INDIVIDUO Y RELIGIÓN EN LOS ANDES

J. van Kessel

CASA Fº TITU YUBAMQUI

IECTA - Iquique
2004

CUADERNO DE INVESTIGACION EN CULTURA Y TECNOLOGIA ANDINA Nº 16

INDIVIDUO Y RELIGION EN LOS ANDES

Juan van Kessel

Cuadernos de Investigación en CULTURA Y TECNOLOGIA ANDINA, N° 16
IECTA - CHILE - 2003

INDIVIDUO Y RELIGION EN LOS ANDES

Introducción.

Nuestro tema trata de un aspecto de un proceso global de profundo cambio cultural en los Andes: el proceso de modernización, y diríamos de occidentalización de los Andes. Observamos que se trata de dos conceptos - Individuo y Religión - que no son andinos, sino occidentales. Son occidentales en cuanto a su origen y contenido filosóficos y en cuanto a los fenómenos socio-culturales a que se refieren. Por lo mismo, estos conceptos no enfocan sus equivalentes, o sus alternativas, o sus opuestos, andinos.

Seamos conscientes de que allí donde avanzan la conciencia de la individualidad y de la religión (entendida como la organización y administración del culto) allí retrocede la andinidad.Seamos conscientes, también, que con este título mismo introducimos un enfoque particular del fenómeno: enfocamos el avance de lo occidental, y por lo mismo dejamos a la sombra la persistencia de lo andino y sus formas de pervivencia. Estudiamos un proceso y un fenómeno que se da en el mundo andino, pero lo estudiamos desde una perspectiva no-andina, occidental, o capitalino. Solo quiero ser consciente de ello.En un intento de evitar aquí un etnocentrismo occidental, prefiero un enfoque tipológico de este tema y presento las dos visiones en una oposición bi-polar: el indivíduo en el pensamiento andino y en el pensamiento occidental; lo mismo: el culto en la visión andina y el la visión occidental. De un tema tan amplio solo podemos presentar - en 12 minutos - unas pistas para la discusión.

Nos guiamos por la mitología andina, el ritual tradicional, y la tecnología andina bi-dimensional (empírico-simbólica); y haremos una comparación oportuna con los mitos cosmogónicos de la Biblia y unas ideologías de Occidente moderno.

1. La cosmovisión del andino según Estermann.

José Estermann, - un filósofo europeo afincado en el Cusco - muestra que la visión andina del hombre tal como aparece en el mito y el rito de los Andes, y que se cristaliza en una organización social particular, se orienta por unos principios que permiten entrever lo que sería la “antropología del andino”. A continuación citamos estos siete principios.

1.1 La relacionalidad de todo ser y de todo acontecer.

El individuo, la sustancia, son categorías de rango secundario para el andino. En cambio, la relación entre los seres y entre los acontecimientos es la que da sentido y razón de ser a todo lo que existe.

La concepción del individuo autónomo es fundamental para el pensamiento moderno. En cambio, para el pensamiento andino el individuo como tal es vano y perdido, si no está bien insertado dentro de un sistema de relaciones múltiples. Si una persona ya no pertenece a una comunidad (ayllu), porque ha sido excluido o se ha excluido él mismo, es como si ya no existiera. La relacionalidad como principio trascendental se manifiesta en todos los niveles y de las más diversas maneras:- El intercambio entre cielo (hanaq pacha) y tierra (kay pacha) en los fenómenos atmosféricos y cósmicos es la garantía para la vida y la perduración en el tiempo.

- La relación viva con los antepasados garantiza la continuidad moral y epistémica.

- Las diferentes formas de reciprocidad en una comunidad (minka, ayni) recién hacen posibles el bienestar y la fertilidad.

- Las relaciones de parentesco juegan en la lucha por la sobrevivencia un papel indispensable; relaciones libremente escogidas (el llamado 'matrimonio de amor') son secundarias en comparación con aquellas relaciones determinadas por nexos étnicos o familiares. Una decisión independiente para una pareja de vida es en el contexto andino algo absurdo, tanto moral como existencial. Un matrimonio es un acontecimiento colectivo y no un asunto entre dos individuos autónomos.

- Finalmente la relación religiosa precede ya como acto colectivo a la decisión personal del hombre particular. Re-ligio es relación por excelencia. La fe siempre precede a la libertad. pero muchos estudiosos suelen llamar esto de manera peyorativa «tradición».

El individuo concebido como ser particular y autónomo es para el pensamiento andino algo sin lugar (u-tópico), sin fundamento (an-árquico) y sin centro (ex-céntrico).

La metafísica aristotélica distingue 10 categorías. La primera es la sustancia condición para las otras nueve; estas son los accidentes y entre los accidentes encontramos la relación. Para el andino, en cambio, la relación sería la primera categoría, ya que da sentido y razón de ser a todo lo demás.

1.2 El cosmos como sistema ético.

La relacionalidad universal como núcleo verdadero del pensamiento andino de hecho es una ética, y una ética cósmica, que carga a los runa con una tremenda responsabilidad. Ya que sus actos nunca son privados, las consecuencias de sus actos afectan a la salud y la vida de toda la comunidad y de todo el universo, inclusive la vida de la chacra y el clima.

En Occidente, a causa de la Ilustración, la naturaleza y el cosmos entero aparecieron cada vez más como una mega-máquina sin alma; y al mismo tiempo la ética se ha retirado cada vez más hacia el interior de la persona particular. Contrastando con esto, el pensamiento andino subraya la dimensión esencialmente cósmica de la ética. Todo está (éticamente) relacionado con todo. El cosmos es un sistema de relaciones múltiples. Por eso un trastorno o una interrupción de tales relaciones tienen entonces consecuencias cósmicas. Lo más evidentemente este principio se manifiesta en la relación con la Pachamama. Sólo cuando se respeta debidamente las relaciones entre ser humano y cosmos, la Tierra produce y es fértil. Si estas relaciones naturales son negadas o hasta violadas, la tierra rehusa cumplir con su papel maternal, con el efecto de que la muerte aparezca de diferentes maneras (sequía, hambre, enfermedades, epidemias). La relacionalidad universal como núcleo verdadero del pensamiento andino es en su esencia una ética y carga a los humanos con una tremenda responsabilidad. Ya que sus actos nunca son privados, las consecuencias de sus actos afectan a la salud y la vida de toda la comunidad y de todo el universo, inclusive la vida de la chacra y el clima.

Las consecuencias de un acto no se limitan a un efecto inmediato, sino afectan el orden cósmico en su totalidad. Desastres naturales como granizo, sequía o inundaciones son el resultado de un trastorno ético del orden universal. Si por ejemplo un campesino trabaja la tierra en los días en los cuales ésta está intangible, este acto tiene consecuencias para toda la comunidad, es más, para toda una región. Lagunas existentes son para la gente muchas veces restos de grandes inundaciones; estas últimas sucedieron como castigo para un trastorno del orden cósmico prestablecido.

1.3 El principio de la complementariedad.

Dos tipos particulares de relaciones destacan en el pensamiento andino: complementaridad y reciprocidad. El principio de complementaridad significa que a cada ser y cada acción corresponde un elemento complementario y que estos dos

recién forman un todo integral. El contrario de una cosa no es su negación, sino su contra-parte, o sea su complemento y su correspondente necesarios. Así en el pensamiento andino, cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claro y oscuro, día y noche - aunque oposiciones - vienen inseparadamente juntos. Recién el nexo complementario puede sacar el ente de su aislamiento total, dinamizarlo y llenarlo con vida.

La complementaridad se manifiesta en el pensar y vivir del hombre andino de diferentes maneras:- El hombre ANDINO se inclina raras veces hacia la disyunción exclusiva (ó-ó), sino casi siempre hacia un y-y reconciliante. Esta característica es conocida como el principio del iskay-uya, de tener dos caras.

- En el quechua por ejemplo no hay palabra propia para «mal»; cielo (hanaq pacha) e infierno (uray pacha) son dos aspectos complementarios del mundo terrestre (pacha).

- Un adulto soltero es considerado como incompleto y deficiente, un hombre sin familiares prácticamente condenado a muerte.

- Todos los pueblos y las ciudades en el espacio andino eran anteriormente (y lo son todavía hoy en día) bipartidos en una parte de arriba (ARAJ/HANAN) y otra parte de abajo (MANQHA/URAY).

Entre las dos partes existía, resp. sigue existiendo una competencia a veces muy fructífera que dinamiza la comunidad.

1.4 El principio de la reciprocidad.

El principio de reciprocidad es la manifestación del principio de complementaridad en lo moral y práctico. Ya que todas las relaciones han de ser recíprocas, se horizontalizan también las relaciones de los humanos con lo divino: los Wak'a (y con la naturaleza: la Sallqa), dejando firmemente anclada la representación inmanentista de las divinidades.

La reciprocidad en las relaciones significa que cada acción recién cumple su sentido y fin en la correspondencia con una acción complementaria, la cual restablece el equilibrio (trastornado) entre los actores sociales.

La base del principio de reciprocidad en última instancia es el orden cósmico como un sistema balanceado de relaciones. Cada unidireccionalidad de una acción (y por lo tanto de una relación) trastorna este orden y lo desequilibra. Por eso cada relación tiene que ser bi-direccional; es decir: recíproca. Una relación en la cual uno

sólo da (activo), y el otro sólo recibe (pasivo), no es imaginable para la filosofía andina, si se trata de una relación perdurable.

El principio de reciprocidad está en vigencia en todas las areas, especialmente en aquellas de la religión, de la agricultura, del trabajo y de la familia. Los ejemplos son multiples.

- La relación con lo divino es una relación de correspondencia mutua: Si yo gasto mucho dinero para una fiesta religiosa, Dios me devolverá de una u otra manera (recíprocamente) mis gastos. Y al revés: Si Dios me bendice (en la cosecha, el negocio etc.), yo estoy obligado de cumplir los requisitos rituales.

- En la relación con la tierra (pachamama) el cumplimiento de la reciprocidad es una condición y garantía imprescindible para la fertilidad y conservación de la vida.Este es el comienzo de todo el extenso y sofisticado ritual agrícola que Marani y Taniro han de atender. Para lo que produce la tierra, el campesino tiene que pagar un tributo en forma simbólica con mesas, pagos y despachos. Solamente de esta manera la tierra sigue produciendo con toda seguridad.

- La forma tradicional de la reciprocidad en el trabajo es el ayni: Si yo te ayudo hoy en la cosecha, tú me ayudarás otro día.- Y por fin la reciprocidad rige también en la familia donde es una con-dición social necesaria: Como compensación para la crianza y educación de los niños, estos deben de apoyar y cuidar a sus padres en la vejez.

1.5 El concepto cíclico del tiempo.

En una sociedad predominantemente agraria, no es raro de encontrar una concepción cíclica del tiempo. La concepción andina del tiempo contradice la visión histórica del tiempo de Occidente, la soteriología del cristianismo y del judaismo, y sus escatologías; contradice también la visión evolucionista de la historia y las utopias del socialismo y capitalismo. La concepción andina del tiempo contradice a dos principios de la filosofía occidental: a) el tiempo transcurre continuamente en unidades cualitativamente indiferentes; b) el tiempo se mueve de manera unilineal hacia el futuro.

El primer punto - el tiempo uniforme - necesita una explicación En contraste con la continuidad y uniformidad del tiempo (a) el pensamiento andino recalca la discontinuidad (inconstancia) y determinación cualitativa del tiempo. En la conciencia del hombre andino hay tiempos resaltantes y vacíos temporales, tiempos densos y fútiles, decisivos e insignificantes. Estas cualidades del tiempo están relacionadas

de preferencia con cambios agrarios y cósmicos. En ciertos tiempos la tierra, Pachamama, es particularmente activa y por eso tiene que ser dejada en tranquilidad. En otros tiempos «muere» la tierra (Viernes Santo) y tampoco se la toca. La luna llena es considerada como especialmente fértil (siembra, cosecha, etc.) y prometedora (negocios, viajes etc.). Entonces existen tiempos decisivos que muchas veces coinciden con grandes fiestas.

1.6 Correspondencia y transición entre micro- y macrocosmos.

Tanto los diferentes tipos de relaciones (complementaridad, reciprocidad) como también la significación fundamental del calendario agrario nos revelan un rasgo elemental del pensamiento andino que Estermann llama el «principio de correspondencia». El orden cósmico y el orden humano corresponden mutuamente e interfieren de diferentes maneras. Es una correspondencia representativa y simbólica. De ahí que la acción simbólica a nivel humano tiene su efecto a nivel de las divinidades y de la naturaleza. Las polaridades cósmicas entre sol y luna, día y noche corresponden en el nivel humano con la polaridad sexual entre lo masculino y lo femenino. En el tiempo incaico estos acontecimientos fueron representados simbólicamente por el Inca como Hijo del Sol, y su esposa Qoya como descendente de la Luna. Los nevados más importantes todavía corresponden con ciertas estrellas o constelaciones astrales.

En este sistema de correspondencias los fenómenos de transición tienen una importancia especial.

El micro- y el macrocosmos no están separados totalmente uno de otro, sino que interfieren de diferentes maneras. Estas transiciones son sumamente precarias, y por eso necesitan cuidado especial y profundo respeto. En la mente de la gente muchos de estos fenómenos llamados chaka (o chakana: puente) tienen un carácter sagrado.

Ejemplos de chakana son: El relámpago (illapa), el arco iris (k'uychi) y la neblina (phuyu) son «puentes» divinos entre cielo y tierra. Los nevados se elevan hacia la infinidad del firmamento y tienen por lo tanto carácter divino (Apu). También los manantiales (Pukyu) son fenómenos sagrados de transición, porque emanan del vientre de Madre Tierra. Las transiciones entre día y noche - amanecer y atardecer -, como también los cambios de luna y los solsticios necesitan una atención y un acompañamiento ritual-simbólico especial de parte del hombre para que la vida siga en su orden establecido. La fiesta del solsticio de invierno (Inti

Raymi) representa simbólicamente la precaución que el sol haga crecer nuevamente su recorrido para garantizar una vez más la siembra y por lo tanto la vida en general. Así las «transiciones» agrícolas - siembra y cosecha - tienen que ser acompañadas ritualmente por el hombre.

También las transiciones en la vida del individuo - los rites de passage - requieren en el ámbito andino de un acompañamiento ritual-simbólico especial por parte del ser humano; mencionamos los ritos en torno a embarazo y parto, el primer corte de cabello, la entrada a la adolescencia, como también el acompañamiento ritual en la muerte. Muchos ritos y costumbres del hombre andino tienen como finalidad de establecer las transiciones diversas entre elementos opuestos pero complementarios para asegurarse de la relacionalidad fundamental entre estos y para protegerse del peligro que está latente en estas «transiciones». En actos simbólicos la comunidad humana ejecuta en lo pequeño lo que pasa realmente en dimensiones cósmicas. La base de estas prácticas es la conciencia de la relacionalidad y correspondencia de todo ser, tanto en lo grande como en lo pequeño.

1.7 Conciencia natural.

Donde en Occidente encontramos la "conciencia sobre-natural" o "teocéntrica" del cristianismo medieval, y la "conciencia antropocéntrica" del pensamiento moderno, el pensamiento andino no es ni antropocéntrico, ni sobre-natural. Si el hombre se desliga de las multiples relaciones con el mundo natural, esto significa entonces su caída, sea como individuo o sea como especie. La «conciencia natural» del hombre andino recalca la afinidad y complementaridad fundamental entre naturaleza humana y non-humana. La posición privilegiada del ser humano no se debe a que, por su inteligencia, trasciende el mundo natural y la deja atrás, o sea, no se debe a su "des-naturalización", sino precesamente a su lugar dentro del sistema cósmico. En este sistema el hombre tiene una posición intermedia (y mediadora), como una chakana entre los acontecimientos cósmicos y el proceso natural en el ámbito agrícola-ganadero y en el ámbito humano.

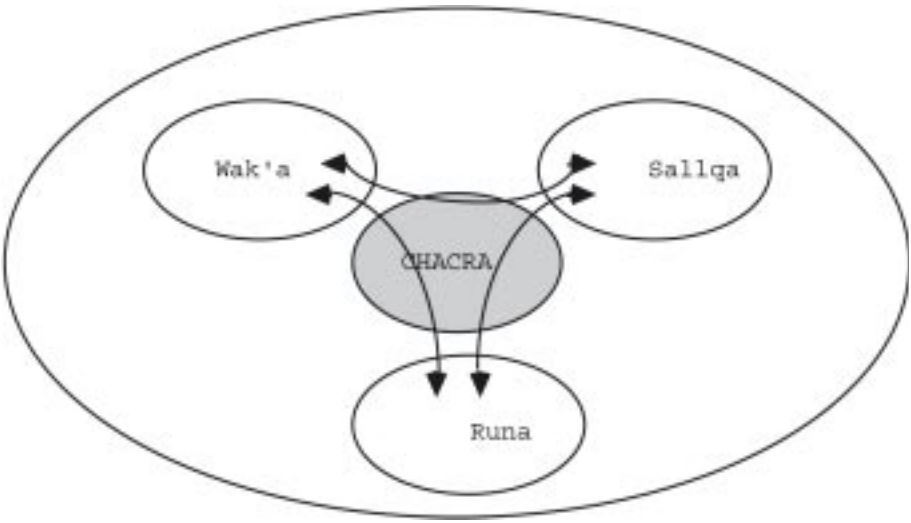
El dualismo occidental entre lo animado y lo inanimado, entre lo vivo y lo anorgánico no tiene importancia para el hombre andino. La Pachamama es una persona que tiene sed y que siente dolor cuando es arañada (es decir: arada); llamas y alpacas, pero también manantiales y cerros tienen alma y entran en contacto con el hombre. La «conciencia natural» es expresión y consecuencia del hecho fundamental de la relacionalidad de todo ser, que es el primer principio de la filosofía andina.

Con estos siete principios, Estermann es capaz de construir una antropología andina y demostrar lo absurdo que es el individuo en la visión andina. Entre tanto el pensamiento occidental comienza con la toma de conciencia de la individualidad del sujeto: "Cogito, ergo sum".

2. Dos cosmovisiones: la andina y la judío-cristiana.

2.1 La visión andina. Aquí es ilustrativo representar el paradigma de la cosmovisión andina tal como PRATEC en Lima lo ha desarrollado hace algunos años. Este paradigma representa el Ayllu, o Pacha, o universo andino, con sus tres "comunidades" - la comunidad humana, la comunidad de la naturaleza silvestre y la de las divinidades. Estas tres dialogan y reciprocan para criarse mutuamente. Los tres flujos energéticos convergen en la chacra, que es el medio de trabajo, el centro de la organización social y del culto a la Madre Tierra.

Paradigma: "la cosmovisión andina"



Esta tríada - Wak'a-Sallqa-Runa - resume el cosmos del campesino andino y merece un paréntesis. Son tres comunidades al interior del ayllu andino: las divinidades, la naturaleza silvestre y la comunidad humana.

Los seres al interior de cada comunidad están en constante diálogo e

intercambio recíproco (ayni, canje, mesas para la Tierra, los Uywiri, los Achachilas etc.), para criarse mutuamente; porque así corre la vida de este macro-organismo.

Las tres comunidades se distinguen rigurosamente, pero no están cerradas del todo. Por otra parte, vemos que en el contexto ritual los runas pueden pasar a ser wak'as (el yatiri, por ejemplo); y los animales silvestres también (el zorro, el sapo, el condor,...): Los wak'as y la Sallqa crían a los Runa y se dejan criar los ellos. (ej.: el rito del Pago a la Tierra - después de parir en la cosecha - es para alimentarla, resforzarla, dejarla descansar, para que se recupere).

Entre las comunidades se desarrolla una misma convivencia de diálogo y reciprocidad que al interior de cada comunidad. Es una relacionalidad horizontal y mutua de todos con todos. Si el cosmos de Occidente es un mundo-maquina, el cosmos andino es un mundo-animal. El ayllu es un macro-organismo que lo integra todo.

Las relaciones entre las tres comunidades del ayllu se activan más en el ritual. Este se celebra en la chacra, el corral y la casa, lugares sagrados donde se cría la vida y que genéricamente podemos llamar "la chacra andina". Todas las relaciones - dentro y entre las comunidades del cosmos andino - convergen en la chacra andina. Este es el lugar - el templo - de la crianza mútua. Nótese que la

crianza de la vida es mútua, tanto dentro, como entre las tres comunidades.

Las relaciones dentro y entre las comunidades son de respeto, de cariño y de cuidado. El desajuste, la violación, el desequilibrio de las relaciones; la acción unilateral y el regalo gratuito perturban la armonía y causan daños, que inevitablemente han de ser restaurados. El tinku - el equilibrio tenso y fertil en las relaciones - es lo que da fuerza a la vida.

En este tejido de relaciones sociales y cósmicas se desarrolla el culto andino. Prefiero no darle el nombre de Religión, para reservar este término estrictamente para la organización religiosa con su aparato administrativo del culto. No encontramos tal aparato para el culto andino. Los mismos andinos reservan el término de Religión para el culto católico y cristiano y dan a las prácticas del culto andino el nombre de Costumbres.

En breve: el andino ha vivenciado su mitología en un culto telúrico a partir de los principios ético-religiosos que menciona Estermann:

- a partir de una cosmovisión que se distingue por los principios de la relacionalidad universal de todo ser y de todo acontecer;

- a partir de una mitología que personaliza la naturaleza y que permite el diálogo y el intercambio recíproco con todos sus componentes;

- a partir de una ética que llamamos "cósmica", y que asume la responsabilidad por los fenómenos naturales y sobrenaturales;

- a partir de las relaciones simétricas de complementariedad y de reciprocidad con los Wak'as, la Sallqa y los Runa.

2.2 La visión judío-cristiana (Génesis, 1-11). Ahora nos preguntamos: ¿Cómo se diferencian el Occidental y el Andino en su relación con el medio (natural, social y divino)? Para tal efecto, comparamos los mitos cosmogónicos de ambas culturas. El mito bíblico de la creación representa ya las raíces de la cosmovisión del Homo Faber europeo, es decir, del paradigma tecnológico de Occidente:

«En el principío Dios creó el cielo y la tierra. La tierra estaba desierta y sin nada. Dijo Dios:

'Haya luz', y hubo luz.

'Haya un firmamento...'

'Juntense las aguas en un sólo lugar y aparezca el suelo seco.

'Que produzca la tierra toda clase de plantas...

'Haya lámpadas en el cielo... ' E hizo dos grandes lámpadas, una grande para el día y otra más chica para la noche, y

también hizo las estrellas. Las colocó en lo alto del cielo para alumbrar la tierra.

'llenense las aguas de seres vivientes y revolteen aves sobre la tierra... Produzca la tierra animales vivientes, bestias,

reptiles y animales salvajes...' Y vió Dios que estaba bien hecho.

'Ahora hagamos al hombre...' Entonces formó Dios al hombre de barro de la tierra y sopló en sus narices aliento de vida

y lo hizo un ser viviente... Vio Dios que todo cuanto había hecho era muy bueno.

Dios terminó su trabajo el séptimo día y descansó en este día... de todo su trabajo de creación.»(Gen.1/1-ss).

* En el mito bíblico, y en particular según su lectura occidental, se trata de un Dios que se distingue del mundo y que se le opone como el trabajador a su obra. Es distinto y ajeno al mundo y lo transciende totalmente. Es un Dios Hacedor. El

creador bíblico no es de ninguna manera un dios procreador, un padre o progenitor, como la Madre Tierra y el Padre Sol en la mitología andina, sino un dios hacedor, que confecciona y produce, que ordena y organiza el mundo. Produce hábilmente, con total autonomía y con gran facilidad, ingenio y perfección, y a su libre criterio. Este Dios creador es realmente: «el Supremo Hacedor».

Un mito cosmogónico es el resumen de la cosmovisión de un pueblo y pretende legitimar con la autoridad divina lo que en el fondo es la auto-definición del hombre. La mitología andina no conoce un dios hacedor, transcendente y ajeno al mundo, ni una construcción del mundo. El mito cosmogónico andino explica cómo el mundo mismo es divino y eterno; cómo las cosas y los seres NACIERON en este medio divino, y cómo el hombre mismo también nació de Ella.

La divinidad es imanente en el mundo, está dentro del mundo y se identifica plenamente con la tierra. La relación entre Pachamama y sus criaturas es la de una madre a sus hijos, y de éstos hacia Ella: es una relación cargada de afecto.

* Otro aspecto del mito bíblico llama poderosamente la atención. En consecuencia de su labor creador, el Dios Hacedor es el propietario y dueño absoluto del mundo y su plenitud. Las creaturas le deben estricta obediencia: «...Si no, morirás» (Gen. 2/17 y 3/3).

«Dijo Dios: ‘Ahora hagamos al hombre. Se parecerá a nosotros y tendrá poder sobre los peces, las aves, los animales domésticos y los salvajes y sobre los que se arrastran en el suelo’. Y así hizo. Cuando Dios creó al hombre, lo creó parecido a Dios mismo,... (y dijo:) ‘LLenen el mundo y gobiérnenlo: dominen a los peces y a las aves y a todos los animales que se arrastran.’ ... y les dijo: ‘Miren, a Ustedes les doy todas las plantas de la tierra y todos los arboles...» (Gen.1/26-29).

En todas estas expresiones bíblicas sobresale la relación de propiedad y poder respecto a los elementos del medio ecológico: Dios es su dueño y propietario y delega esta propiedad al hombre.

Adán es su representante, su mayordomo. Pero, a su vez, el hombre debe a su Hacedor la más estricta obediencia, bajo la sanción del castigo máximo: «...Si no, morirás...» (Gen. 2/17 y 3/3).

* Una tercera característica que el mito bíblico tiene en común con todos los mitos cosmogónicos, es que el hombre «se parece a Dios». En realidad, se trata en la Biblia de un Dios Hacedor, que es arquetipo del Homo Faber, el hombre productor-fabricante. En el relato bíblico, el hombre se parece a un Deus Faber y

a un Dios Propietario todopoderoso. Leemos: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gen. 1/26). La realidad es que el hombre a partir de su auto-definición se forma una idea, una imagen de Dios. Esta característica, tan acentuada en la Biblia, justifica que el hombre occidental, cristiano, se auto-define y se desenvuelve también como Homo Faber, como ingeniero y como propietario de su medio natural con la vocación de controlar, dominar y conquistar el mundo. Mientras el hombre de Occidente se auto-define como Homo Faber, hombre hacedor y a su creador como "el Supremo Hacedor", allí el campesino andino - que es pastor, o agricultor, y padre o madre de sus hijos - podría definirse como hombre partero, él que ayuda parir a la Madre Tierra, la eterna y universal parendera.

El espíritu de conquista del mundo y la materia, no anima al hombre andino. El se siente parte de un mundo vivo y orgánico. Vive al ritmo de las estaciones. Se mueve al compás de la respiración de su Pachamama; su trabajo es: criar la vida, al ritmo de fertilidad de la Madre Tierra. Su esfuerzo se concentra en el ajuste cada vez más perfecto a los fenómenos y procesos naturales de su medio ecológico. Si el ingeniero agrónomo occidental percibe el tiempo en forma lineal, pasajero e histórico, experimentado en el progreso técnico de su historia, el campesino andino lo vive más bien como cíclico, constante y duradero, experimentado en el ciclo agrario y en el ciclo vital humano.

* Pero más que en la percepción del tiempo, se distingue el "hombre partero andino" del "hombre hacedor occidental" por el modo en que se relaciona con su medio natural. El hombre occidental considera las cosas de su medio ecológico como «la materia». Para él, el universo natural no es más que un inmenso reservorio de material que está a su disposición para trabajarlo a su gusto y criterio autónomo, y aún legitimado por la Biblia que dice:

«Después Dios (el empresario divino) plantó un jardín en Edén y puso allí al hombre ... para que lo cultivara y cuidara (Gen.2/8). ... Llevó todos los animales de la tierra al hombre para que les pusiera nombre. El hombre los puso nombre a todos los animales y ese nombre quedó « (Gen. 2/19).

Este detalle de los nombres, que pone Adán expresa que él es su dueño. Así se justifica con la Biblia una relación hombre-medio natural de dominio, un modo de tratar el mundo como materia disponible, y de trabajarla con una tecnología de fuerza, sujetando, dominando, y controlando este medio, y aún violentándolo; y en ello se apoya en una autonomía total a imagen del Supremo Hacedor.

La relación del andino a su medio natural es muy distinto. Consciente de ser un hijo de la Santa Tierra y como un «hermano de madre» de la flora y fauna, el andino ha desarrollado de esta conciencia una ética, no de poder y dominancia sobre la tierra, sino de respeto, gratitud y responsabilidad para la flora y fauna, una ética de compartir la vida. Es más: el andino no conoce el concepto «materia» que es un concepto de origen griego-occidental incompatible con su cosmovisión. En su visión, todas las cosas, llamadas «materiales», - la piedra, el río, el manatial, el arbol - tienen una vida íntima que merece respeto. Cuando el andino se relaciona con los elementos de su medio ecológico - en su trabajo, y en su uso y consumo - entabla un diálogo con ellos. Los trata como seres vivos, casi personales. En los ritos de producción los personifica y les habla en un tono de respeto y cariño, pidiéndoles «licencia».

La cosmovisión andina no es antropocéntrica, sino agrocentrica: está centrada en la Tierra, pero una Tierra personificada y divinizada como la Madre universal e inmanente. De ello resulta una relación del hombre a su medio natural que es de diálogo respetuoso y de reciprocidad, y que considera las cosas como vivas y crías de la misma Madre Tierra. De ello resulta una tecnología benévola, respetuosa, no violenta sino de adaptación refinada, no sujetando las cosas por la fuerza sino ganando su voluntad y siempre «pidiendo liciencia», lo que es un elemento fijo en todos los rituales de producción.

Nota 1.- Rodolfo Kusch demostró que el modo propio de pensar del andino, particularmente del aymara, y su modo de vincularse mediante el trabajo con el medio natural no se guía por la lógica de la causalidad eficiente. Esta es la lógica propia del pensamiento científico europeo, que ofreció un guión metodológico para el desarrollo de las Ciencias Naturales y del sistema tecnológico occidental. Kusch explica que el pensamiento del andino es un pensamiento religioso y que su trabajo productivo es una celebración: celebrando la vida. A la vez ha caracterizado este pensamiento como un "pensamiento seminal», un pensamiento que que sigue el modelo de los procesos biológicos: acontecimientos y cosas «se dan» como en el reino de la flora y la fauna. Brotan por la fuerza vital y generadora del universo divino - Pachamama - crecen, florecen, dan fruto y se multiplican cuando las condiciones son favorables y cuando son cultivados con cariño, respeto y comprensión.

La «comprensión» se refiere a la actitud de acuciosa observación de la naturaleza y la capacidad de sentir la vida íntima en las cosas, de entender su lenguaje secreto y de sintonizarse delicadamente con ellas. Al tiempo que la lógica occidental desarrolló una tecnología para su economía de la producción mecánica, la lógica andina desarrolló su propia tecnología al servicio de su economía de una producción orgánica, enmarcada en el culto a la Vida.

Nota 2.- Hopenhayn nos recuerda que la Biblia es la principal fuente que alimentó el pensamiento occidental.

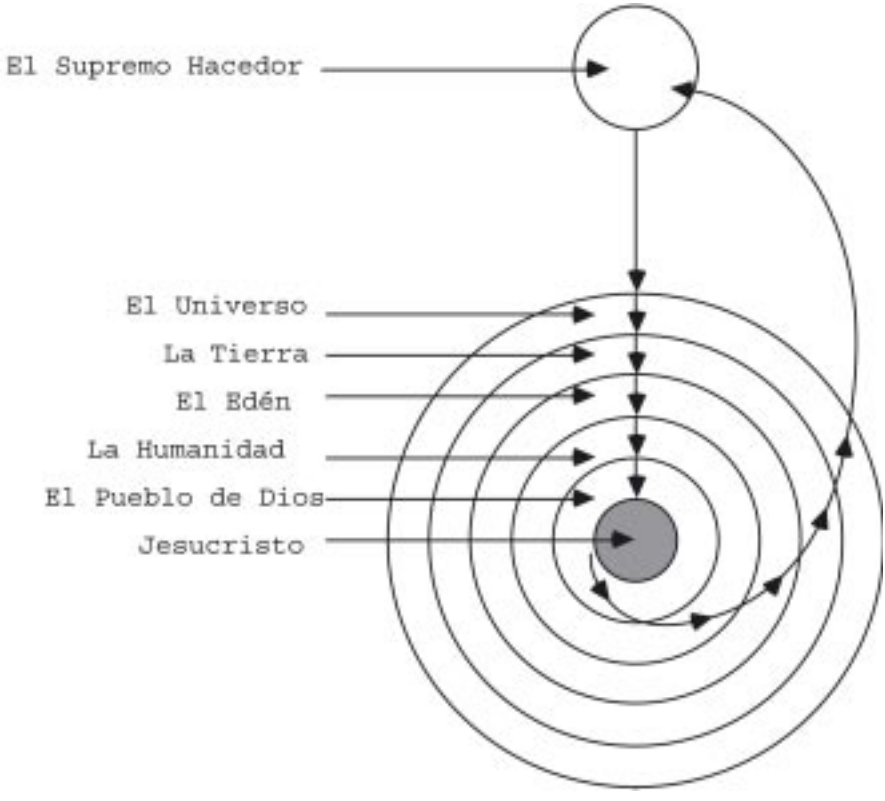
Este filósofo estudió el desarrollo del concepto de trabajo en occidente en el contexto del

pensamiento de Occidente y nos explica que la cosmogonía de los hebreos consideraba el trabajo como un mal necesario y como un sacrificio para la expiación de los pecados. De este modo el trabajo trasciende su valor económico y tiene valor y sentido ético. Es medio para producir y medio para redimir del pecado. Los primeros cristianos asumieron la visión hebrea del trabajo como medio de expiación y de producción de bienes necesarios, pero se le agregó su fin social y caritativo, ya que estos bienes deben ser compartidos fraternalmente (Cf. Hechos 2/43-47). De este modo el trabajo sigue siendo medio de dignificación pero no es un fin en sí.

En el mundo andino, todo lo contrario, el trabajo es fin en sí, y es plenitud existencial, celebración de la vida y comunión con la divinidad: la Pachamama. La tierra no está maldita por el pecado del hombre, ni es un campo laboral reacio al hombre. Todo lo contrario, ella es para el hombre fuente de vida y de toda bendición. El trabajo es su culto a la Tierra y la chacra es su templo. La mitología andina describe la visión de la vida en el más allá, como una existencia con trabajo en la chacra, sin pestes, ni daños climáticos, tranquilo y armonioso.

Estas inferencias del mito bíblico permiten trazar un paradigma de la cosmovisión cristiana occidental de la siguiente manera:

Paradigma de la cosmovisión judío-cristiana



Este paradigma expresa: * Relaciones verticales entre Dios - Hombre - Mundo. * La cosmovisión judío-cristiana parte de una imagen transcendentalista de Dios, Supremo Hacedor, que se opone al universo creado y a los humanos, como sujeto a objeto, en una oposición excluyente y una relación asimétrica de absoluta dependencia unilateral. * En segunda instancia aparece un aspecto inmanentista a la representación de lo divino con la actuación histórica ("Exodo") y personal ("Encarnación") de Dios en Jesucristo. * "En Jesucristo, Dios se humaniza para divinizar a la humanidad". * Un cosmos teocéntrico; un mundo antropocéntrico. * Observamos a la vez una visión lineal del tiempo y una dimensión histórica del cosmos. Finalmente expresa la posición única del hombre, quien, a su vez, transciende el mundo "infra-humano" y participa en la transcendencia de la divinidad: "Se parecerá a nosotros y tendrá poder sobre..." (Gén., 1/26).

3. El culto del andino a la vida.

El culto andino es un culto sin "religión" (= sin organización impositiva, ni administración formal del culto). No existen funcionarios, ni encargados exclusivos, ni clero. El ritual es de extrema variabilidad, de un lugar a otro, de un yatiri a otro, de un momento a otro. El culto tiene una fuerte expresividad simbólica. Otras características son: la relación "horizontal" de reciprocidad entre los seres humanos y los divinos; la dimensión cósmica del culto y la ética andinas; la eficacia "ex opere operato" del ritual y su valencia transpersonal y comunitaria. Estas y otras características del culto andino podemos observar en los rituales mismos.

A modo de ejemplo describimos aquí un ritual de producción muy ilustrativo. Entre los pastores aymaras de la región de Cariquima e Isluga, (Tarapacá - Chile), se observa la costumbre de confeccionar llamitas de greda en la Nochebuena, del 24 al 25 de Diciembre. Este es un sólo ejemplo entre miles de expresiones de la «tecnología simbólica aymara». Vale recordar que entendemos esta expresión, no como un segundo sistema technológico, sino como una segunda dimensión de la tecnología aymara que forma el complemento de su dimensión empírico-experimental. El ritual se desarrolla como sigue. En la mañana del día 24 se busca y se prepara la buena greda roja. El pastor, dueño de casa, prepara un sahumerio de kupala y lo aplica a la greda, como signo de respeto a la Pachamama, ya que la greda es parte de Ella y las llamitas que resultarán de la ceremonia serán una ofrenda y una oración dirigida a Ella. Se considera Navidad como «la fiesta de los pastores», por motivo que habían pastores en el nacimiento de Jesús en Belén. Al anochecer,

la familia del pastor se reune en la casa principal y allí, después de unos tragos de alcohol y unos intercambios de coca, los mayores, tanto hombres como mujeres, se dedican con esmero y diligencia a modelar las figuritas de greda que tienen un porte de 8 hasta 12 centímetros. El «trabajo» se realiza en un ambiente de intimidad, animado alegremente por la expectativa de la hora mágica de medianoche. Las figuritas representan en un 95 % llamas y alpacas, pero también se confeccionas otras figuritas, como un camioncito, una mula, u otros animales «deseados». Así observamos en 1974 algún ñandú o suri, un «lujo del campo» que en ese año estaba desapareciendo de la región por la caza indiscriminada a fusíl.

Básicamente, esa noche el pensamiento de los pastores está en sus rebaños. Su interés y deseo, expresados en su trabajo ritual, es que éstos se aumenten en el año venidero con abundancia de nueva crianza y con las buenas cualidades que se depositan en las figuritas en esta ceremonia. Se cree que esta crianza tendrá las características de las figuritas de greda que toman forma en sus manos. La seriedad del ritual y el silencio se interrumpen, alguna vez, por tallas y bromas expresadas en voz baja, casi susurrando, y referentes a las figuritas. Porque el ojo del pastor distingue en «su ganado» (aún de greda), un sin fin de particularidades físicas en orejas, cogote, patas, etc., que escapan al lego, y hasta características sicológicas de los animales: mañosos, bravos, tranquilos, etc. Sin embargo, las figuritas deben ser lo más natural posible, sin defectos, y bien hechas para que no se rompan más tarde, porque así nacerá el nuevo ganado y en caso de descuido en el trabajo ritual, podría nacer con los mismos defectos, o morir al quebrarse la figurita de greda.

A las 24 horas termina el trabajo y se dejan todas las figuritas sobre una mesa-altar, arreglada con muestras de los mejores pastos (para que sean abundantes en el nuevo año), con coca y alcohol y otros elementos más. Sobre la mesa-altar, partiendo de ambos lados desde el suelo, se levanta el arco de la vida, enflorado y adornado con espejitos y tupus de plata, que son símbolos de riqueza y abundancia. Este arco que simboliza el ciclo vital y al mismo tiempo el ciclo anual, se eleva hasta un metro y medio o dos metros y medio, cuando el espacio lo permite; su parte superior es verde y sus partes bajas rojas, colores que significan vida y muerte. El dueño de casa, y luego los demás participantes en la ceremonia, challan con alcohol y hojas de coca a las figuritas, expresando votos: «sea buena la hora», «paatunkancha» (doce corrales llenos),... etc. Esta ceremonia se llama «apaguar el ganado». Otro sahumerio, esta vez de colla se ofrece al ganado representado allí. Luego todos se juntan alrededor de la mesa-comedor, para recordar a los abuelos, los difuntos:

nuevamente unos tragos e intercambios de coca, pero esta vez se encuentra en el centro de la mesa una copa de plata - la copa para los difuntos - en que cada uno de los presentes echan un poco de alcohol casi puro que luego es consumido por el fuego, mientras todos por turno agregan hojitas de coca a la llamita azul que baila sobre la copa. Un silencia solemne y respetuoso, interrumpido escasamente por unas palabras cariñosas susurradas, acompaña la intimidad de este rito.

La ceremonia no será completa, hasta que el pastor, en la madrugada al aparecer el sol, sacrifique una huilancha o sacrificio de sangre, de un corderito o de un llamo (el cordero se sacrifica al Señor, un llamo o alpaca para la Santa Tierra). Se «bota su sangre» en acción de gracias y como súplica, para estimular las fuerzas de la fertilidad, a favor de un año próspero para el ganado y para el pastor. El significado es que con la sangre de la victima (y con muchos otros elementos más que entran en este banquete para la Santa Tierra), el pastor alimenta simbólicamente - y por eso ¡realmente! - a la Madre Tierra, para darle fuerza para una nueva parición. Así, la Santa Madre Tierra (que es la suprema divinidad del Aymara) cría al pastor y éste, reciprocando, cría a la Santa Tierra, en una relación de mutualidad y dentro de su visión inmanentista de lo divino.Luego de despellejar a la víctima, se coloca bajo la mesa-altar su cuero, que lleva todavía cabeza y patas, arreglándolo en tal forma que el animal parece estar durmiendo y no muerto. En realidad éste espera su resurrección en forma de nueva crianza, y a modo de la semilla confiada a la tierra, o del difunto entregado a la tumba. La carne de la huilancha se consume en una comida comunitaria, festiva, que tiene lugar a media mañana del 25 de Diciembre. Se tiene especial cuidado que los perros no agarren los huesos del animal sacrificado, los cuales se entierran ritualmente y en un hoyo bastante profundo.

Otras ceremonias concomitantes no nos interesan aquí. Las llamitas se guardan, después de estar expuestas una semana en la mesa-altar, sobre un listón alto en el templo, o bien, en las estancias donde no hay capilla, en la casa del pastor, fuera del alcance de los niños, donde año tras año las figuritas de greda se aumentan alineándose sobre el borde del muro donde éste se junta con el techo.

Los lugareños tienen un nombre característico para esta ceremonia de la Nochebuena. La llaman, significativamente: «hacer nacimiento». Dos ramos de keñua, que en la mesa-altar figuran entre los pastos y las muestras de la vegetación del lugar, son «el arbol de pascua». Es notorio que «hacer nacimiento», no se refiere al Niño-Dios, porque no hay mención ni rastro del pesebre. Este nombre dado a la ceremonia indica la vigencia de un lenguaje semi secreto del ritual aymara de

producción, comprensible después de cuatro siglos de persecusión religiosa y desprecio criollo. La ceremonia se refiere al nacimiento de una nueva generación en la tropa del ganado, que se representa en símbolos prefigurativos, los que, en sí, poseen ante la divinidad, una expresividad más plástica y duradera que las fugaces palabras de una oración verbal. Más que una simple súplica en formas plásticas, las figuritas de greda constituyen un símbolo con una eficacia propia y auto-realizadora, casi como la que tienen las semillas que se confían a la Pachamama: por la fuerza creadora de la Tierra, la semilla, sembrada así con cariño y dedicación, con sensibilidad y comprensión, brotará y producirá su fruto.

Los pastores llaman la actividad descrita aquí: «trabajar», y también: «jugar con barro». Esta actividad es para ellos «una costumbre». En efecto, la modelación de las llamitas tiene toda la seriedad y el significado de una tarea necesaria e integral en el conjunto de las labores propias del pastor. Bien realizado, dará buen producto y realizado mal o en forma deficiente, echará a perder el buen resultado de su trabajo de pastoreo.

Con el término «costumbre», el aymara indica que se trata de una celebración religiosa autóctona, al margen de las celebraciones religiosas católicas. Estas «costumbres» están profundamente arraigadas en la tradición andina y están legitimadas por sus abuelos y antepasados que se lo enseñaron.

En este contexto es muy relevante la expresión de un pastor de Cultane, Enrique Ticuna, al que mostramos en una oportunidad unas láminas representando las pinturas rupestres de Vilacaurani y Tangani ubicados en el norte de Chile, con gran cantidad de auquénidos, y le hicimos la pregunta:«¿Por qué habrán pintado así los antiguos?», a lo que respondió:«Yo creo que ha sido una costumbre tradicional. No sabría decir... Es una tradición que ahora ya no se hace... Pero nosotros, sí, tenemos una tradición que es muy parecida, que nosotros lo hacemos en greda y en un día de fiesta, en víspera de Navidad...», y siguió un somero relato de la ceremonia descrita más arriba.

Nos parece muy atendible la sugerencia del señor Ticuna, que la costumbre de la confección de llamitas de greda en la Nochebuena, forma la continuidad de la costumbre de las pictografías rupestres. Para el aymara, la «costumbre» se legitima por si misma, porque tiene el significado de reproducir el tiempo mitológico ab origine, como lo expresa Mircea Eliade. La reproducción ritual del arquetipo mitológico es la que confiere sentido, eficacia y duración a las actividades económicas del aymara. El tiempo ab origine es, en su pensamiento, el modelo y la

norma del tiempo actual. El trabajo debe cumplirse, tal como se lo enseñaron los dioses culturizadores de los Andes, so pena de quedar sin sentido y sin fruto. El rito de la producción actualiza y continúa la obra mitológica de los heroes civilizadores, hijos de la Santa Tierra.

La confección ritual de las llamitas de greda y las ceremonias concomitantes - y el ritual de producción en general - nos hace entender también que el pastor y el campesino aymara, en su trabajo, está «celebrando un proceso de creación y renovación de la vida», al tiempo que el ganadero y el agricultor europeo en su trabajo productivo sólo están «produciendo un valor económico», según el modelo (secularizado) de la creación bíblica. La ceremonia - a pesar de ser un asunto muy serio - tiene también un carácter lúdico, muy compatible con el ritual religioso del aymara y la seriedad que le corresponde. Pero, más que agregar un simple elemento lúdico, el ritual de producción que se realiza en momentos culminantes del proceso de trabajo - iniciación y clausura de los ciclos agrícola y ganadero; de obras de construcción de minkas y de faenas - transforma el trabajo en una actividad festiva, haciéndolo atractivo, alegre, estimulador. El mismo efecto: fiesta, alegría, entusiasmo como en un juego o un partido de futbol, tiene la ritualización competitiva de las labores mismas, en particular las labores colectivas como la rotura de la tierra, la siembra, la cosecha, la limpieza de los canales, la construcción de caminos, canales, andenes, etc., labores todas enmarcadas en rituales religiosos y realizadas en un ambiente alegre y competitivo por dos bandas de trabajadores que representan arajsaya y manqhasaya y que están encabezadas cada uno por un capitán. Esta ritualización competitiva del trabajo colectivo, sigue el modelo de la organización social aymara, estimula la productividad de la jornada y favorece la participación de los trabajadores.

Más tarde, seis u ocho semanas después de «hacer nacimiento» (de la tropa!), el pastor aymara celebrará otra ritual de producción para su ganado: el floreo, con la quilpa de los maltones y las escenas expresivas de un matrimonio simbólico entre los padrillos de la tropa.

La quilpa - la marca del ganado por una perforación en la oreja - representaría una antigua ceremonia de la fertilidad que se realiza a modo de un rito de pasaje en el momento de la iniciación de la vida sexual.Otras ceremonias que integran el ciclo del ritual de producción de los pastores son: la previsión del tiempo que tiene lugar en la primera semana de Agosto; la llamada de la lluvia cuando ésta tarda, efectuada en la primera semana de Enero; el homenaje al juture, que es un ojo de agua o una

laguna y que representa el lugar del origen mitológico de la tropa, salida ahí de la Tierra.

Finalmente queremos señalar que - aparte de estas figuritas de greda - en muchos rituales productivos de iniciación de labores, aparecen las imágenes «votivas», o «pre-figurativas», ya que éstas expresan una anticipación simbólica del fruto o del éxito que se espera del trabajo a realizar.

Ahora caracterizamos el culto andino, como agrocéntrico. Es un culto centrado en la vida y la fertilidad universales; centrado también en la crianza mutua entre humanos y entre las tres comunidades, de las divinidades, la naturaleza silvestre y la comunidad humana. En el culto se maneja un ritual altamente colectivo (tanto el ritual de producción, como del ciclo vital humano), con gran fuerza simbólica y con una eficacia "ex opere operato". El culto andino es muy variable (con mucho espacio para la la necesidad del momento y pa creatividad local); sin clero administrador y con representación inmanentista de lo divino. Este culto está basado en la relacionalidad universal de todo ser y todo acontecer. Para mantener la armonía y el equilibrio en el Pacha, se cultiva en el ritual religioso un tejido de relaciones humanas y cósmicas bilaterales y simétricas, de complementariedad y reciprocidad, inclusive con las divinidades. El culto andino va acompañado de una ética cósmica. La valores y normas religiosas no están proyectadas en un futuro utópico, sino en los arquetipos del pasado mitológico ("Tiempo adelante era así...").

4. Cosmovisión y despliegue humano, en los Andes y en Occidente.

La cosmovisión es la que ofrece las normas y el guión para la organización social y económica.

Las consecuencias al nivel de economía y sociedad son considerables, tanto en el mundo andino, como en Occidente, porque allí la cosmovisión define el sentido del esfuerzo humano y suelta las energías necesarias para el despliegue del hombre que se identifica con sus valores y normas. Nuevamente es Hopenhayn quien lo muestra en la historia del pensamiento de Occidente. Quiero continuar por un momento el paralelismo entre la cultura occidental centrada en "la persona", y la cultura andina centrada en "las relaciones del colectivo humano" (llámese familia, comunidad, ayllu o pacha); quiero preguntarme con este filósofo por las diferencias de sentido que en ambas culturas tiene el esfuerzo humano, el trabajo productivo."Occidente" es todo un abanico, toda una familia de culturas, que

aunque todas derivan en una u otra forma de la mitología bíblica originaria han evolucionado en direcciones muy diversas. Veamos solamente el pensamiento del protestantismo clásico, el capitalismo, el socialismo y el catolicismo contemporáneo.

4.1 La ética protestante del siglo XIV que preparó el camino a la visión capitalista del trabajo, ha tenido una influencia indirecta y derivada en la sociedad andina, que se hizo sentir, posterior a la Colonia, con la penetración de la República y más aún del protestantismo a mediados de nuestro siglo. Esta ética exige una vida disciplinada y laboriosa, motivada por razones religiosas.

Lutero asignó al trabajo, considerado como «remedium peccati», un carácter penal y educacional y concluyó (de Génesis, 3/17-19) que una vida laboriosa es mandato de Dios. Para Calvino y su doctrina de la predestinación, el trabajo no remedia nada y no puede alterar el juicio divino, definido ya de antemano. El trabajo exitoso y su prueba, la riqueza acumulada, son una señal de la gracia de Dios, o sea, una señal de su propia predestinación al cielo. La angustia por el juicio divino - agravada por «los pocos escogidos y los muchos condenados» (Mateo 7/13-14) - mueve al calvinista y crea en él un individualismo total y sin solidaridad alguna. Esta doctrina obliga a redoblar los esfuerzos en la actitud generadora de «buenas obras». El puritanismo protestante exige eficacia en el trabajo y una actitud sistemática, calculada y propensa al esfuerzo incesante (haciendo posible la acumulación capitalista). Así, el protestante clásico termina en 'vivir para trabajar', cambiando el 'ora et labora' de los benedictinos en un 'labora et labora'. La ética del trabajo que mueve al andino a una vida tanto o más laboriosa que el protestante está centrada, no en la angustia por el juicio divino sino en su responsabilidad de «hijo de la Tierra»; no en el más-allá sino en el más-acá. El trabajo no remedia ningún pecado del andino. Pero la flojera y el incumplimiento en el trabajo son sancionados, porque el flojo que desatiende su chacra, su ganado o su casa, está «comiendo la carne de su madre», así nos enseñan los mitos andinos. La casa, la chacra, el ganado desatendidos, están tristes y agonizando. Lo reclaman y lo acusan. Es una falta de respeto a la Pachamama que se los ha confiado al andino en calidad de préstamo y para criárselos. A la vez es una falta de respeto a sus padres y abuelos que le dejaron chacra y ganado en herencia: se le presentarán en sueños para recordarle de su deber y finalmente, si no hay cambio de conducta, lo castigarán también. Por otra parte, su disciplina en el trabajo no es mecánica, ni sistemática a la manera protestante, sino flexible como la vida misma, marcada de fiestas y celebraciones, acompañada de música y danza. El andino no mide su trabajo por horarios ni por órdenes que

patrones le impongan, sino por el ritmo de las estaciones y del tiempo meteorológico que le invitan; por los momentos precisos de la labor de campo, de las fases lunares, del ganado y los cultivos que le piden; por las tradiciones y las costumbres que hay que cumplir; por el respeto a sus padres que le dejaron tempranamente responsabilidades y tareas; por la comunidad, las huacas y la sallqa entera que lo están mirando e invitando. La finalidad del trabajo no es la acumulación, ni el disfrute hedonista, sino el sustento del diario vivir para la familia y el consumo festivo comunitario, que entran en el ritmo de su liturgia telúrica y con que culmina su «celebración del trabajo». Su trabajo es su vida, su plenitud y su alegría. Trabajando la chacra, criando su ganado, el andino «se deja criar a sí mismo por la vida». Mientras el protestante es un trabajador solitario e individualista, preocupado y movido por la salvación de su alma, el andino trabaja en ayni y minka, y siempre en comunión con el ayllu, los huacas y la sallqa (la naturaleza silvestre), para fomentar y criar la vida del mundo

4.2 La visión capitalista del trabajo carece de toda motivación religiosa y es unidimensional.

Así parece experimentarlo también el aymara pentecostal, que laborando y traficando, dios sabe cómo, se conquista una buena tajada de las riquezas materiales de la modernidad. Según John Locke que abrió camino a esta filosofía, el trabajo genera la riqueza y legitima la propiedad, pues todo lo que el hombre mediante su «esfuerzo e industria» ha extraído de la naturaleza, le pertenece. Adam Smith, padre espiritual del sistema, reduce el trabajo a su valor de mercado y lo define fomo un factor de producción en la empresa, la que tiene por finalidad la ganancia. Remite el valor de todas las cosas al trabajo incorporado en ellas. Su «Homo Económicus» es autónomo, no sujeto a la religión o la ética, sino a la ley de la demanda y oferta, que es la mano invisible que ordena la economía y asegura el progreso. Su fin es la riqueza, la que se mide y se define como «trabajo acumulado». En el taylorismo - expresión más extrema del capitalismo industrial - se ve a qué llevan la definición unidimensional y los principios economicistas del trabajo. El trabajador no debe pensar y solamente ejecutar, porque su 'saber' no vale y es un estorbo. Así se transforma en una pieza mecánica más de la maquinaria para producir objetos estereotipos. El trabajo termina en la relación contribución-retribución.

Nada más lejos de la visión andina del trabajo que siempre está sujeto a la ética e inserto en la cosmovisión religiosa del andino. Donde Smith despoja el trabajo de su calidad humana, enajenándolo de la persona del trabajador y privándolo de todo

sentido no-económico, allí el andino no se encuentra nunca con el problema de la dignidad y el sentido del trabajo que es pluridimensional y que tiene sentido económico, a la vez que social, ético, religioso, estético, afectivo y emocional. El trabajo representa su realidad existencial misma. Al mismo tiempo la praxis del trabajo en la comunidad andina no separa la persona de su trabajo ni de su familia. No existe arriendo ni compraventa de trabajo, sino ayni, minka y faena que son la base de la organización social del trabajo y que no dan cabida a la enajenación (esclavista, feudal o capitalista) del trabajo. En su ayllu el andino se encuentra unido a su trabajo y realizado por su trabajo. En cambio, fuera de la comunidad - donde él se encuentra con el hacendado, el comerciante, el mestizo, el juez, el gamonal, el no-andino - la praxis del trabajo representa continuamente para el andino una explotación deshumanizante en efecto de una filosofía colonial y racista, originaria de la sociedad occidental y dominante. Para Taylor, la ingeniería industrial consiste en la combinación ajustada de elementos mecánicos, inclusive del trabajo estereotipado, para alcanzar la norma de la máxima ganancia; en cambio para el andino, el arte de producir es «criar» y consiste en una combinación más fértil de elementos orgánicos y vivos del medio natural y del trabajo humano, dentro de su marco normativo ético-religioso. En la organización del trabajo andino, la tecnología productiva en sus dos dimensiones - empírica y simbólica - queda en manos del trabajador mismo, mientras la planificación del proceso de producción está basada en el saber tradicional ritualizado y manejada en forma comunitaria. El saber polivalente del trabajador andino es esencial y se combina con la praxis, la realización de su labor, dentro de un proceso productivo concebido como orgánico y biológico. Su producto llevará la marca de originalidad y unicidad, propias del producto artesanal.

4.3 Hegel y Marx definen el trabajo en terminos positivos, no como castigo, sino como actividad humana generadora de un proceso histórico, creador y constructivo, generadora también de las relaciones interhumanas. Para Hegel, los objetos de trabajo no son cosas muertas sino encarnaciones vivas del sujeto trabajador, el que les marca con su sello creador. Marx critica duramente la degeneración del trabajo humano,»alienado» en efecto de la revolución industrial. Considera el trabajo como fundamento y especificidad en el hombre. Superar la alienación del trabajo por la abolición del capitalismo es devolverle a la existencia humana su sentido originario. Así el trabajo vuelve a ser la actividad mediante la cual el hombre desarrolla su capacidad de creación y transformación del mundo.

La visión andina del trabajo carece de esta perspectiva como actividad generadora de historia y transformadora del mundo. Donde Marx se orienta a una utopia futurista, el andino busca su norma e inspiración para el trabajo en un pasado mítico que es puro porque es fundado 'ab origine' y válido 'per secula seculorum', como dice Eliade. La irresponsabilidad humano solo puede deteriorar esta situación y hasta provocar su derrumbe. Uno de los objetivos de los ritiuales de producción del andino es precisamente: la corrección de errores cometidos y la recuperación de la pureza original en la relación del hombre con su medio natural y laboral o, en términos más andinos, «para limpiar», por el «pago a la tierra», su relación con la chacra, el ayllu, las huacas y la sallqa.

4.4 El concepto de trabajo que la Iglesia Católica maneja en su doctrina social no deja de ser relevante en este contexto. Las encíclicas sociales del último siglo representan un desarrollo progresivo de esta doctrina asentada en la visión bíblica y la filosofía tomista. Los fundamentos bíblicos más invocados de esta doctrina del trabajo son: Génesis (dominación la naturaleza, al ejemplo del Creador, y expiación de los pecados) y las Cartas de San Pablo Apostol (redención y dignificación del trabajo en Jesucristo). Sus proposiciones básicas son: el trabajo es inalienable de la persona humana, tiene premisas éticas y está sometido al bien común; en su esencia es creación, control y transformación de la naturaleza y autorrealización del hombre.

En esta teología, los elementos más extraños al pensamiento andino son: el carácter expiatorio del trabajo, la idea bíblica de «dominar la tierra» y el postulado de la capacidad humana de hacer suya la naturaleza para transformar y controlarla. En cambio, el hombre andino postula la contemplación de los procesos naturales, la capacidad de adaptarse a ellos y armonizarse con su medio natural. De la contemplación del medio natural emana su tecnología bidimensional, su ética del trabajo y su sabiduría.

En cambio, para el andino los elementos más familiares en esta teología son: la armoniosa coexistencia de la familia humana en el trabajo y la dignidad del trabajador que produce en armonía con la Madre Tierra; la vigencia de un marco ético-religioso que impone sus normas al trabajo y el rechazo del derecho absoluto de la propiedad privada; el respeto concienzudo ante el medio natural, la sallqa. En la cumbre de su jerarquía de valores está la «Santa Tierra». La responsabilidad y la creatividad del trabajador andino se asientan, no en su concepto de la persona humana («libre y creadora, como imagen de Dios»), sino en su religión telúrica, que

lo vincula, radical y definitivamente, a los procesos vitales del medio ambiente concebido como su Madre Tierra. Su ética del trabajo y su tecnología bidimensional lo hacen sintonizarse con el medio natural y adaptarse a él, en vez de dañar o destruirlo. Mientras en la doctrina cristiana el distintivo del trabajo humano es (o debe ser) la hermanadad y solidaridad visualizadas en el sacramento de la eucaristía, el andino expresa el aspecto de la solidaridad por el comunitarismo en la organización del trabajo y en el consumo festivo de sus frutos. Su sacramento de comunión es la huilancha con 'la boda', la comida comunitaria en días festivos.

5. Occidentalización:

La entrada definitiva de la Individualidad y la Religión en los Andes.

Hasta aquí hemos presentado el pensamiento andino en términos de una tipología y haciendo abstracción de las influencias históricas de Occidente, de los cristianismos, las ideologías y los nacionalismos. Nos hemos guiado solamente por la mitología andina, por el culto tradicional llamado "Costumbres" y por la tecnología andina bi-dimensional (empírico-simbólica). Así hemos encontrado un culto andino sin "religión" (= la organización administrativa del culto) y un pensamiento donde, teóricamente, el "individuo" no tiene sentido y no cabe una clara percepción o vivencia de la individualidad.

Pero la realidad es también la de una continua expansión del pensamiento Occidental en los Andes, que ha originado un proceso global de mestizaje cultural. Este proceso ha afectado a toda la comunidad andina, aunque en grados muy diferentes. (En algunas partes el proceso es de franca transculturación). Hay que mencionar los principales impactos responsables de este proceso, que son, primero, la cristianización impuesta por la Corona española, después la ideología de la modernización occidentalizante y del progreso técnico-materialista, y finalmente el proselitismo de religiones protestantes.

5.1 El culto católico apareció en América en su calidad más rigurosa de "Religión": autoritariamente dirigida y administrada por la Corona y el clero.

La cristianización forzosa, consecuencia necesaria de "la derrota de los dioses andinos", introdujo a un Dios foráneo y transcendental - el "Supremo Hacedor" - quien sujetó el Pacha, con que quedó relegada y satanizada la propia Madre Tierra. El culto al Dios transcendental de Occidente era de adoración, obediencia y salvación gratuita, nunca de diálogo, reciprocidad y "crianza mutua". El culto andino del trato recíproco con los dioses de la tierra, tuvo una nueva dimensión

donde se adoptó el culto católico al Dios transcendental. La exigencia de la "religión" desembocaba en el último juicio con terrible castigo por la vivencia de la andinidad: un juicio personal, individual. El andino, guiado desde siempre por los arquetipos del pasado mitológico, pasó por un "Pachacutec" y aprendió a mirar al futuro escatológico.

El culto agro-céntrico andino tuvo que refugiarse en la clandestinidad y dar paso a un culto teo-centrico. Teólogos y pastores le decían que ya no valía la dimensión cósmica de la ética. La relacionalidad universal de los actos humanos, y con ella la responsabilidad de la persona, fueron limitadas a los actos libres y conscientes del individuo.El ciclo de la vida - humana y agraria - que definía la percepción cíclica del tiempo, fue remplazada como guión del culto por un mego-ciclo único de: Edén - pecado de Adán - sacrificio de Cristo y Nuevo Edén, que abría una perspectiva a la visión histórica y lineal del tiempo.

La "religión" exigía del andino otras lealtades, que le obligaban a romper lasos existenciales con los antepasados, la tradición y la Santa Tierra. La rotura de estas relaciones equivale a una existencia absurda y sin sentido.

Los cronistas nos relatan casos de suicidio colectivo. El Taki-onqoi, aunque se trate tal vez de un fenómeno local y limitado, según nuevas informaciones etnohistóricas, fue una neurosis colectiva, mortal, en la comunidad andina y un efecto típico de la conquista; esta "enfermedad" no apareció en la comunidad a causa de los muertos (los habían siempre y en todas las guerras), sino por la derrota de los dioses andinos, por las relaciones cósmicas rotas, por la anomia y la desorientación general.

Estas profundas heridas se cicatrizaron, aunque no en menos de un siglo, y el comunero supo andinizar el catolicismo foráneo, reservándose como un "acapacha", un espacio privado en la sombra de la semiclandestinidad, donde cultivaba su propio pensamiento religioso, su culto, su mitología, su ética. Todo ello dentro del contexto mayor de la sociedad colonial y su religión, en que su participación era también funcional, necesaria e inevitable. El andino aprendió el trato con los dioses foráneos y el Supremo Hacedor, igual que con las autoridades del gobierno colonial. Las relaciones entre el corregidor y los indios - sin dejar de ser explotadoras - tomaron un cauce andino con la mita, las faenas y las tierras reservadas. Y así también se andinizó el culto católico: Santos, cruces y ritos tuvieron nuevas funciones en el medio andino. En el culto local tuvieron un trato andino, incluso de reciprocidad, y ante el Dios supremo creador podían intervenir

a favor de los runa; en el día de los muertos, las almas de los antepasados (ya bautizados) también escucharon misa; las súplicas del libro de San Ciprián entraron en el ritual del campesino andino.

Según Eduardo Grillo, "el andino ha digerido el catolicismo; ha transformado unos elementos de la doctrina y la liturgia en su propia carne y sangre y ha botado las partes indigeribles; ha transformado los dioses católicos en wak'as andinos". Creo que hasta cierto punto Grillo tiene razón, aunque no hay que generalizar, porque indudablemente la gran mayoría de los andinos asumieron también el concepto de la divina transcendencia, y la relación unilateral de "gracia". Cierto es también que la religión administrada por el clero, y el culto litúrgico tuvieron entrada y ciudadanía en la comunidad andina. Pero la Iglesia Católica está siempre allí como cuerpo extraño en la comunidad, y sigue siendo una iglesia criolla, sin clero andino, sin liturgia andina y sin teología andina. Esta situación pareciera ser preferida por ambas partes: 1. Por la Iglesia, para "defender la pureza de la doctrina y la moral" (y para defender, a la vez, su propia cultura religiosa occidental-criolla, contra la invasión de la cultura andina en su Iglesia); 2. Por el andino, quien - siendo "católico" - defiende también su espacio reservado, su aca-pacha, en los que es cosmovisión, ritual y ética.

5.2 En Tarapacá, la ideología de la modernización occidentalizante y del progreso técnico-materialista tiene sus comienzos en la minería del siglo XIX en que trabajaron los andinos en forma masiva. El caso chileno es ilustrativo. La economía minera del guano y del salitre, y posteriormente del cobre, incorporó partes sustanciales de la economía agraria andina: especialmente la mano de obra y los escasos recursos hídricos; además la mayor parte de la escasa producción alimenticia y forrajera. La incorporación de los recursos andinos en la economía "del Progreso" acabó virtualmente con la comunidad andina en la actual provincia de Iquique: por la emigración de los hombres, la pérdida de la tecnología andina, la inclusión dependiente y desfavorable en la economía de mercado.

Los mineros aymara se sometieron a nuevas formas de organización del trabajo y manejaron una nueva tecnología, mecánica y científica. El trabajo perdió su valor meta-económico, de "celebración de la vida". Ya no era "criar la vida y dejarse criar por la vida", sino "agotar la mina y dejarse agotar por ella". La mina, el medio laboral, la economía moderna, guiadas por sus propias normas, dejaron al andino nuevamente con una cosmovisión desintegrada y compartimentada, para modernizarlo con la primera siembra del materialismo progresista, y relegar culto

y religión al sector eventual de los intereses privados.Por los contratos personales de trabajo, parametrados por el valor de mercado, la competencia y la rivalidad del obrero. Por los sueldos monetarios pagados al obrero individual y el nuevo tipo de consumo, “prestigioso”, entraron también con valoración positiva el concepto y la vivencia de la individualidad.

Por el desmoronamiento de la estructura de la familia, la base de la comunidad andina, el minero aymara, soltero y sin familia, sufría el revez de su individualidad. En las comunidades nacieron entre tanto, con porcentajes crecientes, los niños de “padre desconocido”.El ritual colectivo en las comunidades se perdió por falta de gente y de ritualistas experimentados; en la pampa salitrera aparecieron otras formas de culto, como los Bailes Religiosos de La Tirana, sin relación con la tierra y basadas en una devoción y una promesa muy personales. Poco a poco el aymara de Tarapacá se dejó llevar por un verdadero “hambre de progreso”: Vendía ganado y tierras para educar a sus hijos, “para que fueran otro”, y emigraba con cualquier motivo a la ciudad para alcanzar una mínima parte del anhelado “Progreso” o al menos del consumo moderno y prestigioso.

La economía minera con su cultura del progreso materialista tuvo un impacto más fuerte y más enajenante en la cosmovisión del aymara, que la cristianización del siglo XIV; Le quitó sus tierras, su Pachamama y su familia y lo dejó definitivamente consciente de su individualidad: consciente y padesciente.

5.3 El proselitismo de las religiones protestantes de la segunda mitad de nuestro siglo

acabó definitivamente con la comunidad andina en las zonas de su hegemonía gracias a la erradicación exitosa del culto tradicional andino-católico. Es allí donde logaron eliminar tanto la imaginería del catolicismo tradicional como los rituales de la tierra y remplazarlo por un culto radicalmente transcendentalista y espiritualista.Estas religiones - de pentecostales, adventistas y otras - exigen nuevamente que el andino abandone - pero ahora en forma radical - sus antiguas lealtades con la comunidad de los Runa, sus tierras y su ganado; la Pachamama, los Achachilas y los wak’as, y con los antepasados inclusive con sus parientes más cercanos si éstos “quedan en la idolatría”. Estas religiones urgen una conversión radical porque “este mundo está dedicado al fuego y se acaba pronto”. Ciertamente, el andino lo siente vivamente así cuando ve su comunidad agonizante y sin futuro alguno. En cambio, se pide una nueva y absoluta lealtad con la “Religión” (protestante), y más allá con el Dios único y supremo, espiritual y transcendental.

Esta conversión es una decisión profundamente individual en que el hombre se encuenta a solas con este Dios bíblico. El andino ha de quemar sus santos, abjurar sus dioses andinos, morir a la idolatría y abandonar a sus antepasados, de modo que no hay camino atrás. A tal decisión el andino individual suele llegar en un período de profundo crisis existencial, o de desesperación, relacionada con la salud personal o de un pariente cercano, o con la vida familiar; y cuando, por el demoronamiento de la antigua cultura y estructuras andinas, no encuentra apoyo emocional en su comunidad, ni sentido en su mitología y culto tradicional. La crisis personal le hace sentir más la tragedia del ocaso de la comunidad andina.

Conclusión

Una nueva orientación y un anclaje en la anomia general, puede ser el efecto de la conversión a la ”Religión” (protestante), pero también una patología como del muchacho que encontré en un hospital psiquiátrico de Iquique, preso de angustia y locura por haber aborrecido a su Pachamama y quemado a sus Santos.

Para el andino, llevado por el proceso de modernización, la conciencia de la individualidad colinda no solo con el éxito del “indio con plata”, del comerciante capitalista o del transportista con su flota de camiones; la experiencia de la individualidad colinda también con la soledad y la desesperación.

Otro fenómeno patológico en este sentido es el altísimo número de suicidios entre los estudiantes aymaras de Arica e Iquique. Es el caso de la individualidad insoportable de aquella población que enfrenta el desafío del progreso que le cuesta muy caro: “le cuesta hasta la madre”; luego se desespera, sea por el vacío de sentido, sea por las barreras infranqueables, para llegar finalmente a un abatimiento fatal que hace recordar la “enfermedad del Taqui-onqoy”. Individuo y Religión en los Andes, éste pareciera ser para el andino de hoy el binomio que anuncia en resumidas cuentas el fin de su mundo y el iminente Pachacutec. En cambio, en la otra

perspectiva, la de Occidente, pareciera anunciar el logro global de la misión divina: “Id y enseñad a todo el mundo...”

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

BERG, H. van den

1985 Diccionario Religioso Aymara. Ediciones CETA-IDEA, Iquitos.

1989 La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos; Amsterdam, CEDLA.

SOCIEDADES BIBLICAS UNIDAS

1979 Dios habla hoy: La Biblia con Deuterocanónicos, versión popular; Puebla.

ELIADE, M.

1979 El mito del eterno retorno; Alianza/Emecé; Madrid - Buenos Aires.

ESTERMANN, J.

1992 Filosofía andina; elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado, MS, Cusco.

GRILLO, E.

1991 La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna; serie: documentos de Estudio, Nº 21; Pratec, LIMA.

HOPENHAYN, M.

1988 El trabajo; itinerario de un concepto; Santiago, PET/CEPAUR.

KUSCH, R.

1970 El Pensamiento Indígena Americano. Puebla.

MONTEZ RUIS, F.

1986 La Máscara de piedra; Simbolismo y personalidad aymaras en la historia. La Paz.

H. NIEMEIER, H.

1972 Las pinturas rupestres de la Sierra de Arica; Santiago.

PAULINAS, Ed.

1982 Encíclicas Sociales, 2 vols; Santiago. León XIII, 1891: Rerum Novarum. Pio XI, 1931: Cuadragesimo Anno. Juan XXIII, 1961: Mater et Magistra. Pablo VI, 1967: Populorum Progressio. Pablo VI, 1971: Octogesima Adveniens. Juan Pablo II, 1981: Laborem Exercens. Juan Pablo II (1987): Sollicitudo Rei Socialis. Juan Pablo II (1991): Centesimus annus.

1988 Sollicitudo Rei Socialis; comentarios; Santiago.

1991 Centesimus Annus, carta encíclica en el centenario de la Rerum Novarum; Santiago.

SMITH, A.,

1950 An inquiery into the nature and cause of the wealth of Nation; ed. Cannan.

WEBER, M.

1990 La ética protestante y el espíritu del capitalismo; Ed. Tiempos Nuevos; Lima.