

YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE COMMONS

ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0
INTERNATIONAL – (CC BY-NC 4.0)

DOI: <https://doi.org/10.35319/yachay.20227759>

La interpretación de la Biblia y los pueblos indígenas: desencuentros y encuentros

The interpretation of the Bible and indigenous peoples: misencounters and encounters

*Sofía Chipana Quispe*¹

Resumen

El texto plantea que la escritura representa a las estructuras coloniales de poder, en la que se sitúa la Biblia, no sólo por sus interpretaciones coloniales, sino también por su carácter colonial. Aunque cabe considerar que sus relecturas en nuestros contextos tienen la ambivalencia de la muerte y la vida. No obstante, en los contextos indígenas, tiene mayor repercusión la primera, desde la que se presenta un modo de vida a partir de la centralidad de la Biblia, que generó y aún genera el prejuicio de ubicar los otros modos de vida de los pueblos invadidos en relación a los relatos de la idolatría, de la que se precisa alejarse y en todo caso destruirla. Por lo que los desencuentros no podrán ser superados si es que no se considera las sabidurías, saberes, y espiritualidades que aún se conservan en los pueblos.

¹ Es aymara boliviana. Licenciatura en Ciencias Bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Maestría en Estudios Socio-religiosos, de género y diversidades en la Universidad Nacional de Costa Rica. Miembro de la Comunidad de Sabias y Teólogas indígenas de Abya Yala y de la articulación de Teología y Pastoral Andina de Perú, Bolivia y Argentina. E-mail: warmi_pacha@hotmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4508-1249>.

Palabras clave

Cosmovivencias – espiritualidades – ancestralidad – colonial – Biblia

Abstract

The article proposes that scripture represents colonial power structures, and here the Bible is situated, not only because of its colonial interpretations, but also because of its colonial character. Although it should be considered that its rereadings in our contexts have the ambivalence of death and life. However, in indigenous contexts, the former has a greater repercussion, from which a way of life is presented based on the centrality of the Bible, which generated and still generates the prejudice of situating the other ways of life of the invaded peoples in relation to stories of idolatry. We need to move away from and destroy this prejudice. Therefore, the disencounters cannot be overcome if the wisdom, knowledge, and spiritualities that are still preserved among the indigenous peoples are not considered.

Key words

Lived cosmic experiences – spiritualities – ancestralism – colonial – Bible

Introducción

La aproximación a la Biblia en los territorios de *Abya Yala*² estuvo marcada por las interpretaciones coloniales, que incidieron en la configuración del sistema colonial que se estableció a partir de la invasión de los pueblos originarios. A ellos se impuso una serie de escrituras, como serán las leyes y la Biblia como ley, lo que generó una serie de rupturas y desarmonías en los pueblos, por lo tanto, desencuentros.

Planteamos que las relecturas de la Biblia, al representar al sistema dominante o colonial, generaron el rechazo de los diferentes

² En el idioma del pueblo Kuna de Panamá, se traduce como tierra en plena madurez, de sangre vital, de pleno florecimiento. Se trata de una expresión asumida por los diversos pueblos para dejar el nombre colonial de América.

modos de escrituras desarrolladas de diversas maneras en los distintos pueblos, y condenó los otros modos de vida por relacionarlos con las prácticas idolátricas y demoniacas. En ese sentido se propone una mayor consciencia de que los textos bíblicos son parte de procesos coloniales, lo que amerita en los/las lectores/as considerar esa premisa que permita reorientar sus relecturas.

Planteamos a su vez que la resistencia de los pueblos se sostiene en sus espiritualidades como modos propios de vida, que precisan ser reconstituidas en toda su dignidad. En ese sentido, no se requiere buscar modos o métodos indígenas de relecturas bíblicas, sino abrirse a las otras narraciones o palabras sagradas que conservan los pueblos como fuentes para fortalecer su caminar y organización. Esto desafía al despojo de las perspectivas hegemónicas propias de las estructuras coloniales en las que aún se circunscribe el cristianismo y las relecturas bíblicas, a fin de abrir caminos de encuentros.

1. La Biblia como escritura

En los contextos de las poblaciones indígenas, será importante considerar la escritura en la aproximación a la Biblia, ya que, al tratarse de un escrito, tiene su complejidad para los pueblos indígenas donde el valor de la palabra tiene mucha fuerza. En estos pueblos los acuerdos estaban mediados por la palabra; del mismo modo los principios de vida eran transmitidos a partir de la oralidad que circulaba de generación en generación por medio de consejos y de narraciones, que tenían la finalidad de dejar una enseñanza y aprendizaje.

Hubo pueblos, como los Mayas, que desarrollaron su propia escritura registrado en los glifos que se pintaban en cerámicas, muros, códices, o se tallaban en madera o piedras, estelas, tal como se menciona en los estudios respecto a la destrucción que realizó el inquisidor Fray

Diego de Landa en la región de Maní, Yucatán, en 1562, de las que sobrevivieron los llamados códices Mayas. Pero junto a ellos caminaron en la memoria otros modos de rememorarlas, como narra Eduardo Galeano:

Fray Diego de Landa arroja a las llamas, uno tras otro, los libros de los mayas.

El inquisidor maldice a Satanás y el fuego crepita y devora. Alrededor del quemadero, los herejes aúllan cabeza abajo. Colgados de los pies, desollados a latigazos, los indios reciben baños de cera hirviendo mientras crecen las llamaradas y crujen los libros, como quejándose.

Esta noche del año 1562 se convierten en cenizas ocho siglos de literatura maya. En estos largos pliegos de papel de corteza, hablaban los signos y las imágenes: contaban los trabajos y los días, los sueños, las guerras de un pueblo nacido antes que Cristo. Con pinceles de cerdas de jabalí, los sabedores de cosas habían pintado esos libros alumbrados, alumbradores, para que los nietos de los nietos no fueran ciegos y supieran verse y ver la historia de los suyos, para que conocieran el movimiento de las estrellas, la frecuencia de los eclipses y las profecías de los dioses, y para que pudieran llamar a las lluvias y a las buenas cosechas de maíz.

Al centro, el inquisidor quema los libros. En torno de la hoguera inmensa, castiga a los lectores. Mientras tanto, los autores, artistas-sacerdotes muertos hace años o hace siglos, beben chocolate a la fresca sombra del primer árbol del mundo. Ellos están en paz, porque han muerto sabiendo que la memoria no se incendia. ¿Acaso no se cantará y se danzará, por los tiempos de los tiempos, lo que ellos habían pintado?³

³ Eduardo Galeano, «Se equivoca el fuego», en *Espacio latino com*, acceso el 21 de febrero de 2022, http://letras-uruguay.espaciolatino.com/galeano/equivoca_fuego.htm.

Considerando además que, en el contexto colonial a partir de la escritura, se originó una serie de leyes presentadas por medio de escritos con las que se despojó tierras, bienes, seres, saberes y espiritualidades, que generó una serie de violencias como se presenta en el escrito graficado de la *Primer nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1600-1615). Este escrito fue dirigido al rey Felipe III, en el que expresa las injusticias y violencia ejercida por las autoridades sociales y religiosas que puso al “mundo al revés”, aunque el texto nunca llegó a manos del rey. Pero también cabe destacar que, en dicho documento, se refleja la difícil tarea de la escritura. Según los estudios realizados respecto a Guamán Poma, fue traductor de funcionarios coloniales; sin embargo, acude a los dibujos y alusiones de palabras en quechua.

Según la historiadora María Rostworowski⁴, los Incas cantaban la historia como melopeyas en ciertas ceremonias con el fin de ser memorizada. Por otra parte, menciona que pudo acceder en Sevilla a un documento que hace referencia a las pinturas o lienzos de los Incas que el Virrey de Lima Francisco de Toledo envió a Madrid al rey, y que según algunos registros se incendiaron. Información que permite plantear que podría tratarse de una manera gráfica de registrar los eventos que Guamán Poma podía haber conocido y aplicado en su crónica.

Cabe mencionar las diversas crónicas y escritos que narran el supuesto encuentro entre el conquistador Francisco Pizarro y *Atahualpa*, el gobernador Inca, teniendo como mediador al sacerdote Vicente Valverde. Estos buscan justificar sus presencias por medio de un texto, la Biblia, frente al enojo del Inca que increpa sobre “las devastaciones, los robos y la violencia de los españoles y pide la restitución de sus bienes; Valverde, por su parte, tiene que responder a los cargos del

⁴ María Rostworowski, «Conversaciones con Cristian Warnken», acceso el 25 de septiembre de 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=liHtcAkoG8M>, minutos, 19.09-21.50.

inca”⁵. Y lo hace por medio de un escrito que nada le decía al Inca, por ser un objeto ajeno a su entendimiento y lo tira, gesto que se interpreta como un sacrilegio. Siguiendo la información de las crónicas de Pedro Cieza de León (1553), el texto presentado se trataba de un breviario, al que antes de tirarlo, *Atahualpa* lo miró y lo hojeó.

El relato sin duda busca presentar la justificación de una guerra justa, por lo que no será casual que se haya divulgado por diversas crónicas, llegando a ser parte de las narraciones orales que circulan en torno a la conquista y el rechazo de la Biblia. Sin embargo, no se considera el pedido de la restitución que hacía *Atahualpa* ante las iniquidades cometidas. Información que permite considerar que en los caminos de encuentros y diálogos que se buscan entre la Biblia y los pueblos, no se considera lo que supuso el predominio de la escritura asociada a la dominación que vivieron los pueblos, y la violenta destrucción de sus propios modos ancestrales de organización.

2. El desencuentro de los mundos opuestos

La invasión colonial, basada en la evangelización del cristianismo de la Cristiandad, buscó anular los mundos de relaciones cósmicas y telúricas, catalogadas como la demonización de los cuerpos y territorios asociados al mal que hay que eliminar. En esto se percibe las relecturas coloniales de la Biblia, que lleva a los pueblos colonizados a situarse no en el pueblo que es liberado de la esclavitud, sino en la posición del pueblo Cananeo que es invadido. Las sabidurías entretejidas desde las espiritualidades de los pueblos denominados “indígenas” fueron profanadas, a partir de la referencia del pueblo elegido a quien Dios concede las tierras conquistadas, para dominar.

⁵ Wulf Oesterriecher, «Cajamarca 1532 – Diálogo y violencia: los cronistas y la elaboración de una historia andina», 30, acceso el 25 de mayo de 2021, <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/7352>.

Como se aprecia en las palabras de Gustavo Gutiérrez al referirse al pensamiento que imperaba, “con finura, José de Acosta expresa la sorpresa –que sigue siendo la nuestra– de que en su tiempo se hayan juntado cosas tan dispares como «el Evangelio de la paz» y «la espada de la guerra»”⁶. En ese sentido, desde el mensaje colonial de la Biblia se justificó la invasión de *Abya Yala*, por lo que, en las relecturas indígenas encontramos más que encuentros, desencuentros reales. Como lo plantea Manuel Marzal:

Los actuales cristianismos indígenas, nacidos de una evangelización que llegó de la mano de la conquista y de la dominación colonial, ¿son realmente una proclamación de la “buena nueva”? A pesar de su indudable buena voluntad, muchos evangelizadores destruyeron las religiones indígenas, y con ellas la base central de resistencia de las sociedades autóctonas contra los invasores, facilitando así la penetración del sistema colonial⁷.

Se encuentran algunas relecturas liberadoras de los denominados “defensores de indios”, pero como diría Gustavo Gutiérrez, fueron “una activa minoría que batalló con denuedo por la justicia”⁸. Como ejemplo, citamos a Fray Bartolomé de las Casas y a su muy conocida obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, que data de 1540, y al indígena Felipe Guamán Poma de Ayala (1534 – 1615), con su *Nueva crónica de buen gobierno*. Ambos muestran la violenta imposición del sistema religioso colonial, y buscaron ver en los oprimidos, en palabras de Guamán Poma, a los “pobres de Jesucristo”. Sin embargo, no fueron críticos con la expansión misionera del cristianismo. Casas cuestionó que la cristianización fuera impulsada por la ambición por el oro; pero este aspecto estaba muy lejos de asumir una posición que permita a los

⁶ Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas* (Lima: CEP, 1992), 178.

⁷ Manuel Marzal, ed., *Los rostros indios de Dios* (México: CRT y Universidad Iberoamericana, 1988), 21.

⁸ Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo...*, 17.

pueblos indígenas seguir con la vivencia de sus prácticas religiosas y espiritualidades, que desde su perspectiva holística era parte de su modo de vida y organización.

En esa misma ruta, poco se conoce de interpretaciones propias que podrían haber hecho los pueblos dominados respecto a los textos bíblicos, a los que sin duda no tenían acceso, como señalamos en el primer punto. Se puede ver en los registros de las crónicas que la evangelización se limitó a la extirpación o profanación de lo que se consideró como idolatrías, y la sustitución de los mismos por símbolos cristianos por medio de la catequesis, que tenía la finalidad de inculcar formas.

Será significativo que en las investigaciones de Jeffrey Klaiber se presente al descendiente Inca que dirigió una de las más grandes rebeliones en Cusco (1780-1781), Tupac Amaru, usando la “argumentación sobre la presencia de Dios en su propia lucha contra las autoridades calificadas como los verdaderos idólatras”⁹. A su vez, presenta su liderazgo a partir de personajes bíblicos que tienen la perspectiva liberadora, pues hacía “comparaciones entre ciertas figuras bíblicas tales como Moisés y David, y su propia persona. Es decir, él mismo se presentaba como un libertador que contaba con el favor del Dios cristiano”¹⁰.

Hay interpretaciones que permiten vislumbrar de qué modo muchos nobles Incas y otros habían recibido la influencia cristiana, como se puede apreciar en el mismo Guamán Poma, que había vivido su conversión al cristianismo. Por ello, en su obra se presentan las expresiones religiosas de los Incas satanizadas. A la vez, se relaciona a Guamán Poma con el inquisidor Cristóbal de Albornoz, al que ayuda a identificar al movimiento de resistencia *Taki Oncuy* (1560-1572), que sus inquisidores

⁹ Jeffrey Klaiber, «Religión y justicia en Tupac Amaru», en *Raíces de la teología latinoamericana*, ed. por Pablo Richard (San José: CEHILA, 1987), 73.

¹⁰ Jeffrey Klaiber, «Religión y justicia en Tupac Amaru»..., 77.

denominaron como la “enfermedad del canto”, porque habían asumido la danza y el canto para entrar en comunión con las *Wak’as*, las fuerzas protectoras ancestrales destruidas que resucitaban en sus cuerpos. Pues se trataba de una rebelión de *Wak’as* contra el Dios cristiano, que desde una autonomía espiritual encaminaría la renovación y reconstrucción de las espiritualidades ancestrales, superando el predominio de las estructuras religiosas y sociales de los imperios Inca y de España.

Es interesante que sus principales líderes habían asumido nombres bíblicos que están relacionados a la Cruz de Cristo, Juan Chocne (o Chocna), Santa María y Santa María Magdalena, posiblemente con mucha intención por la relación a un Dios vencido en la Cruz.

3. Nuestra ubicación frente a la Biblia

Las interpretaciones bíblicas, desde los primeros tiempos de la presencia del cristianismo en los territorios indígenas, se dan en una ambivalencia entre la complicidad con el colonialismo y a la vez con una perspectiva liberadora. Sin embargo, impera la primera, que refuerza las interpretaciones que encierran al texto como la “palabra inamovible de Dios”. Esto favorecía la condena de las vivencias religiosas de los pueblos ancestrales, degradando así su carácter liberador.

La pregunta de cómo y desde dónde se lee la Biblia será fundamental para una mayor consciencia en los procesos de descolonización, que implica el despojo de la perspectiva dominante y autoritaria, que según Sylvia Regina de Lima “necesita ser liberada de las lecturas viciadas que acostumbramos a hacer, donde somos siempre los escogidos, los enviados, los creadores, con la misión de salvar, de liberar a los demás”¹¹. Los textos bíblicos tienen sesgos coloniales que precisan ser considerados:

¹¹ Sylvia Regina De Lima, «Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies: ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña», *Ribla*, 19 (2000): 44.

Se parte del principio de que los textos bíblicos, tanto del Primero como del Segundo Testamento, surgieron en contextos imperiales y coloniales... En ese sentido es que se afirma que el colonialismo es uno de los centros de la narración bíblica, porque se halla presente en el contexto social de los hechos y de la redacción de los textos¹².

Pero también esa perspectiva colonial fue parte de las interpretaciones al interior de los textos bíblicos, y de las/os lectoras/es. En ese sentido la Biblia llegó a nuestros contextos como un instrumento del invasor, que pone en evidencia que su contenido se gestó en una situación de dominación imperial y colonial. De ese modo el colonialismo ha marcado la historia de la interpretación, que en muchos casos se sobreponen a los propios textos bíblicos.

Planteamos dos cuestionamientos que precisan considerarse en nuestras relecturas bíblicas. Por una parte, reconocer las ideologías que continúan moldeando las actitudes colonizadoras que marcan sentidos de segregación racial y religiosa. Por otra, asumir el cuestionamiento a las estructuras colonizadoras del poder, en las que según la antropóloga Denisse Arnold, las “narrativas religiosas no son inocentes, sino que sirven de instrumentos políticos al servicio de los intereses de ciertos linajes poderosos”¹³.

A partir de los cuestionamientos planteados, el cristianismo requiere hacer memoria de que Cristo, muerto y resucitado, era un hombre de carne y hueso que anunció buenas noticias a su pueblo oprimido por las estructuras coloniales, y fue perseguido y asesinado por los poderosos de su tiempo. No impuso ningún mensaje, sino que buscó ahondar en

¹² Silvia Regina De Lima, «Colonialidad, descolonización y Lectura Popular de la Biblia», *Pasos* 151 (2011): 28.

¹³ Denisse Arnold, «Algunos aportes de las ciencias sociales para el proyecto de la teología andina», *Teología Andina: el tejido diverso de la fe indígena, Tomo I*, ed. por Josef Estermann, (La Paz: ISEAT / Plural, 2006), 257.

el sentido profundo de lo que ofrece la vida digna y plena a su pueblo. La predicación de ese Cristo que llegó en un contexto de invasión y que se impuso por la fuerza, se aleja del sentido del kerigma y se convierte, como lo expresa Marzal, “en el mito de los de arriba, que hasta sus dioses imponen”¹⁴.

4. Relecturas coloniales de la Biblia

Las relecturas de la Biblia en nuestros contextos suponen una ambivalencia, como signo de muerte y de vida. Se asume que es signo de muerte cuando las interpretaciones favorecen el poder de algunos, y es de vida cuando fortalece el caminar del pueblo. Por lo que, en nuestros contextos, donde los pueblos fueron sistemáticamente exterminados, enajenados en sus modos de ser, y sus territorios avasallados, nos preguntamos: ¿los textos bíblicos con los que se los sometió, podrían ser generadores de vida?

Uno de los textos usados con frecuencia es el del Éxodo. Si bien se reconoce su mensaje liberador, se presenta con mucho énfasis la lucha contra aquello que aleja al pueblo elegido de la fuerza que lo convoca y lo hace diferente: la alianza con su Dios nacional YHWH. Este aspecto atraviesa los diversos apartados del Antiguo Testamento, pues todo lo que aleja de la alianza es censurada y condenada, y de manera explícita hallamos esa condena hacia las religiones cosmológicas –a las que se consideró como idolatría– de los pueblos vecinos y los imperios que habían sido conquistados. Por lo que la violencia con la que se actúa en la destrucción de las Diosas/Dioses vinculados a la fertilidad, a los fenómenos cosmológicos, sus sacerdotes, sacerdotisas, profetas, sus espacios y representaciones, no genera mayor indignación; más bien se las interpreta como una causa justa.

¹⁴ Manuel Marzal, *Los rostros indios de Dios...*, 21.

En el contexto bíblico, la idolatría explícitamente debe ser rechazada a fin de cumplir con el mandato de la alianza que se señala en el decálogo de Éx 20,2-6 y Dt 5,6-10. Aunque se trata de un texto judío ubicado en la *Torá*, ha sido parte de la enseñanza catequética que todo “buen cristiano” debe interiorizar, a fin de alcanzar la bendición y liberarse de la maldición que recae en “mil generaciones” (cf. Ex 20,5-6). Es decir, se trata de una línea continua de bendiciones a cambio de la fidelidad, que puede ser asumido como una especie de privilegio que se naturaliza para aquellos que no sólo cumplen con el mandato, sino que también lo hacen cumplir.

Obviamente, en el entorno del texto se puede encontrar interpretaciones polisémicas en torno a los ídolos, pero su énfasis se sostiene en la vigencia de un solo Dios con diversas características que representan las otras experiencias de lo sagrado, donde se rechazan aquellas que salen de sus parámetros normados. En la tradición profética se buscó presentar a un Dios de la justicia, el derecho y la misericordia con las personas más desfavorecidas, pero se trata del Dios de la alianza.

En ese sentido, desde sus nociones coloniales el denominado texto de la alianza se entronca en las relecturas que refuerzan la estructura colonial religiosa que se basa en el mal, a partir de la imagen de lo demoniaco y satánico. En la experiencia de *Abya Yala*, los denominados ídolos y sus seguidores se asociaron a lo demoniaco, que sale de las nociones bíblicas del adversario (satán) y del acusador (diábolo), ya que adquieren una especie de personificación del mal que hay que destruir, como se refleja en los escritos de uno de los cronistas más reconocidos, José de Acosta. En su obra *Historia natural y moral de las Indias* (1590), considera que “ya que la idolatría fue extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retiróse (el Demonio) a lo más apartado, y reinó en esta otra parte del mundo, que aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura no lo es”¹⁵.

¹⁵ Hans Van den Berg, *La tierra no da así no más: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos* (Cochabamba: Hisbol-UCB/ISSET, 1990), 195.

En ese sentido las relecturas de la idolatría bíblica empezaron a usarse para perseguir las diferencias, por lo que los mundos plurales de *Abya Yala* y sus relaciones con las fuerzas vitales cosmológicas fueron profanadas, a fin favorecer a la ideología colonialista a partir de la narrativa de lo demoníaco, como plantea Marzal:

En esa cultura española el demonio sirvió para explicar muchas cosas: la semejanza entre el cristianismo y las religiones americanas era una parodia diabólica... Y en general todo lo malo o inexplicable era atribuido al demonio. Esta dimensión ideológica pasó también en el proceso de transculturación indígena...¹⁶.

Por lo que no cabe duda que la acción colonial emprendida en estos territorios, y otros que vivieron la misma suerte, se considere como una victoria concedida por el Dios de la alianza, y sea asumido por las poblaciones colonizadas como una especie de castigo por su condición de “idólatras”. En palabras del antropólogo René Girard, esto sería “la sacralización de la violencia”¹⁷, noción desde la que se justificó que muchos territorios y pueblos fueran violentamente profanados en todos los sentidos y acusados de su propia victimización, declarando una “plena inocencia con respecto al acto victimario”¹⁸ según Enrique Dussel.

5. Resistencias y reconstituciones que hacen posible los encuentros

En este último punto, evocamos la memoria ancestral cósmica que sostuvo la vida de tantos pueblos que siguen siendo y estando, aunque sus modos de vida fueron empujados a la clandestinidad. Desde esta se gestaron las resistencias y re-existencias narradas, cantadas, tejidas, bailadas, soñadas, que buscan restablecer el equilibrio y armonía en sus

¹⁶ Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988), 213.

¹⁷ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, (Barcelona: Anagrama, 1995).

¹⁸ Enrique Dussel, 1492 *El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito” de la modernidad* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2008), 65.

relaciones como pueblos, con las diversas comunidades de vida y las diversas fuerzas vitales, protectoras/es y espíritus guías. Resistencias que hacen resonancia a la sabiduría maya que afirma: “arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero no pudieron matar nuestras raíces”¹⁹.

Muchas de las poblaciones indígenas se hallan fuera de sus territorios de origen, aculturadas en las sociedades de matrices coloniales negando sus raíces, asumiendo una identidad cristiana muy lejos de las fuentes cristianas y limitadas en las prácticas religiosas del catolicismo popular y la folklorización de las ritualidades ancestrales, donde su acceso a la Biblia se limita a su escucha o la recepción de sus interpretaciones. Pero también están las comunidades que, desde su conversión al Evangelio, tienen una mayor proximidad a los textos bíblicos por su relación con la tradición protestante en sus diversas denominaciones; pero al mantener lecturas literales de la Biblia enfatizan las nociones colonizadoras que inciden en la conversión, y por lo tanto la destrucción de todo aquello que atenta contra la fidelidad al Dios cristiano.

Sin embargo, pese a esos modos de relacionarse con el cristianismo, será significativo hacer reconocer a pueblos, nacionalidades y comunidades que desde el principio de que todo tiene su tiempo y su lugar, lograron integrar la experiencia cristiana en sus vidas a partir de sus propias interpretaciones, pero aún mantienen la conexión con sus matrices ancestrales, por lo tanto, con sus espiritualidades. Esto desafía a la noción hegemónica del cristianismo a “profundizar el diálogo con las religiones no cristianas presentes en el Continente, particularmente las indígenas y afroamericanas, durante mucho tiempo ignoradas y marginadas” (DSD 137-138)²⁰.

¹⁹ *Popol Vuh*, «Prólogo» (Lima: Ebisa, 2009).

²⁰ Santo Domingo, Conclusiones (1992), acceso el 28 de marzo de 2022, <http://vincentians.com/es/celam-documento-de-santo-domingo-1992/>.

Se trata de pueblos que tejen sus saberes, sabidurías y espiritualidades desde el desafío de ser persona en relación, y buscan hacer vida los principios vitales de la relacionalidad recíproca, la complementariedad comunitaria. Esto los lleva a plantear otros modos de relacionarse con la tierra y territorio que sale de la noción de propiedad, es decir, desde el reconocerse como parte de ella. Se trata de un modo de vida que precisa fortalecerse para no dejarse alienar completamente por las sociedades coloniales y el capitalismo extractivista. Sus modos de vida resisten a entrar en el tan anhelado desarrollo; son criminalizadas, perseguidas y judicializadas.

Por ello, fue significativo que en el primer Encuentro de Teología India/Indígena del año 1990 en México, se planteara que la Biblia es signo de vida y lo está siendo:

Quando potencia la vida comunitaria de los pueblos indígenas, cuando fortalece la vida, la lógica indígena, creando los servicios ministeriales que requiere el pueblo, cuando potencia la tradición y los relatos de la propia cultura, cuando potencia la solidaridad interétnica. Produce vida cuando ayuda a rescatar la tradición; ayuda a leer la propia historia, los mitos, las fiestas; de modo que se pueda afrontar el momento presente para salir de la opresión y caminar hacia la liberación. En este sentido la Biblia se enriquece con la revelación de los pueblos indígenas, con la interpretación que de ella hacen desde su propia cultura²¹.

Lo planteado supone procesos de relecturas bíblicas descolonizadoras que son críticas a los múltiples procesos de dominación y en las que se considera la interseccionalidad de raza, clase, género, sexo, que permitan aliarse a las búsquedas de Vida Digna y Plena, el Buen Vivir, la Tierra sin males, la Vida armoniosa de los pueblos. No se requiere

²¹ Nicanor Sarmiento, *Caminos de la Teología India* (Cochabamba: UCB/Guadalupe/Verbo Divino, 2000), 96.

específicamente una lectura indígena de la Biblia, sino procesos en los que se deconstruye la superioridad de la escritura occidental, que otorga cierta supremacía a la Biblia, la cual sostiene purismos religiosos que reproducen aprendizajes coloniales. Se lo hace para abrirse a las otras palabras que cada pueblo considera como sagradas.

Se trata de una apertura a las textualidades y narraciones de los diversos pueblos y sus propios modos de expresiones, que les permite beber de sus propias fuentes que nutren sus espiritualidades, relaciones que superan las nociones hegemónicas de sentir y relacionarse con lo sagrado. Como comparte Margot Bremer en su experiencia con el pueblo Guaraní, la palabra de lo sagrado es acogida por “los ancianos sabios que reciben la palabra inspirada en sus sueños y la convierte en consejo, oración, canto, profecía y exhortación política-espiritual”²².

Pero también se trata de procesos que deconstruyen los relatos y narraciones orales que los primeros evangelizadores plasmaron por escrito a partir de sus propias visiones de mundo, donde la noción del mal y las figuras masculinas se sobreponen e imperan. Según Calixto Huanca, “los aymaras vivimos en esta tierra desde tiempos inmemorables; no hay escrituras al respecto. Nuestra historia y nuestra religión la tenemos escrita en piedras, en los huesos, en los tejidos y en nuestra mente”²³.

Se trata de procesos que posibiliten los encuentros, a partir de dinámicas intertextuales que son mucho más fecundos. Si se acude a las fuentes de la oralidad y las otras expresiones como los tejidos, pinturas, cantos, danzas, ritualidades, aunque veladas, pueden ofrecer la conexión con esas otras historias negadas, invisibilizadas y satanizadas. Pues se trata de una recomposición de los textos-tejidos con los hilos rotos y

²² Margot Bremer, *Caminando juntos descubrimos los valores del otro: reflexiones sobre el caminar misionero con los pueblos indígenas* (Asunción: CONAPI, 2016), 74.

²³ Rufino P'axi, Calixto Quispe Huanca, Néstor Escobar y Ramón Conde, «Religión aymara y cristianismo», *Fe y Pueblo* 13 (1986): 6.

quemados, para avivar la fuerza de sus sentidos que proceden de la polifonía de voces y palabras que les permiten seguir caminando.

Implica procesos comunitarios, que hace posible el compartir de saberes y espiritualidades, donde los textos bíblicos sean tomados como un texto más, donde no se requiere métodos de análisis e interpretación bíblica mediadas por especialistas, como plantea Elisabeth Schüssler Fiorenza:

Se suele asumir que los conocimientos bíblicos y las estrategias de lectura son elaborados primero por profesores universitarios y responsables eclesiásticos y luego “traducidos” a la lengua vernácula del “lector medio”, del que se espera que haga suyos tales conocimientos y los aplique a la vida cotidiana²⁴.

Pues se trata de relecturas bíblicas que se abren para reconocer que hay otras palabras y narraciones, que permiten salir de las historias únicas que ven la vida sólo desde una perspectiva, para abrirse a la presencia de las vidas plurales no sólo humanas. Estas permiten superar los imaginarios religiosos que se sostienen en los relatos bíblicos, y reconocer las otras formas de misterios o fuerzas vitales que aquellas a las cuales el cristianismo está acostumbrado.

Conclusión

De lo compartido, queda el sentipensar que las espiritualidades de los pueblos indígenas son su modo de vida, por lo cual atentar contra ello es atentar con la vida misma de los pueblos. Desde este planteamiento, los caminos de posibles encuentros tienen el desafío de superar la supremacía de la escritura impuesta, donde se ubica la Biblia, coartando las otras formas de saberes, comunicación y la misma palabra de los pueblos.

²⁴ Elisabeth Schüssler, *Los caminos de la Sabiduría* (Bilbao: Sal Terrae, 2004), 124.

Por otra parte, en el proceso de las relecturas bíblicas, el encuentro con los pueblos indígenas implica una mayor conciencia de la noción colonial de los textos bíblicos, que ha marcado sus interpretaciones. Así estos busquen seguir las perspectivas liberadoras, ya que suponen unas nociones de vida, de mundo y de espiritualidad marcadas por las nociones de lo sagrado permeadas por las imágenes bíblicas.

Finalmente, hay que considerar que la descolonización de la Biblia supone salir del bibliocentrismo, para dar paso a las palabras, narraciones y fuerzas que se transmiten, sostienen, inspiran y hacen posible que la vida fluya en los diversos pueblos.

Desde la memoria de la querida defensora de la vida, Bertha Cáceres, quien dejó resonar la palabra de vida, ante las estructuras que generan muerte: “Vos tenés la bala... yo la palabra. La bala muere al detonarse... la palabra vive al replicarse”²⁵.

Bibliografía

Arnold, Denisse. «Algunos aportes de las ciencias sociales para el proyecto de la teología andina». En *Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena. Tomo I*, editado por Josef Estermann, 247-293. La Paz: ISEAT y Plural, 2006.

Bremer Margot. *Caminando juntos descubrimos los valores del otro: reflexiones sobre el caminar misionero con los Pueblos Indígenas*, CONAPI, Asunción, 2016.

De Lima, Silvia Regina. «Colonialidad, descolonización y lectura popular de la Biblia». *Pasos* 151 (2011): 23-31.

²⁵ Manu Mediavilla, «Berta Cáceres, defensora ambientalista hondureña: se cumplen 6 años de su brutal asesinato», *Amnistía Internacional*, 02 de marzo de 2022, acceso el 27 de julio de 2022, <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/6-anos-del-asesinato-berta-caceres/>.

- De Lima, Silvia Regina. «Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies: Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña». *Ribla* 19 (2000): 37-45.
- Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito” de la modernidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2008.
- Galeano, Eduardo. «Se equivoca el fuego». *Espacio latino com*. Acceso el 21 de febrero de 2022. http://letras-uruguay.espaciolatino.com/galeano/equivoca_fuego.htm.
- Girard René, *La violencia y lo sagrado*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1995.
- Gutiérrez, Gustavo. *Dios o el oro en las Indias siglo XVI*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, CEP, 1989.
- Gutiérrez, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Lima: CEP, 1992.
- Klaiber, Jeffrey. «Religión y justicia en Tupac Amaru». En: *Raíces de la teología latinoamericana*, editado por Pablo Richard, 73-84. San José: CEHILA, 1987.
- López, Eleazar. *Teología india: antología*. Cochabamba: UCB, Guadalupe y Verbo Divino, 2000.
- Marzal, Manuel, ed. *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.
- Marzal, Manuel, ed. *El Rostro Indio de Dios*. México: CRT y Universidad Iberoamericana, 1994.

- Mediavilla, Manu. «Berta Cáceres, defensora ambientalista hondureña: se cumplen 6 años de su brutal asesinato». *Amnistía Internacional*, 02 de marzo de 2022. Acceso el 27 de julio de 2022. <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/6-anos-del-asesinato-berta-caceres/>.
- Oesterrieher, Wulf. «Cajamarca 1532 – Diálogo y violencia: los cronistas y la elaboración de una historia andina». Acceso el 25 de mayo de 2021. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/7352>.
- P'axi, Rufino, Calixto Quispe Huanca, Néstor Escobar y Ramón Conde. «Religión Aymara y Cristianismo». *Fe y Pueblo* 13 (1986): 6-13.
- Popol Vuh*, Lima: Ebisa, 2009.
- Santo Domingo, «Conclusiones» (1992). Acceso el 28 de marzo de 2022. <http://vincentians.com/es/celam-documento-de-santo-domingo-1992/>.
- Sarmiento, Nicanor. *Caminos de la teología india*. Cochabamba: UCB/ Guadalupe/Verbo Divino, 2000.
- Schüssler, Elisabeth. *Los caminos de la Sabiduría*. Traducido por José Manuel Lozano Gotor. Bilbao: Sal Terrae, 2004.
- Van den Berg, Hans. *La tierra no da así no más: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Cochabamba: Hisbol-UCB/ ISET, 1990.