Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

CRISTIANISMOS Y PUEBLOS INDÍGENAS

Michel Andraos, Bernardeth Caero Bustillos y Geraldo De Mori (eds.)

FORO TEOLÓGICO

CELAM
Encuentro de Agentes de Pastoral Nativos de Pueblos Originarios. Mensaje final

382
SEPTIEMBRE 2019
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM

382

SEPTIEMBRE • 2019

TEMA MONOGRÁFICO

CRISTIANISMOS Y PUEBLOS INDÍGENAS

Michel Andraos, Bernardeth Caero Bustillos y Geraldo De Mori (eds.)

FORO TEOLÓGICO

CELAM
Encuentro de Agentes de Pastoral
Nativos de Pueblos Originarios. Mensaje final

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

379	FEBRERO 2019	**CIUDAD Y DESARROLLO GLOBAL: MÁS ALLÁ DEL PARADIGMA NORTE-SUR**
380	ABRIL 2019	**RELIGIONES Y POPULISMOS**
381	JUNIO 2019	**TECNOLOGÍA: ENTRE APOCALIPSIS E INTEGRACIÓN**
382	SEPTIEMBRE 2019	**CRISTIANISMOS Y PUEBLOS INDÍGENAS**
383	NOVIEMBRE 2019	**TEOLOGÍAS *QUEER*: DEVENIR EL CUERPO *QUEER* DE CRISTO**



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Thierry-Marie Courau, O.P. - Presidente
Susan Abraham - Directora
Linda Hogan - Directora
Stefanie Knauss - Directora
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P. - Director
Daniel Franklin Pilario, C.M. - Director

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng
Johann-Baptist Metz
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago-EE.UU.
Mile Babić, O.F.M.	Sarajevo-Bosnia y Herzegovina
Antony John Baptist	Bangalore-India
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Sharon A. Bong	Selangor-Malasia
Bernardeth Caero Bustillos	Cochabamba-Bolivia
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Thierry-Marie Courau, O.P.	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Huang Po-Ho	Tainan-Taiwán
Stefanie Knauss	Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	Ciudad de México-México
Esther Mombo	Nairobi-Kenya
Gianluca Montaldi, F.N.	Brescia-Italia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Quezon City-Filipinas
João J. Vila-Chã, S.J.	Roma-Italia

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 París (Francia)

Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
12/a, via Fratelli Kennedy I-25030 Cizzago (BS, Italia)

COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht-Quinn	Alemania
María Pilar Aquino	Estados Unidos
José Óscar Beozzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
Maria Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Enrico Galavotti	Italia
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Reino Unido
Jean-Pierre Jossua, O.P.	Francia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. Congo
Hans Küng	Alemania
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Nicholas Lash	Reino Unido
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Johann-Baptist Metz	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Kenia
Agbonkhianmeghe Orobator, S.J.	Nigeria
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Léonard Santedi Kinkupu	Rep. Dem. Congo
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
Marciano Vidal	España
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannarás	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía



CONTENIDO

1. Tema monográfico: CRISTIANISMOS Y PUEBLOS INDÍGENAS

Michel Andraos, Bernardeth Caero Bustillos y Geraldo De Mori: *Editorial* 7

Perspectivas espirituales, teológicas y pastorales indígenas

1.1. Sherry Balcombe: *Espiritualidad aborigen. Un testimonio desde Australia* 13

1.2. Atilano Ceballos Loeza: *Resistencia espiritual de los pueblos originarios* 19

1.3. Ernestina López Bac: «*Altar maya*» *como experiencia teológica e inter-religiosa* 31

1.4. Sofía Chipana Quispe: *La Biblia en los procesos andinos de descolonización e interculturalidad* 41

1.5. Harry Lafond: *La Iglesia y los pueblos indígenas de Canadá. Una visión cri de la Iglesia y mi experiencia como cri católico* 55

Diálogos con los cristianismos

1.6. Laurenti Magesa: *Del quebrantamiento a la integridad. Sanar una Iglesia herida en un continente herido y forjar un cristianismo africano del futuro* 65

1.7. Alejandro Castillo Morga: *El horizonte pedagógico desde la ética indígena. El proyecto del Centro de Artes y Oficios para los pueblos originarios de México* 79

1.8. Paulo Suess y José Agnaldo Gomes: *La causa indígena como crítica de la «razón colonial»* 93

1.9. Michel Andraos: *Desafíos teológicos y pastorales a largo plazo para descolonizar la relación con los pueblos indígenas. Una reflexión desde Canadá* 107

Reflexiones pastorales y teológicas

1.10. Karl Gaspar: *El paisaje del pueblo indígena y su conexión directa con el empobrecimiento y la ausencia de paz: El caso de Bislig, Surigao, Filipinas* 119

1.11. Diego Irarrazaval: *Saberes autóctonos con relevancia universal* 135

2. Foro teológico:

CELAM: «*Encuentro de Agentes de Pastoral Nativos de Pueblos Originarios. Mensaje final. Lacatunga, Ecuador, 1 a 6 de abril de 2019*». *Comentarios teológicos de Bernardeth Caero Bustillos, José Bartolomé Gómez Martínez y Geraldo De Mori* 147

¿Por qué un número sobre los pueblos indígenas y los cristianismos?

La relación colonial entre los cristianismos y los pueblos indígenas, y las «evangelizaciones» violentas, hacen urgente el diálogo y la solidaridad con estos por parte de las iglesias. Si bien los pueblos indígenas obtuvieron alguna atención de las iglesias de todo el mundo durante la década de 1990 con ocasión del aniversario de los 500 años de la conquista de América, la situación ha cambiado. Las cuestiones políticas, sociales, culturales, pastorales y teológicas planteadas por los pueblos indígenas no han sido, en su mayoría, afrontadas adecuadamente, y se ven a menudo marginadas. Uno de los problemas más urgentes en la actualidad que requiere atención y compromiso pastorales es la nueva/antigua situación colonial del extractivismo en territorios indígenas, al servicio del mercado global y a expensas de la madre Tierra y de los medios de vida de muchas comunidades indígenas en todo mundo. Uno de los ejemplos más claros de lo que ocurre a nivel global es la situación en la Amazonia. El próximo sínodo sobre «Amazonia: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral» constituye un paso que tendría que haberse dado hace mucho tiempo en la dirección correcta para impulsar una acción pastoral que construya relaciones justas con los pueblos indígenas y la madre Tierra. Por todas estas razones, resulta muy oportuno un número de *Concilium* dedicado a «los pueblos indígenas y los cristianismos».

Durante las últimas décadas, la doctrina oficial de la Iglesia católica y los papas han expresado su solidaridad con los movimientos de autodeterminación de los pueblos indígenas, afirmando sus derechos y exigiendo un cambio en la actitud de la Iglesia con respecto a ellos. Más recientemente, el papa Francisco ha pedido perdón a los pueblos indígenas de América por la participación de la Iglesia católica en la violencia colonial (Santa Cruz, Bolivia en 2015, y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México en 2016). Y aún más recientemente, el documento preparatorio del Sínodo para la Amazonia adopta un enfoque similar, y muchas iglesias se han comprometido a iniciar una nueva relación con los pueblos indígenas. Sin embargo, tenemos aún pocas reflexiones teológicas sistemáticas, si es que tenemos alguna, sobre qué significa verdaderamente una teología y un ministerio pastoral descolonizadores. ¿Cómo serían estas teologías y ministerios pastorales con los pueblos indígenas? ¿Cómo imaginamos estas relaciones nuevas y justas en el seno de las iglesias? Y ¿por qué estas teologías no han avanzado de forma significativa en estas últimas décadas?

No obstante, los teólogos indígenas y sus afines en las iglesias han estado hablando –al menos desde los inicios de 1990–, expresando sus experiencias, reclamando su voz y lugar en las iglesias, y abogando a favor de un diálogo verdaderamente intercultural y mutuo entre sus tradiciones espirituales y culturas y las formas impuestas del cristianismo occidental. Quieren pertenecer a las iglesias como personas indígenas. Nos dicen que la sabiduría, las experiencias de vida, las espiritualidades y las teologías de los indígenas tienen algo valioso que ofrecer al mundo y a las iglesias, particularmente en la intersección actual de múltiples crisis globales: ecológica, económica, de seguridad, política, espiritual, eclesial, etc. Durante décadas, los movimientos indígenas de todo el mundo han estado oponiéndose a los sistemas económicos y políticos neoliberales/neocoloniales. Estos sistemas, explican, han estado produciendo muerte en sus pueblos, destruyendo sus modos de vida y culturas y devastando sus tierras y el resto de la tierra. Los teólogos indígenas en las iglesias están exigiendo teologías y prácticas interculturales renovadas de la fe cristiana que tomen en serio su sabiduría, experiencias y movimientos de revitalización y resistencia.

Este número de *Concilium* da espacio en primer lugar a las voces indígenas para que expresen sus alternativas teológicas y pastorales en diálogo con las prácticas cristianas que se mantienen, en su mayor parte, arraigadas en actitudes coloniales de dominación y asimilación. Las voces indígenas recogidas en este número exigen un replanteamiento de las tradicionales teologías bíblicas y fundamentales, de la ética, la eclesiología, espiritualidad, ministerios, etc., y proponen una variedad de perspectivas y experiencias para una fe y esperanzadas renovadas en las iglesias. Esperamos que este número contribuya a expandir estos movimientos teológicos y pastorales en las iglesias.

El número incluye una fotografía de un altar maya en una iglesia durante la celebración de la eucaristía. Hasta muy recientemente, estos altares no eran aceptados en las iglesias. La foto simboliza el nuevo diálogo que está comenzando a producirse y que es un tema central en muchos de los artículos que presentamos.



El testimonio y la reflexión inicial de Sherry Balcombe desde la Australia católica aborigen da el tono a la primera parte de este número, sobre perspectivas teológicas y pastorales indígenas. La autora reflexiona sobre las prácticas espirituales aborígenes y la conexión con el pueblo, la tierra y todo lo creado por Dios, y la importancia de estas prácticas para la Iglesia. Balcombe deja claro que esta espiritualidad ha sido y continúa siendo una fuerza de resistencia y supervivencia para el pueblo aborigen de Australia en la actualidad. En esta misma línea, los artículos de Atilano Ceballos Loeza y Ernestina López Bac se centran en los rituales cristianos-mayas de Mesoamérica y su función comunitaria y espiritual que conectan al pueblo con Dios, la comunidad y la madre Tierra. Para los autores, estos rituales comunitarios interreligiosos son también una fuente espiritual de resistencia, descolonización y compromiso por la justicia y por la vida buena. Hablando desde una perspectiva intercultural andina, Sofía Chipana Quispe reflexiona sobre cómo descolonizar el uso de la Biblia y los conceptos teológicos de «evangelización» de manera que, junto con otras tradiciones y experiencias sagradas de los pueblos indígenas, contribuyan a sus proyectos de vida. Desde el extremo norte de la América indígena, el artículo de Harry Lafond recuerda la visión de una Iglesia abierta a la contribución y espiritualidad del pueblo cri que compartió hace más de veinte años con el Papa y los obispos en el Sínodo para América. Lafond reflexiona sobre la necesidad de profundizar en la escucha y el diálogo entre los pueblos indígenas y la jerarquía eclesiástica para avanzar más allá de la experiencia colonial, y repite actualmente lo que dijo en el sínodo, a saber, que los pueblos indígenas poseen dones extraordinarios para ofrecerlos a la Iglesia. La Iglesia necesita reconocerlo, pero aún no lo ha hecho.

La segunda parte está dedicada a las diferentes perspectivas regionales sobre los desafíos históricos, éticos y teológicos de la persistente colonización y neocolonización. Los autores ofrecen enfoques decoloniales para avanzar hacia el futuro. Laurenti Magesa, desde Kenia, habla con gran profundidad sobre las heridas de la evangelización en el continente africano y en la Iglesia africana. Análogamente a las voces desde la América indígena, sostiene que los cristianismos en África han rechazado los valores culturales africanos, y

propone nuevas perspectivas para una auténtica inculturación que haga que el cristianismo sea «verdaderamente cristiano y verdaderamente africano». Desde Oaxaca, México, Alejandro Castillo Morga analiza las múltiples crisis generadas por la modernidad colonial *(modernidad-colonialidad)* y propone un horizonte ético decolonial que esté enraizado en una praxis de pedagogía intercultural solidaria con la lucha de los pueblos indígenas. Paulo Suess y José A. Gomes presentan la causa indígena y la propuesta del «buen vivir» como una crítica fundamental de la dictadura de la economía política colonial mundial. Con su larga historia de trabajo con los pueblos indígenas en la Amazonia, Suess y Gomes, que escribe desde São Paulo, Brasil, demuestran que se necesita una nueva lógica que rompa con la dominación colonial histórica y promueva un cambio que la trascienda, y que esa nueva lógica procede de los movimientos sociales en solidaridad con los pueblos indígenas y sus exigencias fundamentales. En el Sínodo para la Amazonia, Suess y Gomes ven una posibilidad para tal giro descolonizador. Concluyendo esta segunda parte, Michel Andraos ofrece una reflexión teológica sobre las exigencias para la descolonización y sobre los desafíos lanzados por la Truth and Reconciliation Commission y las voces católicas indígenas a las iglesias de Canadá y a la teología en general.

La tercera parte de este número incluye una perspectiva regional, pastoral, desde el sur de Filipinas. Karl Gaspar escribe sobre la solidaridad de la Iglesia local con la lucha territorial de los pueblos indígenas lumad en Mindanao, que son víctimas de múltiples sistemas de violencia, y también aborda los desafíos y los límites de esta solidaridad eclesial. En su reflexión sobre el tema en su conjunto, Diego Irarrazaval pone de relieve el valor universal de la sabiduría, los caminos, las luchas, las resistencias y las cuestiones propias de los indígenas (y mestizos), pese a sus limitaciones. Aunque las propuestas indígenas son marginadas en el mundo actual, Irarrazaval afirma que aún poseen un gran potencial para el futuro de la humanidad en la *casa común*.

Mientras estábamos cerrando la edición de este número, recibimos una declaración oportuna del Encuentro de Agentes de Pastoral Nativos de Pueblos Originarios que tuvo lugar los días 1-6 de abril de 2019 en Lacatunga, Ecuador. Por su importancia y relevancia

para nuestro tema, decidimos incluirla en el *Foro teológico* de este número, invitando a tres teólogos latinoamericanos de diferentes partes, Bernardeth Carmen Caero Bustillos, de Bolivia, José Bartolomé Gómez Martínez, de Chiapas, México, y Geraldo De Mori, de Brasil, a que compartieran sus comentarios y reflexiones.

Después de leer todas las contribuciones, especialmente las realizadas por autores indígenas, emerge un tema común: «cristianismos indígenas decoloniales». Como analizamos en este número, la aparición de estos cristianismos indígenas decoloniales durante las últimas décadas es un fenómeno global. Los pueblos indígenas en las iglesias ya han dejado de ser objetos pasivos de «evangelización» y acción pastoral. El resurgimiento de los pueblos indígenas a escala global constituye una llamada a los estados nacionales, a la sociedad en general, y, por supuesto, a las iglesias, para que asuman la responsabilidad de violencia de la historia pasada, se comprometan en un nuevo diálogo desde una posición de reciprocidad, y se relacionen con los pueblos y las naciones indígenas como iguales en la búsqueda de una vida y un futuro mejores para todos, incluida la madre Tierra. Se ha dicho a menudo que los pueblos indígenas son los nuevos evangelizadores del mundo. No es una afirmación idealizada; es una nueva realidad en el mundo y en las iglesias actuales. En esta nueva evangelización, las iglesias y la sociedad están llamadas a convertirse y a buscar «nuevos caminos», tal como exhorta a toda la Iglesia el documento preparatorio del Sínodo para la Amazonia. Esta llamada es presentada también muy claramente en todos los artículos de este número.

Los editores de este número damos las gracias a todos los autores por sus generosas y profundas contribuciones. Ha sido un verdadero placer y un privilegio trabajar con ellos durante los dos años que han desembocado en esta publicación. Damos muy especialmente las gracias a Diego Irarrazaval, que, además de su valiosa contribución en este número, ha trabajado también como consejero del equipo editorial. Sin su sabia orientación, este número no habría sido el mismo. Estamos profundamente agradecidos a él y a todos los articulistas.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Sherry Balcombe *

ESPIRITUALIDAD ABORIGEN
Un testimonio desde Australia

Los pueblos indígenas de todo el mundo comparten una espiritualidad relacional que está profundamente conectada con la tierra y toda la creación, incluidos los árboles, las montañas, los animales y las plantas. En este artículo reflexionamos sobre esta espiritualidad ancestral y su importancia para la supervivencia y la resistencia de los pueblos aborígenes que viven actualmente en Australia, como también sobre la contribución que hacen a su fe y práctica católicas.

La espiritualidad aborigen es un sentimiento o conexión que no puede explicarse fácilmente a quien no es aborigen. Para nosotros es algo congénito, transmitido por nuestro linaje de generación en generación. Es un conocimiento no explicitado verbalmente que poseen todos los pueblos aborígenes. Es una bendición para nosotros, porque se encuentra en nuestra alma desde el momento de nuestra concepción. Fue siempre para mí una conexión especial que no entendía completamente, algo profundo en mi interior. Sabía que yo era diferente de quienes me rodeaban, pero no por qué lo era.

Solo al final de mi adolescencia entendí qué era: mi condición de aborigen. Y hasta que no lo entendí plenamente, y los dones que la acompañaban, tenía una sensación de pérdida o de carencia. Cuan-

* Sherry Balcome es líder del Aboriginal Catholic Ministry, Victoria, Australia. Es también representante de Victoria en The National Aboriginal and Torres Strait Islander Catholic Council (NATSICC).

Dirección: Aboriginal Catholic Ministry, ABN 68 374 296 945, 434 St Georges Road, PO Box 1088, Thornbury Vic 3071 (Australia). Correo electrónico: Sherry.Balcombe@cam.org.au

do acepté estos dones, la sensación de plenitud, compleción o quizá de mi verdadera pertenencia se transformaron para mí en un don indescriptible. Es un tipo de conocimiento y pertenencia espirituales que te tocan profundamente en el alma. Como personas aborígenes, tenemos una conexión invisible con otras personas que lo son también. Al verlas por la calle, establecemos discretamente un contacto ocular y nos saludamos como señal de respeto y conexión. Esto emerge en nosotros como reconocimiento de que conectamos, de que somos hermanos y hermanas, aun cuando todavía no nos conozcamos.

Es algo que nuestros antepasados nos transmitieron sin saberlo o sin necesidad de saberlo. Simplemente es algo que está AHÍ.

Nacimos del Espíritu de este país y de esta tierra. Fuimos engendrados por él. Es nuestro hogar, el lugar al que pertenecemos. La tierra es nuestra madre. Es el modo más fácil de explicarlo. Debemos respetar y proteger siempre a nuestra madre, pues de ello depende nuestra supervivencia como raza. A través de nuestra madre Tierra, tenemos una vinculación profunda con el Espíritu creador, con Dios.

Cuando nacemos de la manera tradicional, somos bautizados con la tierra de nuestra zona. Se nos frota con grasa animal las piernas y los brazos para hacernos más fuertes y protegernos. Después, somos lavados en el río o en las vías fluviales locales.

Las tradiciones varían mucho a lo largo de Australia. Lo que para una comunidad sería la norma puede ser desconocido para otra. Algunos clanes esperarán hasta la luna llena para cortar el pelo y las uñas al bebé, quemándolos después bajo la luz del plenilunio, levantando al bebé para pedir la protección del Espíritu creador y de los antepasados. En otras partes, las creencias tradicionales son opuestas. El recién nacido no verá la luna hasta una cierta edad.

Así es como damos forma a nuestros rituales y ceremonias según nuestros entornos, que son muy diferentes de un clan a otro.

Aprendemos que no somos superiores a ninguna otra realidad creada por Dios. Somos iguales, y, en cuanto tal, debemos respetar

todo: los árboles, las montañas, los animales y las plantas. Incluso las estaciones exigen respeto.

Tenemos rituales para cada fase de nuestra vida. Estos rituales rigen nuestra vida, pues están conectados con la Sabiduría (nuestras antiguas enseñanzas).

Dios nos donó una conexión muy singular con las plantas, los animales y los ríos, no solo para sobrevivir, sino también para que formáramos plenamente parte de todo lo creado. Esto forma parte de su sueño de un pueblo que vive en paz y armonía con todo lo que ha creado.

Tenemos relaciones totémicas con todas las cosas, creando así un respecto profundo por todo lo animado y lo inanimado, como las montañas, las colinas y el suelo. Sabíamos que teníamos que cuidar de todo esto, puesto que es algo sagrado también para el Espíritu creador. Y como cuidadores de la tierra, aprendimos cómo cuidarla adecuadamente, como, por ejemplo, utilizando el fuego para rejuvenecer y enriquecer el campo para las futuras generaciones.

Utilizamos la relación totémica con las aves y los animales para controlar nuestro entorno y las poblaciones de animales. Si todo el mundo es canguro, entonces nadie puede comer canguros. Pero si su población se dispara, entonces otros miembros se convierten en tótem, como los uómbats, las serpientes, etc., que pueden comerlos. También usamos nuestra relación totémica para ajustar nuestro entorno. Si un animal determinado se agotara, prosperaría entonces otro. Gestionamos la flora y la fauna para nuestro bienestar.

Nuestra relación totémica con las aves y los animales nos conecta tanto con el mundo físico como con el espiritual. Esto fundamenta la obligación recíproca de cuidarnos unos a otros y al entorno natural. Cuidarnos unos a otros es nuestra responsabilidad como pueblos originarios y un don que nos ha dado el Espíritu creador. ¡Y qué don tan impresionante! No es superado por ninguna otra creencia o elemento material o espiritual.

Como carecemos de escritura, usamos nuestras relaciones totémicas como un registro de nacimiento, muerte y matrimonio. Muchos clanes utilizan los mismos tótems para identificarse. La sabiduría tradicional nos enseña que si eres un canguro no puedes

casarte con otro canguro, pues podrías ser de la misma familia, y si eres una serpiente negra no puedes casarte con otra, pues podríais ser primos.

Este sistema era muy complejo y exigía la intervención de los poseedores del conocimiento, los ancianos. Ellos aprueban o no un matrimonio.

Desde el comienzo de los tiempos hemos adorado al Espíritu creador y hemos atendido a su llamada. Nos dimos cuenta de que para nuestra supervivencia teníamos que obedecer a la sabiduría que se nos dio como un don al comienzo de todo.

Todos nuestros rituales, ceremonias y celebraciones tienen la finalidad de respetar, reconocer y dar las gracias al Espíritu creador. Como pueblo aborigen, creemos que si no realizamos un determinado ritual sufriríamos las consecuencias en toda la tribu. Así que nuestro culto está conectado también con nuestro orgullo y dignidad como pueblo.

Recientemente, asistí al Laura Festival, en el lejano Queensland del Norte, donde veinte clanes locales participaron en una danza durante todo un fin de semana. El festival celebra la cultura continua más antigua del mundo, sus comunidades aborígenes, idiomas, canciones, bailes e historias. Las presentaciones multigeneracionales muestran la fuerza, el orgullo y la singularidad de los pueblos aborígenes y sus costumbres y tradiciones. Más de quinientos artistas participaron en el festival representando a las veinte comunidades.

La ceremonia y el ritual de la danza son escrupulosamente bien realizadas y constituyen algo muy serio. Antes de la actuación de cada grupo, se da una vuelta en torno al espacio de actuación sin entrar en él para pedir permiso al Espíritu creador y dedicarle la danza. Unas cinco mil personas visitan este festival bienal, acampan en torno a la ciudad de Laura y se sumergen plenamente en esta celebración culturalmente importante. Os invito a mi país para que experimentéis esta celebración increíble.

Esta es la enseñanza de la Sabiduría tradicional

El orgullo y la dignidad del pueblo aborigen es muy sagrado y debe respetarse siempre. Deshonrar a tu pueblo es algo casi imperdonable. Debemos respetar siempre a los ancianos, sean nuestros o no, tanto sin aciertan como si se equivocan.

Consideramos que la tierra está viva y que nos aporta una profunda sacralidad; es tierra Santa. Nuestras canciones, nuestros sueños, nuestro pasado, presente y futuro están profundamente entrelazados con la tierra. Esta sensación de pertenencia a la tierra nos ha sostenido y guiado a través de miles y miles de años.

Nuestra espiritualidad, nuestra fe, nuestra cultura y nuestra Sabiduría forman parte de la unicidad que posee todo pueblo aborigen. Esto es realmente extraordinario, y la pertenencia y unicidad de las que hablo son las razones por las que no nos han destruido el genocidio, las masacres y la generación robada.

Nuestros hijos siguen sintiéndose atraídos por su pueblo, por su pertenencia, como si hubiera un arma secreta dentro de todos nosotros, el pueblo aborigen, que nos dio el Creador para sobrevivir. Estamos comenzando a prosperar de nuevo. Sin embargo, el daño incalculable que se nos ha hecho es aún evidente. Tenemos un trauma intergeneracional que destroza a nuestras comunidades causando muchas disfunciones. Pienso que esto se debe al empobrecimiento de nuestra espiritualidad. Esta es la que nos ha guiado; nos dio nuestra Sabiduría y conocimiento sobre cómo vivir.

En la actualidad, tratamos de compartir la sacralidad de nuestros dones con todos los australianos y la Iglesia católica, puesto que estos dones enriquecen y hacen profunda la conexión de todos con Dios. A veces, es una lucha, ya que muchos no tienen ningún concepto de la conexión de los pueblos aborígenes con la tierra y con nuestra tradición. Debido a que aprenden de un libro, piensan que «su manera» es la única manera. Hay muchas comunidades indígenas alrededor del mundo que combinan su fe tradicional con la fe católica para crear servicios bellamente enriquecidos culturalmente que hablan a todos los presentes. Estos servicios se extienden y

atraen a otros a la belleza que existe en otras culturas mientras fortalecen las conexiones con el Creador.

Nuestra fe es nuestra conexión con la tierra y con todo lo que ha creado Dios

La gente debe recordar que hemos estado aquí desde el comienzo de los tiempos; hemos estado aquí desde que Tasmania estaba conectada con el territorio continental. Hemos pasado por la Edad de Hielo y por el período de la megafauna. Estamos aquí por una razón, y hemos sobrevivido por una razón. No estoy segura de cuál es esta razón. Quizá sea enseñar al mundo el ejemplo del pueblo más resiliente de la tierra.

Somos una minoría en nuestro propio país y no tenemos voz. La «Declaración desde el corazón de Uluru» de 2017 afirma que, proporcionalmente, somos el pueblo más encarcelado la tierra, con nuestros hijos languideciendo en prisión en un número sin precedentes. Pero somos una raza fuerte y orgullosa, cuya resiliencia nos ha ayudado a sobrevivir a inimaginables actos de genocidio. Hemos sobrevivido, pero aún tenemos que hacer mucho más. Nuestros corazones están agobiados y nuestras piernas cansadas, pero ¡nuestro Espíritu está más fuerte que nunca!

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Atilano A. Ceballos Loeza *

RESISTENCIA ESPIRITUAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Este artículo está enmarcado en varios ritos de distintos pueblos originarios, donde se plantea el principio y fundamento de la espiritualidad indígena, que tiene como base la alteridad. Tanto el ser humano como la naturaleza son «el otro», quien es la expresión de la divinidad. La percepción del «otro» implica asumir la responsabilidad en la defensa de los derechos de la madre Tierra y de los más vulnerables. La resistencia espiritual indígena se expresa frente a los atropellos históricos y actuales en contra de los pueblos indígenas y la casa común.

I. Introducción

Al iniciar la lectura comunitaria de este trabajo, a manera de altar, se coloca una ofrenda de flores y fotografías de mártires que han defendido la madre Tierra.

* Atilano Alberto Ceballos Loeza del Estado de Yucatán, México. Discípulo del Ah Men Antonio Mukul Jiménez †, sacerdote maya de Maní y del Yerbatero Don Mario Euán, y de muchas campesinas, que le inculcaron respeto por la espiritualidad maya y a llamar a los Sagrados Vientos. Discípulo de la Teología India mayense, del Buen Vivir de los pueblos originarios, de la agroecología desde la visión indígena y los nuevos paradigmas emergentes: feminismo, decrecimiento, ecoteología. Sacerdote católico desde 1984. Colabora pastoralmente en la Capilla de San José Obrero en Mérida (Yucatán). Director de la escuela de agricultura ecológica U YIts Ka'an en la comunidad maya de Maní Yucatán, México.

Dirección: Calle 48 N° 236 entre 23 y 25 Col. Roma. 97219 Mérida Yucatán (México). Correo electrónico: tilo@uyitskaan.org

> Unas voces nos honran, y otras nos insultan; recibimos tanto críticas como alabanzas. Pasamos como mentirosos, aunque decimos la verdad; por desconocidos, aunque nos conocen; nos dan por muertos y vivimos; se suceden los castigos y todavía no hemos sido ajusticiados. Nos creen afligidos, y permanecemos alegres. Tenemos apariencia de pobres y enriquecemos a muchos; parece que no tenemos nada y todo lo poseemos (2 Cor 6,8-10).

Bien pudieran ser utilizadas estas palabras neotestamentarias para hablar en esencia de la identidad y contribución de nuestros pueblos originarios o primeras naciones, que se asentaron hace ya miles de años en estas tierras amerindias. Quiero compartir, desde una mirada ecoteológica, lo que a mi entender es uno de los aportes más genuinos de nuestros pueblos, que enarbola sus luchas de resistencia, reivindicación y aspiración a una vida sana y digna. La cual no está destinada solo para ellos sino para todos los seres vivos: agua, montañas, valles, aves del cielo y animales de los montes. La fuerza espiritual de nuestros pueblos se manifiesta en todas las acciones de vida; sin embargo, se expresa con toda su integridad en los ritos y ceremonias, enseñanzas y narraciones que aún se transmiten y contribuyen a la cohesión social, ambiental, identitaria de nuestros pueblos. Por eso, no sorprende que la espiritualidad indígena y campesina está fuertemente arraigada en la tierra y en sus semillas, en el monte y sus «dueños»[1], en los vientos y los ciclos del agua, por mencionar algunas realidades.

Abordaré las atrocidades que han sufrido y siguen sufriendo nuestros pueblos y comunidades, como pueden ser la erosión de la tierra y del territorio, pero también trataré sobre los saberes y prácticas agrícolas, de las cuales se ha aprendido mucho para llevar una vida digna. El Antropoceno y su estela de muerte y destrucción erosiona incluso la espiritualidad en nuestros pueblos, ya que existe una estrecha relación entre las semillas, la siembra, los ritos y las celebraciones, las comidas, las fiestas y las ceremonias.

Finalmente comparto la visión de futuro y esperanza que nuestras comunidades ofrecen al mundo de hoy y la necesidad de una urgen-

[1] Todo ser de la creación tiene alma, vida, dueño. Los mayas chiapanecos le llaman Chulel.

te conversión de las iglesias a la causa indígena y su espiritualidad. En la Iglesia católica, recién en 2015, el Magisterio oficial aborda con claridad este llamado con la fulgurante publicación de *Laudato si'*. Algunas iglesias locales y/o diócesis supieron responder con antelación a los desafíos medioambientales y persecuciones étnicas. Las iglesias ortodoxas en cambio tienen un largo recorrido[2].

II. Ritos y ceremonias

En esta parte de la lectura se ofrenda: jícaras, semillas, incienso, polen, frutas.

Tres días después del solsticio de verano, la comunidad de Tipikal Yucatán, México, se reúne para celebrar puntualmente la fiesta del P'aa Puul[3], donde el agua y los animales relacionados con el agua, como ser la serpiente y la iguana, juegan un papel importante. La imagen de san Juan Bautista, aquel que convivió con el agua, preside este rito agrícola y de fertilidad. Un antiguo libro maya[4] conserva imágenes de divinidades vertiendo este líquido vital.

Cada 15 de agosto, a un costado de la iglesia católica, se congrega todo el pueblo zía, Nuevo México (Estados Unidos), para su fiesta tradicional. Un gran número de personas mira y contempla la danza, acompañadas de atavíos e instrumentos sonoros, acompasados por gesticulaciones guturales, que los actuales pobladores continúan realizando año tras año. Estas festividades, que los pueblos llaman «días de fiesta», en el sentido de festividad comunitaria, comida,

[2] Líderes religiosos, como el Patriarca Bernabé, han promovido enérgicas acciones en favor de la creación. Otras confesiones como el sintoísmo se fundamentan en el respeto a la naturaleza. Iglesias católicas locales, como la del Obispo Luis Infanti de Aysén – Chile o el propio J'Tatik Samuel Ruiz, asumieron con antelación este compromiso.

[3] *P'aa Puul* es una expresión en lengua maya que significa «romper cántaros de agua».

[4] Códice Dresde, FAMSI Fundación para el avance de los estudios mesoamericanos. La versión Kingsborough del Códice Dresde en formato PDF. http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/dresden.html, pp. 59-74, esp. 74.

convivio y tradición, solo es permitido llevarla en la mente y en el corazón, ya que está prohibido documentarla de cualquier otro modo. El símbolo, que ancestralmente utiliza este pueblo, es el padre sol y sus rayos partiendo hacia los cuatro rumbos; este número es sagrado para el pueblo zía. La influencia española dio lugar al establecimiento de una iglesia católica y un convento de 1613, suprimiendo de esta manera prácticas religiosas tradicionales zía. Esta persecución desencadenó la rebelión de los pueblos de 1680.

La isla de los Alacranes, en el agonizante lago de Chapala en Jalisco, México, alberga un pequeño santuario, donde el pueblo Wirrarica se reúne cada año para celebrar la aurora, el amanecer, la irrupción del astro en el firmamento. Los cánticos, oraciones y sacrificios se prolongan toda la noche. La comunidad, encaramada en esa enorme laja de piedra, liderada por el marakame o sacerdote de esa nación, exulta de felicidad cuando las tinieblas se doblegan con los primeros rayos del sol. Al finalizar la ceremonia se enciende al «abuelo» fuego sagrado y se finaliza colocando velas encendidas en el interior del santuario sobre una piedra llamada Enakabé o Madre de la Naturaleza, quien escucha las súplicas de todos y todas.

Otros espacios sagrados son las hermosas y evocadoras kivas (edificaciones ceremoniales construidas circularmente bajo tierra), las montañas, cuevas, los cenotes y las sementeras del pueblo laguna, en Nuevo México; cuyos pobladores van recogiendo mañana tras mañana y con delicada secuencia el polen del maíz, para honrarlo y lanzarlo a los vientos, en señal de fecundidad.

Algo parecido sucede con la sabiduría ancestral o mitos. Las narraciones antiguas han sido cultivadas por generaciones y se mantienen actuales en nuestros pueblos. Hay una cantidad ilimitada de narración oral que contiene sabiduría, teología, misticismo, en una palabra: espiritualidad. Señalo dos narraciones que se encuentran en varios pueblos originarios. El gemelazgo, por ejemplo, es un tema recurrente entre los pueblos milenarios. Los abuelos y abuelas mayas k'iché nos legaron las icónicas figuras de los héroes gemelos descrita en el *Popol Vuj*, quienes, pasando diversas pruebas, inclusive la muerte, logran salir adelante en el juego de pelota. Los gemelos tuvieron que pasar por peces y ancianos, antes de convertirse en los dos prin-

cipales astros que gobiernan el día y la noche. En Japón, los sintoístas hablan de unos gemelos que se encargaron de la creación de la primera tierra: Izanagi e Izanami. Algo similar se encuentra en los pueblos originarios del Paraguay con el mito de los gemelos: Ñanderuvusú, quien llevaba el sol en el pecho y comenzó a hacer la tierra, y Ñanderú Mbaekuuá. En la Biblia, según Luis Alonso Schökel[5], el nacimiento de gemelos es algo portentoso y sorprendente, tal es el caso de Esaú y Jacob, que finalmente simbolizan dos pueblos.

Para los pueblos milenarios, la dualidad y la complementación son el resultado de la existencia del otro; existe la complementación porque hay otro. La alteridad cósmica es el fundamento de la espiritualidad y de la cosmovisión. El papa Francisco lo señala de este modo: «La casa común de todos los hombres debe también edificarse sobre la comprensión de una cierta sacralidad de la naturaleza creada»[6].

La narración de las tres hermanas —tal como lo acuna la nación Oneida— sorprende, ya que trasciende fronteras y tiempos. Al norte de los Estados Unidos en el área de Green Bay se narra la presencia de tres hermanas que se ayudan entre sí. La mayor es alta y esbelta, la segunda, pequeña y siempre muy cercana a la primera, que se acurruca en el cuerpo de la mayor, y finalmente la hermana menor, que, aunque distante a las primeras, sin embargo siempre dispuesta a defenderlas de cualquier peligro. La nación Oneida le llama a la mayor Maíz, a la segunda Frijol y a la tercera Calabaza, que son las tres semillas base y fundamento de la milpa mesoamericana, cuya presencia se percibe en casi todo el continente. En el mito de los gemelos del pueblo Guaraní, se dice también que uno de ellos (Ñanderuvusú) hizo una chacra (milpa) y comía del maíz verde. En otro trabajo[7] señalo

[5] *El Génesis. Relatos de Fraternidad*. Luis Alonso Schökel. Programa Español de Radio Vaticano. El parto de los gemelos. Material en Audiocassette publicado en 1987.

[6] Discurso del papa Francisco en la ONU, 25 de septiembre de 2015. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html (21.12.2018).

[7] Atilano Ceballos Loeza, «Vivencia de lo divino desde la perspectiva trinitaria y comunitaria de los pueblos originarios de Abya Yala». Tema de reflexión del CELAM del VI Simposio de Teología India, del 18 al 23 de septiembre de 2017.

estas intuiciones trinitarias entre las naciones originarias. La teología de nuestros pueblos se hace sobre la tierra, la sementera y sus semillas, no en un aula. A finales de 2015, junto con la Coordinación Ecuménica de Teología India Mayense publicamos un texto: «El aroma de las flores en la milpa mayense»[8], como ofrenda de nuestro caminar teológico.

Un dato importante que se puede inferir en la espiritualidad de las naciones originarias, sobre todo de aquellas que tuvieron poca influencia cristiana, es la identificación de la naturaleza como espacio sagrado, donde se revela el panteón divino. La divinidad está en la lluvia y el viento, en el rayo y el sol, a diferencia de la identificación de la divinidad cristiana, que vive y está en los cielos pero se encarna en la persona de Jesús.

Los pueblos originarios de todo el continente hablan cotidiana y familiarmente con Dios, le susurran palabras y cánticos, le imploran con plumas de aves multicolores, y se pintan cara y cuerpo para ser más fácilmente reconocidos por las divinidades. Ellos ven constantes hierofanías de su divinidad: en el maíz y en el frijol, en la calabaza y en el viento, en las montañas sagradas y en las cuevas, en el ondulante humo que se eleva a lo alto, o en el ciclo constante de la vida, en los vientos y sus rumbos o en el crepitar del fuego sagrado.

El principio y fundamento de la espiritualidad indígena se basa en la alteridad. Para los pueblos originarios, los distintos elementos de la naturaleza, como ser agua, viento, sol, nubes, etc., son «el Otro» y establecen con ellos un diálogo reverencial; es más, las comunidades se fortalecen en la medida en que se reconocen distintos. La gran interrogante que se plantea Byung-Chul Ham, uno de los filósofos más influyentes contra el neoliberalismo, es: ¿Todavía existe el otro? Para los pueblos originarios la respuesta es categórica: ¡Sí! Tenemos que reconstruir desde nuestras comunidades mayas, tzoziles, lacandonas, quechuas, aymaras, etc., una espiritualidad fundada en el Otro, ya que para nuestros pueblos el «Otro» (con mayúscula) es la divinidad,

[8] Coordinación Ecuménica de Teología India Mayense, *El aroma de las flores en la Milpa Mayense: ofrenda de nuestro caminar teológico*, 25 años de los Encuentros ecuménicos de Teología India Mayense, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 2016.

quien se hace llamar Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra, presente en todos y cada uno de los elementos de la creación; al defenderlo nos defendemos y nos hacemos más humanos y creyentes.

III. Colonización y neocolonización

En esta parte proponemos colocar en el altar símbolos de dolor y opresión: látigos, cuerdas, botas, espinas, entre otros.

Los atropellos que han sufrido los pueblos originarios o primeras naciones han sido constantes y sistemáticos. Los que vinieron de fuera dejaron un legado de muerte y destrucción; muerte no solo de distintos y varios grupos étnicos, sino de su entorno y sus territorios ancestrales, de sus saberes y conocimientos. Numerosas ceremonias y ritos fueron condenados a desaparecer; hay fuentes coloniales escritas donde se prohíbe realizar ceremonias en campos y montes y dejar de elaborar bebidas rituales y sagradas para nuestros abuelos y abuelas, como el balché[9] en el territorio maya.

La consigna inicial de la colonia era erradicar la idolatría y hacer a un lado a los Ah Menes o sacerdotes mayas. En el altiplano central de México y en el Perú la consigna era la misma: acabar y en el mejor de los casos reducir al indígena y controlar todas sus manifestaciones culturales, artísticas, espirituales, gastronómicas, etc. En las tierras mayas del sudeste de México resultaron muy controversiales los «autos de fe» encabezados por Fray Diego de Landa durante la colonia. Entre los múltiples testimonios de los sentenciados podemos encontrar algunos como este:

> Fuéle preguntado que cuando estaba con aquellos ídolos qué adoración les hacían y qué palabras les decía. —Dijo que estaba sentado en su modo y que les invocaba y llamaba dios de la majestad. Preguntando qué les pedía a los ídolos que llamaba dioses. —Dijo que les pedía venados para flechar y que no se los dio, y que él no pedía para las milpas porque no es milpero, sino para la caza

[9] Nombre científico: *Lonchocarpus longistylus Pitter*. Una bebida de uso ritual, preparada con la corteza del árbol de Balché y miel de la abeja nativa, que no tiene aguijón.

> porque es cazador y deseaba que le hiciese buen cazador. Y que después de hacer aquella adoración, que vio aquellos pájaros y los flechaba. Y antes que fuese bautizado sacrificó y sacó cierta sangre de su natura y la echó en el suelo, y que los pájaros que mató les sacrificó la sangre de ellos y le untó al demonio sus ídolos. Y así mismo tornó a declarar que la sangre de su natura que había dicho que la había echado en el suelo, ahora se acuerda que en tiempo de su infidelidad untó a los ídolos con ella[10].

Existen numerosos textos coloniales que expresan con toda claridad el repudio a la religión autóctona. Bástenos citar por ejemplo el «Informe Contra Idolorum Cultores» del Obispado de Yucatán escrito por el Dr. Pedro Sánchez de Aguilar en 1613, quien repetidamente argumenta la idolatría del pueblo maya y los castigos que experimentan por esta osadía. Son numerosas las intervenciones, tanto de la mano civil como religiosa, que persiguieron, castigaron y eliminaron personajes, costumbres, ritos y ceremonias íntimamente vinculadas con la naturaleza y su cuidado.

Aquellos ritos y ceremonias, que se celebraban en plazas públicas con concentraciones masivas de comunidades o cuyo ámbito era más familiar, fueron los primeros en ser eliminados por los conquistadores. Subsistieron solamente aquellas ceremonias que se celebraban en grutas, cavernas o en espacios alejados como la milpa, o bien aquellas que asombraron mucho a los conquistadores, como el caso de los voladores de la Sierra Norte de Puebla y Veracruz, intrépidos hombres-pájaro lanzándose al vacío desde lo alto de un mástil o *axis mundi* implorando lluvia y fertilidad, una alegoría a los ciclos de la vida.

Tras el largo período colonial, la independencia y después la república, no terminó por mejorar la situación de los hijos e hijas ancestrales de estas tierras amerindias. La neocolonización ha impuesto una serie de atentados y atropellos contra los pueblos originarios, contra sus tradiciones y culturas, así como contra sus manifestaciones religiosas y espirituales. Aquí se puede mencionar a las multina-

[10] France V. Scholes y Eleanor B. Adams, *Don Diego de Quijada Alcalde Mayor de Yucatán 1561-1565*, Tomo 1, Documento X, Biblioteca Histórica Mexicana Obras inéditas 14, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, México 1938, p. 58.

cionales, los megaproyectos de impacto regional, así como los gobiernos entreguistas, el *fracking*, la minería, la deforestación, los monocultivos, la devastación de la selva, como el caso del Yasuní en Ecuador o la devastación sistemática del río Amazonas, o las apropiaciones de espacios y territorios sagrados como en Matehuala en el estado de San Luis Potosí, México, o en el territorio de Cajamarca, Perú, donde Nélida Ayay se enfrenta a una empresa que pretende adueñarse de su territorio. Todo esto aunado a la indiferencia y desprecio de muchas iglesias y pastores, no solo católicos sino de otras confesiones cristianas. En Yucatán, por ejemplo, en octubre de 2002, se nos prohibió al movimiento de Teología India Mayense hacer uso del Santuario de Izamal, simplemente porque el obispo de ese entonces miraba con recelo dicho movimiento. Otro ejemplo es la metodología «De Campesino a Campesino». En materia de saberes y conocimientos ancestrales, el pueblo Kakchikel de Guatemala ha practicado durante miles de años una agricultura sostenible fusionada con expresiones espirituales. Sin embargo, cuando llegaron los académicos, al final del siglo pasado, a ese entramado de saberes le llamaron de «De Campesino a Campesino» reduciéndolo a una mera cuestión metodológica, siendo que se trata de una arraigada espiritualidad.

IV. Un futuro doloroso pero esperanzador

Aquí se sugiere ofrendar: una rama de árbol, velas o candelas, Nican Mopohua, otro texto indígena.

No cabe duda que los pueblos y naciones originarias que han vivido por siglos en estas tierras tienen mucho que trasmitirnos con lo referente al cuidado y a la sobrevivencia respetuosa y duradera. El profundo conocimiento de su entorno o medio ambiente les ha dado la posibilidad de sobrevivir hasta nuestros días. El papa Francisco también lo ha señalado en varias ocasiones: «es indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales» (*Laudato si'*, 146) y espirituales.

Es triste ver tierras expropiadas y culturas pisoteadas de los pueblos indígenas por una actitud depredadora, por nuevas formas de colonialismo, alimentadas por la cultura del derroche y el consumis-

mo (cf. Sínodo de los Obispos, Amazonia: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral, 8 de junio de 2018). «Para ellos [comunidades aborígenes], la tierra no es un bien económico, sino que es don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores» (*Laudato si'*, 146). ¡Cuánto podemos aprender de ellos! La vida de los pueblos indígenas es «memoria viva de la misión que Dios nos ha encomendado a todos: cuidar la casa común» (Puerto Maldonado, 19 de enero de 2018).

El gran peligro de nuestros días es que el medio ambiente ha sido modificado intencional y violentamente. Hoy difícilmente reconocemos el entorno y no sabemos cómo abrazar la naturaleza ante la destrucción y el atraco sistemático. Un pueblo sin territorio es como una abeja sin campo donde pecorear. Con mucha razón insiste el papa Francisco en Puerto Maldonado en lo siguiente:

> Considero imprescindible realizar esfuerzos para generar espacios institucionales de respeto, reconocimiento y diálogo con los pueblos nativos asumiendo y rescatando la cultura, lengua, tradiciones, derechos y espiritualidad que les son propias… Es necesario que existan límites que nos ayuden a preservarnos de todo intento de destrucción masiva del hábitat que nos constituye. Los pueblos indígenas han heredado y practican culturas y formas únicas de relacionarse con la gente y el medio ambiente. Necesitamos que los pueblos originarios moldeen culturalmente las iglesias locales amazónicas... Que puedan plasmar una Iglesia con rostro amazónico y una Iglesia con rostro indígena[11].

En el *Atlas Mezinal*, publicado por la UNAM, se pueden ver los distintos megaproyectos y emprendimientos que se están dando en territorios de comunidades indígenas y afro de América Latina, y la presión que se ejerce. El informe de Global Witness de 2015 *(En terreno peligroso)* es elocuente. Ese año fueron asesinados 185 activistas ambientales, de los cuales 122 son de América Latina, muchos de los cuales son hijas e hijos de estas tierras amerindias. Las naciones con más incidencia en los últimos años son Brasil y Honduras. Tal es el caso de Berta Cáceres en su defensa tenaz del río Gualcar-

[11] Discurso del papa Francisco en Puerto Maldonado, Perú, 19 de enero de 2018.

que, considerado sagrado por el pueblo indígena lenca, y de María do Espíritu Santo da Silva y de José Claudio Riberiro da Silva por levantar la voz contra la madereras agroextractivistas, quien indica: «Vivo con una bala apuntando mi cabeza que puede ser disparada en cualquier momento…».

Hace ya varios años, conocí a una aguerrida y prodigiosa mujer en uno de los encuentros de Teología India a nivel continental: Zenaida cacique Xucurú, quien me contó con voz entrecortada y lágrimas en los ojos sobre la muerte de su esposo a manos de pistoleros pagados por los hacendados en el Amazonas. A ella le tocó heredar el liderazgo de su esposo, hasta que su hijo llegara a la edad suficiente para asumir y hacerse cargo de esa prodigiosa tarea. Desde mi humilde opinión, este es el mejor resumen de espiritualidad indígena que he vivido: la sucesión de responsabilidades por parte de los más jóvenes de la comunidad. Mientras logremos que más jóvenes puedan asumir el bastón de mando, así aseguraremos que se mantenga la visión cíclica de la vida y de la esperanza. Es, desde mi punto de vista, lo que san Juan escribe en su último libro, cuando habla se los cielos nuevos y la tierra nueva, esa visión de futuro que está profundamente arraigada en el corazón de nuestros pueblos originarios. Si alguna/o cae en el camino, otros recogen la vara y el cayado para retomar sus pasos y continuar la caminata. J'Tatik Samuel Ruiz, el obispo de los indígenas, lo señaló de esta manera: «Se vislumbra ya en el horizonte el advenimiento de un mundo nuevo. Estas señales nos lo indican, porque son señales del paso de Dios por la historia…»[12].

No hace mucho, J'Tatik Francisco, desde Roma, en su carta sobre el cuidado de la casa común, indica: «Caminemos cantando. Que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo y la esperanza» (*Laudato si'*, 244). Hacer ecoteología hoy en América Latina pasa por la defensa de los derechos de la madre Tierra, de los más vulnerables de este mundo, de los empobrecidos; es algo inherente a nuestra realidad y al evangelio que predicamos.

[12] «La construcción de la paz. Exigencias permanentes para las religiones del mundo», conferencia que J'Tatik Samuel Ruiz ofreció en la Universidad del Rosario en Bogotá, Colombia, el 10 de julio de 2008. Coreco, A.C. Serie, *¿Cómo construir la Reconciliación en Chiapas?*, Cuaderno 7 (2008).

Cuanto más han querido silenciarnos, borrarnos, suprimirnos de nuestra madre Tierra, se hacen más actuales las palabras que señalé al principio de este aporte: mientras unas voces nos honran y se suman a nuestras luchas, otras nos insultan y exterminan; recibimos críticas y martirio, alabanzas y reconocimientos. Cuando ejercemos nuestro derecho a la libre determinación somos considerados mentirosos, embusteros a pesar de decir la verdad y vivir en ella. Se nos considera desconocidos e invisibilizados a pesar de que nos conocen, y presionan nuestros territorios. Nos declaran muertos, extinguidos, desaparecidos, porque les conviene, y sin embargo ¡vivimos! Nos infligen castigos, asesinan a nuestros líderes. No se nos hizo justicia y tampoco hemos sido consultados. Nos creen afligidos, sin esperanza, y permanecemos tenazmente alegres construyendo futuro. Tenemos apariencia de pobres, de no tener educación o civilización, pero enriquecemos y cuidamos a muchos. Pareciera que no tuviéramos nada y sin embargo tenemos todo.

A manera de conclusión

Para finalizar propongo ofrendar en nuestro altar: balché, mate u otra bebida ritual.

Ofrezco este último sorbo a la memoria. En abril de 2009, Eduardo Galeano visitó nuestra Escuela de Agricultura Ecológica U Yits Ka'an (Rocío del Cielo) en Maní Yucatán, México, y lo recibimos con una ceremonia maya bebiendo el sagrado Balché. Después de entregar la ofrenda en el altar, le damos de beber a la madre Tierra y solo después bebemos cada uno de los y las comensales.

Los pueblos originarios del planeta somos una memoria que lucha y resiste. Nuestras historias desgranan ritos y ceremonias, las que están estrechamente vinculadas a los ciclos de la naturaleza; es más, nos percibimos como parte de ese entramado. He aquí nuestro mayor desafío en estos tiempos sombríos: no olvidar lo que somos y compartirlo con gozo y esperanza por los distintos rumbos de la madre Tierra.

Ernestina López Bac *

«ALTAR MAYA» COMO EXPERIENCIA TEOLÓGICA E INTER-RELIGIOSA

El altar maya nace de la experiencia comunitaria y de la experiencia de Dios como familia. El participar en el altar maya, conocido también como los cuatro caminos, implica trabajar por la equidad, la justicia y la comunión en armonía con los seres humanos y la creación. El altar maya, como una experiencia inter-religiosa, acoge la espiritualidad indígena y cristiana. Dicho altar juega un papel importante en los encuentros de Teología India, mediante el cual las comunidades indígenas fortifican su experiencia espiritual, teológica y práctica.

I. Introducción

Pido la bendición de Dios y permiso para compartir el testimonio y experiencia de la vida de fe de nuestros pueblos originarios, que se alimenta y se prolonga hasta nuestros días. Queremos compartir la luz y la fuerza de la sabiduría

* Ernestina López Bac, maya kaqchikel, originaria de San Martín Jilotepeque, departamento de Chimaltenango, Guatemala. Prestó el servicio de Secretaria de la Comisión Nacional de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal de Guatemala. Maestra de Segunda Enseñanza en Pedagogía y Psicología. Miembro y Coordinadora de la Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena y Teología India y de la Región Mesoamericana. Miembro de la Asociación Ecuménica de Teólogas y Teólogos del Tercer Mundo (ASETT) desde 2006. Miembro del Equipo Asesor del CELAM desde 2006. Desde hace cuarenta años acompaña a los pueblos originarios en sus procesos de Teología India/Pastoral Indígena.

Dirección: Conferencia Episcopal de Guatemala. Km. 15 Calzada Roosevelt, 4-54 Zona 3 de Mixco (Guatemala C.A.). Correo electrónico: tinaxilot@gmail.com

del Dios Creador-Formador[1] a partir de la experiencia-vida ancestral y actual de los pueblos y comunidades indígenas de nuestra región mesoamericana, en la pastoral y en la Teología India.

Somos pueblos con raíces milenarias y comunidades con identidad propia, que vamos por el mundo cargando nuestras riquezas humanas, nuestra fe, don de Dios y herencia de nuestros antepasados. De ese modo nuestras culturas son portadoras de las semillas del Verbo, que Dios también sembró en el corazón de nuestros pueblos y en el vientre sagrado de nuestra madre Tierra. En el devenir de la vida, en relación con los múltiples pueblos, ofrecemos como flores esta sabiduría invitando a realizar el trabajo de Dios en el cuidado de la madre Tierra, como un ambiente de vida para todas y todos. De esa manera, somos pueblos artífices y constructores de nuestro propio destino en comunión con los demás pueblos del mundo.

II. Experiencias teológicas ecuménicas y prácticas

Un aspecto importante de nuestros pueblos amerindios es la visión integradora de la vida: cielo-tierra, oriente-poniente, arriba-abajo. No existe vida sin muerte y viceversa, ya que ambas caminan juntas, una muy cerca de la otra. La agricultura nos enseña que la semilla depositada en la fecunda madre Tierra despunta para dar vida. Nuestras naciones originarias son testimonio viviente de la pascua[2]. Así lo cuentan las abuelas y abuelos k'iché:

> De inmediato ascendieron al cielo: uno fue el sol, y el otro fue la luna. Entonces se iluminó la bóveda del cielo, la faz de la tierra, en el cielo se establecieron. Luego subieron los cuatrocientos mucha-

[1] En este artículo se encuentran algunos de los diversos nombres de Dios que desde antiguo expresan nuestros pueblos originarios. Cada uno de ellos indica el grado de fe y confianza que experimentan existencialmente los pueblos en su relación con Dios al recibir auxilio en la vida cotidiana y en el transcurso de su vida. No se trata de varios dioses, sino de varios aspectos y experiencias que se tienen de un mismo Dios.

[2] Atilano Ceballos Loeza, Ofrenda del 7 Encuentro Continental de Teología India, Pujilí, Ecuador, 14 al 18 de octubre de 2013.

> chos muertos por Sipakna. En sus compañeros se convirtieron; en estrellas del cielo se volvieron[3].

Al despuntar la aurora, para iniciar la obra cotidiana en paz y en armonía, nuestros pueblos expresan su agradecimiento a Dios madre/padre y le piden permiso, como también a los diversos espacios que brinda la madre naturaleza y a los seres humanos, para poder entrar en su corazón. De esta manera fueron dejando los pueblos una huella de su visión sagrada, global e integral sobre la vida, el trabajo, el ritmo de los astros, el tiempo, los movimientos de la tierra y los espacios de la naturaleza, para colaborar en el mantenimiento del equilibrio y la armonía con las demás creaturas del universo.

Es oportuno preguntarse: ¿dónde consta o dónde se fundamenta esta experiencia? Los pueblos mayas lo hacen a partir de la lectura y la vivencia del significado de cada día en el sistema calendárico sagrado o ritual de 260 días, llamado Tzolkin (en maya yucateco) y Chol Q'ij (maya k'iché), el cual se rige por el ritmo y el movimiento de la luna.

> Cada día en el sagrado calendario maya tiene un sentido y un significado. Nos dice sobre la relación entre todas las cosas incluyendo los animales, la tierra, los humanos y todo lo del cosmos[4].

Nuestros pueblos alimentan y mantienen viva esta experiencia espiritual, teológica y pastoral promoviendo encuentros a nivel local, regional, continental, generacional y lingüísticos. Los pueblos originarios de México, Guatemala, El Salvador y Honduras celebran, según el ritmo del tiempo, ya sea organizando un encuentro anual de pastoral o de Teología India. Por ejemplo el área mayense, en los primeros días del mes de noviembre de 2018, vivenció su 28 encuentro ecuménico de Teología India con el tema: «La espiritualidad de la madre Tierra y la vida de nuestros pueblos».

[3] Enrique Sam Colop, *Popol Wuj*, Edición en español, Cholsamaj, Guatemala 2008, p. 126.

[4] Hermelinda Sapon Pu, maya k'iché, contadora del tiempo. En el Convertidor al Calendario, https://maya.nmai.si.edu/es/calendario/convertidor-de-calendario-maya (12.12.2018).

La organización logística, el tema, los objetivos, los sueños, las personas que comparten su experiencia y conocimiento, el programa y los momentos del encuentro se hacen por acuerdos y consensos entre los miembros de la coordinación general. La mística y la naturaleza de cada encuentro es experimentar a Dios como padre-madre desde el corazón de los pueblos originarios. Fortalecer y recuperar los dones de servicio y el sentido de organización comunitaria. Fortalecer la experiencia de la presencia de Dios creador-formador, liberador-corazón del cielo-corazón de la tierra, corazón de la vida y de la historia. Los pueblos son sujetos y protagonistas en el proceso de evangelización.

En esos encuentros se van recogiendo con fidelidad los esfuerzos y aportes de las bases, de las abuelas y los abuelos, de quienes prestan el servicio de compartir su experiencia y conocimiento y la cosecha de los trabajos: la experiencia teológica, que cada grupo realiza previamente para entretejerla con los aportes de todas y todos. Con toda propiedad decimos que

> las Teologías Indias son la palabra que comunica, muestra y da razón del sentido profundo de la experiencia de Dios que tienen y viven las comunidades indígenas de nuestra región y de nuestro continente. Estas teologías normalmente se expresan en mitos, ritos, símbolos y formas indígenas acordes al lenguaje propio de nuestras comunidades indígenas de ayer y de hoy[5].

La misma dinámica y vivencia la realizamos a nivel regional: en Mesoamérica, en el Caribe, en la zona andina, Cono Sur, Amazonia y en el CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias).

III. El altar maya, símbolo de la espiritualidad comunitaria y ecocéntrica

El símbolo más expresivo y original, que nace de la experiencia comunitaria y la experiencia de Dios como familia, es el altar maya, cuyo nombre original lo encontramos desde épocas antiguas: «las cuatro

[5] Extracto de la Memoria del 5 taller del diplomado de Teología India organizado por el Instituto de Estudios e Investigación Intercultural (INESIN), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, mayo de 2008.

esquinas, los cuatro lados»[6]. Es de ahí que lo llamamos también «los cuatro caminos» o «los cuatro rumbos del universo». Se puede decir que desde antiguo el altar maya propiamente no es un altar donde solamente se quema incienso, sino que es representación o testimonio de la presencia de la divinidad, presencia de Dios «en toda la extensión del mundo, no solo en el centro del cielo, ni solo en el centro de la tierra, sino en las esquinas y los lados del universo»[7]. El altar maya implica un trabajo en relación de equidad y justicia, lo que evita llevar una vida dicotómica: ser de una manera en la expresión religiosa y de otra en el trato con los demás seres humanos y con la naturaleza.

En esta parte compartimos algunas expresiones simbólicas concretas más comunes y significativas, que se han difundido y revitalizado en la espiritualidad de nuestros pueblos. Intuición que ya motivaba y animaba su camino de fe mucho antes de la «primera evangelización».

Los pueblos mayas de Centroamérica y México resguardan y ofrecen un regalo, que es la sabiduría de cuidarse mutuamente y de cuidar a nuestra madre Tierra y a todo lo que ella nos regala. Desde esta perspectiva de los pueblos indígenas, Dios ha dado a cada ser de la creación una hermana, un hermano, para protegerlo y cuidarlo. Esto implica no solo al ser humano, sino a cada ser de la naturaleza, por más grande o más pequeño que sea: animal, planta, flor, montaña, río, piedra y más.

Mercedes de la Garza describe de la siguiente manera la historia u origen del altar maya:

> El universo fue concebido por los mayas como escenario y manifestación de las fuerzas divinas, como un conjunto plural de […] —manifestaciones de lo sagrado— […] (cielo, tierra e inframundo) […] estaban poblados de múltiples expresiones visibles y sensibles de lo divino; o sea que lo sagrado se revelaba ante los hombres [humanos] en muchos de los seres [creados …] como el agua, la tierra, el viento

[6] Ricardo Falla, *El Popol Wuj, una interpretación para el día de hoy*, AVANCSO, Guatemala 2013, p. 159. https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/u.osu.edu/dist/0/34631/files/2016/06/popol-wuj-ricardo-falla-2013-1kew523.pdf (14.12.2018).

[7] Ricardo Falla, *Popol Wuj*, p. 159. Aquí juega un papel central la oración de las madres y los padres originarios, que pedían en su súplica por una sociedad ideal en la que ellos soñaban para el momento o la realidad en la que ellos vivían.

> y el fuego, […] las grandes montañas, algunos árboles […] vegetales (como el maíz), algunos animales (como el quetzal, el jaguar y la serpiente). […]. Tanto el cielo, como la tierra y el inframundo están divididos en cuatro sectores […]. Cada sector [de la tierra] tiene un color: negro para el oeste, blanco para el norte, amarillo para el sur y rojo para el este […]. En el centro se yergue la «gran madre ceiba» o ceiba verde, cuyas raíces penetran al inframundo y cuya fronda se interna en los cielos, constituyéndose en el lazo de unión[8].

IV. Invitación a orar desde el corazón de los pueblos originarios de Abya Yala en el altar maya

1. Retejer los caminos de la vida y de la historia

Cada encuentro nos ubica en la dirección de Dios y en los caminos de los diversos pueblos. En esos caminos reconocemos que todo tiene un origen y una continuidad. Caminamos juntos para tener la capacidad de unir, de «remendar o retejer» la vida de quienes están heridos en su corazón, su historia, su identidad y proyecto de vida.

En el altar cósmico, lo más importante es el sentido que se le da a cada color, es decir, a cada camino que uno emprenda. Los caminos nos pueden llevar a la muerte o a la vida. La cruz maya de los cuatro colores es un cruce de caminos. Nos recuerda que tenemos la responsabilidad de decidir en la vida qué camino seguir. Debemos permitir que el camino nos hable. Lo importante en la vida es conocer adónde nos lleva cada camino y no caminar con los ojos cerrados[9].

2. El camino del oriente

Este camino tiene el color rojo, que es el símbolo del oriente, el lugar de Dios en nuestra vida. El oriente es donde nace el sol, hacia

[8] Cf. Mercedes de la Garza, *Los mayas y su relación con lo sagrado*, http://pueblosoriginarios.com/textos/chilam/intro.html (12.12.2018).

[9] Cf. Taller de Espiritualidad Maya, coordinado por Victoriano Castillo González, Guatemala, 2017.

donde continuamente peregrina el pueblo en busca de la revelación. La orientación de la vida consiste en caminar continuamente hacia el rojo del amanecer. En el oriente se nos revela el misterio de Dios en la historia[10].

La comunidad responde: te damos gracias Dios madre/padre, te pedimos ¡Que amanezca en nuestras vidas! Gracias por esta nueva oportunidad de vida que nos regalas. Que tengamos claridad en nuestros caminos. Acto seguido se enciende la vela roja.

3. El camino del poniente

Este camino tiene el color negro, que simboliza el ocaso de Dios o la experiencia de la noche oscura. El poniente es donde muere el sol, el descanso de Dios, y la unión fecunda con la madre Tierra. El camino negro lleva a la derrota o a la muerte. Dios muere para darnos vida. El camino negro no nos prohíbe entrar en él. Únicamente nos indica que debemos reconocer que es negro, es decir, que es peligroso, porque si no lo reconocemos, nos vencería el mal.

La comunidad responde: Dios de nuestros padres, Dios de nuestras abuelas y abuelos, gracias. Que no los olvidemos, que no olvidemos su sabiduría. Que ellos nos muestren el camino del servicio. Que seamos sembradores de vida. A continuación se enciende la vela negra.

4. El camino del norte

Este camino tiene el color blanco, que representa la vida y la sabiduría de nuestros antepasados. Este color simboliza los huesos de los muertos y los antepasados; es la pureza, el aire como soplo de vida. Es el aliento de Dios madre/padre. En el norte está Tulán, el origen de los pueblos mayas. Este camino es saber dar razón de nuestro pasado, asumir y acariciar nuestras raíces.

[10] Inspirada en la agenda 2018 «Año de la juventud». Misión de Guadalupe, pastoral juvenil marista. Recopilado por Gerardo Torres, Comitán, Chiapas, México, 2018.

La comunidad responde: Dios madre/padre, tú nos creaste, nos formaste y nos regalaste dones para servir a nuestras comunidades. Regálanos la verdadera sabiduría, donde floreció la vida de nuestros pueblos. Se prosigue prendiendo la vela blanca.

5. El camino del sur

Este camino tiene el color amarillo o el de las flores. Es el lugar de los cantos, de los sueños, de las utopías y de las esperanzas. El color amarillo es símbolo de la fecundidad, de la madurez de las flores y de la mujer; es el nacimiento de la primavera, de la fecundidad de la tierra; el lugar de las niñas, de los niños y de la juventud.

La comunidad responde: fuimos engendrados gracias a ti, Dios madre/padre. Tú nos creaste, nos formaste del sagrado maíz blanco y maíz amarillo. Tú te sembraste en nuestros pueblos. Que nuestras culturas sean siempre alimento. Seguidamente se enciende la vela amarilla.

6. El centro, lugar del corazón del cielo-corazón de la tierra

El centro está compuesto por el color azul, que representa el corazón del cielo y el color verde que representa el corazón de la tierra.

El centro es el ombligo del universo, el lugar donde se articulan y se unen Dios y la humanidad. El cielo y la tierra son el lugar donde Dios se hace presente y se hace ser humano; es el lugar donde los seres humanos nos hacemos uno con el cosmos, donde nuestro corazón y nuestro ser participan de lo divino. El centro es el lugar de la trascendencia y en donde se lleva a cabo la armonía de la diversidad.

La comunidad responde: Dios creador formador, corazón del cielo-corazón de la tierra, aquí estamos. Nuestro corazón anhela estar en armonía con tu corazón, con el corazón de la madre Tierra. Venimos a agradecerte por todos los beneficios recibidos.

Los participantes se toman de las manos mientras se enciende la vela azul para el corazón del cielo, que está ubicada en la dirección

de la vela roja. Se prosigue encendiendo la vela verde para el corazón de la tierra, ubicada en la dirección de la vela negra.

Nuestros pueblos han intuido esta experiencia comunitaria por la acción del Espíritu, que se anticipó a la acción misionera cristiana en las diversas etapas de su historia. En el altar fortalecemos la comunión, la armonía y el equilibrio. Nos comprometemos con la justicia y con la comunión en armonía con los seres humanos y la creación.

Conclusión

El altar maya o cósmico es uno de los varios símbolos de la experiencia espiritual-teológico-pastoral que se ha podido rescatar. Es la expresión de las utopías que los pueblos originarios aguardan. Si bien el contenido teológico del altar maya se mantiene en su esencia y origen, se lo va reformulando de acuerdo con las necesidades de las nuevas generaciones y el compromiso por una vida mejor.

> Los altares nos llaman a cuidar la vida: flores, agua, incienso, tierra… todo nos habla de vida. Aun cuando sea un altar de muertos, sin embargo nos habla de vida, todos los signos y ofrendas nos hablan de vida. La espiritualidad, la experiencia teológica y pastoral de los pueblos mayas de la región Mesoamericana nos invita a mejorar el altar de la vida. Hay que conocer para defender con más fuerza la vida[11].

[11] De la memoria del 22 Encuentro de Teología India Mayense: El Altar: ¡Corazón de nuestro Dios Madre/Padre de nuestros pueblos! Compartido por Atilano Ceballos Loeza. Del 5 al 9 de noviembre de 2012 en el ejido Candelaria, Chiapas, México.

Sofía Chipana Quispe *

LA BIBLIA EN LOS PROCESOS ANDINOS DE DESCOLONIZACIÓN E INTERCULTURALIDAD

Como comunidad humana, atravesamos por un tiempo de interpelaciones profundas al reconectarnos con las fuentes sagradas de la vida, que nos sitúan como un hilo matizado en el tejido de la vida, en la que es preciso reconocernos en nuestra diversidad, para salir de la hegemonía cultural y religiosa que se impuso a lo largo de la historia a partir de la colonización en *Abya Yala*. Por lo que será sano y sanador para el cristianismo dialógico ubicar la Biblia no como la única y exclusiva palabra de Dios, para reconocer en toda su plenitud en otros textos, palabras, textiles, cantos, memorias, relatos y danzas los múltiples lenguajes del Misterio de vida, sentido y nombrado de diversas maneras en los pueblos vinculados a su ancestralidad, que les permite seguir siendo y estando.

Unas palabras necesarias…

Este compartir recoge la experiencia de la lectura popular de la Biblia en los contextos andinos, que como una especie de ensayo se presentó el año 2006 con el título: «*… Has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños*»

* Sofía Chipana Quispe es aymara de Bolivia. Miembro de la Congregación de Religiosas Trinitarias. Es parte de las Comunidades de Teólogas de Abya Yala y de Teología Andina. Comparte su camino con el Centro de saberes alternativos Thakichañani de El Alto de La Paz-Bolivia, y diversas comunidades vinculadas a las palabras y textualidades sagradas de la vida.

Dirección: Casilla postal 11991, La Paz (Bolivia). Correo electrónico: warmi_pacha@hotmail.com

(Mt 11,25): Hacia una hermenéutica andina de la Biblia[1]. Se trata de un texto que es parte de la articulación teológica andina que se compiló en dos tomos por el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), que atravesó diversas fronteras para ser palabras que se comparten y enriquecen en la medida en que otras/os pueden aportarle experiencias y miradas, como todo texto que, cuando sale de las manos de sus tejedoras/es, se queda en la mano de los/as que lo acogen.

Asumo con responsabilidad las intuiciones que en ese tiempo me acompañaron en el compartir con las comunidades de fe, y que ahora se destejen para asumir el aporte de otros caminares más plurales e interculturales. Dichos caminares transgreden el sentido de la Biblia como palabra única y exclusiva de «Dios», para abrirse a otras palabras, textiles, cantos, memorias, relatos y danzas que narran las relaciones con el Misterio de vida, sentido y nombrado de diversas maneras.

Se trata del desafío de seguir los caminares de una Teología Andina, que es capaz de salir de las perspectivas e intereses solo cristianas y cristianizantes, para abrirse a los aportes que brotan de la vivencia de los pueblos andinos y sus autoafirmaciones en las identidades enajenadas y espiritualidades avasalladas, que se presentan hoy como una herencia milenaria. Herencia que pervive y sale de sus clandestinidades para ofrecer orientaciones que se vinculan con los caminos transitados por nuestras/os ancestras/os, no para quedarnos en la añoranza de un tiempo pasado y del tiempo marcado por la violencia, el horror y el dolor colonial, sino para beber de las fuentes que nos conectan a los saberes y sabidurías, que se rescatan en la cosmopraxis de los pueblos, que permiten otros modos de comprendernos, de ser y estar en nuestras tierras, territorios y territorialidades.

La superioridad de la Biblia en las relecturas andinas

En los contextos de pueblos colonizados de *Abya Yala*[2], la Biblia ha sido utilizada como instrumento colonizador para enajenar nues-

[1] Josef Estermann, *Teología Andina*, Tomo II, Plural, La Paz 2006, pp. 411-430.

[2] Palabra en el idioma del pueblo kuna de Panamá que nombra la territorialidad del continente americano, la cual ha sido tomada por los diferentes pue-

tras identidades, avasallar nuestros territorios y confinarnos a vivir como extranjeros/as en nuestras propias tierras. Pero también, las relecturas de textos bíblicos que narran el carácter intolerante de la imagen de un Dios único y verdadero fueron usadas para deslegitimar las espiritualidades ancestrales tanto indígenas como las afrodescendientes. Como lo expresa Frisotti, al plantear que la

> Biblia tiene cara de juez inquisidor, pues fue usada para demonizar la religión del negro. Toda referencia bíblica a los ídolos, a los sacrificios, a los espíritus, a los muertos, a la rebeldía y a la desnudez, convertíase en argumento que estigmatizaba y exorcizaba la fe y las manifestaciones religiosas no católicas[3].

Larga y dolorosa es la historia de la estigmatización. Sin embargo, la fuerza de las resistencias, en plena conexión con las espiritualidades ancestrales, emprendieron caminos transgresores que cuestionaron la centralidad de la Biblia, a fin de generar vínculos con las fuentes de la vida, a través del silencio, los cantos, los tejidos, las danzas, los símbolos, los mensajes de los otros seres[4], las montañas, los ríos, los astros, la medicina, el cultivo y las palabras, que ayudan a fortalecer la relación con las raíces de cada pueblo.

Se trata de experiencias profundas que cuestionan la pretensión hegemónica de un cristianismo que ubica a la Biblia como la única palabra de Dios a partir de la hegemonía del logos de la cultura dominante, que presenta los textos bíblicos aislados de una historia marcada de desencuentros por la preminencia de un «solo Dios». Quedando como tarea pendiente y necesaria

> leer de manera crítica aquellos textos que han sido utilizados tanto para justificar las diferencias como para afirmar una igualdad aplanadora, y que imponen un modelo de humano, el humano occidental, cristiano, hegemónico, que se usa en una lógi-

blos articulados en el movimiento de nacionalidades y pueblos indígenas, en las cumbres continentales.

[3] Heitor Frisotti, *Pueblo negro y Biblia: Replanteamiento histórico*, http://servicioskoinonia.org/relat/154.htm (22.02.2019).

[4] Sobre todo se escucha con atención el canto de los pájaros, o algunos animales o aves que están relacionados con el Misterio sagrado de la vida, con la fuerza vital.

ca donde la afirmación de la igualdad implica la eliminación de lo diferente[5].

No se puede negar que, en los contextos andinos, la Biblia ha sido asumida como un símbolo sagrado, no tanto por su lectura, por el límite del lenguaje o el poco acceso a la escritura, sino por su carácter simbólico, que procede del sentido de la complementariedad, que en la cosmovisión andina es asumida como un principio regulador del equilibrio y la armonía; por ello muchos elementos cristianos, entre ellos la Biblia, fueron apropiados de manera creativa hasta tener su espacio.

Si bien la Biblia, como cualquier otro texto considerado como «sagrado», ofrece sabidurías y sentidos profundos de vínculos con la red de la vida, pero también parte de la experiencia humana, por lo mismo no presenta un solo modo de sentir a Dios. No obstante, el problema radica en las interpretaciones de los textos bíblicos, por lo que es acertada la apreciación de Carlos Mesters[6], al referirse a los escritos bíblicos como «flor sin defensa», que viven la constante distorsión de sus sentidos por las relecturas fundamentalistas.

Para seguir haciendo camino —del mismo modo que cuestionamos las diversas aproximaciones bíblicas que enfatizan un monoteísmo patriarcal y violento de la divinidad que sostiene los sistemas colonizadores—, también nos planteamos desafíos en las articulaciones teológicas andinas, a fin de seguir vislumbrando los horizontes utópicos de la vida digna en relación, que reconocemos como el *suma jacaña*[7].

[5] Silvia Regina de Lima Silva, «Colonialidad, descolonización y Lectura Popular de la Biblia», *Pasos* 151 Tercera época (2011) 22-30, esp. 28, http://www.deicr.org/pasos-no-151-tercera-epoca-ano (22.02.2019).

[6] Hago referencia al título de su libro *Flor sin defensa: Una explicación de la Biblia a partir del pueblo*, publicado el año de 1987 por la Confederación Latinoamericana de Religiosos.

[7] Una palabra vinculada a la vida habitada en este espacio y tiempo, a las dinámicas cotidianas que tienen que ver con la vida en relación.

Una descolonización necesaria de la Teología Andina

Siguiendo el aporte anterior, a partir de los procesos de la Teología Andina, surge el desafío necesario de la descolonización, que tiene sentido en la medida en que somos conscientes de nuestra «condición colonial», y que muchas de nuestras actitudes y comportamientos son reflejo de lo aprendido con relación a nuestras identidades catalogadas como «indias», con toda la carga racista que supuso esa denominación a lo largo de los territorios de lo que hoy llamamos, *Abya Yala*. Como diría Quispe:

> Tenemos un pasado histórico muy duro. Nos han machucado por años. Por muchos años hemos sido pisoteados. Quedó una cicatriz. Esto nos ha desfigurado. Somos el resultado de ese pasado. Por eso nuestra conciencia tardará en brotar. No podemos hacernos ilusiones de una liberación fácil[8].

La interiorización del menosprecio y la marginalización planteó una alienación cultural, o un «blanqueamiento», que lleva a asumir una identidad neutra que privilegia lo noreuropeo, realidad que con mucho acierto plantea Ludeña al referirse a su pueblo quechua, que «cree que su mundo no tiene valor, de allí que aspira a otros mundos diferentes negando el suyo»[9].

Es decir, estamos atravesados/as por una perspectiva ontológica consolidada por la organización de las sociedades coloniales, que hoy se extienden en las repúblicas liberales y «democráticas», las cuales se constituyeron en base a la desigualdad y el racismo. Como plantearía Bonfil:

> al indio lo creó el europeo, porque toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior (desde una perspectiva total: racial, cultural, intelectual, religiosa, etc.); en

[8] Rufino P'axi, Calixto Quispe, Néstor Escobar y Ramón Conde (1986), «Religión aymara y cristianismo», *Fe y Pueblo* 13 (1986), 6-13, esp. 7.

[9] Dina Ludeña Cebrián, *La comida compartida: una lectura de Marcos 6:30-44 en diálogo con la cultura Quechua – Andina*, Aportes Bíblicos 3, UBL, Costa Rica 2006, p. 37.

base a esa categorización de indio, el colonizador racionaliza y justifica la dominación y su posición de privilegio[10].

Por esta razón, no podemos hacer mucho camino sin superar la percepción del «ser indio/a», ya que la presencia del cristianismo de la cristiandad que llegó con la conquista, basada en la arrogancia teológica, invalidó todo lo que estaba fuera de los parámetros de la religión «oficial», considerándolos demoniacos, y a las múltiples expresiones religiosas como idolatrías. Esto supuso que la evangelización fuera considerada como una lucha sin tregua para expulsar al demonio que habitaba en nuestros territorios.

No obstante, la fuerza del sentido teológico andino ancestral que acompañó desde tiempos milenarios a los pueblos que habitaron nuestros territorios y sostuvo sus esperanzas, resistencias e insurrecciones, hoy nos acompaña desde el vínculo con los ciclos del cosmos, procurando así la dignificación de la vida de todos los seres.

Aunque el reconocimiento de las fuentes ancestrales, del gran tejido de la vida, una y otra vez, son desvaloradas por los abrazos fundamentalistas y patriarcales de las diversas denominaciones cristianas, que se valen de lecturas literales de algunos textos bíblicos para luchar contra el demonio «andino», usando lamentablemente como sus representantes a hijos e hijas de raíces andinas, lo que sin duda debilitó los procesos ecuménicos e interreligiosos que se habían logrado establecer en vínculo con la Teología Indígena o Andina.

Pese a la generalización anterior, no podemos obviar que hubo y hay excepciones en la considerada evangelización o misión de la Iglesia cristiana que busca otros modos de relacionarse con la vivencia de las espiritualidades de los pueblos, en la buena voluntad de «encarnarse» en la cultura, y vincular la fe cristiana y la cultura andina, asumiendo el sentido de la «inculturación», dejando la aculturación cristiana que ha sido invasora y violenta, para llevar el mensaje de la «buena noticia» de Jesús a las culturas. Pero con honestidad será necesario admitir que la centralidad de Jesucristo, incluso en su vertiente más liberadora, no reconoce en toda su dignidad a las es-

[10] Guillermo Bonfil, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México 1988, p. 19.

piritualidades y experiencias religiosas en el contexto andino y los otros contextos de *Abya Yala*.

Por ello, la oficialidad católica, en el documento pastoral de Santo Domingo del año de 1992, reconoce que, antes de la llegada del cristianismo a nuestros territorios, ya estaban las semillas del verbo encarnado, lo que da valor a la vivencia de los pueblos, como se indica en dicho documento:

> Buscar ocasiones de diálogo con las religiones afroamericanas y de los pueblos indígenas, atentos a descubrir en ellas las «semillas del Verbo» con un verdadero discernimiento cristiano, ofreciéndoles el anuncio integral del Evangelio y evitando cualquier forma de sincretismo religioso […] Los pueblos indígenas de hoy cultivan valores humanos de gran significación […] Estos valores y convicciones son fruto de «las semillas del Verbo» que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados para que fueran descubriendo la presencia del Creador en todas sus criaturas: el sol, la luna, la madre Tierra, etc.[11]

Se trata de afirmaciones que aún contienen el sentido de la aculturación que se plasmó en la propuesta del proceso de inculturación que fue promovida por misioneros/as, pero también asumida por los/as agentes de pastoral de las regiones andinas que llevó al planteamiento de una doble fidelidad: a la herencia de las espiritualidades ancestrales y a la fe cristiana asumida. Pues la mayoría de las/os andinas/os que nos sumamos al caminar de la Teología Indígena bebimos de la tradición de la doble fidelidad, aunque el parámetro cristiano sería el parámetro de validez de lo andino. Esto se puede entrever en los diversos textos producidos en las que se asociaron los símbolos, ritualidades, orientaciones de vida y la vida misma de nuestros pueblos en correspondencia al cristianismo, pues solo así podían tener valor, y en la medida que eran incluidas en el cristianismo podían ser reconocidas, nombradas y transmitidas.

Se valoran los procesos de inculturación hechos más desde los caminos y con sabor a pueblo, por ser parte de búsquedas profundas, sobre todo para las/os que empezamos a reconocernos como

[11] Santo Domingo, Conclusiones 138.245, http://www.iglesiacatolica.org.uy/departamento-de-catequesis/files/2012/08/santodomingo.pdf (28.03.2019).

parte de nuestros pueblos y beber de la sabia de nuestras raíces ancestrales. Sin embargo, vislumbramos cómo los caminos se van reconstituyendo, a partir del reconocimiento de la ancestralidad, no como una simple mirada al pasado, sino como parte de la sabiduría que encierra un sentido profundo de autoafirmación y reconocimiento de nuestras historias.

Aunque se trata de historias sometidas, humilladas, despreciadas y negadas, pero también potentes, pues nos reconocemos en la memoria de nuestras ancestras y nuestros ancestros, que se valieron de resistencias creativas, que hoy nos habitan e inspiran los sentipensares cósmicos, políticos, que buscan hacer frente a las nuevas formas de colonización del mercado transnacional, las políticas desarrollistas y extractivistas que están desplazando pueblos completos y amenazando la vida en nuestros territorios.

Interculturalidad y Biblia

Estamos en tiempos plenos, donde la resistencia se consolida en el acuerpamiento necesario de los diversos pueblos que habitamos los territorios andinos, para hacer frente a las nuevas colonizaciones. Pero, a su vez, nos sumamos a los diversos territorios y situaciones desde los que se critica a la cultura dominante y al pensamiento hegemónico, como lo afirma Tamez, «observamos la crítica al pensamiento único, cultura única, lengua única, al conocimiento que no deja nada en el misterio»[12]. Desde esta perspectiva, según la misma autora,

> las seguridades en las afirmaciones, sin espacio a dudas, quedaron atrás. Las equivalencias son cuestionadas porque la realidad las desborda. Es por eso que este cambio de época ha implicado un replanteamiento de toda teoría, concepto, marco categorial, disciplinas[13].

En ese sentido, también encontramos que los diversos métodos de lecturas bíblicas, y entre ellos el método histórico-crítico y los

[12] Tamez, Elsa, *Desafíos de multiculturalismo a la traducción bíblica*, 2010, http://www.traduccionde labiblia.org/archivo/vol_2010_en_linea/#c1044 (22.02.2019).

[13] Ibídem.

aportes con relación a la hermenéutica bíblica, responden a criterios epistemológicos occidentales, como lo plantea Richard:

> Los métodos son útiles y eficaces, pero el espíritu de estos métodos sigue siendo el espíritu etnocéntrico, patriarcal y autoritario del mundo occidental, antiguo y moderno[14].

A pesar de que la exégesis es necesaria a fin de profundizar el sentido de los textos bíblicos y otras textualidades, sin embargo, habría que apelar a algunos criterios que posibiliten otros modos de comprender a la Divinidad que no solo se limita a la Biblia. Tal es el planteamiento de las mujeres cristianas, que desde la hermenéutica feminista propusieron algunos aportes en la interpretación bíblica —a partir de su realidad de exclusión—, como será la sospecha, la memoria y la actualización de los textos, que las llevaron a dialogar con textos de culturas cercanas al poblado de la Biblia y plantear otros modos de vivir y sentir el Misterio, que abrió otras rutas para vivir su fe.

Por ello, en el plano de lo religioso, implica replantear las categorías teológicas y los sentidos de los textos denominados como sagrados, que posibiliten los caminos de la interculturalidad descolonizadora, asumiendo que en los contextos colonizados estamos atravesados/as por relaciones asimétricas y de estructuras de exclusión, dominación y racismo, que responde a la construcción ideológica colonial. Se trata de una interculturalidad que parte de la afirmación de lo propio, que no se niega a aprender de las epistemologías de los pueblos en resistencia para enriquecerse y abrirse a otras perspectivas necesarias para restablecer el equilibrio y la armonía en el cosmos.

Por otra parte, la expresión de la pluriculturalidad en los procesos interculturales desafía a abrirse y reconocer las expresiones sagradas, no centradas solo en la palabra, como se asumió en la tradición oral de los pueblos andinos, pues la experiencia va más allá de las «palabras» y «escritos», como se puede advertir en el siguiente testimonio,

[14] Pablo Richard, «Crítica de la hermenéutica occidental y lectura popular de la tradición: hermenéutica del Espíritu», *Pasos* 49 (1993) 10, http://deicr.org/IMG/pdf/pasos49.pdf (28.03.2019).

> los aymaras vivimos en esta tierra desde tiempos inmemorables; no hay escrituras al respecto. Nuestra historia y nuestra religión la tenemos escrita en piedras, en los huesos, en los tejidos y en nuestra mente[15].

Sin duda, se trata de reconocer la multiplicidad de las manifestaciones del Misterio sagrado de la vida, que se nos ofrece a través de los símbolos, lugares, tiempos, personas, animales, astros, constelaciones, tejidos, y otros. Según Arnold:

> Otro aspecto a tomar en cuenta es aquél de la «voz» de estas fuentes. Por ejemplo, una traducción aymara de la Biblia evidentemente no constituye parte de una religión aymara, sino de una traducción al ámbito de la lengua y cultura aymara del catolicismo (o protestantismo). Además, el medio de la escritura alfabética de la Biblia está lejos de una textualidad propia de la región andina, por ejemplo del textil o el kipu o chinu anudado, que igualmente servía como el medio para la expresión religiosa en esta región[16].

Por consiguiente, el proceso de recuperación de las diversas expresiones y palabras sagradas supone dejar la hegemonía de lo que se presenta como las únicas «palabras sagradas»; por ello, desde el ámbito de las traducciones bíblicas, siguiendo a Tamez,

> Ha costado aceptar que nuestro logos prestado [el español o portugués en nuestros territorios] esté siendo cuestionado, y que por lo tanto nuestros acercamientos conceptuales de todo tipo deben reubicarse […] Porque, por un lado, pone en jaque toda pretensión de equivalencia absoluta en las traducciones, cosa negada ya por las nuevas teorías de traducción. Y por otro, redimensiona los aportes de las equivalencias dinámicas y funcionales, radicalizándolas[17].

[15] Rufino P'axi, Calixto Quispe, Néstor Escobar y Ramón Conde, «Religión Aymara y Cristianismo», *Fe y Pueblo* 13 (1986), 6-13, esp. 6.

[16] Denise Arnold, «Algunos aportes de las ciencias sociales para el proyecto de la teología andina», en Josef Estermann (coord.), *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*, Tomo I, ISEAT / Plural, La Paz 2006, pp. 247-293, esp. 256.

[17] Elsa Tamez, *Desafíos*.

No cabe duda de que las traducciones bíblicas tienen sentido en la medida en que ubican los textos como narrativas con historias de vida de diversas culturas, es decir, de «historias traspasadas por la clase, el género, la etnia, la ideología y el contexto; historias antiguas narradas en una lengua lejana, escrita por autores condicionados por su tiempo y cultura»[18]. Por su parte, Barros plantea:

> [Q]ue una lectura bíblica no será verdaderamente pluralista y actual si el lenguaje heteronómico en el que Dios es pensado, fuera de nosotros y de nuestra vida aquí, no es relativizado como una parábola o forma de hablar. Que el descubrimiento de la palabra divina en estos textos nos ayude a descubrir como cristianos las palabras que Dios tiene que decirnos desde otros libros sagrados y otras tradiciones religiosas[19].

Desde estos planteamientos, me parece fundamental reconocer que el sentido multicultural e intercultural de los textos bíblicos abre la posibilidad para que el cristianismo ubique sus experiencias de maneras plurales desde la profundización en sus raíces, reconociendo que las «narrativas religiosas no son inocentes, sino que sirven de instrumentos políticos al servicio de los intereses de ciertos linajes poderosos»[20], de los que muchos textos no están libres. Por ello, se trata de una mirada mucho más interna y que ayude a que sus narrativas estén abiertas, no solo a «convertir» y a «cristianizar», sino a compartirse como una palabra que camina. Como diría Regina:

> ¿Y la Biblia? Continúa siendo un libro importante en la vida de nuestras comunidades, pero necesita ser liberada de las lecturas viciadas que acostumbramos a hacer, donde somos siempre los escogidos, los enviados, los creadores, con la misión de salvar, de liberar a los demás[21].

[18] Ibídem.

[19] Marcelo Barros, *Los innumerables rostros del Misterio: La Biblia y el pluralismo cultural y religioso*, p. 12, http://servicioskoinonia.org/relat/419.htm (22.02.2019).

[20] Denise Arnold, «Algunos aportes de las ciencias sociales para el proyecto de la teología andina», en Josef Estermann (coord.), *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*, Tomo I, ISEAT / Plural, La Paz 2006, pp. 247-293, esp. 257.

[21] Silvia Regina De Lima Silva, «"Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies": Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribe-

Sin duda, que el gran desafío es superar la comprensión de la Biblia, como único fundamento de la verdad, para acoger las otras expresiones del Misterio de vida o la fuerza vital, que es nombrado y sentido de diversas maneras. Por ello me parecen significativas las preguntas que plantea de Lima desde su experiencia en la comunidad afrodescendiente:

> ¿Será posible superar el paradigma lineal de la revelación que tiene en el cristianismo … y escuchar, contemplar la revelación de Dios en diversos lugares, pueblos, culturas y religiones? ¿Cómo ese cambio en el paradigma de la revelación puede significar un empoderamiento para los diferentes pueblos y culturas del continente?[22]

No podemos negar que la Biblia, al estar asociada a la cultura dominante, fue presentada como la «verdadera palabra de Dios», y así quedó, como herencia que pasa de generación en generación, y que hoy se refuerza desde los fundamentalismos de las iglesias, que buscan reafirmarse en sus modos de presentar a su «Dios», e imponerse de manera autoritaria y exclusiva a los diversos pueblos.

Conclusión

En los diversos caminares, la Teología Andina o Indígena, desde los caminos interculturales, no solo está llamada a buscar el reconocimiento en las articulaciones teológicas, y sobre todo eclesiales a partir de fundamentaciones bíblicas, que hasta el momento ha sido una forma de presentar nuestras reflexiones a fin de encontrar algunos rasgos de nuestras culturas en los textos bíblicos. Pero, según los procesos históricos de los pueblos andinos en sus diversas reivindicaciones, luchas y resistencias, será importante rescatar la valoración y las búsquedas propias de lo que vamos encaminando, sin que la validación o aceptación venga de fuera, sino desde las mismas co-

ña», *Ribla* 19 (2000) 44, https://archive.org/details/revistadeinterpr19depa/page/36 (27.03.2019)

[22] Silvia Regina de Lima Silva, «Colonialidad, descolonización y Lectura Popular de la Biblia», *Pasos* 151 Tercera época (2011) 22-30, esp. 29, http://www.deicr.org/pasos-no-151-tercera-epoca-ano (28.03.2019).

munidades andinas, considerando que en las dinámicas comunales la construcción colectiva de los aspectos vitales de la comunidad son importantes.

En ese proceso, lo más sanador será entrar en diálogo para ampliar las formas de comprensión del Misterio de la vida, ensanchar las comprensiones de la vida y los horizontes de sentido en las búsquedas de conexión con las raíces andinas —a partir de las sabidurías y espiritualidades ancestrales— para abrirnos hacia otras espiritualidades. Lo que supone que el diálogo no será con una sola «palabra», sino con la rica diversidad de lenguajes, como fuentes de resistencia de nuestra bella pluralidad. Por lo tanto, será imprescindible analizar las claves de sentido de las expresiones y lenguajes andinos desde el sentido de las espiritualidades, reubicando los conceptos religiosos andinos en sus prácticas regionales, pero también en el marco de un aporte mayor, para invitarnos a acercarnos a las diversas experiencias de lo «sagrado» o de la «sacralidad» en las manifestaciones cosmogónicas, que se expresan de maneras creativas y diversas.

Finalmente, decir que estamos al inicio de un largo camino de reencuentro con las fuerzas vitales que nos integran a su danza y a la lucha social, que hace frente a las múltiples opresiones sobre nuestros cuerpos y la tierra. Lucha que tiene su sentido en la medida en que es fortalecida por las espiritualidades sanadoras que nos convocan para la vida en plenitud, sin fundamentalismos y sin esencialismos.

Harry Lafond *

LA IGLESIA Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE CANADÁ
Una visión cri de la Iglesia y mi experiencia como cri católico

El exconsejero del Meskeg Lake Indian Band en Saskatchewan Harry Lafond ha sido desde 1990 una voz importante en la Iglesia católica de Canadá y fuera del país. Proporciono un resumen de su histórico discurso «La Iglesia y los pueblos indígenas de Canadá» en el Sínodo de los Obispos para América el 26 de noviembre de 1997. A partir de este resumen, la segunda parte de este artículo es la transcripción de una conversación sobre el mismo tema que Harry Lafond tuvo con Michel Andraos, uno de los editores de este número, los días 17 y 18 de noviembre de 2017 en el Anishinaabe Spiritual Center, Anderson Lake, Ontario, Canadá.

Primera parte: La Iglesia y los pueblos indígenas de Canadá[1]

Harry Lafond comenzó su discurso en el Sínodo para América dirigiéndose al papa Juan Pablo II del modo tradicional cri, llamándole «Abuelo», usando, por consiguiente, las palabras cri *Nimosom kitatamiskatinan*, y saludándolo

* Harry Lafond pertenece a la nación cri y vive en la reserva Muskeg Lake, reconocida en el Tratado 6. La nación cri ocupa los territorios que se extienden desde la Bahía James hasta las Montañas Rocosas. Es un docente capacitado que ha impartido clases desde primaria hasta la universidad. Tiene una maestría en educación con certificación para enseñar el idioma cri. A Harry se le pidió que fuera el jefe de Muskeg Lake y sirvió a la gente durante 10 años. Actualmente es consejero y ha estado en ese puesto durante los últimos 9 años. Durante 11 años ha ejercido como Director Ejecutivo de la Oficina del Comisionado del Tratado en Saskatchewan. Harry cree en el poder de construir relaciones como el camino principal hacia una mejor comunidad y la piedra angular para el fortalecimiento de un pueblo.

de un modo muy personal en nombre de las primeras naciones de Canadá. «Durante su visita a nuestro país», le dijo al Papa: «nos llegó al corazón. Se convirtió para nosotros en un *kitchi katayino*, nuestro anciano espiritual, en el sentido más propio de la palabra»[2]. A continuación, después de presentarse brevemente, Lafond hizo una afirmación clave sobre lo que cree que es el principal problema que afrontan los pueblos indígenas. «Hermanos y hermanas en Cristo», dijo, «la colonización creó sistemáticamente grandes desequilibrios en nuestro estilo de vida, menoscabó nuestras lenguas, la vida familiar y la vida espiritual». En el resto del discurso expuso su visión sobre cómo los pueblos indígenas reaccionaron a la colonización y sobre la nueva perspectiva emanada de su experiencia espiritual para la reconciliación entre las iglesias cristianas y los pueblos indígenas. La primera respuesta de los pueblos indígenas a la colonización, según Lafond, fue la resistencia. «Durante más de 100 años», dijo Lafond, «nuestros ancianos oraron y dieron culto en secreto mediante nuestros propios idiomas y ceremonias, y continuaron enseñando todo ello a los jóvenes a pesar de la represión». En la segunda fase, es decir, desde mediados del siglo XX, «las primeras naciones se organizaron para reequilibrar la relación entre ellas y sus colonizadores», dijo.

Un punto esencial en el discurso que Lafond ha repetido desde entonces en numerosas ocasiones es el énfasis dado a la importancia de la vocación, la función y las enseñanzas de los ancianos indígenas en la Iglesia, que hasta ahora no se ha tomado en serio por la jerarquía eclesiástica. Para Lafond, «los ancianos de la cultura cri trabajan como líderes espirituales, consejeros, historiadores y doctores. Su formación es de por vida, desde la cuna hasta la muerte, aprendiendo de su Creador, de su entorno y unos de otros. De forma semejante a Jesús, el anciano acepta su mandato de servir a Dios y a la comunidad».

Dirección: P.O. Box 82, Marcelin, Sask. S0J 1R0 (Canadá). Correo electrónico: hlafond@muskeglake.com

[1] Para acceder al texto completo del discurso, cf. Harry Lafond, «The Church and the Indigenous Peoples of Canada», *Origins* 27 (1997) 456-457.

[2] Todas las citas del discurso en este artículo se toman de la versión publicada en *Origins*. Véase nota 1.

Lafond propone entonces una visión para el futuro basada en las enseñanzas de los ancianos. Los ancianos nos enseñan, decía,

> que en todo lo que hacemos, decimos y pensamos, estamos siempre bajo el cuidado de *Mamawi otawimaw*, el Creador de todo; que en el ciclo de la vida somos solo una de entre muchas criaturas, y somos los más dependientes de todas las criaturas. Necesitamos humildad y agradecimiento para comprender nuestra dependencia de la obra de nuestro Creador; que debemos hablar nuestros idiomas y vivir nuestras propias culturas; que necesitamos entender nuestro dolor como parte del proceso de la vida y avanzar por nuevos caminos…

En la sección final del discurso aborda el viaje conjunto hacia el nuevo milenio. Subraya aquí la necesidad de dialogar y de escucharse mutuamente con compasión. Exige comprender el sentido de las ceremonias y las prácticas espirituales indígenas, aprender de la historia y la experiencia de los pueblos indígenas, proteger juntos a la madre Tierra, que está siendo atacada, y dialogar sobre el rol de los ancianos indígenas en las estructuras eclesiales. Lafond concluye diciendo que

> al sentarnos en ese círculo para planificar nuestros objetivos espirituales, comenzamos un viaje que nos cambiará a ambas partes. En el contexto del mensaje de Jesucristo, podemos experimentar juntos la evangelización.

Segunda parte: Conversación de Harry Lafond con Michel Andraos

MA: ¿Puedes explicarme algo del trasfondo del discurso que pronunciaste en el Sínodo para América de 1997?

HL: He tenido 20 años para pensar en ese momento. Es uno de esos eventos en la vida de una persona que no fue planeado, y cuando sucede, las preguntas que vienen a mi mente son: ¿Cómo es que adopté esta posición? Y ¿qué voy a hacer con ella? El trasfondo de todo esto, creo, es el resultado de las decisiones tomadas para estar involucrado con la Iglesia católica toda mi vida de una manera u

otra y que viene de mi educación y de mi entorno familiar. Mi madre fue fundamental a la hora de criarnos como buenos católicos. Y lo hizo del mejor modo que sabía, es decir, con el ejemplo: siendo una persona que oraba mucho y que se mantuvo abierta al mundo circundante hasta su muerte.

Mi propio camino personal comenzó aquí, pero cuando fui a la universidad me di cuenta de que faltaba algo en mi desarrollo espiritual. No sabía quién era como persona. Sabía muy poco de mi identidad como cri, y me puse a buscar. Cuarenta y cinco años después aún sigo buscando y creciendo. Y es esta una parte natural de ser indígena, de ser cri. Nunca dejas de aprender. Los ancianos te enseñan esto. En la actualidad, veo a los ancianos trabajando hasta su último aliento, viviendo esa enseñanza. Necesitan estar en estado constante de aprendizaje, buscando y creciendo como personas que conectan a la gente y su Dios en *wâhkotowin* («crear relaciones» en la lengua de los cri).

Hay probablemente dos acontecimientos en mi vida que me ayudaron a moldear de verdad esta búsqueda. Uno fue sin duda la última visita que hice a mi madre. Estábamos solo los dos. En mi infancia siempre nos había enseñado a *'kâya nêhiyawita'* («no actuar como un cri», en lengua cri), que no era precisamente una buena enseñanza, originada por la opresión de los métis y los cri que siguió a la firma de los tratados. Fue una forma de supervivencia para los métis, que criaron a sus hijos en la ocultación de su identidad. Pero en aquella última conversación me dijo: «Sabes, en realidad desearía haber sido capaz de ir a una danza del sol porque quería saber más de ella». En ese momento, me di cuenta de la búsqueda en la que se encontraba y la disposición que tenía, con la avanzada edad de 78 años, de averiguar la posibilidad de una espiritualidad diferente en nuestra vida. Dejé el hospital estimulado por su afirmación y convencido de realizar mi viaje personal para encontrar mis raíces cri. Mi compromiso con la Iglesia se intensificó después de esto.

A lo largo de las décadas de 1970 y 1980 fui crítico de vez en cuando. Me di cuenta de que tenía que haber un modo mejor de hacer las cosas en la relación entre la Iglesia y nuestras comunidades

cri. Las antiguas formas requerían análisis y cambios desafiantes realizados por la gente.

Probablemente, el siguiente acontecimiento importante en mi desarrollo personal estuvo relacionado con los Oblatos de María Inmaculada. Ellos habían controlado la vida de mi comunidad durante casi un siglo y después decidieron irse. Nos dejaron en la estacada. Un día estaban allí y al día siguiente ya no estaban, y no había nada que llenara ese vacío. Personalmente, estaba muy enfadado con esa decisión tomada sin contar con nosotros. Pensé: tienen la responsabilidad ética y moral, después de cambiar la vida de mi familia y parientes a lo largo de cien años, de proporcionar un legado más sustancial que nos ayude a la transición. No pueden simplemente marcharse como si no importáramos. Tuve que superar esta ira y esta sensación de pérdida.

Siempre era muy directo en lo que pensaba sobre la vida de la Iglesia y tenía muchos amigos cercanos con quienes sentarme y hablar. Hicimos numerosos viajes juntos y constantemente pasábamos todo el tiempo hablando sobre la Iglesia, sobre la espiritualidad y sobre el lugar en el que nos encontrábamos en nuestra vida en ese determinado momento. Así que cuando me llegó la invitación para intervenir en el sínodo como la voz indígena de Canadá, pensé que el Espíritu Santo estaba involucrado en todo ello, preparándome para hablar y pensar de un modo particular. Experiencias como la visita a Guatemala[3] con los oblatos me ayudaron a dar forma a mi pensamiento sobre el empoderamiento, sobre dónde encajan los sacerdo-

[3] Nota del editor: Los oblatos organizaron una conferencia con los pueblos indígenas del norte y sur de América a la que fue invitado Harry Lafond. Sylvain Lavoie, OMI, hace el siguiente comentario sobre esta conferencia: «En 1993, en una Conferencia Norte-Sur de oblatos e indígenas de América del Sur, América Central y Norteamérica en Uspantan, Guatemala, los participantes pidieron a los oblatos que no los abandonaran ahora y que caminaran junto a ellos, no delante ni detrás de ellos. Creo que es este nuestro desafío actual: caminar juntos en una relación renovada». Véase Sylvain Lavoie, OMI, «Walking a New Path: A Harvest of Reconciliation – Forging a Renewed Relationship between the Church and the Indigenous Peoples», en *The Church and Indigenous Peoples in the Americas: In Between Reconciliation and Decolonization*, ed. Michel Andraos, vol. 7, Studies in World Catholicism, Cascade Books, Eugene, OR, 2019, pp. 78-97.

tes y su función en la vida de los pueblos indígenas. Esta reunión me ayudó a moldear mi forma de pensar.

MA: ¿Cómo fue tu experiencia en Roma al dirigirte a la asamblea?

HL: Los obispos a quienes acompañé al sínodo en el Vaticano me dieron una descripción general sobre lo que debería decir en el tiempo asignado. Y quizá esto fue algo realmente bueno. De habérmelo concretado más, entonces hubiera hablado más desde de su perspectiva que desde mi punto de vista. Yo era jefe de la nación Muskeg Lake Cree en ese momento y estaba muy cerca de la comunidad. También estaba muy comprometido en la diócesis Príncipe Alberto (Saskatchewan). Sentía el dolor y el sufrimiento de mi pueblo, pero también veía sus esperanzas. Cuando llegamos al Vaticano comencé a preparar la intervención de diez minutos, que me resultó muy difícil. Vivía con el temor a echar a perder esta oportunidad que tenía ante mí.

Creo que fue entonces cuando desarrollé una sensación realmente cercana de la presencia del Espíritu Santo. Hasta entonces, el Espíritu Santo había sido una realidad distante en mi vida. Pero en aquel momento, aprendí cómo orarle de un modo diferente y a escucharlo muy atentamente, a guardar silencio y a liberarme de la sensación de que «bien, esta es mi voz». No es mi voz. Solo soy un instrumento que tiene el Espíritu para comunicar un mensaje que posiblemente podría llevar a un cambio en la forma de ser de esta enorme familia católica.

Así que, con este espíritu, después de un par de noches sin dormir, pude ponerme manos a la obra. El tiempo asignado era de 10 minutos, y eso era todo. Tenía que escribir todos mis pensamientos y hacerlos impactantes en ese breve tiempo. Y no es algo fácil de hacer cuando eres un indígena con un trasfondo oral. No me sentía cómodo poniendo por escrito mis pensamientos. Me resultaba más cómodo hablar desde el corazón y la experiencia sobre las cuestiones que tenía que afrontar. Puse por escrito mis pensamientos, pero me salió un borrador. Entonces, el Espíritu Santo me llevó a una persona muy especial, Ron Rolheiser, OMI, el hombre con el don de las palabras. Trabajamos sobre mi borrador, cambiamos el orden de algunas ideas e hicimos algunas correcciones.

Cuando llegó el momento de mi intervención, me llevé hierba de bisonte. Necesito algo que me recuerde que esta no es mi voz, que solo digo lo que al Espíritu Santo le gustaría que el Papa, los obispos y los cardenales oyeran del pueblo indígena de Canadá. Y la hierba de bisonte es probablemente el símbolo más fuerte que identifica nuestra espiritualidad como pueblo indígena. Es la fuente de conexión con ese Espíritu Santo y la usamos en todas las ceremonias en Norteamérica. Está siempre presente. Y es un don especial del Creador. Así se me había enseñado y lo creo. La llevé conmigo para recordar de qué trataba este evento.

Llegó el momento y pude sostener la hierba de bisonte y dirigirme a la asamblea. Estaba hablando directamente con el papa Juan Pablo II porque pensaba que él es el hombre que rompió los esquemas, en el sentido de que vino a Canadá para encontrarse realmente con el pueblo indígena. Asumió ese riesgo y nos mostró la generosidad de su espíritu. Comencé dirigiéndome a él en lengua cri como *nimosôm* («mi abuelo», en lengua cri). En el mundo cri, abuelo tiene un significado especial. Un abuelo tiene la responsabilidad de enseñar, guiar y aconsejar a los nietos, porque el padre está ocupado en ganar el sustento par ellos. El abuelo está en esa etapa de la vida en la que tiene tiempo para ser esa persona. He aprendido esto ahora que mi conexión con mis nietos es muy diferente a la que existía con mis hijos. En esta relación existe un ambiente diferente. Mis nietos se relacionan conmigo de una forma cercana, íntima y respetuosa. Así que tenía sentido dirigirme al papa Juan Pablo II como *nimosôm*, expresando de este modo cercanía y profundo respeto. También usé *kitatamiskâtinan*, un saludo en cri: Le saludamos de un modo especial, desde nuestro mundo y cultura.

MA: Hiciste hincapié en la función de los ancianos indígenas en su comunidad y en la Iglesia. ¿Puedes comentarnos este punto?

HL: El centro de la intervención giraba en torno a la necesidad de tener esperanza en la reconexión de nuestro pueblo con la Iglesia católica. Y esta reconexión debe producirse en un ambiente respetuoso de diálogo que requiere escucha y reflexión profunda. Pero, sobre todo, el encuentro necesita que la Iglesia vuelva a descubrir que el pueblo indígena tiene unos importantes dones que aportarle.

La Iglesia tiene que reconocer estos dones y comenzar a ponerlos en funcionamiento en sus estructuras, aceptando que el pueblo indígena y su cultura formen plenamente parte de ella. Puse algunos ejemplos de cómo podría llevarse a cabo.

Por ejemplo, necesitamos tomar en serio a los ancianos y la función que ejercen. Necesitamos darles el lugar que merecen dentro de nuestras comunidades y nuestras sociedades, y darnos cuenta de que la colonización arremetió duramente contra esta parte de nuestra población. Tenemos que recurrir a ellos y devolverles la voz, e incluso pensar en algunas funciones sacerdotales que son tan necesarias para mantener la vida espiritual de la Iglesia que tenemos. Esa responsabilidad pertenece a los ancianos, y debemos respetarla. Esto significa que la Iglesia católica necesita examinar su propia organización. Tal fue el espíritu con el que comuniqué mi mensaje.

MA: Propones en tu discurso una hermosa visión de cómo ser Iglesia conjuntamente. Propones con delicadeza un modo de diálogo, de curación y de una nueva relación para el futuro. ¿Cómo fue recibida esta propuesta?

HL: Me sorprendió mucho la reacción positiva que obtuve. Los obispos canadienses se mostraron muy solidarios y satisfechos con la presentación. Algunos de los obispos, un par de ellos, sé que se esforzaron mucho después en las sesiones de trabajo para presentar algunas de las recomendaciones que estaban en la presentación. Tenía muchas esperanzas cuando regresé a Canadá. Pero luego me desinflé un poco cuando vi el informe final porque la propuesta se perdió.

MA: ¿Qué piensas que impide a la Iglesia tomar en serio la visión que compartiste?

HL: Creo que la iglesia es antidemocrática y por eso fracasa. No conecta con la gente. Creo que eso es lo que el papa Francisco está tratando de abordar a través de sus visitas y enseñanzas. En 2000 años se ha convertido en un tipo de institución colonizadora de arriba hacia abajo. Necesita reexaminar las funciones y responsabilidades de las diferentes partes de su estructura. Necesita estar en sintonía con la escucha activa y responder a las voces de la gente.

MA: De ser invitado al Vaticano hoy para hablar de nuevo, ¿qué añadirías a lo que dijiste hace 20 años que consideras sería relevante para la situación actual?

HL: Creo que mis ejemplos serían más concretos hoy en día. Creo que el liderazgo de nuestra Iglesia católica necesita incorporar los roles de los ancianos, las madres y los padres de nuestras comunidades. Creo que tendría una imagen más concreta de cómo sería eso. Hoy tengo una idea mejor de cómo es el diálogo. He estado involucrado en esfuerzos para tratar de asegurar que el papa Francisco venga a Canadá. Mi prioridad no es la disculpa. Estoy particularmente interesado en que demuestre liderazgo en el proceso de diálogo con las poblaciones indígenas. Creo que hasta que no venga aquí y se siente con los ancianos y hable sobre el futuro de esta iglesia, vamos a seguir cojeando. Esa relación a larga distancia nos va a mantener cojeando, sin encontrarnos realmente de una manera muy directa. Su papel como Papa es único y necesita hablar con sus acciones, su enfoque y su generosidad. Su sentido de servicio debe ser lo suficientemente concreto como para que los obispos y los líderes de Canadá lo tomen en serio. Hasta que esto no suceda, no creo que vayamos a ir muy lejos en el proceso de reconciliación porque hay muchas heridas y muchos jóvenes dicen «No necesito a la Iglesia católica», y eso es triste porque es parte del legado de nuestros padres y abuelos. Tanto mi esposa como yo hemos tenido que transigir en nuestro pensamiento acerca de la espiritualidad porque nuestros hijos han decidido asumir totalmente la espiritualidad cri. No quieren ser parte de la Iglesia católica. Y no somos la única familia así. Esta es la experiencia de una parte significativa de nuestra comunidad. Nuestros hijos están haciendo algo bueno, pero al hacerlo también están dejando pasar una oportunidad que podría enriquecer su propia espiritualidad.

MA: De lo poco que he aprendido sobre tu experiencia en conversaciones y encuentros anteriores, he entendido que tu espiritualidad indígena enriqueció tu fe católica. En tu discurso hablaste de la dimensión sacramental de algunas prácticas espirituales indígenas y dijiste que es el mismo Espíritu el que actúa. ¿Puedes comentarlo más?

HL: Creo que ahora entiendo que puedo ser cri y católico, solo tengo que pensar cómo hacerlo. Cuando estaba enseñando y participando en muchas comunidades de las primeras naciones, conocí a mucha gente que me ayudó a avanzar hacia esa experiencia y a entender que, si cavas bajo la superficie de la Iglesia católica y llegas a lo esencial de lo que es ser católico, no es diferente que si haces lo mismo en el mundo cri. Se trata de cuidar, de amar, de construir relaciones *(wâhkotowin)*. Los dos son iguales en ese sentido. Los ancianos enseñan que hay un solo Dios y muchas maneras de orar a ese Dios. Nos enseñan a respetar todas esas formas de orar. Una vez que llegué a ese lugar de entendimiento, me sentí cómodo yendo a la Ceremonia de la Pipa porque me di cuenta de que es una oración poderosa. Es una oración comunitaria. Tiene conexiones con algunas de las buenas celebraciones eucarísticas a las que he podido asistir. Son experiencias y oraciones similares; es un lugar de fusión de culturas.

Lo mismo ocurre con la Ceremonia del Sudor. Las oraciones allí y las peticiones que expresan las personas son oraciones que buscan la reconciliación personal. Algunos desnudan sus almas y comparten lo que les está lastimando y lo que les falta en sus vidas. Se trata de pedirle a Dios que los ayude a encontrar la reconciliación y el perdón por las insuficiencias de sus vidas. Y sucede. Salen de la ceremonia con una visión renovada de sí mismos como personas de reconciliación. Es un proceso personal y público en el que las personas presencian su reconciliación. Eso es mucho más poderoso como proceso de reconciliación que entrar en un confesionario oscuro, que me parece muy estéril.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Laurenti Magesa *

DEL QUEBRANTAMIENTO A LA INTEGRIDAD
Sanar una Iglesia herida en un continente herido y forjar un cristianismo africano del futuro

No muy diferente a las tendencias judaizantes del cristianismo primitivo descritas en los Hechos de los Apóstoles, la evangelización misionera del siglo XIX en África estaba inmersa en el etnocentrismo europeo. Los perniciosos efectos de este paradigma deformado en el cristianismo africano se sienten aún profundamente. El cristianismo aquí permanece más bien desarraigado debido al rechazo total de la contribución de los valores culturales africanos en la expresión del Evangelio, y, por tanto, los cristianos africanos adolecen de una pérdida de autoidentidad al vivir su fe. La Iglesia tiene el desafío de recuperar estos valores mediante un proceso de auténtica inculturación para hacer que el cristianismo sea «verdaderamente cristiano y verdaderamente africano».

Introducción

La evangelización misionera en África desempeñó un papel importante en la alienación de los cristianos africanos de su identidad cultural. Fue un resultado del evidente etnocentrismo que asociaba Europa con el Evangelio. En el siglo XVI,

* LAURENTI MAGESA enseña Teología Africana en el Hekima University College, en el Tangaza University College, y en el Maryknoll Institute of African Studies, miembros todos de la Universidad Católica de África Oriental, con sede en Nairobi, Kenia. Publicaciones recientes: *What Is Not Sacred? African Spirituality* (Orbis Books, Nueva York 2013) y *The Post-Conciliar Church in Africa: No Turning Back the Clock* (Pickwick Publications, Eugene 2018).

Dirección: Hekima University College, Jesuit School of Theology, Box 21215, 00505 Nairobi (Kenia). Correo electrónico: magesapd@gmail.com

en el segundo encuentro del continente con el cristianismo, la apropiación indebida se hizo normativa y formó *el* modelo para propagar el mensaje cristiano. Pero el enfoque violaba claramente el paradigma arquetípico de evangelización establecido por la primitiva comunidad cristiana.

El paradigma fundacional de la evangelización

Pocos años después del comienzo del movimiento cristiano en el siglo I, los conversos no judíos, los miembros «paganos» de la Iglesia, experimentaron ya de primera mano lo que significa ser culturalmente alienados y heridos en el nombre de Cristo. Tal era el caso en Antioquía, donde evangelizaban Pablo y Bernabé. Estaba en juego un asunto que amenazaba con limitar severamente, si no a destruir completamente, la unidad y el impacto universal del Evangelio que Jesús mismo había previsto (Mc 6,15; Lc 14,23; Mt 28,19-20; Hch 1,7-8).

La raíz del problema, según relatan Lucas (Hch 15) y Pablo (en su carta a los Gálatas), era una mentira teológica y pastoral. Surgieron algunos cristianos judíos para defender la posición de que todos, incluidos los conversos no judíos, tenían que someterse al rito judío de la circuncisión y se les debía exigir que observaran la Ley mosaica como condición para un bautismo válido. Estos «judaizantes» sostenían que la salvación en Cristo dependía de este ritual religioso exclusivamente judío (Hch 15,1-6).

Por lo tanto, estaba en juego la cuestión crucial de si uno tenía que convertirse en judío para ser cristiano. En otras palabras, ¿qué papel juega la identidad cultural de uno, por un lado, y su carácter cristiano, por otro, en la aceptación de la fe cristiana? Para el bautismo y la salvación en Cristo, ¿se excluyen mutuamente? Mientras que Lucas —probablemente por razones de deferencia a las sensibilidades judeocristianas de la época— retiene un número de costumbres específicamente judías como también aplicables a los cristianos paganos, Pablo, al escribir a los gálatas, pinta un cuadro mucho más radical. Para él, «no debía imponerse ninguna condición [cultural] a

las congregaciones paganas»[1] para el bautismo o, en general, para el comportamiento en la vida cristiana.

Pese a estas pequeñas diferencias, sin embargo, ambas explicaciones están de acuerdo en que el Espíritu Santo guio a la Iglesia para que llegara a una solución del problema: las costumbres culturales particulares no deben ser impuestas como exigencias para el bautismo o consideradas como necesarias para la salvación. Así, lo que amenazaba con abrir una herida en el cuerpo de Cristo recibió un bálsamo sanador. Sin este se habrían producido dos consecuencias graves y duraderas: o bien los no judíos no se habrían sentido como en casa en la Iglesia, o bien habría habido «un cisma» que habría dado lugar a «dos clases de cristianos, el perfecto que observaba la Ley mosaica y el imperfecto que no lo hacía»[2]. La Iglesia primitiva concluyó que el mensaje de Cristo no justificaba tales procesos y estructuras divisorias y degradantes.

Los orígenes del cristianismo etnocéntrico caucásico

La decisión incidió en las comunidades tempranas como normativa, el imperativo de aceptar las diferencias culturales para difundir y aceptar la Buena Noticia de Cristo. La resolución de la controversia establecida se podría resumir en la máxima (acuñada por el teólogo luterano alemán Rupertus Meldenius en el siglo XVII): «*unitatem in necessariis, in non necessariis libertatem, in omnibus caritatem*» (en lo esencial, unidad; en asuntos cuestionables [no esenciales], libertad; en todo, caridad). La aceptación de esta verdad en la evangelización de las culturas debe ser paradigmática. Sin embargo, históricamente no se ha respetado plenamente, lo que ha causado una profunda alienación y estigmatización en el cristianismo africano.

Una combinación de factores llevó a un modelo deformado de evangelización. Los prejuicios conceptuales, históricos, culturales, espirituales y económicos europeos generalmente colocan a los afri-

[1] Norbert Brockman y Umberto Pescantini, *A History of the Catholic Church*, Paulines, Nairobi 2004, p. 21.

[2] Brockman y Pescantini, *A History*, p. 23.

canos en los peldaños más bajos de la escala del desarrollo humano. Muchos de los mismos formaban componentes importantes de la disposición misionera europea hacia África de numerosas maneras abiertas y sutiles. Además de herir profundamente al continente y a sus pueblos, convirtió la fe cristiana en África en una forma de mimetismo, en última instancia desarraigada y sin alma. El cristianismo en África se convirtió en una religión aparentemente más preocupada por la observación exterior de las regulaciones y obligaciones que por la convicción y el cambio interiores.

La longevidad histórica de la presencia cristiana en Europa contribuyó a la formación de esta perspectiva. Tras sus inicios en Palestina y su temprana expansión en el norte de África, el cristianismo se extendió a Europa a partir del siglo VI, facilitado por la estabilidad política creada por los imperios romano y bizantino *(Pax Romana)* al oeste y al este del Mediterráneo. La dispensación del emperador Constantino en el siglo IV convirtió al cristianismo en la religión oficial del Imperio y le otorgó una amplia supremacía social desde una franja social perseguida. Esto permitió la formación de estructuras cristianas en los siguientes doce siglos y la consolidación del poder religioso cristiano que la teología pretendía justificar sobre la base de la Escritura.

Muchas doctrinas eclesiológicas que se establecieron o explicaron durante este tiempo adoptaron los contextos y las formas europeas de la época. El cristianismo europeo desarrolló, en consecuencia, un sentido de derecho sobre la fe cristiana en esencia y apariencia, en realidad «privatizándola» realmente. Finalmente, imaginó que la expresión europea del sentido del mensaje de Jesús desarrollada entonces era universalmente normativa. Profundamente inserta en ellos, los misioneros europeos propagaron esta ideología por todas partes. No contemplaban otras posibles expresiones de la fe; en efecto, ¿cómo podrían hacerlo?

En lugar de seguir el paradigma de evangelización fundacional del discernimiento y de la acomodación prudente de los culturalmente diferentes, optaron por la imposición y por las amenazas teológicas y espirituales, e incluso a veces por la violencia física, como instrumentos de evangelización. Así, más allá de la mera sumisión superficial e imitación, este paradigma misionero europeo, tan hostil a las diferen-

cias culturales, no permitió que el cristianismo africano desarrollara su autocomprensión específica en su particular realidad física y social.

Consecuencias para la identidad cristiana africana

El autor Okot p'Bitek describe la actitud con la que los misioneros cristianos europeos evangelizaron África como «arrogante». Tomando su cultura como criterio del Evangelio de Cristo, se consideraban representantes de una civilización «superior» a la que encontraron en África. Para los misioneros, «los valores y costumbres occidentales eran [...] idénticos a la moral cristiana», condiciones necesarias para la civilización[3]. Casi todo lo africano fue estigmatizado.

En consecuencia, el lenguaje, los símbolos y los signos utilizados en la catequesis cristiana en África se volvieron profundamente alienantes en muchos niveles. Equiparar la negrura con el mal y la condenación, por ejemplo, llevó a muchos conversos africanos de piel oscura a considerarse inferiores y a odiarse a sí mismos. Para escapar del apuro de los «condenados», los africanos trataron en la medida de lo posible de ser como los misioneros blancos. La educación escolar que las iglesias misioneras defendían en todas partes agravó la situación, inculcando un estado de «pobreza antropológica», despojando a los pueblos africanos de todo lo que les hacía ser quienes eran: «su identidad, su historia, sus raíces étnicas, su lengua, su cultura, su fe, su creatividad, su dignidad, su orgullo, sus ambiciones, su derecho a hablar»[4].

Con el tiempo, la mentalidad de los africanos se ha visto drásticamente alterada. Progresivamente, descartando los valores de la comunidad y de la equidad humana, insertos en sus tradiciones sociorreligiosas, la elite africana formada promueve ahora en la Iglesia y en la sociedad en general una cultura de diferencias de clases. A

[3] Okot p'Bitek, *African Religions in Western Scholarship*, Kenya Literature Bureau, Nairobi 1970, p. 54

[4] Cf. Akintunde E. Akinade, «The Crucible of Faith: Justice and Liberation in the Work of Engelbert Mveng», http://www.qscience.com/doi/pdf/10.5339/rels.2012.justice.17 (9.9.2018).

menudo, rechazan la herencia espiritual y religiosa africana, y asumen en su lugar indiscriminadamente el pensamiento y el comportamiento cultural europeo en el nombre de la fe en Cristo.

La observación de Karl Marx sobre cómo el sistema económico capitalista europeo conlleva la deshumanización de las personas es muy relevante para la historia de África. Además de las exploraciones para encontrar marfil, el sistema perpetró el pecado de «convertir… [el continente] en una madriguera para la caza comercial de los negros»[5]. El comercio de esclavos transatlántico —sin duda el capítulo más abyecto y destructivo en la historia de África— negaba la identidad de seres humanos a los nativos africanos. Sin embargo, la ideología fue durante mucho tiempo totalmente favorecida por las iglesias cristianas con el pretexto de cristianizar y civilizar a los «nativos».

Los traficantes de esclavos eran acompañados en todas partes por ministros cristianos que actuaban como capellanes o guías espirituales. En los puertos de salida de los esclavos en la costa africana, los capellanes —cuando, por fin, las iglesias cristianas admitieron que los negros tenían almas redimibles— los bautizaban en masa para salvarlos de una condenación segura que, por lo demás, era su destino. Más allá de ser objeto de comercio para los traficantes de esclavos y de piedad espiritual para los capellanes cristianos, los indígenas africanos no eran literalmente nada como seres humanos para los traficantes de esclavos y más tarde para los colonizadores e imperialistas. El daño que esto ha infligido al sentido de identidad de los africanos es incalculable.

La élite educada, como los colaboradores más cercanos de los europeos en el proceso de alienación en África, constituye la «clase compradora» de los imperialistas. Desde que sustituyeron a los gobernantes coloniales en la década de 1960 como líderes políticos y civiles, han cooperado en la promoción del proceso de expropiación de los recursos económicos y culturales de África y en la subyugación del continente a intereses extranjeros. Espiritualmente siguen haciéndolo bajo la dudosa bandera de la universalidad cristiana. Sin

[5] Cf. Roxanne Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, Beacon, Boston 2014, p. 32.

embargo, estos modelos unilaterales de existencia, que ahora están sustentados por la ideología de la globalización, solo sirven para traumatizar la dignidad africana. Y al socavar gran parte de la espiritualidad del pueblo africano, el cristianismo disminuye la capacidad de África para desarrollar su identidad como entidad política, económica y social distinta. De la misma manera, debilita el poder de Jesús como un sanador integral en África y, por lo tanto, las heridas del continente continúan empeorando.

Recuperación de la vista: La cultura como vía de una evangelización auténtica

Desde hace mucho tiempo, los intelectuales políticos occidentales han sido muy conscientes de la importancia de la cultura en el progreso humano, como indican algunas afirmaciones atribuidas a algunos de ellos. Los sentimientos revelan una técnica garantizada para derrotar a un pueblo y crear un imperio caucásico. El procedimiento consiste en despojar a las comunidades indígenas —los subalternos— de su lengua, su sistema de educación, sus costumbres y su cultura, lo que agrava aún más su condición periférica. En una palabra, es necesario alejar a las personas de sí mismas para poder moldearlas a imagen y semejanza del conquistador.

En esta línea, lord Macaulay dijo en el Parlamento en 1832 con respecto a la India:

> No creo que nosotros [los británicos] podamos conquistar este país, a menos que rompamos la columna vertebral de esta nación, que es su herencia espiritual y cultural, y, por lo tanto, propongo que reemplacemos su viejo y antiguo sistema educativo, su cultura, porque si los indios piensan que todo lo que es extranjero e inglés es bueno y más grande que lo suyo, perderán su autoestima, su cultura nativa y se convertirán en lo que queremos que sean, una nación verdaderamente dominada[6].

[6] https://www.scribd.com/document/20097617/Lord-Macaulay-s-Address-to-the-British-Parliament-2-February-1835 (12.9.2018).

Y refiriéndose a la Grecia moderna, Henry Kissinger, secretario de estado de los Estados Unidos, comentó:

> El pueblo griego es anárquico y difícil de domar. Por esta razón, nosotros [Estados Unidos] debemos penetrar profundamente en sus raíces culturales: Quizás entonces, podamos forzarlos a que se integren. Me refiero, por supuesto, a atacar su lengua, su religión, sus reservas culturales e históricas, para que podamos neutralizar su capacidad de desarrollarse, de distinguirse o de prevalecer[7].

De la manera más siniestra, esta estrategia ha sido aplicada a África tanto por el colonialismo como por el cristianismo, con el objetivo de borrar la individualidad, la conciencia de la vida, del pueblo africano.

Pero Jesús vino para mostrar el camino hacia la plenitud de la vida (Jn 10,10) para los individuos y las comunidades en todas partes, entidades que pueden crecer en la plenitud de lo que son solo a través del desarrollo de su propia conciencia. La base de esto en la historia es el proceso de co-crearse con Dios. La autorrealización es, por lo tanto, un movimiento de «autoconstrucción» por el cual una persona forja su realidad a través de sus «actos de sentido», lo que conduce, una vez más, a la autodefinición en comunidad o como comunidad[8]. La cultura o civilización implica, por lo tanto, el proceso de «hacer sentido» y «dar sentido», una característica de todas las comunidades humanas. Ninguna comunidad es en este sentido un vacío o una *tabula rasa* espiritual, política o económica. Pero las comunidades indígenas africanas eran percibidas como tales, donde los misioneros y colonizadores intentaban escribir sus grandes guiones.

El daño que esto provocó a África es incalculable, pues, como explica Eugene Hillman, bloqueó la construcción de la «identidad, la cohesión y la continuidad social» de las comunidades africanas, ya que para toda comunidad el proceso «depende de la fuerza de sus sistemas simbólicos… que contienen y comunican los sentidos, los valores, las percepciones, los juicios, las metas y la cosmovisión co-

[7] https://anton-dion.blogspot.com/2013/06/what-henry-kissinger-said-about-greece.html (12.9.2018).

[8] Ben F. Meyer, *The Early Christians: Their World Mission & Self-Discovery,* Wipf & Stock Pub, Eugene, OR, 2009, p. 25.

munes de una sociedad». Hillman tiene razón al sostener que, si estos «elementos comunes» son suprimidos o destruidos, como lo fueron en mayor o en menor grado en África, «las comunidades se desmoronan progresivamente». «Se hacen cada vez más vulnerables a los manipuladores extranjeros y al emergente individualismo egoísta de sus propios miembros»[9].

En África, encabezado por los colonialistas e imperialistas europeos, así como por los misioneros cristianos, creció y se difundió el estereotipo de que los «significados» africanos son «bárbaros», «salvajes», «primitivos», «animistas», «fetichistas», «tribales», etc. Como tales, siempre necesitan la ayuda europea para trascender estos estados de existencia «subhumanos». De una forma u otra, tales presunciones todavía existen; de manera encubierta o abierta, continúan dando forma a los procesos de socialización de África y a las interacciones con otras comunidades humanas. Lo que la historia muestra claramente, sin embargo, es que estas suposiciones particulares y otras similares son imposiciones que hieren profundamente a la persona africana y claman por la curación desde dentro.

«Levántate y anda»: Potenciar la liberación del yugo de la esclavitud cultural

Cuando la Iglesia primitiva rechazó la afirmación de los judaizantes de que la salvación dependía del ritual de la circuncisión, argumentó específicamente que sería un yugo demasiado oneroso para que los cristianos no judíos lo soportaran; de hecho, admitió que los propios judíos consideraban que la adhesión estricta a la Ley de Moisés era un requisito casi imposible (Hch 15,9-11). Lo que era importante, concluyó la Iglesia, era la fe en Jesús demostrada prácticamente a través de obras de amor y justicia. Las implicaciones y los requisitos de esta visión para la evangelización en África son de gran alcance; la profundidad que denotan para el cristianismo africano aún no ha sido completamente captada, a pesar de que se habla de inculturación.

[9] Eugene Hillman, *Toward an African Christianity: Inculturation Applied*, Paulist, Nueva York 1993, p. 9.

El requisito está relacionado con la libertad cultural radical en el discipulado cristiano, tal como lo define Pablo para la comunidad cristiana de Galacia: «Cristo nos ha liberado para que disfrutemos de libertad. Manteneos, pues, firmes y no permitáis que os conviertan de nuevo en esclavos» (Gal 5,1). El objetivo de Pablo aquí, según un comentarista, es «subrayar que los cristianos habían sido liberados de las exigencias de la Ley. Para quienes ponían su fe en Cristo, la salvación no dependía ya de la obediencia a las exigencias de la Ley… sino que era un don de Dios»[10]. Este don divino podía experimentarse y expresarse en toda forma cultural. Por lo que respecta a la fe en Cristo, toda cultura está llamada a «levantarse y andar».

Las iglesias cristianas reconocen actualmente en gran medida esta verdad como también la necesidad de transformar los modelos alienantes de evangelización. Puede hacerse al respecto una referencia a la petición de perdón al mundo cristiano realizada por Juan Pablo II al comienzo del tercer milenio. Reflexionando sobre las anomalías históricas de la evangelización cristiana, describió ciertos períodos de actividad misionera como «dolorosos» y merecedores de «arrepentimiento» por parte de la Iglesia. Períodos que vieron «el asentimiento dado… a la *intolerancia e incluso a la violencia* para servir a la verdad [cristiana]», según el Papa, constituyen un flagrante desprecio del hecho de que «La verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra, con suavidad y firmeza a la vez, en las almas»[11]. La verdad de Cristo puede arraigar solo mediante el encuentro y el diálogo intercultural.

Ya en la década de 1960, el papa Pablo VI hizo una llamada directa a los obispos del continente africano para que construyeran «un cristianismo africano» con un «lenguaje y un modo propio para manifestar» la única fe universal en Cristo[12]. Y, como Juan Pablo II afirmó posteriormente, desde el período del Concilio de Jerusalén, «la Iglesia abre sus puertas y se convierte en la casa donde todos

[10] https://ebible.com/questions/15996-what-does-the-yoke-of-slavery-refer-to-in-galatians-5-1 (11.9.2018).

[11] Juan Pablo II, *Tertio Millennio Adveniente*, 35.

[12] https://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/homilies/1969/documents/hf_p-vi_hom_19690731.html (12.9.2018).

pueden entrar y sentirse a gusto, conservando la propia cultura y las propias tradiciones, siempre que no estén en contraste con el Evangelio»[13].

Por esta razón, el papa Francisco encontró necesario reiterar recientemente como paradigmático el modelo de evangelización establecido por las primeras comunidades cristianas. Subraya el hecho de que «la diversidad cultural no es una amenaza para la unidad de la Iglesia». Todo lo contrario: mediante la diversidad cultural, el Espíritu Santo opera para llevar a cabo la unidad «que nunca es uniformidad sino multiforme armonía que atrae»[14]. Como el Papa explica más adelante,

> Si bien es verdad que algunas culturas han estado estrechamente ligadas a la predicación del Evangelio y al desarrollo de un pensamiento cristiano, el mensaje revelado no se identifica con ninguna de ellas y tiene un contenido transcultural. Por ello, en la evangelización de nuevas culturas o de culturas que no han acogido la predicación cristiana, no es indispensable imponer una determinada forma cultural, por más bella y antigua que sea, junto con la propuesta del Evangelio[15].

La consecuencia lógica del paradigma fundacional neotestamentario es clara para el papa Francisco:

> No podemos pretender que los pueblos de todos los continentes, al expresar la fe cristiana, imiten los modos que encontraron los pueblos europeos en un determinado momento de la historia, porque la fe no puede encerrarse dentro de los confines de la comprensión y de la expresión de una cultura[16].

El modo etnocéntrico europeo de evangelización en África cae en este error. Sustentado en un falso sentido de superioridad, el cristianismo europeo proyectó deliberadamente la cultura caucásica como

[13] Juan Pablo II, *Redemptoris Missio* 24.

[14] Francisco, *Evangelii Gaudium* 117. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (7.9.2018).

[15] EG 117.

[16] EG 118.

la única forma de expresar el mensaje cristiano, haciendo superficial el cristianismo en África.

Mirando al futuro

Sin embargo, el eurocristianismo en África no soportará el surgimiento de la conciencia poscolonial evidente no solo entre sus visionarios y reformadores, sino también en un grado sin precedentes hasta ahora en el público en general. Ya se están dibujando los contornos de la forma que debe adoptar el cristianismo del futuro. Las tradiciones religiosas de África, arraigadas en la(s) cultura(s) del continente africano, se entienden como parte integrante del patrimonio humano y, como tales, se consideran una base indispensable para una nueva teología e Iglesia africanas.

La liberación cultural es, por supuesto, una característica central del cristianismo reconstruido. Hay conciencia de la diferencia cultural, pero no de la inferioridad. Como parte del único cuerpo de Cristo, la cultura africana tiene un papel que desempeñar en la interpretación y comprensión del mensaje inagotable de Cristo, sin el cual esta comprensión se verá tan disminuida en detrimento de la Iglesia universal.

El contacto con la cultura africana es al mismo tiempo un encuentro con la espiritualidad y la religión africana mediante el que se confirma «que Dios ha actuado [en ellas] desde el principio:

– en los individuos, ordenando en ellos el instinto espiritual

– en todo el cuerpo de la cultura, penetrándola con un universo sagrado

– en sus mitos, depositando frecuentemente en ellos semillas de verdad»[17].

Con tal conciencia, la Iglesia africana, desde la base hasta la cúspide, tiene que armarse con una nueva actitud, la actitud de la

[17] Secretariado para los No Cristianos, *Meeting the African Religions*, Libreria Editrice Ancora, Roma 1968, p. 10.

proactividad. Dispuesta a aprender de los errores que otros han cometido en la larga historia del cristianismo, la Iglesia en África debe aprender a arriesgarse: en la formación y la interpretación de la doctrina, en la creación de nuevos ministerios exigidos por sus necesidades, y, en particular, en la celebración de los signos de la salvación. Si hay algo que la Iglesia en África debe ignorar sin pedir perdón es la humillación que se ha adherido a la realidad de la identidad africana. Rechazar el estado de estigmatización interiorizada es, absolutamente, el comienzo de la sabiduría.

Durante más de dos milenios, la gracia de Dios ha preservado la presencia divina en la cultura africana, pese a las insensatas empresas humanas por erradicarla. Está probado que la misión de Dios trasciende a la Iglesia y que ningún poder terrenal puede limitar la acción del Espíritu divino. Encontrarse con el alma africana en la cultura africana es encontrarse con Dios. Como afirmó el papa Pablo VI en 1964, «Toda religión nos eleva hacia el Ser trascendente»[18]. Por tanto, la religión africana es un camino hacia Dios. Como en toda realidad humana (el «cristianismo» histórico no es una excepción), la Palabra que es Jesús constituye su excelencia. El cristianismo africano debe centrarse exclusivamente en este poder de perfeccionamiento de Cristo.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[18] Secretariado para los No Cristianos, *Meeting*, p. 123.

Alejandro Castillo Morga *

EL HORIZONTE PEDAGÓGICO DESDE LA ÉTICA INDÍGENA
El proyecto del Centro de Artes y Oficios para los pueblos originarios de México

El contexto actual exige que las propuestas de los excluidos de la historia se hagan cargo de la crisis que enfrenta hoy la humanidad. La crisis generada por la modernidad-colonialidad exige que las voces de las demás tradiciones estén más presentes en el debate público, con tal de garantizar la permanencia de la comunidad de vida sobre el planeta. La crítica al sistema desde la ética indígena pretende ofrecer una propuesta de cómo las naciones amerindias se hacen cargo pedagógicamente de la vida de sus pueblos, comunidades de vida integradas en un ecosistema concreto, en un territorio. El proyecto del Centro de Artes y Oficios para los pueblos originarios pretende ser una plataforma para impulsar la educación con la sensibilidad y el conocimiento de los pueblos.

* Alejandro Castillo Morga. Originario de Oaxaca, México. Doctor en Teología por la Universidad «Johannes Gutenberg», Maguncia, Alemania. Maestro en Derechos Humanos por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Atemajac, Jalisco. Colabora en el Centro de Artes y Oficios para los pueblos originarios de México. Asesor diocesano de las Comunidades Eclesiales de Base, Arquidiócesis de Oaxaca, México. Profesor de ética, filosofía y análisis social en diferentes universidades. Profesor de tequio académico en el Instituto Superior Intercultural Ayuuk en las materias: Derechos Indígenas y la Educación, Derechos Indígenas y Derecho Constitucional. Ha colaborado en diferentes organizaciones para la defensa y promoción de los Derechos Humanos y Derechos de los Pueblos Indígenas.

Dirección: Monterrey 208, Fraccionamiento Elsa, Santa Rosa Panzacola, Oaxaca, Oax., C. P. 68010 (México). Correo electrónico: alecsmorga@gmail.com

Introducción

El grito de la tierra y el grito de los pobres son una interpelación ética inaplazable a la cual nos llama a atender el Papa Francisco en su carta encíclica *Laudato si'*. En este importante documento de su Magisterio, sobre el Cuidado de la Casa Común, el Obispo de Roma señala que el origen de la crisis ecológica y social de nuestros días se encuentra en el modelo civilizatorio, que se basa en la sobreexplotación de la madre Tierra[1]. El modelo que se precia de ser la única vía científica para adecuar la naturaleza a las necesidades del ser humano es una suerte de tiranía ideológica que impone su metodología y objetivos[2] a cualquier instancia que pretenda generar bienes de consumo para su circulación en el mercado. Este modelo de conocimiento se generó con la modernidad-colonialidad desechando otros modelos civilizatorios basados en otras tradiciones y culturas, como ha sido el caso de los pueblos indígenas.

En este aporte se pretende abordar una vía posible para recuperar el pensamiento indígena, como una manera de retomar otra forma de construir el conocimiento para crear un pensamiento crítico y crear alternativas por medio de una pedagogía que eduque en un sentipensar incluyente y respetuoso de la vida. Esto pretende ser el objetivo del Centro de Artes y Oficios para los pueblos originarios de México, del cual se exponen algunos aspectos del proyecto educativo.

I. Los pueblos originarios en la modernidad-colonialidad

La conquista de los territorios y pueblos amerindios fue el nacimiento de la modernidad. Con el establecimiento de la colonialidad

[1] LS 102-136. En este capítulo el papa Francisco analiza la crisis ambiental en su conjunto. Como es propio de su ministerio, ha denunciado con claridad al capitalismo como el origen del modelo civilizatorio de la modernidad.

[2] LS 107. Este número y los subsiguientes indican cómo la búsqueda de alternativas tienen que ir al corazón, al núcleo del tipo de conocimiento que se ha ubicado como la única vía científica de conocer la realidad, que en realidad ha sido dominar y someter a la naturaleza con el fin de generar concentración de ganancias. Se trata de una denuncia clara a la epistemología moderna-capitalista-colonial.

del poder, la modernidad se constituyó como el poder central por medio del control de la economía, a través de la explotación de los bienes de la naturaleza y la mano de obra esclava; también estableció el control de la política, por medio de la educación y domesticación de las élites locales de las colonias o países dependientes; y, asimismo, se consiguió el control ideológico por la conquista espiritual del imaginario que establece la superioridad de los europeos («la raza blanca») sobre los demás pueblos y civilizaciones.[3] La colonialidad del poder posibilitó la concentración de la riqueza de los pueblos, el control de la clase política de los países dependientes y el control de la hegemonía por medio del establecimiento de la verdadera religión, la dominación cultural y científica que generan las metrópolis[4].

El despojo, la explotación y la privatización de los territorios de los pueblos se ha prolongado hasta nuestros días. El extractivismo sigue siendo la política anunciada para que los pueblos alcancen su desarrollo, a fin de eliminar su pobreza y colocarlos en la vía del progreso. De acuerdo a las cifras oficiales, en México el 18 % de su población son pueblos indígenas los cuales pertenecen al 20 % de la población en pobreza extrema.[5] Sin embargo, son los pueblos indígenas los que una y otra vez recuerdan al resto de los mexicanos el potencial de riqueza biológica y cultural que mantiene el país para enfrentar las crisis co-

[3] La conquista y colonización de Amerindia dejó gravada en el imaginario de los pueblos el horror del genocidio de los indígenas; los malos tratos, la esclavitud de los africanos de los siglos XV-XVIII, no son un simple episodio de la historia del imperialismo en la humanidad. «[…] lo que surge con el llamado descubrimiento de las Américas es nada menos que una nueva forma de ser y de poder en el mundo». Nelson Maldonado-Torres, «El pensamiento filosófico del "Giro descolonizador"», en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» [1300-2000]. Historia, Corrientes, Temas, Filósofos*, CREFAL-Siglo XXI, México 2009, p. 683.

[4] El tema de la colonialidad del poder ha sido desarrollado por el antropólogo peruano Aníbal Quijano. Véase Aníbal Quijano, «Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America», en Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos Jáuregui (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Poscolonial Debate*, Duke University Press, Durham-Londres 2008, pp. 181-224.

[5] Datos estadísticos tomados del Instituto para los Pueblos Indígenas: https://bit.ly/2tJF2dh (16.10.2018).

yunturales, y que ahora, en la crisis de la modernidad, la tradición de los pueblos tiene mucho que aportar a la construcción de otro tipo de conocimiento basado en el respeto por todo lo creado, para garantizar la permanencia de la comunidad de vida sobre el planeta[6].

La herencia colonial en México puede palparse todavía en el tipo de relaciones que perduran hasta nuestros días. El paternalismo, el asistencialismo hacia los pueblos, entre otros avatares del colonialismo, generaron una relación proteccionista que produjo un colonialismo interno expresado en un servilismo y sumisión de los pueblos indígenas, aunque también de los sectores sociales más pobres del país. En los años del nacionalismo de Estado[7], el discurso gubernamental creó un indigenismo que pretendía rescatar ciertos elementos culturales de los pueblos originarios, pero con la intención de tenerlos bajo el control de las políticas públicas que favorecieron el dominio de un solo partido político. En el actual cambio de gobierno,[8] con un respaldo popular no visto antes, se avizora un neoindigenismo que parece distanciarse de la práctica política del control centralizado de los pueblos; sin embargo, la moneda está echada al aire sobre cómo fortalecerá la autonomía de los pueblos frente a los megaproyectos que favorecen a los grandes capitales (ávidos de ganar licitaciones para invertir en minería, turismo, energía, etc.).

[6] El pasado 10 de diciembre se dio a conocer el veredicto del «Juicio popular y comunitario contra el Estado y las Empresas Mineras en Oaxaca», el cual se llevó a cabo el 12 y 13 de octubre de 2018. Se presentaron más de veinte casos de violación de los derechos de los pueblos originarios, pero la mayoría coincidieron que las mineras y empresas pretenden expropiarse de los territorios de los pueblos. Más información en: https://bit.ly/2SZ9cop (12.12.2018).

[7] Jorge Hernández Díaz, *Los chatinos. Etnicidad y organización social*, IISUABJO, Oaxaca, México, 1992, pp. 17-18.

[8] A partir del 1 de diciembre de 2018 es Presidente de México Andrés Manuel López Obrador, un hombre de larga lucha por la democracia en México, procedente de la izquierda. Al frente del Instituto para los Pueblos Indígenas fue nombrado al Lic. Adelfo Regino Montes, integrante del pueblo Ayuuk originario de Tlahuitoltepec, Mixes. Fue asesor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la mesa de Diálogo para la Paz, en la cual solo se alcanzó firmar el primer Acuerdo Sobre Derechos y Cultura Indígena en febrero de 1996, conocido como Acuerdos de San Andrés.

Existe también un cierto discurso de la interculturalidad que es usado por sectores posmodernos o neoconservadores que manipulan a conveniencia la herencia cultural de los pueblos indígenas, pero que, en todo caso, exalta la folclorización de los pueblos, los cuales no tienen otra vía para el reconocimiento sino el hecho de ser una mercancía más del mercado neoliberal dominante o una moda que fortalece lo alternativo sin talante político transformador. Una interculturalidad que no sea un diálogo crítico y simétrico no pasa de ser un discurso de moda.

Lo anterior pretende indicar que el aporte de los pueblos es oportuno, no solo para la reivindicación de sus demandas históricas, sino que la propuesta de vida de los pueblos originarios es un aporte necesario y urgente para enfrentar la colonialidad del poder que ha perdurado entre los sectores que se arrogan el control político o económico, pero sobre todo en los sectores académicos para mantener el control ideológico, incluso en el ámbito teológico. Remontar el eurocentrismo es una tarea posible rescatando el pensamiento de los pueblos, vigente en sus formas de vida, su cosmovisión, sus ritos y tradiciones. Es preciso remontar lo occidental, ir más allá que la modernidad occidental, superando las dicotomías: religioso-secular, teoría-praxis, sujeto-objeto, etc.; el pensamiento indígena nos puede indicar un camino para integrar la diversidad de aspectos del conocimiento para la comprensión de la comunidad de vida y su respeto a la madre Tierra.

II. Interpelación ética de los pueblos originarios

La emergencia de los pueblos originarios no es apenas la necesidad de volver hacia ellos para hacer justicia a sus demandas históricas que, hasta el momento, no han sido atendidas. La injusticia estructural contra los pueblos originarios es la más clara evidencia de lo caducas que resultan las propuestas de la modernidad y su proyecto civilizatorio. La interpelación ética de los pueblos originarios es el *Locus enuntiationis*[9], es el lugar desde el que se denuncia la ex-

[9] Mabel Moraña et al., «Colonialism and its replicants», en Jáuregui, Dussel, Moraña (eds.), *Coloniality at Large*, p. 13.

clusión del sistema, pero más que como un reclamo para su integración en el proceso de la modernidad-colonialidad, es un lugar para exigir su lugar en la historia y para ir más allá del sistema vigente.

La exclusión, sacarlos fuera y subsumirlos, fue el mecanismo por el cual la modernidad, además de ignorar a los pueblos y sus culturas, usó muchos de sus conocimientos para luego colocarlos como descubrimientos de la modernidad. Pero esa interpelación ética denuncia la explotación de sus territorios y la humillación de los pueblos porque son evidencias que el sistema vigente ya no puede ocultar, ni siquiera maquillar. La exigencia de justicia de los pueblos originarios, en el caso de México, son la llamada a la conciencia profunda de todo el pueblo en general para desenmascarar la negación de las raíces de su identidad, de modo que se asuma con plenitud y sin excusas la vigencia de su raíz encubierta por el falso barniz de la superioridad moderno-colonial.

La interpelación ética de los pueblos originarios aparece en el escenario político y social actual como: la afirmación de la identidad cultural propia, una vuelta a sus fuentes ético-míticas; el establecimiento de un diálogo crítico con otros pueblos y otros sectores excluidos del pueblo; su resistencia en el devenir histórico es el tiempo hermenéutico en el que ellos han sabido reinterpretarse; el diálogo crítico con la modernidad-colonial que recupere críticamente lo que le ha sido sustraído, especialmente en el ámbito de los conocimientos ancestrales, pero para disponer y acceder a las posibilidades que el contexto actual ofrece; y, finalmente, la construcción de alternativas junto con otros pueblos y con todos los excluidos para crear condiciones de vida que vayan más allá de la modernidad, no es superar a la modernidad, sino una transmodernidad que establezca la reciprocidad solidaria entre los pueblos para defender a la comunidad de vida en equilibrio con todas las formas de vida en el planeta[10].

[10] Para una profundización en estos aspectos: Alejandro Castillo Morga, *Sabiduría indígena y ética social cristiana. Los Acuerdos de San Andrés como un ejemplo de contribución ética de los pueblos indígenas en la construcción de la justicia y la paz*, Edición independiente CONAI-CEB y otros, Oaxaca, México, 2016, esp. pp. 61-76.

III. Ética indígena como discurso crítico para un horizonte pedagógico

La interpelación ética como *locus enuntiationis*, el lugar desde fuera de la modernidad-colonialidad, es el lugar desde donde surge otro modo de comprender el mundo. Otra forma de conocimiento para la vida, para respetar la vida y para no reproducir la destrucción de la madre Tierra, implantado por la colonialidad epistémica de la modernidad.

La ética es la filosofía primera, la teología primera[11], es así porque desde la interpelación del otro invita a ir más allá de un pensamiento hegemónico y encontrar otras maneras de comprender el mundo donde habitamos para garantizar la sostenibilidad de la comunidad de vida. El pensar de los pueblos originarios como un pensamiento fuera del sistema vigente se constituye como pensamiento crítico a partir de principios ético-políticos[12], es decir, normativos, que orientan el ir más allá de la modernidad para compartir un modo de habitar respetuoso de toda la comunidad de vida. Los principios ético-políticos del pensamiento indígena son: tierra, pueblo, servicio-mandar obedeciendo, tequio, fiesta[13].

[11] Véase Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México 1977; íd., «Ética teológica», en J. J. Tamayo, *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid 2005, pp. 329-342. Una síntesis de la propuesta de la liberación afirma: «[…] no es una ética ontológica (descriptiva de un horizonte de sentido) que trate de tal o cual moral en concreto, sino, en principio, una ética metafísica o más allá de la *fysis* moderna, y más recientemente una ética transontológica, que cuestiona justamente el fundamento ontológico de la filosofía moderna, pero desde más allá de la modernidad euro-heleno-céntrica». Juan José Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Akal, Madrid 2015, p. 23.

[12] Cf. Enrique Dussel, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Trotta, Madrid 2015, p. 215. Los principios ético-políticos son el fundamento del pensamiento crítico, no para reglamentar el comportamiento, sino para ofrecer una guía y orientar el discernimiento en la comunidad. Para el desarrollo en extenso de estos aspectos, véase Alejandro Castillo Morga, *Sabiduría Indígena*, pp. 350-352.

[13] Estos principios ético-políticos serían la expresión histórica del núcleo ético-mítico de los pueblos mesoamericanos. «La raíz cultural amerindia que

La Tierra nos convoca a ser comunidad de vida, nos comuna, dice el pensador *Ayuuk* Floriberto Díaz. El mensaje simbólico que transmite la Tierra como ser vivo es el que la comunidad de vida somos todos los seres vivos, pues de alguna manera compartimos la responsabilidad de mantener el equilibrio de la vida. Las razones que fundamentan este sentido de responsabilidad está retomado en los mitos sobre la madre Tierra.

El mito es argumentación simbólica, es un discurso racional basado en símbolos. La modernidad y su discurso racional científico pretendió eliminar el lenguaje simbólico, dando por hecho la superación del mito por medio de la razón.[14] Sin embargo, si se quiere comprender la argumentación ética del pensamiento indígena, es necesario recurrir al mito, pues constituye una importante reserva de argumentos. El mito del jaguar representa a la mujer que hace parir a todo lo que existe, es la imagen de la madre Tierra; el mito de la Ceiba (en zapoteco: *Yagapiogoxila*, en náhuatl: *Pochotl*) refiere al árbol sagrado que abrió su tronco como un útero y de ahí surgió el hombre y la mujer al mismo tiempo, es el árbol del origen del mundo y la imagen de la madre de todos los dioses. El relato de los mitos se desarrolla en lugares sagrados. La montaña y cuevas donde habita el jaguar o el río donde toma agua, el llano donde está plantada la Ceiba. Los lugares sagrados son el referente simbólico de la madre Tierra, las montañas atraen la lluvia, el rayo o las nubes, en las montañas se encuentran las cuevas donde habita el rayo, el refugio del

comparte rasgos variados en un núcleo ético mítico que se expresa a través de Flor y Canto. El mito fundamental de los cinco soles o las cinco eras del cosmos es el referente de la necesidad de mantener el equilibrio del cosmos, cada rumbo del universo indicado por un sol (tierra, agua, viento, fuego y el sol actual es el de los seres humanos), los rumbos del tiempo son los pétalos de la flor y en el centro está el corazón es el tiempo de los seres humanos como resultado del equilibrio de los elementos de la creación del cosmos.» Alejandro Castillo Morga, *El estudio de las humanidades desde el paradigma epistemológico heredado por Medellín*, en imprenta.

[14] Aunque, en la misma tradición occidental, la filosofía continuó recurriendo a los mitos para explicar ciertas teorías, las metáforas son indispensables para comprender el lenguaje poético y teológico. Cf. Paul Ricouer, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2004, esp., pp. 314-319.

jaguar. Son las cuevas en la montaña sagrada donde habita la madre de todos los dioses (zapoteco: *Gobicha*, náhuatl: *Coatlicue*, maya: *Ixchel*)[15].

La Tierra como principio ético-político señala que la Tierra como madre nos alimenta y nos invita a hacernos corresponsables de los bienes de la tierra. Hay que trabajarla, tratarla con cariño. El primer bocado de alimento o el primer sorbo de mezcal hay que dárselo a ella. El equilibrio entre todos los seres de la creación será la responsabilidad del ser humano, quien procura su cuidado; de hecho, la propia madre naturaleza tiene ciclos que procuran ese equilibrio, es la madre Tierra que nos cuida y protege. En reciprocidad debemos ser consecuentes, es decir, normativamente estamos invitados a garantizar la comunidad de vida.

El sentido de ser pueblo es una consecuencia de habitar en comunidad. Se está en armonía con la comunidad de vida; por lo tanto, esa armonía se expresa en la formación de la asamblea como el espacio político para alcanzar consensos[16]. En la asamblea del pueblo se expresa el deseo de la comunidad: cómo se ha de vivir en paz en la comunidad, cómo hacer la vida buena para toda la comunidad, cómo distribuir las responsabilidades en comunidad (sistema de cargos y servicios).

Cada miembro de la asamblea «dice su palabra», habla lo que va a beneficiar a todos y no solo a sus intereses. «Decir su palabra» es hablar por la familia que representa y lo que él sostiene como conveniente para la comunidad. El consenso, es la suma del «decir su palabra» de cada uno en asamblea; lo conveniente se va fortaleciendo con la palabra de todos. Una decisión se alcanza por consenso y eso se constituye en el poder de la comunidad.

[15] «Entre los zapotecos, el culto solar fue el más importante. Lo llamaban *Gobicha*, […] *Gobeeche* es maestro, el que dirige cualquier obra. Por eso el sol sería el supremo hacedor.» Enrique Marroquín, *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*, Palabra Ediciones, México, p. 56.

[16] Véase Sofía Hernández Robles y Rafael Cardoso Jiménez (comps.), *Floriberto Díaz, Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, UNAM, México 2007, p. 43.

El servicio es lo más característico de la práctica política entre los pueblos originarios. Por eso, el servicio como un mandar obedeciendo será el principio ético-político más genuino de la crítica al modelo de la democracia moderna[17]. Un consenso alcanzado en la asamblea, obliga a todos a cumplirlo, es la normatividad comunitaria. Los cargos y servicios distribuyen la responsabilidad entre todos, de modo que quien está en un cargo de autoridad, manda obedeciendo lo que determina la asamblea. La voluntad de poder de la comunidad se expresa como vida buena para todos. La voluntad de vida se expresa como gratuidad del servicio en comunidad. Todo aquel que tenga un cargo o servicio, puede o no recibir un sueldo por ello, pues el desempeño de su servicio es gesto de agradecimiento a la comunidad.

El trabajo colectivo o tequio es el servicio por el que la comunidad garantiza que los bienes y servicios comunes reciban mantenimiento. Sin embargo, más que un servicio de mantenimiento, el tequio es una forma de seguir el ejemplo de la madre Tierra. Así como ella trabaja para crear la vida, así la comunidad como hijos e hijas de la Tierra ayudan con trabajo a mantener y continuar la creación. Por ello, el trabajo humano es re-creación, es hacer el espacio habitable, cuidar el territorio donde habitamos y retribuir a la Tierra el don que nos da generosamente.

La fiesta es fundamental para la comunidad. Al iniciar el trabajo en la Tierra, se entabla un diálogo con la Madre, se le pide permiso. Se bendice la semilla que se va a depositar en la tierra. Se les pide permiso a los árboles para cortarlos cuando se necesita leña o madera para construir una casa. Se bendicen los elementos de la vida y los cuatro puntos cardinales cuando se empieza alguna actividad. Estas y muchas otras expresiones de la sacralidad de la vida del cosmos y de las personas en comunidad.

Cada momento ritual y celebrativo se vive como *guelaguetza*, ofrenda, intercambio gratuito de dones, por medio de los cuales las personas fortalecen los lazos de vida en comunidad. La celebración

[17] El mandar obedeciendo es una de las categorías más importantes que el movimiento indígena zapatista dio a conocer desde 1994, año en que aparecieron en el espectro político internacional. Véase Serapaz, *Archivo digital de la CONAI*, SERAPAZ, México 2002.

está presidida por *guelaguetza*, palabra zapoteca que significa el intercambio de dones, y por las bendiciones mutuas que expresan el buen deseo y agradecimiento de ser comunidad. Este lazo de convivialidad entre las personas y como símbolo de su vinculación con la madre Tierra tiene un sentido de responsabilidad política por la vida; el agradecer es garantía de respetar lo que nos da vida y salvaguardarlo para las futuras generaciones.

La ética indígena basada en los principios ético-políticos: tierra, pueblo, servicio-mandar obedeciendo, tequio-trabajo colectivo, fiesta, ofrece una base para la construcción del pensamiento crítico para ir más allá de la modernidad-colonialidad. Una ética así invita a articular el pensamiento crítico en sus aspectos material-formal-factibilidad. Cada uno de los principios ético-políticos se desglosa en el nivel material, formal y de factibilidad, lo que podría hacerse para ámbitos diferentes de la vida de los pueblos: economía, política, educación, teología, núcleos comunitarios (familia, comités de servicio, organizaciones comunitarias, por ejemplo), pero su desglose solo sería una manera sistemática de exponer cada elemento, pues en el pensamiento y en la vida de los pueblos ningún elemento se separa de los demás, la visión integral de la vida y de los problemas cotidianos es una característica fundamental. Lo anterior se entiende mejor al plantear el horizonte pedagógico que se abre a partir de esta propuesta ética.

En la teología india estos principios son llamados «horcones de los pueblos»: territorio, autonomía, servicio, trabajo colectivo y fiesta, han servido de guía para animar el trabajo pastoral de muchos pueblos y para evaluar periódicamente qué avances organizativos y qué nivel de profundización se ha logrado con las comunidades; esto se recopila por los agentes de pastoral para sistematizar las experiencias que nutren la teología india. El término «horcones de los pueblos» surgió en los encuentros del Enlace de Agentes de Pastoral Indígena entre 2009 y 2011 en México. Para el ámbito sociopolítico, especialmente entre organizaciones sociales, se habla de estos aspectos centrales como «La flor comunal» que comprende: milpa, territorio, trabajo, poder político y fiesta[18].

[18] Encuentros del Enlace de Agentes de Pastoral Indígena, véase: https://bit.ly/2Ly9Fvi (10.12.2018). Véase Juan José Rendón Monzón, *La flor comunal.*

IV. El diseño del Centro de Artes y Oficios para los pueblos originarios de México

El proyecto del Centro de Artes y Oficios para los pueblos originarios se ubica en la Sierra Sur de Oaxaca, en el Municipio de Zenzontepec, distrito de Sola de Vega, Oaxaca. El municipio de Zenzontepec es parte del pueblo chatino, que abarca los municipios de: Lachao, Quiahije, Panixtlahuaca, Juquila, Temaxcaltepec, Nopala, Tataltepec y Yaitepec.

Cabe mencionar que el pueblo Chatino es uno de los pueblos marginados de Oaxaca. Su población enfrenta los retos de la globalización neoliberal: migración, aculturación, esclavitud laboral moderna, subempleo, descampesinización, narcotráfico, etc. Sin embargo, por ser una zona marginada, muestran gran arraigo a su cultura, al punto que en las comunidades se mantiene cerca de un 80 % de hablantes del chatino.[19] El proceso eclesial representa una fuerza, aunque han padecido un colonialismo misionero que ha impedido el desarrollo pleno de una pastoral inculturada, más encarnada en la cultura. Actualmente se hacen esfuerzos para corregir estos extravíos y así poder recuperar la teología del pueblo chatino.

Como el resto de los pueblos originarios, el pueblo chatino mantiene vivo el corazón de su cultura, gracias a su capacidad de resistencia y creatividad frente a los embates del colonialismo. El núcleo ético-mítico de la cultura chatina, al igual que los pueblos mesoamericanos, se expresa en la integralidad dual del cosmos en «Nuestro Santo Padre Sol» (*Ho'o Kwicha* o *Jo'o Kucha*) y la «Santa Madre Tierra» o «Santa Abuela» (*Ma' Kusú*)[20]. La cosmovisión del pueblo chatino es un fundamento invaluable para plantear procesos pedagógicos de manera relacional, dialógica, que tiene como base la comunidad, espacio educativo cotidiano que reproduce este conoci-

Explicaciones para interpretar su contenido y comprender la importancia de la vida comunal de los pueblos indios, CNEII-CMPIO-CEEESCI-CSEIIO, México 2011, p. 27.

[19] Véase https://bit.ly/2V1vhEw (16.10.2018).

[20] Véase https://bit.ly/2RcorwP (10.12.2018).

miento por medio de sus ritos, fiestas y el desempeño de servicios y cargos.

La propuesta pedagógica del Centro de Artes y Oficios está proyectada en el diseño curricular de las materias de formación humana se propone atender a la triple necesidad de responder a la realidad sociocultural de la realidad oaxaqueña, especialmente en el territorio del pueblo chatino, mantener su enfoque desde la inspiración cristiana-franciscana[21] y adecuar sus metas a las exigencias profesionales que el ámbito académico le exige.

Para responder a ese cometido, la formación pretende desarrollar sus contenidos en tres grandes rubros: primera fase: sensibilización, investigación y análisis; segunda fase: reflexión, adquisición de herramientas hermenéuticas; tercera fase: diseño de proyectos, metodologías de sistematización y habilidades para la transformación de la realidad.

En la primera fase se ofrecerían materias que formen al alumnado en el diagnóstico comunitario, el análisis coyuntural, las dinámicas comunitarias y la documentación de experiencias que traen los y las jóvenes desde su comunidad de origen, así como ubicar dichas experiencias en la historia mundial de las ideas.

En una segunda fase se cursarían materias para adquirir herramientas para el discernimiento y formar el pensamiento crítico, como: introducción a filosofía y teología, hermenéutica, epistemología, cristología, eclesiología, compromiso cristiano y ética, en clave del pensamiento indígena, pero para caminar hacia la descolonización epistemológica y para crear pensamiento propio.

En la tercera fase las materias proporcionarían herramientas para el diseño de proyectos de incidencia en nuestra realidad, así como para la adquisición de habilidades en la negociación política y cultural, así como para la transformación positiva de conflictos, el establecimiento de una cultura de paz y de respeto a los derechos humanos.

[21] El proyecto educativo franciscano, véase https://bit.ly/2Ls0Rqw (30.11.2018).

Conclusión

La base de la pedagogía intercultural planteada está orientada a partir de la cosmovisión de los pueblos originarios, en este caso el pueblo Chatino; es decir, se trata de afirmar y desarrollar su sensibilidad chatina a través del arte, la cultura, los ritos, el deporte, el trabajo comunitario y el trabajo en el aula, de modo que la discusión de los contenidos formales de la educación apunten a una descolonización del pensamiento y que como comunidad educativa se puedan tener las herramientas para discernir los conocimientos útiles para transformar su realidad, a fin de incidir en la vida comunitaria y de las relaciones igualitarias con otros pueblos de nuestra región, del país y del mundo.

Paulo Suess y José Agnaldo Gomes *

LA CAUSA INDÍGENA COMO CRÍTICA DE LA «RAZÓN COLONIAL»

La cuestión indígena en Brasil no es un asunto de casos aislados que pueden encontrar soluciones políticas según el gobierno de turno. Se trata de una causa étnico-racial global de alteridad que, a partir de una crítica fundamental de la razón colonial persistente, exige transformaciones políticas profundas. En contraste con esa razón colonial, la racionalidad del buen vivir de todos apuesta por una ruptura con el sistema económico actual, dependiente de un crecimiento continuo en un planeta geográficamente limitado. Con la mirada puesta en la necesidad de esta ruptura como exigencia para la supervivencia de la humanidad, la Iglesia católica celebrará, en octubre de 2019, un Sínodo para la Amazonia con el tema «Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral». Además de prometer salir, proféticamente, a la plaza pública para combatir «el sistema económico que mata», el sínodo quiere abrir «nuevos caminos» para una conversión pastoral y, buscando su «rostro amazónico», poner la primera piedra de una Iglesia poscolonial.

* Paulo Suess. Doctor en Teología Fundamental por la Universidad de Münster, Alemania. Desde 1966 trabaja pastoralmente en la Amazonia. Posteriormente, fue secretario general del Consejo Indigenista Misionero (Cimi) y presidente de la Asociación Internacional para Estudios sobre la Misión *(International Association for Mission Studies – IAMS)*. En la actualidad, es asesor teológico del Cimi y uno de los cinco expertos para el Sínodo para la Amazonia (2019).

Dirección: C.P. 46-023, CEP 04045-970, São Paulo, SP (Brasil). Correo electrónico: suesspaulo@gmail.com.

José Agnaldo Gomes. Máster en Psicología Social por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC/SP, 2004) y doctor en Psicología Social y del Trabajo por la Universidad de São Paulo (USP, 2010). Actualmente, es profesor en la Pontificia Universidad de São Paulo, trabaja en las áreas de Desarrollo Social y forma parte del Programa Pindorama junto con los indígenas en la PUC/SP.

Correo electrónico: agnaldogomesjose@gmail.com

Es libre el que puede pensar, expresar y vivir según sus principios, decir sí o no, para vivir con dignidad. Ya fuimos muy explotados, humillados y masacrados. Y resistimos a todas las formas de invasión, colonización forzosa, degradación cultural y extinción decretada.

31ª Asamblea General de los Tuxauas de Roraima,
23 de junio de 2004.

I. Los supervivientes y su país[1]

Los pueblos indígenas de América Latina y Amerindia viven una «rica sociodiversidad» en una región que «posee una de las mayores biodiversidades del planeta» (DAp = Documento de Aparecida 83).

> Los pueblos indígenas, que viven en una misma microrregión amazónica, han desarrollado culturas materiales muy diferentes en las mismas condiciones climáticas y materiales que la tierra, el agua y la vegetación les proporcionan[2].

¿Cómo mantener la diversidad de las culturas, que son proyectos históricos de vida, y superar los contrastes sociales entre ricos y pobres viviendo en las ruinas de siglos de colonización que aún hoy forman parte de un proyecto hegemónico global? La colonización cultural es una de las causas de la pobreza social. La colonización, la dependencia exterior y el proceso de globalización financiera y económica redujeron la diversidad cultural del continente. En este contexto, hablar de los pueblos indígenas no significa hablar de casos aislados del pasado, sino de una causa étnico-racial de alteridad y biodiversidad que hasta hoy está marcada por el sufrimiento y la violencia, constituye una crítica de la razón colonial en busca de la descolonización sociocultural y económica y de un proyecto de vida con horizontes de esperanza. En la deconstrucción de la coloniali-

[1] Cf. Paulo Suess, «Povos indígenas na Amazônia brasileira», *Convergência* 400 (2007) 86-99.

[2] José Agnaldo Gomes, *Do trabalho penoso à dignidade no trabalho: O itinerário de canavieiros no enfoque da psicologia do trabalho*, Ideias & Letras, Aparecida 2012, p. 117.

dad teológico-pastoral, en el llamado «viraje decolonial», se cuestionan los lenguajes y las posiciones con sistemas que están en contra del Evangelio. Este viraje forja una presencia real eclesial y prácticas pastorales y teologías plurales.

¿Quiénes son los pueblos indígenas en Brasil? El último censo demográfico de 2010, realizado por el Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), registró aproximadamente 900 000 indígenas pertenecientes a 305 etnias (comunidades definidas por afinidades lingüísticas, culturales y sociales) que hablan 274 lenguas. De esta población, el 36,2 % vive en áreas urbanas y el 63,8 % en zonas rurales. En su conjunto, según los mismos datos del IBGE, los pueblos indígenas constituyen el 0,47 % de la población total de Brasil y viven en dependencia colonial de las decisiones de la gran mayoría de la sociedad política del país. Los sectores políticos de Brasil que aún no han asumido el espíritu de ciudadanía de la Constitución de 1988, exigen a los pueblos indígenas que, a cambio de su supervivencia física, se contenten con pequeñas reservas de tierra, que representan devoluciones insignificantes de sus territorios originales. Una gran parte de las comunidades indígenas no vive en reservas legalmente protegidas y otra parte deambula por las periferias de las ciudades como pueblo «sin tierra». La población indígena rural, que vive en sus reservas delimitadas, se ve permanentemente amenazada por la invasión de sus territorios por mineros, madereros y agricultores no indígenas.

La población indígena urbana tiene dos alternativas: la integración individual en las periferias de las ciudades como refugiados «sin tierra» o la reconstrucción de su vida colectiva en los territorios urbanos. En Porto Alegre (RS), por ejemplo, el pueblo kaingang conquisto varias reservas pequeñas en torno a la capital. Además de las tierras indígenas ya homologadas, gran parte de las tierras garantizadas por la Constitución brasileña, por formar parte de sus «derechos originarios sobre las tierras que ocupan tradicionalmente» (art. 231), aún no han sido reguladas, por lo que son objeto de intereses agropecuarios, hidroeléctricos, mineros y madereros. Con gran acierto, el papa Francisco exclamó en su encuentro con los pueblos originarios en Puerto Maldonado: «Hemos de romper con el paradigma histórico que considera la

Amazonia como una despensa inagotable de los Estados sin tener en cuenta a sus habitantes»[3].

Los pueblos indígenas de Brasil son los supervivientes de una guerra de más de 500 años de exterminio, que los obligó a convivir con sistemas coloniales e imperialistas, autoritarios y liberales, democráticos y dictatoriales. Se trata de una supervivencia vivida contra la violencia etnocida colonial, que hasta hoy produce asesinatos y desasistencia en la salud y en la criminalización. Solo en 2017 se produjeron 110 asesinatos de líderes indígenas[4].

En todos los países amerindios, el sistema político nacional está estructuralmente sometido al sistema económico hegemónico del capitalismo en su configuración neoliberal. En lo que respecta al campo, el neoliberalismo muestra su rostro monocultural, incapaz de convivir con cualquier alteridad económico-cultural, a no ser que esa alteridad sea acorralada en «reducciones» o en islas culturales. Los territorios indígenas demarcados en el interior de las sociedades nacionales representan esas islas, sitiadas por la codicia expansionista sistémica y despreciadas por su producción no empresarial. Donde la industria agroalimentaria no consigue incorporar las tierras indígenas a sus latifundios, ofrece alquilar las reservas indígenas, que consideran una especie de «zoológico» improductivo.

II. Condiciones de supervivencia

La continuidad de la vida de los pueblos indígenas en sus reservas rurales y urbanas, que los preservan del estrangulamiento público o privado, depende, básicamente, de tres ejes: la solidaridad externa, la vigilancia y la autodeterminación interna de las propias comunidades y la identidad histórica y cultural. Sin embargo, todas estas medidas —soli-

[3] Discurso del papa Francisco durante el «Encuentro con los pueblos de la Amazonia», Puerto Maldonado, Perú, 19 de enero de 2018, en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazzonia.html

[4] Cf. Relatório do Conselho Indigenista Missionário (Cimi): *Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2017,* Brasilia 2018.

daridad, vigilancia e identidad— son frágiles, puesto que el sistema político-jurídico homologa, con la legitimación de supuestos sistemas democráticos y legales, las expectativas del capital y del mercado. Los ejes mencionados exigen un sistema político-jurídico independiente, poco probable en el seno de una sociedad de clases que criminaliza los sectores de solidaridad, procura debilitar la vigilancia interna cooptando a los líderes y ridiculiza la identidad cultural. En esto se encuentran las heridas abiertas y las contradicciones de la Constitución de 1988.

Veamos en primer lugar el eje de la solidaridad. La Constitución brasileña de 1988, en su capítulo VIII/artículos 231 y 232, rompió con la razón colonial y es relativamente favorable a los pueblos indígenas: garantiza sus «tierras tradicionalmente ocupadas» y sus derechos originarios «imprescriptibles» sobre ellas y su demarcación, declara que esas tierras son «inalienables e indisponibles» y les concede el derecho de «recurrir a los tribunales en defensa de sus derechos e intereses», anteriormente negado por el «régimen de tutela». Existe una restricción constitucional sobre los «recursos hídricos», los «potenciales energéticos», la «exploración» y «la explotación de las riquezas mineras», que, con la autorización del Congreso Nacional, «oídas las comunidades afectadas» y garantizando su participación en los beneficios, podrían ser explotados. Además de la garantía de los derechos originarios sobre las tierras tradicionalmente ocupadas, la Constitución reconoce a los indios «su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones». Debido a esta protección constitucional, el sector político, subordinado al sector económico-empresarial, interviene de dos modos: reinterpretando la ley suprema mediante una jurisprudencia vacilante y presionada por intereses privados, y modificando la propia Constitución a través de Proyectos de Enmienda de la Constitución (PEC). Un ejemplo de esta intervención es el PEC 215, que introduce, con otros artículos anti-indígenas, un «marco de tiempo», que reemplaza el concepto de «tierra tradicionalmente ocupada» al agregar la fecha de promulgación de la Constitución: «tierra tradicionalmente ocupada hasta el 5 de octubre de 1988». Con la Asamblea Constituyente de 1988, Brasil abandonó un régimen militar y el régimen de tutela de los pueblos indígenas, que no les permitió la ocupación tradicional de sus territorios. El fundamentalismo de la jurispruden-

cia, presionada por el sector económico y político, no ha roto aún con la «razón colonial». Por lo tanto, de los sectores solidarios con la causa indígena se exige una solidaridad política militante contra gigantes: un poder jurídico que es expresión de la sociedad de clases, un poder administrativo, corruptible por el sector empresarial, y un poder legislativo cuya mayoría parlamentaria defiende sus propios intereses y los de sus electores.

El segundo eje, que contribuye a la supervivencia de los pueblos indígenas en sus territorios, es la vigilancia autónoma de los propios habitantes de esos territorios como guardias de frontera o vigilantes de su autonomía alimentaria garantizada en sus tierras. En Puerto Maldonado/Perú, el papa Francisco subrayó esta dimensión de autodeterminación: «Existen iniciativas esperanzadoras que surgen de vuestras bases mismas y de vuestras organizaciones, y propician que sean los propios pueblos originarios y comunidades los guardianes de los bosques». Los asesinatos, los actos de violencia y las negligencias administrativas por parte del Estado, que el Cimi (Consejo Indigenista Misionero) recoge en sus «Relatórios de Violência contra os Povos Indígenas», muestran el precio de esta vigilancia sobre un enemigo que es más poderoso por la superioridad de sus armas, de la ley, de la astucia y de la impunidad. Para hacer frente a las amenazas institucionales y privadas contra su vida, necesitan razones propias para deconstruir la «razón colonial» persistente. Estas razones se encuentran en su identidad cultural.

El tercer eje, igualmente decisivo para la defensa de los territorios indígenas, es la identidad cultural e histórica de los pueblos aborígenes. La identidad histórica quiere decir que los orígenes ancestrales deben insertarse en las transformaciones históricas debatidas. Los diferentes pueblos supieron adaptar sus orígenes y sus culturas a las nuevas circunstancias históricas. En el interior de cada cultura, construyeron y reconstruyeron su cosmovisión, sus signos y significados, y la visión de su futuro. En las culturas indígenas se entrelazan el «neolítico» y la «modernidad», prácticas antiguas y explicaciones mitológicas con tecnologías y luchas modernas. La historia no tiene por qué ser un proceso lineal de pérdida de la tradición y de uniformización cultural. El mito y la historia, la magia y la ciencia, son visiones complementarias del mundo. El *big bang*, con el que los científicos

explican el origen del cosmos, es tan mítico como el nacimiento de la primera pareja humana en el seno de una roca, relatado por el pueblo mynky, que vive en el Mato Grosso brasileño. Los pueblos indígenas no son víctimas de la modernidad como tal, sino de la barbarie de una modernidad desvirtuada y dogmatizada, irrespetuosa con su propia lógica: la racionalidad articulada con la subjetividad y la historicidad. Moderno es el reconocimiento de la alteridad, la igualdad y la libertad del otro según leyes democráticamente debatidas y asumidas. Pero modernas son también las leyes de la física cuántica: la indeterminación de Werner Heisenberg y la complementariedad de Niels Bohr. Con el primer principio defendemos la construcción democrática de la verdad y con el segundo su rostro plural y local.

La identidad significa asumir la propia alteridad, amenazada por las ilusiones y promesas de la civilización envolvente. La asunción de esta alteridad es esencial para no caer en las trampas de la razón colonial, confundida a veces con la razón moderna. Los pueblos indígenas necesitan continuamente hacer frente a cualquier intento de destruir su identidad mediante la asimilación o la integración en los patrones culturales, económicos o hábitos enfocados al enriquecimiento, el crecimiento y la aceleración. La noticia más elogiosa de los conquistadores sobre los pueblos conquistados, en el siglo XVI, fue que ellos hacen todo «como nosotros». Asistieron, en Brasil, a la primera misa celebrada por fray Henrique de Coimbra «como nosotros»; a la hora de leer el Evangelio se pusieron de pie «como nosotros»; después, se arrodillaron «como nosotros»[5]. En el plano cultural, la reducción de la diversidad de los pueblos indígenas, la integración en el proyecto hegemónico y la imitación de la cultura dominante fueron las exigencias de la razón colonial. Muchos pueblos no aceptaron esta triple exigencia y fueron masacrados, otros sobrevivieron simulando la asunción de los patrones dominantes para negociar su igualdad con la sociedad que los rodeaba. Incluso, asumieron el cristianismo como religión estratégica para relacionarse «políticamente» con la sociedad, y su propia religión para las celebraciones de su vida cotidiana.

[5] Silvio Castro (ed.), *A Carta de Pero Vaz de Caminha. O descobrimento do Brasil*, L&PM, Porto Alegre 1985, p. 95.

III. Colapso de la razón colonial

Para el sistema político-económico actual, señalamos tres resistencias que tienen en su centro la coexistencia entre la sociedad indígena y la sociedad nacional: alianzas de solidaridad entre sectores no indígenas con los pueblos indígenas a nivel nacional e internacional, la vigilancia y la autodeterminación política de los propios pueblos indígenas en sus territorios y el fortalecimiento de su identidad cultural. Admitimos la fragilidad de estos ejes sin rupturas con el sistema político-jurídico y económico actual.

El horizonte de un cuarto eje de lucha en defensa de los pueblos indígenas está en la superación de pensar en su futuro como islotes en sus reservas dentro de las sociedades capitalistas. La experiencia de las reducciones jesuitas, en el siglo XVI, mostró que las islas protegidas en un mar permanentemente agitado no tienen un futuro prometedor. Por consiguiente, el cuarto eje apoya la ruptura sistémica. Busca liberar al Estado, que, en nombre de un insostenible imaginario del progreso, se convirtió en «estado de excepción»[6], que aliena y oprime a ambas sociedades, la indígena y la hegemónica.

¿Cuáles serían las razones de la quiebra del sistema capitalista, que aumenta la disparidad entre pobres y ricos, excluye y mata, precisamente en este momento político, en el que, no solo en Brasil, sino en todo el mundo, se observa una nueva edición de la danza de este sistema en torno al becerro de oro?[7] ¿Quién puede negar que el capitalismo ha traído para un sector minoritario y dominante de la sociedad progreso, abundancia, bienestar y riqueza? Pero el precio de este buen vivir es la desigualdad, cuyas armas son el prejuicio de uno contra el otro, la violencia contra los pobres y la incorporación

[6] Walter Benjamin, «Sobre o conceito da História, tese VIII», en íd., *O anjo da história*, Autêntica, Belo Horizonte [2]2018, p. 13.

[7] Cf. El discurso del papa Francisco a los movimentos populares, 9 de julio de 2015, Santa Cruz de la Sierra: «Digamos "NO" a una economía de exclusión e inequidad donde el dinero reina en lugar de servir. Esa economía mata. Esa economía excluye. Esa economía destruye la madre Tierra». Cf: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html

ideológica en la «razón colonial» de todos. En la convivencia con el capitalismo solo habrá un armisticio pasajero, pero nunca la paz para los pueblos indígenas ni para los cimarrones ni para los pobres.

Pensar en la posibilidad de implosión del sistema económico, que estrangula a los pueblos indígenas y sectores socialmente desfavorecidos, no es obvio, pero es posible y racional. Esta posibilidad se basa en el siguiente argumento: el sistema capitalista exige un crecimiento permanente para garantizar su funcionamiento obteniendo beneficios, que es su razón de ser. El crecimiento permanente en un mundo finito, a largo plazo, es una contradicción. La crisis ecológica nos indica una de las barreras causadas por la finitud de la explotación territorial.

A partir del siglo XVI, los colonizadores incorporaron territorios a sus dominios. Esta incorporación de tierras en función del crecimiento económico y del enriquecimiento continúa hasta hoy. Pero está llegando el momento en el que no existirán más tierras para su integración en latifundios. Asistimos, actualmente, al último suspiro de la colonización: el intento de integrar los territorios indígenas en el latifundio y destruir los bosques que aún quedan.

Al agotarse los espacios físicos disponibles, los beneficios fueron o están siendo generados por la aceleración del tiempo y la racionalización de los procesos de producción. Esta «racionalización» significa producir más en menos tiempo y menos espacio territorial, mejorando tecnologías auxiliares de producción. Pero también esta racionalización mediante la aceleración es limitada. Sabemos que la racionalización tecnológica, por ejemplo, a través de abonos químicos, que permiten aumentar la producción de alimentos en tierras menos extensas, o a través de tecnologías electrónicas que facilitan la comunicación, pero emiten *electrosmog* y ondas electromagnéticas, tienen un alto potencial cancerígeno.

Después de la expropiación de los últimos territorios indígenas y de la deforestación de los últimos bosques en la Amazonia, después de propagarse el conocimiento sobre los altos riesgos para la salud, de los agrotóxicos y de la radioactividad de los aparatos electrónicos de uso diario, llegará el momento en el que no habrá más beneficio garantizado por la expropiación de los territorios indígenas ni por la deforestación de los bosques ni por la aceleración del tiempo

de trabajo. Sería el punto final para un sistema que no podría cumplir más sus promesas de beneficios crecientes para mantener los beneficios del pasado. En este momento autodestructivo se producirán profundas transformaciones que pueden aproximar la sociedad no indígena a la indígena, que tiene su centro en el buen vivir de todos, sin necesidad estructural de extensión territorial o aceleración del tiempo. Será un proyecto poscolonial y poscapitalista, que exigirá a los ciudadanos, además de un nuevo contrato social, la memoria del sufrimiento impuesto por la razón colonial. Esa memoria es una advertencia permanente para que los colonizados de antaño no se conviertan en los colonizadores de hogaño, ni de sí ni de los demás. En el cristianismo, el antídoto a la razón colonial y al peligro del olvido que favorece cualquier forma de recolonización política, es la razón pascual, que es una razón de esperanza y un instrumento de lucha que ha pasado por la experiencia de la muerte.

IV. El Sínodo para la Amazonia como giro decolonial

Con la razón de esperanza y de solidaridad, y con la conciencia de la «importancia de la Amazonia para toda la humanidad» (DAp 475), el papa Francisco ha convocado una asamblea especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica. El tema de este sínodo, que se celebrará en octubre de 2019, en Roma, será «Amazonia: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral». Cuando se reunió con los pueblos indígenas en Puerto Maldonado/Perú, el papa Francisco explicó el objetivo de estos «nuevos caminos»: «Ayudad a vuestros obispos, ayudad a vuestros misioneros y misioneras […] para que, dialogando con todos, podáis plasmar una Iglesia con rostro amazónico y una Iglesia con rostro indígena». Son los propios habitantes bautizados de cada región los que deben plasmar el rostro de su Iglesia local que se expresa en su práctica sacramental, estructura ministerial y reflexión teológica. La comprensión de la catolicidad como universalidad, culturalmente cristalizada y, por consiguiente, esencialmente monocultural, y amparada por el derecho canónico en el seno de una tradición patriarcal y autoritaria, ha impedido hasta hoy la recta comprensión de la historicidad del camino eclesial y ha imposibilitado el cambio deco-

lonial propugnado por los «nuevos caminos» que debe proponer el sínodo.

En la preparación de esos «nuevos caminos» no se trata de invenciones arbitrarias, sino de «colaborar con el Creador» (LS 80) «en la construcción de la casa común» (LS 65). Los «nuevos caminos» seguirán las huellas del «pensamiento de Dios» (LS 65) impregnado en el orden de la creación. «La razón fundamental de toda la creación» es «el amor de Dios» (LS 77), que nos creó y nos ama en nuestra diversidad, que «no se pierden en un caos desesperante» (LS 65) o en «ciclos que se repiten sin sentido» (LS 65). Aceptemos, pide el Papa, «con alegría el don específico de cada uno, obra de Dios creador» (LS 155). En la grandeza de las criaturas y en la belleza de sus culturas «se contempla, por analogía, a su Creador» (Sab 13,5; LS 12).

Lo que vale para cada ser humano vale también para las culturas, que son proyectos de vida que reflejan la evolución de «una chispa de sabiduría y de la bondad infinitas de Dios» (LS 69). Dios «quiso limitarse a sí mismo al crear un mundo necesitado de desarrollo, donde muchas cosas que nosotros consideramos males, peligros o fuentes de sufrimiento, en realidad son parte de los dolores de parto que nos estimulan a colaborar con el Creador» (LS 80) y experimentar «una continua revelación de lo divino» (LS 85) en la pluralidad de las personas y las culturas. La bondad de Dios «no puede ser representada convenientemente por una sola criatura» (LS 86) o una sola cultura. Tomás de Aquino «remarcaba sabiamente que la multiplicidad y la variedad provienen "de la intención del primer agente", que quiso que "lo que falta a cada cosa para representar la bondad divina fuera suplido por las otras"» (LS 86). La interdependencia y la complementariedad de todo lo creado e inserto en la historia natural, falsifican y deslegitiman las propuestas de una universalidad monocultural.

Al comprometerse en el descubrimiento de una Iglesia con rostro amazónico, el sínodo «reflexionará sobre nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea» (LS 225). Su «presencia no debe ser fabricada sino descubierta, develada» (EG 71) y acreditada. Plasmar, en nombre de la unidad y la universalidad, una Iglesia sin rostro local en su práctica sacramental, estructura ministerial y reflexión teológica, sig-

nificaría perder de nuevo el *kairós* para construir una Iglesia poscolonial. Una teología de la creación será siempre una teología de sujetos y causas emergentes capaz de deconstruir la colonialidad teológica de sus respectivas iglesias. La Iglesia universal no es una entidad virtual que planea por encima de las Iglesia locales. La Iglesia universal aparece en la articulación de las iglesias y causas locales, lo que no afecta a la unidad en la fe vivida en su diversidad cultural. El concepto de universalidad teológico-eclesial es transversal, y, a partir de diferentes causas de humanidad, está enraizado en teologías específicas y regionales (teologías indígenas, afroamericanas, feministas; teologías de la tierra y del agua; relecturas bíblicas).

El «Documento preparatorio» del sínodo (DPr 4), basado en la encíclica *Laudato si'*, nos indica cómo podemos colaborar en la ruptura con mentalidades de colonización: con la conversión integral que prepara para una ecología integral (LS 137-162). «La ecología integral es más que una mera articulación entre lo social y lo ambiental» (DPr 53), entre ajustes de prácticas religiosas de las iglesias y políticas de los Estados. Exige «reconocer los propios errores, pecados, hábitos» (LS 218) y celos fundamentalistas, e intensificar un viraje decolonial»[8]. La ruptura con la razón colonial, que en su origen era la propuesta de la modernidad, y que hoy es asumida también por sectores significativos de las iglesias, apunta a una memoria del sufrimiento histórico de los sujetos emergentes como prototipos y protagonistas de otro proyecto de vida. Con movimientos, cristianismos y religiones antihegemónicas, comparte las luchas para la conservación de la vida y la reducción del sufrimiento.

En el origen de la Iglesia con «rostro amazónico» y de la «ecología integral» (LS 137-162) están los gritos de los colonizados, de sus vidas mutiladas e historias silenciadas, pero también los gritos de la naturaleza que Dios quiere que oigamos: «Entre los pobres más abandonados y maltratados se encuentra también nuestra tierra oprimida y devastada, que está gimiendo como con dolores de parto» (Rom 8,22; LS 2). La Iglesia poscolonial, con «rostro amazóni-

[8] Véanse los aspectos del «viraje decolonial» en P. Suess, «Prolegómenos sobre descolonización y colonialidad de la teología en la Iglesia desde una perspectiva latinoamericana», *Concilium* 350 (2013) 85-96.

co», encontrará en las propias raíces de los pueblos aborígenes las soluciones para su futuro, articulando la emancipación política con la identidad cultural. El Sínodo para la Amazonia tendrá la oportunidad de romper con la distancia pastoral y geográfica de sus ministros consagrados, que es una de las causas de la continuidad de la «razón colonial» con sus fenotipos de autoritarismo, de fundamentalismo, de etnocentrismo y de universalismo monocultural. La pastoral y la eclesiología poscolonial serán inspiradas por las teologías específicas y regionales. La helenización y romanización de la Iglesia pueden considerarse inculturaciones exitosas, pero alienantes cuando se imponen al resto del mundo. La metamorfosis del rostro romano de la Iglesia en rostro amazónico e indígena, a través de la escucha, de la descentralización y de la inculturación, permitirá una mayor presencia local y un mejor reconocimiento de la alteridad y la diversidad en su organización estructural, en sus opciones ministeriales y celebraciones sacramentales.

La lucha de los pueblos indígenas por sus proyectos de vida incorpora una nueva racionalidad de esperanza en el misterio de la vida: una racionalidad evangélica articulada con sencillez, sobriedad, veracidad y solidaridad. En sus utopías culturales que se suman a los proyectos de vida de otros grupos sociales, los pueblos indígenas invitan a la humanidad a suspender la marcha hacia el abismo ecológico y a abandonar la prisión de las necesidades alienantes que emergen del placer de la acumulación y de la aceleración. Los pueblos amazónicos invitan a todos los que hablan en nombre del Evangelio de Jesús a hacer del sueño de libertad, de cercanía y fraternidad los «nuevos caminos» de su praxis cristiana. «Nada puede salvarse sin ser transformados, nada que no haya atravesado aún el portal de su muerte»[9]. Los pueblos indígenas nos ayudan a llevar «el sistema que mata» y nuestra propia razón colonial y neocolonial al «portal de su muerte». Podemos comprender la presencia indígena de nuestras sociedades como la presencia de los huéspedes en la tienda de Abrahán, donde le anuncian el hijo que nacerá del vientre estéril de Sara (cf. Gn 18).

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

[9] Theodor W. Adorno, *Dialética negativa*, Zahar, Río de Janeiro 2009, p. 324.

Michel Andraos *

DESAFÍOS TEOLÓGICOS Y PASTORALES A LARGO PLAZO PARA DESCOLONIZAR LA RELACIÓN CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS
Una reflexión desde Canadá[1]

La conciencia de su historia violenta con los pueblos indígenas exige a las principales iglesias cristianas repensar radicalmente el futuro de sus relaciones a escala global. Las iglesias están reconocimiento los errores del pasado, piden perdón por su función violenta en la colonización y emprenden acciones para dialogar, descolonizar y reconciliar. La teología tiene un papel importante para contribuir a este proceso. A medida que las iglesias buscan nuevos caminos para el futuro, la tarea de la descolonización será un recorrido desafiante a largo plazo.

* Michel Andraos. Oriundo del Líbano, Michel es profesor asociado de Teología Intercultural y Ministerios en el Catholic Theological Union (CTU) de Chicago. Sus principales áreas de investigación y docencia incluyen la religión, la violencia y la paz, las teologías del diálogo interreligioso y la teología intercultural. En la actualidad centra su investigación en la reconciliación de la Iglesia con los pueblos indígenas de América y en los desarrollos contemporáneos entre las comunidades cristianas de Oriente Medio. Michel es director del programa de doctorado en ministerio ecuménico en el CTU, miembro del consejo editorial de *Concilium* y miembro del equipo de coordinación de la EATWOT-América. Vive con su familia en Quebec, Canadá.

Dirección: 38 Sunny Acres, Baie-D'Urfé, QC, H9X 3B9 (Canadá). Correo electrónico: mandraos@ctu.edu

[1] Este artículo se basa en los siguientes trabajos previos realizados por el autor: «Christianities and Indigenous Peoples: The Urgency for 'New Paths'», *Critical Theology* 1 (2019) 3-9. Véase también «Christianity and Indigenous Peoples: Another Christianity Is Necessary», en Jean-François Roussel (ed.), *Decoloniality and Justice: Theological Perspectives*, World Forum on Theology and Liberation, Oikos, San Leopoldo 2018, pp. 25-34; «Doing Theology after the TRC», *Toronto Journal of Theology* 33 (2017) 295-301; «Les Églises, la théologie et les autochtones: de la réconciliation à la décolonisation», *Théologiques* 23 (2015) 59-73; y más recientemente, Michel Andraos (ed.), *The Church and Indigenous Peoples in the Americas: In Between Reconciliation and Decolonization*, vol. 7, Studies in World Catholicism, Cascade Books, Eugene 2019.

Introducción

En las últimas décadas se ha ido desarrollando una nueva conciencia de las relaciones coloniales entre los Estados y las iglesias con los pueblos indígenas. «¿Qué han hecho con los pueblos indígenas en sus tierras?» es una pregunta que atormenta la conciencia de las iglesias de hoy. Esta nueva conciencia está obligando a las principales iglesias cristianas a replantearse radicalmente el futuro de estas relaciones a escala mundial. En el caso de la Iglesia católica romana, los papas y documentos recientes de la Iglesia han reconocido muy claramente los errores del pasado y del presente, y ya se ha escrito mucho sobre este tema. La declaración más reciente —en la sección sobre la «memoria histórica de la Iglesia» en el documento preparatorio del Sínodo para la Amazonia— señala claramente que la Iglesia católica hoy en día todavía está tratando de entender su implicación en la colonización y está buscando «nuevos caminos» en sus relaciones con los pueblos indígenas[2]. La mayoría de los pueblos indígenas de todo el mundo son cristianos de una u otra denominación. Durante varios siglos han sido uno de los objetivos principales de la misión «evangelizadora» y «civilizadora» de las iglesias cristianas occidentales. Los propios cristianos indígenas también están reconsiderando sus relaciones con estas iglesias y dentro de ellas, y están buscando formas de transformar el legado cristiano colonial y afirmar sus experiencias cristianas indígenas. Nuevas expresiones de teologías cristianas indígenas decoloniales y experiencias de la iglesia están emergiendo en muchas partes del mundo, como lo demuestran los artículos de este número. Las voces teológicas cristianas indígenas están exigiendo relaciones justas con las iglesias que honren sus tradiciones espirituales y den cabida a estas tradiciones dentro de las iglesias. Están afirmando el rostro indígena de sus iglesias.

En el contexto canadiense, que analizaré más adelante, se han producido numerosos avances positivos en los últimos años. Sin

[2] «Amazonia: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral. Documento preparatorio del Sínodo de los Obispos para la Asamblea Especial sobre la Región Panamazónica» (6 de junio de 2018), en https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/06/08/panam.html

embargo, a pesar de los numerosos movimientos de reconciliación y sanación, la herida colonial sigue abierta y es profunda, y el impacto de la colonización continúa siendo devastador para muchos pueblos indígenas en la actualidad, en Canadá y en otras partes. Mientras escribo estas líneas, un nuevo documento de los representantes de los agentes de pastoral indígenas de diferentes partes de América Latina, que se reunieron en Lacatunga, Ecuador, los días 1-6 de abril de 2019, con el patrocinio del CELAM, hace la siguiente afirmación:

> Al ver y sentir la realidad de los pueblos originarios, nos duele y denunciamos la situación de exclusión, explotación, discriminación, machismo, comunidades divididas. Nos preocupa la situación de nuestros países, en lo económico, político, social, cultural y eclesial. Nos aflige la creciente migración de nuestros pueblos, en su mayoría forzados por la falta de atención a las necesidades básicas, por la violencia, trata de personas, criminalización, el narcotráfico, la contaminación, deforestación masiva de los bosques y devastación de los territorios, entre otras realidades de muerte. En particular, son los pueblos originarios quienes más sufren las consecuencias por ser en muchos casos los más pobres[3].

El documento termina afirmando la resistencia activa y el papel de los pueblos indígenas en la transformación de la Iglesia y de la sociedad, y llama a la Iglesia a celebrar un sínodo específico sobre los pueblos indígenas y a involucrarse más en apoyar sus esfuerzos para el cambio social. Deshacer el impacto que la colonización sigue teniendo en los pueblos indígenas actualmente es una tarea urgente para todos. Dado el papel que han tenido históricamente, las iglesias tienen particulares responsabilidades al respecto. En mi opinión, esta tarea no ha recibido aún la urgente atención pastoral y los recursos que merece.

Este artículo es una reflexión sobre los desafíos teológicos y pastorales a largo plazo de la descolonización y la reconciliación en el contexto canadiense. Después de una breve presentación de las pe-

[3] «Encuentro de Agentes de Pastoral Nativos de Pueblos Originarios. Mensaje Final», Lacatunga, Ecuador, 1-6 de abril de 2019, CELAM – Departamento de Cultura y Educación, en https://www.cem.org.mx/CELAM/2176-Encuentro-de-Agentes-de-Pastoral-Nativos-de-Pueblos-Originarios.html

ticiones de perdón a los pueblos indígenas hechas por el Estado y las iglesias, que abrió el camino de este largo viaje de descolonización y reconciliación, la segunda parte analiza la tarea de la teología y su importante contribución a este proceso. La tercera parte aborda los desafíos teológicos y pastorales de la descolonización según el punto de vista de teólogos y estudiosos indígenas. El artículo concluye con una reflexión sobre la respuesta de las iglesias y el papel importante del diálogo para descolonizar la relación entre las iglesias y los pueblos indígenas.

No basta con pedir perdón

Varios Estados e iglesias en diferentes partes del mundo han pedido perdón a los pueblos indígenas en estos últimos años. En Canadá, las principales iglesias lo han hecho en varias ocasiones desde finales de 1980[4]. Y en 2008, el gobierno federal canadiense pidió oficialmente perdón a los supervivientes del sistema de escuelas residenciales por los abusos sufridos en ellas y por la dominación violenta de los pueblos indígenas en todos los aspectos de su vida social, económica, cultural y espiritual. Por otro lado, el reciente trabajo de la Comisión Verdad y Reconciliación de Canadá (TRC, siglas en inglés), realizado entre 2009 y 2015, tras la petición de

[4] Este tema ya fue tratado en dos números anteriores de *Concilium*. Véase el artículo del fallecido Gregory Baum «Las iglesias canadienses se arrepienten de su identificación con el colonialismo», *Concilium* 354 (2014) 101-109, y Jean-François Roussel, «Iglesias y teología en Canadá después de los pensionados autóctonos: los difíciles caminos de la verdad, de la reparación y de la descolonización», *Concilium* 371 (2017) 131-151. Para un artículo que profundiza más en este tema y también aborda su dimensión teológica, véase Brian McDonough, «The Truth and Reconciliation Commission of Canada», en M. Andraos (ed.), *The Church and Indigenous Peoples in the Americas*, pp. 56-77. Para un ejemplo de procesos similares en otros países, véase Jione Havea (ed.), *Indigenous Australia and the Unfinished Business of Theology: Cross-Cultural Engagement*, Palgrave Macmillan, Nueva York 2014, y en esta misma obra Sarah Maddison, «Missionary Genocide: Moral Illegitimacy and the Churches of Australia», pp. 31-46; véase también la reciente colección de artículos sobre el tema en *Australian Journal of Mission Studies* 12 (2018).

perdón del gobierno, ha contribuido significativamente a concienciar a la población y ha generado un impulso nacional para iniciar procesos de cambio social en múltiples sectores de la sociedad canadiense[5]. Se ha usado con frecuencia en estos últimos años la palabra «perturbación» para describir la magnitud de estos cambios para la sociedad y la población colonizadora, incluidas las iglesias, que solo ha comenzado y aún le queda un largo camino que hacer[6]. La sociedad y las iglesias canadienses están verdaderamente perturbadas en este momento y no están claros el impacto y las consecuencias a largo plazo de esta perturbación. No obstante, ha caído el velo de la inocencia que ocultaba la historia violenta del país y el papel de las iglesias. Los informes de la TRC ofrecieron a los canadienses una nueva narrativa de la historia violenta del país, poniendo a los pueblos indígenas, sus experiencias de vida y sus inquietudes en el centro de la atención nacional. Más que nunca, todos los canadienses tienen claro que Canadá no tiene futuro sin la cooperación con sus pueblos indígenas, en el espíritu de los tratados que se hicieron con ellos en diferentes momentos durante el período de formación de la historia de Canadá. Lo mismo cabe decir sobre las iglesias y el futuro del cristianismo. En el contexto de esta nueva comprensión de la complicidad de las iglesias en la historia colonial y la colonización del país y de sus pueblos aborígenes, las iglesias y sus líderes se están replanteando ahora muy seriamente su relación con los pueblos indígenas. Esta nueva conciencia ha transformado y convertido a muchos cristianos de iglesias diferentes, líderes eclesiásticos, activistas

[5] The Truth and Reconciliation Commission of Canada, *Canada's Residential Schools: Reconciliation. The Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, vol. 6, McGill-Queen's University Press, Montreal 2015. También disponible en www.trc.ca.

[6] Varios autores canadienses indígenas y no indígenas están usando la palabra «perturbación» para indicar la profundidad de los cambios económicos, sociales, políticos, culturales y religiosos requeridos para avanzar en la nueva dirección de la reconciliación con los pueblos indígenas. Por poner dos ejemplo, véase Arthur Manuel y Ronald Derrickson, *Unsettling Canada: A National Wake-Up Call*, Between the Lines, Toronto 2015, y Paulette Regan, *Unsettling the Settler within: Indian Residential Schools, Truth Telling, and Reconciliation in Canada*, UBC Press, Vancouver 2010.

y teólogos cristianos. Ellos son la fuerza motriz detrás del replanteamiento que, en mi opinión, promete ser radical e irreversible.

Una tarea para la teología

Aun cuando la implicación de las iglesias y los cristianismos en la historia violenta y en el genocidio de los pueblos indígenas está actualmente bien documentada y aceptada como un hecho por los dirigentes de muchas iglesias y la mayoría de los cristianos, la comprensión y los análisis teológicos de estas relaciones coloniales son aún inadecuados. Mientras que se están haciendo muchos esfuerzos para entender la historia y adoptar iniciativas para construir una nueva relación, por cuanto sé, no se ha hecho aún ningún esfuerzo académicamente sistemático en principales iglesias para analizar y comprender en profundidad las teologías coloniales, el persistente carácter colonial de la teología y la violencia teológica del pasado y del presente. Sin entender la violencia teológica del pasado, repetiremos los mismos errores del pasado mientras que trabajamos por la reconciliación con las mejores intenciones. Una comprensión académicamente sistemática de la violencia generalizada desde las perspectivas teológica y pastoral es esencial para que las iglesias avancen por nuevos caminos. Las iglesias, sus estructuras, misión, práctica de los sacramentos, predicación de la Biblia, sistemas educativos y otros servicios, han estado todos implicados en la violencia colonial. No hay un solo aspecto del ministerio de las iglesias que no estuviera implicado. La acción apremiante entonces no es solo reconocer el pasado colonial y la destrucción que generó, sino también, y más importante, comprender cómo fueron concretamente la teología, las estructuras eclesiales y los ministerios pastorales en contextos particulares, y cómo tendrían que ser para avanzar hacia una nueva relación. No quiero decir que la teología tenga que trazar una hoja de ruta descolonizadora para el futuro. La doble tarea de la teología, en mi opinión, es estudiar, analizar y aprender del pasado y también reflexionar sobre las experiencias positivas y las praxis de reconciliación que se están realizando en algunas diócesis y movimientos nacionales. Como en otras situaciones, las praxis pastorales están más avanzadas que el pensamiento teológico. La reflexión teológica so-

bre las buenas praxis de reconciliación contribuirá al surgimiento de la teología del futuro. Considero que son tareas urgentes para la teología actual en Canadá contribuyendo así a descolonizar la teología, las estructuras y el ministerio pastoral de las iglesias[7].

Desafíos desde el punto de vista de teólogos y estudiosos indígenas

Los autores indígenas de este número ponen de relieve varias áreas de tensiones teológicas y pastorales coloniales con las teologías cristianas y las iglesias. Algunas de estas áreas son: reconocer la importancia de las experiencias y las prácticas espirituales vividas por los pueblos indígenas antes de la «evangelización» cristiana; comprender la relevancia de las ceremonias y los rituales tradicionales para la vida de los pueblos indígenas en las iglesias y para toda la iglesia; dialogar con respeto mutuo con las tradiciones indígenas, las enseñanzas de los ancianos, la sabiduría de los antepasados; y concebir todo lo anterior como fuentes sagradas de revelación divina y ponerlas en diálogo con las Escrituras hebreas y cristianas y otras fuentes de revelación de las tradiciones cristianas[8]. Estas áreas no

[7] Los teólogos en algunos países de América Latina han estado haciendo este trabajo y están más avanzados que en Canadá, en particular entre los teólogos indígenas católicos. Véanse como ejemplo los trabajos del teólogo mexicano indígena y sacerdote católico Eleazar López Hernández: «Teologías indígenas en las iglesias cristianas. ¿Podemos los indígenas ganar en ellas el lugar que merecemos?», en *La teología de la liberación en prospectiva. Congreso Continental de Teología, São Leopoldo, Brasil, 7-11 octubre 2012*, vol. 2, Fundación Amerindia, Montevideo 2012, pp. 293-306, también disponible en www.amerindiaenlared.org; «Experiencia Teologal Indígena: Aporte a la Humanidad y las Iglesias», en Jean-François Roussel (ed.), *Decoloniality and Justice,* pp. 65-72; y más recientemente *Teologías ancestrales en diálogo con la fe cristiana y con la modernidad*, CENAMI, México 2018.

[8] Una reciente publicación del CELAM constituye un buen ejemplo para demostrar la tensión colonial descrita arriba entre los representantes oficiales de la Iglesia y los teólogos latinoamericanos indígenas, en particular sobre el tema de la revelación divina. Véase CELAM – Departamento de Cultura y Educación (ed.), *V Simposio de Teología India: Revelación de Dios y Pueblos Originarios*, CELAM, Bogotá 2015.

representan en absoluto todas las tensiones coloniales teológicas. Son simplemente algunos ejemplos concretos en los que se necesita un trabajo teológico descolonizador, según numerosos teólogos indígenas.

Además de estos desafíos a la teología ya mencionados, una de las causas principales que está detrás de la violencia colonial teológica es la actitud de la superioridad eurocéntrica que es intrínseca a las expresiones culturales y cristianas occidentales en general, incluidas las teologías cristianas. Numerosos estudiosos indígenas y no indígenas creen actualmente que esta actitud de superioridad cultural y religiosas se encuentra en el centro del problema colonial. La estudiosa indígena Marie Battiste, conocida por su obra pionera sobre la educación descolonizadora en Canadá, escribe: «El eurocentrismo es un "centro" europeo caracterizado por la superioridad, el progreso, la hegemonía y el monopolio sobre todos los sistemas de conocimiento, y el sistema de conocimiento cristiano constituye el fundamento del sistema eurocéntrico»[9]. Y añade: «Los pueblos aborígenes de Canadá y los pueblos indígenas de todo el mundo sienten las tensiones creadas por un sistema educativo eurocéntrico que les ha enseñado a desconfiar de sus sistemas de conocimiento indígenas, de la sabiduría de sus ancianos y de su espíritu de aprendizaje interior»[10]. Para Battiste, la reconciliación con los pueblos indígenas debe afrontar, entre otras cosas, «el legado histórico del eurocentrismo, el imperialismo cognitivo, el racismo y la racialización, la asimilación forzosa al cristianismo, el trauma y la violencia, y el genocidio cultural»[11]. Con toda razón comenta que las iglesias no pueden hacer solamente cambios culturales simbólicos de reconciliación, sino que, más bien, «deben estar dispuestas a cambiar las ideologías aso-

[9] Marie Battiste, «Reconciling Truths and Decolonizing Practices for the Head, Heart, and Hands», en Andraos (ed.), *The Church and Indigenous Peoples in the Americas*, p. 186. La obra de Battiste sobre la educación descolonizadora es un buen ejemplo para analizar la teología colonial y hacer el trabajo teorético sobre descolonizar la teología y la educación teológica, especialmente en el contexto canadiense. Véase Marie Battiste, *Decolonizing Education: Nourishing the Learning Spirit*, Purich Publishing, Saskatoon 2013.

[10] Battiste, *Decolonizing Education*, p. 24.

[11] Battiste, «Reconciling Truths and Decolonizing Practices», p. 188.

ciadas con la opresión»[12]. Esta obra, también, es otra tarea urgente para la teología.

Las principales iglesias occidentales actuaron totalmente con este paradigma eurocéntrico de superioridad con relación a todos los demás pueblos y religiones del mundo. Elaboraron sus teologías de misión «evangelizadora» y «civilizadora» basándose en esta cosmovisión eurocéntrica colocándose a sí mismas y sus teologías en el centro del mundo y relacionándose con todas las demás experiencias religiosas y sistemas de creencias como inferiores al cristianismo occidental. Esta actitud configura profundamente sus teologías y comprensión de otras religiones. Ha sido solo recientemente cuando la Iglesia católica y otras iglesias han cambiado su Magisterio oficial sobre las demás religiones, pero las actitudes de superioridad eurocéntrica siguen influyendo en la mayoría de sus teologías y prácticas. En el caso de la Iglesia católica, el cambio se produjo con el Concilio Vaticano II y su mejor formulación se encuentra en la declaración *Nostra Aetate* (1965). Pese a este importante cambio en las enseñanzas y las actitudes oficiales, estos documentos no reflejan aún una teología de reciprocidad con otras religiones necesaria para dialogar con los pueblos indígenas en la actualidad; es más, los pueblos indígenas y sus experiencias religiosa no están incluidos entre las «religiones del mundo» contempladas en estos documentos. A lo sumo, estas enseñanzas oficiales constituyen un reconocimiento paternalista de la bondad existente en otras religiones y una expresión de la apertura al diálogo con ellas. No representan una ruptura con el paradigma religioso colonial aún dominante[13]. Si bien se ha avanzado bastante desde el Vaticano II en relación con el diálogo con otras religiones, la naturaleza y la teología de este diálogo siguen siendo un tema de debate en la Iglesia católica. Las praxis de las comunidades católicas en todo el mundo, especialmente de muchos católicos indígenas, han ampliado los límites del Magisterio católico, como demuestran los artículos de este número. Una nueva tarea para una teología descolonizadora de las otras

[12] Ibíd., p. 189.

[13] Para un análisis y una crítica de *Nostra Aetate* desde esta perspectiva, cf. Peter C. Phan, «Reading *Nostra Aetate* in Reverse: A Different Way of Looking at the Relationships among Religions», *Horizonte* 13 (2015) 1826-1840.

religiones tiene que tomar en serio estas nuevas experiencias de diálogo y hacer reflexiones teológicas sistemáticas sobre las nuevas praxis vividas de forma interreligiosa.

Reconciliación, diálogo y descolonización

Al final del mandato de la TRC, la comisión emitió sus *Llamadas a la acción*, que describían noventa y cuatro llamamientos dirigidos a todos los sectores de la sociedad canadiense para «subsanar el legado de las escuelas residenciales y avanzar en el proceso de reconciliación»[14]. Cuatro de estos llamamientos (nn. 58-61) se refieren a las iglesias y a la reconciliación. Exhortan al papa Francisco a pedir perdón por el «papel de la Iglesia católica romana en el abuso espiritual, cultural, emocional, físico y sexual de los niños de las primeras naciones, de los inuit y de los métis en las escuelas residenciales dirigidas por católicos». La segunda acción que las iglesias están llamadas a hacer es «desarrollar estrategias educativas permanentes para asegurar que sus respectivas congregaciones aprendan la función de la Iglesia en la colonización, la historia y el legado de las escuelas residenciales, y por qué son necesarias las peticiones de perdón a los exalumnos de las escuelas residenciales, sus familias y comunidades». La tercera acción se refiere a la educación y la formación para aprender a respetar la espiritualidad indígena. Las iglesias son llamadas a «colaborar con los líderes espirituales indígenas, los supervivientes, las escuelas de teología, los seminarios y otros centros de formación religiosas, para desarrollar e impartir un currículo para todos los seminarista, clero y personal que trabajan en comunidades aborígenes, sobre la necesidad de respetar la espiritualidad indígena por derecho propio…». La cuarta acción llama a las iglesias a crear fuentes de financiación para apoyar proyectos de sanación y reconciliación, proyectos de revitalización cultural y lingüística, construcción de relaciones y apoyo a «Diálogos regionales para líderes espirituales y jóvenes indígenas donde se hable de la espiritualidad indígena, la autodeterminación y la reconciliación».

[14] Véase http://nctr.ca/assets/reports/Calls_to_Action_English2.pdf, introducción.

Muchas iglesias de Canadá han tomado seriamente estos llamamientos a la acción y han respondido muy positivamente. La Iglesia católica hizo público su compromiso de adopción de medidas para responder a los puntos esenciales de las *Llamadas a la acción* mencionadas anteriormente[15]. Además, las iglesias han iniciado varios programas a nivel local en todo el país en respuesta a las llamadas. Algunos seminarios han incluido programas de inmersión intensiva bajo la dirección de ancianos indígenas para introducir a los seminaristas en la espiritualidad indígena y hacerla parte de su formación teológica y pastoral. Las reacciones iniciales son muy alentadoras y esos programas están abriendo nuevas posibilidades para el diálogo futuro en condiciones de respeto mutuo. El tiempo dirá hasta qué punto las acciones y los compromisos eclesiales con el diálogo contribuirán a producir resultados a largo plazo que transformen la teología cristiana occidental colonial, las estructuras eclesiales, las relaciones de poder y el enfoque dominante cristiano sobre los pueblos indígenas y sus espiritualidades. Para los cristianos no indígenas de Canadá es aún un sueño futuro distante lograr un diálogo transformador verdaderamente intercultural que contribuya a replantearse qué significa ser cristiano en Canadá a la luz de una nueva relación justa con los pueblos indígenas. No obstante, lo que ha estado pasando en las iglesias como respuesta a la TRC constituye unos primeros pasos importantes.

El verdadero diálogo, según el teólogo Robert Schreiter, conocido internacionalmente por su trabajo sobre la reconciliación, crea un nuevo conocimiento y autocomprensión críticos y contribuye a

[15] Véase https://www.cccb.ca/site/images/stories/pdf/catholic%20response%20call%20to%20action%2048.pdf. Para un comentario sobre la respuesta de la Iglesia católica en Canadá a las Llamadas a la Acción de la TRC, véase el excelente resumen y reflexión teológica de Brian McDonough, citado anteriormente, «The Truth and Reconciliation Commission of Canada», pp. 56-77, en Andraos, *The Church and Indigenous Peoples in the Americas*. Véanse también en la misma obra otros dos importantes artículos afines de Eva Solomon, CSJ, «My Experience Working as an Indigenous Person with Indigenous People», pp. 45-55, y Sylvain Lavoie, OMI, «Walking a New Path: A Harvest of Reconciliation – Forging a Renewed Relationship between the Church and the Indigenous Peoples», pp. 78-97.

cambiar las relaciones de poder en las iglesias como parte del proceso de reconciliación. La reconciliación y la descolonización están interconectados, según mi opinión, y sin un cambio en las relaciones de poder, la descolonización es una ilusión. Sobre este punto, Schreiter afirma que

> el diálogo también debe resultar en que los colonizadores se conozcan mejor a sí mismos: cómo sus marcos de conocimiento condujeron a la destrucción de las formas de vida de los pueblos indígenas y cómo esos marcos de conocimiento continúan moldeando las actitudes y relaciones de los colonizadores con los pueblos nativos. Tiene que haber un cambio en las asimetrías de poder, lejos de la continua dominación de los colonizadores y su iglesia hacia el empoderamiento de las comunidades indígenas. Sin este cambio de poder, los colonizadores no reconocerán cómo la colonialidad sigue distorsionando las relaciones[16].

Resumiendo, el diálogo con los pueblos indígenas ha comenzado y numerosas iglesias se han comprometido a cambiar y esforzarse por construir nuevas relaciones justas, buscando nuevos caminos. No obstante, el camino por recorrer es largo y tiene numerosos obstáculos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[16] Robert Schreiter, «Horizons of Memory and Hope: Some Concluding Reflections», en Andraos (ed.), *The Church and Indigenous Peoples in the Americas*, p. 211.

Karl M. Gaspar *

EL PAISAJE DEL PUEBLO INDÍGENA Y SU CONEXIÓN DIRECTA CON EL EMPOBRECIMIENTO Y LA AUSENCIA DE PAZ
El caso de Bislig, Surigao, Filipinas

Las luchas del pueblo indígena en las tierras altas de Bislig, en Surigao del Sur, provincia de Mindanao, en el sur de Filipinas, siguen siendo motivo de preocupación para la Iglesia local. Sus comunidades se han convertido en lugares de conflicto entre los organismos del Estado, las empresas y la organización indígena. Acogiéndose a la ley del Estado que otorga a los pueblos indígenas derechos legales sobre sus dominios ancestrales, su consejo tribal decidió permitir la entrada de la minería del carbón, una industria extractiva local introducida anteriormente por una gran empresa comercial. Al mismo tiempo, sus tierras también fueron plantadas con árboles de rápido crecimiento conocidos como *falcatta*. Los ecologistas han advertido a las comunidades del impacto ecológico a largo plazo de estas actividades, que ha hecho que algunos líderes tribales se preocupen de cómo pueden generar ingresos sin destruir su medio ambiente. Las comunidades eclesiales de base locales de la parroquia han mostrado interés en ayudarles en sus luchas, pero de alguna manera están limitadas en su capacidad de proporcionar solidaridad. Este artículo es un estudio de caso de cómo una Iglesia local se involucra en el trabajo de solidaridad con las comunidades indígenas.

* Karl M. Gaspar, CSsR, es hermano redentorista que enseña actualmente Antropología en la Universidad Ateneo de Dávao, y Teología/Misionología en el St. Alphonsus Theological and Mission Institute. Es miembro de la Asociación Teológica Católica de Filipinas (DAKATEO) y de la Asociación Antropológica de Filipinas (UGAT). Es también miembro del Equipo de Misión Itinerante Redentorista. Actualmente, además de a su actividad docente, se dedica a promover el trabajo solidario con los pueblos indígenas, al diálogo interreligioso entre cristianos y musulmanes, y al cuidado de la tierra mediante campañas medioambientales.

Dirección: Redemptorists, P.O. Box 80511, J.P. Laurel St., Bajada, Davao City (Filipinas). Correo electrónico: karlgaspar@gmail.com

Introducción

Donde no hay justicia no hay paz![1] Este adagio se ha convertido en grito de lucha para muchos filipinos y habitantes de Mindanao que a lo largo de los últimos cincuenta años se han dedicado a trabajar por la justicia, la paz y la integridad de la creación (JPIC).

En los campos de la antropología y la teología se han creado todo tipo de marcos teoréticos que han dado origen tanto a la crítica de los paradigmas de desarrollo existentes en la mayoría de las naciones como a la propuesta de modelos alternativos de desarrollo que creen más igualdad y un crecimiento inclusivo. Desde la perspectiva del Magisterio de la Iglesia católica encontramos encíclicas papales —desde *Populorum Progressio* hasta *Laudato si'*— destinadas a proporcionar a los fieles principios morales con los que juzgar las políticas y las prácticas de las naciones, y a analizar cómo estas políticas impactan en las realidades sociales y ecológicas de la población.

Sin embargo, a pesar de los logros conseguidos en contextos del tercer mundo, como Filipinas, donde las instituciones de la sociedad civil —incluida la Iglesia católica (con sus varias organizaciones como la Conferencia Episcopal, la Asociación de Superiores Religiosos, y, a nivel local, la Conferencia Pastoral Mindanao-Sulu (MSPC, siglas en inglés)— han estado trabajando duro por un mayor compromiso con la cuestiones JPIC, a nivel de base, estas iniciativas apenas encuentran acogida entre la gente corriente, especialmente en los pueblos indígenas, popularmente conocidos como los lumad.

[1] Es un adagio que actualmente es un eslogan popularizado. No obstante pueden citarse dos fuentes: 1) El prestigioso activista de los derechos civiles, Martin Luther King coreó las palabras «There can be no justice without peace, and there can be no peace without justice» [No puede haber justicia sin paz, y no puede haber paz sin justicia] en la manifestación de protesta contra la Guerra de Vietnam el 14 de diciembre de 1967, en https://goodmenproject.com/featured-content/reverend-dr-martin-luther-king-jr-and-no-peace-without-justice/. El papa Juan Pablo II escribió en su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2001 estas palabras: «La paz verdadera es el fruto de la justicia». Y lo repitió en su mensaje de 2002, en https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace.index.1.html

No se puede negar el hecho de que, después del Vaticano II, la Iglesia ya no era la misma institución que antes de los años sesenta. Pero ¿qué fue lo que llevó al Vaticano II a los cambios eclesiales sísmicos? Harvey postula que

> lo sorprendente en el Vaticano II fue su apasionado compromiso con el florecimiento humano... [incluso cuando]... [su] antropología y su comprensión de la cultura emergieron de su cristología[2].

Al proclamar a Cristo, la Iglesia debe también proclamar qué es el ser humano a la luz de Cristo, y por ello está llamada a servir a la humanidad no solo con medios espirituales y sacramentales, sino también mediante la creación, el sostenimiento y el estímulo de las acciones que producen el florecimiento humano y el bien humano duradero.

Desde *Gaudium et spes* (1965) y *Populorum progressio* (1967) del papa Pablo VI hasta *Evangelii gaudium* (2013) y *Laudato si'* (2015) del papa Francisco, los fieles han sido llevados a nuevos niveles de conciencia con respecto a la conexión entre su fe y los problemas socioecológicos.

En cuanto a lo que constituye el desarrollo humano, *Populorum progressio* hace esta afirmación: «El desarrollo no puede limitarse al mero crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser completo: integral, es decir, tiene que promover el bien de cada hombre y de todo el hombre» (n. 14). Después de *Laudato si'*, la preocupación de la Iglesia no es solo la difícil situación de los seres humanos en la totalidad de sus realidades y necesidades, sino también la difícil situación de la casa común de la humanidad: el planeta que hoy afronta urgentes crisis ecológicas.

Cincuenta años después del Vaticano II, el cometido de la Iglesia en el mundo posmoderno es claro: sumergirse en las complejidades del planeta y la humanidad, y tratar de cumplir las exigencias de la *Missio Dei*, con el amor del Dios Uno y Trino. Esta es la perspectiva de la misión que debería constituir el desafío epistemológico para

[2] James Harvey, «The Challenge and Hope of Gaudium et Spes», en Erin Bugham (ed.), *The Church in the Modern World: Fifty Years after Gaudium et Spes*, Lexington Press, Nueva York 2015, pp. 3-11.

contribuir proponiendo alternativas para la transformación social y ecológica. Esto se verifica especialmente cuando abordamos la situación de los lumad en Mindanao, en el sur de Filipinas.

Esta situación sigue siendo desesperada y exige urgentemente modelos de desarrollo alternativo para involucrar a sus comunidades, que requieren movilizar el tipo de «imaginación creativa» que implica «protesta... acompañada de políticas alternativas, bien elaboradas y planes realistas a través del ejercicio de la imaginación»[3]. Nuestro artículo es un estudio de caso de cómo una Iglesia local —la diócesis de Tandag (que abarca Surigao Sur)— ha respondido a las dificultades de los lumad, y se centra específicamente en la parroquia de Bislig.

Este estudio también describe el impacto de doble filo de las dos industrias extractivas, introducidas en el territorio lumad por las empresas. Mientras que, por un lado, estas les han proporcionado alimentos para sus mesas, la entrada de estas industrias ha causado conflictos entre los lumad, entre ellos como pueblos indígenas y los migrantes de las tierras bajas hambrientos de tierra que reclaman pedazos de sus tierras ancestrales, lo que ha provocado el estallido de diversas formas de violencia.

I. Antropología y desarrollo

El intento de realizar un estudio sobre cómo una Iglesia local responde a las realidades de los lumad requiere no solo el paradigma teológico de «ver-juzgar-actuar», sino también instrumentos antropológicos, especialmente en lo que se refiere a la teoría y la práctica del desarrollo. Durante años, el encuentro entre estos dos campos ha sido accidentado, pues en este encuentro a los antropólogos se les añaden otros interesados en el discurso del desarrollo: «administradores del gobierno, misioneros, empresarios, conservacionistas y una variedad de diferentes científicos y exploradores»[4].

[3] Dermont A Lane, «Anthropology in the Service of Hope», *The Furrow*, enero de 2018, pp.13-14.

[4] John H. Bodley, «Introduction», en John H. Bodley (ed.), *Tribal Peoples and Development Issues*, Mayfield Publishing Company, Mountain View 1988, p. iv.

Cualquiera que sea su escepticismo y sus críticas sobre los paradigmas de desarrollo, los antropólogos a lo largo de los años han estado profundamente implicados en muchos de estos esfuerzos. Aunque mantienen una postura de «profunda ambivalencia sobre el desarrollo», muchos de ellos todavía «lo acogen con beneplácito, pero desconfían del progreso social y económico, preocupados por el daño que el cambio podría infligir a las diversas culturas, reconociendo al mismo tiempo la miseria del presente»[5].

Otro campo de atención urgente es el de la seguridad humana que

> incluye el derecho de los individuos y comunidades a vivir con seguridad, libertad y dignidad … [y] trata de crear una situación que capacite a las comunidades para definir sus medios de vida y felicidad, y que los individuos tengan oportunidades y elecciones para desarrollar su potencial mientras viven juntos en un ambiente seguro y saludable[6].

Un especial interés en la crítica a los proyectos de desarrollo reside en cómo se han implementado en las comunidades lumad. No es algo que sorprenda dado que a lo largo de la historia han

> afrontado la amenaza del genocidio, de ser masacrados por los conquistadores poderosos que los veían como salvajes atrasados que tenían que hacer sitio a la civilización[7].

Estas políticas, que han estado vigentes en el país desde los primeros años de la república, empeoraron durante el régimen de Marcos, y han persistido hasta hoy, a pesar de la promulgación de la Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas de 1997 (IPRA, siglas en inglés) en

[5] Frederick Cooper y Randall Packard, «The History and Politics of Development Knowledge», en Marc Edelman y Angeliqe Hangerud (eds.), *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical to Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, Blackwell Publishing Co, Londres 2010, p. 131.

[6] Surichai Wun'Gaeo, «Acknowledgements», en Surichai Wun'Gaeo (ed.), *Rural Livelihood and Human Insecurities in Globalizing Asian Economies*, Center for Development Studies, Chululongkorn University, Bangkok 2007, pp. 3-4.

[7] David Maybury-Lewis, «Development and the Human Rights of the Minorities», en Y. Kikuchi (ed.), *Beyond Economics*, New Day Publishers, Quezon City 2004, p. 34.

nombre del progreso y del bienestar socioeconómico general del país. Para evitar este importante dilema que conlleva el desarrollo, lo más importante es que los propios pueblos indígenas (PI, siglas en inglés) puedan «conservar su autonomía y controlar su propio desarrollo futuro» en el contexto de la autodeterminación, lo que los coloca «de nuevo a cargo de sus asuntos internos y recursos territoriales»[8]. Sin embargo, esto es más fácil decirlo que hacerlo, considerando la doble realidad de la fragmentación entre las filas de los propios lumad y las debilidades y limitaciones de sus líderes tribales, que en su mayoría han perdido muchos de los rasgos fuertes de los líderes tradicionales de antes.

II. La provincia de Surigao del Sur

Al inicio de la conquista colonial española de Filipinas a principios del siglo XVI, la región constituida por la costa oriental de Mindanao hoy frente al Océano Pacífico —denominada Caraga— se registró como un importante puesto de avanzada. En Surigao surgió un distrito militar, uno de los seis que se establecieron durante la ocupación española del nordeste de Mindanao en 1860. En 1870, fue rebautizada como Distrito de Surigao, y se convirtió en provincia autónoma en 1901[9]. Seis décadas después, Surigao se dividió en dos provincias: del Norte y del Sur.

Su superficie total es de 4552,2 kilómetros cuadrados. La población aumentó de 380301 habitantes en 2000 a 523900 en 2014; la población actual es de 592250 habitantes (2015 NSO), con una densidad de 120 habitantes por kilómetro cuadrado. Es el hogar de las tribus mamanwa y manobo, muchas de las cuales fueron cristianizadas en los primeros tiempos de la ocupación española. Después de la era española, los inmigrantes vinieron a establecerse allí.

[8] Maybury-Lewis, «Development and the Human Rights of the Minorities», p. 34.

[9] Municipal Planning Office, *Bislig City Comprehensive Land Use Plan Report*, Bislig City 2018, p. 4.

Durante mucho tiempo, Surigao fue una de las provincias más aisladas de todo el país. Su infraestructura era muy primitiva, con puentes y carreteras por toda la provincia en pésimo estado, limitando así los medios de transporte y comunicación.

Esta es una de las razones por las que la situación de pobreza fue y sigue siendo enorme. Su tasa de pobreza es del 45,1 %[10].

III. La minería en la provincia[11]

No hay duda de que «Surigao del Sur está dotado de minerales metálicos como cobre, oro, cromita, cobalto, níquel y plomo zinc, así como no metálicos (caliza, carbón y feldespato, arcilla diatomita/bentomita y áridos gruesos/finos»)[12]. Por eso, a lo largo del último medio siglo, ha habido actividades mineras a pequeña y gran escala por parte de corporaciones en la provincia.

Esta provincia, dotada de abundantes recursos minerales, ha sido y puede seguir siendo un importante centro de operaciones mineras en el país, a menos que el Estado adquiera la voluntad política de poner fin a estas operaciones destructivas. A través de los años, las compañías mineras han ido y venido, y/o expandido sus operaciones. Después de la aprobación de la Ley de Minería en 1995, la provincia fue testigo de la afluencia de empresas mineras.

La minería es una industria extractiva de doble filo: por un lado, puede proporcionar empleo a los residentes y contribuir al producto nacional bruto del país, pero sus costes ecológicos son elevados. Un informe Rappler[13] sobre el impacto de la minería indicó cómo las operaciones de la Marcventures Mining and Development Corporation (MMDC) en Carrascal y Cantilán destruyeron los caladeros y

[10] Philippine Information Agency, https://pia.gov.ph/provinces/surigao-del-sur

[11] Datos recogidos principalmente de The Caraga Watch, octubre de 2009, http://www.insidemindanao.com/february2010/Mining%20Caraga.pdf

[12] Municipal Planning Office, p. 5.

[13] Pia Ranada, «Mining in Surigao del Sur: Soil of Life, soil of Death», Rappler Report, 2019. Véase https://www.rappler.com/science-nature/environment/101038-mining-surigao-del-sur-farmers-fishers

contaminaron las aguas de los canales de riego que afectan a los agricultores. Por esta razón, los ciudadanos afectados presentaron una queja contra la MMDC por el daño ambiental causado por la falta de medidas de protección en sus operaciones.

IV. La diócesis de Tandag

Erigida el 16 de junio de 1978, la diócesis de Tandang fue creada a partir de la diócesis de Surigao. A principios de siglo, cuando formaba parte del pueblo de Caraga, los colonizadores y misioneros españoles penetraron en esta zona, lo que provocó la entrada de otros pueblos del norte, principalmente inmigrantes de idioma cebuano. Esta diócesis, junto con Surigao del Norte, fue uno de los primeros centros cristianos, que se remonta a 1622, cuando llegaron los agustinos recoletos.

El tema de la minería llamó la atención de la diócesis. Una declaración firmada por el P. Emmanuel G. Dumadag, entonces presidente del clero de Tandag, y anotada por el obispo, Nereo P. Odchimar, expresó estos sentimientos:

> La diócesis de Tandag, el obispo y el clero, en representación del pueblo de Dios en la provincia de Surigao del Sur, emitió una declaración en 2002 oponiéndose categóricamente a la minería en nuestra querida provincia. Hoy, reiteramos nuestra llamada a proteger la integridad de la creación de Dios y a defender el derecho de las personas a una ecología saludable y equilibrada. Asimismo, es nuestro deber moral proteger y defender el derecho de nuestro pueblo a la seguridad alimentaria, tanto hoy como en las generaciones futuras[14].

Actualmente, este dinamismo anterior se ha disipado por varias razones. El reciente nombramiento del obispo Dael está proporcionando el necesario empuje para que la diócesis retome el camino.

[14] Diocese of Tandag Pastoral Statement on Mining, 10 de septiembre de 2014. Véase www.cbcpnews.com/cbcpnews/?p=42245.

V. La parroquia de Bislig

Bislig fue una vez un pueblo tranquilo hasta que el surgimiento de la industria maderera trajo a la Bislig Bay Lumber Company, Inc. (BBLCI) a sus bosques junto con su compañía hermana, Paper Industries Corporation of the Philippines, Inc. (PICOP), que le siguió dos décadas más tarde.

> Fue la primera empresa de este tipo en el sudeste asiático que obtuvo su suministro de materiales a partir del uso mixto de árboles de bosques tropicales para su elaboración de pulpa de celulosa y papel[15].

Se requería que un bosque tan extenso se convirtiera en un área de concesión completa para

> proporcionar una base estable para la tala selectiva de los bosques maduros de madera dura de Filipinas que tienen un ciclo natural de tala de árboles de 25 a 35 años ... [y permitiera] el corte de troncos para la exportación y para su posterior procesamiento[16].

La fábrica de celulosa y papel requería un suministro constante de variedades de árboles forestales de rápido crecimiento; por lo tanto, se «planificó que hasta 46 000 hectáreas del área de concesión de la explotación forestal podrían ser limpiadas para la plantación de árboles que maduran en siete y ocho años»[17].

Como las áreas forestales no eran suficientes, PICOP introdujo la idea de crear plantaciones privadas de árboles. Su pronóstico proyectaba 20 000 hectáreas adicionales de plantaciones privadas que podrían ser explotadas para complementar el área de concesión de PICOP. Fue entonces cuando PICOP introdujo la plantación de árboles importados de crecimiento rápido en las plantaciones. Los préstamos del Banco de Desarrollo de Filipinas (DBP) ayudaron a financiar estas plantaciones de árboles de propiedad privada, que

[15] Gerardo P. Sicat, «Rise and fall of PICP – Mindanao's Timber Plantations (Part II)», *Philippine Star*, 11 de agosto de 2015, p. 5.

[16] Sicat, «Rise and fall of PICP», p. 3.

[17] Ibíd., p. 4.

adquirieron una financiación inicial del Banco Mundial[18]. Sin embargo, treinta años después, PICOP quebró «durante los cambios financieros, económicos e institucionales que sacudieron a la nación a finales de 1980… Fueron los años en los que el país sufrió la inestabilidad política provocada por la transición del régimen de Marcos al gobierno de Cory Aquino[19].

Irónicamente, aun cuando Bislig fue testigo del auge, la caída y la desaparición de PICOP, las plantaciones de árboles sobrevivieron al colapso de la gran industria. Cuando PICOP cesó sus actividades[20] y tuvo que renunciar al control de la concesión forestal que una vez había tenido, se produjo una «masiva ocupación ilegal del territorio y se descontrolaron las intrusiones sobre los derechos de propiedad asociados con las plantaciones de árboles»[21], que llegaron a expandirse con los años por obra de los lumad y los inmigrantes.

VI. Minería del carbón

Según el Departamento de Energía (DOE), Filipinas es un país que depende en gran medida del carbón para producir electricidad, aunque «su demanda local no se usa solo para generar electricidad, sino que también es utilizado para la industria cementera y para otras industrias que producen alcohol, aglomerados, botas de goma, papel y elementos químicos, fertilizantes y elementos para la fusión»[22].

Durante el apogeo de PICOP, las exploraciones de la minería del carbón dieron entrada a algunas empresas. Varias compañías venían y se iban. Finalmente, el Departamento de Energía decidió que ya no daría permisos a las empresas que buscaban hacer minería de carbón a gran escala en Bislig. En cambio, solo permitiría la minería

[18] Ibíd., p. 7.

[19] Ibíd., p. 8.

[20] La quiebra de PICOP afectó a 3000 empleados directos y a 5000 trabajadores.

[21] Sicat, «Rise and fall of PICP», p. 9.

[22] Department of Energy Report. DOE Head Office, 2018. Véase https://www.doe.gov.ph/.

a pequeña escala. Sin embargo, no ha sido fácil para los residentes lumad obtener un permiso. En primer lugar, es necesario obtener una autorización del Departamento de Medio Ambiente y Recursos Naturales (DENR), así como el consentimiento libre, previo e informado de la Comisión Nacional para los Pueblos Indígenas (NCIP), ya que la mayoría de las zonas carboníferas se encuentran dentro de la zona aprobada por el CADT (Certificates of Ancestral Domain Title).

La explotación minera en Surigao del Sur ha provocado la militarización de la zona, ya que se han asignado tropas gubernamentales a esta provincia para proteger los intereses corporativos y también como parte de la campaña de insurgencia contra el Estado.

> La presencia militar entre los lumad o en las comunidades indígenas de Surigao del Sur tiene por objeto sofocar la oposición local a la entrada de empresas mineras, según los líderes de una organización lumad[23].

Los lumad de este territorio fueron informados de la insistencia del Estado en proporcionar a las corporaciones una entrada a su territorio. «Durante la Cumbre de Líderes de los Pueblos Indígenas en Dávao el 1 de febrero de 2018, el presidente Rodrigo Duterte declaró que elegiría a los inversores en el Complejo del Valle de Andap…» y les dijo que se prepararan para la reubicación, «insinuando el desplazamiento de los lumad de sus hogares ancestrales en medio de operaciones de combate de las fuerzas armadas de Filipinas para facilitar la entrada de plantaciones y proyectos mineros»[24]. A principios de junio de 2017, mediante la orden ejecutiva número 30, el presidente estableció el Consejo Coordinador de Inversiones en Energía para facilitar la tramitación de proyectos e inversiones en energía de importancia nacional. Esto solo puede significar que estas áreas experimentarán una mayor militarización que conducirá a evacuaciones de la población.

[23] H. Marcos Morderno, «Group Says Mining Interests Behind Military Presence in Lumad lands», *Mindanews*, 24 de julio de 2018, www.mindanews.com/top-stories/2018/07/group-says-mining-interests-behind-military-presence-in-lumad-lands/.

[24] Morderno, «Group Says Mining Interests...».

VII. Solicitud y aprobación del Certificado de Dominio Ancestral

Una posible erupción violenta podría ocurrir en los pueblos de San José y Pamaypayan. Irónicamente, fue aquí donde se aprobó el Certificado de Dominio Ancestral (CADT) hace más de una década. Puesto que el CADT surgió de la Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas de 1997, este hito legislativo histórico fue concebido para «acelerar la emancipación de nuestros pueblos indígenas de la esclavitud de la desigualdad»[25].

Aprobado en abril de 2008, el CADT de San José/Pamaypayan —que la Comisión Nacional de Pueblos Indígenas (NCIP) alistó como n. 070— abarca 15 399 hectáreas. Su lista de reclamantes incluye 2 910 lumads de este territorio formado por un 70 % de mandaya-kamayo y un 30 % de manobos. Así, su nombre según la IPO es Consejo de Gestión de Dominios Ancestrales de Manobo-Mandaya (MMADMC).

Años más tarde, se descubriría que, dentro de las 15 399 hectáreas aprobadas, había porciones que fueron emitidas como Premios de Certificación de la Propiedad de la Tierra por el Departamento de Reforma Agraria o de Gestión Forestal Comunitaria por el Departamento de Medio Ambiente y Recursos Naturales. Ambos organismos han insistido en la necesidad de separar estas reclamaciones dentro del CADT aprobado. Sin embargo, como miembros de la Oficina de Acción Conjunta, no han realizado su trabajo colaborativo, por lo que hasta la fecha no se ha publicado el CADT.

Este escenario que lleva a los colonos y a los lumad a una posible colisión debido a la invasión de los territorios de los lumad por parte de los primeros, junto con el impacto de la tala y la penetración de los agronegocios en el dominio de lumad durante un largo período, ha dado lugar a una inseguridad significativa de la posesión de la tierra y a una falta de autosuficiencia, así como a una grave degradación de los recursos. Lo que empeora esta situación es el «papel prominente que los colonos han llegado a desempeñar en el gobier-

[25] Statement of the Coalition for Indigenous People's Rights and Ancestral Domains (CIPRAID), Guide to R.A. 8371. Citado en Bennagen 2007, p. 179.

no local y que, como intermediarios en el comercio, los coloca en lo alto de la jerarquía social»[26].

El trabajo de campo realizado en el sitio del estudio reveló que han surgido muchas complicaciones a lo largo de los años. Mientras que el grupo armado de Oración por el Espíritu Santo, Inc. (PPHSI, siglas en inglés) de Filipinas se había disuelto debido a la muerte de su líder lumad, las relaciones armoniosas entre los lumad dentro del área cubierta por el Certificado del Título de Tierras Ancestrales n. 070 para fines mineros y entre ellos y los migrantes que han encontrado su camino en su territorio todavía no existen. Entre los diferentes clanes que están incluidos en la lista de reclamantes, surgieron tensiones debido a conflictos sobre los límites de la reclamación de cada clan dentro del área 070 para fines mineros.

Otro conflicto potencial que se cierne sobre este territorio es lo que sucede con la minería de carbón una vez que Lumino está en pleno funcionamiento con sus plantaciones de árboles. Dado que cubrirá 10 000 ha, solo quedarán menos de 3 000 ha para la minería. Esto provocará un desplazamiento en los medios de vida de los lumad, que dependen principalmente de los ingresos generados por la minería.

Sin embargo, parece que no se puede detener el movimiento hacia el sendero Lumino de la plantación de árboles en 070, en parte porque el NCIP apoya el empuje del MMADMC en este asunto. Pero la pregunta es esta: ¿Tiene esta oferta pública inicial suficiente capacidad de gestión para tratar con Lumino en la implementación a largo plazo de sus planes corporativos?

Al evaluar las expectativas del 070, uno puede sentirse profundamente frustrado por el giro de los acontecimientos en las comunidades lumad de Bislig. Cuando el Congreso aprobó la Ley de los Derechos de los Pueblos Indígenas (IPRA, siglas en inglés) en 1997, se vio con optimismo el hecho de que finalmente existiera una legisla-

[26] Irina Wenk, «Indigenous-Settler Relations and the Titling of Indigenous Territories in Mindanao: The Case of Matigsalug-Manobo», en Augusto B. Gatmaytan (ed.), *In Negotiating Autonomy: Case Studies on Philippine Indigenous Land Rights. IWGIA Document 114*, LRC-KSK FOE Phils, Quezon City 2007, pp. 137-178.

ción que podría hacer importantes cambios en la vida de los lumad. Hay quienes afirman que la IPRA no es totalmente imposible, puesto que hay zonas CADT donde las cosas han funcionado mejor. Entre las razones de este mejor funcionamiento se mencionan: una fuerte salida a bolsa con miembros que participan en la toma de decisiones, unos líderes eficaces capacitados para resolver conflictos y minimizar la corrupción, una situación relativamente pacífica sin presencia de grupos armados, un equipo local de la Comisión Nacional de los Pueblos Indígenas comprometido en hacer bien las cosas y el apoyo adecuado de las organizaciones civiles, incluida la Iglesia. Estos factores están ausentes en Bisling. La Iglesia local, tanto la diócesis como la parroquia, no participó directamente en la solicitud del CADT ni en su impacto en las comunidades.

Conclusión

El territorio de los lumad de Bislig podría haber proporcionado a la diócesis de Tandag y a la parroquia local un entorno pastoral en el que la Iglesia local podría haber aportado un cambio importante en la vida de los fieles, especialmente para concretar la llamada profética a ser Iglesia de los pobres.

No ha habido escasez de documentos que proporcionen a la Iglesia local la inspiración para convertirse en este tipo de iglesia, según lo previsto por el Segundo Concilio Plenario de Filipinas. Además del Vaticano II, el Magisterio —desde los papas hasta las Conferencias Episcopales— incluye encíclicas, cartas apostólicas y exhortaciones pastorales que dan orientaciones sobre cómo responder a los problemas socio-eco-políticos y ecológicos que constituyen los «signos contemporáneos de los tiempos», y para reflexionar sobre ellos a la luz del Evangelio. El paradigma pastoral ver-juzgar-actuar es ahora un método muy popular y de fácil acceso para los agentes pastorales en el campo, y así guiarlos en su ministerio. La crítica antropológica de los paradigmas de desarrollo también es necesaria y debe complementar al ver-juzgar-actuar.

Considerando que los primeros años del empuje pastoral de la Iglesia local fueron inspirados por el dinamismo que surgió en la iglesia

de Mindanao en los años setenta y ochenta (debido a la visión-misión del MSPC = Mindanao-Sulu Pastoral Conference), habría sido posible que se ocupara del impacto de las industrias extractivas que han penetrado en este territorio, con sus consecuencias sobre los más marginados de las periferias, especialmente las comunidades lumad. Pero como estas industrias crearon más estragos en el medio ambiente y al mismo tiempo proporcionaron un beneficio limitado a los residentes, y como los lumad hicieron todo lo posible para aprovechar la oportunidad que les ofrecía la IPRA, la Iglesia local pareció haber decidido no participar en el desarrollo de estos eventos. Tiene sus razones, pero al final se puede decir que hubo algunas conversaciones para comprometerse, pero no se llegó a nada. Al final, los lumad se han quedado solos. Por consiguiente, este entorno pastoral se ha convertido en un lugar de disputas en el que apenas existen negociaciones constructivas que allanen el camino para que no estalle la violencia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Diego Irarrazaval *

SABERES AUTÓCTONOS CON RELEVANCIA UNIVERSAL

En las Américas, los pueblos resisten y generan alternativas aparentemente pequeñas (como es el caso de comunidades indígenas). Comento logros y limitaciones en estas teologías, y modos decoloniales de encarar categorías hegemónicas. Las resiliencias, las preguntas, los minúsculos paradigmas autóctonos y mestizos, son relevantes para la humanidad en la casa común. Son sabidurías que retoman ejes del Evangelio y el caminar eclesial, que conllevan exigencias en ambientes urbanos e interculturales, que impulsan reflexiones en la juventud.

Introducción

Las entidades indígenas, aunque invisibilizadas y encadenadas, de hecho son relevantes para cada sector de la humanidad y para el medio ambiente planetario. Los pueblos originarios tienen celebraciones, propuestas sociales, místicas terrenales (a lo que se suman acompañantes que provienen de otros espacios humanos). Todo esto oxigena el mundo de hoy y de maña-

* Diego Irarrazaval asesora programas sociales y eclesiales (1975-2004 en Perú y otros lugares; y de 2005 a 2019 en Chile). Coordinó el Instituto de Estudios Aymaras (1981-2004) y la Asociación de Teologos/as del Tercer Mundo (1995-2006). En la revista *Concilium* ha sido miembro del comité de editores (2005-2017). Publicaciones: *Religión del pobre y liberación* (Lima, 1978); *Itinerarios en la fe andina* (Cochabamba, 2013); *Indagación cristiana en los márgenes* (Santiago, 2013); *Raíces con alas* (Santiago, 2018); y otros escritos.

Dirección: Casilla 8, Correo Peñalolén, Santiago (Chile). Correo electrónico: diegir06@gmail.com.

na. Por eso, lo indígena no es sinónimo de valores del pasado, ni de mercancía folclórica. Más bien, se trata de la plural creatividad indígena que se articula con otros fragmentos de dignidad mestiza e intercultural.

Al compartir con comunidades en el Perú he sentido varias inquietudes: ¿tienen hoy relevancia y solidez esas y otras poco conocidas búsquedas humanas de bienestar? Durante las recientes décadas, la perspectiva decolonial que es económica, cultural, espiritual, ¿qué nuevas miradas nos ofrecen? Cada marginado y minúsculo teologizar ¿aborda problemáticas y responsabilidades mundiales? ¿Son asuntos pertinentes, y son cuestiones apremiantes, en un planeta con dolores de parto?

I. Categorías hegemónicas y los saberes en cada pueblo

Muchos factores condicionan —y en parte cooptan— actitudes de poblaciones indígenas y mestizas. Predominan factores que se entrecruzan: tecno-ciencias, obsesiones individuales, consumo de objetos de felicidad, inequidad sociocultural, expoliación del medio ambiente. A la vez, persisten líneas de resistencia y creatividad, y se perfilan estrategias alternativas, que conllevan saberes propios de cada pueblo. Ellos incluyen clamores sociopolíticos, espacios de libertad comunitaria, mística y jovialidad con potentes recursos simbólicos. Las juventudes indígenas (de modo especial en las ciudades) están revisando y regenerando la tradición milenaria. También son cultivadas —y son autoexaminadas— prácticas contextuales y liberadoras, discursos poscoloniales, estrategias decoloniales, la pluridimensional justicia de género, la exigente ecología integral.

En lo teológico de hecho todo está en revisión. Según Stefan Silber, ante el predominio de lo occidental y neoliberal, emergen voces de mujeres, indígenas, afrodescendientes, *queer*, gente sin techo, empobrecidos, migrantes; y se consolidan «métodos, creencias, sabidurías y modos de resistencia» que contribuyen a una teología libre de la dominación (pos o neo)colonial, y forjadora de

dignidad[1]. En cada disciplina teológica hay propuestas audaces; a lo que se suma la perspectiva decolonial que va abriendo nuevas rutas. Estas opciones son apremiantes, debido por un lado a la crisis de la civilización globalizada (a cargo de minorías noratlánticas con representantes y ejecutivos en todo el mundo), y, por otro lado, muchas personas y organismos preferimos reconstruir la existencia humana en la casa común tan bella y tan amenazada. Existen, pues, voces honestas y programas con hermenéuticas alternativas.

En contextos andinos, la indignación ante incesantes atropellos, y la sintonía con el medio ambiente está siendo acompañado por insumos pneumatológicos; de Ismael León, Richard Quispe, María José Caram, Simón Pedro Arnold[2]. En toda América Latina el pensar alternativo y con Espíritu se ha estado difundiendo; ello caracteriza el II Congreso Continental de Teología[3]. Ello conlleva opciones decoloniales con respecto al poder, al saber, al creer.

Cabe la audacia reflexiva, y a la vez una postura autocrítica, a fin de abrir nuevas rutas. Joseph Duggan alertaba de la «disonancia epistemológica» entre escritos y prácticas entre quienes nos consideramos «renovadores»; Enrique Dussel proponía «rehacer toda la teología» ante factores modernos, eurocéntricos, colonizadores, capitalistas[4]. El viraje decolonial, según Paulo Suess, promueve «teologías enraizadas

[1] Stefan Silber, *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales,* Cochabamba: Itinerarios, 2018, pp. 131-133. Una brillante «introducción», que de hecho es un mapa teórico-práctico.

[2] Véanse Ismael León, «Al viento de su Espíritu», y Richard Quispe, «El Espíritu y los espíritus en la teología andina y cristiana», ambos en José Estermann (coord.), *Teología Andina,* ISEAT, Plural Editores, 2006, pp. 135-193; María José Caram, *El Espíritu en el mundo andino,* Verbo Divino, Cochabamba 2012; Simón Pedro Arnold, «El tiempo del Espíritu: una neumatología desde lo andino», en *Caminos de Herradura, 25 años de teología andina,* vol. II, Verbo Divino, Cochabamba 2016, pp. 125-157.

[3] II Congreso Continental de Teología, Belo Horizonte; Oscar Elizalde, Rosario Hermano, Deysi Moreno (eds.), *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres,* 2 vols., Amerindia, Montevideo 2016, 2017.

[4] Joseph Duggan y Enrique Dussel en *Concilium*: *Teología poscolonial* (350) 20, 30, 34.

en la vida, en las alegrías, las angustias y el sufrimiento de los pobres y de los "otros"»; a esto Éloi Messi Metogo añade que la «teología cristiana descolonizada, en África y en otras partes», puede nacer a partir de la experiencia universal de transmitir la vida como herencia[5].

Las nuevas rutas cuentan con pequeños y admirables senderos autóctonos. El horizonte de los pueblos tiene recias raíces, aborda desafíos de hoy, y calcula cómo hacer transformaciones cotidianas y sistémicas. Esto no ha sido reconocido por esquemas hegemónicos. Nos agobian con criterios cuantitativos, al lamentar que la población indígena es solo un 8,3 % en las Américas, y al emplear caricaturas epistémicas (la experiencia originaria sería mítica y acientífica, y daría la espalda a la racionalidad que controla el acontecer humano). En sectores eclesiales la gente marginada es catalogada como carente de formación doctrinal y moral, y como prisionera de supersticiones y pautas no cristianas. Además, es combatido el comportamiento sincrético de la multitud creyente (y no son tomadas en cuenta trayectorias pluriculturales y simbióticas en el cristianismo).

Las reflexiones vivenciales, y críticas ante la violencia sistémica, apuestan por transformar el mundo. A mi parecer, valen muchísimo los pequeños aportes autóctonos para resolver aporías contemporáneas (aunque dichos aportes no debieran ser idealizados ni descontextualizados). Lo profético y esperanzador implica realismo, unir fuerzas y conjugar mediaciones a cargo de diversas entidades humanas. Los deseables proyectos de transformación presuponen estrategias específicas, responsabilidades locales y regionales, acuerdos entre diversos sectores humanos.

Otro inmenso desafío (poco abordado en el teologizar autóctono) es conjugar esfuerzos epistémicos entre mestizos, afrodescendientes, y demás sectores mayoritarios. Cuando lo indígena es encapsulado y desvinculado de otras realidades similares, ello se vuelve irrelevante. Por otra parte, las autóctonas y mestizas maneras de entender y colaborar en la creación pueden reconfigurar ejes de la teología cristiana (a menudo antropo/logo/céntrica). En las Américas hay procesos

[5] Paulo Suess y Éloi Messi Metogo en *Concilium: Teología poscolonial* (350) 96, 124.

esperanzadores, como son los Congresos de Teología India desde 1990 hasta el presente, lo realizado por el CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano, que examinan y promueven el diálogo con mitos, ritos, símbolos, éticas, de pueblos originarios con sus teologías de la creación[6].

II. Resiliencia indígena con calidad universal

Hay 826 pueblos indígenas en las Américas, que apenas suman unos 45 millones de personas (y son 8,3 % de la población del continente, donde hay unos 600 millones de habitantes)[7]. Por una parte se cuenta con esas y otras estadísticas, y por otra parte hay que considerar cambiantes y complejísimas identidades. Por ejemplo, en Bolivia, el 61,9 % se declara quechua, aymara, y de tierras bajas; y luego al preguntar si se consideran mestizos, así lo indica un 76,7 % de los ciudadanos[8]. También da que pensar que en una Cumbre Continental de Pueblos Indígenas (en Colombia, Resguardo La María Piendamó, 2013), los cuatro mil delegados/as consensúa la «educación propia con sabiduría de nuestros mayores desde nuestros territorios», «guías

[6] Con respecto a la teología de la creación, Santiago Silva y otros, *IV Simposio latinoamericano de Teología India,* CELAM, Bogotá 2013; resaltan liderazgos de Samuel Ruiz, y de Felipe Arizmendi, obispos de Chiapas, y de Eleazar Lopez, principal generador de teología de pueblos originarios en el continente (véase su *Teología India*, Verbo Divino, Cochabamba 2000).

[7] CEPAL, *Los pueblos indígenas en América Latina,* Síntesis, CEPAL, Santiago 2014. Sobresalen Brazil con 305 etnias y 274 idiomas autóctonos (y que son un 0,47 % de la población); Colombia con 102 etnias, Perú, con 85, México con 78. Estos datos corresponden a como las personas se autoidentifican. Atención: quienes se consideran «mestizos», «ladinos» (y otras denominaciones interculturales) tienen también aspectos indígenas. Recursos globales: Ken Coates, *A global history of indigenous peoples, struggle and survival,* Macmillan, NY, 2004; Marisol de la Cadena y Orin Starn (eds.), *Indigenous experience today,* Berg Publishers, Oxford 2007.

[8] Encuesta *Barómetros de las Américas,* 2012 (de LAPOP, Proyecto de Opinión Pública en América Latina), difundido por ALAINET, 24.10.2012. Un 76,7 % dice ser mestizo y un 17 % dice ser indígena (http://alainet.org/active/58874).

espirituales en nuestras actividades… y la interculturalidad»[9]. Son sectores pequeños, en medio de un inmenso continente, que con realismo interactúan con sectores mayoritarios (y en parte por eso asumen su mestizaje). La juventud es quien marca el paso y consolida imaginarios y proyectos simbióticos.

Con respecto a vivencias teológicas, en ámbitos locales y también continentales se ha estado manifestando una hermosa y paradojal convicción: la fuerza de los pequeños es luz y vida para el mundo. Este lema marca trayectorias en áreas de Brasil (2005) y en el V Encuentro Continental de Teología India (Manaos, 2006)[10]. Tal actitud está enraizada en el Evangelio, tiene expresiones culturales-políticas-filosóficas, y puede constatarse en otros rincones de las Américas.

Desde los años 80 participo en procesos de elaboración de teologías indígenas; y por eso me atrevo a consignar sabidurías y preguntas fundantes a nivel local, y también doy un testimonio de la impactante reflexión cristiana hecha por asociaciones latinoamericanas. Con respecto a la teología andina, con escasos y fragmentados recursos, se ha estado consolidando una metodología y espiritualidad reflexiva que nace desde lo marginal y que es inmensamente fecunda[11].

Los frágiles y productivos procesos ecuménicos, y la secuencia de talleres en Perú, Bolivia y otras áreas andinas, permiten descubrir lineamientos de «paradigmas pequeños»; estos tienen relevancia no

[9] Resoluciones de la V Cumbre Continental, Colombia, 15 de noviembre de 2013.

[10] Vease V Encuentro de Teología India, *A força dos pequenos, vida para o mundo,* Mensageiro, Belem 2005; y en español: *La fuerza de los pequeños, luz para el mundo,* Verbo Divino, Cochabamba 2008.

[11] Al respecto de ver mi «Pensar creyente: minúsculo y universal», en Varios Autores, *Testimonios de Fe, 50 años del Concilio Vaticano II en el Sur Andino*, n. 7, IDECA, Puno 2015, pp. 6-40. Una vez más agradezco de todo corazón lo compartido y aprendido con Domingo Llanque (véase su *Vida y Teología Andina*, CBC, Cuzco 2004), Victor Bascopé (véase su *Espiritualidad originaria*, Verbo Divino, Cochabamba 2008). Vicenta Mamani (véase su *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*, Creart, La Paz 1999).

solo indígena y mestiza, sino también en otras partes del mundo[12]. Se trata de lineamientos sapienciales y místicos, que resumidamente pueden entenderse de la siguiente manera.

Primero: *pensar desde la vida de fe*, desde una holística espiritualidad; reconociendo lo que es de Dios (comunidad, familia, alegría, salud, humildad) y lo que no es de Dios (hambre, orgullo, etc.); y celebrar ritos provenientes de varias matrices simbólicas, ecuménicas, interreligiosas.

Segundo: *un teologizar de caracter minoritario, pequeño y a la vez universal*. La gente andina ingresa en procesos mundiales, a fin de que el progreso no les sea negado. En términos paradojales, grupos minoritarios (en este mundo) son universales. Lo son en la cotidiana humanización, y lo son por vías simbólicas que condensan lo cotidiano, y de modo particular vía el silencio (mediante el cual las minorias hábilmente se autoprotegen ante agresiones).

Tercero: la *praxis de género y humanización entre diferentes* conduce al Dios-amor. La convivencia masculina-femenina confronta el androcentrismo, y no asume una enajenante omnipotencia divina. Cuarto: *liberación de carácter concreto, procesual sin fronteras, mundial.* Las macro-propuestas suelen estar en manos de élites pudientes; por otra parte, la cotidiana liberación es como lo que hacen pequeñas hormigas y como lo hecho por abejas; a su modo ellas señalan una utopía viable y sentipensada.

Una persona me dio este testimonio: estar, trabajar, sufrir, gozar juntos. No me habló con palabras religiosas. Estar en un universo preñado de Misterio ciertamente es Buena Noticia para quienes sienten un malestar sistémico, y quienes tercamente buscan ser felices. También he podido retomar lo elaborado por organismos evangélicos en el Perú con sus lúcidos interrogantes.

Al interactuar con representantes de teologías evangélicas, he constatado cinco cuestiones básicas según sus puntos de vista. ¿Quiénes hacen teología andina? Son sectores minoritarios, pequeños, y además postergados en las iglesias. (Uno desearía que ellos sean to-

[12] «Pensar creyente: minúsculo y universal», pp. 38-40 (que he modificado).

mados en cuenta en cada quehacer teológico, pero esto no ocurre, ya que predomina una postura de imitar «grandes pensadores»). ¿Por qué ocurre la reflexión? Porque es escuchada la Palabra, y en algunos casos se está atento a seres sagrados andinos. (Esto solo en algunos espacios ecuménicos, que dicen no regresar a lo pagano, sino más bien escuchar la sabiduría adolorida y la capacidad festiva de la población andina.) La cuestión del ¿cómo se piensa? es respondida de varias maneras. Una voz significativa: Raquel Yupanqui. Ella cultiva la experiencia personal, la de su iglesia y su pueblo quechua; es crítica ante imposiciones doctrinales, y como mujer hace una relectura del mensaje bíblico; además, en medio de ambivalentes contextos va afianzando acciones solidarias y justas. Me atrevo a añadir otro aspecto: pensar sin dicotomías; ya que en el pensar teológico evangélico y católico habría que superar disyuntivas dualistas (cristiano versus indígena, fe versus supersticiones, etc.) y a la vez impugnar fideísmos (por ejemplo, apegarse a una Revelación que anularía la sacralidad andina). Sin embargo, persisten intolerancias, fanatismos que hacen daño a personas y comunidades, confusión en multitudes que creen en Dios y se sienten desconcertados ante portavoces oficiales.

Conclusión

No son asuntos exóticos ni de asistencialismo. Se trata de saberes de pueblos (sin vicios hegemónicos) y de resiliencias indígenas y mestizas. Junto con las ambivalencias, existen indicaciones que son energías relevantes para cada entidad del mundo. Ocurren en contextos adversos, dada la discriminación e inequidad sistémica, aunque también en medio de dinámicas humanizantes y liberadoras. Se han ido generando teologías amasadas por comunidades y personas atentas al Espíritu que llena el universo. Vale decir que lo menospreciado logra revitalizar a la humanidad, gracias a Dios.

Las vivencias y explicaciones razonables se condensan simbólicamente. En este sentido valen lenguajes míticos y místicos. Deseo concluir esta indagación sobre pequeños y universales paradigmas con dos elaboraciones latinoamericanas: un mito guatemalteco y luego una reflexión mexicana.

Un relato q'eqchi' de Guatemala: el tigre y el grillo[13], indica duros conflictos y buenas capacidades en la humanidad. *El grillo era el padre de saltamontes, hormigas, abejas, avispas, mariposas… El tigre era el padre de perros, tigrillos, armadillos, coyotes… y empezaron a pelearse. El grillo voló y se paró encima de la oreja del tigre y dijo: si es verdad que son tan fuertes, junta a tus compañeros y vengan mañana. El grillo se fue de inmediato y reunió a los demás. La hormiga dijo: nos quedaremos debajo de la tierra para comenzar a atacar desde las patas. La avispa dijo: podemos escondernos entre las ramas y hojas de los árboles, y bajaremos y los rodearemos. De este modo se organizaron los pequeños animales, para defenderse de los bravos animales. Cuando llegaron el tigre y sus compañeros, hacían mucha bulla, se reían, e insultaban a los pequeños animales. El grillo dijo: cuando quieras empezamos. El tigre dijo: empiecen ustedes. El grillo silbó a sus compañeros, y se levantaron todos: hormigas, avispas, abejas, grillos, que empezaron a volar y a picar. Los tigres empezaron a huir porque ya no aguantaban, se fueron a los riachuelos para lavarse, se lamían las picaduras. Los animalitos parecen no tener fuerza, pero por saber pensar, organizar, participar, y ser solidarios, pudieron defenderse ante los grandes animales.*

Cada lenguaje mítico asombra (y eso me ocurrió al escuchar y apreciar la representación teatral de esta venerable sabiduría maya). No solo emociona, también desentraña realidades, y conlleva acciones transformadoras.

Asimismo es pragmática y lúcida la reflexión de mujeres mexicanas, en base a mitos del dragón y la humanidad[14]. Luego de dar a conocer una versión de esa mitología, una mujer urbana nos explicó lo siguiente. *Un árbol toma la fuerza del aire, de la lluvia y del sol a través de las hojas. También la toma de abajo, de la tierra, de las raíces. Así somos nosotros. Así es la mujer. La fuerza, la energía que ella trae le viene de la tierra, de la Madre naturaleza, de los encantados, de la luz. Nos viene de nuestra tradición, del rescate de la sabiduría. También nos viene de Dios, del divino, del cielo, del mundo espiritual. Mientras más unidos seamos, más sentiremos esa fuerza que se transforma en nuestra*

[13] Véase relato completo en «Mitos y cuentos mesoamericanos», *La fuerza de los pequeños…*, pp. 51-52.

[14] Ibíd., pp. 80-82; la cita es de la p. 83.

fuerza, y más podemos enfrentar el dragón con todas sus cabezas. A mi parecer, mediante intuiciones de género, y al compartir metáforas de energías cósmicas y espirituales, una voz inspirada incita resiliencia y audacia en mujeres y varones.

Por consiguiente, nos envuelven energías y sabidurías que transforman. Cabe reconocerlas como signos del Espíritu de Dios. No se trata de difundir ilusiones que luego frustran, ni se trata de inculcar parámetros teológicos. Más bien, con voluntad de aproximarse a la verdad y la justicia, son apasionantes las preguntas que brotan en cada comunidad, y son imprescindibles criterios y paradigmas. Son pequeños. Interpelan nuestro mundo. En la casa común cabe reconocernos como árboles, nutridos desde abajo y desde arriba. Se recibe la humedad terrenal, las brizas del Espíritu, la calidez solar. ¡Que todo sea relevante para la humanidad de hoy y mañana!

FORO TEOLÓGICO

CELAM *

ENCUENTRO DE AGENTES DE PASTORAL NATIVOS DE PUEBLOS ORIGINARIOS
Mensaje final

Cristo mismo es indígena en los miembros de su Cuerpo.[1]

Convocados por el Departamento de Cultura y Educación del CELAM, como agentes de pastoral nativos de pueblos originarios, obispos, sacerdotes, religiosas, religiosos, laicas y laicos, nos hemos encontrado en San Pablo *Tantanacui*[2], Ecuador. Venimos llenos de esperanza, hombres y mujeres de las regiones: CAMEXPA (Centroamérica, México y Panamá), Andina (Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia) y Cono Sur (Chile, Argentina, Brasil, Paraguay) para compartir las vivencias de los pueblos originarios.

Al ver y sentir la realidad de los pueblos originarios, nos duele y denunciamos la situación de exclusión, explotación, discriminación, machismo, comunidades divididas. Nos preocupa la situación de nuestros países, en lo económico, político, social, cultural y ecle-

* Nota de los editores: Mientras estábamos cerrando la edición de este número, recibimos una declaración oportuna del Encuentro de Agentes de Pastoral Nativos de Pueblos Originarios que tuvo lugar los días 1 al 6 de abril de 2019 en Lacatunga, Ecuador. Por su importancia y relevancia para nuestro tema, decidimos incluirla en el *Foro teológico* de este número, invitando a tres teólogos latinoamericanos de diferentes partes, Bernardeth Carmen Caero Bustillos, de Bolivia, José Bartolomé Gómez Martínez, de Chiapas, México, y Geraldo De Mori, de Brasil, a que compartieran sus comentarios y reflexiones.

[1] Juan Pablo II, Discurso a los indígenas de América del Norte, Santuario Santa María de los Hurones, Canadá, 15 de septiembre de 1984.

[2] *Tantanacui* en idioma kichwa significa: «lugar de encuentro».

sial. Nos aflige la creciente migración de nuestros pueblos, en su mayoría forzados por la falta de atención a las necesidades básicas, por la violencia, trata de personas, criminalización, el narcotráfico, la contaminación, deforestación masiva de los bosques y devastación de los territorios, entre otras realidades de muerte. En particular, son los pueblos originarios quienes más sufren las consecuencias por ser en muchos casos los más pobres.

Al discernir los procesos de acompañamiento a nuestros pueblos originarios desde el Magisterio de la Iglesia universal y latinoamericana, reconocemos que somos defensores de la vida y de nuestras culturas como expresión de las *semillas de Cristo*, ya que antes de 500 años ya en las tierras de América estaba presente Dios en los pueblos y en sus celebraciones a favor de la vida. La enseñanza de los Papas y de los obispos latinoamericanos nos motiva a denunciar los atropellos que sufrimos y a reivindicar nuestros derechos en defensa de la madre Tierra, de la vida y de las culturas[3]. Somos conscientes, sin embargo, de que algunos de nosotros guardamos silencio, atropellamos y limitamos a nuestros hermanos.

El Magisterio de nuestros pastores nos anima a que los pueblos originarios seamos sujetos de la evangelización y de la historia, reconociendo los valores de las culturas autóctonas y cuestionando las prácticas contrarias al espíritu del Evangelio[4]. Una autentica acción evangelizadora tiene como meta la constante renovación, animación y transformación de la cultura.

Como agentes de pastoral que acompañamos los procesos de evangelización con nuestros pueblos originarios, tenemos la convicción de que es necesario un verdadero proceso de inculturación, pues «el Verbo de Dios, haciéndose carne en Jesucristo, se hizo también historia y cultura»[5]. Valoramos la sabiduría de nuestros abuelos y abuelas. Avanzamos en los procesos de una inculturación de la Liturgia, acogiendo con aprecio los símbolos, ritos y expresiones religiosas com-

[3] Cf. Papa Francisco, Discursos en Perú, 19-21 de enero de 2018.

[4] Cf. Puebla, 407; Juan Pablo II, Discurso a los indígenas en Latacunga, 31 de enero de 1985.

[5] Benedicto XVI, en Aparecida, Brasil, 13 de mayo de 2007.

patibles con nuestra fe cristiana. Acompañamos la reflexión teológica, creciendo en el conocimiento de nuestra cosmovisión, para lograr una mayor realización del Reino[6].

Finalmente, como agentes nativos de pastoral de pueblos originarios, queremos seguir fortaleciendo y articulando los procesos de cuidado y defensa de la madre Tierra, en su sentido más amplio[7]. Nos comprometemos a enriquecer los procesos de inculturación del Evangelio y de la Liturgia, animando y reforzando la Teología India, dando pasos para una formación inculturada en las casas de formación y de los agentes de pastoral en las diócesis con presencia indígena.

En este encuentro llegamos a un acuerdo para solicitar a nuestros pastores que se realice un Sínodo de Pueblos Originarios.

Pedimos a Dios, *Corazón del cielo y Corazón de la tierra,* que nos fortalezca en este servicio, para que, con espíritu sinodal con los obispos, agentes de pastoral, misioneras y misioneros, podamos plasmar una «Iglesia con rostro indígena»[8], para que como pueblos tengamos *SUMAK KAWSAY*[9].

Agradecemos a la Diócesis de Latacunga, y la Conferencia Episcopal de Ecuador, por su acogida y su espíritu de comunión eclesial.

[6] Cf. *Santo Domingo*, 24.

[7] Cf. *Laudato si'*, 143.

[8] Papa Francisco, Puerto Maldonado, 19 de enero de 2018.

[9] En idioma kichwa: «vida plena», cf. Jn 10,10.

Bernardeth Carmen Caero Bustillos *

«Al ver y sentir la realidad de los pueblos originarios…»

El mensaje final del Encuentro de Agentes de Pastoral Nativos de Pueblos Originarios emitido en abril de este año, comienza con el «sentipensar» que caracteriza a los pueblos indígenas en cómo acogen la realidad en la que viven, que va más allá de una visión o una conceptualización de esa realidad. Dicho mensaje denuncia las injusticias que acechan tanto a los pueblos indígenas como a sus entornos de vida. Los cuales son fruto de la destrucción del ecosistema a nivel mundial y prácticas sociopolíticas, económicas y religiosas que van en contra del bien común, es decir de la vida. A su vez es un llamado a la autocrítica «guardamos silencio, atropellamos», que parte de una actitud comunitaria.

En el mensaje se puede incluir el aspecto de interculturalidad, ya presente en el documento de Aparecida (DA 96)[10], como en los

* Bernardeth Carmen Caero Bustillos nació en Cochabamba, Bolivia. Doctora en Teología en el área del Antiguo Testamento por la Universidad de Salzburgo, Austria. Ha sido encargada de curso en la Universidad de Salzburgo. Ha sido docente del Instituto Superior de Estudios Teológicos de la Universidad Católica Boliviana «San Pablo», así como de la Facultad de Teología «San Pablo» en Cochabamba, Bolivia. En este momento es becaria del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA) para un segundo doctorado en la Universidad de Osnabrück, Alemania. Es parte del consejo editorial de la revista internacional de teología *Concilium*. Áreas de investigación: teología bíblica, teología interdisciplinar, teología india.

Dirección: Auguststr. 23, D-49078 Osnabrück (Alemania). Correo electrónico: bernardeth.caero@yahoo.com

aportes y propuestas teológico-pastorales del V Simposio Latinoamericano de Teología India: «33. La interculturalidad es un eje que debe atravesar el pensamiento y la práctica evangelizadora y pastoral de la Iglesia, no solo pensando en los indígenas y afros, sino a todos los niveles»[11]. Así como también plantea el papa Francisco un diálogo intercultural, donde los pueblos indígenas son los principales interlocutores[12].

El mensaje, como se indicó al inicio, propone como una metodología de la percepción de la realidad el «ver» y «sentir». El sentir puede ser traducido en una actitud de escucha a los pueblos indígenas como sujetos plenos, porque un proceso sinodal «tiene su punto de partida y su punto de llegada en el Pueblo de Dios» (Episcopalis Communio 7). Ya que en la escucha, se hace el ejercicio de reconocer a la otra y al otro como sujeto que interpela, comparte realidades, sabidurías y experiencias espirituales, es la apertura a lo diferente superando mentalidades coloniales. De esa manera será posible una «Iglesia con rostro indígena», un lugar donde puedan interactuar las teologías indígenas. Un espacio donde pueda ser posible la experiencia de la encarnación del Verbo y una vida plena (Jn 1,14; 10,10).

[10] «En algunos casos permanece una mentalidad y una cierta mirada de menor respeto acerca de los indígenas y afrodescendientes. De modo que descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales, son condiciones para la afirmación de la plena ciudadanía de estos pueblos» (DA 96).

[11] Teología India, V Simposio Latinoamericano de Teología India, Revelación de Dios y Pueblos Originarios, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 13 al 18 de octubre de 2014, Volumen V, Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Departamento de Cultura y Educación, Bogotá 2015, p. 206.

[12] Cf. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazzonia.html#_ftnref1 (04.06.2019).

José Bartolomé Gómez Martínez *

«Iglesia con rostro indígena»[13]

El mensaje final del Encuentro de Agentes de Pastoral Nativos de Pueblos Originarios confirma algunas de las líneas prioritarias de trabajo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, en particular: *La Encarnación en las culturas, especialmente indígenas.*

Como diócesis, acompañada por sus pastores, optó por descubrir el valor teológico de las culturas. El elemento teológico doctrinal que se encontró para comprender la relación entre evangelización y culturas fue el *misterio de la encarnación del hijo de Dios* (cf. Jn 1,1ss). En esto se fundamenta este acercamiento y respeto a las culturas[14].

La diócesis de San Cristóbal cuenta con el 80 % de fieles de población indígena; esta realidad la ha llevado a trabajar por una *Iglesia*

* José Bartolomé Gómez Martínez es presbítero nativo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Realizó sus estudios en Teología Bíblica en la Universidad Gregoriana de Roma. Rector del Seminario Conciliar de la Inmaculada Concepción. Miembro del Consejo de asesores de la pastoral de pueblos originarios de la Conferencia Episcopal de México. Miembro del Equipo asesor del CELAM en Teología India.

Dirección: Seminario Conciliar de la Inmaculada Concepción, Julio M. Corzo 16B, Barrio Santa Lucía, 29200, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (México). Correo electrónico: totic22@hotmail.com

[13] Papa Francisco, Puerto Maldonado, 19 de enero de 2018.

[14] Sobre la cuestión de la teología de las culturas en esta diócesis, ver Samuel Ruiz, *Mi trabajo pastoral en la diócesis de san Cristóbal de las Casas, principios teológicos*, México 1999.

autóctona[15], valorando sus tradiciones y costumbres, por la predicación de la Palabra en sus lenguas maternas, fortaleciendo sus cargos y ministerios. Han surgido más de 10 000 catequistas y varios centenares de servidores, entre ellos más de cuatrocientos diáconos permanentes, como frutos del Concilio Vaticano II para nuestros tiempos[16].

Con respecto a las *semillas del Verbo*[17], la diócesis se ha comprometido a seguir descubriéndolas en las culturas la plenitud de la revelación en Jesucristo. Ya que los pueblos originarios pueden ayudar a tener una percepción más vivencial de la verdad divina revelada en Cristo[18]. De esta manera,

> nuestros pueblos, tanto indígenas como mestizos, van ocupando en la historia, el lugar al que Dios los ha llamado, aun en medio del empobrecimiento, discriminación, opresión, injusticia y exclusión en que viven; pero también, desde la fe, con una historia de anhelos y esperanzas hacia construcción de una sociedad con vida y vida en abundancia[19].

La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas ha hecho que poco a poco se vaya construyendo, bajo la guía del Espíritu, una Iglesia autóctona con *rostro propio*, enriquecida por las diferentes presencias y acciones del Verbo en las culturas y por la unidad de nuestros pueblos, que nace de sus tradiciones, de su sabiduría y de su fe en Dios. El papa Francisco nos dice, que «[…] el cristianismo no tiene un único modo cultural. [...] En los distintos pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra "la belleza de este rostro pluriforme". […] "toda cultura propone valores y formas positivas que pueden

[15] *Ad Gentes* 6.

[16] Cf. III Sínodo Diocesano, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 10.

[17] Cf. *Ad Gentes* 11; cf. *Eclessia in America* 16.

[18] Cf. Plan Diocesano de Pastoral, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, p. 93.

[19] III Sínodo Diocesano, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, p. 13; cf. Felipe Arizmendi Esquivel, *Cristo, Luz de Vida*, artículos de 2018, México 2019, p. 43.

enriquecer la manera de anunciar, concebir y vivir el Evangelio"»[20]. Por último, «el proceso de encarnación del Evangelio en nuestras culturas llega a un punto decisivo con la elaboración de la Teología India. No seríamos una Iglesia verdaderamente autóctona, es decir: mestiza, urbana, tseltal, tsotsil, ch'ol, tojolabal, zoque, etc., si solo repitiéramos la teología de manuales europeos o norteamericanos»[21].

Como Iglesia diocesana, tiene el desafío de seguir caminando hacia los cielos nuevos y tierras nuevas, buscando nuevas formas y maneras de construir el reino de vida, en armonía con todo lo creado. Dios, Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra, nos siga acompañando para hacer realidad el sueño de nuestros pueblos originarios: ser una Iglesia con rostro propio.

[20] *Evangelii Gaudium* 116.

[21] Plan Diocesano de Pastoral, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, p. 88.

Geraldo De Mori *

«Sujetos de la evangelización y de la historia»

Entre las afirmaciones de este mensaje final del Encuentro de Lacatunga, Ecuador, llama la atención la mención del Magisterio de la Iglesia, que anima a los pueblos originarios a que sean «sujetos» de su propia evangelización y historia. El párrafo remite al n. 407 de Puebla y al discurso de Juan Pablo II a los indígenas de Lacatunga (31.01.1985). Es interesante releer esos dos textos del fin de los años 70 y mediados de los 80. La postura de la Iglesia, inaugurada en Medellín, empezaba entonces a dar sus frutos. Los pobres concretos del continente pasan a ser nombrados (Puebla 31-39), entre ellos los indígenas (n. 34). En esa época se creía en el rol de grupos sociales que cambiarían la historia. Tales grupos, vistos como «sujetos» de esa misma historia, eran constituidos por obreros, campesinos, indígenas, estudiantes, movimientos sociales organizados, etc. En la Iglesia también se adoptaba ese vocabulario, como se ve en los números arriba citados.

Desde la crisis de los paradigmas utópicos del fin de los años 80, identificados con las grandes narrativas del mundo moderno, el término «sujeto» perdió el lugar y sentido que tenía en el ámbito social, político y eclesial, siendo reemplazado por «individuo», ganando otros significados, como los de sus múltiples vulnerabilidades

Geraldo De Mori, S.J. Brasileño, jesuita, teólogo. Profesor de Antropología Teológica en la Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte (Brasil). Líder del grupo de investigación «Interfaces de la antropología en la teología», rector de la FAJE, y miembro del consejo editorial de *Concilium*.

Dirección: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127 – Planalto, 31.720-300 – Belo Horizonte, MG (Brasil). Correo electrónico: geraldodemori@faculdadejesuita.edu.br

(género, etnia, religión etc.), que determinaban sus diferentes luchas por reconocimiento.

Es curioso el retorno de este término en un texto del 2019. Seguramente no se trata de una lectura ingenua y nostálgica de un pasado muerto, ni tampoco del sentido que ganó en muchos movimientos sociales posmodernos. En varios países, los pueblos originarios tuvieron sus tierras devueltas, hicieron escuchar su voz, conquistaron derechos, empezaron un proceso de retorno a sus tradiciones ancestrales. Se convertirán, sin duda, en «sujetos» de todos esos cambios, resemantizando el mismo término «sujeto». De hecho, esos pueblos no tienen las pretensiones totalitarias del sujeto moderno y no piensan sus luchas desde la perspectiva de las democracias liberales del Occidente. Lo que buscan es más bien rescatar los valores de sus viejas tradiciones, orientadas hacia una vida en armonía con la naturaleza, en diálogo intergeneracional y abierta al misterio.

Además del cambio semántico en la comprensión del sujeto histórico, el texto propone también que los agentes pastorales indígenas sean sujetos de la evangelización. No dicen tampoco aquí lo mismo que decían en las décadas de 60-80 del siglo pasado. Ser «sujeto» de la evangelización aquí significa redescubrir, como decía Gustavo Gutiérrez, el «propio pozo», en donde buscar el agua que mata la sed. Eso no quiere decir que esos agentes desean romper con la fe cristiana recibida, sino que la reinterpretan desde la riqueza de las «semillas del Verbo» que ya se encontraban en sus varias culturas.

El sujeto histórico y evangelizador que emerge en los pueblos originarios es entonces un sujeto colectivo, crítico de la postura predatoria del sistema neoliberal, que vive en armonía con la naturaleza y es abierto al misterio. Él puede convertirse en el testigo privilegiado de una humanidad nueva en parto. Pero su existencia incomoda al sistema. Por eso vuelve a ser perseguido en casi todos los países en que se encuentra.