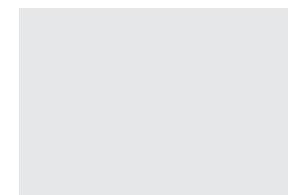
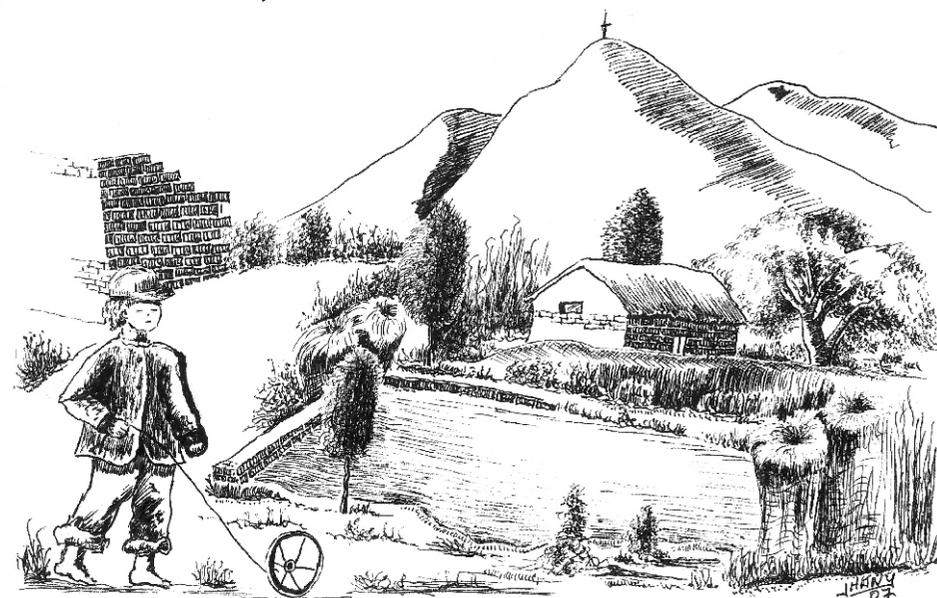




Jhony Quispe Dianderas

Natural de Puno, Perú. Artista y pedagogo, cursó estudio superiores en la ESFA, Juliaca. Estudió filosofía en el Seminario Mayor Nuestra Señora de Guadalupe Chucuito-Puno, Seminario Mayor San Juan María Vianney Puerto Maldonado Madre de Dios; realizó estudios de filosofía y teología en la Universidad Católica Boliviana "San Pablo", Bolivia; Maestría en Ecología y conservación (c) en la Universidad Mayor San Andrés, Bolivia, y estudios en Pastoral Indígena en CEBITEPAL, Colombia y actualmente estudia postgrado: Maestría en Educación superior en la Universidad Católica de Santa María, Arequipa. Docente del Instituto Transmundial Concord y docente de complejo educativo Giordano Liva, Juliaca. Acompaña más de 17 años a la Teología y Pastoral Andina de la Iglesia Sur Andina y, Encuentros de Teología y Pastoral Andina de Perú, Bolivia y Argentina. Actualmente es coordinador de la zona andina de Perú en AELAPI (Articulación Ecueménica Latinoamericana de Pastoral Indígena).

Textos Publicados:
La Ecología en el Magisterio Boliviano
(2022)



GIGANTES DE LA TEOLOGÍA INDIA

GIGANTES DE LA TEOLOGÍA INDIA

El quehacer de la Pastoral Indígena
en los Pueblos Originarios y
Ensayos Teológicos



Jhony Quispe Dianderas



compAs
Grupo de capacitación e investigación pedagógica

En este quehacer de la teología india, especialmente de la zona andina, intento reflexionar desde aquí del Perú profundo, con todas sus luces y sombras, la vivencia del *runajaqi* y su mundo andino; Dios que vive y convive con nosotros y no la otra perspectiva que busca a Dios.

**GIGANTES DE LA
TEOLOGÍA INDIA**

GIGANTES DE LA TEOLOGÍA INDIA

El quehacer de la Pastoral Indígena en los
Pueblos Originarios y Ensayos Teológicos

Jhony Quispe Dianderas

Primera edición: enero de 2023
Editorial Compás
Guayaquil, Ecuador
© Jhony Quispe Dianderas, 2022
Email: jqdianderas@hotmail.com

ISBN: 978-9942-33-648-4

Ilustración Artística
Jhony Quispe Dianderas

Fotografías
Jhony Quispe Dianderas

Corrección de textos:
Raquel Zoppi

Ilustración de la carátula:
Edgar Torres Yampara

Diagramación y diseño de carátula:
Edgar Torres Yampara

Impresión:

-

Juliaca, Puno, Perú

*Mi gratitud a la institución que
me abrió la mente y me cobija en su corazón
con inmensos tejidos ancestrales que
es AELAPI, Articulación Ecuménica
Latinoamericana de Pastoral Indígena.
Agradezco especialmente a Eleazar López
Hernández, el padre de la Teología India
y a la abuela Ernestina López, hermanos/as que
se juegan en escarbar y animarnos a sacar
de la clandestinidad los saberes de
los abuelos en el mundo de Abya Yala;
y a los hermanos/as que nos
alumbran desde la tierra sin mal.*



SUMARIO

Prólogo

Introducción

I. Fundamentos Bíblicos, Teológicos y Magisteriales de la Pastoral de los Pueblos Originarios

II. Historia, Actualidad y Perspectivas de los Pueblos Originarios en ALC

III. Diálogo con las Culturas y Tradiciones de los Pueblos Originarios

IV. Los Pueblos Originarios dentro de las Opciones Pastorales de la Iglesia en ALC

V. Los Ensayos Teológicos

Epílogo

Referencias

Índice general

PRÓLOGO

Qué importante es para quienes somos descendientes de los pueblos originarios saber dar razón de nuestras creencias y de nuestras esperanzas (Cfr. 1 Pe.), de nuestras luchas, utopías, estilos de vida comunitaria y de nuestras organizaciones ligadas a nuestros pueblos. Y, desde luego, son muchas las respuestas de fe y distintas las propuestas teológicas que se dan en la universalidad, forjadas pacientemente por la humanidad y asistidas sabiamente por el espíritu Divino en el nuevo pentecostés de la Gran Casa Común. Se ha contabilizado que se hablan unas siete mil lenguas en el orbe y nuestras palabras originarias hacen parte de ese gran concierto diverso de voces que existen en el mundo y que, además, conforman la gran polifonía de una catolicidad auténtica.

A estas voces que desean dar una respuesta de fe desde la vida de los pueblos originarios se suma el trabajo de Jhony Quispe Dianderas, al proponernos en este texto una sistematización, en base a sus anotaciones, en torno a la Teología India, siguiendo esquemáticamente el programa del Diplomado del Centro Bíblico Teológico Pastoral para

América Latina y el Caribe (CEBITEPAL). Tal como aparece en el escrito, para realizar este texto Jhony abrevó de los manantiales contenidos en textos de talante indígena y en la propia experiencia que él ha tenido con su pueblo andino.

En la primera parte, asesorada por el P. Eleazar López, el texto recoge el testimonio de los primeros misioneros, entre los que sobresalen los tres flamencos franciscanos, que con una buena actitud se insertaron, en 1523, en la vida de los pueblos y comenzaron a aprender sus lenguas, su teología y hasta a utilizar los glifos que usaban los pueblos en el Anáhuac mexicano para comunicar sus pensamientos y sus creencias, pero también se refiere en esta parte a Antonio de Montesinos, a Vasco de Quiroga, a Julián Garcés, y la enorme obra escrita de Bernardino de Sahagún.

Esta sistematización da cuenta de los esfuerzos de inculturación que se hicieron entonces, en el s. XVI y los que se siguen haciendo en el s. XXI, como se puede leer en los comentarios recogidos de los participantes del Diplomado, en las respuestas de los trabajos en grupos y en diversas intervenciones de los expositores.

Como se ve en el escrito es muy significativo para quienes hacemos Teología India el paradigma evangelizador inculturado de Tonantzin Teocuatlaxiupe o Nuestra Madre de Guadalupe (México), como también el de la Virgen de Caacupé (Paraguay) y el de Nuestra Señora Aparecida (Brasil), paradigmas que contrastan con los

esquemas rígidos de las liturgias romanas vigentes, los cuales dificultan los procesos de inculturación en los pueblos indígenas.

En el texto se nos presentan los esfuerzos que han hecho varias órdenes religiosas y congregaciones de vida consagrada en la segunda mitad del s. XX, que decidieron insertarse en zonas indígenas, buscando recuperar el espíritu misionero que existía en el inicio de sus fundaciones. Estos procesos hicieron posible el surgimiento de pastores comprometidos con las causas de los pueblos indígenas como Leónidas Proaño (Ecuador), Pedro Casaldáliga (Brasil) y Samuel Ruiz (México). Desde luego, en el texto aparecen muchos nombres más.

En la segunda parte Jhony recoge la temática guiada por el P. Mario Pérez. Allí el texto aborda lo expuesto durante el diplomado de manera crítica respecto al concepto de indio o indígena, desde el punto de vista de las autoridades gubernamentales y desde la perspectiva pastoral de los Obispos, mostrada en la reunión de Bogotá en 1985. Se señalan las características negativas discriminatorias con que se tilda a los habitantes originarios de estas tierras de Abya Yala y por qué ahora se ha ido cambiando la terminología y se ha comenzado a hablar de pueblos originarios.

En esta sección se menciona cómo los pueblos originarios son dueños de una cosmovisión donde todo el universo está hermanado y esa interconexión respetuosa y recíproca hace posible la conservación de la Gran Casa Común. En esta cosmovisión de los pueblos originarios

es importante la ritualidad que acompaña la cotidianidad de las comunidades, con un sinnúmero de expresiones simbólicas, las cuales reflejan una profunda espiritualidad desarrollada de manera autóctona en los distintos territorios. En el texto se ejemplifica con el diario vivir de las familias andinas que se apoyan mutuamente y que saben pedir permiso a la Madre Tierra para obtener de ella el sustento. Es en la familia donde se aprenden los más preciados valores comunitarios entre los que destacan la solidaridad, la mutualidad, el respeto, el trabajo, la reciprocidad ecológica y la sacralidad de la vida.

Los pueblos amazónicos proponen un estilo de vida hondamente colectivo simbolizado frecuentemente en la mandioca, o casa común de la aldea, donde se congregan ordinariamente las familias para abordar los asuntos sociales. Estas comunidades de la Amazonía nos recuerdan el valor de la palabra. Para estos pueblos amazónicos es muy significativo el aspecto de la oralidad. Pero también nos recuerdan un elemento muy trascendental para los pueblos originarios: la dualidad, es decir, la femineidad y la masculinidad de la vida y del mundo. Y dado el ambiente donde se ubican nos resaltan en sus mitos y en sus ritos la importancia vital de la Sagrada Agua. Es muy notorio en estas comunidades andinas que siempre estén abiertas las puertas de sus casas, lo cual refleja una cosmovisión abierta hacia el universo y hacia toda la humanidad. Estos pueblos mantienen la mentalidad de que todos los seres, sean vegetales, animales o minerales, tienen un espíritu, lo

cual les favorece una visión más sacra de la vida. La enorme biodiversidad en que viven los hace abiertos a la alteridad, a la otredad.

El texto nos acerca a la vida de los pueblos de Mesoamérica, donde las comunidades del pueblo Tutunakú o Totonaco nos enseñan ritualmente la vinculación que tenemos los seres humanos con nuestra Madre Tierra. De ella provenimos, ella nos sustenta, ella es la fuente de nuestra espiritualidad. Somos tierra que se ha vuelto carne. Ritualmente estos pueblos de Mesoamérica hacen sus ritos destacando los cuatro rumbos del universo, que comúnmente llamamos puntos cardinales.

De esta espiritualidad añeja, milenariamente se nutre la narración del Nican Mopohua revelándonos la presencia de “Nuestra Venerable Madre” Tonantzin, cuya imagen se presenta con su piel color tierra, y da a entender su hermoso mensaje utilizando el profundo lenguaje simbólico de los pueblos del Anáhuac. Es por eso que se presenta en un cerro y pide la construcción de un “Teocalli”, es decir, una Casa Divina. Usa para ello la lengua náhuatl. En la médula de su mensaje está el mostrar el misterio divino de “Ometeótzin”, quien es Madre Padre de la vida: “Tonántzin”, Nuestra Venerable Madre, “Totátzin”, Nuestro Venerable Padre. Así se lo ha revelado en primer lugar a San Juan Diego Cuatlatoatzin y, también, así se ha transmitido oralmente de generación en generación a todo el Cemanáhuac, por eso hasta ahora nuestros pueblos originarios oran dirigiéndose a “Ometeótzin” con un Ave María y con un Padre Nuestro.

Un elemento vital que recoge el escrito de Jhony es que los pueblos originarios son pueblos que sueñan, que anhelan, que orientan sus vidas guiadas por utopías ancestrales. Ellos nos invitan a peregrinar hacia la Tierra sin males, a buscar el Buen vivir, a mirar hacia el horizonte de la Tierra florida, a esperar Cielos nuevos y Tierra nueva. Para orientar toda su experiencia de vida hacia esas propuestas utópicas los pueblos originarios abrevan de las fuentes de su espiritualidad. Resulta muy interesante que varios pueblos mesoamericanos propongan al colibrí como expresión de su espiritualidad, tal como podemos leer en el texto que estamos presentando. Aunque la imagen divina para hablar de esta realidad espiritual se condensa en 9-Viento-Quetzalcóatl, la cual es compartida por muchos pueblos mesoamericanos, por un lado, cada uno enfatiza algunos de sus diferentes atributos y, por otro lado, le enriquecen en la comprensión de su ser y quehacer divinos cuando se refiere a él en sus propias lenguas.

En la tercera parte, asistida por el P. Nicanor Sarmiento dentro del Diplomado, el texto se adentra en la temática de la inculturación, término propuesto por instancias eclesiales para comprender de mejor manera el quehacer evangelizador y misionero de las Iglesias. Ha sido un concepto propuesto desde la perspectiva pastoral, pero con un sustento antropológico. Se acude en el texto a la imagen de Jesucristo y al trato que ha recibido a lo largo de los siglos. Llama la atención el gusto de los pueblos originarios por las imágenes del Cristo sangrante,

por un lado, y, por el otro, que esté incorporado en las danzas autóctonas. A Jesucristo se le ha asociado con la serpiente, con el jaguar, con el perro, con el sol, con el rayo y con otros seres, haciéndole, de modo inculturado, parte de los mitos y ritos ancestrales de los pueblos originarios. Estos procesos de inculturación realizados por los mismos han provocado que las iglesias avancen en considerar de manera diferente su misionar, dejar de ser colonizadoras y entrar en diálogo.

De los procesos inculturadores indígenas, donde ellos han sabido integrar elementos del Evangelio a sus cosmovisiones, emergieron con vigor en las últimas décadas las teologías indígenas, y se ha pasado a hablar de teologías andinas y de teologías originarias de otras zonas. En ellas los pueblos originarios son sujetos activos de elaboraciones teológicas, de propuestas litúrgicas y de espiritualidades renovadoras de la vida de las iglesias. Son teologías que parten de la cotidianidad vital y que dan respuestas desde la fe, a lo que ordinariamente se va presentando, basados en sus sabidurías ancestrales y en los auténticos valores de los evangelios. Son teologías que se distinguen por la oralidad comunitaria más que por la escritura, y que tienden a sistematizarse y expresarse ritualmente. Señala el texto que cuando la inculturación se propone por gente de fuera, comúnmente continúa la mentalidad colonizadora y sigue un método que provoca la transculturación del cristianismo. Por eso, se ha avanzado con una

propuesta misionera de interculturalidad, según la cual, siguiendo la dinámica natural de la historia, llegan a encontrarse y a enriquecerse mutuamente, sosteniéndose en la premisa de que todas las sabidurías y religiones son iguales y no hay una que es mejor que la otra. La perspectiva teórica de la interculturalidad parece ser la que posibilita mayores alcances pastorales que la propuesta de la inculturación, según aparece en el texto, si realmente se logra un auténtico diálogo entre las culturas y las religiones. Del proceso que han seguido los pueblos originarios emerge una teología con un marcado tinte simbólico.

Jhony recoge en el texto el testimonio de Ernestina Bac, quien complementa esta parte con una propuesta desde la perspectiva de la espiritualidad maya. Esta espiritualidad es con frecuencia expresada ritualmente con lo que denominan “el altar maya”, y les ha ayudado a reafirmar su identidad y a encontrar la armonía con todos los seres del universo y con quien es Corazón del Cielo Corazón de la Tierra, pero también les ha ayudado para avanzar hacia “el buen vivir”. En el lenguaje simbólico el viento es un elemento que sirve para expresar la vida en el espíritu, aunque también se usa al colibrí y el aliento vital que brota desde lo más profundo de los seres y que sale por sus bocas.

Se puede hablar de una espiritualidad andina que, además de nutrirse de su propia cosmovisión, de sus prácticas rituales y de sus experiencias en el ayllu, toma elementos de la espiritualidad cristiana imprimiéndole así un carácter místico y ascético, aunque conviene

hacer notar que en las regiones andinas “Pacha” es un elemento primordial para comprender la vida espiritual. Una expresión cotidiana de la espiritualidad andina se puede observar en el “ayni”, es decir, el estilo de vida debe expresarse en algo concreto dentro de la vida comunitaria.

En la cuarta parte Jhony recoge lo asesorado por el P. Roberto Tomichá. Se aborda la presencia de los pueblos originarios dentro de las opciones de la Iglesia Latinoamericana. Aparece el aporte que Luz María ofreció respecto a la contribución de las mujeres en la vida de las comunidades y de las iglesias, el cual no siempre es bien visto en los ambientes clericales y machistas. Desafortunadamente continúa persistiendo una actitud que les invisibiliza, aunque es indudable la presencia y el actuar de las mujeres en la vida de las iglesias y del mundo. Las iglesias latinoamericanas en la reunión de Puebla, en 1979, reconocen la poca participación que se les permite a las mujeres y en Santo Domingo, en 1992, se denuncia el sometimiento en que se encuentran y se invita a hacer una pastoral de promoción a favor de ellas, pero en Aparecida, en 2007, por fin se retoma el genio femenino que está presente en distintos campos de la vida. Para la mujer indígena la teología es una reflexión fruto de la vivencia de fe realizada de manera integral y hecha en conjunto con los varones en un contexto comunitario. Aunque las mujeres aparecen en las temáticas de los simposios de Teología India organizados por el Consejo Episcopal

Latinoamericano y Caribeño (CELAM), falta que se crea y confíe en ellas y se valore su contribución. Ha resultado ejemplar el trato que Mons. Leónidas Proaño dio a las mujeres en el grupo de Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (SICNIE) confiándoles responsabilidades, promoviendo su participación e impulsándolas a ser protagonistas.

En esta parte se hace un recorrido de los planteamientos que surgieron en las reuniones organizadas por el Departamento de Misiones del CELAM, desde su fundación en 1966. En tales reuniones se llegó a tomar conciencia de que la Iglesia no quedó suficientemente implantada en los pueblos originarios debido a que no se realizó una evangelización eficiente, quedando enraizada muy precariamente. Los retos planteados en las reuniones promovidas por el Departamento de Misiones (DEMIS) encontraron repuesta en las experiencias de Leónidas Proaño en Riobamba (Ecuador) y de Samuel Ruiz en San Cristóbal de las Casas (México), donde se promovió la formación de líderes natos libres de paternalismos e impulsados a ser protagonistas socioeclesiales.

En esta parte del diplomado se han propuesto criterios que conviene tener presentes en un diálogo misionero auténtico con los pueblos originarios y se sugiere que se consideren: la ancestralidad, el misterio convergente, la cotidianidad, la convivialidad, la permanencia, la descalce, la autocrítica, la gran casa común y la mística.

Por otro lado, se comparte el trabajo misionero y pastoral desarrollado en Paraguay por la Coordinación Nacional de Pastoral Indígena (CONAPI), el cual es presentado por Margot Bremer, biblista, que ha buscado hermenéuticas novedosas desde la perspectiva indígena guaraní y ha abordado un gran abanico de temáticas que tienen que ver con la vida y cosmovisión de los pueblos originarios.

En la quinta parte del texto Jhony recoge un grupo de ensayos teológicos. El primero expone el paso de la sombría etapa por la que pasaron las teologías indígenas y cómo se fue dando su florecimiento. Otro, que versa sobre la verdad que no se ha contado acerca del mundo andino. También se presenta un ensayo sobre el Cristo andino y uno más sobre el papel de los Obispos en el sur andino. Aparece, en este grupo de ensayos uno con una tónica muy “ad hoc” refiriéndose a la Buena Nueva que resuena en estos tiempos del virus que ha provocado una pandemia global. Jhony aborda en otro ensayo al ser humano como amo y señor de la casa, y de allí pasa a tratar el asunto de la identidad de la Teología Andina; y continuando en esa perspectiva presenta algunas cuestiones teológicas y sobre los saberes ancestrales que ofrece el IX encuentro continental de Teología India como parte del conjunto de los aportes presentados desde otras regiones indígenas.

Este texto tiene la cualidad de ser una memoria del Diplomado de CEBITEPAL que versó sobre teología y pastoral indígenas y ayudará, ciertamente, a quienes han participado en él. Quiero hacer

notar el valor de este texto elaborado por Jhony porque contribuye a recapitular las actividades que acontecieron en él, pero también coadyuvará a muchos agentes de pastoral a recordar elementos de la teología y pastoral indígenas expuestos en foros. Quienes lo lean estarán de acuerdo en que el escrito anima a recoger materiales de esta índole a fin de que no se pierdan en el olvido los esfuerzos que se hacen por avanzar en los procesos que logren el florecimiento de las iglesias autóctonas.

Mario Pérez Pérez

Secretario de AELAPI

Articulación Ecuémica Latinoamericana de Pastoral Indígena

INTRODUCCIÓN

En este encuentro de los titanes de la Teología de India -como Eleazar López Hernández, Mario Pérez, Roberto Tomichá y Nicanor Sarmiento-, no hay palabras con qué describir, ni cómo sacar todo lo que tienen en sus mentes y corazones, tantos contenidos que manejan, son verdaderamente bibliotecas caminantes de esta teología indígena de los pueblos originarios.

EL QUEHACER DE LA PASTORAL INDÍGENA DE CEBITEPAL, Colombia, del 17 de noviembre al 11 de diciembre de 2020, vía zoom. En esta actividad académica y en la conducción virtual nos acompañó con su gran paciencia la Ing. Cristina María Cabrera Castillo, desde Colombia. Siempre se iniciaba con oraciones profundas, conectándonos con las deidades tutelares de nuestros ancestros y el gran Espíritu, que es el Dios de la vida de nuestros pueblos milenarios en igualdad de condiciones con la Iglesia oficial.

También presento algunos ensayos que han marcado el caminar de las Teologías Indias de nuestros pueblos originarios, especialmente

de la Teología Andina; el caminar de nuestros procesos históricos con luces y sombras que no se deben olvidar jamás; la persecución, la destrucción por parte de la Iglesia oficial jerárquica de los saberes ancestrales de los indígenas Runas/jaqis, del mundo andino en estas últimas décadas.

El primer capítulo nos ubica ante los fundamentos bíblicos, teológicos y magisteriales de la pastoral indígena. Según los misioneros, la gente que vivía en este continente eran verdaderos seres humanos, no homúnculos, ni infrahumanos. Todos venimos de la misma especie humana, todos provenientes de Adán. Además, presenta la cuestión de la refundación de la Iglesia con rostros indígenas.

El segundo capítulo nos lleva a nuestras raíces ancestrales, a la teología de nuestros pueblos andinos, amazónicos y al mundo de Abya Yala, también al florecimiento y continuidad de las Iglesias autóctonas con todos sus procesos y limitaciones, propios del quehacer teológico indígena.

El tercer capítulo nos remite a la historia y a la teología de nuestros pueblos, partiendo desde la cristología occidental, andina, amazónica, la biblia, los símbolos, etc. especialmente de la espiritualidad maya y la espiritualidad andina.

El cuarto capítulo menciona las perspectivas de los documentos pastorales en el quehacer de las teologías indias, los Simposios de Teología India del CELAM, las Conferencias Episcopales de

Latinoamérica y el Caribe y algunas experiencias pastorales de CONAPI y SICNIE. También resalta el papel de los pastores que se han entregado a la causa indígena: Leónidas Proaño y Samuel Ruiz.

Finalmente, el quinto capítulo, parte de mi vivencia antes y después de la caída de la Iglesia Sur Andina; muestra las mayores agresiones del S. XXI por la Iglesia oficial jerárquica católica, que no respetó la diversidad de los saberes ancestrales y sobre todo el trabajo de muchas décadas de los pastores que se han identificado con los más pobres de los indígenas quechuas y aimaras del Perú profundo.

I.

Fundamentos bíblicos, teológicos y magisteriales de la pastoral de los pueblos originarios



17 de noviembre de 2020

En esta primera parte nos encontramos con el padre de la Teología India, P. Eleazar López Hernández, Indígena del pueblo Zapoteca, México. Es asesor del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en el área de los asuntos indígenas. Este sabio abuelo nos comparte sobre los fundamentos de la teología indígena de los pueblos originarios.

López empieza dándonos algunos textos bíblicos necesarios para fundamentar el caminar de la iglesia indígena. También el libro *Pueblos Originarios y Magisterio Eclesial*, publicado por el CELAM que escribió Felipe Arizmendi Esquivel, Obispo de México, otro texto elaborado por la Conferencia Episcopal de México, en 1988, *Los Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena y el Caminar de la Pastoral Indígena y la Teología India en América Latina*, escrito por el equipo de asesor del CELAM.

Los fundamentos que tenemos ahora se originan en el pasado, en la primera evangelización, hace 500 años. Se desarrollaron incluso en las circunstancias más adversas de la imposición colonial que negó estos planteamientos, pero siguieron en el pueblo. Se distinguen tres momentos: inicial, la época colonial y la época actual.

1.1. La primera evangelización

Es el punto de partida, la llegada de los primeros europeos a estas tierras, muestra como desde el principio chocaron el plan colonial de

conquista y el proyecto misionero de evangelización. Situación que provocó que la iglesia tuviera desde el inicio dos modalidades de representación para los pueblos indígenas: la presencia desde los que llegaron y la presencia al lado de los indígenas. Esta última generó la pastoral indígena o pastoral de los pueblos originarios.

En esta exposición tan interesante, el expositor trata algunos puntos esenciales:

A. Cristóbal Colón

Personaje que concentra las contradicciones de la sociedad europea que había hace 500 años. Por un lado, hasta hace poco, la imagen de Colón era la de un gran descubridor y ejemplo a seguir en Europa y América, muchas ciudades llevan su nombre. Colombia tiene ese nombre por Colón, en Canadá, está la Columbia Británica. Hay estatuas que se han hecho al gran personaje admirable, aventurero, que descubrió América, sin tener en cuenta que también es causante de la conquista, el promotor de la colonización (sociedad colonial, Iglesia colonial), el culpable de la destrucción de las indias, como señaló Bartolomé de las Casas. Es una figura que representa estas dos realidades. Cuando él llegó a este continente, venía movido por el interés de encontrar una ruta de comercio, así como la que tenían para sus negocios los venecianos y los italianos por tierra, Marco Polo llegó hasta China y por el mar Magallanes, un portugués, dio la vuelta a África y llegó hasta la India.

Según Eleazar, Colón quería descubrir una ruta nueva y basado en la idea de Copérnico de que la tierra es redonda pensó, entonces se puede ir también al oriente y llegar al mismo lugar, pero se topó con este continente. Si leemos sus escritos, su diario, vemos que quedó admirado con estas tierras y con la gente. Pigna (2020) dice:

Yo – dice él –, porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría en nuestra Santa Fe con amor y no por la fuerza, les di alguno de ellos unos bonetes colorados y unos cuentas de vidrios que se ponían al pescuezo, y otras cosas muchas de poco valor con que hubieron mucho placer y quedaron tanto de nuestro que era maravilla, los cuales después venían a las barcas de los navíos adonde nos estábamos, nadando y nos traían papagayos e hilos de algodón con ovillos y azagayas, y otras cosas muchas, y nos las trocaban por otras cosas que nos les dábamos, como cuentecillas de vidrio y cascabeles. En fin, todos tomaban y daban de aquello que tenía de buena voluntad. Más me pareció gente muy pobre de todo. Ellos andaban todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vi más una harta moza y todo los que vi eran mancebos, no vi ninguna de edad más de 30 años, muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy hermosas caras: los cabellos gruesos casi como sedas de cola de caballo, y cortos: los cabellos traían por encima de la ceja, salvo unos pocos

detrás que traen largos, que jamás cortan. De ellos se pintan de prieto, y ellos son del color de los canarios ni negros ni blancos, y de ellos se pintan de blanco, y de ellos de colorado, y de ellos de lo que hallan, y de ellos se pintan las caras, y de ellos todo el cuerpo, y de ellos solos los ojos, y de ellos sólo la nariz. Ellos no traen armas ni las conocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia. No tienen algún hierro: sus azagayas son unas varas sin hierro, y algunas de ellas tienen al cabo un diente de pez, y otras de otras cosas. Ellos todos a una mano Son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos. Yo vi algunos que tenían señales de heridas en sus cuerpos, y les hice señas qué era aquello, y ellos me mostraron cómo allí venía gente de otras islas que estaban cerca y les querían tomar y se defendían. Y yo creí y creo que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por cautivos. Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían. Yo, placiendo a Nuestro Señor, llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a Vuestras Altezas para que aprendan a hablar. Ninguna bestia de ninguna manera vi, salvo papagayos, en esta isla.

Este primer contacto maravilló a Colón, eran personas que podían ser sus amigos, podían negociar con ellos, podían ser cristianos; así lo

afirmaba, pero ¿qué fue lo que cambió esa perspectiva? Señaló de inmediato que ellos no tienen armas y que podían controlar a doscientos de ellos. Ahí empezó a cambiar la relación, “ellos no saben negociar, no saben comerciar, ellos pueden recibir cualquier cosa, cuentas de vidrio, bagatelas y pueden darnos todo lo que tienen. Entonces podemos enriquecernos con ellos”. Ahí es donde se genera este planteamiento de colonización, en vez de una relación de igualdad una relación de superioridad, que después se va desarrollar en otros aspectos.

B. Colón versus Fray Boyl

En el segundo viaje, Colón, ya con la carta de donación del Papa, llega con un misionero, a diferencia del primero que no venía ningún clérigo. Era Fray Boyl, de los países bajos de Europa: Holanda, Bélgica o Alemania. Estos dos personajes al principio estaban muy identificados, venían en el mismo barco, Colón era el gran almirante de la Mar Océana y Fray Boyl era el plenipotenciario de la Iglesia, representante de la Iglesia. Cuando llegaron y la actitud colonial empezó a agredir a los pueblos de aquí, a obligarlos a trabajar y a matarlos si se oponían, Fray Boyl vio que eso no coincidía con el planteamiento de evangelizar. No tenemos ningún escrito del Fray Boyl, pero conocemos por los testimonios de otros misioneros posteriores, que en algún momento Fray Boyl se hartó de esta posición de los conquistadores y le dijo a Colón, “si ustedes no cambian de actitud frente a los habitantes de aquí no les voy a dar los sacramentos,

ni misa, ni confesión” y Colón dijo “bien, puedes hacer lo que te da la gana, pero no te vamos a dar de comer”. Fray Boyl aguantó tres días y al cuarto tuvo que ceder, celebrarles misa y confesar. Desde el inicio chocaron esos dos proyectos. Al año siguiente Fray Boyl se enfermó y regresó, poco tiempo murió en España.

C. Carta de donación Papal

La Iglesia estaba entre cooperar con el sistema de colonización o enfrentarse a él, cuestionarlo. El involucramiento de la Iglesia se dio desde la carta de donación de 1593. Por un lado, mostró que el Papa es el que tiene todo el poder de Dios, tanto en lo civil y como en lo eclesiástico, entonces podía repartir las tierras porque es el Vicario de Cristo. Bajo esta argumentación concedió las tierras a los reyes católicos de España y de Portugal. Tenemos las cartas de donación, pero el señalamiento era para que evangelicen a estos pueblos, que lleven la propuesta del Evangelio y no por las ganancias que esto implicaba.

D. El Patronato real y sus consecuencias

La carta de donación generó lo que se llama el *Patronato Real*. Es decir, los “dueños” de la Iglesia eran los reyes que asumieron este papel casi haciendo a un lado la intervención directa del Papa. La carta de donación les dio a los reyes y a sus herederos todo el poder, no solo sobre la conquista, sino sobre la Iglesia para nombrar Obispos, mandar misioneros, construir iglesias, para todo

lo que implicaba la vida de la Iglesia. Ellos asumieron ese papel y más adelante no permitieron la injerencia del Papa. El *Patronato Real* fue un control absoluto sobre la Iglesia.

El método de la *tabula rasa*, para conquistar y someter a los pueblos: la *tabula rasa* consistía en llevar la carta de la donación a los pueblos y decirles, “venimos del parte del rey, del parte del Papa y al final de parte de Dios. Por lo tanto, tenemos derecho a obligarlos a que se sometan. Si lo hacen serán bienvenidos, pero si se oponen les vamos hacer la guerra y es culpa de ustedes; porque no obedecen a Dios”. Ese es el resumen del planteamiento que se llamó requerimiento o ultimátum, que llevaba a la *Tabula Rasa*, es decir, “todo de aquí no vale, no sirve; tienen que asumir de lo que viene de afuera”.

1.2. Sermón de Fray Antonio de Montesinos

Un domingo de adviento, en 1511, cambió el discurso que dirigía casi siempre a los indígenas para convertirlos, a decirlo a los encomenderos y a los conquistadores: “los que están en pecado mortal son ustedes, no los indígenas, por la manera en que tratan a estos originarios obligándolos a trabajar como bien saben, esclavizándolos e incluso matándolos. Por lo tanto, si no cambian su posición se van a ir al infierno”. Fue un argumento durísimo

contra los conquistadores que reaccionaron queriendo obligar a Montesinos a que cambiara su homilía.

Al siguiente domingo se presentó el superior de los dominicos y dice el mismo discurso. Entonces hay un enfrentamiento, el asunto se lleva hasta España para dilucidar quien tenía razón. Teóricamente tenían razón los que defendían a los indígenas, en la práctica los conquistadores y encomenderos terminaron imponiendo su esquema y haciendo a un lado a los misioneros.

1.3. Bartolomé de las Casas

No se logró el cambio, pero se generó una conversión muy importante. Bartolomé de las Casas, que estaba en Santilla como encomendero, cambió, se convirtió, se hizo dominico y se transformó en el gran defensor de los pueblos indígenas. Él argumentó que la guerra que se hizo era injusta, que no se la puede justificar en nombre de Dios ni de la evangelización, que es el modo de llevar la propuesta cristiana buscando convencimiento y en libertad; no se puede dominar a otro ni obligarlo a ser creyente. La fe devota se adquiere en la emancipación, en el amor, en el convencimiento. Por lo tanto, está mal lo que se ha hecho, quienes intervinieron en esta guerra injusta están en pecado. Es el mismo argumento de Montesinos, pero mucho más desarrollado por Bartolomé de las Casas, que tiene una obra muy grande, ha escrito más

al respecto y generó un movimiento que se llamó la *Profecía Lascasiana* dentro de la Iglesia.

1.4. Fray Juan de Tecto y sus compañeros

En 1523 y 1524 llegan los primeros misioneros laicos a México: Juan de Ágora, Juan de Tecto y Pedro de Gante, de los países bajos de Europa. Llegaron un año antes que los misioneros emblemáticos doce franciscanos, símbolo de los doce apóstoles, que vinieron a evangelizar este continente. Estos tres no agredieron a los pueblos, ni destruyeron las pirámides, ni los templos, tampoco los códices, por eso, cuando llegaron los doce, según Jerónimo de Mendieta, les preguntaron “¿qué están haciendo si todo sigue exactamente como antes?” la frase con que responden es “estamos aprendiendo la teología que del todo punto ignoró San Agustín”. San Agustín es Padre de la teología de la Iglesia latina.

Según Jerónimo de Mendieta se refería al aprendizaje de la lengua de estos pueblos, su cultura y, por lo tanto, su aspecto teológico. Estos tres recogieron las perspectivas teológicas de Montesinos, Bartolomé de las Casas y Fray Boyl para plantear que podía haber una actitud diferente frente a los pueblos de aquí, no la destrucción de lo que había, sino acoger lo que existía.

Juan de Tecto, después apoyó a otro de los grandes, Vasco de Quiroga, el primer obispo de Michoacán (México), con los colegios de

naturales. Luego esto generó otros misioneros como Bernardino de Sahagún.

A. Fray Bernardino de Sahagún (1527-1595) y su obra en el Seminario Indígena de Taltelolco

En la segunda oleada de misioneros, en 1530, Fray Bernardino de Sahagún ya estaba en México con la misma actitud de los tres primeros que estuvieron mirando aquí con ojos de bondad, diciendo “estos pueblos tienen algo que enseñarnos”. Empezó la recopilación del pensamiento de nuestros pueblos, su sabiduría y escribió el libro Sexto de la retórica, filosofía y teología de la gente mexicana, gente que estaba aquí mucho antes que llegaran los españoles. Gracias a estas investigaciones que hizo Bernardino nosotros tenemos materiales para conocer el pensamiento anterior a la conquista, la teología de los pueblos, que perdura a través de la religiosidad popular y llega a nosotros en estos tiempos.

B. Fray Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala (1527) y su carta al Papa Paulo III

En 1527 tenemos un personaje que recoge esta misma línea Julián Garcés, el primer obispo que se atrevió a dirigirse directamente al Papa, con una carta que se denomina *Optimismo Misionero*, donde le plantea que todo lo que le están transmitiendo tanto a él como al Rey mismo - que los pueblos indígenas son tontos, borrachos, sanguinarios,

bárbaros- no es cierto. Además, que los que están diciendo que no son capaces de la fe porque no tiene racionalidad y que son gente igual a los animales, están movidos por el demonio porque no es cierto, todo lo contrario, esta gente está muy dispuesta a la fe, tienen alma, tienen racionalidad, tienen derechos y solo los que quieren vivir de ellos y pretenden explotarlos, inventan estas cuestiones, le niegan la racionalidad.

C. La encíclica “*Sublimis Deus*” (1535) del Papa Paulo III que reconoce los derechos indígenas

La respuesta del Papa, en la encíclica *Sublimis Deus*, reconoce la racionalidad de los pueblos. Ese documento es el más importante no solo para la cuestión teológica de la Iglesia, sino también para la cuestión civil. El Papa dice:

El Dios sublime amó tanto la raza humana, que creó al hombre de tal manera que pudiera participar, no solamente del bien de que gozan otras criaturas, sino que lo dotó de la capacidad de alcanzar al Dios Supremo, invisible e inaccesible, y mirarlo cara a cara; y por cuanto el hombre, de acuerdo con el testimonio de las Sagradas Escrituras, fue creado para gozar de la felicidad de la vida eterna, que nadie puede conseguir, sino por medio de la fe en Nuestro Señor Jesucristo, es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esa fe; por lo cual,

quienquiera que esté así dotado, debe ser capaz de recibir la misma fe: No es creíble que exista alguien que poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fe, esté despojado de la más necesaria de la facultad de obtenerla de aquí que Jesucristo que es la verdad misma, que no puede engañarse ni engañar, cuando envió a los predicadores de la fe a cumplir con el oficio de la predicación dijo: Id y enseñad a toda las gentes, a todas dijo, sin excepción, puesto que todas son capaces de ser instruidas en la fe: lo cual viéndolo y enviándolo el enemigo del género humano que siempre se opone a las buenas obras para que perezcan, inventó un método hasta ahora inaudito para impedir que la Palabra de Dios fuera predicada a las gentes a fin de que se salven y excitó a alguno de sus satélites, que deseando saciar su codicia, se atreven a firmar que los Indios occidentales y meridionales y otros gentes que en estos tiempos han llegado a nuestro conocimiento, con el pretexto de que ignoran la fe católica, deben ser dirigidos a nuestra obediencia como si fueran animales y los reducen a servidumbre urgiéndolos con tantas aflicciones como las que usan con las bestias.

Nos pues, que aunque indignos hacemos en la tierra las veces de Nuestro Señor, y que con todo el esfuerzo procuramos llevar a su redil las ovejas de su grey que nos han sido encomendadas y que están fuera de su rebaño, prestando atención a los mismos indios

que como verdaderos hombres que son, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino según se nos ha informado, corren con la prontitud hacia la misma; y queriendo proveer sobre esto con remedios oportunos, haciendo uso de la Autoridad apostólica, determinamos y declaramos por las presente letras que dichos Indios, y todas la gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libremente y lícitamente de su libertad y del dominio de sus bienes; que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor, asimismo declaramos que dichos indios y de más gentes deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida nueva, no obstando nada en contrario. (Pablo III, 1537)

Eleazar dice que ahí está la síntesis de los fundamentos bíblicos, teológicos y magisteriales de la pastoral de los pueblos originarios. Estos planteamientos después fueron anulados porque se impuso la sociedad colonial, basada en el hecho de que “ganamos la guerra, tenemos al Dios verdadero, al libro, la sagrada escritura dice que el demonio se reveló contra Dios y después fue echado del cielo, y cayó en medio de ustedes”. Así lo afirmaban los doce primeros misioneros franciscanos que llegaron, en el llamado “El diálogo de los Doce”.

Bernardino de Sahagún conservó este diálogo donde los DOCE MISIONEROS FRANCISCANOS narran esa falacia y manipula el texto, analizado por Miguel León Portilla.

Duverger (1990) dice:

Amigos bien amados, os hemos ya dicho de qué manera fuimos enviados a esta tierra que es la vuestra, por el Señor del mundo entero que se llama Santo Padre. Tal vez, ahora os preguntáis- con el deseo de conocerle- ¿quién es este personaje, señor tan poderoso cuyo reino es el mundo? ¿Es un dios o es un hombre como nosotros? Estad atentos ahora, vosotros vais a saber quién es aquel que nos ha enviado. Vamos a decíroslo para que no os equivoquéis sobre su persona.

Este gran Señor que tiene el poder espiritual sobre el mundo, que se llama Santo Padre, es un hombre como nosotros; es santo, muy prudente y muy sabio. Es el Vicario de Dios sobre la tierra, él lo representa y posee su poder. Este gran Señor es mortal, no tiene más que una vida limitada y cuando él muere, otro lo sucede por elección; sube al trono para gobernar a los hombres de Dios en la tierra. Este gran Señor vive en una gran ciudad que se llama Roma y que se encuentra en la región de donde nosotros venimos; allá tiene su trono.

Este gran Señor es el guardián de las Sagradas Escrituras. Bajo su autoridad son ordenados y escogidos los sacerdotes, los

predicadores y todos aquellos que tienen a su cargo las cosas del culto divino. Este gran Señor y Padre Santo recibió él mismo una misión: El único verdadero Dios le encargó de difundir la santa fe en el mundo, de enseñar a los hombres a conocerlo para que, conociéndolo, ganen su salvación y le sirvan. Casi todos los demás habitantes del mundo han recibido ya la palabra de Dios, pero vosotros acabáis de ser descubiertos. La noticia llegó hasta el gran Señor que nos ha enviado; desde el momento que supo de vuestra existencia, nos envió para que os predicáramos la buena nueva con la misión de esclareceros en el conocimiento del verdadero Dios, para que podáis temerle reverenciarle y sentirle. Pues él es el único Señor del cielo y de la tierra y es por él que existen todas las cosas.

[...] En lo que a nosotros se refiere, el gran Sacerdote del mundo entero nos ha enviado para que os enseñemos a apaciguar al único y verdadero Dios a fin de que no os destruya. Si nos ha enviado de ninguna manera lo ha hecho con una finalidad temporal; lo ha hecho únicamente movido por el amor que os tiene, solamente para concederos su misericordia. Nosotros no esperamos ninguna retribución a cambio, no queremos enriquecernos, ya que ese es el mandamiento de nuestro Señor Dios: amaos los unos a los otros y ayudémonos con total desinterés. (págs. 70-71)

Como dice Eleazar, si ustedes aceptan serán nuestros hermanos, pero si no Dios les va a destruir, así que conviértanse.

Se impuso la sociedad colonial pragmática y los misioneros tuvieron que someterse “si nos vamos ellos van a volver a la idolatría, mejor mantenemos las cosas”.

Hace mención a esto el padre Gustavo Gutiérrez en su libro al plantear: “Dios o el oro de las indias ¿qué nos mueve? el proyecto de Dios o nos mueve el oro de las indias”.

Se pregunta Eleazar: ¿Cómo sostener esta perspectiva original de los misioneros valientes, profetas que se pusieron de lado de la gente y mostraron que hay una fundamentación bíblica, teológica, magisterial desde tener puestos los zapatos de los pueblos de aquí?

D. Algunas síntesis

- Los fundamentos antropológicos, que es lo que afirmaron estos misioneros sostienen que la gente de aquí son verdaderos seres humanos, no homúnculos, ni infrahumanos como decía Juan Ginés de Sepúlveda, en contra de Bartolomé de las Casas, “parecen seres humanos, pero no son seres humanos, porque no llegaron al uso de la razón como nosotros los europeos, entonces ellos no son capaces de la fe, ellos nos son capaces de ministerio de la iglesia y no son capaces de teología, ellos tienen que ser sometidos por que unos han nacido como nosotros para mandar y ellos han nacido para obedecer”.

- Todos venimos de la misma raza humana, no existen muchas razas, sino la raza humana, la especie humana, somos todos provenientes de Adán, decían los misioneros, son nuestros hermanos. Ese es el argumento de Montesinos ¿no son estos nuestros hermanos? ¿Por qué les tratamos así? tienen derechos individuales como personas, colectivos como pueblos, naciones, derechos que preexistían a la llegada de los europeos. Así se generó, con Francisco de Victoria, el derecho de gentes, el derecho internacional. Por lo tanto, eran pueblos que vivían en paz, nosotros la quebrantamos por la guerra que hicimos. Tenían y tienen derecho a la autodeterminación, a gobernarse por sí mismos, la famosa *res publica*, ellos se gobernaban antes, nosotros les quitamos esa posibilidad para poderlos evangelizar. Necesitamos volver a poner en sus manos la capacidad de seguir autodeterminándose, de la *res publica*. No se justifica ninguna guerra contra ellos por motivos de transmisión de la fe. Los argumentos son antropológicos y jurídicos. Tenemos que reconocer que la biblia no fue un sostén fuerte al principio, más bien manipulaban algunos de sus textos de la biblia: “es que los demonios cayeron aquí con ustedes”, se está haciendo una manipulación del contenido contra los pueblos indígenas. Por eso, en algún momento devolvieron la sagrada escritura a Juan Pablo II, esa biblia ha sido instrumento de dominación, llegaron

a esa actitud porque realmente la manipularon. Pero al mismo tiempo algunos misioneros empezaron a sacar los elementos fundamentales de la biblia para hacer otra lectura, desde el lado de los indígenas y a su favor. Ellos decían “hay un solo Dios, ese Dios creó a toda la humanidad, también fundó a los pueblos indígenas, todos venimos de Adán, todos somos hijos de Dios, porque venimos del mismo tronco.

- Los pueblos de aquí tienen alma igual que los demás, por lo tanto, también tienen derechos. Para ellos es el Evangelio de la salvación, Evangelio de Cristo y ellos ya conocían a Dios, podemos aprender de ellos, con ellos, no imponer, sino dialogar”. Algunos misioneros dieron un paso más allá, sostuvieron “esta gente de aquí es la nueva humanidad, son hombres nuevos, son mujeres nuevas de Dios, nos permiten encontrar para refundar los grandes sueños que hay en Europa, los anhelos de una sociedad como la que soñó Tomás Moro o la que reflejó San Agustín en la *Ciudad de Dios*, desde las utopías humanistas. Ellos pueden vivir el ideal de esta Iglesia, que nosotros no podemos vivir, que hemos echado a perder, somos nosotros el viejo mundo y ellos son el nuevo mundo”.
- Como consecuencia surgió la línea de reflexión de los optimistas, el *optimismo misionero*: este es el momento de refundar la Iglesia, replantarla en un pueblo que está dispuesto a recibirla.

Después, esta perspectiva se va a convertir en inculturación, que impulsó la Iglesia indiana, en manos de indígenas, por eso, se fundaron seminarios para los cleros nativos con el estudio de la teología de esos pueblos, que pusieron las bases, los fundamentos bíblicos, teológicos y magisteriales de la pastoral de los pueblos originarios.

Trabajo en grupos

¿Qué importancia tienen actualmente los fundamentos bíblicos y teológicos puestos por los misioneros indigenistas de la primera evangelización y por qué?

Plenario

- Falta preparar misioneros/as que entren por vías aéreas para acompañar a las comunidades originarias puesto que siguen siendo necesario estos fundamentos teológicos.
- Estar abiertos a los pueblos indígenas; según sus culturas, así como hubo antes voces de esperanza, ahora también las hay que animan a seguir sembrando las *Semillas del Verbo* y a tener en cuenta esos fundamentos teológicos para la humanización.
- Los pueblos también tienen derecho a escuchar la palabra de Dios, profundizarla, comprender tanto a los primeros misioneros como la vida espiritual del pueblo, luchar y enfrentar la

desigualdad, y después buscar el diálogo entre el Evangelio y la cultura.

- Sigue siendo un reto profundizar los fundamentos bíblicos y teológicos ya que no podemos todavía vivir en fraternidad como hermanos, necesitamos descolonizarnos y los argumentos bíblicos, teológicos y antropológicos.
- Valorar que todos somos hijos de Dios, personas humanas con derechos, que tenemos razón, que entendemos las cosas.
- Valorar la importancia de las comunidades que viven como las primeras en la actualidad. Cómo el Espíritu ha sido tan dinámico, ha caminado con las iglesias de base.
- En la actualidad sigue la instrumentalización de la biblia, se manipula, especialmente nuestros hermanos de las sectas, dejando de lado los valores culturales.
- Ser herederos de una porción de la Iglesia, ponerse al lado de los indígenas. Y definir también ¿de qué lado está la Iglesia?
- Ayuda a leer y redescubrir la vida de un pueblo, su sabiduría, el vivir bien y a construir una teología indiana de los pueblos.

Comentarios de Eleazar sobre estas cuestiones: Lo que dijeron es lo que ha marcado la historia, debía ser toda la Iglesia así si se hubiera generado una comunidad encarnada en los pueblos, pero no se siguió con esos criterios. En ese grupo pequeño de la jerarquía estaban frailes, clérigos y no clérigos, obispos, el Papa Paulo III; de alguna manera

representa las circunstancias actuales: es una porción de la Iglesia, no todo pueblo de Dios.

Ese sector representa lo mejor y nosotros queremos estar desde esa perspectiva, no importa los resultados, cada uno tuvo que pagar las consecuencias de atreverse a estar del lado de los pueblos. Porque el poder de la sociedad colonial y la manipulación de esta sociedad dominante también se hace sobre algunos miembros de la iglesia. (CELAM, Cebitepal, 2020)

18 de noviembre de 2022

En este día Eleazar propone una mirada sobre lo que institucionalmente la Iglesia no pudo sostener a través de los misioneros indigenistas. El pueblo después lo retomó y dio cause a lo que llamamos inculturación, la apropiación de la fe cristiana por parte de nuestros pueblos.

El objetivo es mostrar cómo a pesar de la implantación de la sociedad y de la iglesia colonial, los planteamientos de los misioneros indigenistas de la primera evangelización no se perdieron, pues el pueblo hizo una inculturación indígena de lo esencial de la fe cristiana.

1.5. Siete puntos esenciales de la jornada

A. Los fundamentos puestos por los misioneros que se pusieron al lado del pueblo

Es importante recordar a Fray Boyl, a Antonio de Montesinos y al grupo de Dominicos, a Bartolomé de las Casas, a los tres primeros misioneros franciscanos que llegaron (Juan de Ágora, Juan de Tecto y Pedro de Gante), a quién llegó en 1530 y acompañó a los indígenas en el Seminario Indígena de Santa Cruz, Fray Bernardino de Sahagún, que vivió toda su vida en ese continente y aquí murió; también a Julián Garcés; a Paulo III con su Carta *Sublimis Deus*, donde echa abajo la donación papal, los métodos anti indígenas que se habían plantado al unir la cruz con la espada, afirmando que la cruz tiene que ir por su lado y la espada no tiene que ver con la evangelización.

¿Cuáles son los principales planteamientos? los planes de estos misioneros se reducen a los fundamentos antropológicos; primero reconocer que la gente de estas tierras son verdaderos seres humanos, no homúnculos o infrahumanos como los presentaban los que querían aprovecharse de estos pueblos, por ejemplo, Ginés de Sepúlveda, con su teología basada en Aristóteles “unos nacieron para gobernar y otros para ser gobernados”, unos para mandar y otros para obedecerlos. Los blancos se impusieron frente a los indígenas. Estos misioneros insistían en que la gente de aquí tiene derechos humanos, pero también tiene

derechos como pueblos, los derechos colectivos como naciones que aquí estaban mucho antes de que llegaran los europeos, igualmente decían que estos pueblos vivían en paz, con todas sus realidades de problemas, pero vivían en paz, lo habían mostrado con civilizaciones que perduraron más de mil años como las civilizaciones Maya, Xapoteca, Misteca, Guaraní y de los Andes. Son pueblos que vivían en paz, los europeos hicieron que esta paz se rompiera, pero los misioneros argumentaron poniendo las bases de las leyes internacionales, afirmando que no se justifica la guerra contra estos pueblos ni siquiera por motivos de fe. En cuanto a los argumentos bíblicos que manejaron, reconocemos que hubo poca referencia a la biblia porque la mayoría de los que llegaron prácticamente la habían hecho a un lado, solo la reforma protestante volvió a las escrituras. Por eso, hay pocas referencias bíblicas, que fueron manejadas por algunos contra los pueblos indígenas, fundamentando en la biblia que había que obligarlos a someterse a la verdad que traían los de afuera. Frente a eso los misioneros indigenistas sostuvieron que la biblia dice que Dios creó a la humanidad entera, todos venimos del mismo tronco de Adán y todos los seres humanos, pues, tenemos la posibilidad de conocer a Dios, y dado que estos pueblos ya conocían a Dios son poblaciones con las cuales hay que dialogar. Los indios son los hijos de Dios, vienen del mismo tronco que los europeos, tienen alma capaz de tener fe, son nuestros hermanos y les debemos respeto, no tenemos derecho a

oprimirlos y mucho menos a matarlos. Ese es el argumento de Bartolomé de la Casas y de Antonio de Montesinos, pero, además, otros dieron algunos pasos más afirmando: tienen verdadera teología y hay que aprender de su teología -los que hacen esta afirmación son los tres primeros que llegaron a México- los indígenas de aquí son la nueva humanidad que Dios nos ha dado para vivir el evangelio y también para volver a los orígenes de la Iglesia. Volver a plantar aquí la Iglesia hace referencia al *optimismo misionero* de los que se pusieron a lado de los indígenas.

Los fundamentos teológicos magisteriales también se mueven dentro de esta tensión. El magisterio cayó en la trampa del poder por unir cruz y espada. Varios de los textos de la donación y de “El diálogo de los Doce” se basan en el poder: nosotros ganamos la guerra, por lo tanto, nuestro Dios es verdadero, si ustedes hubieran ganado la guerra, entonces su Dios sería el verdadero. También en el poder del libro nosotros tenemos el libro, y dice que ustedes están en pecado porque adoran a falsos dioses, adoran al demonio. Solo se puede evangelizar, decían los misioneros indigenistas, con el convencimiento y la bondad, no por la guerra, ni con espada. Decía el Papa Pablo III, “solamente con la predicación y con el testimonio de una vida buena se puede evangelizar”.

Los misioneros indigenistas, uno a uno, fueron siendo atacados, señalados como perversores del orden establecido y algunos fueron

llevados a la inquisición. A Fray Bernardino de Sahagún le recogieron todos sus escritos para quemarlos, quemaron los códices de los pueblos. Afortunadamente él envió varias copias a otros lugares y se conservaron, gracias a eso podemos conocer los pensamientos de nuestros pueblos en la etapa prehispánica. Algunos misioneros, como Diego de Landa, que evangelizó a los Mayas de Yucatán, primero destruyó y quemó todos los códices, implementó un método del colgamiento de líderes religiosos indígenas para obligarlos a que convencieran a su pueblo de hacerse cristianos. Eso está escrito en el *Chilam Balamb*, el libro de los Mayas, recordando “en ese momento que llegaron los Barbados y castraron a nuestro sol para que su sol floreciera, marchitaron nuestra flor, para que su flor permaneciera. Fue un momento traumático para nuestros pueblos ese misionero franciscano Diego de Landa, después que destruyó los códices, le entró un cierto remordimiento y fue el que recopiló el pensamiento de los mayas, y gracias a sus escritos conocemos mucho de lo que los pueblos tenían aquí antes de la conquista”. O sea, hubo misioneros que cambiaron de actitud en este proceso, pero la mayoría de ellos fueron silenciados, acallados.

B. Los fundamentos puestos por Fray Bartolomé de las Casas: Biblia y Padres de la Iglesia

A Bartolomé de las Casas no lo pudieron callar, porque era un hombre muy apasionado, aguerrido y sobre todo muy ilustrado. Escribió un libro, *DE UNICO VOCATIONIS MODO OMNIUM GENTIUM AD VERAM RELIGIONEM*, -Único modo de llamar a todas las naciones a la verdadera religión- en el que argumentó con textos bíblicos, y de los Padres de la Iglesia, fue a los textos más antiguos de la Iglesia para poder argumentar y luego tomó los textos de Santo Tomás de Aquino, para argumentar frente a Ginés de Sepúlveda y a la corriente generada en la Universidad de Salamanca a favor de la conquista y de la dominación de los pueblos.

C. ¿Por qué no tuvieron continuidad los planteamientos de quienes se pusieron del lado de los indígenas? (Códice Franciscano)

Bernardino de Sahagún acompañó la formación del clero nativo, pero al poco tiempo le dejaron solo, le obligaron a abandonar el proyecto y los hermanos indígenas asumieron el manejo y la administración de este Colegio de la Santa Cruz de *Tlatelolco*, México.

Eleazar menciona el códice franciscano, que cuenta por qué cerraron ese Seminario que duró 40 años “Lo que a estos religiosos ha movido tratar en disfavor de este negocio del Seminario Indígena, es lo

uno decir que latín que los indios sirve que conozcan en el decir las misas y oficios divinos ¿Cuáles sacerdotes son idiotas? Y se reían de ellos o no les tengan en tanta reputación, como era razón para que así mismo noten si alguna en la predicación u otras prácticas hecha algún gazafatón en Latín; la cual razón, la cual frívola sea bien, se deje entender”. Es decir, en el fondo de esta argumentación está que no querían indios capaces de dialogar de tú a tú con el que llegó, la mentalidad colonial empujaba a sostener que los que conquistaron deberían estar arriba, debería dárseles la razón, la tuvieran o no; los que estaban abajo tenían que ser sometidos, decir solamente amén.

El Seminario indígena de la Santa Cruz empezó a producir indígenas cultos que manejaban la lógica del conocimiento de todo lo que trajeron los misioneros, pero además manejaban su propio pensamiento indígena, que no estaban abajo, sino al mismo nivel y más aún, podrían ser maestros de los que llegaban. Eso no cuadró con el sistema colonial, y es uno de los problemas que seguimos teniendo dentro de la Iglesia, no formamos para la igualdad, sino para mantener un orden: unos arriba y otros abajo, los clérigos arriba y los laicos abajo, y dentro de los laicos, las mujeres abajo. Es el orden que la sociedad quiere imponer, pero no es de Dios, sino el de un modelo de sociedad. A los misioneros que estuvieron en contra de esto les fue mal, les acallaron y a algunos los mataron, tenemos mártires por eso. Hacia 1590 la mayoría de estos grandes ya había desaparecido, no estaban, habían

muerto y la siguiente generación, no tomó en cuenta esa voz de los primeros. Se plantó la sociedad colonial con estructuras: Diócesis, Parroquias, Seminarios donde se inculcaba el conocimiento de las cosas según el modelo europeo, no según nuestros esquemas. El pueblo reaccionó frente a eso de varias maneras: lo primero fue enfrentarse violentamente al modelo colonial que había destruido su vida, hay que recordar que el 90% de la población indígena sucumbió en los primeros cincuenta años de la colonización; los indígenas caribes, los *tayinos*, los que están en las islas en menos de veinticinco años fueron desaparecidos del mapa, se acabaron prácticamente. Como consecuencia, de África trajeron a los Afros, negros, para ser esclavizados aquí. En el camino murieron la mayor parte y solo unos cuantos llegaron. Aquí, a nosotros, casi nos acabaron, a ellos los desgajaron de su origen, aquí tuvieron que buscar la manera de sobrevivir con los recuerdos que trajeron de África, con sus tradiciones y amalgamando algunos elementos del mundo indígena. Desafortunadamente fue muy difícil conectar estas dos luchas de nuestros pueblos, pero con el tiempo se fue logrando unir indígenas y afros para dar lucha común dentro de este continente. La primera actitud fue enfrentar violentamente al modelo colonial, pero las armas de nuestros pueblos, flechas y escudos insignificantes, no podían contra las armas de fuego que traían, con los cañones. Debido a que algunos se rebelaron hubo una represión terrible contra nuestros pueblos, que prácticamente acabó con la dirigencia política, con los intelectuales, con

los sabios, quedó solamente la gente sencilla que mantuvo sus tradiciones. Esa actitud de rebelión fue digna, pero suscitó mucha agresividad contra nuestros pueblos y creó represión.

D. Mencionar las distintas actitudes del pueblo ante la primera evangelización: confrontación, yuxtaposición, sobreposición, sustitución, síntesis de las dos vertientes mediante el diálogo.

Los pueblos empezaron a diseñar otra manera de convivir dentro de esa sociedad colonial, una actitud fue yuxtaponer, es decir, poner junto a la otra, la espiritualidad propia de nuestros pueblos que estaba antes y la espiritualidad cristiana. Es lo que se llama doble pertenencia: ser cristianos al modo que se presentaba, pero ser indígenas encubriéndolo o de modo que no se note tanto. Fue la manera que encontraron para sobrevivir. De día, a nivel público, iban a los espacios de culto que exigía la sociedad colonial y de noche, o en lo escondido de sus casas, vivían sus experiencias, se llama también clandestinidad de la experiencia indígena. Al mismo tiempo se era cristiano y se vivía la tradición propia. Más adelante fueron viendo que se podía poner encima lo cristiano y mantener lo propio abajo. Es decir, permitían que los sacerdotes oficiaran las misas y los sacramentos, pero después tenían sus propias expresiones, una vez que se iba el sacerdote se seguía celebrando según su propia manera de vivir las cosas, encima de las

pirámides, lugares sagrados, construyeron templos cristianos. Entonces podían tener lo que llegó junto a lo que ya estaba. Hay muchos lugares que hoy son arqueológicos donde están fusionadas las dos vertientes. El siguiente paso que dieron fue sustituir los símbolos propios con los cristianos. En lugar de usar las formas que ya tenían para representar a las divinidades y para encontrarse con Dios, pusieron los santos cristianos, sobre todo la Virgen que recogió la expresión tanto de lo que llegó como de lo que aquí estaba. La Virgen fue utilizada como paradigma para que converja lo que llegó y lo que ya estaba; sustituyeron al Dios de la lluvia con San Isidro. Casi todos los santos patronos de los indígenas no solo son la expresión del santo cristiano, son también del modo en que viven su relación con Dios nuestros pueblos. Por eso, cuando cuentan sobre el santo patrón no están contando la historia oficial, sino está contando la historia del pueblo, porque en el santo están mirando la imagen particular de Dios que tiene cada pueblo, que está representada ahí, es Dios encarnado en la imagen del santo. Esa técnica de sustitución les sirvió mucho.

Otros dijeron “se puede hacer una síntesis de las dos cosas, en un diálogo intercultural, interreligioso”. No usaban estos términos, pero lo que hacían era poner en diálogo su pensamiento, su relación propia con Dios con lo cristiano, sumaron las dos cosas.

E. Análisis del paradigma guadalupano

Es uno de los más estudiados en estos tiempos, porque tenemos la imagen y el texto que la explica. El texto está en *Nava Inapoma*, que fue conservado de manera oral, después fue escrito y ahora se conoce y se puede hablar de ello.

La imagen de Guadalupe es un código para nuestros pueblos, cuando fue comunicado no tenían escritura fonética como la tenemos actualmente, sino pinturas, símbolos puestos en imágenes. La Virgen de Guadalupe es un código mexicana, que se comprende a cabalidad en la lógica mesoamericana, pero se plantea también para que el no indígena lo entienda. Por eso, es una imagen que usa tanto el simbolismo del mundo indígena como el del mundo del cristiano occidental. En consecuencia, su comprensión supone el conocimiento de estos dos mundos simbólicos.

En la imagen y en el relato de *Nican Mopohua*, toda gira en torno a la figura de la “Señora del cielo” (*Ilhuicac Cihuapil-li*), es decir, de la respetable Mujer-Sol (*Tonántzin* contraparte de *Tonátiuh*, nuestro Padre el Sol) que trasmite la energía de la vida (*tonál-li*) a toda la creación a través de sus resplandores. La virgen de Guadalupe es el rostro femenino del sol. Ella está de pie sobre la luna oscura, que es manera de hablar entre noche y día; ella es la que triunfa sobre la noche, su luz acaba con las tinieblas; y se halla vestida con el color de la tierra (roja), y cubierta con el manto azul de las estrellas. Su rostro y su mirada de

bondad manifiestan la armonía del conjunto, porque ella es nuestra Madre (*Tonana*). Y como *Quetzalcóatl*, sintetiza el cielo y la tierra, está apoyada sobre un ser humano.

Es un emplumado o caballero águila, que nos la trae cargando sobre sus brazos, sobre sus hombros; por un lado, tocando su vestido y por otro lado, tocando el manto; el vestido simboliza la tierra; el manto donde están las estrellas simboliza el cielo; es el *Quetzalcóatl* abajo también cargando o contraparte de *Quetzalcóatl*. En los mitos de nuestros pueblos está para unir cielo y tierra; la contraparte de *Quetzalcóatl* se convierte en ceiba o árbol más grande, va levantando a *Quetzalcóatl* y en las ramas de ceiba, cuatro ramas se ponen los cuatro seres humanos, son los que van colaborar con Dios, para mantener el espacio entre cielo y tierra, eso está representado simbólicamente en la imagen de la Virgen de Guadalupe, ella sintetiza el cielo y la tierra apoyada en el ser humano emplumado, pero en esta imagen, también está la mujer del apocalipsis. Como nos dice la Biblia (1988) “Apareció en el cielo una señal grandiosa: una mujer, vestida de sol, con la luna bajo sus pies y en su cabeza una corona de doce estrellas.” (Ap 12, 1)

Ahí convergen los dos planteamientos. En España ya había una imagen de Guadalupe, inculturada en el mundo Moro, Musulmán. Guadalupe, en árabe, significa ríos de luz. Guadal, Guadalquivir, Guadarrama= ríos; Lupe= Luz. Ya era una imagen conocida, la diferencia con la de Extremadura es que esta trae un niño en el brazo; y

la imagen nuestra no trae al niño, el niño está en el vientre de Guadalupe. Esta diferencia surge porque después de veinte años de las apariciones, desde Extremadura exigieron las limosnas de esta imagen, pero se decidió que no se entregarían porque no era la misma imagen. Por motivos de limosnas, no teológicos, se provocó toda una discusión, pero al final nos quedamos con nuestra imagen, diferente de la de allá.

La Virgen de Guadalupe es la expresión teológica de un pueblo vencido por la fuerza de las armas, pero que no se resigna a morir y que resiste valerosamente manteniendo, contra viento y marea, sus esperanzas y utopías ancestrales. Eso es la Virgen de Guadalupe, apropiarse de un elemento de la fe cristiana y con ese elemento mostrar que perviven los ideales, las utopías que aquí estaban, los mitos de nuestros pueblos, por eso, el Guadalupanismo en México es un modo de ser y una voz antigua, que viene de siglos atrás, pero a la vez una palabra actual de los pobres, ante el avance implacable de proyectos de muerte, que renueva constantemente la capacidad de resistencia de nuestros pueblos, llevándola a su última trinchera que es el ámbito religioso y de la piedad popular. También abarca las otras trincheras civiles, políticas, económicas porque es un planteamiento que abarca el conjunto de la vida del pueblo.

Esta voz ha estado diluida por el tiempo, cada vez que hay dificultades o problemas, emerge, como ahora, en situaciones de pandemia, la fuerza que tiene el pueblo para enfrentar esta situación,

está en una frase de Guadalupe a Juan Diego “No temas esta enfermedad, ni ninguna otra” refiriéndose a la enfermedad del Tío Juan Bernardino.

En la religiosidad popular que es tan profunda y tan exuberante, se está manteniendo esta esperanza del pueblo. Se trata de la fe popular hecha rito, donde el lenguaje total del cuerpo, del espíritu, de la vida se entreteje con los hilos multicolores que ofrecen los simbolismos del imaginario colectivo cargado de contenidos profundos. El texto del relato de *Nican Mopohua*, que está en lengua *náhuatl*, plantea la visión indígena del mundo, de la sociedad y de la Iglesia. Este texto no es solamente narrativo, sino que hace una interpretación teológica de la historia, en ese sentido solo se entiende si nos adentramos en la religiosidad popular, en el modo popular creado por el pueblo.

En esta cuestión existen cuatro personas: Juan Diego, su Tío Juan de Zumárraga y sus colaboradores; hay también cuatro lugares: *Cuauhtitlán*, donde viven Juan Diego y su Tío; *Tepeyacac o Tepeyac*, donde se dan las apariciones; *Tlatelolco*, donde viven los misioneros y *México-Tenochtitlan*, donde era el centro del poder de los *mexicas*, pero después de la conquista se transformó en metrópoli de la invasión del poder de los españoles; estos cuatro lugares y cuatro personajes son los que intentaron dialogar y logran una propuesta: juntos construyamos un nuevo templo, un nuevo modelo de Iglesia, donde sean oídos y escuchados los clamores y dolores del pueblo, donde sean escuchados

todos sus lamentos, miserias, penas y dolores. El texto usa cuatro expresiones para hablar de la situación del pueblo. En la simbología mesoamericana el número *cuatro (nahui)* habla de la totalidad. Por lo tanto, se está refiriendo a la liberación del pueblo de todo lo que lo oprime. La prueba para Juan Diego de la eficacia de este planteamiento es la curación del Tío Juan Bernardino del mal que le sobrevino por causa de la sociedad colonial.

“Y donde se pueda mostrar y dar todo mi amor, compasión, auxilio y defensa”. Aquí juega con la palabra dual dos: mostrar y dar, oír y remediar, junto con cuatro palabras que hablan de la totalidad del dolor y la opresión del pueblo y del otro lado todo el amor, auxilio, compasión y defensa; está usando terminologías muy propias de nuestros pueblos para hablar de un proyecto de liberación y un proyecto de construcción del futuro ideal que está en nuestros pueblos.

F. Caacupé y su trasfondo indígena

Eleazar, en este paradigma de la aparición de la Virgen de Caacupé de Paraguay, cita el texto de Valencia & Bremer (2004) El pueblo reformula las utopías más antiguas, la tierra sin males y va coincidir con el pensamiento Guadalupano en plantear que el pueblo indígena tiene una propuesta que hacer al resto de la Iglesia con su modo de ser, su modo de vivir y su relación con la tierra. Aquí la base es la Virgen de Caacupé porque está hablando de la tierra sin males, vivida por una comunidad en la reciprocidad, refleja el ideal de la

humanidad que puede compartir, puede abrir su corazón a los demás. Ahí están los relatos de los gemelos, buscan a su padre, a su madre; van colaborando para lograr a encontrar a Dios que está en el origen de su vida.

Un indio, al ser perseguido por sus enemigos, se refugia en un bosque detrás de un árbol; implora a la Inmaculada que lo proteja, si se salva va hacer una imagen de la Virgen con ese árbol. Efectivamente se salva y hace dos imágenes, una grande para la iglesia y una pequeña para él. Viene un caos, una inundación, la imagen entregada a la iglesia se pierde, pero él, que quedó con la imagen pequeña, la guarda muy bien en una especie de cofre o nicho, aunque él se muere la imagen queda flotando sobre las aguas de la inundación. Otro indio, al ver ese cofre flotando, lo saca y lo abre, encuentra la imagen de sus antepasados y la entrega nuevamente a la iglesia. La Iglesia pierde la imagen original de la Inmaculada; el pobre, el indio la recupera. Es un simbolismo muy importante, refleja lo que sucedió, se impuso la sociedad colonial, la Iglesia pierde el ideal de los misioneros indigenistas, pero es el pueblo guardando esa imagen pequeña, que se lo vuelve a entregar a la Iglesia. Es lo mismo que sucedió con la Virgen de Guadalupe, cuando Juan Diego, cortando las flores en el *Tepeyac* llevándolas en son paz al Obispo, él reconoce la imagen femenina de Dios, de la misericordia de Dios, se arrodilla, pide perdón. Entonces puede percibir que esa imagen en la ropa de Juan Diego, está en el corazón de Juan Diego, para ponerla

en su santuario. Esa misma idea está en la historia de la Virgen de Caacupé, cuya imagen está en la Basílica Virgen de Caacupé.

G. Aparecida y la reconstitución identitaria de los Afrodescendientes

Algunos Afros que vivían pescando en el río, pero no pescaban nada, encontraron una imagen toda rota que ellos identificaron como de la Virgen, y la empezaron a reconstruir: sus manos, sus pies, sus brazos. Al hacerlo ellos se reconstruyen como personas. Entonces la imagen se vuelve símbolo de la lucha de los pueblos Afros y al reconocerse la imagen a nivel nacional se convierte en la patrona de todo Brasil. Originalmente es la obra, la recreación de los Afros que muestra todo un ideal: que sean reconocidos verdaderamente en las leyes, en los derechos económicos, en la sociedad. ¿Se cumplirá lo que está simbólicamente representado en la imagen de la Virgen?

Trabajo en grupos

Se responden las siguientes preguntas:

- a) ¿Cuáles son los principales elementos en que la religiosidad popular se ha apoyado para mantener viva la fe ancestral de los pobres unida a la propuesta cristiana del Evangelio?
- b) ¿Por qué el rostro materno de Dios en la Virgen de Guadalupe, de Caacupé, de Copacabana, de Aparecida es tan importante en nuestros pueblos?

- c) ¿A qué se debe que en la Iglesia no se valoró suficientemente el cristianismo popular construido por la gente sencilla?
- d) ¿Qué hacer para revalorar y asumir hoy los mejores aportes de la religiosidad popular?

Plenario

Respuesta a la pregunta a)

- La religiosidad popular se ha mantenido, los pueblos indígenas fueron marcados por la entrega de la vida y los misioneros perseguidos y posteriormente alcanzan la muerte por tener claro el sentido del Evangelio.
- También se dio el diálogo interreligioso, se mantuvieron las expresiones ancestrales y se acogieron los elementos de la fe católica que llegaron a ellos. Recrearon, con las procesiones que son encuentros comunitarios; las flores que son parte de la cotidianidad de los momentos de la celebración; las fiestas, las imágenes, los símbolos que son expresión de la inculturación de estas dos culturas, rostro femenino, armonía y vivencia de la religiosidad popular, alegría como elemento clave de la resistencia. Los lugares sagrados donde viven su propia religiosidad ancestral.
- Las fiestas que celebramos en nuestras comunidades están ligadas a algún Santo, San Isidro, por ejemplo, relacionado a la siembra.

- La danza de la Mazorca, la bendición de las semillas, que se llevan a las iglesias para la bendición.
- La expresión de Agua, relacionados a San Juan. Se llevan, sal, cohetes, etc.
- La música, la familia, la transmisión oral, la fe del Evangelio y la fe de nuestros ancestros propios que vivimos.
- A pesar de 500 años de persecución, hay un diálogo, apertura, respeto, la espiritualidad de los pueblos originarios lleva a convivir con el otro. La teología occidental es teórica y la teología de los pueblos originarios es vivencial, se hace en el pueblo.

Respuesta a la pregunta b)

- Ella siempre se aparece en los momentos difíciles, es al pueblo que acompaña, llora, invita a resistir a luchar. Es el rostro de aquí, cerca y que está en nosotros.
- Es Dios que está en proximidad, es la bondad amorosa de Dios.

Respuesta a la pregunta c)

- Fue por las cuestiones históricas indígenas que no se valora. Las liturgias siguen siendo muy romanas.
- Las liturgias oficiales son muy rígidas. La religiosidad popular expresa la espontaneidad, permite participación, no está encajonada; el pueblo se siente realizado, se va moldeando, va

cambiando, aumentando, actualizando sus símbolos respondiendo a distintas necesidades.

- La religiosidad popular es bastante holística, incluye todos los elementos; en la perspectiva de la Iglesia oficial no son valorados suficientemente lo femenino, la tierra, la comunidad, los abuelos, la expresión corporal, la música, la danza; la religiosidad popular da cabida a eso.

Respuesta a las preguntas d)

- Reconocer nuestros valores, amar los ritos; sumergirnos en la realidad de cada pueblo, desde allí revalorizar cómo Jesús se encarna en el contexto. Sentarnos en la mesa de diálogo con los valiosos aportes de unos y de otros. Rescatar las raíces de nuestros pueblos. (CELAM, Cebitepal, 2020).

20 de noviembre de 2020

Tercer bloque de la exposición sobre los fundamentos bíblicos, teológicos y magisteriales de la pastoral de los pueblos originarios.

Recordando, hace 500 años hubo misioneros intrépidos, profetas que pusieron las bases de un modo de relacionarse con nuestros pueblos no a través de violencia ni de la espada, sino en diálogo, acogiendo lo que aquí había con respeto, porque es obra de Dios. Hablaron de la teología de estos pueblos y a partir de esa reflexión decimos que aquí había *Semillas del Verbo* para construir la Iglesia indiana con el

protagonismo de sus pueblos, con sus cleros nativos, sus religiosos nativos, con gente que podía llevar las propuestas puestas en las categorías propias de cada pueblo. Hubo ilustres misioneros.

1.6. Creatividad misionera y pastoral

Después de 100 años ese periodo de creatividad misionera y pastoral se cerró porque se impuso la sociedad colonial, no solo con sus ideas y con el Evangelio, sino que impuso esquemas, estructuras que venían de afuera y al menos por 100, 200 años más. El pueblo fue prácticamente abandonado y se centró la atención en las ciudades, donde había minas, recursos, o un poder económico de donde se podían obtener lucro y ganancias; se impuso el esquema colonial y la Iglesia reprodujo modelos que venían de afuera, lo de aquí no contó para nada. Sin embargo, no murieron los ideales de nuestros pueblos, ni los de nuestros primeros misioneros, porque el pueblo sencillo asumió esto y le dio cauce como una forma de inculturación. Hasta ahora lo que prevalece es el cristianismo indígena, la inculturación de todo lo que vino de afuera en diálogo, a través de la Virgen, del rostro materno de Dios, por eso, somos más marianos y analizamos que lo que se llevó a cabo con la Virgen de Guadalupe es uno de eventos más estudiados porque existen la imagen y el texto que narran lo que sucedió, existe una perspectiva teológica Guadalupana. También vemos que la misma perspectiva se reproduce, se recrea en otros lugares, como la Virgen de Caacupé, que es otra expresión del mismo modo de inculturar, trayendo

los mitos ancestrales del pueblo guaraní para entender la propuesta cristiana vinculada a la tierra que sufre igual que la Virgen, como la tierra sin males. Con la Virgen de Aparecida, en Brasil, sucedió igual, los Afros pobres que vivían de la pesca ya no tenían suficiente alimentación, pues encontraron una imagen rota y al reconstruir esta imagen, ellos se reconstruyeron y lograron reposicionarse en una sociedad que discrimina a los Afros y también discrimina a los indígenas. Aquí tenemos tres modelos, pero hay muchos más de estos ejemplos en el mundo. Sobre todo, con los Santos Patronos, donde encontramos la revalorización de nuestras historias para mantener las utopías de nuestros pueblos, los ideales, aun en un contexto que los negaba, y que después de muchos años la iglesia también olvidó.

Hay un momento del retorno de la Iglesia al mundo indígena, se da más o menos alrededor de 1950 hasta acá, nos toca a los que estamos en ese momento y algunos somos más protagonistas otros solo observadores, pero somos parte de esa realidad. Estamos hablando de un poco antes del Concilio Vaticano II, que tiene su antecedente 1912, cuando el Papa Pio X escribe una famosa encíclica, *Lacrimabili Statu Indorum*. El nombre de esta carta significa “la dolorosa situación de los indios”, se refiere concretamente a los Amazónicos. Después de muchos años de haberse refugiado en la mata, selva en la que nadie se metía, de repente la sociedad de afuera descubrió que había un producto que podían sacar, el caucho. Con él se hacían las llantas de los carros,

era plástico natural, ahí estaba y avasallaron esa zona cometiendo los mismos crímenes que muchos años atrás, matando a la gente, envenenándola. Se repite la actitud colonial para sacar las riquezas de la selva Amazónica. Esta información llegó al Papa, que reaccionó “tenemos que afrontar esa realidad con una pastoral de la Iglesia”. Así muchas órdenes religiosas se movieron a la región Amazónica. Allí se generó una congregación de los colombianos, las Misioneras Lauritas, que fueron a la zona Amazónica de Colombia y también a otros lugares.

Ese es el momento del retorno de la institución eclesiástica a las zonas indígenas, aunque no de toda la Iglesia, sino, de una parte. También tuvo actitudes coloniales, queriendo llevar la supuesta bondad de la sociedad envolvente hacia estos pueblos con planteamientos integracionistas: ellos están afuera por eso están mal, hay que llevarles la educación de la sociedad dominante, la lengua de la sociedad dominante, hay que Colombianizarles, Peruanizarles, Brazilianizarles; esa fue la actitud que prevaleció en aquel primer momento, pero poco a poco el contacto con la realidad fue cambiando a las personas.

En los años 50 ya había otra presencia con actitud receptiva y de diálogo con los indígenas: los Jesuitas que regresaron a la zona Tarahumara del norte de México; los Maryknoll, que fueron a la zona Maya de Yucatán y de Guatemala y a la zona quechua y aimara de Perú y Bolivia; los Oblatos que se fueron a la parte sur de México y a la zona del Chaco; los Franciscanos que fueron a muchas partes; los Dominicos

que regresaron al sur de México; los Agustinos que fueron retornando a esas zonas y ahora con mayor presencia femenina, así muchas congregaciones.

Las congregaciones femeninas empezaron a acercarse y fueron precisamente las mujeres las que más avances lograron en crear otro modelo de pastoral, de misión entre los pueblos indígenas, algunos misioneros y Obispos intentaron que las iglesias y las diócesis de las ciudades asumieran la responsabilidad de las iglesias periféricas, Diócesis, Vicariatos, Prelaturas y lo llamaron “Misiones Internas”

En 1960 nace el Centro Nacional de Ayuda de Misiones Indígenas, se empezaron recuperar y a unir los Obispos más comprometidos con la causa indígena. El pionero de eso en otro lugar fue Leónidas Proaño, en Ecuador, en 1956. Al llegar al Chimborazo, vio la situación infrahumana de la población de esa zona, y escribió un texto muy famoso “al ver a estas personas, no sé cómo actuar, se me estruja el corazón porque parecen topos que están metidos dentro de la tierra, parecen perros golpeados con la cola entre las patas, no hablan, todos llenos de mugre”. Es una situación infrahumana, producida por una sociedad que no les permite desarrollar sus capacidades, que les niega, que les aplasta. El señala a los terratenientes, los que se llevan los productos de estos pueblos, los despojan y luego se van a pasear a Europa, como los causantes de esa situación.

Entonces Proaño inicia con la Pastoral Indígena, para cambiar esa situación, los indígenas se movilizaron en torno a Proaño, creó un movimiento que ahora es la vanguardia de la lucha indígena en el continente. Despertaron, empezaron a hablar; podemos encontrar a líderes indígenas en ese movimiento sumamente lúcidos, interesantes en sus planteamientos y también indígenas que empezaron a asumir la tarea de inculturar la Iglesia. En Ecuador están los Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (SICNIE), todo un proceso de empoderamiento de estos pueblos y también dentro de la Iglesia de Ecuador. Se convirtieron en símbolo de lucha indígena a nivel eclesiástico y civil. Esto repercute en la iglesia del Concilio Vaticano II, varios de estos Obispos estuvieron presentes en el Concilio, Samuel Ruiz, Proaño, etc. aunque muy poco hablaron los de América Latina, se sumaron a planteamientos que vinieron de África para hablar de las iglesias particulares autóctonas, empezaron a recuperar muchas cosas que ya habían planteado los profetas hace 500 años.

En 1940 se da a nivel Latinoamericano el despertar de los gobiernos, plantean que hay que acudir a los pueblos indígenas para integrarlos, es la política indigenista de los gobiernos. No se piensa que los pueblos pueden tener valores propios con los cuales trabajar, sino que el estado, los gobiernos tienen que solucionar sus problemas llevando cosas de afuera. Se une a eso el Instituto Lingüístico de Verano que llega a la mayoría de las comunidades indígenas de todo el

continente para aprender las lenguas, pero junto con su aprendizaje introduce los movimientos religiosos que venían de Estados Unidos, que llamamos sectas, ni siquiera son iglesias históricas, sino distintos movimientos que en gran medida dividen al pueblo, pero su aporte es que traducen la biblia a las lenguas indígenas, en eso le ganaron la punta a la Iglesia católica, que llega mucho más tarde a las comunidades indígenas con propuestas que tomen en serio la lengua de los pueblos, por esta Institución Lingüística se lograron muchas traducciones en lenguas indígenas que todavía existen en las comunidades, pero la perspectiva es indigenista, desde afuera hacia el pueblo indígena.

En 1970 ya tenemos un grupo sólido de pastores, religiosos, agentes pastorales que impulsan la lucha de los pueblos indígenas, están promoviendo un nuevo tipo de relación con estos pueblos. Uno de los que encabeza esto es Samuel Ruiz García y también en el sur de México están Arturo Lona Reyes, Bartolomé Carrasco, José Llaguno Farías en el norte; en Colombia, Gerardo Valencia, Pedro Casaldáliga y José Seelwische, se dedicó a conocer la lengua de los indígenas, a entablar un diálogo entre los mitos indígenas y la catequesis; Bartomeu Meliá, Lucio Arfert y también tenemos de parte de los evangélicos a Eugenio Poma y Rolando Villena ambos Obispos Bolivianos, después llega Carlos Intipampa; en Brasil padre Gunter Kroemer y Paulo Sues; Gerardo Flores de Guatemala; Gustavo Gutiérrez, también acompaña estos procesos tanto de la Teología de la Liberación como de la

Teología India; Francisco Nazar de Argentina; Juan Bottasso de Ecuador; Joaquín García de Perú; y desde las mujeres María Chávez, con el apoyo del Consejo Mundial de Iglesias, generó un movimiento de teología indígena feminista, también Vicenta Mamani, Dina Ludenia, Rebeca Piris, la abuela Ernestina López, la abuela Cata, Margot Bremer y muchas otras.

También hay que mencionar a Serafina Ferreira del Equipo Nacional de Misiones -actual CONAPI-, a Mabel Quinteros del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), a Altagracia Villareal, a la Hna. Chila de México, a Inés Zambrano, a Raquel Peralta, a Liliana Franco, hermana de la Comisión Latinoamericana de Religiosos y Religiosas (CLAR) que articuló para el sínodo Panamazónico y hay muchas más personas.

Estamos en momentos de *kairós*, de gracia que nos obliga a hacer seriamente lo que el Espíritu está impulsando en nuestra Iglesia, por eso, podemos retomar lo que dijo el Papa Francisco en Chiapas, en febrero de 2016. Cuando visitó México pidió ir a una zona indígena, concretamente a Chiapas, pero ni el gobierno, ni la iglesia jerárquica querían que fuera, decían que no había aeropuerto, no había manera de llegar, había mucha neblina, era imposible. El Papa dijo “yo quiero ir”, ya conocía de antemano el proceso que se había generado en Chiapas con diáconos indígenas, con la iglesia autóctona, con la Teología India que se llevaba ahí. Fue así que el gobierno mexicano y la iglesia

jerárquica tuvieron que aceptar, y él utilizó en la liturgia, por primera vez, un texto indígena del *Popol Vuh*.

Tomando la frase, “la ley del Señor es perfecta”, él dijo: esa ley del Señor que es la sabiduría que dio al pueblo de Israel, es la misma sabiduría que dio a estos pueblos de aquí, a los pueblos Mayas.

“Y ahí se manifiesta el rostro de nuestro Dios, el rostro del Padre que sufre ante el dolor, el maltrato, la inequidad en la vida de sus hijos; y su Palabra, su ley, se volvía símbolo de libertad, símbolo de alegría, de sabiduría y de luz. Experiencia, realidad que encuentra eco en esa expresión que nace de la sabiduría acuñada en estas tierras desde tiempos lejanos, y que reza en el *Popol Vuh* de la siguiente manera: El alba sobrevino sobre las tribus juntas. La faz de la tierra fue enseguida saneada por el sol. El alba sobrevino para los pueblos que una y otra vez han caminado en las distintas tinieblas de la historia.”

Está tomando un texto fundante del pueblo Maya para explicar el caos que se produce cuando se destruye la vida material del pueblo y hay que generar otra nueva vida. Y añade:

“De muchas maneras y de muchas formas se ha querido silenciar y callar este anhelo, de muchas maneras han intentado anestesiarnos el alma, de muchas formas han pretendido aletargar y adormecer la vida de nuestros niños y jóvenes con la insinuación de que nada puede cambiar o de que son sueños imposibles. Frente a estas formas, la creación también sabe levantar su voz; ‘esta hermana clama por el daño

que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que gime y sufre dolores de parto (Rm 8,22)’ (Laudato si’, 2)”.

Así se dirige a los pueblos Mayas y a los demás pueblos indígenas “en esto ustedes tienen mucho que enseñarnos, que enseñar a la humanidad. Sus pueblos, como han reconocidos sus Obispos de América Latina, saben relacionarse armónicamente con la naturaleza, a la que respetan como fuente de alimento, casa común y altar del compartir humano.

Sin embargo, muchas veces, de modo sistemático y estructural, sus pueblos han sido incomprendidos y excluidos de la sociedad. Algunos han considerado inferiores sus valores, sus culturas y sus tradiciones. Otros, mareados por el poder, el dinero y las leyes del mercado, los han despojado de sus tierras o han realizado acciones que las contaminaban. ¡Qué tristeza! Qué bien nos haría a todos hacer un examen de conciencia y aprender a decir: ¡Perdón!, ¡perdón, hermanos! El mundo de hoy, despojado por la cultura del descarte, los necesita”. (Viaje apostólico del Santo Padre Francisco, 2016)

La homilía del Papa a la comunidad de Chiapas en México del 15 de febrero de 2016, es la que quiere impulsar en el Sínodo Panamazónico, donde acudieron más de 300 Obispos, teólogos y también líderes indígenas para expresar su voz. El Sínodo se abrió con un texto similar, donde el Papa les dice a los Obispos que oigan a los indígenas, que aprendan de ellos, que asuman su propuesta ya no como una Iglesia colonial que se impone, proselitista, sino como una Iglesia servidora, Samaritana, Magdalena. Todo esto se recogió en el Sínodo y fue expresado claramente en el documento final, pero hay una voz muy importante, que es la voz de los indígenas en el Sínodo.

El Papa nos reunió aparte y dos hermanos, Patricia Gualinga de Ecuador y otro hermano de Colombia leyeron este texto.

“Hermano Francisco, recibe nuestro sincero cariño y respeto de los hermanos Amazónicos”, fuimos los únicos que nos atrevimos a decirle hermano Francisco, todos los demás decían Su Santidad, Santo Padre según las reverencias del protocolo, nosotros no teníamos, no estábamos a sujetos de protocolo, le decíamos al Papa lo que salía del corazón “Valoramos mucho que tú hayas convocado a este Sínodo Panamazónico con presencia de los diversos pueblos que habitamos en esta región de América Latina. Valoramos muchísimo más que hayas enfatizado que los indígenas que nos atrevamos hablar y los demás escuchen y aprendan de nosotros. Somos nosotros los que conocemos al fondo nuestra propia cultura, nuestra historia, nuestro modo de

entender la vida, de cuidar la tierra y relacionarnos con Dios”, pero inmediatamente hacen una observación crítica. “Sin embargo, en la experiencia que vamos viendo en este Sínodo, todavía no es una realidad completa ese deseo tuyo. Varios Sinodales siguen esperando sólo que repitamos con nuestras categorías lo que nos han enseñado y no valoran suficientemente nuestra palabra propia cuando hablamos de nuestros saberes milenarios. Deben reconocer que somos no solo individuos aislados; somos los pueblos más antiguos aquí, primeros de hecho y primeros en derecho; somos naciones que preexistían a los actuales países y estados latinoamericanos, seguimos viviendo y resistiendo a la sistemática negación y violación de nuestros derechos. En adelante la Iglesia y el vaticano debería relacionarse directamente con nuestros pueblos y sus autoridades y no únicamente con los gobiernos establecidos.

Nuestros pueblos esperan que la Iglesia reafirme de manera urgente una alianza de hermanos con los pueblos Amazónicos para que vivamos lo que Dios nos ha dado como proyecto de nuestra vida. Que la Iglesia camine y se comprometa con nosotros en nuestras luchas por la defensa y garantía de nuestros territorios y de nuestros derechos humanos y colectivos. Que la Iglesia aporte con los recursos humanos, materiales y económicos que ella tiene o pueda conseguir, independientemente que seamos cristianos o no.

La Iglesia no va atender solo los que están dentro de la Iglesia, sino también a los demás indígenas, a todos por ser humanos, expresando que reconoce a ese Dios presente en estos pueblos la Iglesia también nos puede ayudar delante de los gobiernos y de la comunidad Internacional. La Iglesia no tiene por qué condicionar su apoyo a que pertenezcamos a ella, sino porque somos humanos, la Iglesia debe apoyar y respetar de la misma manera a los hermanos que optan por otra denominación cristiana; también a los que deciden seguir con las tradiciones religiosas de sus ancestros. Es urgente que la Iglesia reconozca y respete las formas de cada pueblo de manifestar nuestra espiritualidad y que asuma el diálogo profundo como camino Sinodal con nuestros pueblos.

No olviden que sin la participación efectiva de los laicos/as en la Iglesia, ella seguirá siendo una empresa ajena a nosotros. Nosotros no somos pertenencia de la Iglesia, somos Iglesia con todos los derechos que esto implica. Déjenos experimentar en la inculturación de la Iglesia aun cuando en algún caso cometamos errores. Acompáñennos con amor humilde, con cercanía y audacia pastoral. (Cebitepal, 2019)

La pregunta es ¿la Iglesia está preparada para poder acompañar a los pueblos que han crecido y que tienen protagonismo, palabra, propuestas que hacer, que no solamente dicen amén, o a sus órdenes, lo que usted diga, sino dialoguemos como hermanos? Esa es la propuesta que está en la inculturación de la Virgen de Guadalupe, es el diálogo

intercultural e interreligioso en serio, no diciendo yo tengo toda la verdad y tú tienes un pedacito de la verdad, sino tú también tienes la presencia de Dios. ¿Estamos preparados?, si no lo estamos tenemos que caminar hacia eso. Lo que dice el Papa en Querida Amazonía son propuestas a futuro: sueño social, para que los pobres ocupen su lugar en la sociedad y en la Iglesia; sueño cultural, para que todas las culturas puedan ser expresión de la presencia de Dios, proyecto de Dios en el mundo y de la Iglesia; sueño ecológico, para que establezcamos una relación nueva armónica con la tierra, la Madre Tierra, nuestra hermana Madre Tierra. Pero el Papa usó nuestra Madre Tierra, es la expresión que se utiliza en el mundo indígena es la Pacha Mama, muy criticado por mucha gente que dice que es paganismo, idolatría, pero el Papa usó la frase y lo más difícil es el sueño de una Iglesia, inculturada en serio porque a veces jugamos con la inculturación poniendo adornitos a la liturgia, unas cuantas cosas en la catequesis, pero no resulta en un diálogo serio y profundo, con los planteamientos de lo que se llama ahora proyecto de vida de los pueblos, el proyecto del futuro, la tierra sin males, la tierra florida, el buen vivir, Sumaq kawsay, la Iglesia tal vez no está preparada en su conjunto, por eso no tuvieron cauce estos planteamientos urgidos en el Sínodo, pero los que estamos en esta lucha, los que impulsamos esta pastoral debemos seguir adelante, el Papa nos dijo a nosotros, concretamente a mí, cuando le dije Santo Padre a cada rato nos dan palos, a cada rato nos critican, a cada rato nos

ponen en la silla de los acusados, es muy difícil estar en la Iglesia. Dijo el Papa “mira, miren, si ustedes quieren que la Iglesia cambie, si ustedes quieren que el mundo cambie, no deje de decir su palabra, no dejen de luchar, aunque se les vaya mal”, así que adelante, carguen la cruz que les corresponde, el Papa está cargando la cruz que le corresponde, en estos momentos tenemos que cargar esa cruz para generar esos cielos nuevos y tierras nuevas”.

La tarea está en nuestras manos, está en las iglesias locales, en las congregaciones, en los procesos que estamos acompañando, si nosotros somos consecuentes claro que tendremos pronto una nueva realidad, se abrirán las posibilidades de transformación de la Iglesia y del mundo, pero si ante los ataques, la persecución que pueda generarse, nosotros nos acallamos y nos agachamos nada se puede cambiar. La lucha tiene que seguir, en este momento hay cambios, deseos profundos de cambio en la lucha de los Mapuche de Chile, está lo de Perú, lo que está sucediendo en México. En varios lugares estamos hartos de un modelo que lleva a la muerte, queremos abrir posibilidades de vida, tenemos que luchar como han luchado nuestros profetas que han sufrido las consecuencias de sus compromisos. Entonces está en nuestras manos que, en adelante, sean realidad estos ideales, estos fundamentos bíblicos, teológicos y magisteriales de la Pastoral Indígena de los pueblos Originarios.

Tenemos que producir nuestro propio pensamiento, nuestra propia palabra como lo hicieron con el Espíritu de Dios en el Sínodo. (López, noviembre 2020)

Trabajo en grupos

Compartir sobre los trabajos que están realizando o que quieren hacer. Es decir, ayudarnos para realizarlos.

Plenario

- Las temáticas que motiva la Virgen en nuestras localidades, interculturalidad, el discurso de Montesinos, la propuesta económica en relación al turismo de Roma, el árbol de la vida.
- Inicio de la Iglesia en nuestros pueblos, la realidad de los pueblos originarios (la interculturalidad, la lucha y la globalización que

nos ha cambiado), momentos que culturalizaron durante la evangelización, la religiosidad popular y la religiosidad ortodoxa, reivindicar los valores originarios (valor de nuestra madre tierra, valor de Dios), Iglesia ministerial, mostrar el rostro de Dios en la primera lectura de la naturaleza, la Iglesia con rostro Amazónico.

- El diálogo de las culturas, desde la pastoral del caminar de los pueblos, una mirada desde los primeros europeos que llegaron a nuestros pueblos, desde la perspectiva de América Latina, la palabra de los pueblos vuelve a florecer, la evangelización no se puede realizar fuera de la cultura. (CELAM, Cebitepal, 2020)

II.

Historia, actualidad y perspectivas de los pueblos originarios en América Latina y el Caribe



23 de noviembre de 2020

Exposición del P. Mario Pérez, Indígena Nava, México. Actualmente se desempeña como secretario de AELAPI. Comparte el caminar y la experiencia histórica de los pueblos indígenas en el quehacer de los valores culturales del mundo Abya Yala.

Mario Pérez empieza con estas dos preguntas ¿Qué indicadores pastorales muestran que nuestras prácticas evangelizadoras son realizadas de manera inculturada? ¿Cuál es el aporte que nosotros vemos que ofrecen los pueblos originarios desde su espiritualidad?

Desde su espiritualidad, los pueblos indígenas, contribuyen a la catolicidad -como la unidad de la diversidad- de la iglesia, a que tenga los distintos rostros de los pueblos originarios y que se perciban en la liturgia, en la teología, en nuestra minoría cotidiana eclesial.

Es importante que nos acerquemos a nuestras raíces y valores ancestrales, porque desde esos valores, desde esas raíces ancestrales, que teológicamente llamamos Semillas del Verbo, desde ese vigor que nos nutre espiritualmente los pueblos nos humanizan y también nos divinizan.

2.1. Indio-Indígena

Desde una visión pastoral -nos dicen los Obispos latinoamericanos reunidos en Bogotá en 1985- llamamos indígenas a un sector importante de la población latinoamericana que se identifica

como perteneciente a un grupo étnico. Generalmente los pueblos originarios o pueblos indígenas son campesinos, selváticos o emigrados a los cinturones de miseria de nuestras ciudades que estructuralmente viven fuera de la sociedad occidentalizada o en un proceso diferenciado de integración a la misma.

Presentan algunos rasgos comunes como:

- Ser descendientes de los aborígenes amerindios;
- Mantener una relación vital con la tierra;
- Tener un fuerte sentido comunitario y religioso;
- Conservar en mayor o en menor grado su propia lengua;
- Conservar ciertas peculiaridades en sus formas de vida familiar, de vestir, de alimentación, de salud y de transmisión de la educación.

Hay quienes consideran que el indígena es aquel que racialmente, es decir, por fisonomía y por sangre- desciende de los pobladores precolombinos de América. En tal caso el grado de autoctonidad se medirá por la pureza de la sangre y de los rasgos somáticos. Lo cual resulta prácticamente imposible de verificar, por la enorme cantidad de mezclas de sangre que se han dado en la conformación de las comunidades actuales.

Para otros el indígena es el que habla una lengua indígena, esto es, que recibe y prolonga lingüísticamente las culturas precolombinas. Esta posición es verificable y se puede medir y poner en estadísticas,

sin embargo, creemos que es insuficiente porque de ese modo aparecen como indígenas únicamente los monolingües nativos, como ha sucedido en los censos de población. Este es el criterio que usan las Instituciones del Gobierno Mexicano para establecer quienes son o no son indígenas.

Para quienes, siguiendo el Evangelio, tratamos de trabajar comprometidamente con las comunidades indígenas –sostiene la Comisión Episcopal para Indígenas de México– creemos que es aquel hombre o aquella mujer, o la comunidad de ellos, que predominantemente definen su vida por la herencia cultural de los pobladores prehispánicos de América y que se hallan, por la imposición de las estructuras injustas de las sociedades nacionales, en situación de marginación y explotación, por lo que “pueden ser considerados los más pobres entre los pobres” (Doc. Puebla, 34).

El término “indio” no obstante ser equivocado y equívoco ha prevalecido, para designar a nuestros antepasados y a quienes descendemos de ellos. Es un sobrenombre que se dio debido a la equivocación geográfica de Cristóbal Colón, quien, cuando arribó este Continente, creyó al principio haber llegado a la India. Posteriormente ese término condensa toda una historia de 500 años de desprecio, explotación, ridiculización. Cuando se empezó a usar el término no tenía el contenido social de dependencia y explotación que le ha dado el sistema imperante y que prevalece hasta el momento.

La ideologización negativa sobre el mundo amerindio ha invadido todos los sectores operativamente y se manifiesta tendenciosamente en las formas de expresarse sobre él. Así, tanto a los indígenas como a las comunidades aborígenes, con frecuencia se les califica de salvajes, incivilizados, incluso como bestias y animales, cuestionando su nivel de humanidad. Asimismo, se les considera como incultos e infantiles, e incluso como inmorales, con otras connotaciones totalmente negativas en el plano religioso, como supersticiosos e idólatras.

Estas connotaciones comúnmente son incorporadas a la palabra “indio”. Por este motivo el anciano Nivaclé Tanuuj, expresa:

“Aún no nos había invadido tanta gente extraña venida de tan lejos. Por eso nadie nos insultaba llamándonos indios. Esta palabra con la cual nos menosprecian los élé (blancos de cabellos rubios) y los santos (blancos de cabellos negros). Indio significa inútil, incapaz, feo, sucio. Y hasta a nuestros jóvenes les han hecho creer que los viejos somos indios, porque no sabemos leer ni escribir y vivimos sin los conocimientos de los blancos”.

En el siglo XIX surge el término “indígena” impuesto sin consulta alguna por organismos internacionales, con el fin de suavizar las implicaciones del término “indio, y, al mismo tiempo, por la nueva situación emergente del indio, para restarle capacidad de lucha por su territorio. También se empezó a usar la palabra indígena para

amortiguar ideológicamente el peso sociopolítico de la explotación que sufre.

Ahora el término “indio” va siendo recuperado por los mismos indios, como signo de identidad y lucha. Así aparece en un Manifiesto Indio, donde Pedro Vilca Apaza, de Perú, proclama: “Sí indio ha sido el nombre con el que fuimos sometidos, indio será el nombre con el que nos sublevaremos”

A pesar de este modo de recuperar el término indio y de darle otra orientación, comúnmente, por toda la carga negativa y discriminadora presente en la palabra, casi a nadie le gusta reconocerse públicamente como indio o indígena, aun cuando los rasgos o modo de ser los delaten. Se prefiriere decir “somos Nahuas, Zapotecos, Totonacos o Mayas”, porque en realidad eso es lo que alguien es.

Últimamente existe la tendencia de buscar y encontrar nuestras raíces, de recuperar nuestra identidad, de definir quiénes somos y de dónde venimos, para poder emitir un firme pronunciamiento. Por eso, Carlos Machado, con intuición y dignidad, dirá:

“Quiero aclarar que: yo no soy indio para comenzar, quiero decir que yo soy *tucano*. Fue invención de los europeos que dijeron que los que estaban eran indios, porque ellos erraron la ruta y cuando llegaron aquí pensaron que eran las Indias. Pero aquí ya existían *xavantes, tupis-guaranis, tucanos* y además otras tribus”.

Finalmente, los términos indio o indígena constituyen una herramienta técnica para hacer referencia a una realidad, en cuanto que contemplan los elementos de los que ya hemos hablado. Pero no precisan lo que realmente es. Es decir, cuando se buscan nuestras “raíces indígenas” al final concluimos que nuestras raíces son nahuas o totonacas y que nosotros, ciertamente, eso es lo que somos. Por eso al usar los términos indio o indígena debemos tener en cuenta su sentido global y equívoco y, además, sus límites e imprecisiones.

También tenemos que subrayar que eso de que aquellos que no hablan los idiomas ancestrales, que no se los enseñaron sus padres, dejan de ser indígenas es una apreciación equívoca, ellos tienen esa identidad, pertenecen a un grupo de indígenas.

El término indio es equívoco por Cristóbal Colón, que creyó que había llegado a India, pero no es cierto, él llegó a América.

En la actualidad, ser indígena, todavía es cuestionante para grupos de poder y para otros es un progreso de reivindicaciones de sus luchas ancestrales y sobre todo de sus conquistas de justicia social para todos. Prácticamente tiende a enterrar la perspectiva colonial de maniqueísmo.

2.2. Los Andes

Como pueblos indígenas o, como prefiero decir, pueblos originarios, tenemos toda una historia; desafortunadamente no nos han enseñado bien esa historia en las escuelas oficiales. Nos vamos dando

cuenta de que nuestros abuelos tienen tantos valores, pues como indígenas cultos tienen sus ciencias, sus conocimientos de medicina, sus pensamientos, su espiritualidad. Entonces decimos “yo sí quiero ser indígena”; nos ha faltado acercarnos a nuestras raíces.

2.2.1. La Cosmovisión Andina

Mario comparte los apuntes que tomó del P Domingo Llanque (1990) – originario de Puno, Perú, que impulsó muchísimo la teología indígena- sobre la cosmovisión andina. Decía Llanque:

“Todos tenemos una cosmovisión, nuestra cosmovisión andina es la manera como nos explicamos, nos comprendemos; el modo como ordenamos la realidad. Todo esto incluye ideas sobre la vida, implica ver la historia de una manera particular, contemplar los valores culturales, incluye sobre todo la concepción muy propia -en este caso podemos decir muy andina- de la humanidad. Tenemos un modo de entender a las mujeres y a los hombres, y también de entender a Dios.

En primer lugar, en la cosmovisión andina no hay nada aislado, todo está hermanado, relacionado, hay una unidad de la vida; lo vegetal con lo animal; lo humano con lo divino. Todo está amarrado, unido; todo tiene vida, hasta las piedras, los cerros tienen vida”.

2.2.2. La interdependencia

“Unos y otros nos dependemos; la muerte desde la concepción andina no se entiende como muerte, más bien se entiende como renacimiento de la vida; los cerros, lugar donde se va a hacer oración, son una representación de los *Achachilas*”. Esta cosmovisión andina, entonces nos debe dar a entender que nos necesitamos; incluso, decía Domingo “Dios nos necesita a nosotros y todo tiene derecho de hacer y por eso todo se goza. Para tener algo hay que pedir permiso, es un ritual para obtener beneficios del universo, porque vamos a usar, a ocupar el espacio, el lugar. Debido a esa mentalidad de interdependencia tenemos que pedir permiso, tiene que haber una reciprocidad”; todo está interconectado y, decía Llanque, “desde esa mentalidad andina todo funciona sincronizadamente”.

2.2.3. La Familia

La familia andina se entiende “como un lugar que forma a las personas, la familia es la columna vertebral de la estructura social, la familia aimara es un modelo de organización espiritual y social. Por una parte, en ella hay una participación equitativa y, además, todos participan, los niños aportan desde sus capacidades, los ancianos, las mujeres y todos contribuyen; desde la familia aimara hay un manejo equilibrado de la producción en la tierra y quien rompe ese equilibrio, contradice lo establecido y finalmente es aislado, queda solo dentro del

pueblo. El trabajo de la familia es un gozo, es una alegría el trabajar, allí en la familia se aprenden los valores, el respeto al universo, a las personas y, desde luego la lengua, aprendemos a hablar aimara. La familia no es como la que nos enseñaron según la mirada occidental papá, mamá y los hijos, sino la familia tiende a extenderse a través de los compadrazgos”. Ser compadre o comadre es una dinámica que acrecienta el sentido familiar. “Es allí de donde se comprometen los mitos, es en la familia donde se basan la ética y moralidad del pueblo. Muchas veces, por necesidad, los miembros de la familia tienen que emigrar a otros lugares, pero siempre se van a vincular a la tierra”. Una de las características de quienes descendemos de los pueblos originarios, es nuestra vinculación con ella, “hacia la Madre Tierra, hacia la comunidad del origen; siempre se están organizando las cosas del pueblo, para beneficiar a la escuela, a la iglesia; la familia se organiza y siempre, también, busca hacerse de un pedacito de la tierra; un rasgo que caracteriza a la familia es la lealtad, entre hermanos no se pueden desconocer, siempre desde su cosmovisión se ven como hermanos, por eso, es muy difícil en la familia aimara que se niegue un favor, no se puede negar la ayuda, si alguien la necesita, tienes que ayudarlo. Siempre se busca ese ambiente de familiaridad. Para llegar al matrimonio se da un proceso estricto, se necesita la aprobación de los mayores, y debido a la estructura familiar de exigencia de esta cosmovisión, eran mínimos los divorcios que se daban. Se entiende que

el matrimonio es para que haya descendencia, con esa mentalidad se van a tener los hijos que Dios dé.

La mujer dentro de la familia: tiene que ver muchísimo con la cultura, depende de la mujer la cultura. Desafortunadamente, por la influencia de la sociedad dominante, entraron en las familias el alcoholismo y la violencia”.

2.2.4. La Comunidad

“El concepto es el *ayllu*, la sucesión de familias, ubicadas en una zona geográfica, que están en un espacio: *Hanan*, los del alto; *Hurin*, los de abajo. La comunidad se compara con un cuerpo, ahora las comunidades están organizadas de modo que tienen presidente, secretario, tesorero y hay comités; también hay esfuerzo por mantener la propiedad colectiva de la tierra, el usufructo colectivo de algunas tierras, siempre la tendencia al patrón común”.

2.2.5. La reciprocidad

En la vida comunitaria, la reciprocidad es considerada como el *ethos andino*, razón fundamental que hace posible la comunidad andina, le da una lógica a la vida comunitaria de las familias. Es una cuestión racional que hace posible el modo de vida comunitaria, nunca se destruyen los opuestos o contrarios porque proporcionan equilibrio. Las interdependencias posibilitan la vida comunitaria, la solidaridad y la gratuidad. La reciprocidad es la característica, el modo de compartir de

las familias andinas, aimaras, por eso es muy común entre ellas el intercambio de bienes y servicios para animar y proteger la vida. Existe, en ese sentido, una mística de reciprocidad, de responsabilidades mutuas, las relaciones en las comunidades aimaras se dan entre iguales, las desigualdades se notan, más bien, cuando se sale de la comunidad. El trabajo se considera una bendición, se aprecia mucho a las personas que trabajan, sobre todo el trabajo que ayuda a los demás, es muy mal vista la persona que se aprovecha de los otros. “Quien no sirva a su comunidad no tiene algo que exigir a la comunidad”. La ética andina empuja siempre a servir a los miembros de la comunidad.

Algunos modelos de trabajo: el *Ayni*, que es la retribución del trabajo con el trabajo, no se paga con dinero. La *Minka*, retribución de trabajo en especies o con dinero. La *Mita*, que es el trabajo de servicio que se daba antes al gobierno, aunque muchas veces, desafortunadamente, el gobierno se provechó de esto para explotar a los integrantes de las comunidades.

2.2.6. La reciprocidad ecológica

“En las comunidades se da la reciprocidad ecológica, se da mucho el intercambio de productos, por ejemplo: los de arriba comparten sal con los de abajo, mientras que los de abajo comparten maíz con los de arriba, se trata siempre buscar un equilibrio”, una equivalencia de esfuerzos en ese tipo de reciprocidad, pero también decía “debe haber reciprocidad hacia el cosmos, las plantas, la tierra”.

2.3. Amazonía

La presentación de Mario sobre Amazonía se basa en los apuntes tomados de una exposición del P. Paulo Suess, teólogo alemán que, desde 1966 y con una breve intermitencia, vive y trabaja en Brasil.

La selva es un elemento que tiene mucho que ver con la cosmovisión de los pueblos amazónicos, muy presente en la perspectiva comunal de los clanes familiares. El P. Paulo decía: “los pueblos amazónicos están orientados por lo común” y quizás lo más significativo es la mandioca que se pone en común. La memoria cultural está basada en la oralidad, las historias, los mitos, se transmiten de forma oral; en otras culturas tenemos códigos, esculturas, cerámicas para estudiar la historia de nuestros pueblos; en la zona amazónica, más bien se da mediante la oralidad. También se resalta muchísimo el “elemento dual”, es decir, lo femenino y masculino, por ejemplo, “los tambores –quizás su sonido- tienen que ver con lo femenino y lo masculino algunos se usan cuando danzan las mujeres y otros son propios de los hombres”, la mujer cultiva la chacra, la siembra y los hombres son los encargados de desmontar para la siembra y, sobre todo, van de cacería. Viven mucho de la recolección y de la horticultura. Mientras que en la zona andina la vida está vinculada a la tierra, en la Amazonía lo está al río, al agua; los pueblos amazónicos tienen mucha conciencia de sus territorios. Algo que se está perdiendo es el respeto

por el descanso de la tierra, dejar un tiempo de sembrar y después nuevamente trabajar en esa tierra.

Cuando trabajan, los pueblos amazónicos lo hacen también de modo ritual; es importante el valor que dan a los ancianos, las personas mayores son responsables de transmitir mediante la oralidad los saberes de la comunidad, otra característica que los distingue es que son “pueblos muy festivos”, a cada momento hay fiestas, fiestas comunitarias y todavía existe en ellos un estilo de vida nómada.

Tienen plantas y bebidas rituales, por ejemplo, la coca. Las vestimentas que usan son sumamente coloridas, muy elaboradas por las mujeres, muy ornamentadas. Otra de sus características, es “la fortaleza de las mujeres, que se ven en el trabajo y sobre todo al dar a luz”.

Las casas de los pueblos amazónicos están abiertas tanto a las personas como al mundo. Los pueblos amazónicos siempre actúan en función de sus hijos e hijas. Las autoridades, los cargos y los servicios son nombrados en comunidad; dentro de su espiritualidad las plantas, los ríos, los animales, “todos, sin excepción tienen un espíritu protector”.

En la Amazonía existe mucha biodiversidad, hay variedad de lenguas, y los pueblos son muy entregados a vivir teniendo consideración por la alteridad, “las poblaciones viven de manera diferente”. Ellos le hacen caso a la voz de la selva, cuando van a la ciudad dicen no escuchar a la selva. Como pueblos amazónicos viven

la diversidad de estilos de vida y de lenguas porque “así es más difícil que el conquistador nos pueda conquistar”, es decir, mientras más diversos, más difícil de conquistarlos, además tienen gran cantidad de códigos de comunicación.

Hay muchos grupos lingüísticos: los Tucaná, Panu, Vivaro, Tucanu, Caticuna, Tupi, Caribe, Aruac.

2.3.1. Pueblo Shuar

Está integrado a la Amazonía, las casas de los Shuar son redondas, la mitad de la casa es masculina y la mitad es femenina. Hay una línea imaginaria, ellos saben distinguir cuál es la zona femenina y cuál la masculina. Las mujeres Shuar siempre tienen una huerta, para trabajar en su casa y los hombres también, ellos van de cacería a la selva; quien es capaz de servir es el que puede llegar a ser autoridad. Los servicios se parecen mucho a los andinos, todos los servicios que dan son recíprocos; las decisiones se toman por consenso. En cuanto a su educación familiar, los papás educan a los hijos y las mujeres a sus hijas. Cuando los Shuar quieren corregir a alguien, no lo hacen en ese momento, debe pasar un tiempo y generalmente lo hacen en la madrugada. Se comunican con Dios mediante *Shakaim*, representación de la fuerza masculina en los árboles; *Nunkui*, tierra, representación femenina; *Tsunki* el río; en la cacería que hace los hombres en la selva y también en las artesanías que hacen está presente Dios a través de

Etsa; en el momento en que florecen o se recogen los frutos mencionan a Dios como *Uwi* y en los rayos y tempestades *Ayumpum*.

2.4. Mesoamérica

Sobre esta cuestión de la Teología India, la Memoria (1994) del Segundo encuentro-taller latinoamericano (Panamá 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993), nos dice:

Pueblo Totonaco, Tutu en la lengua nava es tres y *Naku* es corazón. Lo que distingue su teología es que se elabora de manera comunitaria. Intervienen los *Akgchuwinanin*, o sea los que tienen la palabra, son capaces de hablar y los *makgalhtawake nanin* los que tienen capacidad para transmitir una enseñanza.

Todo lo que viene son nuestras raíces de Dios, representado como nuestra Madre Dios, la tierra y como nuestro padre el Sol; así: pensaban los *Akgchuwinanin*. Todo lo que está en esta vida tiene su origen en la tierra, por eso, la tierra nos da la vida. Los Totonaco dicen “nosotros somos *Tiyatliwa*”, *Tiyatliwa* es cuerpo, *Tiyat* significa tierra y *Liwa* es carne. Es decir, en la mentalidad Totonaco dicen “nosotros, la tierra que se volvió carne”; este concepto coincide con el de otros pueblos. La tierra es como nuestra Madre, por eso, nuestros pueblos van al castin, el cerro, llevan flores, oraciones, ceras; se va al cerro a ofrendar a Dios, a comunicarse con Dios. A la parte de las cuevas estos pueblos la llaman *musin*, es la parte íntima de la Madre Tierra. Dice la expresión oral de los ancestros que salió de ese útero materno de la tierra el patrón

de esta comunidad, ahí *kimpuchinakan* dio luz, a su imagen la tienen ahí; a esa cueva la llaman *Kgaxuwachuchut*; *Kgaxuwa* significa cuero y *chuchut* significa agua, es el lugar donde el agua suena como un tambor. Mucho tiene que ver el agua, la cueva de donde emerge la vida y por eso, para este pueblo es muy importante en su danza el tambor, tamborcito; es el caso que estos señores se suben a un árbol y desde el árbol empiezan a volar circularmente, son los voladores. Los danzantes son nada más voladores y no de papantas; el tambor mucho tiene que ver con la flauta, solo estos dos instrumentos. El tambor es muy importante, es el sonido de la tierra.

El sol, como padre, nos da calor, nos da vida, da vida a toda la naturaleza y por eso, en los pueblos todavía, cuando el sol va caminando, se dice *Mimakintlatikan*, va viniendo nuestro Padre, refiriéndose al sol.

Los pueblos de Mesoamérica cuidan mucho el modo de realizar las oraciones, las inician hacia el oriente; el pueblo Totonaco lo llama *xliphuni*, lugar donde comienza, lugar donde inicia la luz. Deben hacer sus ofrendas hacia la dirección donde sale el sol. Dios está en *Katuxawat*, Dios que nos alimenta, Dios que nos cura, Dios que nos cubre y Dios que nos protege. *Xawat* es la milpa, donde se da el sustento sagrado, el maíz. Lo que caracteriza a los pueblos de Mesoamérica es el maíz como semilla sagrada, como sustento, tienen 600 maneras de aprovechar el maíz en bebida, en comidas: tacos, tamales, etc.

La Milpa da el sustento sagrado del maíz, es donde va a florecer el maíz, ahí es donde se relaciona el pueblo con Dios, allí tienen contacto con nuestra Madre Tierra, con la naturaleza, cuidando, trabajando para producir, para fecundar, ahí se une, entonces, la humanidad con la tierra. *Chuchut* es agua y *sipi* es el cerro, son independientes, pero cuando se juntan esos dos elementos se dice *chuchutsipi*, es decir, agua, cerro, lógicamente en la cosmovisión de los pueblos se piensa en el pueblo. Un elemento que está fluyendo, el agua y otro elemento que está anclado sin movimiento del ser. Estos dos elementos hacen al pueblo.

También hacen referencia a *Lakgkgolun* y *Laknatsitni*; cada uno de los elementos, cada uno de nosotros tiene su dueño, para el uso de animales y vegetales se tiene que pedir permiso a su dueño, por ejemplo, del árbol. Ellos quieren hablar en la palabra antigua *xa makgan tachuwini*, desde entonces viene la enseñanza donde nosotros aprendemos como se hizo el sol, como nace la luna, como es que Dios creó el maíz. Es importante acudir a los mitos antiguos para enterarnos de estos saberes. Ellos dicen que los mitos que narran los ancianos es palabra verdadera porque Dios puso esa palabra en su corazón.

La palabra verdadera está en el corazón, muchas veces pensamos que en la racionalidad; la palabra se hace fiesta, se hace costumbre, se ritualiza en las fiestas *Paskua*, *santujni*, *lakatankuwit*, ahí encontramos

símbolos que expresan el pensamiento de Dios, su voluntad y el respeto a la Madre Tierra.

La danza: las danzas prehispánicas expresan la importancia de los *tantlinin*, porque cuando danzan, nos están recordando cómo Dios hizo el mundo, cuál fue el origen del mundo, en la danza se van escenificando los mitos y por eso en la danza se ve como Dios distribuyó en cuatro caminos *Katuxawat*. Sobre todo, en el *kgosnin*. (págs. 219-221).

Trabajo personal

Ver la película La Misión con una visión crítica y reflexiva:

1. Observar las características de la época prehispánica

Algunos rasgos que se mantienen: la caza, la vida salvaje

2. Descubrir la relación del pueblo con el agua.

El agua es su medio de vida, de transporte, de comunicación y espacio de lucha.

3. Aprovechamiento de los misioneros Jesuitas de la vida comunitaria guaraní.

Los Jesuitas conquistan con el instrumento musical al indígena guaraní, aparece la evangelización, las construcciones, la educación, la integración de las dos culturas.

4. Analizar la relación entre el imperio colonial y la iglesia jerárquica que tanto favorece a la iglesia autóctona.

Surgen intereses económicos, conflicto por las tierras, el esclavismo, que aniquilan y desaparecen a los indígenas guaraníes y a los jesuitas.

Complicidad entre el imperio colonial y la iglesia jerárquica, a pesar de que los indígenas le ofrecieron toda su hospitalidad y respetos junto con los jesuitas, han sido asesinados, quemados por la ambición económica.

La historia abre las heridas del pasado. La película nos enseña a ver la historia de nuestros pueblos, con sus sabores y sinsabores. ¿Cómo a un pueblo indígena que vivía de caza, se dejó conquistar por los Jesuitas y los acogió como sus hermanos? Se han integrado dos mundos, pero lamentablemente este florecimiento de la iglesia particular que se insertó en la selva de los indígenas duró poco.

Los Jesuitas han aportado mucho a la integración de estas dos visiones: en la educación, el trabajo, la evangelización, los cantos, las danzas, las ceremonias.

Después viene la tragedia ecológica de la madre tierra y del ser humano, todos han muerto, por la imposición del poder económico. Son cómplices los jerarcas de la Iglesia y los imperios. Todo ese trabajo de evangelización terminó con la destrucción de los templos y la muerte de todos los indígenas y los Jesuitas.

Pregunto ¿Existe todavía esta mentalidad en los imperios y en los jerarcas de la Iglesia? (CELAM, Cebitepal, 2020).

25 de noviembre de 2020

2.5. Continuidad Espiritual de la inculturación y del florecimiento de las Iglesias autóctonas

El pueblo ya está realizando esa inculturación y se da el florecimiento de las iglesias autóctonas con el objetivo específico de que sea en igualdad de condiciones, ojalá constatemos la vigencia de los elementos religiosos que dan vida a la espiritualidad de los pueblos originarios.

Valeriano (1978) dice:

4. Su nombre era Juan Diego, según se dice, vecino de *Cuauhtitlan*,
5. Y en las cosas de Dios, en todo pertenecía a *Tlatilolco*.
6. Era sábado, muy de madrugada, venía en pos de Dios y de sus mandatos.
7. Y al llegar cerca del cerrito llamado *Tepeyac* ya amanecía.
8. Oyó cantar sobre el cerrito, como el canto de muchos pájaros finos; al cesar sus voces, como que les respondía el cerro, sobremanera suaves, deleitosos, sus cantos sobrepujaban al del *coyoltototl* y del *tzinitzcan* y al de otros pájaros finos.
9. Se detuvo a ver Juan Diego. Se dijo: ¿Por ventura soy digno, soy merecedor de lo que oigo? ¿Quizá nomás lo estoy soñando? ¿Quizá solamente lo veo como entre sueños?

10. ¿Dónde estoy? ¿Dónde me veo? ¿Acaso allá donde dejaron dicho los antiguos nuestros antepasados, nuestros abuelos: en la tierra de las flores, en la tierra del maíz, de nuestra carne, de nuestro sustento; acaso en la tierra celestial? (p. 12)

P. Mario Pérez continúa con su exposición acerca de la escena de Juan Diego, va caminando a *Cuauhtitlan*, de donde es originario, tiene una vereda todavía existe ese camino que le lleva a *Tlatilolco*, entonces Juan Diego estaba caminando del norte hacia el sur y pasando por el cerro *Tepeyac*, lugar donde empezó a escuchar cantos.

Muestra una cualidad que viene desde los abuelos, la importancia y el detalle de las flores, con las cuales se expresa algo tan verdadero, lleno de dignidad, de sabiduría, flores y cantos.

Muchos de nuestros pueblos latinoamericanos tienen el cerro como lugar del encuentro, tanto la cima como las cuevas, allí realizan rituales para encontrarse con Dios. Entonces el cerro tiene valor, Juan Diego iba caminando y de repente, al oír los cantos, se voltea hacia oriente de donde va saliendo el sol y va diciendo que él no va a estar por ventura.

Valeriano (1978) afirma:

26. Le dice: “Sábelo, ten por cierto hijo mío el más pequeño, que yo soy la perfecta siempre Virgen Santa María, madre del verdaderísimo Dios por quien se vive, el creador de las personas, el dueño de la cercanía y de la intermediación, el dueño del cielo, el

dueño de la tierra. Mucho quiero, mucho deseo que aquí me levanten mi casita sagrada (p. 14)

Hay una continuidad de la sabiduría y la revelación que viene de los antiguos, de las palabras antiguas. Juan Diego se encuentra con una realidad, no es que la Virgen se haya aparecido, sino que ya estaba allí, en ese lugar guadalupano *Tepeyac*, ancestralmente estaba la presencia de *Tonantzin*, que quiere decir nuestra venerable, nuestra digna madre. Llama atención en las narrativas que ella pida una construcción antigua, una casa divina, vinculada a la tradición.

2.5.1. *Ometeotzin*: La manifestación de Dios como padre y como madre, en el Padre Nuestro y el Ave María

Sobre todo, en las oraciones encontramos qué imagen tiene nuestros pueblos originarios sobre Dios, como *Ometeotzin*, el título divino que expresa el misterio de la dualidad divina de Aquel por quien se vive, Madre y Padre, un buen testimonio de ello lo encontramos en el *Códice Florentino*, donde los informantes de Sahagún dijeron al respecto:

“*Ometeotzin*

Madre de los dioses, Padre de los dioses.

La reverenciada Ancianidad Divina

está en el ombligo de la tierra

metido está en un cerco de turquesas
se encuentra en las aguas color de pájaro azul,
está rodeado de nubes.

El reverenciado Anciano Divino habita en las sombras de la región de los muertos

Él es el dueño del fuego y del año”.

Es un texto muy antiguo prehispánico, que nos habla de la continuidad del corazón del cielo, del corazón de la tierra; manifiesta un misticismo muy profundo, nos confundimos al pensar que la gente adora a la tierra, no por favor lo dice en la concepción Maya. El corazón de la tierra significa Dios, Diosa, Dios es el corazón de la tierra, el corazón más íntimo desde donde brota toda la vitalidad, toda la fuerza. Todos los animales, y vegetales tienen su corazón.

Aquí aplica un principio de oración que todos sabemos que *lex orandi, lex credendi*, es decir, lo que se ora es lo que se cree, y es sobre lo que creen profundamente los pueblos indígenas que oran.

Entonces todo lo que se hace en los ritos en los ríos, en las zonas amazónicas, en la selva, en la chacra en medio de la siembra, los rituales que se usan para sanar no solamente el cuerpo, sino también el Espíritu, el corazón, para dar gracias a Dios, porque nacieron los pequeñitos en la cosecha, etc., todo eso nos habla de lo que creemos, de Dios. De lo que creemos tenemos que elaborar la teología. Nuestros pueblos siempre hacen reflexión de manera comunitaria.

Los pueblos prefieren decir *OMETEOTZIN*, el título divino que conceptualiza teológicamente el misterio de la dualidad divina, de quien es Madre y Padre, o para decirlo aún mejor con las palabras de nuestros pueblos, de quien es *NANA* y *TATA*. Etimológicamente el término quiere decir *OME*: dos; *TEOTL*: Dios o Diosa; *TZIN*: sufijo que expresa respeto, reverencia, dignidad, y que se atribuyen a los sujetos.

En el concepto fundamental y fundante de la Teología Indígena nos expresa la realidad del Ser Supremo quien, de una sola vez, en una sola persona, es *Nuestra Reverenciada Nana Divina* y *Nuestro Reverenciado Tata Divino*, o expresado de otra manera, *Nuestro Digno Padre Dios* y *Nuestra Digna Madre Diosa*.

En la antigua sabiduría teológica se extendía esta presencia divina a otras realidades, es por ello, que encontramos textos teológicos que nos hablan de *Tonacatecuhtli*, *Tonacacihuatl*, es decir de quien es Padre y Madre de nuestra carne y que está en el lugar trascendente denominado *Tonacatlalpan*, lugar al que hace alusión el *Nican Mopohua*.

También nos habla del lugar al que vamos a ir después de la muerte; los textos de *Mictlantecuhtli*, *Mictlancihuatl*, es decir de quien es Señor y Señora de los descarnados o de los muertos. Otras veces encontramos en los mitos creacionales de la humanidad que se nos habla de *Quetzalcoatl* y *Cihuacoatl*. Por eso se ponen dos platos de comida, dos ceras, dos tacitas, todo es de dos.

a. El código Féjerváry-Mayer

Se consideran dos escenas en el discurso teológico en el *Códice Féjerváry-Mayer*; se empieza leer el texto desde el oriente, desde abajo y abajo tenemos un *Tlachihualtépetl*. Están los cerros, los cerros naturales; aquí los antiguos abuelos han hecho otro cerro, también en otras culturas han hecho otros cerros, dedicados a la oración, arriba de esos cerros ponen *Tlachihualtépetl*, que es el cerro que va haciéndose con nuestras manos, al final tiene un *Teocál-li* un lugar de encuentro, la casa divina.

Está el sol *Tonantzin* con respeto y después un árbol que brota de allí que indudablemente una parte de él simboliza al pueblo; los árboles tienen raíces, troncos. Todavía hoy tenemos discursos tradicionales donde se habla de que los ancianos son la raíz, las ramas son las familias y las hojas son las hijas o los hijos, y el tronco es el conjunto del pueblo, la institución. Este árbol está siendo saludado de modo reverencial por dos personajes divinos. A la derecha tenemos a *Tonatiuh*, presentado con el color divino rojo solar y a la izquierda tenemos a *Itzpantzin* en cuya cabeza encontramos el pedernal que nos habla del sacrificio. Finalmente nos lleva a la paternidad, lo sabemos por una parte por el sol, arriba de *Tlachihualtépetl*. Todavía nuestros pueblos siguen llamando al sol el padre sol, no olvidemos que al sol no se le adora, cuando los pueblos se refieren al padre sol lo hacen a esa paternidad, como los Mayas, dicen es el corazón del sol, el señor del

sol, el padre del sol. Todavía hay gente que se confunde sobre la espiritualidad indígena, que piensa que nuestros pueblos son idólatras.

Todavía hoy nuestros pueblos solo otorgan el bastón de mando a quien se ha ganado esa dignidad porque ha dado muchos servicios. Es el mismo discurso que encontramos en los tableros del ritual creacional, o como mal llaman los arqueólogos *el juego de pelota*, que está en el Tajín, donde claramente aparece en los bajorrelieves que solo participaban en este ritual los Servidores Principales, lo sabemos porque detentan la Vara de Mando y por las Plumas que hablan de los servicios dados al pueblo. Debemos decir que la argumentación para el sacrificio humano se articulaba de la siguiente manera: lo mejor que Dios ha hecho en toda la creación es el ser humano, y lo mejor que tiene el ser humano es su corazón, por eso lo mejor que se le puede ofrecer a Dios es el corazón humano, pero no de cualquier ser humano sino solo el de quien se ha distinguido por ser el servidor de todos. Y sobre el servicio nos habla el glifo del ave que está sobre el árbol de esta escena.

A ese lugar, en náhuatl, se le dice *Kane Tlayohua* y en totonaco *xlitsankgalh*. En un primer plano aparece un glifo que nos habla del *Chapulín*, es el mismo que encontramos en un mural que desarrolla el tema del *trago sagrado*, y que otros llaman de “los bebedores de pulque”, y que está en el Templo de *Quetzalcoatl*, en Cholula. Este glifo hace referencia indiscutiblemente a la siembra, labor agrícola que está relacionada con la luna, cuyo glifo aparece en un nivel superior. Es una

escena que desde el inicio nos habla de la maternidad. Todavía hoy escuchamos como nuestros pueblos llaman respetuosamente a la luna como Abuela Luna. Esta escena es la misma que tenemos en la imagen de la Virgen de Guadalupe, o mejor dicho de *Tonantzin Teocoatlaxiupe*. Todos sabemos que hablar de *Tonantzin* es hablar de la Madre Tierra. La tierra Sacramento preponderante que identifican nuestros pueblos con la Maternidad Divina. De la luna sale el árbol de la vida del pueblo, que está floreciendo y sobre el cual está un ave, a este discurso ya nos hemos referido anteriormente. Este árbol es saludado respetuosamente por dos personajes divinos maternos. A la izquierda se encuentra *Chalchiutlicue*, la de la falda preciosa y a la izquierda está *Tlazoteotl*, en cuya falda aparecen los huesos de la humanidad. Esta es una escena teológica que enfatiza la Maternidad Divina.

b. Fray Pedro de Gante

Las noticias que tenemos de Fray Pedro de Gante son que llegó antes de 1524, es decir, llegó en 1523. Fray Pedro es uno de los primeros misioneros, antes de los doce. Vino a México con otros dos compañeros, Fray Juan de Tecto y Fray Juan de Agora. Fray Pedro, logró entender la religiosidad, la espiritualidad, la sabiduría de los pueblos y se acercó a sus códices, en base a ellos logró meterse a la espiritualidad de los indígenas.

Llegaron al Anáhuac en 1523 y fueron alojados en el palacio de *Ixtlilxóchitl*. Estudiaron la lengua mexicana. Pedro de Gante aprendió

el modo de escribir de los antiguos mexicanos, a base de pictogramas. La escritura en el México prehispánico era glífica y se enseñaba en los centros educativos de entonces. Cada calpulli tenía sus dos escuelas, el *Telpoxcalli* para preparar a los guerreros y el *Calmeac* para preparar a los que dirigirían al pueblo.

c. El Padre Nuestro en el catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante

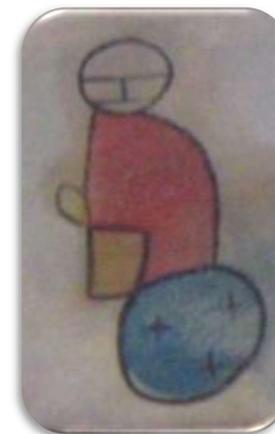
A continuación, presentamos una hermenéutica siguiendo el desciframiento del Padre Nuestro del Catecismo en Pictogramas de Fray Pedro de Gante propuesto por el padre Justino Cortés Castellanos.



Pictograma 19°

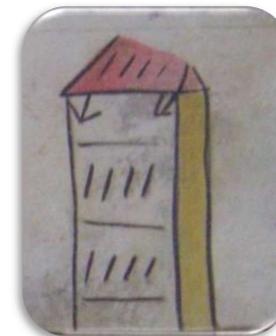
Resalta qué importancia que tuvo Fr. Pedro. Aparece una imagen de color rojo, que representa al color solar. Hoy todavía en nuestras

comunidades, pueblos originarios, al sol se le da el título de “Padre Sol”. Corresponde a “*Totatzine*” = ¡Oh, Nuestro Padre venerado!



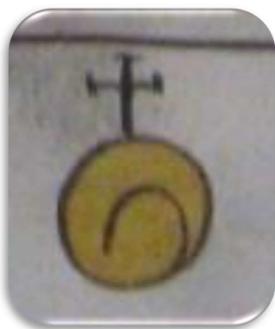
Pictograma 20°

También está pictograma precedente de una persona sentada en un “*icpalli*”, con sus pies sobre “*ilhuicac*”. Corresponde a “*ilhuicactimoyestica*” que significa “te dignas en sumo grado estar sobre el cielo”. Para vincular al padre con el cielo.



Pictograma 24°

Cuando Fr. Pedro quiere decir el reino del padre *Totatzine* venga aquí a la tierra, se ve un pictograma como una especie de torre, un techo de color rojo, una construcción vertical, pues más bien debería entenderse este pictograma como construcción horizontal. Ahí están las flechas para decir que bajan a los surcos de una tierra que está cultivada de las milpas, “milli”. Corresponde a “ma huallauh” = que venga acá. Cuando Fr. Pedro, dice que venga aquí Dios, debe venir a donde está aquí el sagrado maíz, donde se cultiva el sagrado maíz, este es lugar propio al que debe llegar el Reino de Dios, donde se cultiva, donde está el sustento, la tierra que nos sustenta y nos alimenta.



Pictograma 33°

Los misioneros lograron entender que, así como para ellos el sustento es el pan y el trigo, aquí en esta tierra el sustento es la tortilla, hecha del Sagrado Maíz. Entonces, para decir danos hoy nuestro pan de cada día, Fray Pedro usó el glifo de la tortilla, *totlaxcal*, ese es nuestro sustento. Se relaciona con el modo en que *Ometeótzin* se hace una hormiga roja para entrar a ella el Sagrado Maíz, que es nuestro sustento.

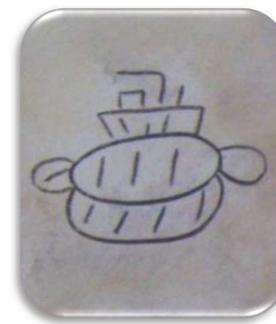
Fray Pedro utilizó estas palabras, la mentalidad y sabiduría ancestral para decir mi sustento, mi alimento, la tortilla, para inculturar los conceptos occidentales en nuestros pueblos.



Pictogramas 34° y 35°

Para hablar de mediodía puso dos glifos que se asemejan a dos “A” mayúsculas para decir “momoztlaye” que significa diariamente, cada día.

Este pictograma representa los rayos del sol de cada día, sobre todo el de “Nepantla” (medio día). Aparece el glifo en el Calendario Azteca. Al aparecer duplicado significa uno y otro día, es decir cotidianamente.



Pictograma 38°

Este es el pictograma de un *xicotl*, un jicote o abejorro en vuelo, simbolizando el pecado. El pecado se asemeja a la herida que produce el jicote con su agujijón que es muy dolorosa. Corresponde a *yn totlatlacol* que significa nuestros pecados.

Fray Alonso de Molina llegó muy joven y aprendió el náhuatl, jugando con los más pequeñitos. Escribió una doctrina cristiana mayor y menor, entre otras obras. De allí es de donde sus hermanos de orden tomaron las oraciones traducidas al mexicano.

Estas siete palabras del padre nuestro en castellano las tradujo Fr. Alonso en tres palabras, tres conceptos: *Totatzin in ilhuicac timoyetztica*. A continuación, presentamos como se lo ha mencionado en el código franciscano.

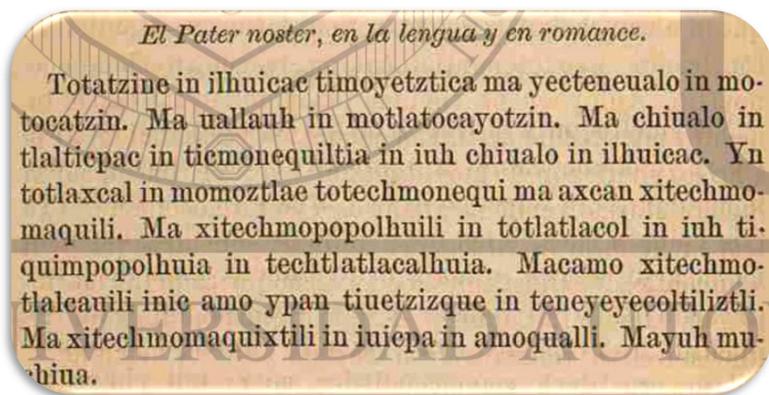


Imagen del Padre Nuestro de la “Copia y relación del catecismo de la doctrina cristiana que se enseña a los indios desta nueva España, y el orden que los religiosos desta provincia tienen en los enseñar”, del Códice Franciscano, del siglo XVI, página 36.

d. Proceso de traducción del padre nuestro del Equipo Nacional de Traductores Nahuas (ENTN) de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM)

Felizmente ahora se están haciendo las traducciones de la Misa, ya no con la gente que llegó de otras latitudes, sino con gente originaria, en una sola palabra: *Toilwikatahtzin*.

Toilwikatahtzin, ma mo-teoyolchihto motokatzin; ma walmoika motlanawatlilkayoh; ma mochiwa motlanekilis nikan tlaltikpak ken ilwikak.

Techmaka inin tonalli tomohmostlatlaxkaltzin; techtlapohpolwi totlah-tlakol, ihkon ken tikintlapoh-polwiah akinmeh techixpanowah; amo techkawa ma tiwetzikán itech tlakahkayawalis, iwan techmakixti itech tlen amo kualli.

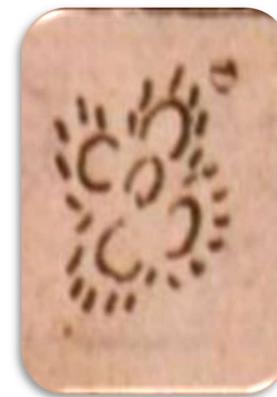
Imagen del Padre Nuestro escrito en el náhuatl litúrgico y contenido en la edición de la Misa Náhuatl de la CEM.

e. El Ave María en el catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante



Pictogramas 55° y 56°

Fray Pedro utilizó dos rostros para hablar de Dios, y dos rostros femeninos. Es un rostro triangular con un tocado amarillo (referido a la femineidad, fecundidad de las semillas), además hay otro rostro del que salen cabellos. Como los primeros misioneros aprendieron hablaron de dos elementos. Corresponde a “Tlatoani” que significa quien habla, quien detenta la palabra”.



Pictograma 54°

Aquí hay una flor, técnicamente lo han llamado glifo del “*quicunce*”, que simboliza los cuatro rumbos del universo y el centro u ombligo. El pictograma quiere representar algo dinámico proponiendo la idea de “hacia, en relación a, contra”. Corresponde a “*yn iuicpa*” que significa contra de.



Pictograma 62°

Este pictograma resalta el uso de la siembra y tiene semejanza con el pictograma 24°. Es la representación de “in milli” (la tierra cultivada para la milpa). En este caso une lo de abajo con lo de arriba, como una escalera. Corresponde a la conjunción copulativa “yuan” que significa y. (Pérez, 2020)

f. Una Mirada desde los Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena

La Conferencia del Episcopado Mexicano (1988) fundamenta:

- Iglesia autóctona

Las citas de Juan Pablo II, de San Ireneo y también de Paulo VI; “La respuesta de fe que dan los indígenas y que los hace ser Iglesia debe ser una respuesta encarnada en su cultura”; realmente nosotros debemos buscar que se encarne en nuestras culturas. Y teniendo en cuenta la importancia de la lengua; “así, con estas características, nacen las Iglesias particulares autóctonas, con diversas expresiones”. (n. 63)

- Aporte de los pueblos a la Iglesia Universal

"La Semilla, que es Palabra de Dios, germinada en la tierra buena regada por el rocío divino, absorbe la savia, la transforma y la asimila, para producir un fruto abundante." (n. 64)

- La Iglesia autóctona nace del Evangelio insertado en las Semillas de la Palabra de Dios

[...] La Iglesia autóctona es la finalidad de la misión: que crezca y aporte su particularidad a toda la Iglesia (Ad Gentes 6) [...] (n. 67)

Como dice la biblia “El ladrón no viene más que a robar, matar y a destruir. Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10); la misión y la labor pastoral deben procurar que el pueblo con su cultura, su lengua, sus expresiones, su manera de organización, su fe, tenga vida, que su estilo de vida se planifique.

Trabajo

Algunas implicancias sobre la película Roma (2018), que nos abre a dos realidades, una de sociedad alta y una de sociedad de miseria.

1. ¿Qué funciones realizan los indígenas, los que migran a la ciudad?

Realizan tareas de sirvientes, empleados, como persona de segunda clase, muestra desigualdad.

2. ¿Qué elementos permiten a los indígenas, en las ciudades sobrevivir y salir adelante?

- La resignación y la pobreza.
- Sobrevivir con su trabajo honesto y buscar desafíos ante la resistencia abusiva del modelo capitalista inhumano.

3. ¿Qué aportes dan los indígenas a las familias y a las sociedades de las urbes?

- El compromiso con la familia, el sentido social comunitario, a pesar de las dificultades, siempre está la alegría y la esperanza.

- En estas dos realidades, las mujeres tienen que luchar con la sociedad patriarcal, explotadora.
- Aún en el lugar que ocupan los indígenas, tan injustos, prevalecen las memorias de sus abuelos, la solidaridad, el amor, la familia y los desafíos de cambio. (CELAM, Cebitepal, 2020)

27 de noviembre de 2020

2.6. Las utopías de nuestros pueblos

Mario menciona los sueños de nuestros pueblos con respecto a la tierra sin males y también la cita bíblica “Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya” (Ap 21, 1). El libro de *Nican Mopohua* en la versión de Padre Rojas, retoma los numerales 8, 9 y 10.

Ubicábamos a Juan Diego que caminaba hacia *Tlatelolco*, que va pasando por el cerro *Tepeyacac*; oye cantos, va amaneciendo, y es cuando dice Juan Diego, sino por ventura estará en la tierra que le dejaron los *huehuetque*, *tachtohuan*, *tococolhuan*, es decir, las personas más antiguas, los ancianos y allí toma tres conceptos que hablan de un lugar utópico -la zona Mesoamérica-, y de la existencia de lo que somos. Menciona *in Xochitlalpan*, *in Tonacatlalpan*, *in Ilhuicatlalpan*. *in Xochitlalpan* son las flores que seguramente expresan la belleza, todo lo que es bello es lo que ennoblece, lo que dignifica. Por ende, en la zona de Mesoamérica las flores son símbolos de la belleza, de la

sabiduría, de la verdad. Una manera que tienen nuestros pueblos de actualizar eso que está en su mente y en la palabra antigua de los mitos son las fiestas. En Mesoamérica las fiestas están llenas de flores, se ofrecen collares de flores a los que participan, se ponen flores a los patronos de las capillas del lugar donde vamos a celebrar, a las personas se les da un ramo de flores, con esa flor pueden realizar la danza, las ceras que se encienden son floreadas, se ponen caminos de flores.

Entonces, la flor es el anhelo, el deseo de conocer la verdad, lo más auténtico, nuestra carne, nuestro ser. *In Tonacatlalpan*, es el rumbo en que está nuestra carne, de donde provenimos, sustento de lo verdadero, lo más sabio, lo que le da sabor a la vida. *In Ilhuicatlalpan* es la casa de la fiesta, el agua de la fiesta, donde nos alegramos, nos reconciliamos, donde la comida también es especial, donde se toma el trago sagrado, por eso cuando ofrecen esa bebida, lo primero que hacen las personas que la reciben es santiguarlas, hacerles una cruz para poderlas tomar.

Continuando en esa misma tónica el Papa Francisco (2020) dice: Sueño con una Amazonía que luche por los derechos de los más pobres, de los pueblos originarios, de los últimos, donde su voz sea escuchada y su dignidad sea promovida.

Sueño con una Amazonía que preserve esa riqueza cultural que la destaca, donde brilla de modos tan diversos la belleza humana.

Sueño con una Amazonía que custodie celosamente la abrumadora hermosura natural que la engalana, la vida desbordante que llena sus ríos y sus selvas.

Sueño con comunidades cristianas capaces de entregarse y de encarnarse en la Amazonía, hasta el punto de regalar a la Iglesia nuevos rostros con rasgos amazónicos. (n. 7)

Es la perspectiva de nuestros pueblos ¿Cómo se ve la Iglesia formada por los rostros de nuestros pueblos? Existen entre 6 mil a 8 mil lenguas en el mundo, es una pobreza que solamente hablemos una lengua, nuestros pueblos siempre han sido bilingües, trilingües y multilingües. Ahora los pueblos tienen que aprender la lengua de su pueblo, la lengua de su región y la lengua nacional.

2.6.1. *Chiconauí Ehecatl*: Espíritu Divino

Mario Pérez expone sobre cómo nuestros pueblos conciben al Espíritu Santo Divino, según la interpretación teológica que ha aprendido y profundizado con el apoyo, con la enseñanza de los pueblos de la Sierra norte de Puebla, México.

Empieza desde el nombre de esa presencia divina los pueblos lo llaman *Chiconauí Ehecatl* es el número 9. Nuestros pueblos se sienten involucrados con las matemáticas con el propio cuerpo y aquí el 9 *Viento* es el nombre calendárico de *Quetzalcóatl*, significa Serpiente Emplumada; *Quetzal*, significa plumas y *Cóatl*, significa serpiente.

Muchos pueblos de Mesoamérica presentan a *Quetzalcóatl* en sus escritos y oralidad, como la raíz regia y divina de donde se originaban los troncos de los diversos señoríos mesoamericanos, tal como aparece en los testimonios de códices, bajorrelieves o anales prehispánicos.

El nombre de *Quetzalcóatl* en la lengua mixteca es *Coo Dzavui*, que se traduce al español como *Serpiente de Lluvia*. Se trata de una de las divinidades principales de la religión mixteca prehispánica.

9 *Viento*, de acuerdo a los escritos antiguos de la región mixteca, aparece vinculado a los mitos de la creación del mundo. Y conforme a lo que revela el *Códice Vindobonensis*, *Coo Dzavui* se generó de un pedernal en *el día 9 viento del año 10 casa*, y de allí su nombre calendárico. Los glifos expresan que 9 *Viento* recibió sus atributos sagrados de la *Dualidad Divina Creadora*, que en la tradición náhuatl se nombran *Ometecuhtli* (Señor 2) y *Omecihuatl* (Señora 2), y en el códice mixteco aparecen como los Señores *Uno Ciervo-Serpiente de Ocelotl* y *Uno Ciervo-Serpiente de Puma*. La *Dualidad Divina Creadora* Entrega a 9 *Viento* la máscara de pico de colibrí, el penacho de plumas rojas y negras, el caracol y otras insignias.

Cuando 9 *Viento* descendió del cielo nocturno, de *Yohualichan* (nombre mítico vinculado al lugar prehispánico ubicado en el Totonacapan y emparentado con el Tajín), lo hizo acompañado de otros personajes que cargaban la Casa de Xipe y la Casa del Sol y, posteriormente, el *día 5 Caña del año 6 Conejo*, inició sus quehaceres

creacionales y soplando se ocupó de separar el cielo de la tierra. Cargó la bóveda celeste para poner orden en el caos primigenio del mundo recién generado, y se generó entre el cielo y la tierra el tercer elemento intermediador: el viento.

9 Viento se hace presente en el origen de los cuarenta y cuatro personajes fundadores de los señoríos mixtecos a partir del Árbol Sagrado de *Apoala* –lugar que lleva el sugerente nombre de *Yutatnoho*, *Río de los linajes*– *9 Viento* horada las orejas de estos personajes. Este ritual fundante después será reactualizado en las ceremonias mediante las que se confería el señorío a los miembros principales de la población mixteca.

También fue *9 Viento* quien enseñó a los humanos las artes, las ciencias e impulso la civilización originaria. Se constituyó, por sus hazañas, en ícono cultural por excelencia de los pueblos mesoamericanos desde la era prehispánica.

Para comprender la valía de *9 Viento* en la historia de los pueblos mesoamericanos, conviene leer el discurso que ofrecen sobre él los códices mixtecos, al cual está enlazada la cosmovisión y sabiduría de los pueblos mesoamericanos del *Totonacapan*.

La fecha en la que sale de Yohualichan es el día *9 Viento* del año *10 Casa*. La “Historia de los Mexicanos por sus Pinturas” –obra que en opinión del Ángel María Garibay es autoría de Fray Andrés de Olmos– nos dice que una de las advocaciones importantes de Quetzalcóatl era

Yohualiécatl o Yohuálli Ehécatl. No sería extraño que Fray Andrés de Olmos, insigne misionero que atendió al Totonacapan en el s. XVI, haya obtenido información sobre Yohualiécatl en sus incursiones por las tierras de Quezala (actualmente Cuetzalan, sierra norte de Puebla), donde se ubican avecindados los altepeme de Yohualichan y Ecatlán, y escrito, en base a las averiguaciones con totonacos y nahuas de estas serranías, lo que menciona Olmos en la obra antes señalada.

La “Historia de los Mexicanos por sus Pinturas” dice que de Ometéotl procede “Quizacoatl, y por otro nombre Yagualiecatl”. Yohuálli-Ehécatl es un difrasismo propio del lenguaje simbólico que se usa en la cosmovisión mesoamericana para aludir a la Divinidad Suprema. Se refiere literalmente a “Noche-Viento”, en voces totonacas se diría “*Tsisni-Un*”, pero en los discursos de la teología originaria expresan cualidades del modo de Ser Divino referentes a que es invisible e impalpable, que es espiritual y trascendente, que es misterio e intimidad.

9 Viento queda constituido como Señor Intermediador entre la tierra y el cielo, el 3 veces 3. Con esta acción creacional se instituye como el que está entre el cielo y la tierra, a saber: el viento. Y como lo presenta la escena del código se establece como Chiconahui Ehecatl, como el Señor del Viento, un tercer elemento mediador que sopla y distribuye el viento dinamizando la vida. De su pico espinoso como el del Huitzil –voz náhuatl que designa al colibrí– sale el aliento vital que

genera cuanto existe entre el cielo y la tierra. En la cosmovisión totonaca, el Un (viento) sustenta al Jun, palabra totonaca que denomina al “colibrí”. El Jun es quien danza sobre el viento, quien puede dirigirse hacia las cuatro direcciones teniendo como vehículo el viento, es quien jugando y danzando trasciende al viento.

Peculiaridad del colibrí es su pico; y es por esa característica que en náhuatl se nombra, según las variantes: huitzil, huitziqi, huehuitzilín o huitzitzilín, porque su pico es una “espina de maguey”, que en voz náhuatl se dice huitztli, palabra náhuatl que se conserva como radical en todas las variantes que designan al colibrí. Con razón las imágenes que conocemos de 9 Viento casi siempre tienen la boca del “pico espinoso del colibrí”.

Las investigaciones hablan de que el pueblo de Santiago Ecatlán, en voz totonaca “Kaunin” –lugar ubicado en la sierra nororiental de Puebla, en el antiguo Totonacapan– fue fundado por Écatl o Ehécatl, hacia el 500 d.C. Como los informantes de los españoles lo expresaban en lengua náhuatl se referían al fundador como Ehécatl, vocablo náhuatl, pero en razón a que éste es un pueblo totonaco podemos sostener que en realidad el nombre del fundador pronunciado en lengua totonaca debe ser “Un”, voz totonaca que significa “viento”, o, más bien, conforme a la argumentación que ofrecemos en las presentes letras el fundador fue el Quetzalcóatl Totonaco “Najatzá-Un”, “9-Viento”.

Los arqueólogos, que han hecho investigaciones en la zona arqueológica de Yohualichan –lugar ubicado en la sierra nororiental de Puebla, en el antiguo Totonacapan– datan que entre el 200 y 900 d.C el sitio fue ocupado por los totonacos. En las pesquisas se habla de que el auge de Yohualichan inicia en el s. V d.C. En ese tiempo se da la fundación de Ecatlan. Estos datos nos llevan a inducir que el fundador y quien dio origen del esplendor de estos lugares debió haber sido In Yohuálli In Ehécatl. En palabras totonacas: “Tsisni-Un”.

La devoción a “Najatsa-Un” o “Natsayun” está vigente y se manifiesta en rituales en los cerros para pedir buen temporal, como hemos tenido la oportunidad de contemplarlo en el pueblo totonaco de San Marcos Eloxochitlan, Junta Auxiliar Totonaca del municipio de San Juan Bautista Ahuacatlan, Puebla. Y por las investigaciones de Guy Stresser-Péan, consignadas en su obra “El Sol-Dios y Cristo”, tenemos noticias fundamentadas de que la devoción a “Najatsa-Un” está presente en otros pueblos totonacos de la sierra norte de Puebla.

Es significativo notar que el elemento viento se representa en el lenguaje simbólico con el glifo del “triángulo” y del numeral 3. El 3 está en la radical conceptual del término totonaco, a saber: tutu, “3” y naku, “corazón”. Esto se expresa en la mitra triangular propia de 9 Viento y en las 3 piedras que al principio recibió de la dualidad divina creadora. El 3 es el número que simboliza el Pakiltekitl. Topakiltekitl, voz náhuatl que refiere el trabajo comunitario realizado con júbilo y con

toda disponibilidad; es un término que denota gratuidad en la entrega del día dedicado al trabajo comunitario con total respeto y amor; concepto que sugiere el tiempo ofrendado de todo corazón para el bien común.

Las obras que se hacen de corazón y como un servicio gratuito se pueden denominar en náhuatl como Pakiltekitl, o sea el trabajo que se hace con gusto, con cariño, con alegría. Es el trabajo que se hace de corazón, el trabajo que se hace como servicio y sobre todo con gratuidad.

En las tierras serranas del Totonacapan, Najatsa Un o Natsayun es quien plenificó a la civilización totonaca que edificó la antigua ciudad de Yohualichan. Es importante considerar que en la cosmovisión totonaca se ve como numeral cargado de trascendencia al 9, por expresar “3 veces 3”. Es una manera simbólica de decir que quien es “9” es el gran intermediador o el servidor que realmente trasciende. Antiguamente en los pueblos de Mesoamérica a quienes más servicios hacían se les obsequiaban plumas –elementos del lenguaje simbólico mesoamericano vinculados al viento– en reconocimiento a los trabajos en beneficio del pueblo, y estos servidores confeccionaban con tales plumas sus penachos. Cuantos más servicios habían dado, más plumas tenía su penacho. Y se llegó a hablar del penacho de las cuatrocientas plumas.

Como veremos más adelante Najatsa-Un inspiró indudablemente, la ancestral danza de los voladores, de aquellos que “danzan en el viento”, como el “Jun” (colibrí), y que tiene continuidad hasta nuestros días. Por eso, resulta acertado que haya estudiosos de la famosa Danza de los Voladores que afirman que esta danza se sustenta en la espiritualidad y cosmovisión de origen totonaco. Y quizá esto se deba a la importancia que la mentalidad y la mística totonacas le dan al viento.

Esta escena del Códice Tepeucila nos habla de la ancestral “danza de los Voladores”. A ellos en la zona del Totonacapan se les llama Kgosnin. Esta danza de los voladores, que tuvo sus orígenes en la época precolombina –Javier Urcid habla de que tiene 2.500 años de antigüedad–, se ha seguido practicando ininterrumpidamente hasta nuestros días.

La danza de los Voladores guarda mucha relación con lo dicho sobre 9 Viento. Los danzantes voladores suben por el pukgosni, voz totonaca que se refiere al árbol que comunica el ombligo de la tierra con el ombligo del cielo. Los danzantes estando en la corona del mástil saludan ritualmente a los cuatro rumbos celestes y se ubican cada uno de los cuatro danzantes en cada una de las cuatro casas, evocando la presencia de 9 Viento en el Omeyocan, la Casa Celeste de la Dualidad Divina y las cuatro casas ubicadas hacia los cuatro rumbos del universo.

En su momento, el danzante principal saluda los cuatro rumbos y ritualmente, podemos decir, visita las cuatro casas celestiales asignadas a 9 Viento por Ometeotzin, usando como instrumento musical una flauta, que semeja más bien una “espina puesta en su boca”, un huitztli, para exhalar el viento de manera armoniosa. Tal como lo hace el colibrí, el Jun, que trasciende al viento saludando cadenciosamente con sus movimientos a los cuatro rumbos. Y después, como 9 Viento en los códices, los cuatro danzantes bajan volando a la manera del colibrí, dirigiéndose siempre a las cuatro direcciones de los vientos, para traer los dones celestiales, las benditas lluvias, las divinas bondades y distribuirlas a las cuatro casas del universo terrestre, tal como lo hizo 9 Viento, Chiconahui Ehecatl, Coo Dzavui, Najatsa Un, advocaciones culturales y religiosas de Quetzalcóatl.

Es decir, el mito de 9 Viento está ritualizado en la “danza de los voladores”. Debe entenderse que los cuatro danzantes, revestidos con los atuendos de Quetzalcóatl, se lanzan de la punta del gran árbol mientras que un quinto danza al ritmo del tambor y de la flauta. Luego de dar trece vueltas al árbol, llegan al suelo donde continúan danzando ritualmente.

Con Enrique Flores Cano, podemos decir que las diversas entidades divinas, que parece tuvieron lazos de identidad en las diferentes culturas mesoamericanas, finalmente comenzaron a mezclarse hasta acabar fundidas en el multifacético Quetzalcóatl, 9

Viento; hoy todavía presente y latente en el trasfondo de la cultura, la religión y la espiritualidad de los pueblos del Totonacapan.

Como hemos visto el Espíritu Santo con un rostro y un corazón indígena se presenta en el “colibrí”. Desde su antigua experiencia religiosa y enraizados en su cultura milenaria, los pueblos mesoamericanos han experimentado la presencia y la acción del Espíritu de Dios como 9 Viento, Chiconahui Ehecatl, Coo Dzavui, Najatsa Un, simbolizado por “colibrí”.

Actualmente la visita de un colibrí es entendida como anuncio de una buena noticia, como advertencia de que sucederá algo bueno y como manifestación de Dios está en la conciencia de los pueblos originarios del área mesoamericana.

El colibrí, esta diminuta ave, símbolo de 9 Viento y, según la tradición catequética que arranca en el siglo XVI, representación del Espíritu Santo, está siempre en movimiento. Y desde la antigüedad –en el pensamiento náhuatl, pero también en la sabiduría mesoamericana– la esencia de la vida es el movimiento, por eso es que en la raíz de la voz náhuatl yólotl, que designa al “corazón”, se encuentra el término ollin, que significa “movimiento”.

La teología mesoamericana dice que la esencia del “alma” o “anima” es el movimiento y que el origen de la vida es el movimiento. Y que la esencia del movimiento es el Espíritu. Y en cuanto a movimiento nada mejor que el colibrí. Por eso en la reflexión teológica

mesoamericana sobre “el Dios de la vida” o “Aquel por quien vivimos”, Ipalnemohuani, están íntimamente vinculados: vida, movimiento, espíritu, colibrí.

Ese vigoroso movimiento que debe realizar el colibrí para mantenerse en el viento es lo que hace que tenga muy grande su corazón. Y de eso parte la reflexión teológica que concluye: solo quienes se mueven de acuerdo con el Espíritu Divino pueden hacer grandes sus corazones; aquellos que se mueven por dar vida a su pueblo y por defender y cuidar el territorio y la Madre tierra; quienes construyen la paz, la justicia, la fraternidad, la unidad; quienes sanan, reconcilian y son guardianes del bien vivir; quienes son profetas y se mueven y trabajan por cielos nuevos y tierra nueva, por el advenimiento de Xochitlalpan, Tonacatlalpan, Ilhuicatlalapan.

El colibrí tiene también otra característica: se nutre exclusivamente de sabiduría y de verdad, simbolizadas en el néctar de las flores. Viven en el Espíritu quienes son capaces de encontrarse con lo auténtico, con aquello que da sabor a la vida: el amor, la misericordia, la caridad, la solidaridad, el compartir. Saben dirigirse al corazón de las flores. Las flores como símbolo, según la cosmovisión mesoamericana, del respeto, de la dignidad, de la verdad, de la sabiduría, de la belleza.

Verdad y sabiduría son percibidas por los pueblos mesoamericanos como fuentes constitutivas del dinamismo vital más profundo, y manifestadas con flores unidas a cantos –in Xóchitl in

Cuícatl– que son elementos, del lenguaje simbólico originario mesoamericano, utilizados para magnificar, ensalzar u honorificar todas las formas de vida del universo: tanto vegetal como animal, humana al igual que divina. Y para obtener lo más sustancioso de la flor el colibrí ocupa su pico muy peculiar, en forma de espina, huiztli, a fin de nutrirse. La espina es un elemento simbólico que representa la penitencia, el sufrimiento, el dolor y disciplina. Este aspecto hace notar que para obtener y defender lo que está en “el núcleo de las flores”, lo más valioso de la vida como es el amor, la dignidad, la verdad, la sabiduría, se exigen esfuerzos y padecimientos a quienes aspiran a vivir conforme al Espíritu-Colibrí.

Antiguamente a quienes más servicios hacían se les obsequiaban plumas en reconocimiento a sus trabajos, a sus servicios. Quienes más trabajos realizaban para bien de la vida del pueblo obtenían más plumas y podían confeccionar, con las plumas que recibían, grandes penachos honoríficos. El penacho plumífero acreditaba a la persona que tenía un gran corazón o un gran espíritu, era la que más movimientos había hecho en favor de la vida del pueblo, la que más cargos y servicios había realizado. La vida en el Espíritu se entiende desde esta cosmovisión como vida en el servicio, porque dicen comúnmente en los pueblos originarios: quien no vive para servir no sirve para vivir. Una persona que no da servicios en su pueblo no tiene al Espíritu Divino.

El colibrí vuela hacia las cuatro direcciones y con su danza en el viento quiere darnos a entender que abarca la totalidad del mundo. La vida en el Espíritu-Colibrí inspira a direccionarnos a los cuatro rumbos del universo y proponer los valores espirituales, los carismas, los dones, que Ometeótzin ha sembrado en nuestros corazones. Hemos de tener en mente a toda la humanidad, a toda la creación, a todos los seres, para beneficiarles con las bondades del Espíritu Divino.

En los murales y escritos antiguos nos encontramos que cuando se refieren a las personas más destacadas por sus cargos y servicios vividos conforme al Espíritu-Colibrí sus almas son representadas como colibrís en el Omeyocan.

Si nuestro propósito consiste en proyectarnos hacia el futuro, hacia xochitlalpan, tonacatlalpan ilhuicatlalpan, debemos movernos y caminar en este mundo y dentro de nuestra propia historia bajo el impulso y la inspiración de la espiritualidad quetzalcoatlica, condensada en la imagen de 9-Viento, In Yohuálli In Ehécatl. Aquel que modele su conducta de acuerdo con esta “misión-movimiento” tiene, en efecto, la posibilidad de “divinizar” su corazón o si preferimos decirlo pneumatológicamente de obtener la santidad, a la manera de “Aquel que no vino a ser servido sino a servir y a dar vida y vida en plenitud” (. cf. Mt20, 26; Mc10, 43; Jn13, 12-15; Jn10, 10). (Pérez, noviembre 2020)

2.6.2. La voz del Papa Francisco desde Querida Amazonía

- El “sentido comunitario”, donde el papa habla del deseo de la vida comunitaria y además coincidentemente cita a los “colibrís”. (Papa Francisco, 2020, pág. n. 20)
- “El poliedro amazónico”, ojalá superemos esa carga negativa que se le ha acumulado al pueblo indígena; dice el Papa por favor evitemos ya, evitemos, considerar a nuestros hermanos de pueblos originarios como “salvajes” e “incivilizados”. (n. 29)
- La invitación a vivir la diversidad, las “cosmovisiones” en “variados” “territorios”; abrírnos ampliamente. (n. 32)
- “Cuidar las raíces”, qué importantse somos nosotros; vayamos a nuestras “raíces”, cuidemos nuestras raíces, sin ellas no vamos a crecer, ni a florecer, ni a fructificar. (n. 33)
- El derecho de las culturas de los pueblos. (n. 40)
- El papa nos habla acerca de cómo se está desangrando la tierra por los abusos a la naturaleza. (n. 42)
- Habla del buen funcionamiento de los ecosistemas respetando la diversidad. (n. 49)
- Contemplar la naturaleza, viento y noche como contenido místico de lo más íntimo. Para llegar a escuchar el corazón de la tierra,

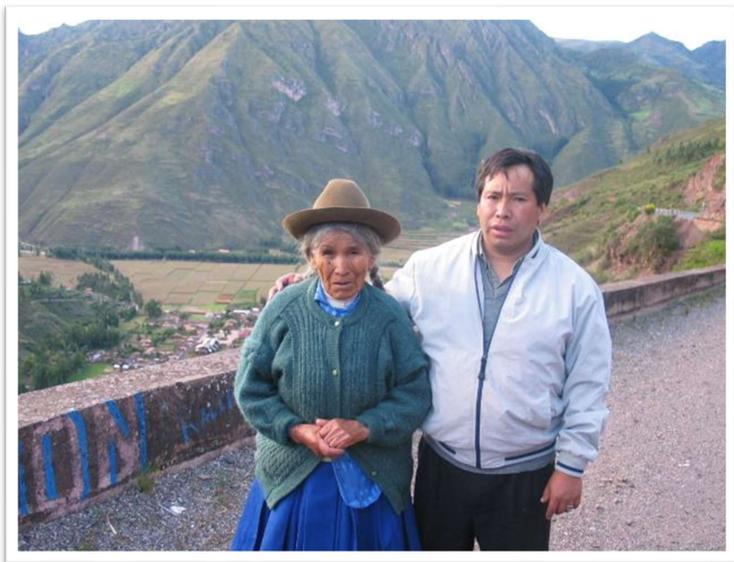
llegar a escuchar el corazón del viento, llegar a escuchar el corazón de la montaña. (n. 55)

- “Un sueño eclesial”, la iglesia debe tener el rostro de nuestros pueblos Amazónicos, rostros aimaras, rostros quechuas, rostros guaraníes y rostros de todos los pueblos. (n. 61)
- La fe se tiene que hacer cultura; la fe se expresa en los bordados, en las danzas, en las cerámicas, etc. no tengamos miedo a que en nuestras Eucaristías logremos inculturar los elementos que nos aporta la espiritualidad de nuestros pueblos; hay que seguir haciendo, hay que avanzar; se quieren hermanos y hermanas que se animen a que nuestras Eucaristías sean inculturadas. (n. 67)
- El deseo del Papa es que haya ministros desde adentro que puedan evangelizar y realizar la misión. (n. 86)
- Finalmente, la importancia de la dualidad, de lo femenino y lo masculino, de mamá y de papá. (n. 101)

(CELAM, Cebitepal, 2020)

III.

Diálogo con las culturas y tradiciones de los pueblos originarios



30 de noviembre de 2020

Comparte la sabiduría y la reflexión de su caminar el P. Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, de Cusco, Perú.

3.1. Desarrollo histórico y teológico de la inculturación

La inculturación, como diálogo continuo entre el mensaje cristiano y las culturas del mundo, siempre ha sido parte de la historia de la salvación de la humanidad.

La relación entre el evangelio y las culturas tiene algo que ver con conceptos antropológicos como enculturación, es cuando nosotros estamos creciendo en la cultura, aprendemos, cuando estamos participando, mamando la cultura; es un concepto antropológico, entonces observando, mirando, tocando, aprendemos lo propio de nuestra cultura, pero eso no es evangelización. Aculturación es un proceso largo, de contacto de miembros de dos culturas, aprenden uno del otro. Por ejemplo: los andinos somos sedentarios y otros pueblos se dedican a la pesca y caza. La aculturación se trata de negociar, cercar y aflojar, pero en esos encuentros largos perdemos un poco y aprendemos algo del otro.

Existen otros términos misionológicos como adaptación, que es lo que se dio, prácticamente en la mayor parte del proceso, en la primera evangelización. Un ejemplo claro está en el mundo andino: cambiar

casulla por el poncho. Otro es acomodación, hay ciertas cosas que se acomodan y otras que no.

La inculturación, como concepto teológico y misionológico, se desarrolló en la segunda mitad del siglo XX.

Expresa la relación entre la fe cristiana y las diversas culturas (o entre Cristo, Evangelio, la Iglesia, y las culturas).

Los Jesuitas fueron pioneros en el desarrollo misionológico y en la popularización de la inculturación.

Primeros usos de la palabra inculturación:

Joseph Mason en “Catolicismo inculturado”, 1954 fue el primer Jesuita que la usó en la XXIX Asamblea de misionología de la Vaina. Escribió el artículo “catolicismo inculturado”.

Federación de Conferencias Episcopales de Asia. En 1974 tomaron en cuenta en su encuentro la “Iglesia Indígena e inculturada”.

Pedro Arrupe, General de los Jesuitas, escribió la carta “La necesidad de la inculturación es universal”, como imperativo en su congregación para la acción pastoral, en abril de 1975.

La inculturación como paradigma teológico

Juan Pablo II fue el primero en bautizar su uso en un documento oficial de la Iglesia. En *Catechesi Tradendae* el Papa Juan Pablo II (1979) define:

El término aculturación o inculturación, además de ser un hermoso neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación. De la catequesis como de la evangelización en general, podemos decir que está llamada a llevar la fuerza del evangelio al corazón de la cultura y de las culturas. (CT. 53)

Juan Pablo II (1990) explica en *REDEMPTORIS MISSIO* plenamente las dimensiones históricas y teológicas de la inculturación y ubica la inculturación como un modelo de evangelización. (RMi 52-54)

- Les recuerda a los fieles que la inculturación ha estado presente a lo largo de la historia de la Iglesia y ha sido parte de sus éxitos y fracasos misioneros.
- La Iglesia toma tiempo para insertar el mensaje cristiano en una cultura e integrar la cultura en la iglesia.
- La inculturación no es una mera adaptación externa, sino una transformación íntima desde el interior de una cultura.
- La inculturación se lleva a cabo en las Iglesias locales, pero enriquece a la Iglesia universal la causa de la inclusividad de la fe cristiana.
- Algunas áreas de inculturación son la evangelización, la liturgia, la teología, la promoción humana o la solidaridad.

Áreas de la inculturación del Evangelio

La inculturación como un método y como un proceso que abarca todas las áreas de la vida cristiana, inclusive las de la evangelización, la catequesis, la liturgia, las estructuras organizacionales, la religiosidad popular, el idioma, la literatura, el arte, la arquitectura y la teología.

La implementación de los procesos de la inculturación se vuelve esencial en todas las regiones del mundo en las cuales las teologías contextuales o inculturadas emergentes presentan un desafío a la credibilidad de las teologías cristianas basadas en occidente.

Pinceladas de la cristología indígena

En este contexto, andando en la periferia del Judaísmo, por el camino entre los pueblos de Cesárea de Filipo (Mc 8, 27), es donde se da la apertura universalista de Jesús y la profesión Cristológica de sus discípulos. Ahí Jesús les pregunta: “¿Quién dice que la gente que soy yo?”. La respuesta que recibe es variada, pero ninguna es negada por Jesús: Eres Juan el Bautista, Elías o uno de los profetas (28). Luego les interroga: “Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?”. Pedro se adelanta y declara: “Tu eres el Cristo” (29), “El Hijo de Dios vivo” (Mt.16, 16). Jesús le responde: “No te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los Cielos” (17).

Aquí se encuentra el punto de partida de la cristología en el Nuevo Testamento.

En *Jesús de Nazaret, el hijo del Carpintero*, sus discípulos, ven al *Mesías*, al *Ungido de Dios*, al *Cristo* anunciado por los profetas y esperado con ansias por los *pobres de Yahvéh*. Este descubrimiento no es el resultado de un esfuerzo de búsqueda intelectual. Por eso no se da a *los sabios e inteligentes* de este mundo, sino que *se revela a los pequeños*, porque es el fruto de la fe que viene de Dios y que es casi connatural en los pobres. Dios la da generosamente a quienes se abren a los designios divinos, pues “*Tal ha sido, Padre, tu beneplácito*” (Lc.10, 21). (López, 2018, págs. 155-156)

Para los escribas, fariseos y doctores de la ley, así como para los sabios del mundo grecorromano fue imposible ver en Jesús al Cristo de Dios. Ellos consideraban una blasfemia o una locura que un pobre desarrapado de la periferia del mundo y de la sociedad judía pudiera ser el Mesías o Salvador del mundo. Por eso la gente socarronamente decía, al ver a Jesús hablando abiertamente en Jerusalén: “¿habrán reconocido las autoridades que éste es el Cristo? Pero éste sabemos de dónde es, mientras que, cuando venga el Cristo, nadie sabrá de dónde es... ¿Acaso va venir de Galilea?... ¿Acaso ha creído en él un magistrado o un fariseo?” (Jn 7, 26-27.41.48). Evidentemente la respuesta era no, porque los magistrados y fariseos no estaban abiertos a la fe cristológica que viene de Dios. Y es que, Según San Pablo, “como el mundo, mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necesidad de la

predicación... de Cristo Crucificado: escándalo para los judíos y necesidad para los gentiles” (1Cor 1, 21-23). (López, 2018, págs. 157-158)

Imágenes bíblicas de Cristo

Cristo aparece entonces como *el Hijo del Hombre, el Hijo de David, el Hijo de Dios, el Rey de los Judíos, el Sumo y Eterno Sacerdote, el Señor, El que es el mismo ayer, hoy y siempre* [...]

San Juan, que vivía entre los cristianos de las islas griegas del Mediterráneo, elabora una cristología a partir de la filosofía platónica y gnóstica. Y concibe a Cristo como el *Logos*, pero encarnado (cf. Jn. 1), el *Alfa* y el *Omega* (Apoc. 1,8), el Primero y el Último (1,17), el que Es, el que Era y el que Vendrá (1,4); el principio y fin de todas las cosas.

San Pablo y luego los Padres de la Iglesia abren camino a una cristología en diálogo con la espiritualidad griega. A Cristo lo ven como el antiguo Agnostos Theos o el Dios Desconocido (Hech. 17,23), la “Imagen de Dios invisible, el Primogénito de toda creación” (Col. 1,15). Todo existe por Él y para Él. (p. 159)

Imágenes de Cristo: primera evangelización

En el s. XVI, como dice López (2018) “Misionar era sinónimo de ampliar la cristiandad con todo lo que implicaba: economía, sociedad, cultura y religión; porque el Reino de Dios era, para ellos, lo mismo que la sociedad cristiana occidental.” (pág. 160) En s. XVIII en Trento se

va radicalizar más esta idea de la Iglesia como la sociedad perfecta. La Iglesia sinónimo del barco del Pedro, al que todos tenemos que treparnos, subirnos. En ese enfoque de la expansión de la cristiandad donde prácticamente había que arrancar las almas de los indígenas al Diablo. Entonces, la necesidad del bautismo se hacía como algo primordial, el bautismo por el bautismo y no tanto por la conversión; contaban el número de los bautizados y esa pretensión, nuestra Iglesia Católica la tiene todavía hasta el día de hoy, se juega todavía con la estadística de los bautizados y los matrimonios.

“En ese esquema Cristo es el Señor del Gran Poder, el *Pantocrator*, el Creador de cuanto existe, el Juez inapelable, el Castigador, el Dueño de todo, el Rey del universo.” (López, 2018, pág. 160) Por ejemplo: una de las devociones grandes es la fiesta de Gran Poder en la Paz-Bolivia. El Señor de Gran poder es la Imagen de Cristo flagelado, que no tiene resonancia, entonces hay una cuestión de semántica. El poder de Cristo es la teología que estaba detrás de la primera evangelización donde se elabora una teología prácticamente vertical. Transferido al Papa que, es el “*Gran Señor que tiene jurisdicción espiritual sobre todos cuantos viven en el mundo tiene las veces de Dios y su poder... es el Gran Sacerdote y Señor del mundo...*” El Papa tenía tres poderes: el poder temporal, el poder espiritual y el poder de Dios. A través del Papa, este poder se da también a los Reyes

de Europa, que son “embajadores y delegados del Gran Señor y tienen todo su poder...” (p. Ibid)

Cristología india

A pesar de la cristología misionera ligada al poder y en continuidad con los caminos abiertos por la cristología y misionología del *optimismo franciscano*, en la primera evangelización hay dos métodos misioneros: uno es la tabula rasa, la evangelización por la fuerza, aunque no se conviertan, nosotros, los cristianos, sabemos que lo que predicamos es bueno para la salud física y para la salud del alma de ellos. Entonces tenemos que convencerlos, no importa si por las armas, exterminándolos. El otro método es evangelizar por medios pacíficos, mediante el diálogo, discernimiento porque ya tienen ellos su cultura. En la visión *lascasiana*, las comunidades indígenas que entraron en contacto con la Iglesia, empezaron a apropiarse de los rasgos de Cristo que eran más afines a su realidad social y cultural. Las comunidades cristianas indígenas sacaron a Jesucristo de los esquemas coloniales, lo sentaron en el petate de la vida del pueblo y lo vieron identificado perfectamente con ellos.

Fue elaborándose así una cristología popular en torno a los atributos de Cristo que lo mostraban pobre, inerme, perseguido, calumniado, encarcelado, azotado, crucificado y asesinado. Al pueblo le agradaron los Cristos sangrantes y los “Santos Entierros”, y enfatizó este aspecto de dolor en las imágenes de Cristo, porque era la expresión

de la postración indígena. Cristo no es un conquistador o un encomendero, sino un pobre como nosotros, “un *fregadito*”, repiten a menudo hasta el día de hoy. (López, 2018, pág. 164)

En Perú tenemos un Cristo como *el pongo de la hacienda*. Saben ustedes que padre Gustavo Gutiérrez escribió varios libros acerca de la teología de la liberación; el comienzo de su pensamiento, de su teología viene de esta consideración. Un literato y antropólogo, José María Arguedas, cuando vino con su papá por primera vez a Cusco desde Huancavelica, a sus once años, fueron muchos días de camino. Y al día siguiente de llegar, su tío abuelo y su papá fueron a la misa de la catedral, cuando entraron a la mano derecha de la puerta estaba una imagen de Cristo negro, ensangrentado. Entonces el muchacho exclama diciendo a su papá ¿qué hace el pongo de la hacienda aquí? Ese es justamente el comienzo de la imagen inspiradora de los escritos de Gustavo.

Nuestra gente siempre se asocia y se une con Cristo sufriente, muchas veces nuestros pueblos originarios se quedan en la Cristología de Viernes Santo, en la Cristología de Santos Entierros. A nosotros, como agentes pastorales trabajando con pueblos indígenas nos toca ayudar a encontrar la imagen de Cristo resucitado, del Cristo de Domingo de Pascua, del Cristo que ha regresado de la muerte a la vida, del Cristo Alegre, del Cristo que asciende, del Cristo que envía el Espíritu Santo.

Él es Dios

En muchas de las danzas indígenas actuales, que tuvieron su origen en la época colonial, y que están dedicadas a las fiestas patronales de los pueblos, hay un tema recurrente, que seguramente fue obra y gracia de los misioneros pero que nuestra gente incorporó sin ningún problema: poner, después de varias circunvoluciones de baile, la exclamación cristológica: “Él es Dios”[...] Jesucristo es Creador y Formador, es Corazón del Cielo y de la Tierra, es el Señor del Cielo y de la Tierra, es el que está Cerca y Junto de nosotros, etc. Con mucho cariño el pueblo le llama “Nuestro Padre Jesús”, utilizando una expresión acuñada previamente en España pero que se halla en consonancia con la perspectiva indígena de Dios como Padre y Madre de todos.

[...] Para ellos, es suficiente afirmar que “Él es Dios”, es el Tayacán, es el Mero Mero, y como a tal nos acercamos confiadamente a Él en busca de auxilio y defensa; porque Él nunca nos falla.

Él es humano

Para los indígenas esta es otra de las afirmaciones contundentes de nuestra cristología: Cristo es humano y podemos aplicarle todo lo que es aplicable al ser humano. No hay nada de bueno y noble en el ser humano que no se pueda decir de Jesucristo. Por eso Él es niño, joven,

adulto, anciano. Él es hombre y es mujer, es pobre y es rico, es blanco, negro, amarillo y rojo (como el Maíz), es individuo y es pueblo.

Todas las dimensiones humanas de ayer, hoy y siempre son aplicables a Cristo. Incluso aquellas que, por los prejuicios discriminatorios de la mentalidad occidental, no parecieran apropiados para Él. Por ejemplo, decir que es mujer o que está casado. (López, 2018, págs. 164-166)

Entre los quechuas, en Carangas, Bolivia, Cristo, o la imagen de estatua de Cristo, no podría salir solo en procesión, tiene que ser acompañado con la Virgen María o con una Santa, no sería bueno que Jesús salga solo, siempre tiene que salir con la Virgen o con Santa Bárbara, o con Santa Rosa. Eso proviene del pensamiento de la dualidad andina. No puede andar solo para que tenga sentido de procesión tiene que ir en pareja.

En los mitos indígenas el enviado de Dios es frecuentemente forastero, caminante, enfermo, perseguido, anciano, niño, deforme, distinto, etc. y son estas imágenes las que más utilizan para hablar de Jesucristo.

Guamán Poma de Ayala, indígena peruano convertido al cristianismo, escribe en el siglo XVI que Dios no sólo se hizo hombre, sino concretamente se hizo pobre. Y “al pobre menosprecian los ricos y los soberbios para ellos, pareciéndoles que donde está el pobre no está ahí Dios y la justicia. Pues ha de saberse claramente con la fe que donde

está el pobre está el mismo Jesucristo”. Por eso “servir a Dios Nuestro Señor y favorecer a los pobres de Jesucristo son cosas que no pueden separarse” (cf. Nueva Crónica de Buen Gobierno, 903. Citado el P. Gustavo Gutiérrez, obra ya mencionada, pág. 633). (López, 2018, pág. 166)

Es Nuestro Padre el Sol. Lo vemos reflejado en el resplandor del Santísimo Sacramento cuando es expuesto o llevado en el ostensorio.

Es el Lucero de la Mañana, que anuncia el nuevo día. Es el Vencedor de las fuerzas nocturnas, el Dueño de la Luna y de los cuatrocientos surianos (estrellas).

Cristo es el Dador de la Vida que nos llega por el Monte, en cuanta bodega que contiene todo lo que requerimos para el sustento diario. Él es el Cerro, de donde brotan los ríos y los manantiales. Él es el Dueño de los árboles y animales que necesitamos. Él es Quien hace posible la agricultura. Es la Lluvia que fecunda la tierra. Es el Rayo que anuncia la lluvia. Es la Nieve y hasta el Granizo que traen consigo la humedad prolongada. Es la Madre Tierra que no se cansa de alimentarnos. Es la mata de Maíz y el Maíz mismo, fuente de nuestra esencia mesoamericana. Es el Alimento que consumimos.

Cristo es el Jaguar o la Serpiente que simboliza a la tierra, al tiempo y al espacio. Es el Águila, que se mueve entre el cielo y la tierra. Es el Escuintle o Perrillo jugueteón (Xólotl) amigo inseparable de los pobres, que nos acompaña en esta vida y nos guiará en el más allá hasta

el lugar de las realidades definitivas. Es la Puerta de entrada al Mictlán o lugar de los muertos.

Jesucristo es el fuego nuevo con que se inicia cada siglo de la humanidad. Es el Ocote antorcha que alumbra nuestro camino y que lo humea. Es el Camino mismo por donde andamos. Es el Punto de llegada del camino.

Cristo es el Pochote o Ceiba bajo cuya sombra obtenemos ayuda y defensa, y cuya copa sostiene el cielo por encima de la tierra. Él es el Ombligo del universo, donde se cruzan la senda divina, humana y cósmica. Esto es lo que trataban de representar nuestros abuelos cuando en el centro de las cruces de piedra ponían únicamente el rostro de Cristo.

Jesucristo es el número Dos, en cuanto que Él es el punto de partida de todo; es el Tres, ya que es servidor o mediador; es el Cuatro, en la medida que en Él se da la totalidad de todo; es el Cinco, por ser superación o trascendencia. Es el Siete, en cuanto pobre, que resume la totalidad de la mediación (Chicomexóchitl) y el conjunto de la diversidad humana y cósmica; es el Trece, por ser el punto más alto en la escalera del ascenso humano y cósmico. Es el Veinte, (Zémpoal o Wínak), en cuanta unidad que conjunta todo lo humano, etc. (López, 2018, págs. 167-168)

3.2. Teologías andinas

¿Qué es la misionología?

La misionología es una “disciplina teológica que orienta, acompaña, evalúa la actividad misionera de la Iglesia para la evangelización de los pueblos en y desde su situación religioso-cultural” (Gorski 1995:158) Hoy, la actividad misionera de la Iglesia enfatiza el diálogo con otros cristianos, otras religiones y las culturas seculares, tradicionales y modernas. La misión cristiana se entiende como “el encuentro del mensaje del evangelio de Cristo con los diferentes pueblos y sus contextos religioso-culturales y sociopolíticos cada vez más nuevos”. Como resultado “La teología, como frecuentemente se ha dicho, nace de la misión y de la situación concreta en la cual se encuentra la iglesia evangelizadora” (Oborji 2006:25). Por lo tanto, en este nuevo contexto de la evangelización “la contextualización o la inculturación es un imperativo teológico y misionológico” (Bevans 2004:386).

El contexto

Las teologías andinas, como teologías inculturadas y contextuales, afectan los siguientes aspectos misionológicos: Primero, el desarrollo y la sistematización de las teologías andinas cristianas son parte del proceso de la inculturación realizado por las iglesias locales andinas. Segundo, las teologías quechuas y aymaras han surgido en el

contexto ecuménico e interreligioso de la región andina. Tercero, las iglesias y teologías locales andinas están en interacción constante con otras teologías contextuales cristianas de la región y con las religiones y espiritualidades tradicionales de los Andes.

La emergencia de las teologías andinas es parte de la renovación de las iglesias locales andinas, en su “esfuerzo por expresar la fe cristiana en términos comprensibles a los miembros de esas culturas y, eventualmente, a una valoración teológica de estas experiencias religiosas y expresiones culturales indígenas” (Gorski 2006:214). Por lo tanto, los andinos están creando teologías inculturadas y contextuales desde los márgenes de las sociedades andinas al identificar a nuevos sujetos teológicos y reflexionar sobre nuevos temas teológicos, frecuentemente ignorados por las teologías occidentales dominantes.

Según Llanque, la Teología Andina como rama de la Teología India es una teología de protesta y propuesta. Es una teología de protesta en contra de la marginación sociopolítica, económica y cultural del pueblo indígena; en este sentido, es una teología de la resistencia. Es una teología de propuesta, abierta a nuevos paradigmas y posibilidades, iluminada y nutrida con la sabiduría y los valores ancestrales de los pueblos andinos (Llanque 2004:117).

En el contexto del proceso de descolonización y renovación de las iglesias locales en los Andes, la elaboración de la Teología Andina se ubica dentro del movimiento más amplio de la Teología India, la cual

promueve las teologías contextuales e inculturadas desde la perspectiva de los pueblos y naciones indígenas de Abya Yala (Estermann 2006:9-12). La región andina es una de las cinco macro-regiones propuestas en el desarrollo de la pastoral indígena y la sistematización de la Teología India junto a Mesoamérica, el Cono Sur, el Caribe y la Amazonía (México 1990:64-78)

Definición

Llanque justifica la existencia de la Teología Andina: “Se parte de la premisa que existe un cristianismo andino, los andinos han aceptado a un Dios presentado por los misioneros, pero la comprensión de la relación con Dios lo reformulan en sus contextos culturales...” (Teología Andina Tomo I, 2006:327). Parafraseando a Irarrázaval podemos definir que: La Teología Andina está basada en una experiencia de Dios larga y profunda por las generaciones pasadas y presentes de los andinos; es una narrativa sistemática comunicada de manera oral de una generación a la otra; es una teología histórica en diálogo permanente con otras teologías, confesiones y religiones; es una teología comunal siempre en relación con el cosmos, lo trascendente y los demás; y es una ofrenda de pensamientos dados libremente a lo divino (IDECA 2011:112).

Tipos de teologías andinas

Primero, la Teología Andina cristiana busca poner las religiones ancestrales (quechua, aimara o uro) en diálogo con la fe cristiana y contribuir a un proceso verdadero de su inculturación entre las culturas quechua, aymara y uro. “La 'Teología Andina' se comprende como teología cristiana, inspirada en el mensaje evangélico y los testimonios de fe resultantes de éste. Por lo tanto, [...] la Teología Andina reivindica la 'reinculturación' de la fe cristiana en el contexto andino” (Estermann 2006: 144-145). Misionológicamente, el desarrollo de las teologías andinas cristianas se ubica en el diálogo entre el evangelio y las culturas, lo que se denomina inculturación, y en el diálogo ecuménico, el cual motiva la unidad entre las tradiciones cristianas.

Segundo, la Teología Andina tradicional la producen los quechuas y aimaras quienes han mantenido sus religiones o espiritualidades tradicionales andinas. Los proponentes de las teologías andinas tradicionales son los miembros de las comunidades remotas y aisladas de los Andes. Los andinos quienes tuvieron experiencias amargas en su contacto con las iglesias cristianas. Los andinos quienes conscientemente han acogido las religiones tradicionales de sus antepasados. Los andinos quienes han criticado los errores pasados y actuales de las iglesias cristianas. Y los andinos quienes han usado las religiones y espiritualidades tradicionales por motivos políticos y académicos. El enfoque misionológico con los proponentes de este

pensamiento teológico será por medio del diálogo interreligioso, el cual es una parte de la misión de la Iglesia.

Punto de partida

El cristianismo andino es único porque “sin renunciar a su cultura, los pueblos andinos se han hecho cristianos, integrando elementos y contenidos evangélicos a su cosmovisión” (IDEA 2006:334). Las teologías andinas, así como toda otra teología cristiana, están fundadas en la tradición cristiana, las Sagradas Escrituras, la tradición apostólica viviente y las tradiciones culturales andinas. El punto de partida de las teologías andinas es la fe en Jesucristo y las manifestaciones de Dios presentes en “las Semillas del Verbo” en las tradiciones indígenas de nuestras culturas.

Los sujetos de las teologías andinas

En Abya Yala, el surgimiento de los pueblos indígenas se percibe como una señal de gracia y un nuevo pentecostés en “la sociedad y en la Iglesia” (DA 91). Hoy en día, los indígenas se han hecho sujetos históricos y actores eclesiales; los pueblos indígenas, sobre todo en los Andes, se han hecho participantes cada vez más activos en el liderazgo social, político, económico, religioso y cultural de sus comunidades, ciudades, países y regiones. Por lo tanto, los pueblos andinos no sólo son sujetos de la fe cristiana, sino también son sujetos de sus propias teologías, espiritualidades, liturgias y ministerios.

De manera general, todos los pueblos indígenas son sujetos de la Teología India. De manera más concreta, las comunidades indígenas cristianas organizadas son los sujetos de la teología india. De manera más científica y académica, los teólogos indígenas son los sujetos de las teologías indias. Los agentes de pastoral extranjeros y los teólogos profesionales quienes están acompañando y reflexionando sobre la evangelización inculturada de los pueblos andinos; a ellos se les conoce como los “teólogos amigos”. Estos sujetos producen las teologías indias cristianas para el uso interno y para fomentar el diálogo con otras teologías cristianas. (Sarmiento 2016:235-236).

Características de las teologías andinas

Primero, la vida cotidiana, la lógica ritual y las tradiciones locales como lugares teológicos relevantes. La vida cotidiana es el lugar de la realización humana y de las experiencias religiosas. Las experiencias individuales y colectivas de los aimaras y quechuas suceden en el contexto de la vida cotidiana. Las experiencias de dar a luz, criar hijos, la amistad, el compromiso, el éxito, la felicidad, la enfermedad, la muerte, la traición, los fracasos y los errores suceden en medio de la vida cotidiana.

Segundo, los aimaras y quechuas son pueblos ritualistas; llevan a cabo rituales del amanecer al atardecer y los ciclos de la vida humana y agrícola se marcan con los rituales apropiados. “En el Ande, el rito es

el modo privilegiado del diálogo con la divinidad, [el cosmos y los demás]; es un modo sutil y complejo de 'hablar'." (IDEA 02006: 28-29)

El tercer lugar teológico es la tradición oral, las tradiciones locales en los ayllus aimaras y quechuas que se han pasado de una generación a la otra a través de las historias. Las tradiciones locales explican el origen de las personas, las ciudades, la geografía, los animales y las plantas; también explican el propósito de la vida, el sentido de lo sagrado y la presencia de Dios en el mundo andino.

Métodos de las teologías andinas

En el desarrollo de las teologías indias no hay un solo método teológico ya que cada teología elabora el método que mejor responde a las exigencias específicas de esa teología: guadalupano, diálogo tripolar, ver-juzgar-actuar, etc.

El método ver-juzgar-actuar, adoptado por los obispos latinoamericanos en las conferencias de Medellín, Puebla y Aparecida, se ha utilizado en el desarrollo y la sistematización de las teologías andinas. En Aparecida los obispos afirmaron que “este método nos permite articular, de modo sistemático, la perspectiva creyente de ver la realidad; la asunción de criterios que provienen de la fe y de la razón para su discernimiento y valoración con sentido crítico; y, en consecuencia, la proyección del actuar como discípulos misioneros de Jesucristo” (DA 19).

La triología andina

Aplicación de ver-juzgar-actuar

En el décimo primer encuentro de Teología y Pastoral Andina que se llevó a cabo en Ayaviri, Puno, Perú, se abordó la realidad de “la Familia en el Mundo Andino” utilizando el método ver-juzgar-actuar.

El primer día se dedicó a ver críticamente la realidad social, cultural, económica y política de las familias andinas.

El segundo día se dedicó a reflexionar de manera crítica sobre las luchas de las familias andinas con la ayuda de la iluminación bíblica, magisterial y de las ciencias sociales.

El tercer día se dedicó a la planificación pastoral, en la cual se fortalecieron ciertas acciones locales y se animaron nuevas iniciativas para superar las luchas de las familias andinas (Sarmiento 2016:239-240).

Retos para el futuro del diálogo

Entablar diálogo con las religiones y espiritualidades andinas tradicionales, porque están vivas en la experiencia religiosa de las comunidades andinas y porque la realidad andino-cristiana es parte del único sistema religioso de los quechuas y aimaras católicos y protestantes. Fortalecer los esfuerzos ecuménicos conjuntos en la sistematización de las teologías andinas inculturadas. Entrar de lleno en

diálogo intercultural y promover teología indias u originarias interculturales. (CELAM, Cebitepal, 2020)

2 de diciembre de 2020

3.3. La Interculturalidad

De la inculturación a la interculturalidad

La inculturación fue uno de los métodos teológicos más relevantes para el siglo XX cristiano. La inculturación hace referencia al esfuerzo de la Iglesia católica, por encarnar el mensaje evangélico en todas las culturas de la humanidad, expresando, de ese modo, la riqueza de la palabra de Cristo, ya presente en las Semillas del Verbo presente en las culturas, al mismo tiempo que se da como un proceso de evangelización de las culturas, por medio del cual éstas se elevan y enriquecen, a su vez, la experiencia cristiana. En tiempos de pluralismo cultural y religioso se hace fundamental llevar adelante una tarea de de-construcción y des-occidentalización del cristianismo.

Críticas a la inculturación

El filósofo y teólogo cubano Raúl Fonet-Betancourt critica el paradigma de la inculturación porque “su programa refleja todavía la lógica agresiva de la tradicional militancia misionera occidental y se presenta, ...como un proyecto de acción interventora en las culturas en el que éstas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad

de condiciones y derechos de interacción (...) sigue manteniendo todavía la consciencia de la superioridad y, con ello, de la supuesta evidencia del derecho de la iglesia (católica) a encarnar el evangelio en las diversas culturas” (Fonet 2005:37 citado por Zilienski 194).

En este modelo las culturas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de integración.

Límites de la inculturación

La inculturación parece producir una instrumentalización de la pluralidad cultural. “Permite sólo una apertura con reservas, controlada y planificada, ya que parece saber de antemano lo que debe suceder en el proceso de encuentro con el otro...” el desarrollo de una cultura cristiana o de un cristianismo universal.

Para Fonet-Betancourt, la inculturación, precisamente por buscar encarnar la fe cristiana en la pluralidad de las culturas, parece tener que suponer una visión metacultural o transcultural de mensaje cristiano.

La inculturación es un proyecto transcultural, el cristianismo tiende a la absolutización de lo propio y, por eso mismo, a la relativización de otras tradiciones religiosas (Méndez 2012:13-14).

La práctica de la inculturación olvida frecuentemente el peso de la historia de dogmatización de la fe cristiana. La práctica católica de la inculturación, mientras no reconozca concretamente la igualdad entre

las culturas y, por lo mismo, entre las religiones, no se podrá acercar a ambas con intención pura o con conciencia diáfana.

La interculturalidad es un concepto nuevo que viene ya hace años reemplazando a la inculturación. Las culturas ajenas a la “cultura cristiana” han terminado sospechando del contenido colonizador que tiene el concepto de “inculturación”.

2. ¿Qué es la interculturalidad?

Según De La Torre, la “Interculturalidad es sencillamente seguir la opción dinámica de la historia que lleva a las culturas a relacionarse entre sí, reconociéndose, respetándose y enriqueciéndose mutuamente, sin ninguna intención de conquista o avasallamiento. Es hacer de la dinámica cultural una mediación de mutuo crecimiento, aceptando el proceso evolutivo de humanización, del cual forma parte la verdad.” “Llevar esta definición a la vida espiritual, es por una parte enriquecer nuestro espíritu con lo bueno que descubrimos en el otro, y por otra parte es ofrecerle al otro aquello que creemos lo puede hacer crecer en su proceso de humanización, convencidos de que todos podemos ser llevados a una justicia mayor, a un amor mayor, a una verdad mayor” (De La Torre 4).

Superar el temor de aceptar la verdad de los “otros”

Considerar iguales a otras culturas y otras religiones es difícil, mientras consideremos a dichas culturas y las religiones que nacen de ellas como mediaciones de poder. Pero, es fácil hacerlo si las

consideramos como mediaciones teológicas, fruto del Espíritu que inhabita a todos los seres humanos. A nadie se le puede ocurrir pensar que el Espíritu de Dios es más grande o más verdadero en una cultura que en otra (De La Torre 3).

Fornet-Betancourt dirá “proponemos el paso de la inculturación a la interculturalidad porque vemos en la interculturalidad el imperativo de nuestro tiempo, un imperativo que también el cristianismo debe asumir, si es que quiere estar a la altura de las exigencias contextuales y universales que plantea la convivencia humana en y con la pluralidad de las culturas y religiones (Fornet-Betancourt 11).

Transformación intercultural de las teologías

Según Fornet-Betancourt, la transformación intercultural de la teología tendría en la base no la misión sino la di-misión, es decir la renuncia al proselitismo misionero de las Iglesias cristianas. La di-misión permitirá al cristianismo:

- Dialogar con la historia de su propia tradición de fe y enterarse de su relacionalidad con el contexto y con las culturas.
- Pluralizar la propia tradición religiosa, sacando a luz las alternativas que ha tenido el propio cristianismo, para verse a sí mismo como una brújula para buscar el rumbo con los otros, y no como un itinerario que propios y extraños deben seguir.
- Repensar y practicar su presencia en el mundo como facilitador de convivencia en un proceso de relaciones en el que si hay

influencia es la influencia recíproca que resulta del fluir de las relaciones (Méndez 2012:15-16).

- De-construir la ideología monoculturalista de la coherencia identitaria para re-hacer la identidad cristiana desde la convivencia intercultural e interreligiosa en términos de un proceso contextual y universal a la vez y que por eso mismo se configura continuamente.
- Realizar una práctica y una elaboración teológica que, sin militar doctrinariamente la identidad de su memoria, la confiesan en diálogo y con voluntad de transformación a través de la convivencia (Méndez 2012:16).
- Entender la unidad de tal forma que ésta no cierre el proceso de intercambio y de reconfiguración cultural y religiosa.

La interculturalidad puede ser el camino para que aprendamos que “Las tradiciones religiosas pueden interpelarse, enriquecerse, fecundarse recíprocamente, ayudarse a caminar desde los últimos y con los últimos, desde la austeridad solidaria capaz de contener los deseos posesivos del ser humano, haciendo posible así, la construcción de una tierra de todos (Méndez 2012:16-17). Méndez nos dirá que la “interculturalidad es...la otra cara de la globalización y una perspectiva opuesta a aquella que pretende globalizar (mundializar, universalizar) un modelo de iglesia, de quehacer teológico, de doctrina, pues acentúa

el derecho a la heterogeneidad de culturas, religiones, teologías, lenguajes y cosmovisiones (Méndez 2011:18).

Méndez afirma citando a Juan José Tamayo: “Si la globalización defiende el etnocentrismo y afirma la validez universal de una cultura, la occidental, y su hegemonía sobre las demás, la interculturalidad promueve la conciencia de igualdad entre todas las culturas y el reconocimiento de sus valores sin jerarquizaciones previas. Si la globalización se basa en una relación asimétrica entre la cultura dominante y las culturas dominadas, la interculturalidad defiende la posibilidad de interacción simétrica entre todas las culturas” (Méndez 2011:19).

Transformación intercultural de la pastoral

La interculturalidad parece tener un alcance mayor que la inculturación. Tanto en el magisterio católico como en la literatura protestante la inculturación está fuertemente ligada a la praxis pastoral de las iglesias. Tiene que ver con la evangelización, el discipulado, con la nueva evangelización, con la “evangelización continental”, con la “misión integral”, etc. La inculturación aparece siempre relacionada con acciones como anuncio, transmisión, celebración, o a actividades puntuales como catequesis y liturgia. Por eso, la inculturación estaba al servicio de proyectos pastorales conservadores y hasta fundamentalistas (Méndez 2012:17).

La interculturalidad va más allá de las prácticas pastorales. Es una actitud y una disposición frente al otro diverso, que cuestiona la propia identidad eclesial, y que invita a repensar todo el ser y el quehacer de las comunidades eclesiales. La interculturalidad nos ayuda a superar de los peligros del fundamentalismo, y nos da herramientas para revisar críticamente los modelos intraeclesiales, kiriarcales, autoritarios y eurocéntricos de producción teológica y de prácticas pastorales. La interculturalidad nos ayuda a repensar las prácticas eclesiales relacionadas con la misión, la evangelización y la nueva evangelización, el discipulado, y a resignificar categorías como verdad, salvación, unidad y universalidad; y a revisar la función de instrumentos pastorales como el misal romano, el catecismo de la iglesia católica, y los proyectos pastorales (Méndez 2012:17-18).

Aquí podemos hablar de los famosos directorios que supuestamente han sido enseñanzas del Vaticano II, tenemos el directorio de la catequesis, el de evangelización, el de la liturgia; la intención era ir implementando las enseñanzas del Concilio Vaticano II. A los contextos de hoy, después que se han hecho estos directorios en la Iglesia, ha nacido la crítica, se han encapsulado. Como ya está dicho en el directorio catequético, todo lo que tenemos que hacer en la catequesis está dicho ahí; muchos de nuestros pastores caen en ese fundamentalismo diciendo ya está dicho en el catecismo, no necesitamos hablar de programas catequéticos ni hacer planificación

pastoral, sino ahí está hecho en el directorio litúrgico. Estos para nosotros son instrumentos pastorales, no son palabra regulatoria nos ofrecen marcos para diferentes áreas de evangelización de la vida pastoral o de la vida de la Iglesia; no queremos que caigan en la absolutización de estos instrumentos pastorales que tenemos.

La interculturalidad es la respuesta a una demanda real de diálogo de parte de las culturas y de las religiones. Implica, por eso mismo, no sólo un cambio en las prácticas pastorales, sino una transformación paradigmática de la autoconciencia eclesial. Inculturación e interculturalidad son respuestas a demandas diversas: la inculturación quiere responder al desafío de evangelizar las culturas; la interculturalidad a las exigencias de diálogo simétrico entre las culturas.

Las consecuencias de la interculturalidad para la teología

1. La interculturalidad es un acto de fe en la presencia de Dios en todas las culturas. Es reconocer que Dios está presente en todas las culturas.
2. La interculturalidad es una confesión de la limitación de nuestras estructuras. Para no entrar atropellando culturas, atacando valiosos procesos históricos, imponiendo la propia cultura e irrespetando los valores del otro. Y por eso también,

abandonamos o no sabemos acompañar las culturas que no se “convierten” a lo nuestro.

3. La interculturalidad es un reconocimiento de que Dios salva a los seres humanos por muchos caminos. Jesús, en su vida y en su doctrina, asumió las experiencias de amor y de justicia de sus antecesores y ratificó con ello el valor moral de los que lo precedieron (De La Torre 4-5).
4. La interculturalidad nos acerca a un nuevo modo de pensar a Jesús como mediación de salvación. Su presencia en el mundo vino a ratificarnos, de parte de Dios, que todos los procesos cimentados en la justicia eran el camino que a Dios le agradaba y eran la mediación que realmente nos humanizaba.
5. La interculturalidad nos acerca a un actuar trinitario de Dios, presente en todas las culturas. Las culturas, a lo largo de la historia han ido percibiendo la realidad de un ser que es padre o madre, la realidad de los espíritus ligados a lo masculino o femenino de Dios, y la realidad de los seres humanos intermediarios de la divinidad, e hijos por antonomasia de la misma (De La Torre 5-6).
6. La interculturalidad nos permite clarificar el papel de Jesús como “único” mediador de salvación. Este camino es un proceso válido, pues es el mismo que siguió Jesús con sus discípulos:

primero creyeron en él como hombre de valores y después, a partir de la resurrección, creyeron en él como Hijo de Dios.

7. La interculturalidad nos abre un nuevo camino o modelo de Evangelización. Compartir valores en apertura de intercambio significa que el camino queda abierto y pendiente de la voluntad de la cultura con la que dialogamos. No hemos impuesto nada, sólo quedamos abiertos al diálogo y al intercambio (De La Torre 5-6).
8. La práctica de la interculturalidad nos facilita comprender el amor que une al universo. Es una posición ontológica y existencial de mutuo reconocimiento, de mutuo respeto, de mutua valoración y de mutuo intercambio, buscando nuevas formas de vida que se basen en el amor, en la justicia y en la verdad.
9. Pensarse desde la interculturalidad ayudaría a pacificar el mundo. Reconocemos que la interculturalidad es un verdadero desafío para la teología de la iglesia, pues ella la obliga a repensar su misión de una nueva forma. Llevamos dos mil años tratando de asimilar los valores del Evangelio y aún no lo logramos. Pero la experiencia nos ha ido demostrando que hay que dar pasos nuevos, que el Evangelio tiene verdades tan hondas que necesitan siglos para ser asimiladas del todo (De La Torre 8).

En resumen, lo intercultural se asume aquí en dos sentidos: Primero, entendido como una forma de revisar nuestra propia identidad

cultural y religiosa, valorando lo fundamental de ella y lo que permite aportar y dialogar con otras tradiciones. Segundo, lo intercultural se entiende como una forma nueva de esperanza y se muestra como una propuesta alternativa que busca articular los ideales y esperanzas concretas de diferentes pueblos. En otras palabras, nos permite soñar nuevas actitudes ante los otros y construir otros mundos posibles de desarrollo humano, compromiso social y de diálogo interreligioso (Carrasquilla 2010:75)

Hacia unas teologías abiertas y pluralistas

Según Jesús Carrasquilla, “toda teología que intente abordar la interculturalidad y el pluralismo religioso no puede renunciar a su propia identidad, pero tampoco se puede cerrar al cambio y a considerar otros horizontes de comprensión” (2010:76).

Carrasquilla urge a “una teología abierta y pluralista” para América Latina, una teología que se encuentre estimulada por la situación del pluralismo cultural y religioso de nuestro continente. En las sociedades latinoamericanas “es fácil constatar nuevos lenguajes y sensibilidades que están surgiendo y que tienen que ver con el pluralismo valorativo, con una estética de la existencia, con una teología abierta a otros horizontes de comprensión” como las teologías de la liberación, las teologías indias u originarias, las teologías afroamericanas, las ecoteologías y las teologías de género (2010:76).

En el mundo actual, religiones y culturas conviven juntas inexorablemente. Muchas sociedades son pluriculturales, están integradas por grupos que proceden de diferentes países y culturas. Las diferentes religiones ya no están distantes, se hacen presentes en una misma región, ciudad, comunidad, etc.

Como hace notar Andrés Torres Queiruga “hay que darle globalmente la razón a John Hick cuando afirma que las religiones, todas y cada una de ellas, son totalidades complejas de respuesta a lo divino, con sus diferentes formas de experiencia religiosa, sus propios mitos y símbolos, sus sistemas teológicos, sus liturgias y su arte, sus éticas y estilos de vida, sus escrituras y tradiciones, elementos todos que interactúan entre sí y se refuerzan mutuamente” (Carrasquilla 2010:78).

Dios tiene muchos nombres y no puede ser acaparado por una tradición religiosa o por una cultura: Dios es de todos. Dios está presente en las grandes religiones monoteístas como en las religiones tribales y tradicionales de nuestros pueblos.

Como cristianos no podemos “renunciar a la identidad cristiana, porque pensamos que la figura de Jesús de Nazaret y el proyecto del Reino son elementos indispensables para cualquier diálogo con otras tradiciones en la medida en que se intenta interpretar el misterio de Dios en la historia humana” (Carrasquilla 2010:81).

Para nosotros es “relevante el sentido de pertenencia a una tradición religiosa, pero también es indispensable darle a cada tradición

religiosa su puesto en el plan universal de salvación”. Al mismo tiempo, constatamos que “Dios me sigue hablando por medio del otro, en su historia de amor y de sufrimiento, de compromiso y de solidaridad, de diálogo y de oración” (Carrasquilla 2010:81).

Por ejemplo: hoy es fácil reconocer que figuras como Francisco de Asís, M. Gandhi, el Dalai Lama, entre otros, han podido trascender sus propias fronteras religiosas y espirituales y aportar elementos significativos para un actual diálogo interreligioso y para la consolidación de nuevos escenarios de espiritualidad (Carrasquilla 2010:81).

Hacia una teología simbólica con los saberes ancestrales

Partimos del hecho de que las comunidades indígenas en Abya Yala han sido consideradas como “sujetos históricos” y “actores eclesiales” con un legado significativo lenguas, cosmovisiones, identidades culturales, territorios, instituciones de autogobierno, religiones y espiritualidades ancestrales vigentes. Esto plantea a las comunidades indígenas un desafío que, sin renunciar a sus identidades culturales y sus espiritualidades, puedan abrirse a otras maneras de proceder en el ámbito educativo, político, cultural, social y religioso de otros pueblos, pudiendo encontrar puntos de articulación y de trabajo en común (Carrasquilla 2010:82-83).

Carrasquilla, basado en aportes de José Mardones propone algunos aspectos para la articulación de una teología simbólica con los saberes ancestrales de los pueblos indígenas de Abya Yala.

1. Reconocer que todavía existe una concepción dual de la realidad: entre objetivismo y subjetivismo. La propuesta que se hace aquí estaría más por una perspectiva integral que respete la diferencia.
2. Una excesiva secularización nos ha llevado a perder el respeto por el Misterio y una sana distancia nos puede ayudar a no imponer a los otros nuestra concepción.
3. La llamada actual a la sociedad global es que a partir de las diferentes comunidades busquemos potenciar el símbolo como aproximación al misterio de lo divino e intentemos superar la pérdida del sentido -resignificando la experiencia humana y las acciones religiosas- y los fanatismos, que llevan a ver al otro como un enemigo y no como un hermano. La fe de todas las personas y culturas es una vida que se nutre del universo simbólico religioso (2010:83).
4. Es importante considerar la situación desafiante que se da entre querer propiciar el encuentro con Dios y el contexto sociocultural en donde se realiza este encuentro.
5. La cultura de la imagen mediática ha opacado la significación del símbolo en nuestra sociedad y ha distorsionado el símbolo primordial del ser humano: su propio cuerpo.

6. Existen experiencias humanas que rompen con el paradigma de lo cuantificable y de lo constatable, como la del amor, la gratuidad y la misma solidaridad. Esta es una buena oportunidad para cuestionar toda esta avalancha consumista que no nos deja ser nosotros mismos ni nos permite promover una existencia auténtica, de ahí que podríamos aprender mucho de la resistencia social de las comunidades indígenas y de su relación profunda con la tierra y con la naturaleza, que implica reconocer vida y un dinamismo que construye cultura y memoria (Carrasquilla 2010:83).
7. La recuperación del símbolo es una posibilidad real de humanización. En este punto es importante considerar y valorar los rituales no sólo del cristianismo, que siguen vigentes, sino de otras religiones y espiritualidades: especialmente de las comunidades indígenas.
8. Es necesario, recuperar un tipo de vida y experiencia en donde la profundidad que expone el símbolo rompa con los reduccionismos de las prácticas de nuestra propia civilización. En el caso de los indígenas, fácilmente se destacan algunas prácticas que nos desafían: la defensa de la vida y del territorio, el rol adquirido por las mujeres en sus comunidades, que redefine la relación entre ellas mismas y las reivindicaciones por que se respeten su identidad cultural, su lengua, su praxis política, y sus

- espiritualidades. En este punto tendríamos que aprender mucho de ellos. El punto intercultural no está solo en traducir las experiencias que tienen cada identidad, la cristiana y la indígena, sino en propiciar experiencias que permitan favorecer valores compartidos o que competen a todos y que tienen que ver con la vida, la justicia, la naturaleza, la solidaridad, la comunidad y lo sagrado (Carrasquilla 2010:84).
9. Recuperar el símbolo porque nos compromete en un sentido amplio para asumir nuevas actitudes éticas y una praxis que reivindique la vida y la dignidad de todo ser humano.
 10. Toda religión y en general toda cultura es un universo simbólico, que debe ser respetado y conocido, para ver cómo podemos articular proyectos colectivos que humanicen y liberen a la sociedad de las esclavitudes que trae cada nueva época.

Participación de los presentes:

- Estoy conmovido hasta la profundidad es de mi ser. En mi experiencia con el pueblo Mapuche, en el año 2000, conocí a un sacerdote que buscaba compartir y caminar juntos, no forzar ni imponer nada, sino caminar. Cuando volvimos a la iglesia donde estábamos antes, literalmente salimos como inyectados y despedidos de esa iglesia “tradicional”, nos hicieron sentir mal por haber “por haber cruzado la cerca”, ya no estábamos dentro de los preceptos de la iglesia, y nos sentimos muy solos, pero

tuvimos la suerte de volver a cusco y ser recogidos por la religiosidad popular que nos trajo de regreso.

- ¿Cómo animarnos, alimentarnos para el diálogo que nos falta? por ejemplo: con las empresas mineras que invitan a las comunidades para dialogar, pero al final se imponen a su favor.
- Hay grupos de religiosos/as que vienen con mentalidad de conquistar o convertir, no aceptan la sabiduría de nuestros ancestros, es que viene con la mentalidad colonial, le dicen a la gente “más les gusta el pan y no oír la misa”. Para la gente el pan es compartir.
- La colonización vino a condenar nuestra cosmovisión y las espiritualidades de nuestros pueblos. La tarea para los agentes pastorales es titánica, cambiar la mentalidad con que ya están formados. La misma iglesia muchas veces ha formado, ha preparado así: y no dejan entrar otra manera de pensar, una forma más profunda de vida, relacionada con conservar nuestro medio ambiente, nuestra Madre Tierra, conservar todo lo que nuestros abuelos/as por siglos han venido interpretando, la relación entre Dios y el ser humano, porque nosotros hablamos con Dios y no queremos que nos hablen de Dios. Nosotros ya lo interpretamos en cada una de sus creaciones.
- Un tiempo compartí la interculturación con el pueblo Xavanti, del cual se habían tomado algunos elementos de la cultura para

expresar la vida cristiana. Me alegra, pero en el fondo es algo que no llena por completo. Son tan desvalidos sus rituales, espirituales, son como los nuestros que ellos no pueden expresar lo que sienten, expresar lo que Dios hace en medio del pueblo. A pesar de mi mezquindad para la inculturalidad, ahora estoy más fortalecida para acoger, como desafío, una nueva cultura en la que estoy viviendo, conociendo, vivirla para entenderla y motivarlos para que ellos se expresen según su cosmovisión y así entrar en un diálogo. Así como yo expreso mi experiencia de Jesús, también ellos puedan expresar a un Dios vivo en su cultura.

Para terminar este segundo momento de la exposición, el P Nicanor nos anima a producir literatura a partir de este diálogo intercultural desde la experiencia indígena. Los agentes de afuera empiezan la interculturalidad desde afuera, a los agentes pastorales indígenas nos toca ahora el reto de dar el paso ¿cómo podemos hacer una teología intercultural Maya, Andina, quechua o aimara, Nava, etc.? (CELAM, Cebitepal, 2020)

4 de diciembre de 2020

El P. Nicanor invita a hablar a la hermana Ernestina como conoedora de su cultura Maya.

3.4. Espiritualidad Maya “La acción del Espíritu de Dios en la vida de los pueblos originarios y de la Madre Tierra”

Ernestina López Bac empieza diciendo que, a lo largo de la historia Dios, a través de su espíritu ha hablado al corazón de las personas, de los pueblos y algunas otras instancias. En la Iglesia ha hablado en diversos momentos a personas concretas, movimientos y grupos proféticos, para su renovación y para volver a sus orígenes de su misión. Su origen es ser una iglesia sencilla, pobre, fraterna, comunitaria e iglesia del pueblo de Dios.

El espíritu de Dios nos lleva a escuchar y a dar razón o testimonio del clamor de las diversas culturas para ser reconocidas desde la diversidad y desde su propio lenguaje simbólico, contemplativo y profético. Su vida solo puede explicarse por la acción silenciosa de Espíritu de Dios, quien ha actuado en su historia mucho antes de la primera evangelización.

Un ejemplo de esto que se da en los pueblos originarios de Mesoamérica es la experiencia orante y contemplativa desde Altar Maya. Es símbolo del encuentro con Dios, con la humanidad y la naturaleza.

Son invitadas y acogidas todas las personas de cerca y de lejos, y quienes por alguna razón se han alejado de la comunidad o le han

causado algún daño. Es un espacio y una experiencia contemplativa y simbólica que se fortalece en el contacto y profundización de la Biblia. El Espíritu de Dios impulsa su espíritu de entrega, de lucha y de martirio. Contribuyendo a la transformación de la realidad, fortaleciendo su voz y acción profética.

3.4.1. La oscuridad y el amanecer en la vida de los pueblos

En cada historia de nuestro pueblo hay fe y esperanza, como también huellas de dolor y sufrimiento que dejó la conquista, la colonización, las reformas agrarias, las guerras, la migración forzada, la trata de personas. De muchas formas han intentado arrancar de raíz, la identidad originaria de los pueblos, arrebatándoles su tierra y territorio y con ello no solo un espacio, sino su casa, su madre, su vida, su espiritualidad con la que precisamente afirma su identidad de persona en relación armónica con el espacio, con el ritmo del tiempo, con las demás personas, con la naturaleza, con su historia y sobre todo con Dios Madre-Padre, creador-formador, corazón del cielo-corazón de la tierra, nuestros pueblos vivieron la etapa de desarrollo como la búsqueda del bien común.

Ahora se refiere a su cultura, los pueblo Mayas de Mesoamérica lo expresan en el proyecto que se llama *Utz Kaslemal* o “Buen Vivir”, los pueblos andinos en el principio del *Sumaq Kawsay* “Buen convivir”

coincidiendo con el proyecto histórico y liberador de Jesús. El Espíritu en el corazón del universo, en la vida e historia de los pueblos, es gracia y don gratuito del mismo Espíritu de Dios, quien ha guiado y animado su proyecto de vida. De muchas maneras, lo consigna la historia, historia que hay que leer con espíritu de fe y justicia. Gracias a su espiritualidad y a su teología inspirada y sostenida por el Espíritu de Dios, en esta experiencia en el Espíritu se tiene conciencia de que los seres humanos somos y formamos parte de la naturaleza y el cosmos.

3.4.2. El corazón del Amanecer de los Pueblos Originarios

La presencia del Espíritu no se concentra solo en los lugares sagrados, en los santuarios y objetos rituales. El gran misterio de Dios está dentro y fuera de todas las cosas y en lo más íntimo de cada persona. Por ello, se reconoce que todo lugar es sagrado. Por eso se experimenta que el espíritu es siempre acción y dinamismo. Hay algunos símbolos del Espíritu de Dios en la vida de los pueblos originarios. En su espiritualidad encontramos huellas de su fe, de su fortaleza de su profetismo y de su relación armónica con la naturaleza, movidos siempre por el Espíritu de Dios que se cernía sobre la superficie de las aguas (Cf. Gn. 1,28).

Ahora se refiere al texto tan importante de sus ancestros, el libro sagrado de los Mayas, el *Popol Wuj* citamos un texto que indica que los

pueblos descubren por el don del espíritu de Dios, signo de su experiencia y acción: “no había nada dotado de su existencia. Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad en la noche. Solo el creador y formador...los progenitores estaban en el agua rodeados de claridad” el agua el movimiento, la claridad o la luz signo de vida. De ahí brota su actitud y gesto de reverencia; expresión de que todo está conectado o relacionado y que todo es sagrado en la creación.

La Teología India, como acción u obra del Espíritu de Dios, alimenta su espiritualidad. Surge de la realidad que vive la comunidad, el Pueblo e intenta responder a los retos y desafíos que plantea dicha realidad. La Teología India afronta y enfrenta con su espiritualidad, con su fe expresada a través de los ritos y sus mitos la devastación que hacemos de la naturaleza. Dios está presente en el agua, en el espacio, en el viento. Las sabias y los sabios de la comunidad conducen la actitud reverente que se ha de vivir en ese momento.

Hay algunos símbolos que queremos resaltar:

El Viento: entre los pueblos y naciones originarias de Mesoamérica existen divinidades vinculadas con el viento, entre los Aztecas *Ekal* y entre los Mayas *IQ'*. Tienen fuerza ambivalente o doble energía, así como pueden estar a nuestro favor, pueden juzgar a nuestra contra y destruir sementeras, viviendas. Este es el sentido de "llamarlos" para nuestros ritos y ceremonias, para que vengan a ver lo que hacemos y la ayuda que necesitamos y por eso mismo hay que ser

muy cuidadosos de "regresarlos" a sus lugares, porque un error humano puede desatar todo un desequilibrio y desajustar toda la armonía.

Vemos en las iconografías de las ciudades prehispánicas muy antiguas, unos elementos que siempre recuerdan su vital presencia. La T en Palenque, que era usada para sus corrientes de aire o por ejemplo uno de los Templos de Tonina donde hay personajes que siempre están soplando y representan el viento o el aliento de uno de ellos. Entre los Mayas Yucatecos, silbar o tocar el caracol y cualquier instrumento de aire se vincula con esta realidad. Hay momentos en los que se "lee" el viento, para donde soplas, su dirección, etc.

El abuelo Antonio (Q.E.P.D), Maya yucateco, en el momento de oración expresó: "llamé a los vientos de todos los rincones de la tierra, de los cenotes, de los ríos, de los cerros, de las zonas arqueológicas - templos sagrados-. Vamos a esperar un momento para que después regresemos a los señores vientos del lugar de donde los sacamos y de donde vinieron, para calmar y proteger la tierra". Podemos encontrar experiencias milenarias expresadas en lenguaje vivo simbólico, especialmente las que se refieren, a la fuerza, a la acción y a la presencia del Espíritu de Dios, el Espíritu Santo.

Como el viento mencionamos algunos otros símbolos: el fuego, el agua, la lluvia, las nubes, la brisa, los cerros, las montañas. Algunos animales como el Colibrí, la serpiente, el jaguar; algunos astros como el sol, la luna, las estrellas, el cuerno, el caracol que sirven para

convocar a las fiestas, a las ceremonias religiosas a las mingas. Otras realidades como el aliento de la persona...

El Colibrí: es un ave siempre en movimiento y centelleante de colores. Para estos pueblos es el símbolo del Espíritu de Dios, pues la esencia del Espíritu es el movimiento. Otra particularidad es que el Colibrí se alimenta de sabiduría y de verdad, simbolizada en el néctar de las flores. Según la experiencia de los pueblos, verdad y sabiduría son parte esencial del dinamismo más profundo de la vida. Las flores unidas a los cantos son elementos del lenguaje simbólico originario las utilizaban y las utilizamos hoy para magnificar, alabar, ensalzar todas las formas de vida del universo: tanto la vida animal como la vida humana y la vida divina. En esta experiencia de la fuerza y del carácter simbólico lo refieren algunos rituales, danzas ceremoniales y libros sagrados como el *Popol Wuj*. En ellas la esencia del Espíritu es el movimiento, lo mismo que el origen de la vida, es el movimiento. Así mismo lo han experimentado en el "Jun" los Totonacos y el "Tzunún" o Colibrí para muchos otros pueblos de Mesoamérica.

Finalmente, el Aliento: Solamente se siente, no se puede tocar, es ya la presencia de la divinidad; es fuerza y expresión, sin la cual todo dejaría de existir. Es fuerza que brota de lo más hondo de nuestro ser, lugar donde vive Dios, lo más íntimo de nuestro ser. Hay varios gestos. Uno de ellos es el gesto sagrado y concreto, el soplo de las manos antes de acciones o servicios a la vida. La sabiduría y la ternura de una madre

y de un padre, enseña a las hijas/os cómo ayudar a cuidar la vida. Un gesto de varios que están en el texto: "Cuando vayas a tocar a una persona, especialmente niños/as o ancianos/as, y si les vas a dar masaje, sopla tus manos para limpiar cualquier energía negativa que traigas y que tus manos se llenen de fuerza, energía positiva y vitalidad".

3.4.3. Caminando juntos

En búsqueda de una tierra sin males. Recuperemos la experiencia mística, contemplativa y profética, que nuestro actuar sea desde la experiencia y la mirada de Dios en el servicio a nuestros pueblos y a todos los pueblos, a las personas descartadas - Colaboremos de esta forma -como nos lo grita nuestra madre Tierra en estos momentos del Covid-19.

Celebrar la vida implica para nuestros pueblos, hoy más que nunca, continuar nuestra misión de ser voz y acción profética, frente al cuidado de la Creación, asumiendo el Proyecto de Dios: su Reino. Porque estamos convencidos que cuidar de ella tiene que ver, precisamente, con tomar, todos/as, parte activa del propósito y "actitud que da sentido" a todo lo que ha causado o va relacionado con la pandemia". Asumir en otras palabras con mayor sabiduría lo que JESÚS, nuestras abuelas, nuestros abuelos y nuestros Mártires nos van indicando.

Preguntas de los participantes:

A veces, especialmente desde la mirada occidental blanca, se desconfía, se cree que nos estamos inventando todo este tipo de pensamiento, acciones y prácticas, sobre todo un clero bastante blanco, que dice: nunca han tenido en la historia de Guatemala un Obispo Indígena. Los pueblos no estructuran como el mundo occidental, desde los libros, recuerdo que algunos obispos de mi país me decían ¿dónde está el pensamiento Maya? queremos leerlo para poder entenderlo, le respondimos: vengase a vivir con nosotros, lo va leer en lo diario de vivir. Todos estos códigos de los que hablaron Ernestina, Eleazar y Nicanor son los códigos que vive diario nuestra gente Maya. Año a año se repite el pedido de permiso a la tierra para sembrar, están los ritos para cuando nace un niño, para el pedido de una persona que se va casar, la oración al agua, ir a las montañas para las celebraciones; todo esto se vive en la dinámica de nuestros pueblos, no es ningún discurso de invento. Es un llamado para escribir. Pasó un tiempo largo de sobrevivir todo este de nuestro pensamiento tuvo que ser callado, culto a santos, fiestas de patronos y cofradías tuvieron que ser guardados. La tarea debe ser, desde el CELAM, pensar como un cuerpo Latinoamericano, recoger las historias, las espiritualidades, los escritos de los pueblos originarios como legado para los jóvenes, hoy se habla de descolonizarnos del pensamiento occidental que solo se habla de método científico, otra manera es proponer el *Sumaq kawsay*.

3.5. La Espiritualidad Andina

Continúa el P. Nicanor sobre la Espiritualidad, la que entendemos como un camino de vida, la vida en el espíritu. ¿Cómo se vería la espiritualidad andina?, en los andes vemos algo diferente. Diferencia entre religión y espiritualidad.

La religión es la estructura humana (jerarquía, liderazgo, funciones, roles) y material (lugares de culto y peregrinación, templos, santuarios, símbolos, literatura, etc.).

La espiritualidad es el dinamismo interior que mueve el estilo de vida de los creyentes, de los seguidores, expresada en las diferentes actitudes éticas, las diversas formas de relacionarse con Dios, con los otros y con la naturaleza.

Podríamos comparar la religión con un árbol y la espiritualidad con el agua que lo riega o el abono que lo fertiliza. Por ende, ambas son complementarias.

La espiritualidad indígena se mantuvo presente y vigente en cada cultura indígena de Abya Yala. Nuestros antepasados supieron adaptar, dinamizar y sintetizar su espiritualidad a las nuevas realidades sociales y eclesiales en que se encontraban y lo siguen haciendo hoy. Por lo tanto, la espiritualidad es progresiva, dinámica y en constante cambio para poder dar razón y esperanza a la fe de las nuevas generaciones.

En la región de los Andes, la gran mayoría de las/os andinas/os se confiesan cristianas/os: católicos o evangélicos. Al hablar de

espiritualidad andina, en nuestro contexto me refiero, a la síntesis quechua-cristiana o aimara-cristiana lograda por nuestros mayores, en lo más profundo de su identidad, sin menospreciar los esfuerzos que se hacen para recuperar la religión y espiritualidad inca o tiwanacota.

Benedicto XVI dijo en Aparecida “La sabiduría de los pueblos originarios los llevó afortunadamente a formar una síntesis entre sus culturas y la fe cristiana que los misioneros les ofrecían. De allí ha nacido la rica y profunda religiosidad popular, en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos” (AP 8).

3.5.1. La mística y ascética

La mística es la acción u obra de Dios en el alma, en el interior, en el corazón de cada creyente. Por lo tanto, la mística es un don de Dios, es moción del Espíritu, es un llamado a la acción y a la contemplación.

La espiritualidad andina es mística en cuanto contempla y se asombra ante la majestad de la creación de Dios, que se hace visible en los frutos de la *Pachamama*; los/as andina/os encuentran la manifestación de Dios en el libro de la creación.

La ascética es la actividad religiosa, es el esfuerzo del hombre por responder al llamado de Dios, es el camino de conversión permanente. Por lo tanto, es repuesta humana al don de Dios, es discernimiento de la inspiración divina.

La espiritualidad andina es ascética, en cuanto responde a estas manifestaciones de Dios en la creación, en la relación de las familias y de las comunidades, en la relación con los diferentes seres, con Dios, con Jesucristo, la Virgen María y los santos; a través de los ritos y celebraciones, la actitud ética y el comportamiento moral que implica una conversión constante, procurando la armonía, el equilibrio y el bienestar de la comunidad.

3.5.2. Fuentes de la espiritualidad andina

Toda espiritualidad tiene sus elementos y fuentes de donde se nutre:

La espiritualidad cristiana de la Biblia, la tradición oral y escrita de la Iglesia, el magisterio vivo, las tradiciones litúrgicas, el testimonio de vida de las/os santas/os, y la experiencia de vida de los creyentes actuales.

La espiritualidad andina cristiana tiene sus propias fuentes: la cosmovisión andina, la armonía y equilibrio, la dualidad y la complementariedad, la vida del Ayllu, la ritualidad afectiva y sensorial y los ministerios.

Los andinos cristianos han asumido en su experiencia de fe los elementos cristianos y andinos de forma integral. Formando de ambas una única tradición cultural y religiosa.

3.5.3. La cosmovisión andina

En la cosmovisión andina, la palabra Pacha “nos remite a los tiempos y espacios de la antigüedad remota; nos orienta en la verdad del presente y nos proyecta a la infinitud de lo que vendría y será después” (Bascopé 2006).

El Pacha andino es la noción que las/os andinas/os tienen del tiempo y el espacio. Existen tres espacios vitales de existencia humana y divina.

- El *Hanaq Pacha* o el mundo de arriba.
- El *Kay Pacha*, o el mundo de aquí. Nos referimos al espacio donde habitamos los humanos, los animales y las plantas.
- El *Uqhu Pacha*, o el mundo de la profundidad. Nos referimos a la realidad existente en el interior de la tierra, donde existen las rocas, los minerales, las aguas subterráneas, el fuego y otras realidades desconocidas que lo componen a este mundo interior.

3.5.4. Armonía y equilibrio

La armonía y el equilibrio son elementos fundamentales en la vida del hombre y de la mujer andina; sus relaciones con la comunidad, con Dios, con la naturaleza, están basadas en el principio de la reciprocidad, el *Ayni*: “Hoy por mi mañana por ti”.

Para el andino todo es *ayni* en la vida, la juventud, la belleza, la fuerza, el liderazgo, la abundancia de animales y las cosechas, incluso la propia vida es *ayni*.

Se practica el *ayni* con los seres de los tres espacios andinos, con los seres celestes, con los seres de este mundo, y con los seres de las profundidades de las montañas y del mar.

El *ayni* es “la consciencia profunda del espíritu de los Ayllus Andinos: el saber recibir gratuitamente y al mismo tiempo, el saber ofrecer gratuitamente”.

3.5.5. La dualidad complementaria

En el mundo andino todo tiene su pareja, su referente simbólico y su complemento.

El concepto del ser humano en plenitud tiene que ver con la dualidad complementaria del varón y de la mujer. El *jaqi* en aymara y *runa* en quechua, es el *chacha-warmi* en aymara y *warmi-qhari* en quechua. El *runa o jaqi* es la expresión de la complementariedad masculina y femenina.

Esta concepción dual y complementaria de los andinos plantea retos a la vida religiosa célibe. Vida religiosa de solteras y solteros.

Los que hemos escogido la vida religiosa como camino cristiano hemos experimentado reacciones y sentimientos ambiguos de nuestras familias, y de la gente de nuestras comunidades:

A). Consideran nuestra vocación como la gracia y don de Dios, expresan su apertura a este nuevo estilo de vida, que por cierto estuvo prohibido e inaccesible a los indígenas, y conciben nuestra consagración religiosa como servicio y dedicación a la comunidad.

B). Expresan sus dudas de la plena realización de sus hijos e hijas que entran en la vida consagrada célibe, esta es una de las razones por la que las familias andinas no promueven tanto las vocaciones a la vida religiosa, la ven con sospecha y limitan nuestra participación plena en la vida de la comunidad.

3.5.6. La comunidad- ayllu

El *Ayllu* es el espacio de configuración del hombre y la mujer andina. “El *Ayllu* es la manera cómo vivimos en familia humana en base a los principios de la convivencia en nuestra Pacha. Se trata pues de cómo nos organizamos los andinos para nuestra convivencia en lo económico, sociopolítico, cultural y religioso”.

La vida de *Ayllu* es regulada por el *ayni*, la reciprocidad con sentido profundo de gratuidad, donde prevalece el saber recibir y ofrecer para el bien de la vida de todo el *Ayllu*.

La identidad cultural del andino es determinada por la pertenencia al *Ayllu*, en el *Ayllu* está la identidad de uno, el sentido de su ser quechua o aimara.

La pregunta que determina la identidad de la persona, no es: ¿cómo te llamas?, sino ¿de dónde eres, a qué comunidad perteneces? La pertenencia a una determina comunidad distingue a uno de los otros Ayllus o del Suyo (región).

La persona andina encuentra su identidad en tanto que está en relación con su grupo: yo soy de *Huancarani*, *Chuquito*, *Lares*, *Pucahuaico*, etc.

Para los quechuas y aimaras, la comunidad tiene sus límites, es un espacio determinado y es cognoscible.

La toponimia implica conocer cada valle o montaña dentro de los límites de nuestra comunidad y de las comunidades aledañas.

Cada espacio geográfico de nuestra comunidad forma parte de nuestra memoria, historia, sentimientos y afecciones. De alguna manera es parte de nosotros.

Ellos son miembros de la comunidad y responsables del proceso histórico de la comunidad, cuando hay dificultades se consulta a los ríos, las montañas, se pide su asistencia y protección.

3.5.7. La ritualidad

El hombre y la mujer de los Andes son profundamente religiosos y culturales. Los indígenas en general son gente de profunda fe. La vida de los andinos está envuelta de misterio humano y divino. Realizan un sin número de ritos “desde la salida del sol hasta su puesta”. Son

capaces de trascender y extraer sentido de lo cotidiano a través de los actos rituales.

En los ritos, el hombre y la mujer andina participan del evento místico. Especialmente en los ritos familiares y comunitarios, se recuerdan las proezas de los antepasados, se escucha la sabiduría de los mayores, se reafirma la identidad y la espiritualidad. En ellas se transmite la cultura, nuestra forma de vida andina.

3.5.8. La espiritualidad de los sentidos

En el mundo andino se aprecia “el pensamiento concreto”, es decir, el aprendizaje por la observación y la participación; sin menosprecio del pensamiento abstracto que es fruto del pensamiento concreto, como la poesía y la filosofía andina.

El hombre y la mujer andina para actualizar los eventos míticos en los ritos y las fiestas andino-cristianas, utilizan sus sentidos, es decir, ver, tocar, gustar, beber, oler y gestualizar.

Un ejemplo concreto nos describe el P Nicanor, cuando regresa a los 21 años de la Escuela Normal de Urubamba para los carnavales donde se hace ofrenda por la fertilidad de los animales. Su abuelo lo sentó en el altar y le dijo que dirija, él no pudo hacerlo porque no estaba preparado, entonces le dijo vamos a hacerlo juntos y le enseñó.

La fe y la espiritualidad se expresan en acciones concretas. Los/as andinos/as cantan y bailan, queman incienso y velas, peregrinan y

cargan las imágenes, ayunan y comparten, se congregan y se dispersan en las festividades andino-cristianas.

La religiosidad popular ha sido el espacio indicado de la vivencia cristiana de los andinos porque es flexible y participativa, con liderazgo horizontal y no vertical, con celebraciones menos rígidas que las liturgias oficiales de la Iglesia.

Vivir y celebrar la fe es “la conciencia colectiva de la sabiduría”

Presenta la imagen de las alasitas que se celebra en Bolivia y en Perú. En miniatura expresan los deseos que se van cumplir en su vida.

3.5.9. Ministerios

Los ministerios andino-cristianos hacen posible la vivencia de la fe y espiritualidad andina.

El conocimiento es colectivo, todos comparten un poco de todo y son llamados a contribuir cuando se lo solicita.

No hay castas sacerdotales como en pueblo de Israel, donde las funciones cúlticas estaban reservadas a la tribu de Leví o a los descendientes de Aarón.

No existe formación separada de la comunidad como en las casas de formación religiosa y los seminarios; el aprendiz para los diferentes ministerios se prepara bajo la guía de un/a sabio/a y los miembros de la comunidad colaboran en la formación de los candidatos.

No existe límite de tiempo ni formación estratificada como en los seminarios y las casas de formación, es más espontánea, el ejercicio del

ministerio se rige por la aceptación de la comunidad y la formación es continua, es decir, dura toda la vida.

Cualquier miembro de la comunidad quechua o aimara está cualificado para enseñar, dirigir, celebrar o realizar un rito. Su condición de *Jaqi* o *Runa*, es decir, de persona adulta y miembro responsable de la comunidad, padre o madre de familia lo cualifica para la tarea cultural.

Algunas conclusiones:

- Los que somos miembros de los diferentes pueblos y nacionalidades de *Abya Yala* no debemos olvidar que los indígenas traemos las flores multicolores en nuestras tilmas, ponchos, mantas, chales que han sido cultivadas en los diferentes *Tepeyac*s de nuestro continente.
- Con nuestro amor a nuestras culturas y nuestra fidelidad a la Iglesia, con nuestro servicio humilde y nuestra coherencia de vida cristiana a ejemplo de San Juan Diego y Kateri Tekakwitha, seamos dignos embajadores de *Toanatzin* María de Guadalupe, “Madre del Verdadero Dios por quien se vive”.

Algunas reacciones sobre la exposición:

Jhony Quispe (Perú)

Algunos pastores todavía no entienden la Teología Andina. La llaman teología de los demonios desde hace doce años atrás, y tampoco

aceptaron la teología de la liberación. Los obispos del sur andino han ayudado a crear una forma de pensar, que es la Teología Andina, pero otra cúpula que llegó en el año 2006 ha destruido los Seminarios y el Instituto de Pastoral Andina (IPA). No aceptaron lo que hicieron los padres Narciso Valencia y Domingo Llanque, sino que fueron perseguidas sus maneras de pensar. Incluso alguna vez se dijo si el P. Domingo estaba en el infierno o purgatorio.

Yolanda Bimos Ortega (Ecuador)

¿Cómo hacer para que la iglesia acepte esta forma visible de las comunidades indígenas?

Francisco Cuaquetzale (México)

La jerarquía no entiende la confluencia de estos dos pensamientos, el indígena y el occidental. Si nosotros llevamos las flores, nos dicen que estamos rompiendo con las reglas oficiales de la Iglesia. Estamos en el comenzar, pasan los sacerdotes nuevamente empezamos. Nuevamente refrescan al padre acerca de sus ritos.

Sandra Cu Macz (Guatemala)

Las principales formas de romper con las estructuras románicas desde nuestros pueblos es crear conciencia, que se conozcan los valores de los pueblos originarios. Ellos mismos retiran sus signos, su manera mística de ver la dualidad de Dios. Voy aprendiendo a cambiar la mentalidad de que todo se debe hacer según el canon romano. Ellos quitaron todo, sacaron lo propio de nuestros pueblos, algunos por miedo

se dejaron someter. Las candelas de colores, dicen, no son de la iglesia católica, están fuera, eso no es cosa de Dios, están muy cerrados. Soy de la cultura Kitchi de Guatemala. Pero considero que debemos prepararnos, con la experiencia acompañando a nuestros pueblos.

El P. Nicanor responde a estas cuestiones:

Las preguntas son complejas y las respuestas tal vez sean limitadas. Durante últimos decenios, desde Papa Juan Pablo II empezó a envejecer, empezó una corriente que empujaba hacia el clericalismo, hacia una iglesia cerrada, de los “justos”, hacia una iglesia más Romana y esto se enfatizó más en el pontificado de Benedicto XVI. En esa etapa de transición de Juan Pablo II a Benedicto XVI, se hicieron cambios casi estratégicos en todo el mundo *Abya Yala*. Empezando desde México hasta el sur andino, hasta Chile, ha sido afectado. Por ejemplo: trataron de cambiar las cosas en México con los procesos que estaba haciendo en el San Cristóbal de las Casas, pero no se pudo. Trataron de cambiar Riobamba, Ecuador y pudieron, desbarataron todo. En el Sur andino ha sido triste, cortaron treinta y tres años de historia, una experiencia riquísima que se tenía y que se estaba elaborando, esas son las experiencias dolorosas para los agentes pastorales laicos y también para los agentes laicos comprometidos. Del sur andino se fueron, algunos como jubilados, otros se fueron porque ya no había espacio para ellos, ya no hay lugar para este tipo de pensamiento, este tipo de formar Iglesia.

Caemos otra vez en los dos métodos de la primera evangelización: el que llegó por la fuerza, a traer la “civilización”, la “cultura”, “nosotros estamos trayendo todo”, pero se olvidaron del otro método, el que vino por los medios pacíficos, con diálogo. Volver a este último era provocarles, mostrarles la limitación que tiene el concepto de procesos de inculturación, porque el clero tiene el mando, la sartén por el mango. Con el proceso de interculturalidad que vivimos hemos negociado, desde hace mucho lo que dice Jhony resuena conmigo, dicen que esto es teología de demonio o que ni podía llamarse teología ni sabiduría. Nosotros hemos tenido muchos conflictos en los Simposios con el CELAM, también en los encuentros de talleres latinoamericanos de teología. Solo estamos hablando de espiritualidades o teologías que están elaborándose en el ámbito cristiano-andino o cristiano-indígena. Todavía no hemos hablado del matrimonio tradicional maya ni del andino. Cuando se llegue a eso ¿Qué será para la iglesia jerárquica?

Estas cosas no deben desanimarnos, como pueblo tenemos que seguir adelante, escribir nuestras historias y hacerlas conocer. Si hablamos de la Teología de la Liberación; ¿cuánto tiempo pasó para que Gustavo Gutiérrez vaya a dar cátedra a las universidades romanas? ya de viejito, con bastoncito temblando, ahí está la resistencia, la fortaleza, la perseverancia, algún día de las teologías indias o espiritualidades indígenas también dirán, “estos también han sido inspirados por el Espíritu de Dios”, pero tiene que pasar tiempo, a veces eso es lo que cuesta porque los humanos tenemos un tiempo determinado.

(CELAM, Cebitepal, 2020)

IV.

Los pueblos originarios dentro de las opciones pastorales de la iglesia en ALC



7 de diciembre de 2020

El P. Roberto Tomichá Charupá, indígena Chiquitano, Bolivia, doctor en misionología y encargado de la maestría en Misionología de la Universidad Católica Boliviana San Pablo, presenta a la hermana Luz María de Ecuador, que nos va hablar sobre el papel de la mujer indígena.

4.1. La mujer indígena en AL y C según los documentos de la Iglesia; la pastoral indígena y la Teología India

Luz María Romero comparte su investigación plasmada en el texto “Genio femenino”: un nuevo estilo misionero.

A partir de Vaticano II, va ser más común la participación de las mujeres en la pastoral de la Iglesia. El mensaje de la Iglesia en la clausura de este concilio expresa “ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzado hasta ahora”. En ese mismo sentido se refiere el documento Pastoral *Gaudium et Spes* (n. 60) al decir que urge crear espacios para ellas puedan asumir con plenitud su papel según su propia naturaleza e invita a contribuir para que se reconozca y promueva su participación plena.

Así mismo, en el decreto *Apostolicam Actuositatem* (n, 9 y 32) y en Vida Consagrada (n. 58), se insiste en abrir los espacios necesarios

para que las mujeres participen y se apoyen sus facultades intelectuales tanto en formación teológica como científica.

La carta Apostólica de Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem*, año 1988 y la Carta a las Mujeres del año 1995, son unos de los documentos que más se expresan a favor de la inclusión y participación de las mujeres, de la valoración y respeto hacia ellas, de acoger lo que tienen para aportar a la sociedad y a la Iglesia; además hablan del genio femenino o genio de la mujer como de esa facultad humana innata que posee y su aporte específico en todos los campos.

Por su parte el decreto *Ad Gentes* (n. 6 y 21) abrió paso a que las iglesias autóctonas adquieran protagonismo en la actividad misionera, esto lo podemos ver en el número 6; en este proceso es fundamental e insustituible el papel de los laicos y de la mujer que dan testimonio de Cristo con la vida y con la palabra, esto podemos verlo en el número 21, como compromiso misionero en el seno de la comunión y continuidad eclesial. Por todo ello, no reconocer el aporte de la mujer, dice el documento *Ecclesia in América* n. 45, “sería una injusticia histórica especialmente en América. Si se tiene en cuenta la contribución de las mujeres al desarrollo material y cultural del Continente, como también a la transmisión y conservación de la fe”.

Tomichá, en uno de sus artículos señala: autóctonos y originarios “invisibilizados o considerados *menores de edad* por siglos, a partir de

las últimas décadas del siglo pasado comenzaron a adquirir una relevancia sociocultural, política e incluso teológico-eclesial”.

Así también las mujeres indígenas salen tímidamente de su anonimato y comienzan a expresarse haciendo propuestas nuevas a la sociedad y a la Iglesia convencidas de que deben escribir su propia historia, la de su cultura, de su espiritualidad y aportar en todos los ámbitos. Hay que señalar que sus aportes no siempre son bien acogidos y valorados en las comunidades tradicionales regidas por varones a veces tampoco hay convencimiento ni autoestima suficientes por parte de las mismas mujeres indígenas para conquistar aquellos espacios que les han sido negados. Hay tres puntos importantes: la presencia de la mujer indígena en las conferencias del CELAM y los Simposios de la Teología India y en el SICNIE.

4.1.1. La presencia de la mujer indígena en las conferencias generales del episcopado Latinoamericano y el Caribe

A partir de la década de los 60 del siglo XX, se dio un despertar misionero en América Latina atribuido a las orientaciones del Concilio Vaticano II y al surgimiento de vocaciones autóctonas. El CELAM acompaña la reflexión y la praxis misionera en diferentes países y gran parte de sus reflexiones están en los documentos oficiales de las cinco conferencias.

Río de Janeiro 1955

Aunque ese documento no hace referencia específica a la mujer indígena, se podría decir que en su título Misiones, indios y gente de color, se acerca a ella desde la acción misionera. Busca garantizar la vida integral de las personas y pueblos, y acompañar la defensa de los indígenas (89); ampararlos y protegerlos junto a sus bienes, en todo lugar y circunstancia (89^a); defenderlos de los peligros (89b); eliminar el racismo (89c); y promover obras que fueran en bien de la formación, salud y promoción de los pueblos (89d, e, f, g)

Esta conferencia concretiza acciones a favor de estos pueblos y da mayor protagonismo a los laicos nativos, pero aún no nace la conciencia de que el indígena católico, menos aún la mujer, fuera sujeto en la evangelización de allí que no se puede hablar aún de una iglesia católica con rostro autóctono.

Medellín 1968

Este documento habla de la diversidad cultural y de cómo el misionero debe adaptarse y encarnarse. Explicita el término mujer para proclamar apenas algo la igualdad de derechos con el varón presentar en parte su realidad y valorar su consagración. Pero no por eso la mujer quedó incluida ni identificada como sujeto en la pastoral misionera.

La invitación a la participación de la mujer indígena quedaría entendida dentro de la pastoral misionera, para que trabaje por la

promoción humana, la liberación integral, la formación y la capacitación de los interlocutores. Se busca que ellos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas se han de respetar los valores propios de su cultura.

Este numeral podría ser un leve impulso para que los pueblos indígenas sean ellos mismos, pero la realidad del momento es que se los continúa manteniendo como objetos de evangelización dentro de una pastoral indigenista que impide vislumbrar sus valores propios y por ende los de las mujeres indígenas.

Puebla 1979

Considera la existencia de las diversas razas y grupos culturales con sus valores autóctonos y la originalidad de las culturas aborígenes de las comunidades que no son terreno vacío, sino importante vehículo en la transmisión de la fe.

Los aportes sobre la mujer, en general, son más significativos que en las dos conferencias anteriores; la Iglesia al menos ya reconoce el poco valor y la poca participación que les ha dado a ellas y a sus iniciativas (839); valora las aptitudes propias de su ser (845), con las que contribuye en lo social y eclesial (9), esto indica que no se puede prescindir ni de esas aptitudes ni de la mujer; su preocupación constante por defender la vida (846), su aporte desde lo concreto (833) y la

promoción a otras mujeres (840); ser madre y educadora del hogar (846) le lleva a ser “instrumento de personalización y construcción de la nueva sociedad”(848).

Por su parte, expresa que los pueblos indígenas están en el grupo de los más pobres entre los pobres y la mujer indígena es doblemente oprimida y marginada como expresa (1135).

A más de diez años del Concilio Vaticano II y cuando ya CELAM había desarrollado encuentros específicos con estos pueblos, se esperaba más de estas conferencias con relación a los pueblos y a la mujer indígena, sin embargo, a pesar de entender el sometimiento de los indígenas y la condición de las mujeres impidió que se expresasen libremente sus iniciativas y continuaron en la clandestinidad.

Santo Domingo 1992

Es la conferencia explícita a otras conferencias sobre pueblos indígenas estima la particularidad de su forma de vivir; lo humano y lo humanizante reflejado en su visión integral de la vida humana y cósmica; los valores de su identidad y su espiritualidad cultural, su sabiduría y las innumerables riquezas de su cultura.

El discurso de papa Juan Pablo II a los pueblos y a las mujeres indígenas posee dos momentos; por una parte, en lo social, invita a valorarse en su dignidad, conservar, promover, defender y transmitir su cultura y enriquecer a la sociedad con ella. Expresa que no basta ser fieles a las tradiciones, sino también a las prácticas de las virtudes

(mensaje a los indígenas, 2-5). Por otra, los pueblos y las mujeres indígenas deben ser protagonistas de su crecimiento humano y espiritual. Este documento especifica la existencia y capacidad de ellas, denuncia el sometimiento de la mujer (107 y 110) y recomienda impulsar con ellas una pastoral que las promueva “en lo social, en lo educativo y en lo político” (109).

Aparecida 2007

Es la primera conferencia que retoma el genio femenino, explicita los términos varón, mujer, hombre, mujer acorde a la época y amplía el tema general de la mujer.

Marca su realidad y su misión histórica en diferentes campos junto al varón; señala el valor de la identidad femenina, de su ministerio esencial y espiritual que impulsa la mujer a recibir la vida, acogerla, alimentarla, darla a luz, sostenerla, acompañarla, desplegar su ser de mujer creando espacios habitables de comunidad y de comunión. La maternidad no es exclusivamente biológica, se cumple a través de muchas formas de amor, comprensión y de servicio a los demás (n. 457) además el documento reconoce la exclusión a la que han sido sometidos los pueblos indígenas y entre ellos las mujeres (65, 89-90, 454), resalta el sustancial aporte en la construcción de la sociedad y en el crecimiento de la fe (56, 92, 93, 530). Nada ni nadie debe impedir que ellos/as emerjan como sujetos sociales (75 y 128), y que reclamen ser reconocidos en su identidad y diversidad dentro de la catolicidad (91).

En tal razón, la iglesia convoca a estos pueblos a incorporarse “en la vida eclesial, familiar, cultural, social y económica” (454). Así mismo llama a quienes ha sido evangelizados para que den “razón de su fe en medio de sus comunidades” (95).

Las mujeres indígenas van saliendo de su anonimato, tienen protagonismo misionero, encuentran un espacio en la iglesia para ellas mismas aportando con su particular genio en la transformación social.

Las cinco conferencias abren caminos de participación e inclusión de la mujer, pero no todo se ha llevado adelante, falta mucho qué hacer en este caminar.

4.1.2. La mujer indígena: Simposio de Teología India del CELAM

Estos simposios generan diálogos de acercamiento entre la fe cristiana y los pueblos indígenas.

Hay dos puntos importantes:

La Teología India es el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con las cuales explican, desde hace milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos. (Eleazar López)

Para la mujer indígena, la teología es vivencial e integral, se la hace junto con el varón. En ella se encuentran la palabra, la acción y la

esperanza que ayudan a trascender del estado actual de las cosas y la visión terrenal humana. (Villareal)

Estas dos visiones contribuyen, como puerta de entrada, a que la mujer indígena se exprese y participe en la vida social y eclesial desde el momento contextual, cultural y religioso de su propio pueblo, donde se relaciona directamente con la defensa de la vida humana y planetaria, lo comunitario, la interacción con sus semejantes, sembrando y manteniendo la esperanza.

Los Simposios de Teología India constatan, por un lado, el protagonismo de las mujeres indígenas en la Iglesia y, por otro lado, la necesidad de que pastoralistas, teólogas, misionólogas, desde la inserción, acompañen el proceso de inculturación del Evangelio y ayuden a comprender la realidad como lugar teológico.

El primer Simposio

Este primer Simposio reconoce la existencia de las religiosas que, sin dejar de ser indígenas, acompañan el caminar de su pueblo; hay varias comunidades religiosas autóctonas nacientes en distintos países y es el momento de acompañarlas. A pesar de estas constataciones en dichos eventos hay escasa participación femenina y es mínima la participación de las mujeres indígenas; esto mueve a preguntarse ¿siguen siendo pocas las oportunidades formación y capacitación para ellas? ¿Es suficiente la preocupación y el apoyo que hay para la formación teológica de las mujeres indígenas? ¿Tienen ellas las

motivaciones suficientes para capacitarse y apoyarse en este campo?
¿Será que el protagonismo del varón continúa invisibilizando a la mujer?

Las memorias de los Simposios, en su mayoría, usan una terminología androcéntrica. Cuando explicitan el término mujer casi siempre va junto al varón, señalando que son diferente e iguales, que se complementan en la reciprocidad, caminan y encaminan junto a su familia, a la comunidad y a la sociedad; dentro de esta conjunción aparece la protección y la defensa de la vida, la solidaridad, el sentido de la esperanza y la comunitariedad, la promoción del diálogo y la convivencia armónica.

En consecuencia, hay varios elementos: se habla de un Dios madre para resaltar los rasgos femeninos de dar vida a sus hijos, cuidar, alimentar, proteger con ternura, amarlos y entregarse por ellos. Incluso estos mismos rasgos son atribuidos a la madre tierra, a la madre naturaleza, pero no se los relacionan con la feminidad de la mujer.

El primer Simposio es el que más resalta el rostro femenino de Dios, padre y madre a partir del acontecimiento guadalupano.

En la cultura indígena era y es una aberración pensar en Dios únicamente en clave masculina, porque es reducir la totalidad de su ser, son conceptos incompletos, hace falta la otra cara de Dios, la cara maternal.

El concepto de Dios, en las culturas indígenas, está ligado estrechamente al maíz, a lo femenino; hubo etnias que solo conocieron a Dios como madre y otras, la mayoría, hacían o hacen hasta la fecha converger en Dios tanto lo masculino como lo femenino de una manera esencial.

El Simposio dedica un amplio espacio a la virgen de Guadalupe, no solo como la mujer indígena cercana al pueblo, que lo recrea, alegra, levanta su dignidad, sino también como la mujer madre, presencia femenina y maternal de Dios, prototipo de mujer que alienta al pueblo y sobre todo a las mismas mujeres víctimas de la invasión europea; sin la mujer no entendemos lo humano, ni la creación, ni lo salvífico de la obra de Dios, pero ninguna mujer ha unido en sí en forma plena, estas dos dimensiones como María. Llama la atención que, aunque algunos de los temas en estos Simposios hayan sido expuestos por mujeres y sacerdotes indígenas, pues no se ha continuado la reflexión. El primer Simposio de Teología India fue en el año 1997, Juan Pablo II había publicado *Mulieris Viritate*, la Carta a las mujeres y pronunciado algunos discursos similares, sin embargo, en los Simposios de la Teología India, no se les ha tenido en cuenta.

La temática asumida en el primer Simposio, sobre la Teología India interculturada, favoreció hablar del rostro femenino y la maternidad de Dios a partir del acontecimiento Guadalupano. Sin embargo, ¿qué pasó más adelante? ¿Por qué los simposios no tocaron

ni profundizaron la temática desde la perspectiva de la mujer indígena? En los textos, la mujer como tal es tomada en cuenta para hablar de su realidad, función y condición, se verifica su protagonismo y se hacen propósitos de acompañarlas y de abrir espacios para ella, se especifica su originalidad y como debe aportar allí en los espacios donde interactúa. Es urgente que las mujeres indígenas sean reconocidas en la iglesia y en la sociedad por lo que hacen y expresan, porque son ellas las que velan por la supervivencia cultural de su pueblo, fomentan el diálogo entre lo tradicional y lo moderno asegurando la vigencia de las culturas propias y la integración de las nuevas, es la protectora de las familias, transmisora de vida y cultura, rol sociocultural fuertemente vinculado al valor de la tierra.

Conclusión

Aún falta integrar a las mujeres indígenas a los Simposios de Teología India, no solo en la participación, sino en las mismas reflexiones, darles la palabra, falta apostar por su formación teológica, creer en sus capacidades y este es el camino que se construye desde las bases, desde los lugares de cada uno/a del quehacer pastoral.

4.1.3. La mujer indígena: SICNIE 1988-2008

Con el apoyo del Mons. Leónidas Proaño, los catequistas y misioneros indígenas fundaron la primera organización eclesial llamada Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas de Ecuador (SICNIE). Desde sus inicios, según consta en las memorias de

dichos eventos, los participantes se propusieron garantizar el respeto a las mujeres, a la vez que las mujeres se proponían reclamar sus derechos 276, pues los mismos esposos y padres de familia les impedían participar en la organización y asistir a la educación.

Mons. Leónidas Proaño

¿Quién fue el Mons. Proaño? Fue Obispo de la Diócesis de Riobamba desde el año 1954 al año 1985 y es conocido como el Obispo de los indios, fomentó valores humanos, cristianos de gran consideración en beneficio de los más pobres, su misma familia fue una escuela de valores. Cuando llegó a su ordenación sacerdotal y, más tarde, a la episcopal se introduce con mayor convicción en el mundo de los pobres y sus necesidades, capta el dolor y opresión en lo que viven, se comprometen en la tarea concientizadora y liberadora, su actitud cercana y de escucha hace que lo impacte sobremanera la situación que vive el pueblo indígena y lo lleva a optar a su favor, siendo considerados por entonces, por la iglesia, como los más pobres. El proceso de vida del Mons. Proaño, estaba marcado por un estilo de vida y un compromiso profético único, propio de aquella época para liberar al pueblo. Su opción siempre estaba amparada en la doctrina del evangelio, en los documentos de la Iglesia, en el apoyo, respaldo y amistad que tenía con mucha gente, pero más aún en el apoyo de sus colegas Obispos.

Proaño asume la diócesis de Riobamba, donde se vive la explotación de los hacendados; los indígenas son sirvientes sin palabras, sin dignidad, sin recursos para cubrir sus necesidades elementales, más aún sin derechos. En este contexto la crisis abarca todos los aspectos de su vida cultural, política económica, social y religiosa; son la mayoría dentro de esta jurisdicción, pero no cuentan ni siquiera para competir con la minoría que se impone con todo su poder. Siguiendo las orientaciones postconciliares de la Iglesia universal y latinoamericana, Proaño se propone recobrar la dignidad negada a los hijos de Dios. Su compromiso convence a varios sacerdotes, laicos, indígenas que ejecutan acciones a favor de su propia liberación, una de esas acciones es la fundación de SICNIE, en el año 1988, es una organización laica que ya tiene más de 30 años de vida, ofrece apoyo no solo a nivel eclesial, sino en la formación y el surgimiento de las organizaciones indígenas en el Chimborazo y a nivel nacional. Por causa del evangelio enfrentó malos entendidos aun dentro de la misma iglesia jerárquica, sufrió persecuciones, tuvo la visita apostólica de un delegado del Vaticano, fue encarcelado y tuvo falsas acusaciones, pero nada de esto frenó las opciones fundamentales que se planteó como pastor de la Iglesia de Riobamba, frente a la necesidad de liberación del pueblo.

Proaño hizo partícipe a las mujeres en la pastoral Diocesana, rescató la capacidad intuitiva, los detalles, el amor, la generosidad, la

delicadeza, el servicio, la entrega, la responsabilidad y la fortaleza de la mujer indígena. Acogió la inquietud de un grupo de jóvenes que deseaban entregar su vida a la evangelización de sus comunidades, asumiendo juntos un estilo de vida propia de acuerdo a sus anhelos. Pero según consta, Riobamba no era la única jurisdicción que había acompañado a las mujeres indígenas, en los primeros años de SICNIE, los años 80, 90, la mitad de las jurisdicciones eclesiásticas en Ecuador ya habían creado espacios para las mujeres.

En este contexto eclesial, las mujeres indígenas de las nacionalidades *Kichwa* de la sierra y oriente, Shuar y Tsa'shi, se integran a SICNIE desde sus inicios, involucrándose en la tarea evangelizadora de la Iglesia. Ellas, atentas a los nuevos desafíos pastorales, apoyan la inculturación del evangelio y la preservación de los valores espirituales y culturales de su pueblo. Son misioneras y forman a otras; buscan organizar sus comunidades cristianas, sirven en la comunidad y son “alternativa de lucha”.

SICNIE busca construir una iglesia que dé protagonismo a las mujeres, como hacían las primeras comunidades, permitiendo asumirlas no solo por su función, sino por ellas mismas, con todas sus capacidades, es más, anima a no separar la evangelización de la organización. La mujer indígena participa activamente en las familias, en la organización de las comunidades, se preocupa por la educación, cultura, asume los roles dentro de la iglesia y la sociedad, pero requiere

mayor formación; la mujer indígena se expresa desde lo multifacético, apoya al varón en la organización, defiende la tierra, el agua, mantiene su cosmovisión y la identidad, decide la existencia o desaparición de la cultura porque ella está más cerca a sus hijos, es la que se queda en casa muchas veces y ayuda en solución de conflictos, ella posee un sinnúmero de cualidades que embellecen su interioridad, desde donde fluye aquello que ofrece a los demás.

En este sentido, SICNIE impulsó también a las religiosas indígenas. Su consagración “tiene fuentes, raíces, cultura, valores de los mayores, identidad, pertenencia a sus pueblos. Son solidarias, brindan confianza, hablan el propio idioma, conservan la identidad, las costumbres, el vestido, aman a los pobres. Esto es lo que decían en una asamblea de SICNIE, cuando hablaban de las religiosas indígenas, porque las sentían como propias.

A partir del 2008, las mujeres servidoras y los esposos de las servidoras buscaron otros espacios para encontrarse, la participación se redujo, se puede apreciar que su lenguaje muestra un mayor empoderamiento, reconocen que les falta valorarse, buscan organizarse para vivir con dignidad reclamar sus derechos, apoyar a las comunidades y contribuir en el rescate de la cultura, identidad, idioma. “Se alegran por ser convocadas por Dios a servirle; por su identidad, igualdad y dignidad como seres humanos; por sus raíces, su familia, su ser mujer, sus dones; por su capacidad de organizarse y salir adelante”.

Estos encuentros con otras mujeres lo son, a la vez, consigo mismas, logran mayor seguridad en lo que hacen y en lo que pueden hacer desde su ser identidad.

Como conclusión se puede decir que las mujeres indígenas poseen rasgos multicolores, como son multicolores sus identidades, espiritualidades, ecosistemas.

Ellas son las herederas y depositarias directas de las memorias de su pueblo. Desde la colonia hasta nuestros días conservan en gran parte su identidad cultural, la recrean de acuerdo al contexto; practican el idioma y la medicina natural; mantienen la vestimenta, enseñan buenas costumbres a la familia, transmiten cuentos, mitos y otros valores, afirma Vicenta Mamani.

Ella mantiene la tradición oral y a la vez comunica la memoria histórica, en muchos lugares la mujer expresa la creatividad a través de la simbología como una forma de conservar las tradiciones ancestrales, recrearlas, reactualizarlas y adaptarlas a las culturas modernas y transmitir las a las nuevas generaciones.

La mujer indígena persiste en el cuidado, la protección y mantención de los suyos, asume un papel decisivo en la sociedad y vela por los asuntos domésticos.

Es la responsable directa de transmitir la cultura y perennizarla. Por ello es considerada multiplicadora biológica y cultural, protagonista en la defensa de los valores culturales y guardiana reproductora de la

identidad de sus pueblos”. Su sensibilidad por lo humano posee connotaciones específicas que envuelven todos los aspectos de la vida de su pueblo. Ella es el motor principal de la familia. Madre, esposa, compañera, guía y líder, enfrenta con fortaleza y riesgo la defensa de la vida, la alimenta y cuida su desarrollo.

En los últimos años varias mujeres indígenas se han posicionado como líderes y dirigentes de organizaciones, han dejado escuchar su voz, participan en las luchas, desempeñan cargos, toman decisiones, animan a las comunidades, cargos que nos les impiden, son las primeras maestras del hogar, animan la fidelidad a la cultura, a la tradición, a la organización y a la Iglesia. Así, la mujer indígena va posicionándose en los diversos espacios sociales, donde su mayor desafío es contribuir a la humanización de su pueblo con rostro y pensamiento de corazón indígena.

Entre varias de las características están su apertura, creatividad, detalles, su decisión para el acompañamiento a los demás en el proceso de proteger y promulgar la vida.

Características que no han sido suficientemente exploradas, ni explotadas en las conferencias del CELAM, en los Simposios de Teología India ni en el SICNIE. Aún faltan más por su cercanía a la realidad de los pueblos autóctonos, estos espacios eclesiales están desafiados a visibilizar los dones de la mujer indígena, plasmarlos en la historia escrita y potenciarlos en la práctica misionera, lo que implica

apoyar su formación y abrirle espacios de mayor participación, escucharla y tomar decisiones juntos. La participación equitativa en dichos eventos, sean las Conferencias, Simposios o SICNIE, es un tema a trabajarse, porque ellas son capaces de pensar, de expresarse, trabajar, acompañar y quienes vamos desde fuera debemos creerles y dejarles espacios, dejar que sean sujetos activos como Juan Bautista, dejar nuestros protagonismos y celos pastorales.

4.2. En la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM)

Roberto Tomichá continúa con su exposición y dice: sobre el Departamento de Misiones (DMC o DEMIS), creado el 11 de octubre de 1966, del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), presidido por don Gerardo Valencia Cano, Vicario Apostólico de Buenaventura (Colombia) y primer presidente del DMC, realizó dos encuentros Latinoamericanos sobre misiones.

En el año 1967 convocó a un primer evento sobre Misiones. La pastoral indígena está considerada, todavía, como de las misiones o sea en la Pastoral Misionera. En este encuentro, realizado en Ambato, Ecuador, desde (24 al 28 de febrero), comienza a perfilarse un nuevo concepto al respecto en América Latina y el Caribe con el decreto Conciliar Ad Gentes (AG) en el que participaron 7 obispos y 8 presbíteros.

El segundo encuentro fue en Melgar, Colombia (desde 20 al 27 de abril de 1968). En continuidad con el de Ambato, se proponía realizar una reflexión teológica a fondo sobre la actividad misionera de la Iglesia en América Latina (Melgar, n. 6).

En Melgar, se realizó cuatro meses antes que la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín. Participaron 18 Obispos y preladados misioneros, 30 misioneros de base y 17 expertos en antropología, sociología, teología y derecho. Se hizo una encuesta sobre la realidad social de las misiones. Se recibieron 74.750 respuestas de 500 misioneros y 53 superiores religiosos y eclesiásticos de todos los países, excepto Chile y Argentina. Gustavo Gutiérrez presidió la comisión teológica. El documento final fue votado párrafo por párrafo. Tuvo escasa presencia en Medellín.

Para entender el origen, el proceso de la pastoral misionera, por el que quedará una pastoral indígena renovada, veamos el primer punto, que se dio el 28 de abril de 1968, que habla de misión no solo en sentido geográfico, sino en el sentido de la situación.

1. De “territorios misionales” a “situaciones misioneras”: nueva concepción de misión

- Siguiendo a Ambato, “*ubi activitas missionalis, ibi missio*”, toda actividad misionera es contextual y debe responder a las condiciones sociales, económicas y políticas de los pueblos.

- Se dan 4 situaciones misioneras deficientes: a) Iglesia no suficientemente implantada; b) implantada, pero sin evangelización eficiente [cristianismo sociológico]; c) implantada, pero sin penetrar la cultura de los pueblos [cristianismo foráneo]; d) enraizada de forma mediocre, precaria, sin compromiso.

2. “Escrutar a fondo los signos de la época” (GS): nuevo método

- “Triple urgencia” y método (surge aquí el método latinoamericano Ver, Juzgar y Actuar, antes de Medellín): “reconocer los signos de los tiempos, pensar de una manera nueva, y buscar una renovación pastoral” (n. 1). Discernimiento bíblico-teológico.
- Consecuencias: “cumplir creativamente la tarea que le corresponde”, evitar “una doble tentación; convertirse en agente del cambio social, o limitarse a una función meramente espiritualista” (Melgar, n. 5)

3. “Presencia activa del Señor y de su Espíritu”: teología más concreta, integradora y relacional

- Hay una “concepción integral de la salvación (n. 5), vocación universal a la salvación centrada en Cristo (cf. Ef I; Col 1, 6; LG

13; AG 2), Señor de la historia y del cosmos” (Hech 2, 36). Por tanto, las luchas por la dignidad humana, desde la toma de conciencia de las diferencias y la movilización por la justicia social o por la liberación de múltiples esclavitudes, se originan, transforman y perfeccionan “en la obra salvífica de Cristo” (n. 7).

- Melgar es eminentemente Cristológico. El Espíritu Santo sólo es mencionado como “enviado”, “presencia activa” y “don” (nn. 9, 10 y 20). El Misterio Trinitario está presente, pero en modo implícito (cf.n. 12; AG 3.4).

4. Pluralidad de “lenguajes, costumbres, instituciones, valores y aspiraciones”: Semina Verbi

- “Además de la cultura dominante de tipo occidental, se da también una gran pluralidad de culturas y un mestizaje cultural de indios, negros, mestizos y otros” (Melgar, n. 3).
- La Palabra se encarna en “las categorías mentales y las expresiones culturales existentes (GS 44)” (n. 28); “Cristo está realizando ya el plan de salvación que engloba a todos los hombres” (n. 8); “la Iglesia debe tener en cuenta la presencia oculta del Verbo en las diversas culturas de América Latina (NA 2)” (n. 27).

5. Iglesia con “esquemas mentales y filosofías del mundo greco-latino”: nuevos cristianismos autóctonos

- “La Iglesia se presenta a veces excesivamente cargada con el peso de la herencia socio-cultural de occidente, tanto en la expresión de sus dogmas, como en su disciplina e instituciones”; hay “esquemas mentales y filosofías del mundo greco-latino” (n. 4).
- Pastores que impulsaron las iglesias autóctonas: Leónidas Proaño (1910-1988) en Riobamba (Ecuador) y Samuel Ruíz (1924-2011) en San Cristóbal de Las Casas en Chiapas (México), entre otros.

6. Formación de “líderes natos” sin paternalismos: nuevos protagonistas socio-eclesiales

- Liberar “a las poblaciones marginadas del estatuto de minoría de edad” para dar paso a su verdadero protagonismo y así que “contribuyan al cambio de estructuras” (n. 25).
- “Todavía prevalece en la Iglesia latinoamericana una pastoral indígena que convierte al indio en objeto, receptor y no en sujeto creador de su proceso de evangelización y promoción humana integral”; hay “actitudes marcadas por el pecado de la agresión

cultural” a los originarios; “la ausencia de clero y de Iglesias autóctonas” (Bogotá, 1985).

- José Manuel Román, secretario ejecutivo del DMC (1969): “La realidad de las misiones en América Latina” (cf. Raschiatti 2020)
- Falta de encarnación de la Iglesia en las diversas realidades;
- Falta de preparación y paternalismo de los misioneros;
- Obras sociales asistencialistas sin impacto transformador;
- Misiones al margen de la vida civil y eclesial;
- Escasez de recursos y falta de interés de las iglesias nacionales;
- Cuestión jurídico-territorial al margen de la realidad;
- Dificultades infranqueables para implementar iglesias autóctonas.

Don Samuel Ruiz, profeta y pastor

Gran persona, gran pastor; tuvo una ponencia en Medellín sobre la iglesia en los pueblos indígenas de América Latina, muy interesante, pero casi no entró en el documento, sin embargo, fue uno de los grandes protagonistas durante el proceso y después del postconcilio en el archivo de la creación y la incorporación indígenas en la vida de la iglesia.

“A Don Samuel no le interesaba sólo hablar con los indígenas, participaba en sus tradiciones, se adentraba en el sentido de sus culturas. Convivía cercanamente con ellos, sentía dolorosamente sus problemas

y pronto se encontró preocupado e involucrado también en su defensa. Por eso los indígenas lo empezaron a llamar j’Tatic, o sea aquél a quien la comunidad considera como el Principal o el Padre de todos.” (Clodomiro SJil’ITeart, ic Samuel, su caminar con los indígenas, en: JM Hurtado L., Don Samuel profeta y pastor, México, 101)

“El Evangelio y la fe tenían que ser presentados y propuestos a los indígenas en la carne indígena. Nuestro obispo, por “carne” entendía lo que es la “carne” en las Sagradas Escrituras: territorio, medio ambiente, historia, sociedad, cultura y tradición, cuando el Hijo de Dios se encarnó, se hizo todo eso en el proceso judío; ahora el Evangelio y la Iglesia tenían que hacer todo eso en el proceso de los indígenas” (Clodomiro Siller, 102-103).

Tomichá al final de esta jornada nos presenta:

Monseñor Samuel Ruiz, en un video sobre el quehacer pastoral de los indígenas, habla de la tendencia a transitar de una manera de actuar pastoralmente a otra, también de las repercusiones que tuvo en América Latina, de la reunión de Medellín y posteriormente del Concilio Vaticano II, del que dice: el mismo concilio se convirtió en uno de los sindicatos, marcó una transición muy clara hacia una iglesia que anuncia una palabra desde la historia para iluminar el mensaje de la Buena Nueva.

TRABAJO INDIVIDUAL

1. Elegir alguna figura pastoral (Obispo, presbítero, religioso/a, laico/a...) y contextualizar su trabajo pastoral entre indígenas a la luz de los documentos de la Iglesia. (CELAM, Cebitepal, 2020)

9 de noviembre de 2020

Aportes de los participantes

Se compartió la vida misionera de Alejandro Labaka-Inés Arango, “Testigos de la fe hasta el martirio”, 2012.

Me impactaron los videos de los misioneros que hacen la pastoral de los indígenas; afirma mi convicción de fortalecer los compromisos y estar cerca de mis comunidades.

Me conmovió la vida del P. Alcides Jiménez, “la vida por la Amazonía” es pastor no negaba su origen, fue víctima de la violencia que vive Colombia. Y también la vida de la Hna. Cleusa Rody Coelho, ella buscaba la paz, que compartía con la gente más sencilla, llevaba alimento, llevaba el evangelio, etc. ¿por qué la asesinaron cruelmente? Los indígenas sienten dolor por ese acontecimiento.

Estos ejemplos y testimonios de vida quedan solos, muestran soledad, renuncia, sacrificio y amor total.

Hay varias experiencias silenciosas, de soledad que quedan en la clandestinidad, viviendo con pequeñas cosas el Evangelio, cediendo el paso como Juan Bautista.

Desafíos: apoyar en la formación a los misioneros autóctonos y no quedarnos gastados.

Tomichá continúa con su compartir de los Pueblos Indígenas dentro de las Opciones Pastorales:

- ¿Cómo fueron y son considerados los pueblos indígenas por la Iglesia (o las iglesias o comunidades cristianas) en América Latina y el Caribe?
- En otras palabras, al hablar de “opciones pastorales”, ¿cómo se comportó, y tal vez se sigue comportando la Iglesia? ¿Cómo pastorea o ejerce su “ser pastora”?
- ¿Cuál Iglesia? ¿Cómo se auto-comprende y considera, cómo vive realmente? ¿Qué modelo predomina? ¿Hacia dónde vamos?

Objetivo de esta propuesta

Conocer y valorar el proceso vivido por los pueblos indígenas de *Abya Yala*, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, en sus encuentros-desencuentros con las orientaciones oficiales de la Iglesia católica, para lograr un mayor reconocimiento y ser verdaderos sujetos teológico-eclesiales adultos, que contribuyen a una Iglesia cada vez más sinodal y transcultural.

4.3. Diez criterios pastorales siempre actuales: lo que las iglesias aprenden de los pueblos amerindios

“El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.”
(Ap 2,7. 11. 17. 29; 3,6.13.22)

Según el antropólogo Clifford Geertz, la cultura es “un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, en un sistema de concepciones heredadas y expresadas en forma simbólicas por medios por los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa 2003, 12ª ed., 88)

“Los símbolos son sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo-el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético-y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden”. (C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa 2003, 12ª ed., 89, 93s; cf. M. Marzal, *la transformación religiosa peruana*, Lima: PUC, 1988 2ª ed., 173s.)

Perspectiva religiosa de un pueblo: sistema abierto, dinámico, poliédrico, en constante transformación... [Religión con núcleo espiritual] tenemos que tener estos cuatro sistemas en la pastoral: creencias, ritos, organización religiosa, normas éticas.

1. Memoria (ancestralidad)

Es importantísima para recuperar la ancestralidad y sabiduría de nuestros pueblos originarios.

Textos:

“[...] se quedaron con él aquel día. Era más o menos la hora decima” (Jn 1, 39)

La memoria como recuerdo actual de un encuentro a tal hora, en tal momento en determinadas circunstancias.

“haced esto en memoria mía” (1Cor 11, 24.25; Lc 22,19)

La celebración eucarística es la memoria. Es decir, es un encuentro, un encuentro de vida.

Los pueblos indígenas recuerdan estos textos fundantes del ser cristiano, recoge una ancestralidad cristiana que es, en definitiva, el fundamento de la vida cristiana en todo momento.

Tener presente en cada instante, en cada momento que esta memoria que se va siempre reconfigurando, cambiando, sin perder el fundamento de ese encuentro con algo vital; para un cristiano un encuentro con Cristo y para un pueblo indígena son los hechos, los acontecimientos profundos muchas veces en la mayoría los mitos, *Poop Voh* o transmisión oral que recibimos. No importa como esta expresado, hay núcleo, hay fundante.

La memoria es la “capacidad de recorrer, remontar el tiempo, sin que nada prohíba, el principio, proseguir, sin solución de continuidad,

este movimiento [...]; orientación de doble sentido, del pasado hacia el futuro, por el impulso hacia atrás en cierto modo, según la flecha del tiempo del cambio, y también del futuro hacia el pasado, según el movimiento inverso de tránsito de la espera hacia el recuerdo, a través del presente vivo” (Ricoeur, 2003, 129 y 130)

¿Qué significa el término imagen? Cuando vamos al pasado, vamos a una imagen que nos queda en el interior, a los discípulos les quedó esa imagen del encuentro con Cristo, con Jesús, a las 4 de la tarde. En los testimonios de tantos hermanos y hermanas que han visto ustedes, al leer su vida vemos que algo les quedó una imagen impregnada a lo largo de su historia que les ha marcado la vida. La pregunta para nosotros, como agentes pastorales, es ¿Cuál es esa imagen, ¿cómo es? Puede actualizarse de otro modo lo que va a quedar siempre impregnado en la memoria de vida. Como afirma la Biblia (1988) “Él es la imagen de Dios que no se puede ver, el primogénito de toda la creación” (Col 1, 15)

Que Él es imagen, es Cristo, él es imagen de Dios invisible primogénito de toda creación. La imagen, la memoria; sea una imagen Crística, mítica, histórica confluyen. De tal manera que las tradiciones nuestras con la tradición cristiano confluyen en la memoria.

Esta conexión con el pasado, “a través del presente vivo”, convierte al presente en memoria viva, sin embargo, ha de ser justa, pues debe recordar y “dar lugar a las memorias de las minorías o de los

grupos que no están en el poder”, es decir, debe incluir, en lo posible, todas las voces de un grupo, pueblo o sociedad.

“La memoria cristiana consiste en guardar testimonio del Señor, es decir, en permanecer en el amor...” (Jn 13, 34; 15, 10ss; 1Jn 3, 24)

La memoria creyente es eclesial-comunitaria, situada en un espacio-tiempo determinado, ha de estar muy atenta a oír y discernir “lo que el Espíritu dice a las iglesias” (Ap 2, 7.11). En la medida que las iglesias se dejan interpretar por los clamores de la vida y recrean su pasado en las celebraciones cotidianas, el Espíritu Santo se convierte en “la memoria viva de la iglesia” (CIC) 1099)

2. Símbolo (misterio convergente)

En todo proceso pastoral, en todo encuentro, tenemos que tener presente la dimensión Simbólica; podemos hablar de símbolo con minúscula y símbolo con mayúscula. Aquí hablamos de Símbolo con mayúscula porque se refiere al misterio último de todo grupo humano.

La pregunta que nos hacemos es ¿ese acontecimiento fundante en la vida de un creyente o seguidor de Cristo, de un servidor indígena que es fiel a su ancestralidad, que es permanente, es dual, es presente; continúa interpelando hoy?

Este encuentro lleva a otro más amplio, que es símbolo mayúsculo el Misterio, entonces lo cotidiano, lo presente, lleva al Misterio y a su vez el Misterio, el Símbolo con mayúscula está en cada uno de los acontecimientos que se viven en la cotidianidad.

Pasado y presente se confluye donde la memoria se vuelve Memoria con mayúscula, se regresa en servicio a uno o a los demás, no solamente desde la ética, sino también desde la alabanza, la gratitud a un Misterio con mayúscula que nosotros, los cristianos, llamamos Dios Uni-Trino; y fue Cristo quien nos reveló a ese Dios divino.

Cada pueblo vive este Misterio Símbolo en cada momento de lo cotidiano, relacionados juntos, sin la separación ontológica, filosóficamente podemos decir que los pensamientos que viene de occidente nos ayudan.

Paso del símbolo al Símbolo Misterio Inefable

“En los relatos tan antiguos, cargados de profundo simbolismo, ya estaba contenida una convicción actual: que todo está relacionado, y que el auténtico cuidado de nuestra propia vida y de nuestras relaciones con la naturaleza es inseparable de la fraternidad, la justicia y la fidelidad a los demás” (LS 70)

Rudolf Otto (1917) dice:

Lo sagrado es el Misterio tremendo que nos asusta, que nos fascina. Entonces si no tomamos en la vida cotidiana la presencia de este Misterio grande no entra en nuestra pastoral, en nuestra iglesia y no entra en nuestras actividades; se vuelven, como diría el Papa, una ONG, porque se quiere un sentido profundo, el sabor del Misterio de cada momento de la vida. Karl Rahner dice que el Misterio es el Misterio Inefable, siguiendo al pensador Otto.

Nuestros pueblos nos enseñan que ese Misterio está presente, está en lo cotidiano, en cada momento de la vida y que lo tenemos que respetar.

3. Arte (cotidianidad)

Sin arte no hay pastoral, no hay encuentro, no hay apuesta por la vida. A pesar del siglo en que vivimos sigue la colonización. Nuestros antepasados, nuestros ancestros cristianos también han hecho mucho, hermanas y hermanos han dado su vida.

Acosta, que es Jesuita, del siglo XVI, teólogo del tercer concilio de Lima, decía que existen tres clases de bárbaros:

1. Bárbaros superiores o elevados que eran los chinos, japoneses y la gente de las indias orientales, que tenían libros, academias, prestigios, etc., eran bárbaros de primera categoría.
2. Bárbaros de segunda categoría, que eran los mexicanos y los peruanos, es decir, la gente de Mesoamérica y del mundo andino, porque tenían organización y tenía leyes, estaban mejor organizados.
3. Bárbaros salvajes, que son los pueblos amazónicos.

4. Convivialidad (estar, tejer amistad “inter-trans”)

Muchos lo llaman la interculturalidad. “No hay amor más grande que este: dar la vida por sus amigos. Ustedes son mis amigos si cumplen lo que les mando.” (Jn 15, 13-14)

Estamos recuperando la memoria de nuestros hermanos indígenas, que dieron su vida, como Jesús, por sus amigos y también fueron reconocidos como amigos.

Matteo Ricci, misionero jesuita, escribe su primera obra en idioma Chino, “*Sobre la amistad*”, publicado en 1595, es decir, trece años después de haber desembarcado en China. Indica y simboliza, al mismo tiempo, el camino o estilo de acercamiento entre las culturas de occidente y oriente, un camino que se construye desde el intercambio de saberes, el respeto recíproco, la reciprocidad crítica, el aprendizaje tesonero, el silencio contemplativo...Quería recoger lo mejor de la experiencia diacrónica (memoria) y de los saberes sincrónicos (presente) desde el horizonte de la armonía musical, profundamente radicada en toda aquella persona humana que busca vivir con autenticidad cada instante que le regala el Misterio.

La convergencia humana-cósmica otorga sentido, unidad, o “personalidad” al universo, que así se cristifica y difunde: “Aquí -en mi ego “pagano”-, un universo personalizándose por convergencia. Allí -en mi ego cristiano-, una persona (la de Cristo) universalizándose por irradiación” (Teilhard de Chardin, *El corazón de la materia*, 48).

La misión crística supone la convergencia, que da sentido a la pluralidad sin menoscabar la unidad, que es espiritual, crística. Este proceso convergente ha de tener en cuenta una clave muy importante de la misma realidad, que le permitirá a Teilhard avanzar en su proyecto

evolutivo-cósmico: la trama de las cosas, o el tejido universal cósmico. Así, por ejemplo, “Materia y Espíritu, no [son] dos cosas, sino dos estados, dos rostros de una misma Trama cósmica” (Teilhard de Chardin, *El corazón de la materia*, 28).

5. Permanencia (experiencia profunda sentipensante)

Para estar en la pastoral, para que haya encuentro, tiene que haber permanencia.

Este texto, como iluminación, nos dice: “Yo soy la vid; ustedes los sarmientos. El que permanece en mí, ese da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada.” (Jn 15, 5).

Recuerda que la discípula o el discípulo que se encontró con Jesús tuvo una experiencia, que permanece y va a dar fruto. Van a permanecer las situaciones que actualicen ese signo de encuentro, esa imagen, que se vuelve memoria.

“El corazonar, lo que hace es descentrar, desplazar, fracturar la hegemonía de la razón y poner primero algo que el pode negó, el corazón, y dar razón afectividad; [...] el corazonar le nutre de afectividad, a fin de que decolonice el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido” (Patricio Guerrero, 2010,41).

“[E]l proceso de sentipensar resulta de una modulación mutua y recurrente entre sentimiento y pensamiento que surgen en el vivir/convivir de cada persona. El lenguaje utilizado expresa ese nexo, mostrando cómo lo emocional de una persona que participa de una

conversación influye en lo emocional de otra, de modo que en las conversaciones que se entrecruzan, producen cambios estructurales y de conducta en el ámbito relacional en que ocurre. Sentipensar es el encuentro intensamente consciente de razón y sentimiento” (Moraes María, “Sentipensar bajo la mirada autopoietica o como reencantar creativamente la educación”, en *creatividad y sociedad*, vol. 02, (2002) 5.

6. **Desnudez** (descalcez, humildad, sencillez, abandono)

Texto bíblico: “Desnudo salí del seno materno y desnudo volveré a él. YHWH me lo ha dado y YHWH me lo ha quitado” (Jb 1, 21)

Texto teológico: “*Nudus nudum Christum sequi*: seguir desnudo al Cristo” (San Jerónimo), frase equivalente a *humilis*.

“[...] sin esperar palabra ni decirla, inmediatamente, quitándose y tirando todos sus vestidos, se los restituye al padre. Ni siquiera retiene los calzones, quedando ante todos del todo desnudo.” (Tomás de Celano, *Vida de San Francisco de Asís*, 1228, n. 15)

Descalcez de las reformas mendicantes (Siglos XV-XVI) de los franciscanos, los carmelitas...En 1976 Alejandro Labaka en una oración del rito de introducción y “adopción” por parte de una familia huaorani, responde con un gesto significativo no solo ritualmente sino en su propia vida o estilo personal.

“Me desnudé completamente y besé las manos de mi padre y de mi madre Huaorani y de mis hermanos, reafirmando que somos una verdadera familia. Comprendí que debía despojarme del hombre viejo y revestirme más y más de Cristo en estas navidades. Todo se desarrolló en un ambiente de naturalidad y emoción profunda, tanto para ellos como para mi” (Labaka, *Crónica Huaorani*, 38).

“Los misioneros deben comportarse con toda naturalidad entre ellos; no extrañarse de sus nudismos ni de ciertas curiosidades que puedan tener con nosotros, y hasta que debemos desnudarnos voluntariamente en algunas circunstancias, no en plan de exhibicionismo sino para no crear complejos de culpabilidad de una cultura de madurez sexual extraordinaria” (Labaka, *Crónica Huaorani*, 103).

Inés Arango, por su parte, considera la desnudez como signo de amor del misionero al pueblo indígena: “el misionero no tiene que esperar que le desnuden, sino que hará mejor en adelantarse en hacerlo para dar muestras de aprecio y estima a la cultura del pueblo Huaorani: primer signo de amor hacia el pueblo Huaorani y su realidad concreta que choca con nuestras costumbres” (CH, p. 144). Es más, evitar a transmitir a los indígenas “una dualidad anormal y ficticia” (CH, p. 145) en sentido de vestirse por temor al misionero y estar desnudos en su vida ordinaria. Mantener la naturalidad.

7. Autocrítica (des aprendizaje, descolonización, conversión)

Dice el documento de Aparecida “Permanece aún en los imaginarios colectivos una mentalidad colonial con respecto a los pueblos originarios y afroamericanos. 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, cuarta redacción aprobada el 31 de mayo del 2007).

8. Nomadismo (Itinerancia, transitoriedad, caminada)

“El nomadismo es el punto de partida y la referencia obligada de todos los pueblos indígenas de América” (López 2000: 32), en cuanto a las dimensiones fundamentales de la memoria indígena, este paradigma nomádico, itinerante, presente en la experiencia profunda de los pueblos autóctonos, que han buscado siempre-como los Guaraníes-aquella “tierra sin mal”, adquiere fundamento último en la concepción religiosa de la vida, donde lo sagrado representa el eje articulador de la existencia cotidiana. En efecto, “en el esquema religioso y teológico del nomadismo Dios lo es todo y todo tiene que ver con Dios” (López 200: 33), pero se trata de un ser dinámico, “en movimiento”, un Dios “integral”, inclusivo y plural, que escucha, camina, toma iniciativas [...]

Texto bíblico: “Salió sin saber a dónde iba”, vivió “como extranjero, habitando en tiendas” (Heb 11, 8.9), pero siempre creyendo en el Dios de la vida y de la promesa.

“Otras veces he pensado si Dios querrá que la congregación sea como nómada y que vaya como las piedras del río, sin hacer puesto permanente, totalmente universal y totalmente libre” (Laura Montoya, Autobiografía, 1994, 2)

9. Caosmos (comunidad creacional, casa común)

Para el filósofo francés Gilles Deleuze, la realidad no es un orden en el sentido clásico, pero tampoco un puro caos, es más bien, un caosmos. Se trata de un “orden nómada”, posee un orden interno, que se gesta a través del puro encuentro entre lo diverso y lo múltiple. Lo diferente está siempre en movimiento, a través de síntesis disyuntas. ¿Cuál es el tipo de orden?, la “consistencia”. Las fuerzas en relación disyunta no obedecen a una ley, sino a la consistencia de su propia memoria.

10. Mística (contemplación profética, profecía contemplativa)

Si no hay mística no va haber pastoral. En donde estemos debe haber una profunda mística contemplativa misionera. (Tomichá, diciembre 2020)

Trabajo personal

Continuar con la misma figura elegida (de la sesión 1) y analizar qué cosa y cómo rescató en su trabajo pastoral las sabidurías ancestrales indígenas (CELAM, Cebitepal, 2020)

11 de diciembre de 2020

Algunas conclusiones sobre el foro (R. Tomichá):

- La misión es servir y dar la vida hasta la muerte, sabiduría de servicio transmitida por los abuelos y abuelas como nos dice la Biblia (1988) “Pues ¿quién es mas importante, el que está sentado a la mesa o el que sirve? El que está sentado, ¿no es cierto? Sin embargo, estoy entre ustedes como el que sirve.” (Lc 22, 27)
- “Hoy también tenemos Agentes de Pastoral y Servidores Mártires que siguen derramando su sangre en el mundo; en el caminar con los pueblos hay ejemplos de misioneros que nos animan y desafían”. Aprendemos de Jesús de quien somos los testigos.
- “La experiencia vivida entre los pueblos indígenas me ha enriquecido en la fraternidad, la solidaridad, la espiritualidad. Liturgia de la cotidianidad.”
- Conversión de la Iglesia a la Buena Nueva, a la sanación y curación de nuestros pueblos indígenas.

- “Que seamos capaces nosotros mismos, quienes compartimos la vida y la misión con pueblos originarios, de vivir de acuerdo a lo que creemos, y de pasar haciendo el bien.”
- “Hay mucho por hacer...” “las empresas transnacionales que van exterminando a los pueblos”; “intereses empresariales, políticos y económicos están atentando contra la vida, el territorio y la existencia misma de los pueblos indígenas.”
- “Muy interesante la historia de mujeres que han dado mucho por la pastoral indígena, me alegra mucho pues es muy importante el nombrarlas y darles el sitio merecido [...] Madre Laura [...] Hay tanto por leer, aprender, hacer” (v)
- “Hay una tarea de revitalizar al interior, para superar [...] las violencias ante la diversidad sexual, las mujeres, los niños y jóvenes, los ancianos, nuestra madre tierra.”

Preguntas que surgieron en el foro

1. ¿Cuándo se terminará ese pensamiento (colonial, dominante...)? o ¿Qué hacer al respecto?
2. “¿Será mejor dejar a los pueblos indígenas que vivan en su propio hábitat, respetando su modo de vivir, cuidando que se les respete, valorando su vida, su espiritualidad, sin entrar a irrumpir en sus vidas?”
3. Si Jesús estuviera aquí, ¿qué haría? ¿Cómo consideraría la espiritualidad de los demás pueblos? ¿Efectivamente Santo

Domingo es un retroceso de Medellín y Puebla? “El Sínodo en mucho está quedando en el papel. Pero hacemos nuestra parte. Dios camina con nosotros. El Espíritu Santo nos ilumina en el diario vivir.”

“Formar una iglesia indígena, con sus rasgos y su cultura, sabemos que estamos todavía lejos de lograrlo, sabemos que nos enfrentamos a grandes problemas desde lo político hasta lo social y cultural, pero les aseguro que vamos bien”

El P. Roberto, nos presenta a la Hermana Margot Bremer:

Es alemana de nacimiento, pero guaraní de corazón y vida. Es Religiosa del Sagrado Corazón y licenciada en Teología Bíblica. Hace treinta y siete años que vive en Paraguay. Durante veinte años dictó clases de Biblia en diversos Institutos terciarios. A partir de 1992 es asesora teológica en la CONAPI. Colabora en varias organizaciones indígenas latinoamericanas. Publicó tres libros y numerosos artículos en varias revistas.

4.4. Experiencia y Reflexión bíblico-teológica en la CONAPI (Coordinación Nacional Pastoral Indígena), Paraguay

4.4.1. La Pastoral Indígena en el Paraguay

El año pasado, la CONAPI cumplió 50 años de existencia como tal; desde 1992 está trabajando como asesora teológica, con mucha historia, muchos cambios. CONAPI fue fundada, sobre todo, como reacción al impulso de la declaración de los antropólogos en Barbados, en 1971 que dijeron que la “liberación de los pueblos indígenas se realizara por ellos mismos o no es liberación” y además pidieron a todas las iglesias cristianas que dejen de evangelizar. A partir de allí se realizó una gran reunión, en Asunción, en la que las pastorales indigenistas decidieron cambiar de dirección y tomar nuevos senderos desde la visión del Concilio Vaticano II, pero que no van a renunciar a la evangelización. Entonces, a lo largo de este caminar de 50 años de la pastoral indígena de Paraguay, ha desarrollado, ha modificado; ha sufrido junto con los indígenas.

Ahora existe un centro u oficina donde trabajan diferentes departamentos, solamente ocupados por una persona. Que es Tierra y Territorio, con un abogado, que ahora tiene una colaboradora, pero antes no.

Incidir en las políticas públicas, hablar y dialogar con el estado elaborar y reconocer una educación indígena implica mucho trabajo porque en Paraguay quedan hoy diecinueve pueblos indígenas con culturas muy diferentes. Aunque todo el pueblo paraguayo habla guaraní, los pueblos originarios no conforman más que el 2 % de la población. Pero hay que mencionar que todos los paraguayos hablan guaraní como idioma materno y el castellano como segunda lengua, los dos son oficiales.

También tiene un comunicador que trabaja mucho con la radio, radios populares, da talleres de comunicación; igual que el abogado que da talleres jurídicos. Los indígenas en los lugares en que están, no pueden actuar en seguida cuando hay un acontecimiento porque viven lejos, porque los viajes no son adecuados para el desplazamiento, a veces hay que actuar en el momento.

4.4.2. Caminata teológica intercultural en la CONAPI

Cuando me nombraron como asesora no tenía ninguna experiencia anterior, ni siquiera con los indígenas, solamente había leído libros, tampoco tenía un antecesor cuando me llamaron del Equipo Nacional de Misiones, en 1992. Poco a poco fui aprendiendo en las visitas a las comunidades indígenas, acompañando a los misioneros que viven o están cerca de ellas. Los misioneros están organizados en

equipos locales y se reúnen cada dos meses para informar, ser informados y compartir todo lo que ha ocurrido en ese tiempo y para pedir asesoría.

En mi rol como asesora teológica:

Primero realicé visita a las comunidades preguntando sobre sus experiencias; ellas también me dieron muy buenos consejos, aprendí mucho de los pueblos indígenas en el primer año, era viajar a otro mundo. En las reuniones bimestrales pidieron una reflexión teológico-bíblica, enfoqué desde la biblia algunos problemas constantes que existían y también temas de historia, por ejemplo: cambio de época, descolonización, buen vivir, etc. En cada reunión tenemos dos horas en las que leemos los textos, sobre ellos discutimos, preguntamos, profundizamos, intercambiamos. Se volvió un espacio de formación permanente.

Después comencé a relacionarme con pastoral de afuera y, sobre todo con AELAPI, que me abrió un horizonte del que recogí muchas experiencias de todos los países de América Latina.

Comencé a hacer algunas publicaciones o aportes de reflexión teológica en una revista llamado DIM (Diálogo Indígena Misionero), y también para la formación permanente intensiva en las semanas misioneras 28 veces. Allí se profundizan temas que se habían discutido ya en las reuniones bimestrales.

Descubrimos que nos necesitamos, que tenemos que ser un buen equipo y también aprendemos mucho durante el caminar misionero. Algunos cambios, por ejemplo: al principio, por una cuestión económica, invitaron a muchas comunidades indígenas de diversas culturas a una casa de retiro; allí los indígenas no se hallaban, incluso hablaron lo que ellos creían que les gustaría escuchar al equipo. Entonces cambiaron de lugar y fueron hacia sus comunidades multiplicándose. Cada comunidad fue visitada por el equipo, eso funcionó mejor.

Entramos en un diálogo interreligioso, intercultural que es su tradición, también su forma de hablar de Dios y de la biblia.

4.4.3. Reflexiones bíblico-teológicas sobre mi experiencia

Margot entró con un enfoque bíblico hacia los indígenas, a medida que fue pasando el tiempo; ellos les mostraron su cosmovisión, su manera de ver, vivir, compartir.

A. La imagen de Dios

¿Cómo es la imagen del Dios de la Biblia? Iba a las comunidades indígenas con mi imagen de Dios marcada por la Biblia y con la tradición eclesial. Él tiene en la Biblia múltiples imágenes, de flora y fauna, del cosmos, y de rasgos humanos. Estas imágenes se caracterizan por tener atributos tomados de la experiencia comunitaria humana: un

Dios de justicia, de misericordia y de compasión, de enojo y de perdón, que ama con pasión a su pueblo, que escucha el grito de los pobres como de la tierra. Se despliega en el Nuevo Testamento como un Dios uno y múltiple, con el rostro humano de Jesús.

Los pueblos indígenas también creen en un solo Dios y expresan su riqueza comunitaria y multifacética en la imagen de un padre o abuelo de una familia extensa. Para los guaraníes, Dios se llama *Nuestro Padre, primero y último*. Él comparte con sus creaturas su amor, su sabiduría, su palabra y las protege a todas creaturas con buenos espíritus.

B. La sociedad

- a. Una convivencia adecuada a la imagen de un Dios de pueblo, necesita una organización adecuada a esta forma de convivencia. Allí la base sería la familia que se reúne con las vecinas a nivel local a fin de mejorar la caminata de todo el pueblo (casa chica = familia; casa grande = casa de Israel). La manera mejor de demostrar su amor a Dios es demostrar su amor a cada uno de los de su pueblo que Él ama. (Lev 19,18).
- b. He descubierto en estos años de contacto con las comunidades, especialmente las guaraníes, que la imagen del Dios en que creemos se refleja en la convivencia que ellos desean y sueñan y que sus antepasados les han transmitido de herencia. Quiero decir

que la imagen de Dios y de su sueño creacional de la convivencia entre sus creaturas están íntimamente interrelacionados.

Entendí en las conversaciones con indígenas, que lo que mejor asegura la buena convivencia es la asamblea de familias extensas, que son sagradas. Siempre parten de un mito de creación desde donde revisan su actual proyecto de vida con el criterio de estar en sintonía y en consonancia con el proyecto soñado de la creación. Con eso parece que ellos quieren volver a los orígenes para redimensionar, renovar, reactualizar su proyecto histórico-concreto. Como dijo B. Meliá, el futuro está en el pasado.

C. La Tierra

- a. Siempre me llama la atención escuchar a las comunidades indígenas decir que, si la relación humana con la tierra no es respetuosa y cuidadosa, tampoco la convivencia humana anda bien. La Biblia recuerda que somos creados de la tierra (Gen 2,7), lo que indica una relación umbilical con ella y el desafío de convivir en y con ella en justicia e igualdad es el sueño divino. En la Biblia, la tierra es sagrada, es eternamente una Tierra Prometida, que Yahvé ha dado a gente sin tierra (*hapiru*) para vivir en ella de forma más justa e igualitaria que los sistemas desde donde hicieron el éxodo. Se articularon y confederaron en doce diferentes grupos culturales (tribus) formando un pueblo pluricultural y plurinacional con el rostro de un Dios

plurifacético. Evitando el contagio de recaer en el sistema monárquico de los reinos vecinos, inventaron nuevas formas para mantenerse dignos del don de la tierra. Aseguraron una nueva vivencia con renovaciones periódicas de distribuir la tierra por familias (año sabático y el año jubilar Lev 25), para que la tierra quede en un lugar de justicia en donde no debía haber pobres (Dt 15,4) “*Ella tiembla cuando acontecen injusticia a los pobres*” (Am 8,8) y el profeta sufre: “*¿Hasta cuándo la tierra está de luto?*” (Jer 12,4). Jesús se hizo “parte de esta tierra”, dice el papa Francisco (LS 246).

- b. También entre las comunidades guaraníes he experimentado la sacralidad de la tierra, ya que ella les da su identidad: “aquí vivimos y somos lo que somos”. En la tierra se sienten guaraníes. Allí acontece la vida (*tekoha*) en forma de una buena convivencia (*teko porã*, el *Buen Vivir*). Cuando hay mala convivencia, se despiertan y se levantan en busca de la “Tierra sin Mal”. Se puede decir que la tierra es un “*lugar de epifanía, porque ahí se manifiesta la reserva de vida y la sabiduría para el planeta como caricias de Dios*”

D. La Palabra

- a. En la Biblia, Dios manifiesta su ser en la Palabra: Toda la creación refleja su Palabra y habla. Consecuentemente también la naturaleza debería reflejar su Palabra (cf. Job). Se escucha

también de otras maneras: está en un acontecimiento histórico que debe interpelar y cuestionar como palabra de Dios al pueblo. Además, la palabra divina se hace patente en un *sistema legislativo* que quiere fortalecer la fidelidad al sentido comunitario de donde resurgen acciones éticas como solidaridad, justicia, honradez, autenticidad, corresponsabilidad, etc. También los profetas son considerados como “boca” de la Palabra de Dios, testimoniando en su propia vida el dolor profundo de Dios por el camino equivocado de su pueblo y su llamada para cambiar la dirección. Finalmente habla de la Palabra como ser humano en la persona de Jesús de Nazareth.

- b. El pueblo guaraní está profundamente convencido de que Dios es la Palabra. Él es el origen y el fundamento de todas las palabras humanas. Ha considerado que sus hijos participen de su palabra divina, para que sean una pequeña porción de su amor y de su sabiduría divinas. En un rito se “encarna” esta palabra divina, toma asiento en un recién nacido para que se yerga hasta su plena madurez. La Palabra compartida les une en las asambleas y en las rondas de *terere jeré*, complementando entre ellos los diferentes aportes para, desde la memoria de sus orígenes construir, deconstruir y reconstruir la convivencia, el *teko porã*,

E. El Camino

- a. En la Biblia vivir y hacer conscientemente historia es hacer camino. Es buscar en la tierra el camino de Dios para poder ir “detrás” (seguimiento), sabiendo que, si sigue caminando tras vanidades, se transformará en vanidad (Jer 2,5b). Llama a elegir el camino de la vida y no el de la muerte (Dtr 30,15) Las leyes (*torá*) no estaban pensadas para “cumplir” sino para buscar juntos el camino hacia la utopía común de una buena convivencia, lo que llaman ser el Pueblo de Dios, compartiendo y conviviendo los mismos valores. Jesús también se ofrece como camino al Padre y a su proyecto de Vida.
- b. Los guaraníes se caracterizan por el *oguatá*, es decir, el caminar, más concretizado en la búsqueda de la Tierra sin Mal, la que sintetiza una economía práctica con una utopía profética, que está anclado en el corazón del pueblo guaraní. El pueblo está alerta para discernir lo esencial de la vida en su caminar. Implica toda una estructura del modo de pensar guaraní. Es una utopía religiosa que les permite ser guaraníes auténticos.

Ambos, el pueblo de la Biblia y el pueblo guaraní, coinciden que su caminar es un estar en búsqueda de una convivencia ideal. Para ambas culturas el camino tiene una meta común, plenitud de vida, sagrada trama de vida, convivencia solidaria y fraterna-sororal en armonía e igualdad.

Conclusión

Al comparar algunas constantes teológicas, presentes tanto en el pueblo de la Biblia como en el pueblo guaraní de dos culturas muy distintas, he llegado a la siguiente impresión todavía inacabada:

La comprensión del pueblo guaraní desde el enfoque bíblico me ha ayudado a descubrir que no solamente en los pueblos indígenas todo está interrelacionado, sino también en la Biblia. Todas las culturas buscan en Dios la plenitud de vida, una vida que está fundamentalmente relacionada con un proyecto de convivencia, con la tierra, con la palabra, con el caminar. Hay semejanzas básicas: concebirse como creatura de un Dios de interrelación, cuya creación es una trama de relaciones (LS 240). Por tanto, en ambas teologías, bíblica y guaraní, están las constantes del sentido comunitario, de convivir con la tierra que posibilita soberanía para el pueblo, de encontrar la Palabra de Dios en toda la realidad humana, cósmica y ecológica, etc.

Gracias a la cosmovisión del pueblo guaraní he constatado y redescubierto en la Biblia a un Dios que refleja su ser y su estar en su proyecto de Creación e historia humana.

Descubrí que el pueblo de la Biblia y el pueblo indígena intentaron plasmar con su estructura de convivencia la imagen que tienen de Dios.

La tierra, para ambos pueblos, es un lugar teológico donde cada pueblo construye y vive su identidad, su cultura, su sabiduría, su espiritualidad.

La naturaleza refleja el proyecto creacional de Dios, es un libro abierto en el que Dios revela lo que Él es (evangelio de la creación LS.62), sin olvidar que la encarnación de Dios en su Hijo Jesucristo es una fuente inmensurable de su revelación.

El encuentro dialogal entre las dos religiones ha sido para mí un camino de renovación y creo que también para los interlocutores indígenas. Cada uno de ambas partes ha aportado profundidad y frescura, y en ambos pueblos se encuentra el Dios de la Palabra. Con una frase de B. Meliá quiero sintetizar mi reflexión: *“Dios no sería persona si no se dijera de múltiples modos, pero siempre de un modo particular... Por eso Dios es Palabra”*

Preguntas de los participantes

¿Tiene algunas obras publicadas en otros idiomas? ¿Cuál es su experiencia humana y de Dios?

El libro de Judit, y los diversos artículos, están todos los materiales en CEBITEPAL Y AELAPI.

El Dios de la biblia y la fe del pueblo se expresan ejemplarmente en los profetas, en el libro de Ruth y en Jesús en el Nuevo Testamento. En los indígenas es la centralidad de la vida.

¿Cómo podemos decir a ese pequeño sector del Magisterio de la Iglesia que ha vejado, ha despreciado el pensamiento ancestral de los pueblos indígenas (de que la tierra es su vida, su existencia, que ahí se manifiesta la presencia de Dios)? ¿Cómo podemos hablar de sanación, curación y florecimiento? y ¿cuál debe ser su papel fundamental?

Respuesta de Margot: Lo que hace ahora el sistema actual es todo lo contrario. Los indígenas dicen: si no tratamos bien a la tierra, tampoco la convivencia funciona.

La población todavía tiene una mentalidad tradicional y colonial sobre los indígenas; un total desconocimiento. Entonces tratamos muchas cuestiones relacionadas con la tierra con la esperanza de que ellos propaguen a otra gente su saber, lo expandan; porque los misioneros tenemos que trabajar a los dos lados, hacia los indígenas como sus aliados y hacia el mundo hostil como profetas casi. Miliá dice “los indígenas sufren enormemente, para ellos vender la tierra es como descuartizar como a su propia madre”.

Vi rezando a un líder espiritual solo, cuando le preguntaron qué estaba rezando dijo que por el país que está muy mal, que los blancos no saben vivir con la tierra.

¿Cuáles han sido sus mayores dificultades, tropiezos o ayudas, apoyos dentro de la Iglesia estructural?

Cuando he presentado el plan de Pastoral Indigenista al Presidente de la Conferencia Episcopal, él dijo “es una novela”, porque

el objetivo de CONAPI es caminar juntos hacia la tierra sin mal. No lo aceptó como objetivo, pero no renunciamos a él, lo mantenemos hasta ahora.

A veces se nos comprende otras se sufre. La iglesia paraguaya, en los años 70 era sumamente abierta y avanzada.

Ahora los invitó al Seminario Mayor a una charla de Teología India y también los invitaron a las charlas de las reuniones Diocesanas.

¿Qué logros ha tenido con los indígenas guaraníes?

Estamos atrasados, un sector de la Iglesia está muy apegado a sus liturgias, a sus propios ritos y contenidos. Allí falta diálogo, en el fondo la cuestión es la cultura; muchas veces en la Iglesia nos está tan clara esta cuestión.

En Lima, en una asamblea de CELAM, un guaraní que no era católico, ni cristiano, decía que ellos conocían a Jesucristo, habían venido misioneros y los aceptaron, que era verdaderamente hijo de Dios, que tiene sabiduría. Pero él no se hacía católico porque la Iglesia no es de su cultura y Dios le ha dado el gran don la cultura guaraní y quiere ser fiel a ella, vivir y morir en esta cultura. Cuando Margot contó esta experiencia un Obispo se levantó y le dijo ¿qué cultura tiene nuestra iglesia? Respondió Margot, la occidental y contestó el Obispo, no, la cultura universal. No existe cultura universal, la cultura siempre es particular y concreta.

Trabajo personal

A la luz del proceso sinodal panamazónico, señalar y fundamentar dos o tres líneas pastorales urgentes para forjar Iglesias locales amerindias.

(CELAM, Cebitepal, 2020)

V. Ensayos Teológicos



En este último capítulo, quiero mostrar con estos ensayos el quehacer teológico desde la visión andina para el mundo, con perspectivas críticas y sobre todo sin soslayar la historia de nuestros pueblos ni las cosas que han pasado durante nuestra existencia, a lo largo de 500 años, y que esperan en estos tiempos nuestras iglesias autóctonas y nuestra Iglesia Católica. Miembros de la iglesia oficial jerárquica, sobre todo de un grupo del magisterio, arrasaron, vejaron, persiguieron y catalogaron a los indígenas de muchos pueblos de idólatras por rumiar sus saberes ancestrales. En estos tiempos no debemos tolerar esas actitudes, sino ser profetas en el mundo; la iglesia debe abrir su mente y su corazón para seguir profundizando como ser un verdadero pueblo de Dios.

Estamos hablando de antes del Papa Francisco; la Iglesia se ha comportado de una manera indiferente, intolerante, agresiva frente a los pueblos originarios, catalogándolos de iglesia paralela. Hoy vemos que esos pueblos que han caminado con sus pastores más de treinta años, están destruidos, decepcionados, desarticulados sobre todo descuartizados en pedazos. Nos preguntamos ¿Cuál fue el pecado de estas iglesias particulares para que las pongan las ruinas?

Ojalá las utopías sean deseos de que la Iglesia asuma y dinamice, con el Espíritu de Dios, lo necesario para que florezcan nuestras teologías, en nuestras Iglesias particulares, con rostros indígenas, de igual a igual. Hay que desterrar el colonialismo que se ha enquistado

por siglos en la misma estructura de la Iglesia desde algunos pastores que se aferran al cambio. Hay que salir afuera a escuchar, a oler los dolores, las alegrías, las esperanzas de nuestros hermanos indígenas para que haya una iglesia indígena, profética y holística y no una Iglesia todopoderosa.

1. Del sombrío, al florecimiento de las teologías indígenas

19 de noviembre de 2020

Introducción

Pasaron más de 500 años de la persecución, sometimiento al indio y, peor, el abatimiento de sus derechos fundamentales por lo que han sido ignorados, vulnerados y asesinados. Se le consideraba raza salvaje y cuasi humana, por parte de los conquistadores que se consideraban dueños de la verdad y de Dios.

Las poblaciones indígenas, según decían, no sabían nada, sus miembros eran considerados como seres neófitos, que estaban en pecado porque tenían una diversidad de creencias desde su fe, en la naturaleza, en los guardianes de los *Apus*, etc. que les marcaban experiencias de alegría y tristeza a lo largo de su caminar. Se prohibió difundir y practicar toda esta experiencia vivencial de los ancestros, porque era las prácticas “del demonio”, por lo tanto, estaban en pecado mortal. Era una cuestión de supervivencia, obstáculos a superar para los colonizadores que no encontraron otro camino más que la destrucción de la memoria de nuestros abuelos y abuelas, así, la condenaron a desaparecer. Pero nuestros ancestros resistieron y supieron guardarla en la clandestinidad, aunque algunos aspectos se han perdido por cuestiones de la radicalización de la Iglesia oficial, el sometimiento del

indio, el despojo de sus tierras, el saqueo de las riquezas de oro y plata. No supieron dialogar estas dos culturas, la occidental y la de nuestros pueblos. Si hubieran existido puentes de diálogo, no habiéramos perdido la riqueza de nuestras teologías, historias, filosofías, mitos, cantos, danzas, celebraciones, ritos, etc.

El defensor de los indígenas, que se identificó con ellos, fue Bartolomé de las Casas, defendía los derechos fundamentales del ser humano y los derechos de los pueblos que, es evidente, no fueron respetados, sino vulnerados, particularmente en los pueblos originarios.

Asimismo, estos procesos de violencia cultural fueron manteniéndose sistemáticamente por muchos siglos, salvo algunos casos aislados. Los defensores de los indígenas quechuas y aimaras fueron los obispos del sur andino, en las regiones de Puno y Cuzco, que optaron por un camino distinto y que han defendido “el alma del indio”.

Existe todavía el dolor de cinco siglos y, recientemente, el daño de más de una década, del sufrimiento del pueblo andino. Necesitamos la sanación y el diálogo profundo con nuestra iglesia madre y con nuestra iglesia autóctona, la de nuestros antepasados. La iglesia oficial necesita alimentarse de buenas nuevas. No necesitamos una iglesia sectaria, puritana y estática, sino dinámica, dialógica, holística que se transforme en el verdadero pueblo de Dios.

Tienen que existir estos dos puentes de diálogo intercultural para enriquecer la teología indígena de nuestros pueblos originarios, para

que reconozcan sus conquistas y su liberación, que ellos sí tenían sus teologías amerindias. Necesitamos que nos reconozcan y nos traten igual que a la teología oficial. No queremos que nos sigan mirando como una teología especulativa o de sospecha, sino una teología cercana al pueblo y vivencial. Dios se manifiesta en la historia, en la religiosidad popular de nuestros pueblos, en la naturaleza, en la *Pachamama*, en el agua, en los cerros, en los *Apus*, en los *Achachilas*, etc.

El grito y el clamor de nuestra madre Virgen de Guadalupe nos llaman a la comunión y al florecimiento de nuestras teologías en el mundo.

Desarrollo

La conquista

La conquista europea, de más de 500 años, ha hecho mucho daño a los pueblos indígenas de América Latina, sobre todo en lo concerniente a sus derechos fundamentales como personas, no han sido considerados como seres humanos, sino infra humanos y salvajes, en condición de deficientes intelectuales. Sosteniendo estos argumentos, la elite europea los sometió a las peores barbaridades. Sus derechos han sido vulnerados y asesinados, así como sus cuerpos, por el enfrentamiento de ambas culturas, la de afuera y la de adentro. No

supieron dialogar, se impuso la mentalidad hegemónica y colonial, la cultura de la superioridad y de la exclusión.

Defensor de los indígenas

Fray Bartolomé de las Casas fue un acérrimo defensor de los indígenas ante los abusos de los europeos. Nunca se amilanó frente a los atropellos y la persecución de la colonia.

Defensores de los *Runas/Jaqis*

Los obispos de la Iglesia del sur andino, mucho han conocido el alma del indio quechua y aimara. Estos pastores han vivido dejándose pastorear por el pueblo. Es decir, hubo rescate, florecimiento de la cultura indígena. La sabiduría ancestral fue saliendo de la clandestinidad y con ella se revaloraba la dignidad de los indígenas, se confirmaba que todos somos hijos de Dios. Por ello, se hacían las celebraciones eucarísticas junto a los ritos; los dos lados estaban movidos por el Espíritu *Ajayu/Samay*; lo occidental y lo propio de los pueblos.

Dios se hace presente en los símbolos y signos de los pueblos milenarios, en los ritos, ceremonias, fiestas y la religiosidad popular de nuestros pueblos, donde existe armonía entre dos culturas, la devoción a nuestra madre Virgen de Guadalupe, Aparecida, Copacabana, Candelaria, etc., donde expresan su profunda fe, su alegría y, también, sus dificultades. La bendición de nuestros productos o semillas donde

se *ch'alla* y, también, se lleva a las parroquias, donde el sacerdote los bendice para que haya más abundancia en la tierra. Se hacen oraciones y peticiones sobre nuestros sembríos para que no haya heladas, granizos ni huaycos que dañen el producto que satisface las primeras necesidades de nuestros pueblos y la alimentación de los animales que nos acompañan.

Estas son las profundas expresiones teológicas fundamentales de nuestros pueblos que expresan que, a pesar de las dificultades, Dios está presente en la historia vivencial de sus pueblos, Dios está aquí.

Eclipse de la Iglesia Sur Andina

Hemos recordado el florecimiento de las teologías autóctonas, pero, también, se repite la persecución y la condena de 500 años a la iglesia autóctona por parte de un sector minoritario conservador de la Iglesia católica. En los años 2006 y 2007, todo lo que hicieron los obispos a favor de los pueblos originarios, se destruyó. Los sacerdotes, religiosos, laicos fueron excluidos de las iglesias, Seminarios, instituciones civiles y eclesiásticas.

Los pastores que han venido no escucharon la profunda fe arraigada en el corazón del pueblo y en sus culturas; aquí se rompió el diálogo intercultural construido desde hace décadas, aparece la mentalidad colonial de la élite y el magisterio de la Iglesia cae nuevamente con su poder en la instrumentalización de la biblia y el

apoderamiento de las instituciones de las iglesias. La palabra clásica que se repite es “aquí no se hizo teología, sino sociología”.

Conclusión

El sombrío y la tragedia colonial hacia las culturas indígenas necesitan un verdadero proceso de sanación y curación de las heridas nefastas sobre todo en las poblaciones indígenas. Queda latente la tarea de devolver la dignidad de la persona, devolver la igualdad de condiciones con la convicción de que ambos somos hermanos.

Estas dos dimensiones tienen que dialogar y no imponer ni enfrentarse, buscando las superioridades de unos sobre otros. Respetar las realidades de los pueblos y vivir en armonía, eso debe ser la buena nueva. No podemos vivir en la indiferencia y el sometimiento de las iglesias que piensan distinto, sino integrar, hermanarnos como hijos de Dios.

Así tendremos el florecimiento de nuestras teologías, filosofías, historias, mitos; la devolución del derecho al pueblo *Runa/ Jaqi* en la construcción de las bases, teologías indígenas y sobre todo en este mundo andino, la construcción y el florecimiento de la Teología Andina y la libertad de autodeterminación de nuestros pueblos.

Finalmente, hay que abrir nuestras mentes para esta utopía de integración, que estas dos culturas de la historia de la humanidad, por fin escuchen el grito y el clamor de nuestra madre Virgen de Guadalupe,

que tiende puentes de comunión al florecimiento de nuestras teologías en el mundo; si no seguiremos abriendo las heridas del pasado.

2. La verdad jamás contada del mundo andino

30 de noviembre de 2020

Introducción

En los señoríos *Qollas* y *Lupakas* siempre han existido las contiendas, uno con más audacia y el otro más rebelde.

La colonia significó una tragedia para nuestras teologías, filosofías e historias. Al indio no lo ha considerado ni siquiera humano; sino medio humano, salvaje, que no tiene raciocinio. Así ha tratado el imperio colonial a nuestros abuelos y abuelas.

La iglesia en Perú en los últimos períodos del Papa Juan Pablo II y durante el de Benedicto XVI, se ha colmado con la presencia de obispos ultraconservadores, para que persigan y condenen a las poblaciones indígenas por ser “creyentes en demonios, manteniendo viejas prácticas de extirpación de idolatrías”.

El florecimiento de la Iglesia del sur andino sucede gracias a los obispos de los campesinos, que se han insertado en los corazones de su gente y han apoyado el florecimiento de la Teología Andina, con rostro andino. También optaron por la lucha por los derechos humanos, en los momentos de la violencia terrorista, siendo protagonistas los Obispos y laicos.

La persecución sistemática a la Iglesia Sur andina, surgida de un trabajo arduo establecido por la pastoral de conjunto a lo largo muchos años, dio sus frutos y se hizo pedazos “estructuralmente” durante los años 2006 y 2007.

El pueblo andino es “centinela de la creación”. Los pueblos quechua y aimara, son los guardianes de la *Pachamama*, junto con sus protectores: los *Apus/Achachilas*.

La esperanza del Papa Francisco en los pueblos indígenas y en el quehacer de la iglesia autóctona y europea es sustancial para el florecimiento de las teologías del mundo.

Desarrollo

Rebeldía de los Señoríos

Hablar de estos señoríos en el sur del altiplano, es recordar la historia de nuestros abuelos que han tenido muchas rebeldías para reivindicar a sus pueblos, los Qollas y Lupaqa. Estos dos grupos han estado insertos en la realidad de la gente aimara y quechua.

Calsín (2001) afirma:

Las contiendas entre kollas (con sede en Hatuncolla) y Lupakas (con capital en Chucuito), por sustentar la primacía altiplánica, contaba con otro ingrediente: la lucha por mayor control de pastizales y tierras de cultivo, a decir de Eugenio Alarco: “Es probable que los encontrados intereses de pastoreo hubieran traído como consecuencia rivalidades

entre grupos por los buenos pastizales, como fue frecuente entre los kollas y que se originaran disputas” (p. 36).

Por estos señoríos, en la época de los incas fueron cruelmente devastados y sometidos al imperio Inca. Nunca se rindieron fácilmente frente a este imperio, sino que siguieron en la defensa de sus territorios y, sobre todo, del gobierno autónomo de sus jurisdicciones. Pero, lamentablemente fueron derrotados por los incas después de una gran resistencia, aquí tenía que intervenir hasta el mismo *Pachacutic*.

Como sabemos, en las conquistas se dan las cuestiones de negocios y diplomacias entre los líderes. Los incas antes de conquistar a los señoríos, ofrecieron diplomáticamente respeto a los pueblos que se sometieran al imperio y así la invasión bélica del poderío de los incas pasaría a un segundo plano.

Los Lupaqa, con astucia y diplomacia supieron negociar con los incas. Como parte de estas negociaciones se establece que se sometan voluntariamente y sean parte del imperio, para que así los incas no destruyan su cultura y sus pueblos. Mientras tanto, los Qollas no se rindieron, sino que hicieron frente al imperio, esperaron en Ayaviri, Pucara y, finalmente, el líder es capturado y juzgado por el inca, y otros fueron llevados hasta cuzco, para ser ajusticiados. Es dolorosa la historia de nuestros pueblos, algunos han sido sometidos y otros no han aceptado estas propuestas de los incas. Así, al fin fue derrotado catastróficamente el señorío de los Qollas.

Tragedia colonial

Es la nefasta barbaridad de la sociedad europea la que ha mutilado la sabiduría de nuestros pueblos. Especialmente al indígena, lo han catalogado como animal salvaje, irracional, borracho que no tenía condiciones del raciocinio; peor aún, que no tenía alma.

Decker (1984) dice:

Para aquellos, los indios constituían una raza inferior y se negaban a considerarlos seres racionales. Se acostumbraron a llamarlos “perros sucios”, apelativo tan común en el lenguaje de los encomenderos de esa época que fue necesario prohibir su uso por un mandato del Rey (p. 62).

Todas estas cuestiones antojadizas de los invasores han terminado en el sometimiento, explotación, mercancía y muerte al indígena. Para saquear sus tierras, sus riquezas de oro y plata, sus sabidurías filosóficas, teológicas, históricas, narraciones, mitos, etc.

Aquí no hubo dos encuentros de culturas, sino la imposición hegemónica y violenta de la mentalidad colonial de superioridad del mundo europeo sobre el andino y de que solo ellos conocen la verdad absoluta de Dios, que los acompaña con estas consecuencias. Mientras tanto la población indígena pasa a convivir con la miseria y la pobreza, aplastado sin piedad por esta cultura.

Solo saben los *Apus/Achachilas* el sufrimiento y el dolor de nuestros indígenas. Sus tierras conquistadas con sangre derramada de

sus hermanos, sus casas devastadas, su gente asesinada, sus lugares sagrados fueron saqueadas, el *tata inti* y la madre tierra los abandonaron.

La iglesia conservadora

En la iglesia peruana, en la época de los Papas de Juan Pablo II y Benedicto XVI, en todo el territorio del Perú fueron nombrados misteriosamente Obispos conservadores, estableciéndose cual latifundistas y gamonales, muy cerrados a la realidad peruana. Obispos que estuvieron y no dijeron una palabra en los momentos de la violencia terrorista, mientras que otros son nombrados como cardenales. Eso molestó a la sociedad civil y la sociedad eclesial del Perú y del mundo. Mientras tanto, los Obispos del Sur andino, acompañaban a la gente para que no pasara lo que sucedió en Ayacucho, hacían pastorales en conjunto. Esto fue clave para derrotar a los grupos terroristas para que no se inserten en estos pueblos del sur del Perú. Estos pastores, en vez de ser reconocidos por sus actividades pastorales, fueron criticados como “rojos”.

En este país y en el mundo, todas las actividades parecen ser al revés, obispos que no denuncian son premiados y obispos que denuncian son mirados como “rojos” o comunistas.

La iglesia particular con rostro andino

Iglesia Sur Andina es la iglesia particular de los quechuas y aimaras, que han hecho un caminar profundo como pueblos junto a sus pastores. En esos años los pastores les devolvieron su dignidad, su alma a estos campesinos, la dignidad a sus raíces, salieron las sabidurías de la clandestinidad, en los ritos y ceremonias se veían las dos fuentes, lo occidental y lo autóctono.

Sacerdotes y agentes pastorales formados con rostro andino en sintonía con la realidad y atentos a los acontecimientos de los signos de los tiempos de nuestros pueblos originarios. Esta formación con rostro andino se basa fundamentalmente en la reflexión sobre sus raíces, la recreación de su propia identidad y el diálogo de estas dos culturas para el florecimiento de las teologías.

Persecución de la Iglesia Sur Andino

Esta Iglesia Particular en su momento fue una trinchera de lucha por la igualdad, particularmente de los más necesitados y excluidos, es decir, institucionalmente el IPA (Instituto de Pastoral Andina) era un espacio de reflexión de la realidad del mundo andino y la realidad de nuestros países y pueblos hermanos. Se abrió un camino para la reflexión filosófica, teológica e histórica. Por ello, los pastores, por un lado, escuchaban al pueblo y, por el otro lado, escuchaban el Evangelio. La metodología fue sencilla, reflexiva y profunda: ver la realidad del

pueblo, después, hacer una hermenéutica a la luz del evangelio y, finalmente, actúan con las tareas orientadas hacia la búsqueda del bien común y la justicia social. Estas cuestiones llamaron la atención sobremanera a los gobiernos neoliberales del Perú, que decían que la iglesia no debe meterse en la política, ellos sólo deben dedicarse a hacer las misas y expender los sacramentos. También, lo que le molestó a la Jerarquía de la Iglesia del país, es el “pecado” de la iglesia sur andina, de haber bebido de las fuentes de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez. Eso les molestó a esos obispos jerarcas, a quienes les interesa solo la doctrina, el poder de la “sana doctrina”. Mientras tanto los sacerdotes, laicos y obispos estaban luchando y acompañando en la pastoral de conjunto, poniéndose primero la vida de sus hermanos, pero para la iglesia jerárquica, primero está la liturgia. Como afirma Arnold (2009) “A apenas dos años de los cambios eclesiológicos, no queda, en nuestra región, prácticamente nada del trabajo de los treinta años anteriores, especialmente la concientización de las masas” (p. 243) Por ello, durante los años 2006 y 2007 la iglesia sur andina fue perseguida, sometida y, finalmente, destruida. Tantos años de lucha, trabajo y acompañamiento que se hizo resultó en la nada. Seminarios que están de museos, instituciones como el IPA han muerto en las manos de los opus y sodalicios, parroquias tomadas, sacerdotes perseguidos, laicos desterrados, profesores sometidos, etc.

¿Qué podemos hacer frente a estas realidades de las iglesias jerárquicas que no ven, que no sienten el sufrimiento de nuestros pueblos? Solo les gusta condenar y perseguir al indio, difamándolo porque sus creencias son “decisiones del demonio”.

Pueblo andino centinela de la creación

La biblia dice: “Tomó, pues Yahvéh Dios al hombre y le dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase” (Gn.2, 15)

Este pequeño pueblo es el jardín del sur del Perú, que es profundamente creyente y guardián de la *Pachamama*, tiene profundo respeto a la Madre Tierra; por ello, para empezar con los sembríos de las chacras tienen que *ch'allar* hacia el sol que nace en señal de respeto para pedir permiso a sus deidades y al Dios de la vida.

La esperanza del pueblo andino se mantiene firme, reciben con alegría el nombramiento del Papa Francisco, guardando en su memoria las raíces de sus abuelos y abuelas, de la Patria Grande, de la Casa Común. Ante la iglesia abusiva y perseguidora de los indígenas que hemos mencionado durante el recorrido de la historia de la iglesia, luces, sombras, eclipses; nos apremia que haya realmente una auténtica conversión de la Iglesia peregrina y con opción preferencial por los pobres, excluidos, desechados. Una iglesia pobre, como dice el Papa Francisco (2020) “La auténtica opción por los más pobres y olvidados, al mismo tiempo que nos mueve a liberarlos de la miseria material y a defender sus derechos, implica proponerles la amistad con el Señor que

los promueve y dignifica”. (N. 63), una iglesia más inclusiva, sobre todo para que teologías autóctonas florezcan en estos tiempos de cambio de la Iglesia. Salir al encuentro al otro.

Verdaderamente que sucedan esos encuentros entre las diversas culturas, en igualdad de condiciones, para seguir saboreando estas riquezas y sabidurías de nuestros ancestros. Cuando se den estas condiciones, florecerán nuestras teologías en el mundo. Como el cóndor que se prepara para volar con sus dos alas, así florecerán nuevas formas de reflexión teológica.

Conclusiones

Nuestras iglesias, señoríos, pueblos están marcados de luces, sombras, tragedias y esperanzas de florecimiento filosófico, teológico, histórico, etc.

Pueblo andino, centinela de la creación de Dios. Ellos son los guardianes y protectores de la Madre tierra, es su razón de ser, sin ella no hay vida.

La iglesia sur andina, perseguida, sometida y sus sabidurías indígenas destruidas, catalogadas de demoníacas por el magisterio jerárquico.

No se puede sostener la instrumentalización forzada de la sagrada escritura en beneficio de ciertos grupos de poder y el abuso del magisterio elitista frente a las civilizaciones indígenas.

Seguiremos de pie, caminado juntos hacia la Buena Nueva, del florecimiento de nuestras teologías indígenas en el mundo.

Referencias

- Arnold, S. P. (2009). *Ensayos Andinos*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Calsín, R. (2001). *Bodas De Diamante De La Provincia De San Román*. Juliaca: Municipalidad Provincial de San Román.
- Decker, C. (1984). *La Iglesia una mirada a su historia. Tomo II*. Santiago: Instituto Catequesis. Arzobispado de Santiago.
- Desclée de Brouwer. (1967). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Española Desclée de Brouwer, S.A.
- Papa Francisco. (2020). *Exhortación Apostólica Postsinodal. Querida Amazonía*. Roma.

3. Cristo andino

2 de diciembre de 2020

Introducción

Cristo está fuertemente marcado en el mundo andino, el pueblo se identifica con Él: en sus tristezas, melancolías, tragedias. Cristo se da en la historia vivencial y, por lo tanto, los pueblos acogen a este Cristo con rostro campesino, *Jaqi/Runa* que está en su cultura y en la tradición profunda de sus pueblos, comunidades, familias. No existe con notoriedad el Cristo triunfante, sino sigue todavía la lucha por la libertad, justicia e igualdad de los indígenas y el respeto a sus pueblos.

Una de las características que marcó al mundo de los andes, animados por los obispos del sur andino, antes de la persecución del año 2006, fue formar agentes pastorales con rostro andino. Es decir, que los agentes sean protagonistas en el proceso de revalorización de la sabiduría de sus ancestros, idioma, vestimenta, danzas, ritos, etc.; y comulgar con la cultura occidental, para el florecimiento de la interculturalidad de las teologías en el mundo.

Desarrollo

Jesús y su pueblo

Cuando hablamos de Cristo andino es porque ya está insertada la imagen de Jesús en el mundo andino. El pueblo se identifica con este

Cristo sufriente, pobre, perseguido y que se manifiesta en la historia de nuestros pueblos.

Viene la pregunta ¿por qué está marcado tan profundamente en nuestros pueblos el rostro de Cristo sufriente? ¿No será que está marcado en las memorias de nuestros hermanos y hermanas el dolor de más de cinco siglos? ¿No será que empatiza con el dolor y la persecución de nuestros pueblos indígenas quechuas y aimaras por parte de la Iglesia jerárquica, sistemáticamente a lo largo de la historia y desde hace más de una década en el sur de los andes del Perú? Estas son las cuestiones que nos abren para reflexionar y dar algunas respuestas. Y también, ¿por qué no existe tan ligeramente, Cristo triunfante en nuestros pueblos indígenas? Entonces podremos decir que en este mundo andino, lo que caracteriza al indígena es el culmen de Cristo sufriente y flagelado. El pueblo lo vive profundamente en su religiosidad popular, ahí vemos a ambas culturas que se integran. Por ejemplo: la semana santa, especialmente el viernes santo, la gente ayuna, reza, acompaña el dolor, el martirio de Jesús histórico y de Jesús de la fe, muchos en la víspera van a recoger yerbas medicinales y las llevan a la iglesia para bendecirlas; posteriormente, las llevan a sus casas para uso medicinal y uso en la diversidad de mates. Para el pueblo, va en segundo plano la resurrección de Jesús.

En esta mirada crítica teológica creo que continúan algunas secuelas del pasado, por ello, la identificación con Cristo sufriente. El

pueblo no ha logrado todavía la liberación de sus conquistas y sobre todo están saliendo a la luz algunas sabidurías ancestrales que estaban en la clandestinidad. No obstante, no existe aún la plenitud y por ende, sigue presente Cristo sufriente, que se encarna en nuestros pueblos indígenas pobres y necesitados que claman por el bien común y la justicia social para todos.

Cristo con rostro andino

Los obispos del sur andino han reflexionado en devolver el alma del indio, hasta antes del 2006 han insertado la interculturalidad en la pastoral de conjunto y en las instituciones de formación filosófica y teológica, para que haya sacerdotes y agentes pastorales con rostro andino, es decir, que los aimaras y quechuas lean y profundicen los saberes de sus abuelos y abuelas.

Algunas características como la lengua originaria, la vestimenta, la danza, los lugares sagrados, los Apus/Achachilas, la Pachamama, las celebraciones, los ritos, etc., son algunas cuestiones que marcan el florecimiento de la Iglesia Sur Andina. Todo el mundo se identificaba y alzaba la bandera de la Iglesia Sur Andina.

Ahora, aunque se resiste desde diversos espacios, esta bandera flamea a media asta, no existe la utopía de la interculturalidad, entre la iglesia oficial y la iglesia autóctona. Se ha quebrantado, solo sobreviven algunas comunidades sin pastores, quizá se puede decir con algunos líderes que han aprendido y se han empoderado en la época del

floreCIMIENTO. La iglesia oficial antes perseguidora de la cultura indígena, ahora está todavía en sus laureles de sacristía. Lamentablemente no existe la pastoral de conjunto ni mucho menos la formación de futuros agentes pastorales con rostro andino.

Solo el pueblo está recreando el pensar filosófico y teológico desde sus comunidades de base.

Conclusiones

El Cristo andino está profundamente insertado en la cultura y en la historia de nuestros pueblos andinos. Con su rostro pobre, perseguido, marca la cúspide de un Cristo flagelado.

Cristo andino que marca la interculturalidad de las culturas, para el florecimiento de las teologías, historia, filosofías, etc.

Cristo con rostro andino, que anima y recrea los saberes ancestrales con la mediación de los agentes pastorales y los Obispos del sur andino, antes del 2006. Hoy son la nada, no existe, solo sobreviven algunas comunidades de bases que buscan recrear desde la resistencia activa la filosofía y la Teología Andina.

4. Los Obispos del sur andino en la perspectiva pastoral y en el florecimiento de la iglesia particular

10 de diciembre de 2020

Introducción

Los Obispos del sur andino durante más de tres décadas se han dejado evangelizar por los indígenas quechuas y aimaras. Identificados con los más pobres y sus culturas andinas, supieron acoger y beber de la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez, para el florecimiento de la Iglesia particular del Sur Andino, del Perú profundo, principalmente en Cuzco y Puno. Fueron pilares las dos alas de instituciones tales como el Seminario Mayor Nuestra Señora de Guadalupe y el Instituto de Pastoral Andina (IPA) que han ayudado en la pastoral de conjunto y al florecimiento de las teologías.

La reflexión de los Obispos pobres a la luz del evangelio y de los documentos de la Iglesia fue un gran aporte. ¿Acaso los pobres no tienen la dignidad y alma andina? Los obispos han sido profetas al anunciar el Reino de Dios y denunciar las injusticias hacia los pueblos indígenas, denunciando los abusos que atentan de diversa manera a los derechos humanos como en los momentos de la violencia terrorista. Los pastores ayudaron a sacar de la clandestinidad las memorias de los ancestros, a exponerlas a la luz del día, sobre todo el hecho de que nuestros pueblos están profundamente relacionados con la Madre

Tierra. Todo este florecimiento de más de tres décadas se destruyó en un par de años, por tal razón hoy solo existen museos y ruinas de llanto.

Algunas tareas que nos pueden ayudar a sanar y curar las heridas: la iglesia oficial y la iglesia peruana, tienen que pedir perdón al pueblo *Runa/Jaki* por las persecuciones y condenas para reconstruir las teologías y filosofías andinas.

Desarrollo

Los Pastores del Sur Andino

Estos pastores se han dejado evangelizar por los *Runas/Jakis* de estos pueblos pobres en estatus económicos, muchas veces despreciados por los gobiernos de turno, pero estos pastores han escuchado la Buena Nueva de los más pobres y también, basados en lo dicho en el Concilio Vaticano II, han abierto las puertas para que entren nuevos vientos para transformar una iglesia cerrada. El Concilio fue realmente un aporte fundamental para los pueblos originarios y, también, para que los obispos que se conviertan en los verdaderos pastores de sus ovejas.

La memoria de estos obispos gigantes no debe olvidarse ya que han bebido la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez y han asumido “la opción preferencia por los más pobres”, realmente fue el florecimiento de la iglesia particular del sur del Perú, Cuzco y Puno. Zambrano & Rodríguez (1997) afirman:

Como los Prelados del Sur Andino trabajamos en una pastoral de conjunto, y como en todo el Sur Andino se había desatado esta especie de persecución, esta represión tremenda, nos pusimos de acuerdo para reunirnos en el Cusco el 10 de julio de ese año. (p. 47)

Estos Obispos que optaron por los pobres han desarrollado la pastoral de conjunto para que haya una buena metodología de trabajo: Ver, Juzgar y Actuar. Donde todos los Obispos, sacerdotes, laicos/as y agentes pastorales comprometidos, se reunían tres veces al año, marzo, agosto y noviembre, junto con las instituciones articuladores IPA y, posteriormente, el Seminario Mayor Nuestra Señora de Guadalupe-Lampa, Juliaca y Chucuito. Estas dos instituciones realmente han articulado para el florecimiento de la iglesia autóctona, con todas sus dificultades y fortalezas. Esta prosperidad duró hasta que, en 2006 y 2007, se padeció la cruel persecución de esta Iglesia particular por la Iglesia jerárquica conservadora. Hoy no existen estos lazos de florecimiento, solo existe algunas comunidades cristianas de base que de alguna manera van reflexionado a la luz del evangelio y la cultura, que están sobreviviendo y resistiendo activamente.

Reflexionar y juzgar

Los obispos han leído la realidad de sus pueblos, de los gobernantes y de la iglesia oficial ¿Acaso los pobres no tienen derecho a la igualdad de oportunidades? ¿No tienen dignidad y alma, andina? Estos gigantes han sido profetas ante las causas de los pueblos quechuas

y aimaras. Como dice la Biblia (1988) “Yo soy el Buen Pastor: conozco las mías y las mías me conocen a mí, como el Padre me conoce y yo conozco al Padre. Por eso yo doy mi vida por mis ovejas” (Jn 11, 14-15). Estos pastores han entregado su vida en acompañar y vivir con ellos, con los más pobres de los andes. En el mundo indígena, la naturaleza, la Madre Tierra, el agua, los *Apus/Achachilas*, los mitos, la filosofía, la teología, la historia, etc., es lo más importante, sin sus tierras, no hay vida; también la Biblia (1988), nos ilumina sabiamente sobre la pertenencia de la tierra: “Del Señor es la Tierra y lo que contiene, el universo y los que en él habitan” (Sal 24, 1), como nos dice la escritura, los pueblos están relacionados profundamente con sus tierras y ahí está la presencia del Dios de la vida. Por ello, los Obispos ayudaban a entender la profunda fe de sus hermanos/as indígenas.

Nos preguntamos ¿por qué todavía la Iglesia oficial persigue a los pastores que reflexionan desde la realidad inserta a la luz del evangelio? reflexionemos con la perspectiva crítica, como nos dice Vaticano II (2005) “Siendo propio de la iglesia el establecer diálogo con la sociedad humana dentro de la que vive, los Obispos tienen, ante todo, el deber de llegar a los hombres y buscar y promover el diálogo con ellos” (p. 373). La cercanía de los pastores con los indígenas y la profundización del diálogo y vivencia con los pueblos andinos fueron fructíferas; esta cuestión de vínculo les trajo una mirada celosa por parte de la curia romana y peruana. Que los catalogó de comunistas por

defender a los más pobres de las comunidades originarias en las épocas del terrorismo. ¿Por qué cuestionan a los pastores que piensan y recrean espacios para formar sacerdotes indígenas con rostro andino? ¿Acaso no son capaces los indígenas de ser futuros pastores? ¿Por qué esa mirada de desprecio al pueblo indígena? ¿Qué dirán ahora esos señores que tanto han perseguido a los indígenas y a los pastores que se ha identificado con esta teología progresista y han dejado que sople el Espíritu de Dios, para que nazcan las teologías y filosofías en el mundo andino?

¿Es pecado que los agentes pastorales sean partícipes y constructores de su realidad política local y nacional? También los obispos eran protagónicos en releer la realidad social y pastoral del pueblo andino, animando a los indígenas a sacar de la clandestinidad sus saberes ancestrales.

Finalmente, que no se repita la destrucción de la Iglesia particular que se hizo hace más de una década, obispos, sacerdotes, agentes pastorales, religiosos/as, profesores/as perseguidos, condenados y catalogados con “aquí no se hizo teología, sino sociología” una experiencia dolorosa que jamás debe repetirse en el mundo y, también, hay que decir que estos fenómenos se han dado en los últimos años del Papa Juan Pablo II y comienzos de Papa Benedicto XVI. Han llenado, en esa época, con obispos y sacerdotes de ultra derecha a nuestros pueblos, han quebrantado la dignidad humana indígena y a nuestros

pueblos diciendo que somos idólatras que adoran a los cerros, la Pachamama. A nuestra Teología Andina, la llaman, estos señores,” la teología de los demonios. Solo existe la “sana doctrina”, los demás no existen. Nos preguntamos ¿Qué culpa tiene esta iglesia particular sur andina? ¿Es delito haber bebido, y en el corazón del pueblo indígena, la teología de la liberación, que hoy el Papa Francisco profundiza como la teología de los descartados? ¿Es verdad que los Obispos del sur andino eran rojos, cuando cuestionaban las políticas de miseria? Todas estas cuestiones nos tienen que ayudar a reflexionar profundamente, para que no se repita más; nuestros pueblos necesitan curar y sanar esas heridas dolorosas para el florecimiento de nuestras teologías y filosofías en el mundo.

Actuar

Quedan muchas tareas para que no se repita la destrucción de las iglesias particulares y de nuestros pueblos indígenas que quieren vivir en armonía; a pesar de las sombras y luces de la historia de la iglesia, siempre está la esperanza del gesto de humildad, igualdad y rechazo de cualquier supremacía colonial. Presentamos algunos gestos que nos pueden ayudar a dialogar y saborear los saberes de nuestras teologías y filosofías en el mundo.

Pedir permiso y perdón al pueblo indígena quechua y aimara, por parte de la Iglesia oficial y de la Iglesia peruana, por sus acciones equivocadas.

Recrear las instituciones que aportan para la pastoral de conjunto.

Seguir profundizando los saberes ancestrales y formar agentes pastorales con rostro andino.

Reconstruir la filosofía y Teología Andina.

Conclusiones

Los Obispos del Sur Andino supieron insertarse y vivir con el pueblo quechua y aimara a la luz del Evangelio y de las culturas milenarias de nuestros pueblos. Y han bebido la Teología de la Liberación para el florecimiento de las teologías y filosofías andinas.

Los Obispos del Sur Andino, empujados por el Espíritu de Dios, construyeron dos espacios, a partir de Instituciones, para reflexión pastoral de conjunto en las temáticas de la realidad nacional, filosófica, política, antropológica, social y teológica con su método: Ver, Juzgar y Actuar.

Los pastores escucharon el Vaticano II y supieron abrir sus mentes, para que las memorias salgan de la clandestinidad hacia la luz del día y, en consecuencia, optar por la lucha profética por los indígenas en los momentos trágicos de la violencia terrorista de Sendero Luminoso y MRTA.

Que no se repitan más las persecuciones y destrucciones de nuestras iglesias particulares. Nuestros pueblos necesitan curar y sanar las heridas profundas del pasado colonial y del pasado del 2007 de la Iglesia Sur Andina.

Referencias

- Biblia. (1988). *La Biblia Latinoamericana*. Madrid: Verbo Divino. Estella, Navarra.
- Vaticano II, C. (2005). *Vaticano II*. Lima: Conferencia Episcopal Peruano.
- Zambrano, L., & Rodríguez, M. (1997). *Hombre de la esperanza*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

5. En tiempos de virus, resuena la Buena Nueva

26 de noviembre de 2020

Introducción

Este virus insignificante, COVID - 19, está comiéndose a muchas personas en el mundo con su poderío letal imperceptible y está poniendo en jaque mate a la humanidad. Para este ser insignificante no existe la diferencia de clase, estatus, género. Todos se someten.

También, este insignificante “bicho”, nos da algunas cuestiones y lecciones para volver a reflexionar con nuestras familias, con nuestras tierras y nuestra ancestral naturaleza.

El Papa Francisco nos anima a seguir creyendo en Jesús en estos tiempos de pandemia, a no resignarnos, sino a fortalecer nuestras familias y comunidades.

La esperanza de nuestros pueblos es la curación y sanación de este mal y de otros males que los aquejan desde hace siglos.

Desarrollo

Comportamiento del mal

Este mal que produce la pandemia atenta contra la humanidad, sin diferencias de clase y también se escucha, en la voz de los pueblos, que esta desgracia de la humanidad está estrechamente relacionada a la contaminación, al menosprecio de la vida y al saqueo de los recursos naturales de nuestra *Pachamama*.

Ante este fenómeno, vemos cómo la tierra se rebela frente a esta afrenta de la humanidad, por muchos maltratos y contaminación a la casa común y a las venas del agua. Todo puede ser posible en estos tiempos de pandemia; quizá puede caer muy bien a los ecologistas y a las comunidades indígenas, porque les da la razón sobre sus pronósticos ecológicos de recuperación de los ecosistemas ante la ausencia del ser humano. Esta cuestión de responsabilidad y conciencia reflexiva sobre el medio ambiente nos interpela con apremio.

No hay salvación de la humanidad ante este “bicho” insignificante, que se ha vuelto tan peligroso. A todos en el mundo ha paralizado, empresas, industrias, estados, colegios, hospitales. Nadie se ha salvado a esta sujeción y desesperación.

Nos ha atado de manos, hasta no poder siquiera velar a nuestros muertos, afrontar el duelo y llevarlos. Nos está conmoviendo y está desorganizando la realidad de nuestras vivencias para abrir camino hacia nuevas maneras de recrear el buen con-vivir.

Virus insignificante

El virus nos da la gran lección de reflexionar con la familia; comprender que es tiempo de retorno a casa, retornar a la tierra y a nuestras yerbas ancestrales, releer que esas plantas pueden curar o prevenir a sus hermanos, porque los hospitales, los medicamentos, en realidad, los sistemas de salud han colapsado en todo el mundo.

La esperanza del Papa Francisco

El Papa Francisco, en su mensaje pascual del Domingo de Resurrección del 12 de abril de 2019, nos da luz de esperanza y la buena Nueva de Jesús resucitado, Dios nos consuela y alivia nuestros dolores, frente a esta difícil situación que afronta el mundo y nuestras familias.

También es la esperanza de nuestros pueblos milenarios que haya sanación y curación de este mal. Que triunfe el amor profundo de nuestros pueblos, el abrazo solidario, el cariño fraterno. Ahora estamos mirándonos solo de lejos, a veces comunicándonos con los medios que nos ofrece la tecnología. No se puede visitar a las familias, no se puede arriesgar a llevar esta pandemia asesina que está comiéndose millones de personas, hombre, mujeres, ancianos y niños

Conclusión

Esta pandemia nos llama a la conciencia evangélica y ecológica, el ser humano no es patrón y dueño del mundo, porque ya hemos vivenciado que un virus tiene la capacidad de ponernos de rodillas para reflexionar sobre la realidad global y profunda que está sucediendo en el mundo.

Es tiempo de esperanza, unidad, armonía, reciprocidad de nuestras familias y pueblos; es tiempo de abrir nuestros corazones a los demás para construir un mundo posible para todos.

6. El hombre amo y señor de la casa

La Paz, 2 de febrero de 2013

I. Introducción

La casa común que nos cobija a toda la humanidad está amenazada por las personas irresponsables que se creen amos y señores de la tierra; no les interesa el cuidado del medio ambiente, sino que están contaminando y matando poco a poco nuestros medios de vida. No tienen el gesto de escuchar el dolor y la enfermedad de nuestra madre tierra. Estas son las consecuencias que generan el abuso y la contaminación; los cambios climáticos son tan bruscos que en segundos pueden existir temblores, terremotos, fríos, heladas, etc.

Nuestro glaciar Broggi, que ha desaparecido en 2005 en Huaraz, generaba una fuente de agua para la humanidad. Nuestros ríos y lagos, donde ya no abundan peces, si existen, están contaminados con el mercurio que usan los mineros. Nuestras tierras, bosques, ciudades están contaminadas.

También nos equivocamos en elegir al presidente Ollanta Humala, que haría una supuesta gran transformación del país y sería responsable en el manejo ambiental, pero nos engañaron a todos sobre Cajamarca ¡Si el proyecto minero Conga va o no va! Llegamos a la deducción de que el presidente sigue la línea servil de sus predecesores.

Finalmente, algunos desafíos: la concientización del pueblo, ser profetas sobre la cuestión, anunciar el Reino de Dios y denunciar las injusticias que se cometen con nuestra casa sagrada.

II. Nuestra casa

Al mirar nuestra casa la vemos a través del llanto y la desesperación de la melancolía y la impotencia. Llamado en griego “*Oikos*”, nuestro planeta tierra está siendo vulnerado en el corazón por la irracionalidad del ser humano que se cree el amo y señor de la tierra, por tal razón, es caprichoso, insolente y mezquino.

Nuestro *Oikos* cada segundo, minuto, etc. pide a gritos cuidado y prevención del medio ambiente, y que se denuncien las injusticias que se hacen con la creación maravillosa de Yahvéh. Estupefacto, el planeta está siendo contaminado por los grandes dinosaurios transnacionales del lucro, de las grandes ganancias económicas, que están llenándose los bolsillos y lo demás no le interesa, ni siquiera la creación.

Nuestro lago sagrado de los incas está siendo contaminado por nosotros mismos, con las basuras y desagües, botando desde un papel al piso. Nuestros ríos están contaminados con relaves mineros que existen en la zona; antes había peces hoy ya no, si existen son muy pocos, pero contaminadas con el mercurio que utilizan los mineros para reunir el oro. Estas son las principales problemáticas ambientales que se dan en nuestra realidad cotidiana. Nuestros lagos, ríos, bosques, animales y pastos están contaminados, cada vez con heridas más

profundas de diferente índole y debido a distintas injusticias. Nos preguntamos ¿Cómo podemos curar esta gran casa que nos cobija a todos los hombres y mujeres? ¿Será posible prevenir este acontecimiento ambiental? Para muchos es difícil de responder a estas preguntas, quizás cuando respondemos de modo negativo dirán que somos fatalistas y para otros hay esperanza.

A leer los signos de los tiempos como nos dice el Vaticano II, nos preguntamos qué está pasando con nuestra creación, los cambios climáticos son tan bruscos que en segundos pueden existir temblores, terremotos, fríos, heladas, calor, granizo, etc. Son dádiva de nuestro Yahvéh conocidos también en nuestro medio de la cosmovisión andina *Apu, Tatitu, Wiracocha*, etc.

No debe aprovecharse con espíritu mercantilista de compra y venta el don de Dios. Se le debe dar su lugar como ser vivo, que sienta, que respire, que de vida. En la actualidad todavía somos ciegos y tenemos un corazón de piedra, que no siente, que no escucha el dolor ambiental a pesar de que nuestros glaciares están desapareciendo, como sucedió con el glaciar Broggi en 2005, en Huaraz. Este glaciar generaba una fuente de agua para los que viven en ese sector; ahora cada vez tenemos menos agua y los habitantes son cada vez más.

También nos equivocamos con nuestros votos en las últimas elecciones presidenciales con Ollanta Humala que, según dijo, cambiaría y solucionaría el problema ambiental del país. Como todos

sabemos por los medios de comunicación social, continua el gran problema del medio ambiente debido al proyecto minero en Cajamarca ¡Si Conga va o no va! Llegamos a la deducción de que el presidente Ollanta sigue la línea servil de otros presidentes que ya gobernaron el país y está en las garras de empresas transnacionales, no puede atar ni desatar este proyecto abyecto y lacayo de unos cuantos poderosos que manejan el país.

Tantas son las cuestiones que el ser humano no entiende, no lee, no reflexiona acerca de la realidad nacional e internacional ni sobre lo que está sucediendo con la ecología. Como nos dice la Biblia, Dios puso al hombre en el jardín para labrar y cuidar. (Gn 2, 15).

El ser humano debe trabajar con responsabilidad y cuidar como un centinela la casa común de toda la humanidad. En la cultura andina la casa, la tierra, está siempre ligada íntimamente al hombre andino, es un valor y la razón de la existencia aimara y quechua. Se encuentra siempre en contacto con la madre tierra que para él es un ser vivo que integra a las familias.

Al mirar esta radiografía de nuestra realidad concreta ¿cuál debería ser nuestro papel como hijos de Dios?

III. Conclusiones

Que la concientización del pueblo de Dios y la transformación espiritual nos lleve a curar y restaurar la dignidad de la casa, tantas veces vulnerada, pisoteada, contaminada que está enferma.

Estamos llamados a ser profetas y anunciar el reino de Dios que es la justicia, la solidaridad y el cuidado de la creación de Dios. Y denunciar la depredación y destrucción que producen el desequilibrio y los desastres naturales.

Finalmente, todos añoramos la utopía evangélica de esperanza que consiste en desprendernos de nuestras ambiciones personales y cambiar de actitud como un gesto para vivir en comunión fraterna con toda la humanidad.

7. Identidad de la Teología Andina

12 de junio de 2020

I. Introducción

La Teología Andina es una comunidad libre de Cristianos/as, no se amilana ante ninguna institución, es autónoma, puede coordinar y dialogar recíprocamente en las actividades pertinentes, sin claudicar su identidad de independencia. No promueve salarios a sus trabajadores, sino que es un movimiento que se dedica a recrear, refrescar los saberes ancestrales que todavía están en clandestinidad. Sus acompañantes, delegados y coordinadores no perciben sueldos; es la diferencia con otras instituciones que hay a lo largo y ancho del país, y tampoco tiene esquema ni estructura eclesial jerárquica.

En los años del invierno de la Iglesia Sur Andina, ha sobrevivido y fue un espacio estratégico en el acompañamiento de sus *Runas/Jaqis*. La jerarquía no pudo hacer nada con esta comunidad, solo a los participantes les han prohibido y les han amenazado para que no vayan a este espacio de reflexión. En realidad, es la única comunidad sin estructura eclesial jerárquica; no cayó en manos de estos Obispos ultra conservadores, pues no había plata, ni salarios, tampoco pertenecía a la estructural oficial de la iglesia, por ello, no pudieron hacer nada. Es decir, este movimiento de la Teología Andina derrotó a los obispos del Opus Dei y Sodalicio de la Vida Cristiana. Supieron salir de esta cuestión con la sabiduría, el liderazgo y el acompañamiento de sus

abuelos/as que caminaron más de treinta y un años en el quehacer de la teología y filosofía andina.

II. El caminar de la Pastoral Andina

Durante el caminar de treinta y un años de la Teología y Pastoral Andina (TPA), muchos teólogos/as andinos han recorrido el camino con alegrías y tristezas, oportunidades y miserias, tragedias y esperanzas. Es una teología autóctona que nace en la diversidad del mundo andino. Este espacio de reflexión teológica no es de conceptos ni de esquemas occidentales, es totalmente diferente. IDECA (2005) afirma:

Una de las características fundamentales de estos encuentros es que su ritmo y mística son marcados por los rituales. La teología es inseparable del universo ritual. Se trata de una secuencia de ritos andinos, que orientan y alimentan el proceso de reflexión. (p. 68)

La Teología Andina es vivencial; Dios se manifiesta en el caminar, en la historia, en el idioma, en el rito, en las celebraciones propias de los pueblos originarios quechuas y aimaras. Esta es nuestra Teología Andina, que surgió en el mundo de los andes, para esta reflexión fue clave el aporte de la Teología de la Liberación, que ayudó a que naciera este espacio de reflexión autóctona. Hoy en día debemos estar orgullosos del caminar de nuestros abuelos/as: Domingo Llanque, Narciso Valencia, Luis Zambrano, Diego Irrarázaval; Simón Pedro,

Ramiro Argandoña, Víctor Bascopé, Calixto Quispe, Alejo Choque, Justo Quispe, Jorge Noratto, Faustino, Gabriel, Hermes, Jesús Eduardo, Clemente, Claudio, etc.; las hermanas: Paula, Celestina, Lidia, Isabel, Zoraida, etc. que han marcado la historia de la Teología Andina. Ellos han llevado la bandera de la reivindicación de los saberes ancestrales de los *Qollas* y *Lupaqas*.

Nos preguntamos ¿Cuáles son las dimensiones de la identidad de nuestra Teología Andina? Es una comunidad abierta, autónoma, ecuménica, no promueve salarios burocráticos, ni mucho menos tiene estructura eclesial, sino es una comunidad que pretende redescubrir los saberes de nuestros abuelos y abuelas que por más de 500 años han sido secuestrados por la cultura europea, catalogando a los indígenas de infrahumanos, ignorantes, salvajes, adoradores e idolatras.

En cuanto a la identidad de la Teología Andina, es un movimiento libre de cristianos y cristianas, creyentes desde sus raíces andinas. Por ello, la reflexión andina no es una institución con fines de lucro. Sino es un movimiento o grupo que nace en el corazón del mundo andino, para recrear y redescubrir la sabiduría milenaria de nuestros abuelos/as Señoríos. Por tal razón, este movimiento de Pastoral de la Teología Andina, cuesta el sacrificio y el caminar de treinta y un años en el quehacer de la teología viva del pueblo de los andes.

Ratificamos con humildad la (TPA). No es una Institución Civil u ONG, sino es un movimiento reivindicativo, sin fines de lucro. Allí

no hay secretarios, delegados, presidentes, directores que reciban dinero o propina, a toda actividad la afronta su gente, su comunidad. Si dejara su identidad autónoma, la Teología Andina se convertirá en una institución de montones que se burocratiza y dependerá de salarios y políticas sectarias de ciertos grupos que se han enquistado, lastimosamente, en nuestras Instituciones de la Iglesia Sur andina. Prácticamente el gran caminar de treinta y un años se cavará su propia tumba.

Por tal razón, este movimiento libre, solidario, de la Teología Andina supo sobrevivir en los tiempos del terrorismo, en el eclipse de la jerarquía de la Iglesia retrógrada en los años del invierno. Porque, en este movimiento o comunidad no hay estructuras burocráticas ni salarios, sino todo lo asumen los hermanos, no se amedrenta ante ninguna institución. Por ello, sigue sobreviviendo y floreciendo en el quehacer vivencial del *Runa/Jaqi*.

Pregunto ¿Cuántos/as querrán asumir y tomar el poder de este espacio teológico andino? Para someter y destruir la sabiduría de nuestros ancestros, para mercantilizar y vender las memorias ancestrales, para enriquecerse sus bolsillos mediante proyectos. Por ahora, sigue siendo libre en la diversidad, en la reflexión filosófica y teológica.

Por ejemplo: en el año 2007 fueron tomados el Seminario Mayor Nuestra Señora de Guadalupe-Chucuito, el IPA, iglesias. Felizmente el

Instituto de Estudios de la Cultura Aymara (IDEA), reaccionó y se convirtió en el Instituto de Estudios de las Culturas Andinas (IDECA). Y no cayó, como las demás instituciones, en el recuerdo de la Iglesia gigante del Sur andino. En esos años fue cruel la persecución de la Iglesia Oficial, encabezada por los obispos conservadores. Nos trataron de idólatras y de iglesia paralela. Fueron realmente experiencias amargas en la Iglesia Sur Andina. Obispos, sacerdotes, profesores/as, agentes pastorales; fueron expulsados, retirados, a otros no les han sido renovados sus contratos por pensar diferente; insultados, condenados, como dijo el obispo del Opus Dei, José María Trinidad, de Juli, en sus visitas al Seminario Mayor Nuestra Señora de Guadalupe- Chucuito y en sus homilias en diferentes parroquias de la prelatura de Juli, en el año del invierno de la Iglesia Sur Andino, que el padre Domingo Llanque “No se sabe si está todavía en el purgatorio o en el infierno”, estas son las verdades históricas, que hemos apuntado en nuestras memorias y ahora lo plasmamos en la escritura. Muchos no le dan importancia a ese espacio que se vivió en esos años. Por eso, todo se consumó en las instituciones eclesiales de jurisdicciones de Ayaviri y Juli.

Mientras tanto a la pastoral de la Teología Andina nadie la ha tomado porque no pertenecía a ninguna institución, eso es totalmente contrario a sus esquemas. Por ello, la Teología Andina sigue rugiendo

en los andes, en la búsqueda de los saberes ancestrales que todavía están escondidos.

IPA, Seminario Mayor, iglesias y otras instituciones, fueron cooptados por esos jefes vestidos de hábitos negros como los salvadores de las almas. No podemos olvidar los sufrimientos amargos y abusos a nuestros hermanos indígenas por estos señores: Mons. José María Ortega Trinidad, perteneciente a Opus Dei, Obispo de prelatura de Juli; que fue nombrado, desgraciadamente, por el Papa Benedicto XVI el 22 de abril del 2006 y Kay Martín Schmalhausen Panizo, Sodalicio de la Vida Cristiana, Obispo de Prelatura de Ayaviri, nombrado por el Papa Benedicto XVI el 18 de febrero de 2006. Estos son los Obispos de la iglesia ultraconservadora que, con el Papa, son responsables de la destrucción de la Iglesia Particular del Sur Andino.

Por estas cuestiones pensamos que el IPA resucitaría o naciera con otro nombre. En los primeros años después del 2006, hicimos reuniones clandestinas y con mucha cautela, porque por un error se podía caer todo, por eso, los que no saben todavía y a veces se jactan de saberlo todos, algunos hermanos, no saben nada; mientras tanto ellos nunca han estado en esos lugares. Estaban hermanos y hermanas, sacerdotes, seminaristas, laicos/as, obispos, etc. y también la radio Pachamama y otras radios comunitarias, se quiso informar la primicia, pero las condiciones no eran posibles, por ello, esperamos un año para

darnos a conocer al pueblo y al mundo como una institución civil, “ISAÍAS”

Tantos años de lucha y de esperanza del IPA terminaron, solo en un par de años todo se destruyó. Existía la esperanza de seguir caminando como Iglesia Sur Andina con ISAÍAS, pero, después de algunos años constatamos que no se alcanzaron las expectativas ni la talla del gran IPA.

Pasaron los años, las esperanzas se acabaron. Tanto que decíamos y criticábamos a las instituciones eclesiales e instituciones públicas del estado. Pregunto ¿acaso no hay algunas evidencias de lo que está ocurriendo en esta institución? ¿Por qué el poder no se puede dejar? ¿Por qué no escuchan a las bases que los han elegido para representar a esta institución? ¿Por qué no se quiere cambio en esta institución? Duele mucho, tantas ilusiones, tantos sueños por los suelos.

En noviembre de 2019, en Kokan, se pensaba que iban a venir nuevos vientos de cambios, pero se frustró. En aquel evento, el P. Jorge Noratto leyó el acta en la que nombraron director de Isaías al Hno. Víctor Corino, después de leerla se retiró porque tenía una cita médica. Prácticamente dejó una bomba que estalló en protestas y surgieron cuestionamientos, muchos preguntaron sobre ese atropello en la forma de elegir al director. El hermano Eugenio moderaba el evento, pero la hermana Regina tomó el micrófono para defender de lo que hicieron. Muchos pedimos la palabra, pero no nos dejaron hablar más. (ISAÍAS,

noviembre 2019). Así se maneja nuestra institución, por la que tanto hemos dado, nuestra coraza de lucha para que nos represente en las reflexiones filosóficas, teológicas, políticas, etc., y fundamentalmente, para que sea una institución gigante, el espacio de reflexión al servicio del pueblo quechua y aimara, que alguna vez hemos soñado que trascendería o recobraría el protagonismo de la Iglesia Sur Andina.

Estas son las cuestiones de las instituciones que tienen algunas deficiencias, que no quieren reconocer y recrear su sentido, el ser Iglesia Sur Andina.

La TPA, es, por ello, totalmente opuesta a estas instituciones mencionadas. Muchos “eruditos” en la materia dicen que aquí no se ha hecho nada, que hay que sistematizar la Teología Andina. Prácticamente están negando la existencia y el caminar más de tres décadas. No hay que ser mezquinos, no hay que descalificar a los abuelos y abuelas, que se han puesto a releer la historia viva de nuestros pueblos originarios.

IDECA, (2005) afirma:

Muchas veces se dice que nuestros pueblos no tienen memoria histórica. Sin embargo, esta memoria está profundamente encarnada, aunque a veces inconscientemente, en la resistencia, la convicción ética y la práctica de nuestra gente. Conservar, transmitir y recrear incesantemente la tradición evita que otros

nos roben el alma, que sea desde las religiones o desde los ámbitos políticos e ideológicos. (p. 4)

Para hacer Teología Andina, siempre han dicho nuestros *Achachilas* que tenemos que quitarnos las sandalias, como un gesto de respeto a la Madre Tierra. También se decía en el Seminario Mayor Interdiocesano del Sur Andino, que hay que preparar, formar a los futuros sacerdotes, laicos, etc., con rostro andino. Nuestros abuelos han dado su juventud, su alma, su sabiduría para que realmente florezcan nuestras sabidurías.

Cuando decimos que no se hizo nada en la Teología Andina, estamos cayendo en lo mismo que esos grupos que han aparecido como salvadores de la Iglesia oficial con su Sana Doctrina, es, prácticamente la mentalidad occidental. Estamos ignorando la vivencia de nuestros ancestros y su mundo andino diverso, la riqueza profunda del pueblo que camina a la luz del Evangelio y a la luz de su cultura. Es decir, la *Semilla del Verbo* se incultura en estos pueblos. Como nos dice IDECA, (2005) “Por ejemplo, en los “trabajos de grupos” se comparten las experiencias (y a esto contribuyen todos), y en las “ponencias” todo están en manos de los expertos” (p. 9) Este movimiento promueve recrear la teología y la filosofía andina de nuestros ancestros Incas, *Lupaqas*, *Qollas*. Por ello, no tenemos a quien rendir cuentas, como otras instituciones que pululan para mercantilizar nuestros saberes ancestrales a cambio de unos cuantos centavos. Es decir, no podemos

vender nuestras sabidurías a cambio de algunos proyectos nacionales e internacionales. Si lo hacemos se convertirá la Teología Andina en folclore andino y perderá su esencia de independencia y autonomía, el pensamiento, la reflexión teológica, sui generis (de su propio género o especie) y la Buena Nueva del Evangelio. Muchos sabios/as, teólogos/as y filósofos/as trabajaron, aportaron durante el florecimiento de la Iglesia Sur andino y en los momentos sombríos, nos hemos dado cuenta que no era así, sino algunos estaban solo por la motivación económica ¿dónde estaba la convicción, el amor, el compromiso a la Iglesia Sur Andina? Es uno de los errores de los que tenemos que aprender.

Las bases de este *Ayllu* de la Teología Andina, están fundamentadas en los saberes ancestrales y, por lo tanto, los abuelos y las abuelas tienen toda la potestad de atar y desatar. Porque en las experiencias está la sabiduría y por esta cuestión no puede haber ningún neófito buscando protagonismo político sectario, mucho menos personas que trabajan en las instituciones mencionadas pueden ser coordinadores o delegados. Es decir, el movimiento de Teología Andina no es un espacio para usar como trampolín hacia la política, para hacerse autoridad más tarde, como se hizo en nuestras instituciones durante el florecimiento de la Iglesia Sur andina; este es un error sobre el que tenemos que reflexionar. Tiene que haber mayor

acompañamiento y años de discernimiento en la Teología Andina. Para que en el futuro no pasen estas cuestiones de melancolía.

Los abuelos son los guías y consejeros que acompañan este movimiento de reflexión en el sur andino y en los encuentros internacionales que se realizan cada año en Bolivia, Perú y Argentina.

Conclusión

Este espacio de la Teología Andina nace con el florecimiento de la Teología de la Liberación, sin estructuras eclesiales y sin fines de lucro, es una comunidad cristiana libre no se somete a ningún institución pública o privada; es autónoma puede dialogar, coordinar sin perder su autonomía.

Los/as abuelos/as son quienes acompañan, guían el proceso del caminar de la pastoral andina, porque la sabiduría está en la experiencia de los mayores. Ellos pueden atar y desatar sobre las cuestiones de la Teología Andina.

En la comunidad no existe una estructura eclesial, es independiente; nadie puede someter ni mercantilizar a la Teología Andina. Si pasara así, se estaría cavando su tumba.

Referencias

IDECA, C. (2005). *TESTIMONIOS DE FE: Teología Andina a los 25 años*. Puno: Primera Edición. Volumen I. IDECA.

ISAÍAS. (noviembre 2019). Revisando el caminar del movimiento Isaías. *Encuentro de Comunidades Fraternas y Solidarias, ISAÍAS 2019: Revisando el caminar del movimiento Isaías". Kokan-Juliaca, 29 y 30 de noviembre del 2019. Kokan- Juliaca.*

8. Cuestiones teológicas y saberes ancestrales del IX Encuentro Continental de Teología India, desde la perspectiva andina

Tolé, Panamá, 14 de febrero de 2020

I. Introducción

La fuerza del Espíritu, *Ajayu/Samay*, nos anima a escribir este ensayo desde el IX Encuentro Continental de Teología India realizado en Tolé, Panamá, del 10 al 14 de febrero de 2020, desde la perspectiva andina sobre este evento internacional: la acción del Espíritu en los Pueblos Indígenas. Pueblo de Tolé, provincia de Chiriquí, la realidad cósmica que viven nuestros pueblos indígenas en el mundo *Abya Yala*.

A partir de la perspectiva andina, este encuentro teológico intercontinental, nos pone otros desafíos más profundos y más amplios en el quehacer de la teología indígena, nos hace reflexionar que hay mucho que aprender y reflexionar sobre las realidades de nuestros pueblos. Fueron más que el caminar de treinta años en la Iglesia sur andina del Perú, convertimos a los pastores que venían con mentalidad de aniquilar los saberes ancestrales, pero amaron y escucharon a los *Runas/Jaqis*; defendieron sus tierras, sus saberes, los derechos humanos de los campesinos -especialmente en los tiempos del terrorismo- a pesar de que han sido mirados como los “obispos rojos” solo por defender y acompañar a las comunidades de la región de Puno. Los tiempos de

primavera se acabaron en el 2006 y 2007 con la llegada de los obispos del Opus Dei y Sodalicio de Vida Cristiana.

II. Desarrollo

a. La realidad de nuestros pueblos indígenas

Región Andina. El Espíritu se conoce como viento *Samay* en idioma kichwa o quechua y en idioma aymara *ajayu*. Es la fuerza que anima a los pueblos indígenas, el vivir y el caminar diario en sus luchas por la justicia social. En los andes llevamos el Espíritu en las profundidades de nuestro ser, la razón se somete al espíritu, por eso, hablamos, reflexionamos desde lo comunitario. Por eso, siempre está la expresión viva y la práctica del pronombre nosotros, en quechua y aymara *noqanchis/jiwasanaka*. Nuestros *Apus/Achachilas* tutelares son los guardines que conservan las memorias de nuestros ancestros, los cerros y las cumbres son los lugares sagrados que trascienden la historia de nuestros pueblos, son espacios de solemnidad en los que se realizan las celebraciones, ritos de las experiencias de nuestros ancestros que son transmitidas de generación a generación en forma oral. Necesitamos seguir redescubriendo este regalo de Dios que es toda nuestra creación: los ríos, las cascadas, los lagos, las tierras, las fiestas, los ritos, los signos y símbolos.

El Espíritu está presente en los mayores sabios *amautas*, *pacos*, *yatiris* que aconsejan y animan a fortalecer los saberes ancestrales en la

vida comunitaria *ayllu*, el respeto a la Madre Tierra, el cuidado a la naturaleza, la convivencia con la creación, etc.

Estas manifestaciones o signos se dan en el vivir bien, el *Ayni*, la solidaridad, la tristeza, la alegría, etc. El espíritu no es individual, conjunto, es decir, comunitario, se manifiesta en nuestros trabajos y faenas, en nuestras comidas, danzas, vestimentas, lenguas ancestrales, en las memorias de nuestros abuelos/as.

Región Caribe. En el pueblo *Guna* de la ciudad el Espíritu se manifiesta en la *Barba* que significa la vida, en las celebraciones y fiestas, concretamente: la fiesta de la chicha, de tres días, en la que las niñas, a las que les habían puesto el nombre de un pájaro, reciben el nombre original =*Inna suit*; la fiesta de la perforación del tabique cuando es niña= *Iggo Inna*; la fiesta de la pubertad y para mostrar al adolescente que ya está insertado en la sociedad= *Inna Moddiggi*; el espíritu también se manifiesta en la historia y en la comunidad fraterna. La vestimenta *Guna* (Kuna) representa la identidad: el *Dunue* (velo) significa la cinta, el cordón umbilical de la madre Tierra, la *Mola* (blusa), la conexión con la madre, el *Saburredi* (falda) el ser de la mujer y las *Winis* (las cintas de los pies) representan la conexión con el mundo, el universo.

En la comunidad Miskito, el Espíritu, se manifiesta en la naturaleza, el agua, la tierra, etc., en los relatos míticos, los símbolos, en la alegría y en la tristeza, en la vestimenta típica de sus ancestros, en

el canto de las aves. *Siscrut*, es la fiesta que representa la preservación de la identidad cultural. *Quinculandra*, es la fiesta que se celebra la primera semana de enero y se la denomina la llegada de reyes. Los *Sukia* eran sabios curanderos y profetas, fueron perseguidos, satanizados y eliminados por la cultura occidental.

En el pueblo *Gnābes*, Dios está en las celebraciones, las fiestas de agricultura, los ritos para guardar las mejores semillas, en la ceremonia de purificación, la ceremonia de nacimiento, la toma de cacao es signo de unidad, protección y sanación frente a los espíritus negativos. Las vestimentas de las mujeres, tan típicas, que vienen de sus orígenes, se conocen con el nombre *Nagua*, que representa a la madre tierra y a su pueblo indígena.

Para la comunidad Buglé Dios se manifiesta en la naturaleza, los pozos termales son espacios de curación y sanación de su pueblo; los curanderos son personas idóneas para curar y sanar; las siembras se realizan según las fases de la luna y, sobre todo, los relatos son muy importantes en el quehacer del pueblo. También en los símbolos, en la tristeza y la alegría, el canto diferenciado de las aves, en el agua de socorro en caso de enfermedad, en los sahumeros de purificación, en la cruz signo de defensa, en los vestidos como signo de protección. La comunidad Buglé está dedicada a valorar y rescatar sus costumbres. El rito del encierro: *Mogon* significa encierro y baño de purificación donde la joven Gnābe comparte su experiencia de ritos de sus ancestros, es la

etapa de una mujer adolescente que está aprendiendo en ese encierro de cuatro días, es una preparación para ser jefa de hogar en un lugar sagrado denominado *keteri*, lugar de incienso. Y *Rungun* es el rito para los jóvenes varones.

Región Cono Sur. Desde el pueblo Mapuche la experiencia del Espíritu no es objeto, sino es lo más sagrado en la vida y está en el origen de la vida. En el pueblo Mbya, el Espíritu es el viento que cuida. El Dios principal es *Ñande Ru Ete*; el que creó la tierra y lo que existe en ella, *Ñande Ru Papa*; el hijo de Dios, dueño de la lluvia, trueno y la tormenta, *Tupá Ru Ete*; el cuidador y protector de la naturaleza=*Karai Ru Ete*; lo que nos da el día, la noche, el tiempo, espacio es *Ñamandu Ru Ete*. Algunos elementos mediante los cuales los Mbya se comunican con Dios son: *Opy*, lugar sagrado; *Tatashina*, humo sagrado, neblina; *Pety*, tabaco; *Petyngua*, pipa; *Ka'a rogue*, hoja de yerba mate; *Mbyta'i*, pan sagrado; *Tataindy*, vela hecha de cera de abeja; *Eira*, miel de abeja y *Tata*, que significa fuego.

Para el pueblo Ava Guaraní, el Espíritu es *Pytu- Yvytu* que significa viento y aliento, es sanador, purificador, vivificador y con su presencia queda más frescura y fluyen más cosas buenas. *Tumpã* da el *mbyrae*, oración secreta para que cualquier enfermedad se pueda curar en la vida familiar o comunitaria. El Espíritu Ava Guaraní está en la unidad y en la diversidad, posibilita el diálogo en igual condición. Los

elementos que con los que el pueblo Ava Guaraní se comunica con Dios son: los sueños, humo sagrado, canto, oración, viento y aliento.

El espíritu es creador, sanador, vivificador y está en la tierra, en el agua, en los animales, en los cosmos, en el ser humano y en todo.

Región Mesoamericana. El Espíritu se manifiesta según la lengua de cada pueblo, cuyos significados son: corazón del cielo y corazón de la tierra, vientos sagrados, fuegos sagrados, Espíritu de todos, Espíritu bueno, fuerza de Dios y fuerza de la comunidad.

Los lugares en los que se manifiesta son: montañas, cerros, ríos, cuevas y también en el incienso, en el fuego, en el viento, en el rayo, en los sonidos, en los huracanes, en los sueños, en el calendario y en la sabiduría de los abuelos.

También en los mitos del maíz (diálogo entre las matas), del ciclo lunar y del río San Juan cuando se seca. En las celebraciones del ciclo agrícola de siembra y cosecha; la de los difuntos; la levantada de la cruz; la levantada del espíritu del hombre y de la mujer; la echada de agua de los niños; la celebración del nacimiento de los niños; los rituales de curación; las promesas y las fiestas patronales. Los símbolos de la representatividad del Espíritu son el colibrí y jaguar.

El Espíritu se da en los espacios concretos de la vida de los pueblos como: la lucha por la defensa de la vida, la protección de la naturaleza y la identidad de los pueblos indígenas, en la transmisión de la memoria de los ancestros, la recuperación de idiomas y en mantener

desde siempre la lengua vernácula, en la resistencia frente al poder extranjero, en conservar las semillas criollas.

¿Cómo percibimos las manifestaciones y las características del Espíritu? El Espíritu está en todo, en los cuatro elementos, en toda la creación, en la lluvia, en el sueño, en la adivinación y la revelación, en los curanderos o guías espirituales, a través de los difuntos. Por eso, se le pide permiso para cazar animales y para la tala de árboles.

Región Amazónica. El Espíritu se manifiesta en el mito de la creación de los veintitrés pueblos, El gran Espíritu estaba en un lago y los espíritus estaban en una canoa. El gran Espíritu coloca a cada pueblo en un territorio. Por ello, cada pueblo está relacionado con los nombres de los ríos.

Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI). El Espíritu se manifiesta en los lugares sagrados, relatos, celebraciones, historias y en la Madre tierra. También en los saberes de los abuelos/as, está íntimamente relacionados con la Madre tierra, que transmite energías en el quehacer de la vida diaria de los pueblos indígenas.

La experiencia de sus ancestros también se manifiesta en concreto en la Madre naturaleza y por ello, hacen acción de gracias por sus lluvias, siembras, cosechas, etc. y con la comunicación de la abuela mar, fuego, aire, etc.

b. La realidad del sur andino

El caminar del pueblo quechua y aimara de los andes, más de treinta años en el quehacer de la Iglesia sur andina del Perú, en esos años los obispos eran comprometidos con la realidad de sus pueblos, algunos pastores dudaban de su cosmovisión, pero finalmente, el pueblo les convertía, les hacía ver la realidad, la manera de vivir, de hacer teología, etc. a los pastores que venían con la mentalidad romana de aniquilar los saberes ancestrales; se convirtieron, amaron y escucharon los signos de los tiempos de nuestros pueblos, caminaban con sus *Runas/Jaqis*; los pastores defendían sus tierras junto con sus gentes sencillas; la reforma agraria de Juan Velasco; los momentos del terrorismo, los años 80, 90; los pastores acompañaron a su gente, a pesar de haber sido mirados como los obispos rojos, solo por defender y acompañar las comunidades de base, especialmente Asillo, provincia de Azángaro, departamento de Puno. Los tiempos de primavera se acabaron en el 2006 y 2007 con los obispos de Opus Dei y Sodalicio de Vida Cristiana, solo en dos años han destruido todo el caminar de treinta años. Persiguieron a nuestros hermanos sacerdotes, obispos, profesores, religiosos y campesinos; la frase que siempre se repite es “aquí no se hizo teología, sino sociología” ¿Cuál fue el delito de este pueblo para que merezca este atropello y persecución? Es haber bebido y saboreado la teología de la liberación la “opción preferencial por los más pobres”. Es decir, los pastores eran más cercanos a sus pueblos y comprendían

sus clamores y gritos como los de Dios pobre. En estos tiempos, el papa Francisco profundiza esa corriente teológica de Gustavo Gutiérrez, hoy es la opción preferencial por los más descartados, exhorta siempre a los pastores a salir al encuentro de las ovejas. Ya no estar en los templos ni en las sacristías.

Por otro lado, los pastores animaban a las comunidades a recobrar sus saberes ancestrales, pero en estas últimas décadas algunos jerarcas han venido con otra visión o mentalidad a enfrentar, condenar, maltratar y tratar de idólatras a las comunidades indígenas.

c. Hermenéutica

Todos estos símbolos y signos que hemos mencionado en la primera parte están marcados en la realidad de la teología de nuestros pueblos originarios. Como nos dijo el padre de la Teología India, Eleazar López, en la casa de los jardines del Centro Jesús Obrero de los padres agustinos, en la comunidad parroquial de Tolé el 9 de febrero antes del IX Encuentro continental de la Teología India:

Tras treinta años de neoliberalismo, de contenido occidental, hay que volver a las fuentes principales; nosotros tenemos la teología indígena, aceptamos el misterio, los indígenas hablan con Dios y no de Dios; los indígenas viven en la creación de Dios. (López, febrero 2020)

Por lo tanto, la Teología India es vivencial, concreta, en la historia, en los mitos, en la danza, en la música, en los ritos y sobre todo se manifiesta en la Madre tierra, animada y guiada por el Espíritu de

Dios. Aquí en este primer momento Eleazar nos da algunas luces para entender mejor: “Los pueblos indígenas tienen teología sobre el espíritu; Dios como dinamizador, como vocación; Dios crea, sostiene; Dios con su presencia lleva a la plenitud. Cada parte, cada ser, somos el amor de Dios. Dios es Espíritu que impulsa la vida.” (López, febrero 2020). A diferencia de la teología occidental, que se preocupa de la salvación de la historia y de las rúbricas del magisterio ¿Por qué todavía existe esa mentalidad colonial? Sencillamente se aferran al poder clerical y a la estructura de la Iglesia Católica; no quieren cambiar, dialogar en igualdad de condiciones con la realidad actual de nuestras iglesias autóctonas; a pesar de que por muchos siglos fueron perseguidos y despojados de sus tierras, y silenciadas las sabidurías de sus antepasados, están siempre prestos al diálogo. A quienes les cuestan estos cambios es a una minoría del sector del magisterio de la iglesia universal, pero la gran mayoría ya está asumiendo estos procesos de cambio.

Tenemos que devolver la dignidad a nuestros indígenas y también tienen que aprender de la Iglesia católica el significado del gesto de humildad, igual al que hizo Moisés ante Yahveh en la zarza ardiente en el monte de Horeb. Desclée De (1967) Dice:

Dijo, pues, Moisés: “Voy a contemplar este extraño caso: por qué no se consume la zarza.” Cuando vio Yahveh que Moisés se acercaba para mirar, le llamó de en medio de la zarza, diciendo: “¡Moisés,

Moisés!” Él respondió: “Heme aquí.” Le dijo: “No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estas es tierra sagrada.” (Éx 3, 3-5)

Quitarse las sandalias para hacer teología como lo hacen nuestros indígenas, las tierras que pisan, conviven, trabajan son tierras sagradas, por ello, hacen las *ch'allas* a la Madre tierra con respeto y reverencia, por todo los sembríos y las cosechas que le ofrece para vivir.

Cada pueblo tiene su manera de vivir, de reflexionar, de hacer teología, de pensar sobre su cosmovisión, pero hay todavía una sociedad mercantilista; nos referimos a las empresas mineras transnacionales que contaminan y matan al medio ambiente, a las empresas que talan los bosques con el fin de hacer riqueza comercial de compra y venta de madera, a cambio, asesinando a sus líderes y despojando a las comunidades indígena de sus tierras y territorios.

La humanidad sigue siendo soberbia contra nuestra naturaleza, le interesa la economía, el bienestar personal y no el bienestar social. Por ello, contamina, mata y enferma a nuestro medio ambiente. Los preceptos que nos dice la Biblia. “Tomó, pues Yahvéh Dios al hombre y le dejó en el Jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase.” (Desclée De, 1967. Gn 2, 15) nosotros debemos ser los guardianes de la casa común, pero no lo obedecemos, sino que nos creemos los poderosos, no sabemos administrar nuestra casa.

Cuando hacemos hermenéutica o reflexión sobre nuestros saberes ancestrales nos vienen las secuelas del pasado y también nos trae recuerdos sombríos de ser señalados como la iglesia paralela. Nos duele en lo profundo de nuestro ser, pareciera que a más de 500 años han vuelto a renacer los abusos y las persecuciones que hemos pasado, fundamentalmente el lavado de cerebro, maltrato psicológico diario en los diferentes espacios: salones parroquiales, iglesias, seminarios, colegios, IPA, etc. Las clásicas frases: el infierno, el purgatorio, la salvación de nuestras almas, la sana doctrina, las lecturas sobre la soteriología y escatología en las horas de almuerzo, en la casa de formación del Seminario Mayor Nuestra Señora de Guadalupe Chucuito-Puno. Son dolores que no son sanados fácilmente y aprendimos a ayudarnos a sobrevivir en el quehacer de la Teología Andina, sin pastores acompañándonos a reconstruir los saberes ancestrales, que han sido destruidos en pedazos, de los pueblos andinos quechua y aimaras. La verdad es que hay mucho que hacer y particularmente en nuestro mundo andino. Si bien se dice que hemos bebido mucho de los conocimientos ancestrales, quizá solo decimos algo que conocíamos del hombre andino y su mundo. Ahora nos atrevemos a afirmar que no sabemos nada, lo que conocemos es solo un pequeño caminar del pueblo sur andino.

Nos duele en el corazón que nuestros pastores, hoy en día, sean alejados de nuestros pueblos indígenas, en este caso de los quechuas y

aimaras. Lo que se reflexiona en este encuentro teológico internacional muestra que realmente somos un pueblo con riqueza y mucho por descubrir. El Cardenal José Luis Lacunza, obispo de la Diócesis de David, presidente de la Coordinadora Nacional de Pastoral Indígena de Panamá, fue invitado para presidir la misa en IX Encuentro Continental de Teologías Indias de la Articulación Ecueménica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI). En su homilía del segundo día del encuentro decía: “la religiosidad debe ser creativa, viva y recobrar las sabidurías ancestrales, una religión no creativa simplemente se convierte en el objeto o en un museo.” (Lacunza, febrero 2020). Cada pueblo indígena lleva sus raíces en las memorias y el corazón de su ser. Todos nuestros pueblos indígenas expresan sus saberes ancestrales en signos y símbolos, fundamentalmente en las vivencias diarias, en la naturaleza, en su lengua originaria, en sus fiestas, en los ritos de sanación, en sus mitos, etc. no son simples conceptos o categorías.

III. Conclusión

El IX encuentro de la Teología India nos anima y nos fortalece a seguir tejiendo las teologías y filosofías de nuestros pueblos originarios del mundo Abya Yala. Con el soplo del Espíritu de Dios de la vida.

Este encuentro nos emociona y nos llena de esperanzas de seguir acompañándonos con las energías positivas en el reencuentro con nuestros hermanos del continente, de las regiones Mesoamericana, Andina, Caribe, Amazónica, Cono Sur y CLAI. Compartiendo las

experiencias de nuestros pueblos, nuestras danzas, nuestras lenguas originarias, nuestros mitos, nuestros llantos y alegrías para seguir acompañando a nuestros pueblos. Qué hermoso es ver la cercanía y el acompañamiento a su pueblo de los pastores José Luis de Panamá y Giovanni Mauricio de Ecuador; es una alegría para el pueblo indígena, nos anima a seguir redescubriendo las sabidurías milenarias de nuestros/as abuelos/as y no quedarnos en ser simples museos.

Hay que seguir recreando el florecimiento de nuestras teologías en el mundo, también para evitar los abusos que comenten las empresas mineras que contaminan y matan a nuestra naturaleza. Las empresas talan nuestros bosques a cambio del despojo de nuestras tierras y territorios y el acoso a nuestras comunidades originarias, y por otro lado, están las injusticias que comete la iglesia oficial, como lo hicieron en la Iglesia Sur Andina, la persecución a las comunidades indígenas quechuas y aimaras, y la destrucción de sus saberes ancestrales; hay que denunciarlas en el mundo, no podemos callarnos, tenemos que ser profetas como nuestros ancestros indígenas; anunciaron el florecimiento de sus saberes ancestrales y denunciaron los abusos, sometimientos y persecuciones de sus ideales utopías.

Referencias

Desclée De, B. (1967). *Biblia De Jerusalén*. Bilbao: Editorial Española Desclée De Brouwer, S.A.

Lacunza, J. L. (febrero 2020). Eucaristía. *IX Encuentro Continental de Teología India Tolé, Chiriquí, Panamá, CA., del 10 al 14 de febrero de 2020*. Tolé.

López, E. (febrero 2020). Comisión de AELAPI. *Preparativos para IX Encuentro Continental de Teología India, Tolé, Panamá, CA, del 10 al 14 de febrero de 2020*. Tolé.

López, E. (febrero 2020). El Primer momento de la Jornada. *IX Encuentro Continental de Teología India Tolé, Panamá, CA, del 10 al 14 de febrero de 2020*. Tolé.

EPÍLOGO

Desde antes de la conquista o la invasión dolorosa por los europeos, teníamos nuestra propia teología, filosofía, historia, mitos, etc. no éramos tabula rasa, ni menos humanos, sino nosotros somos, nuestros abuelos han sido verdaderos seres humanos, con derechos fundamentados en la escritura de nuestros ancestros, la oralidad, y también en la otra fuente, las sagradas escrituras, que dice que nosotros venimos de Adán. Venimos del mismo árbol de la humanidad.

En la historia de la iglesia están mezclados luces y sombras, el poder político y el poder eclesiástico, la apropiación de un Dios instrumentalizado en la biblia por la sociedad colonial y exigiendo a los indígenas que se sometían a su Dios, porque si no serán castigados hasta perder la vida. Algunos de la sociedad magisterial han perseguido, han asesinado a los líderes, sabios indigenistas y misioneros que estaban a lado de los pueblos originarios.

Los indígenas podían ser iguales que ellos, académicos, teólogos y hasta sus maestros; pero eso no estaba en la mentalidad de los

Europeos, de esa cúpula que se creía superior y decía que ellos han nacido para ordenar y los indígenas para obedecer.

Desde el inicio existía ese choque de culturas, pero tenemos que rescatar y recrear a los profetas latinoamericanos que han defendido el alma del indio, como Bartolomé de las Casas, Montesinos, los tres misioneros franciscanos que han venido a aprender la teología de los indígenas y al papa Paulo III.

No puede seguir existiendo esa mentalidad colonial, hoy la iglesia tiene que abrir las puertas, oxigenarse con nuevos aires para seguir recreando, saboreando la sabiduría de las iglesias autóctonas, dialogando en igualdad de condiciones la iglesia oficial y la iglesia de los pueblos originarios, para seguir fortaleciendo el respeto a la Madre tierra y, fundamentalmente, para que nuestra madre Virgen de Guadalupe siga abrazando a las dos alas del quehacer teológico. Que nuestras fiestas, ritos, celebraciones nos sigan animando a liberarnos, a salir de la clandestinidad, a no tener miedo igual que nuestros profetas indígenas, a no agachar la cabeza, a no decir amén, sino a vivir bien, no a la superioridad, no la teología de la prosperidad ni a la iglesia absoluta superior, sino soñamos que todos vayamos como la Iglesia Pueblo de Dios.

REFERENCIAS

Arnold, S. P. (2009). *Ensayos Andinos*. Cochabamba: Verbo Divino.

Biblia. (1988). *La Biblia Latinoamericana*. Madrid: Verbo Divino.
Estella, Navarra.

Calsín, R. (2001). *Bodas De Diamante De La Provincia De San Román*. Juliaca: Municipalidad Provincial de San Román.

Cebitepal. (16 de octubre de 2019). *PALABRAS DE LOS INDÍGENAS AL PAPA FRANCISCO*. Obtenido de CEBITEPAL:
<https://site2.q10.com/EducacionVirtual/Contenido/5753/Detalle?idLeccion=3567>

CELAM, Cebitepal. (30 de noviembre de 2020). *Diplomado en Teología India - Diálogo con las Culturas y Tradiciones de los Pueblos Originarios*. Obtenido de Archivo de video:
Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=1DnaKCEM8SU&t=1418s>

CELAM, Cebitepal. (2 de diciembre de 2020). *Diplomado en Teología India - Diálogo con las Culturas y Tradiciones de los Pueblos Originarios*. Obtenido de Archivo de video: Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=JBkXSgZl-1I&t=224s>

CELAM, Cebitepal. (4 de diciembre de 2020). *Diplomado en Teología India - Diálogo con las Culturas y Tradiciones de los Pueblos Originarios*. Obtenido de Archivo de video: Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=mychmKfkchY&t=182s>

CELAM, Cebitepal. (27 de noviembre de 2020). *Diplomado en Teología India - Historia, Actualidad y Perspectiva de los Pueblos Indígenas*. Obtenido de Archivo de video: Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=eVQ_oNjG6VE&t=1266s

CELAM, Cebitepal. (25 de noviembre de 2020). *Diplomado en Teología India - Historia, Actualidad y Perspectivas de los Pueblos Indígenas*. Obtenido de Archivo de video: Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=b79y8OHAa0A&t=442s>

CELAM, Cebitepal. (18 de noviembre de 2020). *Fundamentos Bíblicos, Teológicos y Magisteriales de la Pastoral de los*

Pueblos Originarios. Obtenido de Archivo de video: Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=dHi63JwHpmI>

CELAM, Cebitepal. (17 de noviembre de 2020). *Fundamentos Bíblicos, Teológicos y Magisteriales de la Pastoral de los Pueblos Originarios*. Obtenido de Archivo de video: Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=vZxPg09-0NI&t=3985s>

CELAM, Cebitepal. (20 de noviembre de 2020). *Fundamentos Bíblicos, Teológicos y Magisteriales de la Pastoral de los Pueblos Originarios*. Obtenido de Archivo de video: Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=st0mXV1n-LQ&t=2s>

CELAM, Cebitepal. (23 de noviembre de 2020). *Historia, Actualidad y Perspectiva de los Pueblos Originarios en AL y C*. Obtenido de Archivo de video: Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=RhFh8yH1X-0&t=727s>

CELAM, Cebitepal. (11 de diciembre de 2020). *Teología India - Los Pueblos Originarios dentro de las opciones pastorales de la Iglesia*. Obtenido de Archivo de video: Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=Y-l-7zRdY10>

- CELAM, Cebitepal. (9 de diciembre de 2020). *Teología India - Los Pueblos Originarios dentro de las opciones pastorales de la Iglesia de AL y C*. Obtenido de Archivo de video: Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=MrLze9UBMIw&t=159s>
- CELAM, Cebitepal. (7 de diciembre de 2020). *Teología India - Los pueblos originarios dentro de las opciones pastorales de la Iglesia en ALC*. Obtenido de Archivo de video: Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=11LqWfKqoug&t=415s>
- Conferencia del Episcopado Mexicano. (1988). *Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México*. México: CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO.
- Decker, C. (1984). *La Iglesia una mirada a su historia. Tomo II*. Santiago: Instituto Catequesis. Arzobispado de Santiago.
- Desclée de Brouwer. (1967). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Española Desclée de Brouwer, S.A.
- Desclée De, B. (1967). *Biblia De Jerusalén*. Bilbao: Editorial Española Desclée De Brouwer, S.A.
- Duverger, C. (1990). *LA CONVERSIÓN DE LOS INDIOS DE LA NUEVA ESPAÑA: con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún*. Quito: Ediciones ABYA- YALA.

- Francisco, P. (2015). *LAUDATO SI*. Roma: Verbo Divino.
- IDECA, C. (2005). *TESTIMONIOS DE FE: Teología Andina a los 25 años*. Puno: Primera Edición. Volumen I. IDECA.
- ISAÍAS. (noviembre 2019). Revisando el caminar del movimiento Isaías. *Encuentro de Comunidades Fraternas y Solidarias, ISAÍAS 2019: Revisando el caminar del movimiento Isaías"*. Kokan-Juliaca, 29 y 30 de noviembre del 2019. Kokan- Juliaca.
- Juan Pablo II, P. (16 de octubre de 1979). *CATECHESI TRADENDAE*. Obtenido de EXHORTACIÓN APOSTÓLICA:
http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html
- Juan Pablo II, P. (7 de diciembre de 1990). *REDEMPTORIS MISSIO*. Obtenido de ENCÍCLICAS:
http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html
- Lacunza, J. L. (febrero 2020). Eucaristía. *IX Encuentro Continental de Teología India Tolé, Chiriquí, Panamá, CA., del 10 al 14 de febrero de 2020*. Tolé.
- Llanque, D. (1990). *La Cultura Aymara*. Lima: Instituto de Estudios Aymaras (IDEA), Tarea.

- López, E. (2018). *Teologías Ancestrales en Diálogo: con la fe cristiana y con la modernidad*. México: CENAMI. reimpresión.
- López, E. (febrero 2020). Comisión de AELAPI. *Preparativos para IX Encuentro Continental de Teología India, Tolé, Panamá, CA, del 10 al 14 de febrero de 2020*. Tolé.
- López, E. (febrero 2020). El Primer momento de la Jornada. *IX Encuentro Continental de Teología India Tolé, Panamá, CA, del 10 al 14 de febrero de 2020*. Tolé.
- López, E. (noviembre 2020). Fundamento bíblico-teológico de la pastoral de pueblos originarios. *Diplomado en Teología India en el Centro Bíblico Teológico para América Latina y el Caribe*. Bogotá.
- Memoria, T. I. (1994). *TEOLOGIA INDIA: Segundo encuentro-taller latinoamericano (Panamá 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993) TOMO II*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- PabloIII, P. (2 de Junio de 1537). *LA BULA SUBLIMIS DEUS DE PABLO III*. Obtenido de LA BULA SUBLIMIS DEUS DE PABLO III: <https://www.ochocientosopmexico.com/bula-sublimis-deus?lang=es>
- Papa Francisco. (2020). *Exhortación Apostólica Postsinodal. Querida Amazonía*. Roma.

- Pérez, M. (2020). OMETEOTZIN: LA MANIFESTACION DE DIOS COMO PADRE Y COMO MADRE, EN EL PADRE NUESTRO Y EL AVE MARÍA. 1-23.
- Pérez, M. (noviembre 2020). Historia, actualidad y perspectivas de los pueblos originarios en ALC. *Diplomado en Teología India en el Centro Bíblico Teológico para América Latina y el Caribe*. Bogotá.
- Pigna, F. (2020). *Diario de a bordo de Cristóbal Colón*. Obtenido de EL HISTORIADOR: <https://www.elhistoriador.com.ar/diario-de-a-bordo-de-cristobal-colon/>
- Sarmiento, N. (noviembre-diciembre 2020). Diálogo con las culturas y tradiciones de los pueblos originarios. *Diplomado en Teología India en el Centro Bíblico Teológico y Pastoral para América Latina y el Caribe*. Bogotá.
- Tomichá, R. (diciembre 2020). Pueblos Originarios Dentro de las Opciones Pastorales de la Iglesia en ALC. *Diplomado en Teología India en el Centro Bíblico Teológico Pastoral para América Latina y el Caribe*. Bogotá.
- Valencia, N., & Bremer, M. (2004). *ABYA YALA: La experiencia religiosa de la tierra*. Iquique: Iecta.
- Valeriano, A. (1978). *NICAN MOPOHUA*. Huejutla: Editado por Grupo Macehual Guadalupano. 2ª Edición Mayo de 2011.

Vaticano II, C. (2005). *Vaticano II*. Lima: Conferencia Episcopal Peruano.

Viaje apostólico del santo padre Francisco. (15 de febrero de 2016).

SANTA MISA CON LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE CHIAPAS. Obtenido de VIAJE APOSTÓLICO DEL SANTO PADRE FRANCISCO:

http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160215_omelia-messico-chiapas.html

Zambrano, L., & Rodríguez, M. (1997). *Hombre de la esperanza*.

Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

ÍNDICE GENERAL

SUMARIO	8
PRÓLOGO	10
INTRODUCCIÓN	22
I. FUNDAMENTOS BÍBLICOS, TEOLÓGICOS Y MAGISTERIALES DE LA PASTORAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS	26
1.1. La primera evangelización	28
A. Cristóbal Colón	29
B. Colón versus Fray Boyl	32
C. Carta de donación Papal	33
D. El <i>Patronato real</i> y sus consecuencias	33
1.2. Sermón de Fray Antonio de Montesinos	34
1.3. Bartolomé de las Casas	35
1.4. Fray Juan de Tecto y sus compañeros	36

A. Fray Bernardino de Sahagún (1527-1595) y su obra en el Seminario Indígena de <i>Taltelolco</i>	37
B. Fray Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala (1527) y su carta al Papa Paulo III	37
C. La encíclica “ <i>Sublimis Deus</i> ” (1535) del Papa Paulo III que reconoce los derechos indígenas	38
D. Algunas síntesis	43
1.5. Siete puntos esenciales de la jornada	49
A. Los fundamentos puestos por los misioneros que se pusieron al lado del pueblo	49
B. Los fundamentos puestos por Fray Bartolomé de las Casas: Biblia y Padres de la Iglesia	53
C. ¿Por qué no tuvieron continuidad los planteamientos de quienes se pusieron del lado de los indígenas? (Códice Franciscano)	53
D. Mencionar las distintas actitudes del pueblo ante la primera evangelización: confrontación, yuxtaposición, sobreposición, sustitución, síntesis de las dos vertientes mediante el diálogo.	56
E. Análisis del paradigma guadalupano	58
F. Caacupé y su trasfondo indígena	62
G. Aparecida y la reconstitución identitaria de los Afrodescendientes	64

1.6. Creatividad misionera y pastoral	68
II. HISTORIA, ACTUALIDAD Y PERSPECTIVAS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE	84
2.1. Indio-Indígena	86
2.2. Los Andes	91
2.2.1. La Cosmovisión Andina	92
2.2.2. La interdependencia	93
2.2.3. La Familia	93
2.2.4. La Comunidad	95
2.2.5. La reciprocidad	95
2.2.6. La reciprocidad ecológica	96
2.3. Amazonía	97
2.3.1. Pueblo Shuar	99
2.4. Mesoamérica	100
2.5. Continuidad Espiritual de la inculturación y del florecimiento de las Iglesias autóctonas	105
2.5.1. <i>Ometeotzin</i> : La manifestación de Dios como padre y como madre, en el Padre Nuestro y el Ave María	107
a. El códice Féjerváry-Mayer	110

b. Fray Pedro de Gante	112
c. El Padre Nuestro en el catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante	113
d. Proceso de traducción del padre nuestro del Equipo Nacional de Traductores Nahuas (ENTN) de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM)	118
e. El Ave María en el catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante	119
f. Una Mirada desde los Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena	121
2.6. Las utopías de nuestros pueblos	123
2.6.1. Chiconauí Ehecatl: Espíritu Divino	125
2.6.2. La voz del Papa Francisco desde Querida Amazonía	138
III. DIÁLOGO CON LAS CULTURAS Y TRADICIONES DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS	140
3.1. Desarrollo histórico y teológico de la inculturación	142
3.2. Teologías andinas	155
3.3. La Interculturalidad	163
3.4. Espiritualidad Maya “La acción del Espíritu de Dios en la vida de los pueblos originarios y de la Madre Tierra”	181

3.4.1. La oscuridad y el amanecer en la vida de los pueblos	182
3.4.2. El corazón del Amanecer de los Pueblos Originarios	183
3.4.3. Caminando juntos	187
3.5. La Espiritualidad Andina	189
3.5.1. La mística y ascética	190
3.5.2. Fuentes de la espiritualidad andina	191
3.5.3. La cosmovisión andina	192
3.5.4. Armonía y equilibrio	192
3.5.5. La dualidad complementaria	193
3.5.6. La comunidad- ayllu	194
3.5.7. La ritualidad	195
3.5.8. La espiritualidad de los sentidos	196
3.5.9. Ministerios	197
IV. LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DENTRO DE LAS OPCIONES PASTORALES DE LA IGLESIA EN ALC	204
4.1. La mujer indígena en AL y C según los documentos de la Iglesia; la pastoral indígena y la Teología India	206
4.1.1. La presencia de la mujer indígena en las conferencias generales del episcopado Latinoamericano y el Caribe	208

4.1.2. La mujer indígena: Simposio de Teología India del CELAM	213
4.1.3. La mujer indígena: SICNIE 1988-2008	217
4.2. En la Conferencia Episcopal Latinoamericano (CELAM)	224
4.3. Diez criterios pastorales siempre actuales: lo que las iglesias aprenden de los pueblos amerindios	233
4.4. Experiencia y Reflexión bíblico-teológica en la CONAPI (Coordinación Nacional Pastoral Indígena), Paraguay	248
4.4.1. La Pastoral Indígena en el Paraguay	248
4.4.2. Caminata teológica intercultural en la CONAPI	249
4.4.3. Reflexiones bíblico-teológicas sobre mi experiencia	251
A. La imagen de Dios	251
B. La sociedad	252
C. La Tierra	253
D. La Palabra	254
E. El Camino	256
Conclusión	257
V. ENSAYOS TEOLOGÍCOS	262
1. Del sombrío, al florecimiento de las teologías indígenas	266
2. La verdad jamás contada del mundo andino	272

3. Cristo andino	282
4. Los Obispos del sur andino en la perspectiva pastoral y en el florecimiento de la iglesia particular	286
5. En tiempos de virus, resuena la Buena Nueva	294
6. El hombre amo y señor de la casa	297
7. Identidad de la Teología Andina	302
8. Cuestiones teológicas y saberes ancestrales del IX Encuentro Continental de Teología India, desde la perspectiva andina	314
EPÍLOGO	330
REFERENCIAS	332

ISBN: 978-9942-33-648-4



9 7 8 9 9 4 2 3 3 6 4 8 4

compAs
Grupo de capacitación e investigación pedagógica

   @grupocompas.ec
compasacademico@icloud.com