

DIÁLOGO RELIGIÓN INDÍGENA - FE CRISTIANA Y PROPUESTAS PARA UNA TEOLOGÍA INDÍGENA CRISTIANA

Prof. Jesús Antonio de la Torre

***Abstract.** Deepening the Indian religion and the thought of it (theology) is the first purpose of this paper, as to start a dialogue and encounter between indigenous religion and Christian faith; in order to trace a path to a particular church with an indigenous shape and Christian indigenous consideration.*

Religion is the key element that permeates all, linked through myth and ritual. From cultural anthropology we can state that the Pemón religion is more animated than animist, as it acknowledges the presence of powers in the various realities. Likewise within it there is predominantly shamanistic cults or religious practitioners, such as Piasán.

The Catholic Church in recent decades has suffered a substantial change of perspective on their relationship to other religions, faiths and cultures. This shift is synthesized in three theological and attitudinal changes which are: 1) from monoculturalism to inculturation and inter-religionation; 2) from contemptuous of other religions and Christian faiths to the recognition of truth and interfaith dialogue; 3) from soteriological exclusivity to universal inclusivism.

As though what it is given is the "multiplicity of religions and indigenous theologies" should we speak of an "indigenous Christian theology", which is the common denominator of them all. We point out challenges to the "Indian-Christian theology" based on questions from a particular indigenous Pemón, in order to break up new ways to other religious traditions

-
- * **Jesús Antonio de la Torre** nació en Fompedraza (Valladolid, España) en 1959. Obtuvo el Bachillerato en Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca. Realizó la Licenciatura en Teología en la Facultad de Teología de los Jesuitas de Brasil, en la ciudad de Belo Horizonte, con su tesis "Evangelización inculturada y liberadora" en 1987. Ejerció la docencia en el ITER de 1989 a 1996. Fue Director de la revista "Nuevo Mundo" durante ocho años. En la actualidad labora entre los indígenas pemones, en el sureste de Venezuela. Entre sus publicaciones están: "Evangelización inculturada y liberadora", "Hacia una iglesia comunitaria", coautor de "80 años de evangelización. Historia de la iglesia en la Gran Sabana, Delta Amacuro y Guayana", y decenas de artículos en revistas como "Nuevo Mundo", "Venezuela Misionera", "ITER", "Estudios Franciscanos" y en periódicos como "La Noticia", del que fue su Director.

in this articulation of the Christian faith and reflection indigenous. Here are some of these questions: How to articulate the history of salvation including linear and cyclic worldview of indigenous? How to articulate the biblical revelation and the revelation on indigenous peoples?

Keywords: *Indian theology, indigenous religion, interreligious dialogue, Christian faith, religion*

Dos son los objetivos de estas líneas!: 1) Profundizar en la religión (religación indígena) y la reflexión sobre la misma (teología); 2) En el dialogo y encuentro entre la religión indígena y la fe cristiana, trazar caminos de una iglesia particular con rostro indígena y una reflexión indígena cristiana.

Es importante hacer saber que escribo esto, desde mi condición de creyente, en primer lugar, y no asépticamente, como si se tratara de un académico. Igualmente, tengo trato permanente con los indígenas pemones, del suroeste de Venezuela. Desde esta cercanía a lo concreto y particular pemón trataré de explicar –hasta donde pueda- lo universal religioso e indígena.

1. LO MEDULARMENTE INDÍGENA

Nos aproximaremos a la cosmovisión indígena, y particularmente a su aspecto religioso, desde cuatro aspectos que son relevantes para esta ocasión, como son: la religión indígena, el sentido de los mitos, la vitalidad del rito y la pertinencia de la teología indígena.

1.1. La religión indígena

Iniciamos este acercamiento a la religión indígena desde el aporte de la ciencia humana, y concretamente desde la antropología cultural.

1 Texto escrito para un encuentro de Iglesias de Frontera del Roraima, acontecido el 30-31 de octubre de 2007 en Santa Elena de Uairén (Venezuela).

1.1.1. Intentos explicativos de “lo religioso”

Para Edward Tylor la esencia de la creencia religiosa era la idea de “dios”. A esto se avocó, siendo el primero que abordó el tema seriamente desde la antropología. El creyó demostrar que la “doctrina de las almas”, a la que llamó “animismo”, está presente, de una u otra forma en todas las sociedades. “El animismo es la creencia de que dentro del cuerpo tangible, visible, ordinario, hay un ser normalmente invisible e intangible: el alma”². Este autor del siglo XIX, en su obra “Primitive culture” (1871) afirmaba que de la idea del alma devinieron todos los seres sobrenaturales (espíritus, demonios, ángeles, duendes...), las demás ideas divinas, incluido el concepto de dios. En la explicación de los enigmas de la religión juega un papel importante las “alucinaciones”. Durante los trances provocados por drogas y otras formas de experiencia alucinatoria, la gente ve y oye cosas extraordinarias que parecen más “reales” que las personas y animales ordinarios. En este sentido las teorías animistas no son intentos intelectuales de explicar trances y sueños, sino *expresiones directas de experiencias psicológicas de carácter extraordinario*; aunque también contribuyan a responder a preguntas sobre la vida, la muerte y acontecimientos comunitarios. Según Tylor, cada cultura tiene sus propios seres animistas distintos y su elaboración específica de alma.

La definición de religión como “animismo”, dada por Tylor, más tarde pareció estrecha y así Robert Marett (1914) decía que cuando la gente atribuye propiedades vitales a las rocas, vasijas, tormentas y volcanes, no cree forzosamente que las almas sea la causa de la conducta animada de estos objetos. De ahí que sea necesario admitir una “fuerza sobrenatural” que no deriva su efecto de las almas. Así Marett acuñó el término “animatismo” para designar la creencia en estas “fuerzas” que no son almas. La posesión de esa fuerza da a los objetos y animales poderes extraordinarios. A esta fuerza animatista Marett lo llamó “maná” (término de origen melanesio). Así, un anzuelo que captura peces de gran tamaño, o una hierba que nos cura tiene mucho “maná”. La gente también es poseedora de “maná”, como el que tiene mucho tino con la flecha y el arco, o el que sabe muchos tarén. Pero también se puede perder este “poder o maná”, como es el caso del pemón, que a la hora de someterse al examen del suegro tras pedir la mano de la hija, carece de habilidades para la caza, la pesca o hacer conuco. En definitiva “maná”³,

2 M HARRIS, *Antropología cultural*, Alianza Editorial, Madrid 1998, 343.

3 Cfr. *Ib.*, 344-346.

vendría a ser “una fuerza poderosa”, que personas, animales, objetos o cualquier otra realidad, posee.

Algunos antropólogos han sugerido que las creencias o las prácticas son religiosas cuando producen un estado emocional especial o “experiencia religiosa”. Robert Lowie (1948) caracterizó esta experiencia como de “asombro y temor”, una sensación de estar en presencia de algo extraordinario, misterioso, sagrado, santo, divino. Este autor anglosajón llegó incluso a sostener que las creencias sobre los dioses y las almas no eran religiosas, si se daba por supuesta la existencia de estos seres y si, al contemplarlos, el individuo no experimentaba temor o asombro. Emile Durkheim profundizó esta corriente llegando a distinguir en la realidad el ámbito de lo “sagrado” y el ámbito de lo “profano”. Según Durkheim todas las sociedades tienen creencias, símbolos y rituales “sagrados”, que se oponen a los acontecimientos ordinarios o “profanos”⁴.

Sir James Frazer, en su obra “La rama dorada”, decía que el que una creencia concreta, fuera o no religiosa, dependía del grado en que los participantes creían poder lograr que una entidad o fuerza obedeciera sus órdenes. Si la actitud de los participantes era de incertidumbre y humildad, si se inclinaban a suplicar y pedir favores, entonces sus creencias y acciones eran esencialmente “religiosas”. Pero si pensaban que controlaban las entidades y fuerzas que rigen los acontecimientos, no dudaban del resultado y no experimentaban ninguna necesidad de suplicar con humildad, entonces esas prácticas eran “magia”, y no tanto religión. Frazer consideraba la oración como la esencial del ritual religioso. Y en muchas culturas era oración, debe ser, más o menos, al pie de la letra para que pueda ser eficaz. Por ello, no siempre es fácil señalar la línea separatoria entre las oraciones y los “hechizos mágicos”.

En la actualidad lo religioso, y por tanto, la religión, se la relaciona básicamente con la “experiencia religiosa”, distinguiéndose dos tipos de experiencia. Uno es el encuentro “numinoso”, que se caracteriza por el temor, la reverencia, el misterio y el estupor. Se da en esta experiencia la sensación de estar agarrado y suspendido, junto a la convicción de tener que dar una respuesta. Este modelo está relacionado con el culto y los modelos personales

4 Durkheim, no obstante, redujo este esquema a una mera aplicación sociológica, de modo que él para lo sagrado era el control que la sociedad ejerce sobre la conciencia del individuo, la experiencia de comunión con fuerzas ocultas no era otra cosa que la fuerza de la vida social, y ‘dios’ no era sino el culto a la sociedad.

de lo divino. El segundo tipo, está constituido por la “experiencia mística”, que se caracteriza por un sentimiento de paz, serenidad, alegría y unión. El místico experimenta la unidad de todas las cosas y la pérdida del propio yo. Practica la meditación y tiende a experimentar la identificación y la unión con lo divino⁵.

La religión no es sólo un elemento de las culturas indígenas, sino el elemento esencial. Podríamos decir que poseen una “visión religiosa” del mundo, pues la religión permea todo (la relación con la naturaleza, las relaciones interhumanas y la propia visión que tienen como pueblo).

1.1.2. Cuatro formas básicas de cultos religiosos

Sería muy largo entrar a explicar cada una de las manifestaciones religiosas de cada pueblo o cultura. Por lo cual nos vemos obligados a agrupar las religiones de acuerdo a características comunes o coincidencias.

Puede servir la agrupación de las diversas creencias y rituales religiosos que establece Anthony F. C. Wallace (1966), en cuatro formas o “cultos religiosos”⁶: 1) los “cultos individualistas”; 2) los “cultos chamanistas”; 3) los “cultos comunitarios”, y 4) los “cultos eclesiásticos”.

Los “cultos individualistas”, vienen a ser, la forma más básica de la vida religiosa. Cada individuo entabla relación con seres y fuerzas superiores, que se expresa en creencias y rituales individualistas, pero culturalmente pautados. Este tipo de culto viene a ser como un “hágaselo usted mismo”, en el terreno de lo religioso. Aquí toda persona es un especialista.

El pueblo tungú de Siberia usa el término “chamán” para designar al especialista religioso a tiempo parcial, al que se consulta en momentos de tensión y ansiedad. Wallace se sirvió de este término para hablar de los “especialistas religiosos” a tiempo parcial, denominando a estas religiones como “cultos chamanistas”. Dice este autor, que todas las sociedades muestran,

5 Cfr. M. DHAVAMONY, *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, Ed. San Pablo, Madrid 1998, 32.

6 Cfr. Ib., 351-352. Wallace establece un evolucionismo o escala entre los diversos cultos, de modo que los cultos o niveles más complejos, incluyen los cultos y creencias de los menos complejos. Por consiguiente en las sociedades con cultos eclesiásticos se dan cultos comunitarios y chamanistas, con creencias y rituales individualistas. Teoría que es criticable.

cuando menos el nivel ‘chamanista’ de especialización religiosa, no hallando culturas –que en su globalidad– pudiéramos catalogar como de “culto individualista”. Estos especialistas religiosos reciben otros nombres en las diversas culturas (curanderos, médium, adivinos, brujos...). Entre los pemones este “especialista de lo religioso” es llamado “piasán”.

Los “cultos comunitarios”. En sociedades con un sistema organizativo más complejo, las creencias y prácticas religiosas también se vuelven más complejas. En estas culturas, regular u ocasionalmente, celebran rituales considerados esenciales para su propio bienestar o para la supervivencia de la sociedad. Lo particular de estos cultos, es que el centro está en los ‘participantes’, en la comunidad, aunque pueda haber especialistas como chamanes, habilidosos danzantes, excelentes músicos u oradores. Aquí no hay especialistas religiosos a tiempo completo, y los participantes concluido el ritual vuelven a sus rutinas diarias.

Los “cultos eclesiásticos”: El nivel eclesiástico de organización religiosa implica un sacerdocio o clero profesional con dedicación plena. Estos profesionales tienden a formar una burocracia que monopoliza la celebración de ciertos ritos en nombre de individuos, grupos y la sociedad entera. Esta clase eclesiástica suele estar vinculada con sistemas políticos estatales y formar parte de la dirigencia de la sociedad, dándose en algunas sociedades casi una identidad (sociedades teocráticas).

1.1.3. La religión pemón

Cada una de estas teorías antes expuestas, a mi modo de ver, arrojan luz para comprender el “alma pemón”, que es sobre la queremos centrarnos. La religión pemón ha sido calificada por diversos escritores de exclusivamente “animista”, pero considero que con mayor precisión habría que decir que más aún es “animatista”, pues todos los seres están cargados de un “imonorek” (poder, aunque éste sea negativo), consecuencia de la envidia de los Maku-naima, y de los que se comportaron como ellos.

Asimismo, hay tiempos y lugares que son sagrados, vistos desde ellos (“emic”, cultural⁷), como es el momento de la recitación o canto de un tarén

7 En antropología cultural el término “emic” se refiere a los sujetos que están dentro de una cultura, y “etic” a los que no son de esa cultura y la ven desde fuera como espectadores.

para protegerse de algún mal, o la invocación de los potorí para tener éxito en la caza o la pesca. El momento más sagrado para el pemón es el de los tiempos primigenios (el de los ancestros, el pia-daktai), que aunque no saben decir cuándo aconteció, lo sitúan dentro del tiempo histórico, donde “todos los seres eran al modo pemón, es decir, humanos”.

El recinto donde está el enfermo en el momento del ritual tarénico se convierte en un espacio mágico y sagrado. Este ritual conlleva elementos imprescindibles externos como el taburete (murei) y la bolsa de piedritas, pero sobre todo “las fórmulas cantadas” que ejercen un poder mágico sobre el enfermo, pero también un poder de dominio sobre las fuerzas superiores que invoca cuando quiere: “Eso es bien poca cosa, eso es nada para mí”⁸ –dice el piasán ante la enfermedad de un paciente– dejando en claro que él dispone de poderes que están bajo su control y que producirán su efecto con sólo invocarlos cuando él quiera. La presencia “mágica” se percibe, por tanto, tanto en la actitud de dominio sobre las potencias animatistas, como en la misma “fórmula o canto religioso”.

La religión pemón, en cuanto “experiencia religiosa” de “lo numinoso”, caracterizada por el temor, la reverencia, el misterio y el estupor acontece en la vida del piasán (chamán) cuando ejecuta el ‘tarén’ (rito mágico de curación) y entra en trance, comunicándose con los seres divinos.

En cuanto a la organización religiosa, podríamos decir que la religión pemón entraría en la categoría de los “cultos chamanistas”, ya que es la que mejor la identifica, aunque posea también algunos “cultos religiosos comunitarios”. Entre ese especialista de lo religioso –que en otros lugares es conocido como ‘chamán’– entre los pemones es llamado “piasán”, que etimológicamente significa “antepasados” (pia-san= antepasado-s). El piasán tiene un aprendizaje largo, a base de ayunos, toma de tisanas alucinógenas, que le llevan al trance y las alucinaciones, donde entra en contacto con el mundo de los pia-daktai, los potorí de cada animal existente y los seres fantásticos (según nosotros, etic cultural), pero verdaderos para ellos (emic cultural). En esa “experiencia religiosa” adquiere conocimientos especiales sobre el modo de vida primigenio e idílico, así como sobre las enfermedades (conociendo sus causas, remedios y fórmulas mágicas) para solucionar los males del presente (sereware).

8 C. DE ARMELLADA, *Pemontón taremurú. Invocaciones mágicas de los indios pemón*, UCAB, Caracas 1972, 15.

Respecto a los “cultos religiosos comunitarios”, considero que, aunque en sentido estricto no los hallemos dentro del *modus vivendi* del pemón, sí hay múltiples expresiones comunitarias de lo pemón que están cargadas de experiencia de vida –relacionadas con lo numinoso– como puede ser el ir un grupo de varones de caza e invocar juntos a los potorí para tener éxito en la faena. La cultura pemón tradicional carece ciertamente de cultos eclesiásticos.

Referente al concepto de un Ser Supremo o Dios- en opinión de la antropóloga A. Butt Colson- no hay indicios de que los Kapón (Akawaios y Patamona) o los Pemón alguna vez mantuvieron la creencia en un espíritu supremo o divinidad comparable con la noción cristiana de Dios. Ellos conciben un nivel tope máximo del cosmos que contiene una energía no-personal que es luz radiante e iluminación (auka), la cual está localizada en el ‘sitio del sol’ (wei), donde se difunde a todo el resto del cosmos. Ella penetra la materia o cuerpo (esak), haciéndose así individualizada y personalizada en cada ser viviente. A un grado mayor o menor, todas las formas vivientes poseen algo de esta energía, que viene a ser su espíritu o alma (ekatón), y están viva a causa de ella⁹.

1.2. Valor del mito y el rito

El mito y el rito son las dos mediaciones culturales principales a través de los cuales se vehicula el sentido de lo religioso. Por ello, veremos el sentido y valor de estas dos categorías culturales.

1.2.1. El mito, catalizador de la etnia

Si para muchos no-indígenas el mito es sinónimo de cosa que no sirve, de algo pagano, de una narración cargada de fantasía, para los indígenas –sin embargo– es el eje de la comunidad que explica todas las cosas del espacio y tiempo en que viven, y que da razón del porqué son los que son y viven como viven¹⁰. Esto se aplica con toda verdad al mito entre los pemones. El mito

9 Cfr. A. BUTT COLSON, *La naturaleza del ser. Conceptos fundamentales de los Kapón y Pemón (área del Circuí-Roraima de las Guayanas)*, en AA.VV, *Las religiones amerindias, 500 años después*, Abya-Yala, Quito 1989, 80.

10 Cfr. M. ELIADE, *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1973, 23.

viene a ser la memoria colectiva, el vínculo de identificación, la conciencia que tienen de sí mismos. El mito, de este modo, conserva y protege la vida de la comunidad indígena y de cada uno de sus miembros.

El mito no posee un contenido fijo e inflexible marcado desde antiguo, sino que dicho contenido –aun manteniendo un núcleo permanente– es enriquecido por las situaciones actuales. Es decir, en el mito se intenta explicar y buscar el sentido a los problemas y acontecimientos hodiernos. En este sentido, en el mito se va haciendo una relectura del pasado a la luz de la situación presente. Esto también lo hizo el pueblo de Israel, cuando del “éxodo”, acontecimiento central, fue haciendo continuas relecturas a través de su historia, según los momentos cruciales por los que pasó, y que ha quedado plasmada en el libro del Exodo, el profeta Isaías y los Salmos (135), entre otros¹¹.

Para resumirlo, me sirvo de unas palabras de Carlos Mester:

El mito es como el catalizador de la vida de la tribu; es la llave que posee el indio para leer e interpretar todo lo que existe y sucede en la ida y en la historia. El mito es como la enciclopedia de la tribu. En él está todo. Es la tradición, su norma de vida, su ley, su medicina, su pasado, su presente y su futuro. Todo lo que es importante para la vida de la tribu, en él se encuentra. El mito es como ‘Biblia del Indio’, es la expresión de su visión del mundo, de la vida, de la naturaleza y de la conciencia que la tribu tiene de sí misma, como tribu. O mejor, el mito es el ‘Antiguo Testamento de la Tribu’¹².

El mito pemón viene recogido básicamente en sus leyendas (panton) que recitan los ancianos a sus hijos y nietos. Esta transmisión oral se ha convertido en “tradición”, que con un grado de variación se mantiene en las diversas comunidades pemonas. Este es el sistema de aprendizaje ‘vital’, aunque hoy también se hayan codificado muchos de esos relatos por escrito.

Sin embargo, entre los pemones, esa transmisión de costumbres, prohibiciones sociales y comportamientos del grupo también se vehiculan a través de los “tarén”. Estos ensalmes mágicos, se inician con un enlace con

11 Cfr. J. A. DE LA TORRE ARRANZ, *Evangelización inculturada y libertadora*, Ed. Abya-Yala. Quito 1989, 116.

12 C. MESTERS, *Considerações sobre a catequese dos povos indígenas*, en C. MESTERS- P. SUESS, *Utopia cativa. Catequese Indigenista e Libertacao Indigena*, Vozes, Petrópolis 1986, 39.

los tiempos ancestrales, con el mundo de los pia-daktai donde reinaba la salud y la hermandad universal. Llegar a conocer esos tiempos primigenios y sus remedios, permite al piasán remediar los males presentes, que son una repetición de los antiguos. El hoy se soluciona recurriendo a los mismos remedios del pasado, porque a iguales males, iguales remedios.

1.2.2. El rito, como actualización del mito

El rito da a los participantes la experiencia de sanar, de vivir, de conectar con el mundo sagrado primitivo. El padre de familia pemón que invoca un tarén a favor de su hijo, lo hace de un modo muy elemental y con un ritual muy simple. Sin embargo, los especialistas, como los piasán, sí mantienen una estructura común del ritual¹³: a) una narración de cómo comenzó un mal o una enfermedad; b) presentación de un contrario a ese mal; c) fórmula usada que se constituye en tarén o remedio; d) nombre o nombres que el piasán utiliza para nombrarse. Se pudiera decir que entre los pemones los rituales religiosos están vinculados exclusivamente con los tarén. Estos ritos tarénicos son una actualización del mito.

“En el rito se vive, se conmemora y celebra el sentido vital, cósmico, humano y trascendente que el mito busca para la humanidad”¹⁴. El rito prueba y da certeza de que los horizontes de esperanza y mundo mejor –al que el pemón aspira– y que ya propone el mito, tienen la posibilidad de ser vividos hoy por sujetos históricos concretos.

1.3. Teología india (indígena)

La “teología”, en su originalidad etimológica griega, es un “hablar sobre Dios”, que en el transcurso de la historia ha ido tomando expresiones concretas. El período medieval marcó la pauta de una teología eminentemente discursiva y argumentativa¹⁵. Pero también hay también hay otro modo de hacer teología

13 Cfr. C. ARMELLADA, *o.c.*, 14.

14 J-A.GUERRERO, *Teología india*, texto computarizado inédito, 2.

15 Cfr. P. SUESS, *Mediaciones metodológicas de la teología cristiana como presupuestos para la práctica misionera*, en AA.VV., *Teología india. Primer encuentro taller latinoamericano*. México, Abya Yala, Quito 1991, 88-89.

con características narrativas y mítico-simbólicas. Del primer estilo es la teología occidental cristiana. Del género narrativo es la teología contenida en los evangelios bíblicos. También los mitos indígenas ‘hablan de lo religioso’ –y por lo mismo son ya teología– desde la narrativa y la simbología.

La teología india (o indígena) es un hablar sobre lo religioso de la religión indígena. Este decir, es más experiencia de fe y sabiduría de vida que discurso organizado. Así, la ‘teología india’, tal y como es entendida por uno de sus mentores, Eleazar López, consiste en “el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen, con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de la visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos. La Teología India es, por tanto, un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida”¹⁶. Esta teología será llamada también en otro momento, teología india-india, para diferenciarla de la teología india-cristiana.

En el caso de los pemones sus “panton” (mitos) son ya un hablar de ‘lo sagrado’, son ya teología narrativa y simbólica. Asimismo los ‘tarén’, son ante todo una experiencia espiritual donde se entra en contacto con ‘el mundo sagrado de los orígenes’, del que se apropia beneficios y los remedios para la salud perdida. Esta experiencia ya es ‘teologal’, y al ser pensada o descrita pasa a ser “teológica”, aunque no siempre se llegue a codificar. No cabe duda que quienes más pueden y deben aportar son los mismos pemones dueños de esa sabiduría y experiencia milenaria, de la cual nosotros –los advenedizos– queremos ser amigos solidarios en este camino del pueblo pemón por labrarse un futuro más halagüeño desde su identidad cultural y su experiencia religiosa.

16 E. LOPEZ HERNANDEZ, *Prólogo, teologías indias de hoy*, en Panamá 1993, 25, citado por N. SARMIENTO, *Caminos de la Teología India*, Verbo Divino, Cochabamba 2000, 118. Los primeros mentores de la reflexión sobre las tradiciones religiosas indígenas, denominaron a esto “teología india”. Esta expresión es elegida para remarcar la historia de explotación y marginación sufrida por las etnias precolombinas. Sin embargo, considero más apropiado utilizar la expresión “teología indígena”, en correlación con el uso acertado del vocablo “indígena”. En este trabajo utilizaremos de forma indistinta y como sinónimos, las expresiones “teología india” o “teología indígena”.

2. NUEVAS PERSPECTIVAS DE LA IGLESIA CATÓLICA

Se constata en la Iglesia Católica, en las últimas décadas, un cambio sustancial de perspectiva referente a su relación a las otras religiones, fes y culturas. Este giro copernicano de la Iglesia Católica (con una dominante teología de raíz greco-latina) se puede sintetizar, para no extendernos, en tres cambios actitudinales y teológicos que formulamos de este modo: 1) del monoculturalismo a la inculturación e in-religionación; 2) del desprecio por las otras religiones y fes cristianas al reconocimiento de la verdad y al diálogo interreligioso; 3) del exclusivismo soteriológico al inclusivismo universal.

2.1. Del monoculturalismo a la inculturación y la in-religionación

La fe, como encuentro experiencial con Jesucristo, trasciende la realidad cultural, es decir, no se la puede limitar a los sujetos de una cultura determinada. La experiencia de la resurrección no se cerró ni en Palestina ni en la cultura judía, y tampoco en la mentalidad helenística. Sin embargo, los sujetos de la experiencia estaban inmersos en un lugar concreto, en una historia determinada y en una cultura particular. Lo metahistórico se encarna, se hace accesible para los sujetos en sus propias categorías histórico-culturales. Así el apóstol Mateo, de origen judeopalestinense, plasma su experiencia y la de su comunidad en categorías semitas. Juan, el más joven de los doce apóstoles, plasma su visión religiosa en categorías helenísticas para que sus destinatarios judeo-helenistas entendieran la buena noticia (evangelio) de Jesús. Pablo o Lucas escriben para los paganos convertidos al cristianismo, en su mayoría poseedores de una cultura griega.

Este proceso de verter la experiencia de fe en otras categorías culturales y en otros mundos es la matriz de la “inculturación”. Esta experiencia que la Iglesia supo realizar –guiada por el Espíritu– en sus primeros siglos, se vio truncada en el siglo X. Aunque en los siglos siguientes hubo misioneros valientes que auparon este proceso, como totalidad se vio estancada la inculturación. Sólo con el Vaticano II se vio alentada en América Latina la reflexión y praxis inculturadas, pasando así de la omnipresencia de un único modelo cultural a aceptación y valoración de otras matrices culturales autóctonas.

Hoy en día, el camino de la inculturación hay que recorrerlo para ser fieles a la fe que hemos recibido y queremos comunicar alegremente a otras

personas que tienen derecho a escuchar este mensaje liberador en sus propias categorías culturales y existenciales. En teoría, es un principio conquistado en la Iglesia Católica, aunque la práctica va más lenta, al encontrar obstáculos y recelos en su implementación. No olvidemos que para que la inculturación de la buena noticia de Jesús –lo verdaderamente importante– sea acogida con credibilidad es significativamente influyente la inculturación de las mediaciones (como es el caso de la inculturación del misionero, y la inculturación de la Iglesia en sus diversos ámbitos).

El P. Arrupe, quien fuera general de los Jesuitas, aquilató con bastante acierto esta categoría teológica, cuando afirmaba que “la inculturación es la encarnación de la vida y del mensaje cristiano en un área cultural concreta, de modo que no solamente esta experiencia se exprese con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que aún no sería sino una adaptación), sino que esta misma experiencia se transforme en un principio de inspiración, a un tiempo norma y fuerza de unificación, que transforma y recrea esta cultura dando origen a una ‘nueva creación’”¹⁷.

La necesidad de adentrarnos como enviados y misioneros en las culturas indígenas, exige con mayor premura hincar el diente en la médula de su cosmovisión, como lo es la religión. A este proceso lo llamamos “in-religionación”, el cual implica en primer lugar un aprecio por su mundo religioso, para así poder llegar a un conocimiento objetivo del mismo. Sólo desde estas actitudes, a posteriori poder entablar un diálogo sereno y de mutuo enriquecimiento entre la comprensión religiosa indígena y la fe cristiana.

2.2. *Del desprecio al reconocimiento de la verdad y al diálogo enriquecedor*

Pese a que en el cristianismo ha tenido mucho peso el desprecio por las otras religiones, ya en los primeros tiempos de la Iglesia hubo cristianos que, siendo críticos con su cultura y sus mediaciones religiosas, se dieron cuenta de lo bueno y positivo que se hallaba en las otras culturas y religiones. A esta presencia entre los griegos de valores, ideas y praxis humanizadoras, san Justino (+165) la denominaba “semillas del Verbo”, que Dios sembró desde la eternidad. Y afirmaba que “todos los que han vivido conforme al Logos

¹⁷ *Letrera del P. Arrupe sull' inculturazione*, en *Inculturazione. Concetti, problema, orientamenti*, CIS, Roma 1979, 145.

son cristianos, aunque fueran tenidos por ateos, como Sócrates, Heráclito y otros” (I Apología 46).

Esta intuición es recogida en el Vaticano II en sus diversos documentos, de los cuales sólo destaco aquí alguno más significativo: en las tradiciones religiosas no cristianas existen “por divina inspiración, cosas verdaderas y buenas” (OT 16); y “la Iglesia Católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, (...) no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2).

Esta perspectiva es recogida por el Documento de Santo Domingo, aplicado a los indígenas y haciendo un sincero reconocimiento del caminar de Dios por su religión, así como la constatación de múltiples valores culturales: “La presencia creadora, providente y salvadora de Dios acompañaba ya la vida de estos pueblos. Las ‘semillas del Verbo’ presentes en el hondo sentido religioso de las culturas precolombinas, esperaban el fecundo rocío del Espíritu. Tales culturas ofrecían en su base, junto a otros aspectos de purificación, aspectos positivos como la apertura a la acción de Dios, el sentido de la gratuidad por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida humana y la valoración de la familia, el sentido de la solidaridad y la corresponsabilidad en el trabajo común, la importancia de lo cultural, la creencia en una vida ultraterrena, y tantos otros valores que enriquecen el alma latinoamericana” (SD 17). Y en el 245 afirma: “Estos valores y convicciones son frutos de ‘las semillas del Verbo’ que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados para que fueran descubriendo la presencia del Creador en sus creaturas: el sol, la luna, la madre tierra, etc”.

En la actualidad, en el plano de la comprensión de la revelación, se transita el camino del “pluralismo asimétrico”, dejando atrás el “exclusivismo” (fuera de la Iglesia católica no hay verdad y todo es error) o el inclusivismo obligado (que aún reconociendo un grado de verdad en otras religiones o fes

cristianas, se salvaban en cuanto eran miembros de la Iglesia como ‘cristianos anónimos’, lo que no dejaba de ser para muchos insultante este título, por no respetar la identidad del sujeto, como si a nosotros nos llamaran ‘musulmanes anónimos’¹⁸.

El pluralismo asimétrico constata “la universal presencia reveladora y salvífica de Dios, que lleva a afirmar que, a su modo y en su medida, todas las religiones son verdaderas”¹⁹. Este pluralismo asimétrico da cuenta de que cada religión ha tenido un origen y un desarrollo independiente y particular, con una acogida distinta de lo divino en su recorrido histórico, de ahí que hablemos de “asimétrico”. Sin embargo, el ‘pluralismo’ no puede ser sinónimo de que todo es igual, que no hay diferencia, pues en realidad se trata de religiones desiguales (objetivamente hablando) en su autocomprensión y en su práctica. Tampoco se puede caer en la tentación de buscar una religión ‘común’, buscando un coincidente denominador, haciendo una ‘religión a lo esperanto’, lo cual llevaría a autonegar en toda religión características que la distinguen de las demás, pero que son parte de su identidad.

El cristiano no puede ni negar ni relativizar el sentido de ‘culminación definitiva’ de la revelación dada por Dios Padre en la persona de Jesucristo, el cual centró su vida y mensaje en el Padre y su reino (teocentrismo jesuánico). Esta verdad no quita, ni dejar de reconocer, que en las otras religiones también

18 J. DUPUIS, en su obra *“Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso”*, Sal Terrae, Santander 2000, intenta, a la hora de abordar la realidad de la pluralidad de religiones, salir del esquema trinómico (exclusivismo, inclusivismo y pluralismo). Sin embargo, no se ve clara su propuesta alternativa, que podríamos calificar de ‘paradigma de la cristología trinitaria’, cuando afirma que “el modelo de la cristología trinitaria, la iluminación universal por parte de la Palabra de Dios y la vivificación por parte de su Espíritu hacen posible descubrir, en otras figuras y tradiciones salvíficas, elementos de verdad y gracia no explicitados con el mismo vigor y claridad en la revelación y manifestación de Dios en Jesucristo” (pág. 569). Y añade ahí mismo: “La verdad y la gracia que se encuentran en otras partes no deben quedar reducidas a ‘semillas’ o ‘escalones’ que deben ser simplemente utilizados y después sustituidos en la revelación cristiana”. Dupuis, siguiendo la opinión de E. Schillebeeckx, también se pregunta pertinentemente si el pluralismo religioso es un fenómeno de hecho, y que Dios permite, o por el contrario éste lo quiere positivamente, y entraría dentro de su designio divino, pues desde el inicio Dios se ha manifestado de múltiples formas a los diversos pueblos y culturas sobre la faz de la tierra (cfr. Heb 1,1), provocando múltiples respuestas religiosas de los seres humanos a la autocomunicación divina. Sin embargo, no nos explayaremos en esta última cuestión, que dejaremos para mejor ocasión.

19 A. TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander 2005, 141.

hay verdad. En la persona de Jesús se habrían dado las claves fundamentales de la revelación, lo cual no significa que el cristianismo, como realización histórica concreta haya alcanzado la plenitud, pues siempre es deficiente y cargada de limitaciones. Más aún, diversos aspectos, pueden estar mejor logrados en la práctica creyente en otras religiones que en el cristianismo católico, como de hecho podemos constatar en religiones asiáticas o indígenas. De ahí que, la dinámica entre las religiones es de reconocimiento, de diálogo y de ‘mutuo enriquecimiento’, siguiendo el criterio evangélico de “dar gratis lo que se ha recibido gratis” (Mt 10,8).

2.3 Del exclusivismo soteriológico al inclusivismo universal

Del criterio clásico y mal interpretado de que “fuera de la Iglesia no hay salvación²⁰” (exclusivismo soteriológico) se ha pasado al criterio “inclusivista universal”, siguiendo la revelación bíblica donde se establece la propuesta divina de “la salvación universal”. Así nos lo afirma, entre otros, san Pablo: “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tim 2, 4).

Ese es el deseo de Dios, pero la salvación no se labra sin nosotros. Por eso, el criterio definitivo soteriológico –en lo que toca a la sinergia humana– no está en lo que sabemos de Dios, lo que conocemos de El, o lo que hemos profesado de El –pues todo esto tiene que ver con el ámbito del conocimiento y la revelación–, mientras que la salvación hace referencia a la ‘praxis del amor’, como lo señala el evangelio de san Mateo (25,31ss) en el juicio final. Y en este sentido, todos los seres humanos no sólo estamos llamados a la salvación, sino que Dios ha puesto en nuestras manos las herramientas para que así sea. Nos ha dado la inteligencia y sobre todo la capacidad de amar a El y a los demás. Y quien lo hace se pone en el camino de la salvación, sea de la religión que sea, o incluso se declare ateo.

El Vaticano II reafirma esta voluntad salvífica universal de Dios, y en lo relativo a los no cristianos reconoce que quienes siguen el camino de Dios

20 Hay que hacer notar que el teologúmeno “fuera de la Iglesia no hay salvación” lo formula San Cipriano en el siglo III, refiriéndose a la invalidez del bautismo administrado por los herejes, en un contexto de persecución política y pugna intraeclesial. Al desconocer la situación concreta en que surgió este teologúmeno frecuentemente se malinterpreta, al extrapolarlo sin más. Cfr. P. SUESS, *o.c.*, 105.

pautado en su conciencia y en su religión pueden conseguir la vida eterna (LG 16). Y esto no sin la gracia de Dios, al igual que los cristianos y católicos.

3. ARTICULACIÓN ENTRE LA TEOLOGÍA INDIA-INDIA Y LA FE CRISTIANA = TEOLOGÍA INDÍGENA-CRISTIANA

En el camino de la relación entre la fe cristiana y la tradición religiosa indígena, hay que comenzar, aunque sea brevemente, aquilatando lo que entendemos por “fe cristiana”. También nos damos cuenta de que la mayoría de los indígenas ya son cristianos, y que ello no es ni puede ser indiferente, sino que acarrea una serie de exigencias y retos.

Uno de los objetivos de estas líneas, desde su comienzo, era presentar propuestas de articulación de lo cristiano con las religiones indígenas, que intentaremos llevar a cabo centrándonos, una vez más, en la tradición religiosa pemón.

3.1. La fe cristiana

La “fe” hace relación no tanto a un conocimiento sino a la relación con alguien. Al “fiarnos de alguien”, solemos decir, “tengo fe en fulano”. Por eso la fe cristiana, en primer lugar hace relación a ‘alguien y no a algo’, es decir, la fe cristiana es ante todo, el encuentro con Alguien que tiene nombre (Jesucristo), que nos ha cautivado, seducido y enamorado. Por eso, la fe es en primera instancia es iniciativa de Dios, don.

En un segundo momento la “fe” es respuesta humana, como “conversión”, cambio de vida, y consiguiente “seguimiento” (hacer lo que El hizo). Este seguimiento no es imitativo, sino que implica asumir los criterios e intuiciones de Jesús y recrearlos para nuestro hoy y aquí, tomando el relevo del Maestro. Por ello algunos lo prefieren llamar “proseguimiento”. En este caminar experimentamos a Jesús como el Salvador e Hijo de Dios, y así lo proclamamos y confesamos ante los demás.

3.2. La opción del indígena por lo cristiano y sus consecuencias

La mayoría de las comunidades indígenas son ya cristianas. Son pocos los indígenas que viven únicamente según su primigenia religión. Muchos grupos indígenas han sintetizado admirablemente la fe cristiana con su cultura y religión originarias. Ha sido un intento de inculturación.

Hay que reconocer que la presentación de la fe cristiana a los indígenas por parte de los misioneros (de origen europeo u occidental), fue vertida en categorías greco-romanas, con expresiones de religiosidad popular fraguadas en la Edad Media. Inevitable el misionero, como cualquier ser cultural, trabaja con las categorías propias de su cultura. Pero en la tarea evangelizadora también debe, el apóstol, hacer el esfuerzo por adentrarse lo más posible en el mundo cultural de aquellos a quienes se lleva el anuncio del evangelio, y en definitiva inculturarse. En este sentido el misionero debe abrirse al indígena y dejarse convertir por éste.

Sin embargo, el indígena tampoco escapa al requerimiento de la conversión. La primera y principal conversión es en relación a la persona de Jesucristo y su evangelio. Este cambio existencial, este cambio de 'señor' en la vida, lo tiene que realizar todo seguidor de Jesús, sea de la cultura que sea, y tenga ésta o no, matriz cristiana. Ante Jesús nadie queda indiferente ni neutral, hay que definirse y decidirse, a favor o en contra.

El indígena asimismo tiene que realizar una segunda conversión que tiene que ver más con la cultura, que propiamente con la fe. Reconociendo la matriz cultural a través de la cual ha recibido el mensaje del evangelio, y todas ellas tienen sus limitaciones, el indígena ha de hacer el esfuerzo por verter ese mensaje del evangelio en categorías autóctonas, lo que sería un proceso de inculturación. Al indígena convertido a Jesucristo es a quien le toca fundamentalmente recrear el seguimiento de Jesús en su propio medio social, siendo crítico con su propia cultura, como Jesús lo fue con su cultura judía y todo cristiano debe serlo con la suya.

En este proceso de simbiosis entre lo indígena y la fe cristiana, en muchos grupos ya no partimos de cero. En el caso del mundo pemón y de otros grupos circunvecinos del Roraima, tenemos la experiencia del "aleluya" y del "chochimán". Ambas expresiones religiosas articulan bien el binomio de lo pemón y lo cristiano. De la evangelización anglicana en la Guyana Inglesa del siglo XIX, los indígenas circunvecinos del Roraima consiguieron tomar lo

sustancial del cristianismo y congeniarlo con elementos de su cultura, hasta convertirse en una expresión nueva, y suya, por ser asumido libremente. En estas manifestaciones religiosas se combinan la oración, los cantos, las danzas y los trances. El aleluya fue fundado por un makuxí, de nombre Bichiwön, en 1880, tras regresar de un viaje de la región de Georgetown²¹. El fue el primero que a través del trance entró en la esfera de la iluminación de Dios, según afirma el mismo. Esto mismo es lo que hoy los seguidores de esas tradiciones persiguen, que su alma se eleve hasta la esfera de lo divino, para tener una comunicación y conocimiento especiales.

Los mitos sincréticos son también otra demostración de la adquisición de lo cristiano por parte del indígena, y de cómo caló en lo más hondo de su existencia, entrando a formar parte de sus mitos. Hay ejemplos de ello en la etnia makuxí como también entre los pemones.

Es precisamente al indígena a quien le toca hacer esa simbiosis entre la propia tradición religiosa y la fe cristiana, que siendo primeramente experiencia religiosa, luego debe ser reflexionada, mostrándose como “teología india-cristiana”.

3.3. Retos de la teología indígena-cristiana

En este momento de la secuencia reflexiva, señalaremos retos comunes y pertinentes a “teología indígena-cristiana”, sin desconocer que lo que palpamos concretamente son “teologías” particulares indígena-cristianas, pues son plurales, al igual que sus culturas y religiones. Sin embargo, por las características comunes existentes entre ellas, y por razones de claridad y metodología, es conveniente hablar también de una “teología indígena cristiana” más general y abstracta.

Buscaremos respuestas, a los retos comunes, desde lo particular pemón, a fin de que sirvan de punto de apoyo –al modo de Arquímedes- para abrir caminos a otras tradiciones religiosas en esta articulación de la fe cristiana y la reflexión indígena. Formulamos los retos en forma de pregunta, en diversas áreas teológicas:

21 Cfr. E. AMODIO, *La mitología sincrética makuxi. Textos, análisis y perspectivas*, en A.A.VV, *Las religiones amerindias 500 años después*, Abya-Yala, Quito 1989, 97.

A) REFERENTE A LA HISTORIA SALVÍFICA: ¿Cómo articular la historia de salvación comprendida linealmente y la cosmovisión cíclica del indígena?

Con el concepto ‘lineal’ de la historia de la salvación, más que indicar la ausencia de altibajos en la misma, a lo que apunta es al ‘sentido de su inicio y de su fin’ (Cristo alfa y omega). Ese intermedio no tiene por qué ser lineal, sino que puede ser en espiral, que por otra parte se parece más a la realidad real. Este sentido de espiral explica mejor la característica del rito católico –que siguiendo una secuencia cíclica, como es el año litúrgico– se encaminada a la plenitud. Característico del cristianismo es que la historia tiene “sentido” y que Dios es el Señor de la misma, y no tanto sus representaciones. Para el indígena pemón, “su historia” también tiene razón de ser, “sentido”, y está llamada a mejorarse en el presente y abierta al futuro, lo cual sobrepasa la historia como mera repetición sin más del pasado (historia cíclica cerrada).

El pemón mira al “pasado” con añoranza de los tiempos iniciales de la fraternidad universal, al modo del paraíso terrenal (protología) que añora el hagiógrafo bíblico. Como el ser humano envidioso echó a perder ese momento primigenio (piadaktai), el pemón aspira a que en el devenir histórico se vaya recomponiendo la armonía y fraternidad perdidas. El cristiano asimismo apuesta por un mundo, que a través de su devenir histórico, se vaya instaurando “el reino de Dios”, reino de paz y fraternidad. Este presente está llamado a una plenitud, a una escatología, donde lo que dejemos de alcanzar en esta historia lo conseguiremos en la metahistoria. En este sentido, el hoy del cristiano mira eminentemente hacia el ‘futuro’ que está en las manos de Dios (sentido escatológico), pero desde las huellas dejadas en el pasado; mientras que el hoy del pemón mira al ‘pasado’ (sentido protológico o inicial), pero para después dar las pisadas adecuadas en el futuro y en el presente. Así escatología y protología se encuentran, pues son dos momentos de una misma historia, del mundo querido por Dios, bien sea cuando lo soñó y creó inicialmente (protología), o cuando lo fue construyendo posteriormente en el devenir de los tiempos (escatología). Así, la escatología antes fue protología.

B) REFERENTE A LA REVELACION: ¿Cómo articular la revelación bíblica y la revelación en los pueblos indígenas?

Siguiendo el planteamiento de Carlos Mester antes expuesto, donde el mito es la biblia del pueblo indígena, se puede afirmar que la historia de cada pueblo indígena contenida en sus mitos y tradiciones es “revelación” por parte

de Dios a ese pueblo, ya que en ella se perciben signos de la presencia de Dios, como en sus valores, que son fruto del Espíritu y simientes del Verbo. Esta 'revelación' a cada pueblo vendría a ser su 'antiguo testamento', el cual se abre al Nuevo Testamento, que es Jesucristo. Abrirse a 'la novedad Jesús' fue invitado el pueblo judío, y lo está cada pueblo y cada persona a través de la historia. Desde esa buena nueva acogida, cada pueblo indígena, como el pemón, tendrá que releer su pasado histórico y cultural.

El hecho de que Dios vaya hablando a los diversos pueblos, no menoscaba el carácter "normativo" de los libros bíblicos para todos los creyentes, pues en ellos Dios nos ha querido dejar un referente, una palabra especial que balice el discernimiento de la revelación que acontece en cada pueblo, para así evitar el subjetivismo o dejarnos llevar por caminos equivocados. Las escrituras, relatos y mitos de los pueblos indígenas —a través de los cuales Dios se ha manifestado— "pueden contribuir a explicar y a tornar más clara la 'revelación bíblica', la cual es el ápice de la revelación de Dios y el 'criterio normativo último' con el cual cualquier otro tipo de revelación ha de ser confrontada. No hay que ver aquéllas como opuestas a esta revelación bíblica, sino en correlación a ella y orientada hacia la revelación plena y definitiva dada en Jesucristo"²².

C) REFERENTE A LA COMUNION INTRATRINITARIA: ¿Cómo articular la perijòresis (comuniòn intratriniaria del Dios cristiano), con el concepto de Dios como Madre? Y ¿cómo queda el Espíritu Santo?

Hay realidades de la fe cristiana, que son novedad para todos, y también para el indígena, como el sentido trino y uno de Dios. Sólo Jesús conocía al Padre y al Espíritu. El nos lo ha dicho. Y también se lo está diciendo al indígena cristiano. Debe ser asumido así desde la fe. No hay referente racional. Porque nos fiamos de Jesús, nos fiamos también de lo que nos dice en su palabra acerca del 'Dios comuniòn', y de la familia divina. El amor entre el Padre y el Hijo ha engendrado el Espíritu Santo, el cual actúa donde quiere y cómo quiere en todos los pueblos y personas.

Los pemones aunque no tengan el concepto de dios, sí aceptan en su cosmovisión 'un ámbito de los espíritus' que actúa sobre ellos. A ese mundo sólo acceden los especialistas, los piasan o chamán.

22 J.A. DE LA TORRE, *o.c.*, 138-139.

El sentido de “maternidad” en Dios no encuentra contradicción en el cristianismo, donde –como dijo el Papa Juan Pablo I– Dios es Padre, pero más aún es Madre. El concepto de padre y madre sólo los podemos aplicar ‘analógicamente’ y en cuanto son reveladores de cualidades propias del buen padre y de la buena madre, más no de su condición sexual, porque Dios Padre no tiene sexo, que es una condición solamente terrena. Así cuando aplicamos el concepto “madre” a Dios estamos señalando algunas características de éste, como el amor, la misericordia, la entrega, y dador de vida, entre otras.

D) REFERENTE A LA CRISTOLOGIA: ¿Cómo articular el valor de las religiones y sus mediaciones, con la mediación histórica de Jesucristo como único salvador y palabra definitiva de Dios a los hombres? ¿Se puede dar a Jesús algún otro nombre o título?

La mediación inexorable de Jesucristo no opaca las otras mediaciones históricas y personas a través de las cuales Dios se ha ido revelando a los pueblos indígenas. Pues Dios ha hablado de muchos modos y formas a través de la historia a los diversos pueblos y culturas, como recuerda el comienzo de la carta a los Hebreos (1,1), pero en la plenitud de los tiempos envió a su hijo Jesucristo. Entre los pemones hay personalidades que han sobresalido por su relación con lo divino, por su sentido ético y por la autoridad ante el grupo, que claramente han sido mediaciones de Dios.

El modo de nombrar a Jesucristo tampoco es unívoco, de hecho ya en el NT se le da el título de “Hijo de Dios” (los judeopalestinos), de “Señor o Kyrios” (los judeohelenistas) y de “Logos” (los helenistas). Hoy las comunidades indígenas reivindican la posibilidad de darle otros títulos de acuerdo a su religión o cultura (Jesús es el médico, Jesús es el fuego nuevo...). Entre los pemones se habla de Dios como “Potoritó”, a Jesús como “Potorito Mumú” y al Espíritu como “Ekatón”. En esta tarea se debe hacer justicia, es decir, no se debe traicionar lo que ya se nos ha manifestado de El en la revelación bíblica.

E) REFERENTE A LA CREACION: ¿Cómo articular al Dios trascendente y creador del cristianismo con un inmanentismo sin creador?

Ciertamente hay tradiciones religiosas, como los pemones, donde no existe propiamente un hacedor primero ni que sacara las cosas de la nada. Sí se ubican las creaciones en sus tiempos ancestrales, pero siempre dentro de la historia y como creaciones segundas, porque el mundo se da por hecho, sin

más explicación. Así entre ellos hay una explicación del cosmos (cosmología), más no de sus orígenes (cosmogonía). El sentido del cosmos que tiene para el pemón, no es óbice para reconocer al hacedor primero, a la causa primera, pues de las demás causas ellos dan explicación en sus mitos. Sus relatos son etiológicos.

El libro del Génesis, en sus primeros capítulos, lo que en definitiva nos quiere transmitir es que Dios es el creador de todo lo existente y que todo lo hizo bien. Esta verdad es perfectamente aceptable y compatible con el esquema religioso de la religión pemón, pues le enriquece al reforzar el sentido y armonía del cosmos.

Entre los pemones no hay visos de panteísmo, aunque en el piadaktai había una fraternidad universal, donde el pemón-hombre se podía casar con la pemona-tigresa. Distinguen claramente entre los seres humanos y los seres del 'ámbito divino', aunque éstos inciden sobre aquéllos.

F) REFERENTE A LA ANTROPOLOGIA: ¿Cómo articular el concepto de persona entre el cristianismo y la visión pemón?

Para el pemón, el ser humano es una composición de cuerpo (esak) y alma (ekaton), fruto de su sentido empírico y de su experiencia. El ekatón mora en el cuerpo, extendida por todos los miembros a los que vivifica. El alma es el vigor del cuerpo. Este ekatón con frecuencia tiene sus 'salidas' del cuerpo, como ocurre con los sueños o los vahídos. Pero en ocasiones esa salida de viaje es sin retorno, es decir, acontece la muerte. Para el pemón no tiene un concepto pesimista de la misma, ya que el amor la vence. Para él, la muerte es el final de la vida terrestre, más no del amor, pues el ser fallecido que ha sido amado en vida vuelve de nuevo a la casa de su parentela. Esta alma ya no entra en su viejo cuerpo, al que catalogan como "bagazo de mi caña o cortezas de mi piña", sino que entra en la casa y se posa, como casi invisible e ingrávida que es, en una tela de araña. Esta alma, que cristianamente diríamos resucitada, se presenta a modo de una nubecilla o plumón blanco.

Aunque los pemones no hablen de resurrección ni la refieran a Jesucristo, ciertamente en su antropología se muestra un sentido de transcendencia, con gran parangón antropológico con el cristianismo.

G) REFERENTE A LA ECLESIOLOGIA: ¿La Iglesia de Jesús no puede utilizar otras categorías y mediaciones que no sean las greco-romanas, asumiendo un rostro indígena?

Lo central de la Iglesia no son las estructuras, sino la continuación de la misión de Jesús. Si en un primer momento los seguidores de Jesús eran judíos, y la Iglesia tomó características judeo-palestineses, poco tiempo después, con Pablo, la Iglesia se abre a nuevas formas y expresiones. En los siglos siguientes se abrió al mundo de los pueblos germanos, y así sucesivamente. Por ello, hoy no debería haber ningún problema en que se abriera a la matriz indígena, pues el espíritu de la inculturación es la que ha animado a la Iglesia por bastante tiempo.

La Iglesia con rostro indígena no debe ser menos Iglesia que las demás expresiones que hoy existen. La catolicidad no es un concepto geográfico (estar por todo el mundo), sino teológico (estar en comunión y solidaridad con las otras iglesias). La iglesia católica no es una multinacional que tiene franquicias o sucursales regadas por el mundo, sino que la iglesia universal se realiza en la iglesia particular, cada una es una auténtica expresión del ser iglesia, y la iglesia indígena debe tener su propio rostro²³.

H) REFERENTE A LA MORAL: ¿Es posible otra moral dentro de la Iglesia que siga la matriz indígena y no la greco-romana?

Es un tema muy sensible, pero no por ello podemos negar que muchas de las aseveraciones morales, como por ejemplo en el campo de la sexualidad, están marcadas por un criterio ético del derecho romano, y que pudiera vivirse igualmente dentro de la Iglesia bajo otros criterios igualmente humanizadores, como pueden ser los de los pueblos indígenas.

El criterio definitivo para todas las matrices culturales, sea occidental o indígena, debe ser la revelación bíblica, y concretamente la praxis de Jesús. Desde ahí se debería poder establecer un discernimiento ad intra de la ética de la propia cultura y de la respuesta a situaciones históricas y culturales que pueden tener expresiones diferentes de acuerdo a las diferentes culturas, pero siempre siendo fieles al núcleo del evangelio. Cabe perfectamente hablar de un pluralismo ético que converge en la moral del reino, vivida y comunicada por Jesús de Nazaret.

23 Cfr. J. A. DE LA TORRE, *o.c.*, 139-140.