

APORTES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS A LA IGLESIA Y A LA TEOLOGÍA HOY

P. Roberto
Claudio Tomichá
Charupá, OFM conv.

El Congreso Continental de Teología realizado en Unisinos, São Leopoldo, RS-Brasil (7-11 octubre 2012) tuvo como pretexto y contexto dos fechas significativas de alcance mundial, a saber, los 50 años de la apertura del Concilio Vaticano II (1962) y los 40 años de la teología de la liberación en América Latina y el Caribe. Según los organizadores, el Congreso perseguía una finalidad celebrativa y prospectiva, aspecto que fue bien enfatizado por el teólogo Agenor Brighenti en la apertura del evento. El carácter celebrativo debía resaltar un sentido de agradecimiento por los procesos eclesiales vividos, de fecunda producción teológica, en un contexto de testimonio evangélico de muchos mártires, mientras el horizonte prospectivo debía impulsar la búsqueda de un nuevo quehacer teológico en respuesta a los nuevos escenarios de un mundo en transformación, con sus nuevos desafíos y nuevas tareas que interpelan al cristianismo, a las Iglesias y a la misma teología.

Precisamente entre los nuevos escenarios y sujetos emergentes se encuentran los pueblos indígenas con sus mitos, idiomas, historias, memorias, tradiciones y organizaciones, que buscan no

sólo ser reconocidos como “diferentes” por una sociedad e Iglesia determinadas, sino ofrecer al mundo, a la sociedad y a la misma Iglesia católica las “riquezas” de sus cosmovisiones, mentalidades y sabidurías ancestrales. En este contexto de afirmación social, cultural, política y religiosa de los pueblos indígenas, conviene preguntarse sobre la aportación de las tradiciones autóctonas al quehacer teológico cristiano -especialmente católico- en un momento de replanteamiento metodológico y epistemológico de las mismas ciencias y disciplinas académicas en general y de la teología cristiana en particular.

Teniendo presente esta inquietud, nos adentramos en el citado Congreso Internacional de Teología con el propósito de encontrar, si no fundamentos, horizontes o derroteros teológicos bien marcados o definidos, por lo menos algunas pistas, senderos, frases, intuiciones o al menos inspiraciones sobre un acercamiento a la tradición cristiana actual desde perspectivas indígenas. Las grandes conferencias y trabajos académicos presentados, aunque mencionaron a los pueblos indígenas, apenas señalaron a sus teologías. Hubo un taller dedicado a

las teologías indias, animado por uno de sus máximos representantes, el presbítero indígena zapoteco de Oaxaca, México, Eleazar López Hernández, quien abordó más el contexto, la problemática y la experiencia teológica de los indígenas en el Iglesia que los contenidos o puntos neurálgicos estrictamente teológicos. A propósito, es significativo el título de su ponencia todavía inédita: *“Teologías indígenas en las Iglesias cristianas. ¿Podemos los indígenas ganar en ellas el lugar que merecemos?”*

LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LAS IGLESIAS: ACERCAMIENTOS MUTUOS

Los pueblos indígenas en las últimas décadas, y con la ayuda inicial de la Iglesia católica, han comenzado un proceso continuo, permanente y sin retorno de recuperación y afirmación sus propias identidades milenarias, conculcadas o ensombrecidas por siglos de dominación colonial externa e interna, en todos los niveles. La memoria de los 500 años de la conquista española fue una grande ocasión para continuar con más ímpetu el esfuerzo por lograr una mayor organización y eficiente articulación entre los

pueblos indígenas y sus luchas, no sólo por reivindicaciones pasadas, sino por un proyecto político actual de ocupar espacios de poder en diversas instancias sociales, culturales, políticas e incluso religiosas. En efecto, los indígenas se fortalecieron y organizaron en los diversos países, defendiendo sus derechos para llegar a ser interlocutores plenos, “mayores de edad”, ante las instancias sociales y políticas. Como un ejemplo notable, se recuerda, en la década de los años 90, el levantamiento indígena ecuatoriano en la lucha por sus derechos y, en la primera década del siglo XXI, la organización del movimiento indígena boliviano que, junto a otros sectores marginados, logró en el año 2006 el hecho histórico y simbólico muy significativo al colocar al primer presidente indígena de un país en la historia de América Latina.

Este proceso de “emergencia indígena”¹ coincidió en sus orígenes, a nivel eclesial, con la realización del Concilio Vaticano II (1962-1965), asumido en América Latina por la II Conferencia del Episcopado latinoamericano y del Caribe e inaugurado en Medellín (24 agosto, 1968). Sin embargo, la preocupación por rescatar los valores de los indígenas se inició

bajo el impulso oficial del Departamento de Misiones del Consejo Episcopal latinoamericano (CELAM), que organizó el primer encuentro en Ambato, Ecuador (24-28 de abril de 1967), es decir, más de un año antes de la Conferencia de Medellín. Tales encuentros prosiguieron después y fueron recomendados por los obispos reunidos en las Asambleas Generales de Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). A partir del año 2002, y por encargo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el CELAM comienza a convocar diversos encuentros entre obispos y teólogos/os con el propósito de conocer y profundizar la denominada *teología india*; el objetivo era acompañar los procesos de inculturación del evangelio entre los indígenas del Continente y, al mismo tiempo, tener herramientas para un adecuado discernimiento doctrinal. Con este propósito el CELAM, entre 2002 y 2011, organiza cuatro simposios latinoamericanos².

Paralelamente al CELAM, la Articulación Ecuuménica de Pastoral Indígena (AELAPI) realiza también diversos encuentros-talleres sobre Teología India, con la participación de un centenar de personas, no sólo pastores y teólogos, sino

también laicas/os, creando ambientes muy propicios y abiertos al intercambio de experiencias de vida entre los participantes. Así, desde 1990 hasta 2009 AELAPI organiza seis encuentros talleres³.

SUPERAR “UNA MENTALIDAD COLONIAL”: BÚSQUEDA DE UN CRISTIANISMO PLURAL

La cristianización en nuestro Continente se realizó en un contexto de colonización e imposición de una determinada y reductiva visión ibérica del cristianismo. Es decir, somos herederos de una civilización y cultura occidental marcada por algunas características: la supremacía de la razón griega, el dualismo neoplatónico, el derecho romano, la moral individual, las ideas cartesianas de lo claro y distinto, la visión lineal de la historia, el mito del progreso y de la verdad universal... Estas características plasmaron y forjaron un cristianismo demasiado concentrado en lo doctrinal (racionalismo), lo jurídico (legalismo), lo moral (moralismo) o la voluntad (voluntarismo) y se expresó en una espiritualidad muchas veces fragmentada, gnóstica, dualista, desencarnada⁴. Esta visión cristiana subordinó dimensiones importantes de la persona, como

la corporeidad, la comunidad, las relaciones interpersonales y cósmicas, y -lo que es peor- generalmente relegó la centralidad de la *experiencia* de encuentro personal con Jesucristo vivo y su Misterio de Amor, inefable como criterio de evangelización. Por todo lo expuesto, es posible comprender un poco mejor por qué vivimos en nuestro Continente un cristianismo más cultural, social, formal, que fundamentado en una auténtica experiencia de Dios. De allí la necesidad de “desoccidentalizar el cristianismo”⁵.

Al respecto, el Documento de Aparecida aprobado el 31 de mayo de 2007, señalaba que “permanece aún en los imaginarios colectivos una mentalidad colonial con respecto a los pueblos originarios y afroamericanos” (DA 96 cuarta redacción)⁶. Ciertamente las instituciones coloniales propagaron el cristianismo con mentalidad, estilo, pensamiento, proyectos, actitudes, relaciones, símbolos marcadamente paternalistas y coloniales y que perduran hasta hoy, no sólo con relación a los pueblos originarios y afroamericanos, sino hacia todo lo que nos resulta diferente a lo tradicional europeo en el modo de ser, pensar y actuar. De allí la necesidad, de “descolo-

nizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales” para afirmar “la plena ciudadanía”(DA 96) de los pueblos autóctonos, también en el ámbito eclesial y teológico.

Este proceso de *descolonización* supone *de-construcción*⁷ a todo nivel de aquellos esquemas cristianos (occidentales y coloniales) que han marcado nuestra forma de vida y nos han alejado del espíritu profundo del evangelio de Jesucristo. En otras palabras, supone un discernimiento autocrítico de las relaciones de saber-poder etnocéntricas, excluyentes e intolerantes, presentes en nuestra Iglesia, vida religiosa y quehacer teológico, para dar espacio a la acogida y reconocimiento de otras lógicas, expresiones, saberes y teologías, en modo tal de avanzar en la creación de un cristianismo pluri-cultural y pluri-teológico. En nuestro caso, será preciso desmontar no sólo conceptos teóricos, filosóficos o teológicos, sino también aquellas “estructuras caducas” (DA 365) que ya cumplieron su ciclo para promover una vida eclesial y religiosa más significativa y testimonial, en proceso permanente de conversión, buscando ser siempre

“vinos nuevos en odres nuevos” (Mc 2,23).

En este escenario eclesial, los pueblos indígenas, con sus historias, tradiciones, vivencias, mitos, celebraciones, sabidurías y búsquedas, en medio de contradicciones, apuestas e incertidumbres vividas también en la diversidad de contextos, quieren ser en la Iglesia -al igual que otros actores históricamente invisibilizados y hoy emergentes, como afrodescendientes, mujeres, campesinos, jóvenes, migrantes y otros- verdaderos protagonistas y sujetos de su propio destino. Uno de los aportes indígenas está precisamente en su misma cosmovisión o manera de vivir sus relaciones interiores, interpersonales y cósmicas, desde presupuestos que tienden más a la integración recíproca, al encuentro, a la celebración, a la armonía con el entorno y con la creación. Este modo de ser y estar ante la realidad es denominada por los andinos *buen vivir-sumajkawsay* en quechua o *suma qamaña* en aymara-un vivir o con-vivir que se caracteriza más por un sentido simbólico, relacional, comunitario, religioso, cualitativo, que supera la lógica centrada en el individuo, en el tener, en las obras y en la acumulación,

más propia de la visión occidental. Desde esta cosmovisión del buen vivir se pueden tal vez entender mejor algunas líneas fundamentales y características del quehacer teológico indígena, como aporte a la teología contemporánea.

LAS TEOLOGÍAS INDIAS: RELEYENDO EL CRISTIANISMO DESDE EXPERIENCIAS AUTÓCTONAS

El ya citado indígena zapoteco Eleazar López Hernández, “partero” y principal impulsor de la teología india latinoamericana, señalaba a propósito de esta teología en 1991:

“la Teología India no es otra cosa que saber «dar razón de nuestra esperanza» milenaria. Es la comprensión que tenemos de nuestra vida entera guiada siempre por la mano de Dios. Es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia. Por eso existe desde que nosotros existimos como pueblos”⁸.

A partir de esta aproximación conceptual, que expresa todo un proyecto teológico común, muy en sintonía con los procesos vitales cotidianos que viven los pue-

blos indígenas, se podrían señalar algunas características siempre actuales de esta teología (o teologías) que son aportes para una vida eclesial y religiosa hoy.

a) Surge de la vivencia práctica, cotidiana, de los pueblos

La teología india es sumamente concreta, pues surge a partir de la contemplación y gusto de la vida, de donde extrae su sabiduría milenaria. Es decir, es una teología que -inspirada en el método de la teología de la liberación- busca estar en sintonía con la vida misma de toda persona humana, a nivel interior, familiar, relacional, social, económica, política, religiosa. La vivencia cotidiana de los pueblos, expresada en mitos, ritos, tradiciones, leyendas, actitudes, contradicciones, sueños... constituye una fuente de esperanza y sabiduría, de buen vivir, desde donde surge la reflexión teológica y se expresa también en la variedad de lenguajes propios de los diversos pueblos indígenas. En este sentido, recuerda a la teología su relación directa con la vida cotidiana concreta de cada uno de los pueblos, una vida que transmite la riqueza de memorias y sabidurías ancestrales, que son

fuentes primarias en el quehacer teológico.

b) Tiene como sujeto de reflexión la comunidad creyente

La teología india se elabora y construye en forma colectiva, con la participación activa de los todos miembros de la comunidad organizada, donde la/el teóloga/o es aquella o aquel que representa a la comunidad eclesial. En efecto, el sujeto comunitario del quehacer teológico indígena es la “Iglesia autóctona” (AG 6), una Iglesia en proceso constante y permanente de re-significación y apertura de la mono-culturalidad e intra-culturalidad hacia la inter-culturalidad y trans-culturalidad, debido a los fuertes condicionamientos del actual mundo digital globalizado que acentúa los cambios de paradigmas o esquemas de interpretación de la misma realidad. Este proceso de constante re-significación de las propias identidades culturales y religiosas, de discernimiento intra-comunitario para acoger las novedades del mundo actual, sin perder los propios valores y cosmovisiones indígenas, puede servir de laboratorio, y tal vez de modelo, para otras comunidades

cristianas y para las diversas teologías.

c) Busca re-armonizar relaciones inter-humanas y con el cosmos

La persona humana, los demás seres animales y vegetales, el mundo entero, la creación, buscan con ansia una vida plena, armónica, sustentada en el respeto y el equilibrio recíproco. Una vida de relaciones no basadas en el tener, poder o saber, sino en la gratuidad, el equilibrio y la armonía. Vemos hoy las consecuencias desastrosas de una visión y mentalidad centradas en la razón, la ciencia y la técnica, que está causando el desequilibrio y destrucción de nuestro planeta tierra, fuente de vida para nuestros pueblos y cuyas consecuencias son imprevisibles. En este contexto, la teología india lucha por la armonía de la vida en todas sus expresiones, coloca al centro la relación de la persona humana con su entorno comunitario-cósmico, para alcanzar el ansiado equilibrio. Esta concepción humano-cósmica de la vida es un aporte importante a la sociedad actual, a la Iglesia y a la teología cristiana, en el sentido de asumir seriamente y con todas sus conse-

cuencias el carácter inter-activo e inter-relacional de una realidad que rebasa una concepción lineal de la historia, centrada sólo en la persona humana.

d) Se expresa en lenguaje narrativo, mítico-simbólico

La teología india se expresa en modo más vivencial, narrativo, simbólico, pues “los símbolos y los mitos expresan más total y radicalmente el sentido profundo que le damos a la vida”⁹. De modo que la teología se nutre de las diversas manifestaciones de los pueblos indígenas a nivel de mitos, ceremonias, celebraciones, encuentros comunitarios, fiestas, luchas, martirios, diálogos espontáneos, etc., que han de ser abordados desde diversas ciencias y con sus propios métodos. Esto conlleva a considerar una teología india en diálogo con otras disciplinas, sean humanas, sociales o duras; de modo que se perfila una teología india necesariamente transdisciplinaria, que llevará a nuevos enfoques de la misma teología dogmática. Así, por ejemplo, el mismo Misterio de Cristo, estrechamente *relacionado* con Dios Padre-Madre y el Espíritu Santo-Ruah, adquiere énfasis y matices propios: un cris-

tocentrismo trinitario y, al mismo tiempo, un teocentrismocrístico en una lógica de permanente interacción e interrelación desde las concepciones indígenas de equilibrio cósmico-comunitario-familiar-personal del *suma jkawsay* o buen vivir.

e) Se fundamenta en la contemplación del Misterio

La teología india es contemplativa de la realidad, asume la reciprocidad y búsqueda de equilibrio presentes en los pueblos indígenas, con profundo respeto hacia la creación, y que a lo largo de la historia se ha expresado en el silencio, en las celebraciones privadas, en algunos festivales de transgresión social. Hacer teología india supone, pues, una profunda experiencia del Misterio, un Misterio que rebasa nuestras acepciones y construcciones teológicas. Es el Misterio Inefable (K. Rahner), Infinito, Inconmensurable, Trascendente... de la tradición teológica, al que se accede desde una teología negativa, apofática: si se trata de hablar de Dios, se dice lo que *no es*, como modo *más real* de acercarse a aquel Misterio fascinante y tremendo (R. Otto), “cosmoteándrico” (R. Panikkar), abarcador,

acogedor e integrador de todas las dimensiones humanas y de las propias inquietudes no resueltas. Quien hace teología vive la experiencia cotidiana de incertidumbres y complejidades, pero también de confianza y abandono, de fe y mística, una mística de ojos abiertos, entendida como “experiencia humana por excelencia”, “experiencia integral de la Vida”, pues “todo hombre es místico, aunque en potencia [...] la auténtica mística no deshumaniza; nos hace ver que nuestra humanidad es más (no menos) que pura racionalidad”¹⁰. Esta actitud contemplativa de apertura al Misterio, vivida por los pueblos indígenas, recuerda también un presupuesto fundamental de toda teología cristiana.

¿“Podemos esperar los indígenas un lugar digno en la Iglesia”?

Todo lo expuesto puede parecer más bien un ideal, un sueño, una utopía irrealizable en la coyuntura actual que vive nuestra Iglesia y la misma Vida Religiosa, más aún, después de años de esfuerzo por *mostrar* la realidad profunda de la vivencia y reflexión de los/as indígenas. El mismo Eleazar López expresaba con claridad esta preocupación

en el citado taller de teologías indias:

“...los descendientes de los pueblos originarios de este Continente nos preguntamos en serio, no sólo de cara a la máxima autoridad de nuestra Iglesia en Roma, sino también en las instancias intermedias y de bases, si realmente podemos esperar del conjunto de la Iglesia, o mejor dicho del Cristianismo actual, que algún día haya para nosotros los llamados “indios” un lugar digno dentro de ella...”¹¹.

Sin duda es un problema serio sobre la credibilidad real de la misma Iglesia en su capacidad de dar participación real en su seno a las diferencias, como pueden ser las/os indígenas. En todo caso, es también un proceso que requiere tiempo y paciencia, además de actitudes y estrategias efectivas y eficientes por parte de los mismos sujetos emergentes. Seguramente habrá que seguir insistiendo en el conocimiento recíproco entre autoridades eclesiásticas y religiosas, por una parte, y los/as indígenas, por otra. Como en todo proceso de re-conocimiento, urge crear espacios de encuentro de vida y espiritualidad entre todas/os. Por ejemplo, como expresaba

el teólogo Leonardo Boff presente en el mismo taller, es necesario invitar a los pastores y obispos no tanto a charlas o simposios teológicos con los pueblos indígenas, sino más bien a momentos de oración y celebraciones eucarísticas, donde ellos mismos -por experiencia propia- puedan valorar la sencillez, la profundidad y la veracidad de la propuesta teológica indígena. En otras palabras, tanto el diálogo intra-ecclesial como inter-cultural comienza por las experiencias de vida y tiene su centro en la espiritualidad, la oración y la mística.

Notas:

¹ J. Bengoa, *La emergencia indígena en América latina*, Santiago de Chile y México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

² 1) Oaxaca (México, 21-26 de abril, 2002), tema: “Emergencia Indígena: Desafío para la pastoral de la Iglesia”; 2) Riobamba (Ecuador, 21-25 de octubre, 2002), tema: “Simposio-Diálogo entre obispos y expertos en teología india”; 3) Guatemala (23-28 de octubre, 2006), tema: “Cristo en los pueblos indígenas”; 4) Lima (28 marzo-2 abril, 2011), tema: “El sueño de Dios en la creación humana y el cosmos”.

³ 1) México (16-23 de septiembre, 1990) simplemente con el tema “Teología India”; 2) Panamá (29 noviembre-3 diciembre, 1993) también con el tema “Teología India”; 3) Cochabamba (Bolivia, 24-30 agosto, 1997), con el tema:

“Sabiduría indígena, fuente de esperanza”; 4) Asunción (6-10 mayo, 2002) con el tema: “En busca de la tierra sin mal: mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios”; 5) Manaus (Brasil, 21-26 abril, 2006) con el tema: “La fuerza de los pequeños, vida para el mundo”; 6) Berlín (El Salvador, 30 noviembre-4 diciembre, 2009) con el tema: “Movilidad humana, desafío y esperanza para los pueblos indígenas”.

⁴ M.I. Rupnik, *Nel fuoco del roseto ardente. Iniziazione a la vita spirituale*. Roma: Lipa, 1996, pp. 21-26.

⁵ V. Codina, “Desoccidentalizar el cristianismo”, *Selecciones de Teología*, vol. 48, julio-septiembre 2009, pp. 163-175.

⁶ La versión oficial transformó la expresión “mentalidad colonial”, quedando como sigue: “En algunos casos permanece aún en los imaginarios colectivos una mentalidad y una cierta mirada de menor respeto acerca de los indígenas y afrodescendientes” (DA 96 oficial).

⁷ Según el Diccionario de la Real Academia Española deconstrucción es el “desmontaje de un concepto o de una construcción intelectual por medio de su análisis, mostrando así contradicciones y ambigüedades” (www.rae.es).

⁸ E. López, *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano*. México-Quito: CENAMI-Abya Yala, 1992, p. 7.

⁹ E. López, *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano*. México-Quito: CENAMI-Abya Yala, 1992, p. 9.

¹⁰ R. Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona: Herder, 2005, pp. 19, 22, 21.

¹¹ E. López, *Teologías indígenas en las Iglesias cristianas*, citado, inédito.