

EL SABER INDÍGENA SOPESA LA MODERNIDAD

Diego Irrazaval*

Abstrat:

Native people's in Latin America participate—in a critical way—in the modern world. Their ethics and theology has a relational character. Because of this, they confront modern idols, and in a positive

***Diego Irrazaval**, nace en 1942 en Santiago de Chile. Es Presbítero católico. Miembro de la Congregación de Santa Cruz. Licenciatura en Teología (Universidad Católica de Chile, 1969). Maestría en Ciencias Religiosas (Divinity School, University of Chicago, 1975). Estudio bíblico (un semestre en Tantar Ecumenical Institute, Jerusalén, 2002). Ha sido Profesor y Director del Departamento de Estudios Teológicos para Laicos, Universidad Católica de Chile. Colaborador en el Comité por la Paz (Derechos Humanos), Santiago. Miembro del Instituto Bartolomé de las Casas, Lima, Perú (1975-1981). Vicepresidente de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo (1996-2001). Párroco en la Parroquia NS de la Asunción, Chucuito, Perú: y Director del Instituto de Estudios Aymaras, Perú y editor de su Boletín.

Ha enseñado en la Facultad de Teología de Arquidiócesis de Sao Paulo (1992): «Catolicismo e religioes populares». Cursos en Instituto Ecueménico de Estudios Teológicos Andinos (ISEAT), La Paz, Bolivia: Vida aymara y teología cristiana (1996). Curso en Maryknoll Mission Institute, New York (2000): Global change and Inculturation. Cursos en Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), Costa Rica: Teología en clave de género (2001), Teología en diálogo con las religiones (UBL-recinto Lima, 2004). Cursos en Seminario Inter-diocesano N. S. de Guadalupe, Perú (1981-2003) Actualmente es Profesor en el Instituto Superior de Teología y Pastoral Alfonsiano, y en el Centro de Estudios CONFERRE. Colaborador en el Centro Manuel Larrain («La metamorfosis de la religiosidad»). Director de la Casa de Formación de la Congregación de Santa Cruz; miembro del directorio del Instituto Cultura y Tecnología Andina, IECTA (Iquique). Y es Presidente de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo (2001-2006). Entre sus libros publicados están: Religión del pobre y liberación (Lima: Cep, 1978); Inculturation (Lima: Cep, 1998), Inculturation (New York: Orbis, 2000) Teología en la fe del pueblo (San José: Dei, 1999); Un cristianismo andino (Quito: Abya Yala, 1999); Un Jesús Jovial (Lima: Paulinas, 2003; Sao Paulo: Paulinas, 2003); Gozar la espiritualidad; Gozar la ética (San Pablo: Buenos Aires, 2004)

way, their actions and thinking enrich non indigenous persons. This essay explains contents and bearers of indigenous wisdom. Moreover, it underlines a theology that is being developed by native communities. Such a theology is different from concepts being produced by our churches.

Key words: *Indigenous wisdom, native communities, modern globalization, ethics, theology, relation.*

«Tunka payan wiskhampiw p'iqix ch'uqt'asiña», es decir, con doce sogas hay que amarrarse la cabeza. Este proverbio aymara tiene que ver con asuntos pesados, cuando hay que aguantar, ser lúcido y precavido. Me parece que con esta cautela la gente andina encara la modernidad. Ella no es repudiada ni es adorada.

¿Qué esta pasando con las personas y poblaciones originarias de las Américas? Es notorio que son entidades frágiles y asediadas. ¿Continuarán cautivadas e incorporadas en el torbellino del progreso? En comparación con su lenta y parcial asimilación en los siglos 16 a 19, el proceso actual es acelerado y totalitario. Uno se pregunta, si dentro del intolerante imperio romano perseveraron unos vulnerables grupos de creyentes, ¿cómo persisten las asediadas comunidades indígenas de hoy? Hagamos memoria de los principios del cristianismo; las pequeñas agrupaciones en la región mediterránea tuvieron la inmensa fuerza de la koinonía entre quienes acogieron y practicaron la fe. Considero que con la koinonía de su fe los pueblos indígenas tienen un porvenir digno, en medio del torbellino de la modernidad globalizada. En cuanto se fragmentan y devaluán su propia fe, son atrapados por redes homogeneizadoras.

Veamos pues como las sabidurías indígenas confrontan ésta época apasionante. Mis puntos de vista toman en cuenta unos grandes factores. Son los siguientes.

1) Con respecto a las disciplinas humanas, desde el siglo pasado el cientifismo nos ha ocultado una realidad que es holística. Esta realidad - atestiguada por milenarios modos de ser autóctono y hoy también por una renovación científica llamada holística- enmarca todo el conocimiento humano.

2) En cuanto a los espacios eclesiales, el entusiasmo por lo moderno ha sido parte del proceso del Vaticano II; ésto es hoy un tema en debate (tanto en ambientes integristas, sectores renovados, o entre quienes optamos por alternativas desde los postergados del mundo). Ello también preocupa al Consejo

Mundial de Iglesias. Desde su Asamblea en Vancouver en 1983 trabaja «la justicia, la paz y la salvaguardia de la creación», dados los poderes de muerte en la explotación, el militarismo, el mal uso de la ciencia y la técnica.

3) En el terreno teológico, lentamente crecen las propuestas inculturadas -que conlleva el paso del modelo monocultural primermundista al policentrismo teológico-; y vamos forjando una corresponsabilidad macroecuménica e interreligiosa a favor de la sobrevivencia en el cosmos.

4) Las poblaciones indígenas interactúan con la modernidad; lo hacen de modo intenso, con ambivalencias, con actitud crítica. La crítica sistemática -inventada por la modernidad- es uno de los buenos criterios modernos asumidos por la población amerindia. En ésta hay varias posturas. Por un lado, el esencialismo, es decir lo indio-en-sí y contrapuesto a todo, que es postulado por una minoría ilustrada. Por otro lado, ser «integrados» a la sociedad envolvente, negándose a sí mismos; esta postura tiene bastante peso. También hay una gama de formas condicionales de participar en la modernidad; algunos replantean lo moderno según pautas indígenas y mestizas; algunos van caminando con un pie en el ámbito indígena y con el otro pie en el mundo globalizado; algunos, para unos asuntos (como lo económico) siguen reglas mundiales, y para otros asuntos (como los familiares y festivos) actúan según sus propios principios.

Voy a desarrollar dos puntos: lectura ética de la modernidad globalizada, y, la sabiduría indígena caracterizada por lo «relacional».

1. Un universo acelerado

Lo indígena suele ser descrito mediante la segregación étnica, cultural, psicológica, espacial. Estas son abstracciones. Lo autóctono (andino, mesoamericano, amazónico, etc.) siempre ha interactuado con su entorno, y hoy lo hace de modo rápido y pluridimensional. Existen excepciones. Pero, en general, lo indígena no se entiende si es segregado de la globalización. Con respecto al campo teológico, también constatamos que la reflexión india esta inserta en procesos mundiales. Ahora bien, ¿qué lectura ética hacemos de la modernidad?

1.1 Controversias

Hay un buen debate pluridisciplinario sobre macro-procesos, especificidades latinoamericanas y caribeñas, qué es y qué no es globalizado.

En estos debates difíciles caben unos discernimientos éticos.

Los macro-procesos humanos son aprehendidos de varias maneras. Un punto de vista: estamos en plena e irreversible modernidad (desarrollo, hegemonía de un orden científico y tecnológico); y los pueblos indígenas deben asumir todo este proceso (y no sólo partes de él) a fin de lograr el bienestar. Otro punto de vista: nos envuelve una crisis radical, parece que ingresamos a un cambio de época y de civilización; sectores indígenas miran todo con ojo crítico y elaboran propuestas para sí mismos y para los demás. Así también la ven muchos científicos sociales ¹. Otra postura: ha comenzado la post-modernidad (que critica internamente la razón occidental, y apuesta por la diferenciación y el placer); la considero una postura de sectores acomodados con su moral de «sentirse bien». En esta controversia, comunidades indígenas enfrentan disyuntivas básicas: la moral de una irrestricta aculturación en lo moderno, o bien, continuar generando (en medio de la crisis general) formas materiales y espirituales de solidaridad en las que son incluidos elementos modernos. Estos sólo son acentos básicos del comportamiento ético; las opciones concretas son complejas y polisémicas.

También son materia de discusión las especificidades latinoamericanas en la modernidad. A ella somos incorporados, involuntariamente, a partir de la conquista europea; pero ella fue asumida por las élites desde el siglo 19, y por la población en general durante el siglo 20. Cada región, generación, etc., ha tenido sus rasgos propios. Un hecho fundamental es la pluralidad de «modernidades», en nuestros países y en nuestros estratos sociales. También se constata que sectores indígenas participan de varias maneras, con diversos ritmos y metas, y que vuelcan hacia lo moderno la actitud crítica que caracteriza a la modernidad. En estos mundos indígenas, dos factores debatidos son el comportamiento de las juventudes, y de mayorías migrantes. Opino que la modernidad indígena es definida por la trayectoria de la juventud, y por la creatividad de los migrantes y sus descendientes.

¹ Varios estudiosos distinguen dos dimensiones. Por un lado un progreso material, por otro lado la libertad que supera la autoridad y opresión pre-moderna (I. Wallerstein, «El fin de qué modernidad?», *Pasos* 64 (1996), 10-17); la razón instrumental que conlleva dominación, y la histórica cuyo fin es la libertad (A. Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima: Socialismo y Participación, 1988, 49ss); o bien, un desarrollo racional y universal, y, una visión histórica de las diferencias y las identidades (J. Larraín, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago: A. Bello, 1996, 55-59). Cuidado pues con las opiniones simplistas y unilaterales sobre lo moderno.

El mayor logro, a mi entender, es el progreso de sectores indígenas con sus rasgos propios: la «relacionalidad». Se trata de nuevos vínculos y organismos generados en la ciudad, de asumir la ciencia y el trabajo moderno, pero orientándolos a beneficios y festejos propios, y tantos otros rasgos cotidianos. Así la gente no se deja subordinar a los absolutos de la propaganda y la publicidad. Más bien, como anota H.C.F. Mansilla: «lo bello y razonable puede estar en lo pequeño, lo heterogéneo, lo tradicional... el adelantamiento técnico y la preservación de viejos valores culturales»; Domingo Llanque ha detallado la combinación de lo tradicional y lo nuevo, la serie de cambios modernos en el mundo indígena peruano². Subrayo la perspectiva ética andina de valorar lo pequeño -a pesar de estar rodeado de tantas realidades calificadas como «super»-; la ética de progresar pero para un bienestar común y confiando en capacidades propias.

También es tema de debate la cuestión de la globalización. Es un modo de hablar de la modernidad que se hace planetaria. Estructuralmente tiene un carácter desigual³. Como anotan X. Gorostiaga y otros: el actual patrón de desarrollo produce una creciente desigualdad; en el mundo de hoy un 20% de la población tiene 83% de los ingresos, otro 20% tiene 12% de los ingresos, y un 60% de los seres humanos sólo obtienen el 5% de los ingresos. También es alarmante la expropiación ecológica. Con respecto al conflicto entre progreso e identidades, existen dos tendencias: al acentuarse la modernidad globalizada también se fortalecen identidades particulares (resistencia, y alternativa a la uniformidad); la otra tendencia es ser absorbidos por la globalización y asumir un etno-suicidio. Estas cuestiones éticas agobian a personas y comunidades indígenas.

1.2 *Indígenas de cara a la globalización*

La gente siente que el progreso es alucinante, rápido, y con varias facetas. Un aspecto es catastrófico: el maltrato a nuestro medio ambiente y la pauperización humana apuntan hacia un eco-humano-cidio; aunque hay cierta auto-corrección del sistema (p. ej. limitaciones al armamentismo atómico). Otra faceta es la admirable capacidad tecnológica, productiva, comunicacional, que

² H.C.F. Mansilla, *Los tortuosos caminos de la modernidad*, La Paz: CEBEM, 1992, 96; y Domingo Llanque, «Modernidad y cambio cultural», *Inculturación*, celebrar la fe en América Latina, 1/1 (1995), 24-44.

³ X. Gorostiaga comenta el esclarecedor informe de las Naciones Unidas: «Desarrollo humano 1992» (PNUD, 1992) en su «La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales», VV.AA., *Neoliberales y pobres*, Bogotá: CINEP, 1993, 567.

han sido globalizadas; casi todos los habitantes del planeta anhelan y exigen el uso de estos logros modernos. Pero, estos logros positivos van de la mano con la auto-victimización de multitudes excluidas; como explica E. Dussel: en el «mito de la modernidad» la víctima es culpable y el victimario de pueblos expoliados es inocente⁴. Es lamentable como tanta gente marginada se atribuye la culpa de esa condición. Por otra parte, existen vías contestatarias y alternativas. Muchas sociedades -y aquí resaltan las indígenas y mestizas- no aceptan ser regidas por la totalitaria razón del mercado ni por la privatización de la existencia. No tenemos alternativas gigantescas; sólo hay pequeños espacios de trabajo digno, conocimientos útiles para vivir, felicidad y alegría compartida.

Pues bien, la gente va evaluando estas facetas de la globalización. Lo hace intuitivamente, con su ética de relacionarse y vivir bien con los demás. Sin embargo, también se interioriza el «éxito» rápido y sin solidaridad. Lamentablemente la gente común tiene pocas oportunidades para examinar el conjunto de los fenómenos modernos y sus connotaciones éticas.

Junto con encarar y sopesar estas realidades, ellas son modificadas y a veces reconstruidas por las poblaciones indígenas.

Sobresalen varias líneas de acción. 1- La estructuración indígena de su espacio y tiempo vital: casa, actividades económicas complementarias, ciclo de celebraciones propias, etc.; y a la vez participación en la cotidianidad moderna. 2- Cultivo de su sensibilidad, saber, simbología; donde resaltan relaciones familiares, con difuntos, con espíritus protectores, modos indígenas de visualizar a Cristo, María, Santos/as; y, desde estos sólidos conocimientos, asumen aspectos de la razón instrumental y comunicacional moderna. 3- La comunidad indígena, al no ser dualista ni excluyente, se desenvuelve bien en medio de tantas (y positivas) «diferencias» modernas; busca consensos y líneas de mejoramiento en común; así puede -por ejemplo- conjugar algo tan tradicional como sus oraciones de sanación con la medicina moderna. 4- Otra importante línea de acción es asimilar tecnología, ciencia, desarrollo, pero generalmente con cautela y combinando lo propio con lo nuevo, para que el progreso sea sustentable y seguro.

Estas cuatro líneas de acción conllevan principios éticos: 1- responsabilidad cotidiana, a fin de convivir bien con los demás, 2- valorar la propia producción simbólica y sapiencial, dando primacía al vínculo, a las relaciones fecundas (retomo esto en la sección siguiente), y dando este sentido al progreso moderno, 3- interactuar entre seres diferentes y complementarios, establecer consensos, y

⁴ Ver E. Dussel, *El encubrimiento del otro*, Quito: Abya Yala, 1994, 91.

líneas de bien común, y 4- no absolutizar lo moderno, sino que sopesar sus aciertos y confrontar sus fallas. En resumen, como anota el filósofo D. Sobrevilla, «es a partir de una afirmación de nuestras propias tradiciones como hay que asumir lo nuevo»⁵.

En estos contextos hay trabas y oportunidades para la teología india. Ella tiene que encarar la divinización de asuntos de este mundo, en especial la idolatría del mercado total⁶. Para ello cuenta con buenos recursos; por ejemplo, la milenaria lectura indígena de los seres vivientes como benévolos y malévolos (lo cual previene contra absolutizaciones). Al respecto, el sistema imperante ve como idiota a quien no practica dicha idolatría. El caricaturesco «Manual del Perfecto Idiota Latinoamericano» descalifica a quien no acepta el modelo liberal contemporáneo. La verdad es otra. Tener una mirada crítica y buscar alternativas son señales de usar la cabeza.

Otra trampa es emplear categorías dicotómicas: bueno o malo, verdadero o falso; por ejemplo, postular que lo indígena es humanizador y que la globalización moderna sólo destruye. Tampoco da cuenta de la realidad plantear que el pecado abunda en lo moderno, y que la salvación reside en lo autóctono. Más bien se trata de sopesar cada acontecimiento, reconociendo sus ambivalencias y sus líneas de fuerza. Esto lo hacemos tanto con criterios humanos como con la sabiduría de la fe que responde a la revelación del Dios vivo.

Para terminar, considero que la teología india tiene calidad holística (así como otras maneras de pensar hoy la fe); esto difiere de la globalización moderna que se propone ser universal y definitiva. La ética y teología india tienen calidad holística, dada su comprensión del cuerpo y de la humanidad en el cosmos; por reconocer lo «relacional» como fundamento de todo; por poner la alegría festiva como meta de la peregrinación humana; por responder a la gracia divina. Esto se contrapone a «pilares espirituales» de la modernidad: la economía determina la política y la religión, el éxito en el obrar humano es absolutizado, se pone como meta humana la satisfacción instantánea de deseos de poder, el yo-ismo es la vara con que se mide a Dios. Vemos pues que la reflexión indígena tiene la capacidad ética de sopesar la modernidad globalizada, y ofrece excelentes orientaciones básicas.

⁵ D. Sobrevilla, *¿Qué modernidad deseamos?*, Lima: Epigrafe, 1994, 48. No se trata de elegir el pasado como futuro, ni de hacer en nuestro país una mala copia de la modernidad (pg. 66).

⁶ Ver F. Hinkelammert, *Teología del mercado total*, La Paz: HISBOL, 1989, 23-30.

En nuestro universo acelerado, esta reflexión creyente tiene que sumarse a diversos esfuerzos que corrigen y reorientan el curso de la humanidad. Es una apremiante responsabilidad. Los esfuerzos aparentemente pequeños se agrandan al sumar energías, al fortalecer juntos el corazón y la inteligencia de la humanidad que tiene una causa común.

2. Sabiduría relacional

En la teología moderna, se trabaja preferentemente con conceptos; y es una labor hecha por individuos. Se trata de personas expertas, especializadas dentro de la Iglesia, con un amplio bagaje de conocimientos transmitidos de modo conceptual. Algo muy distinto encontramos en las reflexiones hechas desde los márgenes, en diálogo con sabidurías de las personas preferidas de Dios ⁷. También es el caso de la teología de pueblos indígenas. Ella tiene portavoces y temáticas acordes con el clamor de la creación y la humanidad. Sus medios de reflexión y comunicación son un lenguaje holístico (festejo ritual, pensamiento, afectividad, oración, responsabilidad histórica, etc.). No es un ejercicio mental, ni es antropocéntrica. Se trata de comunidades sabias cuya fe es un vínculo - mediante símbolos- con el Misterio. La sabiduría proviene de toda la tierra donde los seres humanos explicitan relaciones y sus conocimientos.

Vale hacer memoria de nuestros contextos amerindios y mundiales. Una primera fase colonizadora (que en América Latina y el Caribe tuvo rasgos de cristiandad) ha acentuado el orden socio-religioso; lo importante ha sido el destino de los distintos grupos sociales (un destino que hace pobre al pobre...). La fase moderna ha puesto su acento en el pensar y progreso de la persona; al cual la cultura llamada post-moderna le añade el sentir. Estos son nuestros mega-contextos. Con respecto a la tradición autóctona -vigente hoy a través de muchas modalidades mestizas- lo principal ha sido y es forjar relaciones. Pues bien, opino que la teología india incluye dimensiones de orden, saber, progresar, sensibilidad; sin absolutizar cada una, ni las segrega; más bien las articula debido al ser indígena que siempre pone en relación elementos diferentes. Por eso, la vida es ordenada y progresada con, pensada y sentida con; a fin de cuentas, se reflexiona el estar en relación, que es el corazón de toda la realidad.

⁷ El modo latinoamericano de reflexionar la fe puede resumirse como una praxis de relaciones; ver mi artículo «Nuestro paradigma: inteligencia del amor», 1996. Jon Sobrino ha definido la teología como «intellectus amoris» (*El principio misericordia*, Santander: Sal Terrae, 1992, 49-50. 70-71).

2.1 Portavoces indígenas

¿Quiénes y cómo generan el saber, y qué es esta sabiduría?

1. Un primer punto. En las sabidurías milenarias, y en los actuales procesos de teología india, quién cree, festeja, trabaja, habla, ama, piensa, es una realidad humana, cósmica, espiritual; se trata de componentes distintos y complementarios, enraizados en la tierra y admiradores del cielo. Se invoca -como lo hacen los mayas- a Dios como «Corazón de la tierra, Corazón del cielo». Por consiguiente, no hay «un sujeto» teológico, en el sentido de un individuo definido como autónomo y racional. En cuanto a Dios, no es tratado como «objeto de conocimiento». Por lo tanto, la perspectiva autóctona tiene su propio sentir y lógica. ¿Cómo explicarla, si se emplean lenguajes dominantes? Al usar estos lenguajes, para poder comunicarnos, lo hacemos con precauciones, matices, precisiones, a fin de no desfigurar el ser y pensar indígena.

Una serie de eventos continentales van explicando estos asuntos ⁸. El primer Encuentro de Teología India ha dicho: «el sujeto...es la comunidad indígena, enraizada en la tierra donde surgen y crecen sus ritos y mitos»; el segundo Encuentro decía: «los pueblos indios comunicamos nuestra fe con flores y cantos...; como lo hace Dios Creador que está presente en el caminar de la comunidad, luchando y sudando en el campo y sembrando vida para todos. Para nosotros hacer teología es un trabajo comunitario que nos llena de alegría y nos abre horizontes».

2. Un segundo punto. Las personas portavoces se co-relacionan como varón y mujer, en base a su acercamiento y adoración de lo sagrado, donde siempre están entretnejidos lo femenino y lo masculino. En otras palabras, el sujeto es relacional porque son mujeres y varones quienes piensan la fe. Este punto también ha sido recalcado por la teología feminista; como anota Luzmila Quezada: unidad «entre el intelegir y el sentir en el mismo acto de teologizar», retomando la «categoría de lo relacional, dual y complementario, entre los géneros» ⁹. Es uno de muchos puntos en común entre la sabiduría originaria y la reflexión hecha por la mujer.

3. En tercer lugar, son sujetos inmersos en rituales donde predomina lo circular, en realidades económicas y grupales con intensas prácticas de reciprocidad, en modos de comunicación y pautas lingüísticas que son reiterativas

⁸ Conclusiones del primer Encuentro de *Teología India* (México: CENAMI, 1991, 315), y del segundo Encuentro de *Teología India* (Mexico: CENAMI, 1994, 184).

y progresivas, en roles sociales asumidos de modo rotatorio, y en una rica simbología religiosa con imágenes duales, diferentes y complementarias. Todo esto fundamenta un pensar circular, relacional, dinámico.

4. Un cuarto aspecto es la calidad mestiza de sujetos y pensamientos indígenas. Muchos insisten que el tema mestizo es problemático. Así es. A menudo los estados y las iglesias usan emblemas mestizos para negar lo indio (todo es absorbido y resignificado en lo mestizo). Por otra parte tenemos hechos macizos: poblaciones y elaboraciones mestizas que son portadoras de lo indígena (p. ej. procesos de migración y reconstrucción urbana de la existencia indígena). En el Perú, J. M. Arguedas vivió en dos mundos y le atribuyó al mestizaje unas notas bien positivas¹⁰. Muchas vivencias mestizas aportan un sentido relacional; esto es un aporte al sujeto teológico indio.

5. Un quinto punto es la trayectoria oprimida, fragmentada, dañada, presentes en la subjetividad india. Estos pueblos originarios son víctimas de exclusión y más sutilmente de «integración» en sociedades discriminatorias. Esto implica -entre otras cosas- deficiente auto-estima, procesos de autonegación, hacerse cliente e imitar al que «vale más». Por otro lado, algunos (imitando al occidental que niega al «otro») afirman lo indio rechazando todo lo no-indio; esta propuesta maniquea da la espalda a la realidad. Otro hecho dramático es la fragmentación: adultos con mayor identidad, juventudes que deambulan por varios universos mentales, personas amarradas al mercado y sus fantasías (y con débiles vínculos con su comunidad indígena). Estos fenómenos afectan el comportamiento de los sujetos y sus reflexiones.

En términos generales, el sujeto no está aislado; por el contrario todo es relacional. Vivimos y pensamos como parte del cosmos, como varón y mujer, en comunidad. El pensamiento es circular, mestizo y pluricultural, histórico; pero también ha sido y continúa siendo agredido y tergiversado. Pues bien, ¿en qué manera esta reflexión creyente transforma y redirecciona la modernidad?

2.2 Relacionalidad teológica

⁹ L. Quezada, *Hacia una teología desde la perspectiva de género*, (manusc.), 1995, págs. 7, 11. Esto también fue dicho por mujeres indígenas y mestizas en el *Dialogo sobre metodología teológica latinoamericana*, México: CENAMI, 1993, acta, «el modo de conocer de las mujeres es relacional, no solamente racional...» (pág. 17).

¹⁰ Al respecto, F. Mires, *El discurso de la indianidad*, San José: DEI, 1991, 142-146.

Tanto personas y comunidades que son portavoces (=sujetos), como las construcciones simbólicas y conceptuales (=temas), son de carácter relacional. Lo primero (sujeto) ya lo anotamos; pasamos a lo segundo (temáticas). Las reflexiones indígenas son relacionales; así lo muestran la espiritualidad, la eco-visión-acción, el trabajo de género, la interacción indígena con la herencia cristiana, y el modo de ser eclesial. Al pensar así, la población indígena y sus portavoces teológicos no son asimilados en un parámetro uniforme/globalizador; por el contrario, van configurando (con modestia y sin intención hegemónica) su propio paradigma teológico al interior de la civilización moderna.

¿Cómo es este paradigma relacional? El hermoso tejido de pensamientos indígenas puede ser descrito como: «una lógica simbólica, ritual, concreta, vital», que contrasta con la «monocultura que pretende ser mundial»¹¹. La sabiduría simbólica, en torno a lo ritual, ofrece un intenso sentido de relación (muy distinta a una verdad-objeto). Esto es explicitado en cada veta teológica. Voy a mencionar seis temáticas.

1. Lo que conocemos no son cosas sagradas; son relaciones con lo que da vida. Nos ubicamos en lo sagrado -en términos de las tradiciones autóctonas-. En el lenguaje cristiano: lo que conocemos es la relación, el amor con Dios que nos manifiesta Jesucristo. No es un «entender la realidad divina». Además, nada es excluido de dicho conocimiento relacional: al caminar en esta tierra y en medio de un pueblo, esta teología espiritual no tiene límites. Insisto: es vivencia-sabiduría con Dios. En el mundo quechua, como acota Carlos Flores, existen «formas tradicionales de comunicarse con Dios y...nuevas como el baile para Dios...flores, velas, caminatas»; añade: la vida cristiana se está expresando en «la preocupación por los más pobres entre ellos»¹². De acuerdo con esta espiritualidad de carácter relacional, así también es la reflexión.

2. Otra veta temática es la eco-visión-acción. Cada ser viviente está conectado y en comunicación con la profundidad de sí mismo y con su entorno (por ello en la ritualidad indígena el Misterio es palpado en seres vegetales, minerales, humanos, espíritus y lugares sagrados, invocaciones de Dios). Estos intercambios tienen como fuente y sustentación a la Tierra Madre. Entonces,

¹¹ Aportes indígenas, en *Dialogo sobre metodología teológica latinoamericana*, México: CENAMI, 1993, acta, pág. 12. Este encuentro, con ricos debates, ha perfilado las líneas principales del paradigma teológico indio, en el marco de la reflexión latinoamericana que opta por la liberación.

¹² C. Flores, *El Taytacha Qoyllur Rit'i*, Cusco: IPA, 1997, 164-165.

además de cosmovisión, es una afectividad y praxis ecológica. Como explica José Esterman (refiriéndose al mundo andino), las múltiples relaciones hacen posible la vida, la ética, el conocimiento ¹³. Sin relaciones no existiría ni la persona, ni el saber, ni el hacer.

3. El pensamiento de género -que da sus primeros pasos en la teología india- ha desarrollado un modelo relacional. Así lo indican mujeres andinas: «estoy muy alegre de sentirme como mujer dentro de mi pueblo...es el Espíritu Santo quien me da ánimo; a pesar de todas las dificultades sigo adelante y voy a seguir adelante»; el Espíritu esta donde compartimos «con los pobres o entre nosotras lo que sabemos, no en las cosas grandes sino en las pequeñas» ¹⁴. Llama la atención que al Espíritu le atribuyen la «relacionalidad», una capacidad que -como escribe María José Caram- esta presente en mujeres y varones. Este es un campo de trabajo casi inexplorado. Hasta ahora la teología india poco capta la fuerza de esta visión y generación de relaciones liberadoras en términos de género; pero es una temática emergente.

4. La veta inter-religiosa constituye un caudal de fecundas relaciones. Aquí el hecho mayor es el contacto y aporte mutuo entre cada tradición autóctona y el mensaje cristiano. Esto ocurre no en encuentros formales, sino en la espiritualidad cotidiana, la ética, lo ritual, y también en las imágenes y conceptos de Dios. La calidad de estos contactos es descrita en la Teología Maya como «síntesis vital hecha por nuestros pueblos» y «procesos largos de inculturación» ¹⁵. Abundan estas sabias síntesis; también veo un trenzado de formas religiosas distintas y complementarias. Todo esto impugna un parámetro moderno que es monocultural y además mono-religioso (la religión indígena es relegada al pasado ya superado por «la civilización»!). Más bien, lo que tenemos aquí son vínculos entre religiones que aprecian varios modos de invocar y entender a Dios.

5. En el terreno eclesial hay asimetría y posibilidades. Existe mucha asimetría entre grandes organismos de Iglesia y las comunidades creyentes indígenas. Estas a menudo expresan hondas quejas y heridas dado el trato discriminatorio (les tachan de estar insuficientemente evangelizadas, contaminadas

¹³ Ver J. Estermann, *Filosofía sistemática*, Lima: Salesiana, 1996, la excelente sección «relacionalidad de todo ser», 223-224.

¹⁴ Fórmulas teológicas recopiladas por M.J. Caram, «El Pentecostés de cada día», *Pastoral Andina*, 95 (1994), 17.

¹⁵ Prólogo, *Tercer Encuentro de Teología India Mayense*, Guatemala, 1996, pp.9. Cfr. mi «Trenzado de religiones», *Allpanchis*, 48 (1996), 81-106.

con «culturas animistas y paganas»). Por otra parte, existen posibilidades de forjar iglesias en el seno de los pueblos amerindios. Por ejemplo ¹⁶: en 1985 los encargados de la pastoral católica han propuesto una «Iglesia latinoamericana pluricultural» e «Iglesias particulares indígenas con jerarquía y organización autóctonas, teología, liturgia...en comunión con otras Iglesias particulares y con Pedro»; en sectores evangélicos hay voces como ésta: «a las iglesias autóctonas que son parte del reino de Dios y miembros de la Iglesia de Cristo, Dios ha dado su gracia para conducir su desarrollo espiritual, sin tutelaje teológico y litúrgico». Ojalá así sea. Son voces que responden a impulsos silenciosos desde hace quinientos años! La comunión eclesial entre comunidades distintas se ha dado desde los comienzos del cristianismo; hoy es una tarea urgente. La Iglesia tiene que ser signo sacramental de la salvación de todos y todas en esta tierra.

6. Otra temática principal es la militancia histórica, cuyo sentido también es relacional. Esto replantea la llamada dimensión social. No es un asunto coyuntural, supeditado a tal o cual tendencia ideológica. Más bien, al estar cimentados en la Tierra, que nos entreteje a todos los seres vivientes, la veneramos y luchamos con y por ella, y por cada derecho humano. Como lo han manifestado en Panamá: los pueblos tienen «el derecho histórico a la tierra...realidad globalizante que afecta al conjunto de las relaciones de hombres y mujeres y a su espiritualidad...; y las organizaciones de economía solidaria... (contra) el neo-liberalismo» ¹⁷. Vale decir, el mundo puede ser cambiado según principios holísticos.

Por lo tanto, nos ubicamos en una teología relacional. Esta reflexión no cosifica la fe; tampoco trata la fe como mercancía (ni para personas indígenas ni para acompañantes externos). Hay que estar alertas. Nos envuelve un desigual mercado de bienes religiosos; en este mercado lo indígena es objeto exótico y desfigurado. También la Teología India es maltratada como objeto de consumo, y desfiguran su contenido creador. Sin embargo, en las temáticas reseñadas (espiritualidad, eco-visión-acción, género, lo inter-religioso, lo eclesial, la militancia) y en otros terrenos, ella esta recreando algo maravilloso en medio de la modernidad. El ethos moderno es autónomo, y piensa contraponiendo sujeto

¹⁶ Dpto. de Misiones del CELAM, *Hacia una evangelización desde los pueblos indígenas*, Bogotá, 1985, parte II, 7 y 8; y, Fernando Quicaña, «El desafío de hacer teología en el contexto andino», VV.AA., *Hacia una teología evangélica indígena*, Lima: CEMAA, 1995, 90.

¹⁷ IV Encuentro, *Por una evangelización inculturada. Hacia una Iglesia autóctona*, Panamá, 1992, 62-64.

y objeto; la teología india es relacional, creativamente entreteje todo, y, a la vez, asume líneas positivas de la mentalidad moderna.

Doy dos ejemplos. La pregunta moderna: ¿cómo creer a pesar de estar en un mundo secularista?, es replanteada en la reflexión autóctona: la fe cristiana esta preocupada por la expoliación de la Tierra, y por estructuras humanas que no excluyen la fe. Así, según la sensibilidad de hoy, la fe es una propuesta (ya no es una tradición incuestionable). Pero la tarea moderna es reorientada por la relación humanidad-tierra (y se reinterpreta la autonomía secular). Otra gran preocupación es cómo pensar las manifestaciones de Dios en dialogo con las ciencias de hoy. Al respecto, la teología indígena dialoga con sabidurías milenarias y con ciencias contemporáneas; y además plantea reconocer a Dios en contraposición a los ídolos de hoy. De esta manera la atención a los signos de los tiempos incluye los aportes científicos, pero la problemática mayor son los absolutos e ídolos.

2.3 Caminar en la verdad

Algunos católicos ingresamos a la teología antes de la llamada renovación conciliar. Esa época subrayó el asentimiento a la verdad que vale en sí misma y que proviene de Dios¹⁸. El esfuerzo teológico era captar la verdad revelada; más adelante me di cuenta que la verdad es comprendida de varias maneras y verificada en las obras. Lo fundamental es vivir el amor de Dios y allí reflexionar. Durante estas dos últimas décadas llevo a cabo unos servicios en el mundo indígena. Descubro su sentido de caminar en la verdad. Quien vive, camina; para explicar que alguien no esta enfermo o que esta libre, se dice «anda caminando». Por otro lado, las formas más significativas de contacto con Dios son dinámicas: procesión, peregrinación a un santuario, rezar en el cerro, etc. Por eso: se caminar en la verdad de Dios. Este es el meollo de la práctica creyente dentro de la cual se piensa la fe.

1. Es una labor de la gente común, con notable humildad intelectual. Puede ser comparada con un estilo teológico argumentativo, apabullante, lleno de definiciones de lo divino y lo humano. Esto es enseñado y escrito en espacios pudientes. Por contraste, la comunicación de la sabiduría indígena es parca y

¹⁸ Según la escolástica, Dios es la verdad y «*la fe viene a ser el asentimiento a la verdad suprema por razón de ella misma*», W. Beinert, «*Verdad de Fe*» en su **Diccionario de teología dogmática**, Barcelona: Herder, 1990, 744.

reverencial. Abunda la comunicación con Dios. Poco y cuidadosamente se dice sobre Dios. Lo principal es la admiración del Misterio, a partir de la contemplación indígena de la vida y la muerte. Uno ve aquí una fina sensibilidad intelectual.

Esto también ha caracterizado la gran ortodoxia oriental. Allí, la teología apofática no es simple negación; más bien afirma a Dios, pero sin soberbia humana. Al reconocernos ignorantes comenzamos a conocer a Dios. Como lo explica el gran teólogo del siglo 7, Máximo el Confesor: «Dios es conocible a través de la ignorancia»¹⁹. Esta sabia ignorancia es una nota de cualquiera teología humilde y veraz. La sabiduría india más habla a y más camina con Dios. No pretende explicar a Dios; eso sería aprisionarlo.

2. Al caminar en la verdad, lo hacemos por muchas rutas. La heterogeneidad de pueblos -con sus respectivas sabidurías- muestra varios tipos de encuentro con la verdad. Se habla de Dios con diversos lenguajes y símbolos. En estos campos teológicos, como en otros terrenos humanos, los pueblos indígenas no tienen conceptos totalitarios que excluyan otras maneras de sentir y captar la realidad. Una vez más, se ve que existe modestia intelectual, y profundidad espiritual.

Lamentablemente hay pocas ocasiones en que estos modos de conocer a Dios pueden comunicarse unos con otros. Los pueblos indígenas carecen de encuentros y foros propios, salvo esporádicas reuniones de algunos representantes. Ese vacío no favorece el encuentro con la verdad. Es necesario admirar diversos lenguajes que se refieren a la misma Vida Plena, al mismo misterio de Dios, sentido y apreciado cada día por diferentes comunidades autóctonas.

3. Además, conocer a Dios es un don dado a todos. Al respecto, nos impacta la perspectiva paulina sobre la verdad apropiada por pueblos gentiles. No estoy diciendo que los indígenas serían los paganos de hoy. Más bien la cuestión es que Dios siempre se manifiesta mediante sus obras, y nos llama a vivir en su justicia. El apóstol Pablo miraba a pueblos con y sin la revelación; ambos son pecadores, y son salvados por la fuerza del Evangelio. Esto es relevante para pueblos indígenas de hoy que conocen al Salvador y Creador al interior de sus propias trayectorias histórico-culturales.

Detengámonos en el mensaje de Pablo hacia gentiles de su época (Romanos 1:18-32). Este trozo forma parte de la enseñanza sobre la justificación, en los

¹⁹ Máximo el Confesor, Scholia sobre Los Nombres Divinos de Dionisio Aeropaguita, PG 4:216-217.

cuatro primeros capítulos de Romanos. La línea de fondo es la salvación/justicia por la fe, tanto para judíos como para griegos (1:16-17). Una sección (1:18-3:20) se refiere a la cólera de Dios, dado que unos y otros son indóciles a la verdad y dóciles a la maldad; y la sección siguiente (3:21-4:25) expone la justicia de Dios y la fe de Abraham. Tenemos pues como escenario la historia de la salvación universal. En este gran escenario se plantea la verdad.

Concretamente aquí interesa el acceso a la verdad de Dios, y el consecuente comportamiento humano. Pablo es tajante: los gentiles han conocido a Dios (1:19,21) a través de las obras de Dios (1:20). Sin embargo, han aprisionado la verdad en la injusticia, y han cambiado la verdad de Dios por la adoración de elementos no divinos (1:18,23,25). De ésto proviene la maldad (1:23-32). Hay pues dos polos: conocer a Dios, y, la injusticia e idolatría. La tensión no es entre un saber-ignorar; sino entre la verdad-injusticia. Por eso, caminar en la verdad conlleva vivir en la justicia de Dios y no hacer maldades.

Esto interpela nuestra reflexión. Las poblaciones indígenas, en el marco de su cosmovisión y contacto con las obras de Dios, conocen y son salvadas por Dios. Sin embargo, también aprisionan la verdad en la injusticia y hacen diversas clases de maldades. Aquí, como en toda la historia de salvación, caminar en la verdad va de la mano con vivir con rectitud y bondad. Por eso no puede preocuparnos la ignorancia de gente indígena (ya que conocen a Dios); lo que preocupa es que su conocimiento sea cancelado por maldades hechas por personas.

4. También hay que encarar la maldad estructural. Ella atraviesa la modernidad. No es que ésta sea negativa, y lo indígena sea positivo. Más bien el problema es que pueblos indígenas están envueltos por factores deshumanizantes e idolátricos que afectan el proceso de la modernidad. Duele ver y palpar -y ser parte de- todo esto. En especial me da cólera como bastante gente amerindia es condenada a la frustración y es conducida a la violencia. Esto no es un simple asunto subjetivo. Todos estamos inmersos en un sistema de infelicidad. Así lo explica Joao B. Libanio: la modernidad hace un juego perverso, es una «vitrina de provocaciones al placer...a la posesión de bienes; pero ella niega a la mayoría de nuestro pueblo la posibilidad de adquirir tales ofertas y concretar tales deseos...y, se inyecta en las personas una peligrosa imagería de la violencia»²⁰.

Pues bien, ¿cómo caminar en la verdad si estamos transitando por un

²⁰ J.B. Libanio, «Modernidad y desafíos evangelizadores», en VV.AA., *Vida, clamor y esperanza*, aportes desde América Latina, Bogotá: Paulinas, 1992, 99.

territorio sembrado de minas que nos aniquilan? Estos artefactos letales son disfrazados como objetos adorables, como valores (mentirosos) de la modernidad. Por eso se requiere inteligencia y coraje para enfrentar estos poderes contrapuestos a la verdad. Se contraponen a la naturaleza (ella es instrumentalizada y expoliada), al ser humano (engañado, incitado a la violencia), y a nuestra vivencia y conocimiento de Dios («desplazado» por dioses falsos). Ante todo esto, valen más que nunca los caudales de sabiduría indígena: armonía con la naturaleza y co-responsabilidad con ella, primacía de las relaciones entre seres humanos y con todo ser viviente, acoger la obra salvífica de Dios. Así se camina en la verdad, a pesar de que andamos por un territorio minado.

Termino esta sección. Gracias a la sabiduría relacional es posible respirar hondo, festejar la vida, conocer el camino de la genuina verdad. Sus portavoces, las comunidades indígenas, están desarrollando una teología relacional, con la cual conocemos a Dios en el aquí y ahora. El aquí y ahora de la modernidad es asumido, confrontado, re-orientado, transfigurado.

Puntos finales

La teología, hecha por personas que representan directamente a los pueblos indígenas, a menudo es malinterpretada. Se dice que es un pensamiento particular y cósmico (lo que presupone seres indígenas segregados y en ámbitos no modernos), en comparación con una reflexión histórica hecha por teólogos con significación universal. Así, lo indígena no sería significativo para todos, ni interpelaría lo moderno. También se dice que es un pensamiento concreto y cotidiano, a diferencia de la teología «oficial» que es especializada, crítica, abstracta, atenta a estructuras y a procesos. Una vez más: una bofetada a lo indígena; éste sólo sería un pensar subdesarrollado, más espontáneo, sin visión del conjunto de las realidades humanas. Otro malentendido: lo indígena es vivencial y simbólico, y lo «occidental» es racional y sistemático. Así lo indígena carece de elaboración (=es primitivo); además es irracional o bien pre-razional. Una postura benevolente dice que esta producción indígena es una sabia espiritualidad (al no cumplir los requisitos básicos de una teología), con valor testimonial, pero que debe ser evangelizada y corregida por la Iglesia. Por contraste, las auténticas teologías tendrían consistencia racional, difusión en todo el mundo, reconocimiento y valor eclesial. Obviamente aquí hay buenos temas de debate.

En este trabajo he subrayado el carácter relacional de la teología hecha

por comunidades indígenas, y lo que ella significa para nuestra realidad moderna. Lo hago desde mi condición de colaborador; es evidente que no soy portavoz ni gestor. Dichas comunidades relativizan y critican el modelo hegemónico de modernidad. Este modelo sin duda incluye positivas creaciones humanas. Una es la crítica; es genial como sectores indígenas con esta actitud moderna-crítica confrontan la modernidad. Pero no es un modelo uniforme y total (totalitario). De hecho contamos con una gama de construcciones modernas (entre las que destacan las modalidades indígenas).

Sobretudo me interesa que sectores no indígenas escuchemos e interactuemos con las teologías amerindias. Ellas aportan -junto a otras nuevas reflexiones de fe- a la pluriforme peregrinación humana; sus aportes son como agua en el desierto, para esta época de crisis global y de búsqueda de senderos de felicidad.

¿Por qué subrayo lo relacional? Es el corazón de la espiritualidad que sustenta la reflexión; también constituye un modo de entender, una metodología teológica; y ofrece contenidos temáticos. Resumo aquí mis puntos principales.

El ser, creer y pensar indígena esta en contacto con todo y no es excluyente; desde la semilla pequeña se hace universal; desde sus identidades interactúa tanto con los valores humanos como con absolutos cuestionables de la modernidad; desde la fiesta, centro del presente indígena, se refiere al pasado y al futuro; entra en relación con el Misterio que envuelve y transforma cada entidad viviente. Es pues un saber holístico.

También es un saber multicolor, polifacético, que confronta la uniformidad y el totalitarismo que corroe lo moderno; positivamente hace ver que existen diversas vías en la modernidad, y ayuda a discernir cuáles tienen más calidad humana y espiritual, y cuáles traban el caminar histórico. Además, la sabiduría indígena es simbólica, polisémica; y por ello va más allá de lo unívoco y lo dicotómico (verdadero-falso, correcto-incorreto, nuevo-atrasado, material-espiritual, etc.). Podemos decir, en términos teológicos, que es un conocimiento sacramental, sensible al Misterio presente en acontecimientos que sufrimos y celebramos, presente en el cosmos-hogar para todo ser viviente.

He recalcado seis temáticas, en las que hay «relacionalidad»:

1- la teología india es alimentada por su espiritualidad: estar con el fundamento de toda entidad viviente; en términos bíblicos decimos: vivir en el amor de Dios, manifestado en Jesucristo,

2- la eco-visión-acción, gracias a la relacionalidad; con ella trabajamos, sentimos, pensamos, cuidamos la vida; ella es como el aire que penetra todo, como la música que enciende los corazones,

3- la capacidad relacional presente en mujeres y varones, diferentes y corresponsales; esta perspectiva de género esta muy atenta a la obra creadora del Espíritu de Dios,

4- la sensibilidad y colaboración inter-religiosa, con varias y mutuamente enriquecedoras invocaciones y concepciones de Dios; esto conlleva una teología no mono-cultural ni mono-religiosa.

5- eclesialidad, que es comunidad de responsabilidades -según la práctica indígena- y que acoge a todos los pueblos; ella es pluriculturalmente un sacramento de salvación de la humanidad,

6- la militancia histórica que va transformando relaciones y sistemas; estas tareas tienen que corresponder a la promesa divina de una tierra y un cielo nuevos.

Esta labor teológica es in-culturada: en cada comunidad y modo indígena de cuidar la vida y de ser corresponsables en la historia. A la vez es trans-cultural: la teología tiene relevancia e interpela un complejo proceso globalizador. Aquí ofrece su paradigma de relacionalidad; la inequidad y violencia global son reemplazadas por pautas de colaboración global entre diferentes. Tanto la inculturación como la transculturación obedecen, de acuerdo a los ojos de la fe, a la liberadora presencia del Espíritu de Cristo, quien anima cada faceta salvífica dentro de la ambivalente historia humana.

Otra conclusión es que la teología surge dentro de las sabidurías (en este caso reseñamos las indígenas; algo similar ocurre con saberes afro-americanos, hermenéuticas de la mujer, saberes de la juventud). En la reflexión latinoamericana hemos logrado un provechoso dialogo con las ciencias humanas; esto nos permite precisar dimensiones de los signos de los tiempos, que luego evaluamos a la luz de la fe. Es imprescindible esta rica lectura, tanto desde las ciencias como desde la revelación cristiana. A todo esto va sumándose un tercer factor: las sabidurías. En el caso de la indígena, con su especificidad relacional, ella ofrece un modo de vida y fe holística, articulada con (pero distinta a) la modernidad globalizada. Un trabajo pendiente es introducir estas sabidurías en la rigurosa producción científica.

Un punto final. Las comunidades indígenas comprenden y celebran la fe,

no en un recinto discriminatorio, sino en la cálida Madre Tierra que infunde vida a toda entidad. Su teología es pues para sí mismas y para los demás, sin descalificaciones ni etnocentrismos. Asimismo, por creer y reflexionar en el Cristo Pascual, es una teología sin barreras ni fronteras. La salvación realizada por Cristo transformó el mundo de judíos y gentiles; ayer, hoy y mañana, la salvación cristiana es para toda la humanidad y el cosmos, es ecuménica. Por eso la Iglesia tiene que continuar reformándose para ser signo de la salvación universal. La verdad de Dios no debe ser aprisionada por nuestras divisiones y exclusiones. Al hacer teología estamos llamados a ser fieles a la verdad, que a todos y todas nos reconcilia, haciéndonos libres y solidarios. Formamos parte de una creación que gime dando a luz la vida.