pueblo hospital*. México: Universidad Iberoamericana.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1987[1615]). *Nueva coronica y buen gobierno* (edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste). Madrid: Historia 16.
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Gutiérrez, Gustavo (1990). Nueva evangelización con rostro andino quechua y aymara. En *I Encuentro Ecuménico de Cultura Andina y Teología*. Perú (policopiado).
- Herrero, Joaquín & Jorge Urioste (1955). *Gramática de la lengua quechua y vocabulario quechua-castellano y castellano-quechua de las voces más usuales*. La Paz, Cochabamba: Canata.
- Howard-Malverde, Rosaleen (1995). Pachamama is a Spanish word: Linguistic tension between Aymara, Quechua and Spanish in Northern Potosí (Bolivia). *Anthropological Linguistics* 37(2), 141-68.
- Jordá, Enrique (2003). *Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en diálogo con la fe*. Cochabamba: Verbo Divino, Universidad Católica Boliviana y Compañía de Jesús (adaptación de la tesis presentada a la Facultad de Teología de Lima en 1981).
- López Hernández, Eleazar (2000). *Teología india, antología*. Madrid: Verbo Divino.
- Marzal, Manuel M. (1968). *La aculturación de los otomíes del Mezquital: un intento de evaluación del PIVM*. México: Guadarrama.
- Marzal, Manuel M. (1971). *El mundo religioso en Urcos*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Marzal, Manuel M. (1981). *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP (varias ediciones posteriores ampliadas, en 3 v.).
- Marzal, Manuel M. (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel M. (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, Manuel M. & otros (eds.) (1992). *Rostros indios de Dios*. La Paz: CIPCA, HISBOL y UCB.
- Marzal, Manuel M. (1997). Inkulturationprozesse in der Geschichte Lateinamerikas und seiner Kirche von 1492 bis Santo Domingo. En Andreas & Christoph Lienkamp (eds.), *Identität des Glaubens in den Kulturen: das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand* (pp. 107-136). Würzburg: Echter.
- Marzal, Manuel M. (2002a). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.

- Marzal, Manuel M. (2002b). Los «santos» y la transformación religiosa del Perú colonial. En Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 359-372). Cusco: Centro Bartolomé Las Casas y Asociación Kuraka.
- Marzal, Manuel M. (ed.) (1989). *O rosto índio de Deus*. São Paulo: Voces, Coleção Teologia e Libertação (hay varias ediciones en castellano, además de Marzal (ed.), 1991 y 1992, infra, y traducciones a otras lenguas).
- Marzal, Manuel M. (1991). *El rostro indio de Dios*. Lima: Pontificia Universidad Católica.
- Marzal, Manuel M., Xavier Albó & Bartomeu Melià (eds.) (1992). *Rostrós indios de Dios*. La Paz: CIPCA, HISBOL y UCB (edición parcial de Marzal, 1991).
- Melià, Bartomeu (1991). *El guaraní. Experiencia religiosa*. Asunción: CEADUC, CEPAG.
- Orta, Andrew (1996). «Ambivalent converts: Aymara Catequists and Contemporary Catholic Missionalization on the Bolivian Altiplano». Tesis doctoral en Antropología, Universidad de Chicago, Chicago.
- Rocha, José Antonio (1982). «La fiesta de Santa Vera Cruz “Tatita”. Determinaciones económicas para una práctica religiosa». Tesis para obtener la licenciatura en Ciencias Religiosas, ISET, Cochabamba.
- Teología india (1991). *Teología india. I Encuentro Taller Latinoamericano. 1990*. México: CENAMI y Quito: Abya-Yala.
- Teología india (1993). *Teología india mayense. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales. 1993*. Quito: Abya-Yala.
- Teología india (1994). *Teología india. II Encuentro Taller Latinoamericano. 1993*. México: CENAMI y Quito: Abya-Yala.
- Teología india (1998). *Teología india. III Encuentro Taller Latinoamericano. 1997*. 2 vols. Cusco: IDEA, CTP, IPA.