

Hacer teología en medio de los pueblos originarios

Doing theology in the midst of indigenous peoples

Manuel Hurtado, SJ

Resumen

Se presenta el desafío para los teólogos/as de tomar en cuenta a los pueblos originarios de su propio país en su quehacer teológico, y no ignorarlos. Conocer su cultura, religión y fe es un enriquecimiento que posibilita un conocimiento más profundo de la fe cristiana. Los procesos de elaboración de una teología india necesitan ser potenciados, así como los pasos hacia una teología intercultural.

Abstract

The challenge is presented for theologians to take into account the indigenous peoples of their own country in their theological work, and not ignore them. Knowing their culture, religion and faith is an enrichment that enables a deeper knowledge of the Christian faith. The processes of elaboration of an Indian theology need to be strengthened, as well as the steps towards an intercultural theology.

Palabras clave

Pueblos originarios – cultura – fe cristiana – teología india – teología intercultural

Key words

Indigenous peoples – culture – Christian faith – indigenous theology – intercultural theology

Hacer teología en medio de los pueblos originarios

Manuel Hurtado, SJ

*Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba
manuel.hurtado@jesuits.net*

Introducción

Si convenimos que la teología es la fe que busca su propia comprensión (*fides quaerens intellectum*), significa que estamos de acuerdo en que la teología es, sin más, el camino de la inteligencia de la fe en el cual los teólogos transitan y realizan su esfuerzo para ahondar lo que creen desde el seno de su comunidad eclesial. Por ello, la teología es la exposición fundamentada y razonada del misterio cristiano de la salvación que se nos ha dado en Jesucristo y que se dice desde una determinada situación vital. Sabemos también que la teología es simultáneamente la articulación reflexiva fundamentada y razonada de un elemento humano relevante desde la perspectiva cristiana que se vive en una comunidad creyente.

Así pues, para los teólogos que viven en medio de pueblos originarios, la actitud creyente primera exigida ha de ser una reflexión teológica que suponga inexcusablemente entrar en la escuela de esos pueblos, aprender de su cultura, de su religión y de su fe para comprender honesta y profundamente la propia fe cristiana.

Por ello, una teología que quiera ser mínimamente relevante en un país donde los pueblos originarios configuran su propia identidad nacional, no podría hacerse como si estos no existieran o como si su existencia fuera insignificante para el quehacer teológico. De hecho, durante siglos, salvo algunas escasas excepciones, hay que reconocer que estos pueblos han sido invisibles para la reflexión teológica, pues la teología en su

pretensión de universalidad mal entendida, se ha desarrollado al margen de la existencia de estos pueblos.

Desde los años 90 algo ha ido cambiando en algunos puntos localizados en América Latina; sin embargo, todavía hoy los pueblos originarios continúan fundamentalmente siendo invisibles (o invisibilizados) en la amplia reflexión teológica latinoamericana. Baste como prueba los programas teológicos del bachillerato de muchas de nuestras facultades eclesiásticas de teología en las que ese dato no influye absolutamente en nada concreto. De hecho, a pesar del enorme giro histórico-pastoral y bíblico de la teología en el Vaticano II, todavía hasta ahora 50 años después de este Concilio, la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*¹ y sus normativas son la referencia “universal” para montar los planes de estudio teológicos en todas las facultades eclesiásticas del mundo. Y a pesar de los resquicios y aberturas que esta deja para la creatividad, muchas facultades teológicas los aprovechan mal, pues resulta más cómodo hacer un calco tanto de los planes de estudio como de los estatutos de las facultades eclesiásticas romanas.

Para decirlo con una expresión de Karl Rahner, mucho de esta actitud es el reflejo de nuestra “*pigritya* o pereza eclesial”² que tanto daño hace a nuestras comunidades eclesiales. De hecho siempre es más fácil redundar que buscar eslabonar lo que no está todavía eslabonado. La articulación del pensamiento teológico a partir de lo que todavía no está encuadrado y circunscrito, resulta siempre más desafiante y por ello mismo menos apetitoso para muchos afectados por la “*pigritya* eclesial”, pues aquello que ya está articulado y sistematizado solo hace

¹ JUAN PABLO II, “Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*” (15.04.1979), en http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana.html (fecha de consulta 12.09.2017).

² K. RAHNER, apud V. CODINA, *Sueños de un viejo teólogo: una Iglesia en camino*, Bilbao 2017, 43.

falta repetir (incluso si se repite inteligentemente) lo que ya alguien sistematizó previamente. Esa actitud aparece claramente en algunos estudiantes de teología, que muchas veces prefieren exámenes iterativos antes que ejercicios creativos que les exijan personalización y auto-implicación.

En síntesis, el quehacer teológico en medio de los pueblos originarios es desafiante y debe pasar por el esfuerzo de articular lo que no está articulado. Por ello mismo la teología en ese contexto siempre será una larga, continua y lenta búsqueda de la inteligencia de la fe: siempre una teología en camino. En esa larga marcha los medios son escasos, los incentivos prácticamente inexistentes, las críticas, las incomprendiones y los prejuicios abundan, y los involucrados cordialmente insuficientes.

Sin embargo, la esperanza de una teología incoativa y siempre transitiva con los pueblos originarios se destila lentamente. Así, la gestación de una teología que no sea simple calco o mero reflejo de otras teologías ricas y respetables pero no plausibles para nuestra vida, se hace apremiante. Los signos de esta gestación los podemos contemplar en una serie de signos elocuentes que enseguida mencionaremos.

1. De la teología latinoamericana de la liberación a la teología india

El reconocimiento que le es debido a las teologías latinoamericanas de la liberación hacia los pueblos pobres del continente es incuestionable. Sin la teología de la liberación posiblemente no estaríamos hoy hablando de “hacer teología en medio de los pueblos originarios”. Esta teología había nacido en una situación de opresión, trayendo una voz profética y buscando una acción transformadora. Se entiende bien que se

buscaba dar una respuesta ético-teológica ante la opresión de los pueblos latinoamericanos.

Sin embargo, aunque sea una afirmación masiva que tendría que ser precisada ulteriormente, la teología latinoamericana de la liberación había descuidado u olvidado que los pueblos oprimidos del continente tenían una cultura y una religión; por ello el desarrollo de esta teología había seguido el curso de las búsquedas de respuestas necesarias e impostergables en el campo socio-económico.

Paulatinamente, esta carencia se pondrá en evidencia con la emergencia de las teologías indias o amerindias en diferentes puntos del continente hasta convertirse en una corriente continua y siempre expansiva hasta el presente. El surgimiento de las teologías indias en nuestro continente ha significado una tomada de consciencia de la necesidad urgente de reconocimiento de una manera diferente de hacer teología tomando en cuenta la cultura y la religión de los pueblos originarios.

Aunque no sin reconocimientos, la teología india desde 1997 ha contado con el acompañamiento del CELAM y ya se han realizado varios simposios de teología india³. Lo importante es que esta teología se ha extendido y está activa en diferentes espacios. Todavía es objeto de suspicacias en muchos espacios eclesiales, pero se comprende que estas se originan sobre todo por desconocimiento.

De otra parte, hay que mencionar que desde 1990 hasta ahora se realizan los Encuentros-Talleres de Teología India

³ 1. Oaxaca (México, 21-26.04.2002), "Emergencia Indígena: Desafío para la pastoral de la Iglesia"; 2. Riobamba (Ecuador, 21-25.10.2002), "Simposio-Diálogo entre obispos y expertos en teología india"; 3. Guatemala (23-28.10.2006), "Cristo en los pueblos indígenas"; 4. Lima (28.03 – 02.04.2011), "El sueño de Dios en la creación humana y el cosmos"; 5. San Cristobal de Las Casas (Chiapas, México, 13-18.10.2014), "Revelación de Dios y Pueblos originarios"; 6. Luque (Paraguay, 18-23.09.2017), "Trinidad, Familia y Pueblos Originarios".

organizados por la Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI). Estos encuentros son el testimonio vivo de que la reflexión teológica en medio de los pueblos originarios está presente y activa⁴.

2. El quehacer teológico en medio de los pueblos originarios

Además de los simposios y encuentros que acabo de mencionar, conviene aludir al trabajo de reflexión de un número significativo de teólogos que puede considerarse que hacen teología “en medio de los pueblos originarios”.

Sin ningún orden pensado, mencionaré simplemente algunos nombres de teólogos que me han aparecido en mis lecturas y en los encuentros de la vida. Probablemente me dejaré muchos, pero vale la pena mencionar de los que he recordado mientras escribía estas páginas. Así ponemos rostro concreto a la reflexión teológica de la que estamos hablando.

Domingo Llanque Chana (1940-2003), teólogo y presbítero católico-aymara peruano; María José Caram que vivió muchos años en el sur del Perú y ahora está en Córdoba, Argentina, enseñando teología; Narciso Valencia Parisaca, presbítero católico-aymara de la prelatura de Juli en el sur de Perú; Calixto Quispe Huanca, diácono aymara, La Paz; Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, presbítero peruano oblat, acompaña actualmente a los indígenas innuits de Labrador, Canadá; Luz María Romero Chamba, teóloga ecuatoriana radicada en Cochabamba, Bolivia; Josef Estermann, suizo-holandés, compartió su misión en proximidad con los pueblos andinos en Perú y Bolivia, escritor

⁴ 1. México (16-23.09.1990), “Teología India”; 2. Panamá (29.11 - 03.12.1993) “Teología India”; 3. Cochabamba (Bolivia, 24-30.08.1997), “Sabiduría indígena, fuente de esperanza”; 4. Asunción (6-10.05.2002), “En busca de la tierra sin mal: mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios”; 5. Manaos (Brasil, 21-26.04.2006), “La fuerza de los pequeños, vida para el mundo”; 6. Berlín (El Salvador, 30.11 - 04.12.2009), “Movilidad humana, desafío y esperanza para los pueblos indígenas”.

prolífico; Simón Pedro Arnold, benedictino belga que vive en Chucuito, Puno y es también escritor prolífico; Sofía Chipana Quispe, de origen aymara, religiosa trinitaria, vive en El Alto, Bolivia; Víctor Bascopé Caero, teólogo quechua cochabambino, formador de catequistas y ha escrito obras teológicas que se han convertido en referencia obligada; Vicenta Mamani Bernabé, teóloga boliviana aymara metodista, ha vivido en comunidades aymaras del altiplano y es actual rectora del Instituto Ecuménico Andino de Teología (ISEAT); Xavier Albó, jesuita catalán, antropólogo y lingüista que ha vivido en contacto con el mundo aymara y quechua en Bolivia; Diego Irrarázabal, presbítero chileno de la Congregación de la Santa Cruz, ha vivido muchos años en el sur del Perú, continúa reflexionando y asesorando grupos y líderes de base, y es fecundo escritor; Enrique Jordá, jesuita valenciano, ha vivido muchos años en contacto con el mundo aymara y luego en las tierras bajas de Bolivia, en Moxos; Christine Lisa Perrier, misionera laica estadounidense de Montana, vive desde 2005 en Chucuito, Perú; Lucas Cerviño, teólogo argentino formado en el Instituto de Misionología de Cochabamba y Barcelona; Eleazar López Hernández, presbítero zapoteca que nació en 1948 en Oaxaca, considerado como el padre de la teología india, posee una obra abundante; Carlos Intipampa Aliaga, teólogo metodista, Pastor de la iglesia evangélica metodista en Cochabamba, ha publicado en abril un *Diálogo holístico cristiano aymara*, que sin duda se convertirá en una buena referencia para la reflexión teológica; Roberto Tomichá Charupá, Franciscano Conventual, de origen chiquitano, actual director del Instituto de Misionología de esta Facultad, incansable escritor; Francisco McGourn, Misionero Maryknoll, ha contribuido durante muchos años en dicho Instituto; Juan Gorski, Misionero Maryknoll, fundador del Instituto de Misionología de esta Facultad y gran difusor de la teología india y la misionología con rostro latinoamericano...

En este punto me he dado cuenta que la lista podría prolongarse muchísimo más, pero esos nombres basten para hacerse una idea de que la teología transitiva con los pueblos originarios tiene una notable representación, señal clara de que la teología en este continente es vital y está en pleno desarrollo.

3. Instituciones que promueven la reflexión teológica en Perú y Bolivia

Junto a estos nombres de la reflexión teológica en medio de los pueblos originarios, están instituciones que completan el rostro de la actividad teológica en parte del ámbito andino que conozco más de cerca. Hay que mencionar al Instituto de estudio de las culturas andinas (IDECA), Chucuito, Perú; al Instituto de Misionología, Cochabamba, Bolivia; al Instituto Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), La Paz, Bolivia; al Instituto de Estudios Aymaras (IDEA), Perú; al Centro de Teología Popular (CTP), Bolivia; al Instituto de Pastoral Andina (IPA), Perú; y otros.

Ya que soy parte de Facultad de Teología "San Pablo" en Cochabamba, no quiero dejar de mencionar la producción de la casa. El Instituto de Misionología, dependiente de esta Facultad, tiene una cantidad envidiable de publicaciones en el campo de la reflexión teológica-misionológica, especialmente en relación con el mundo indígena, tanto de las tierras altas de Bolivia como de las tierras bajas. De hecho este Instituto puede ser considerado una especie de "laboratorio" teológico y misionológico original. El equipo docente del mismo ha mantenido constante el trabajo investigativo, a pesar de los cambios circunstanciales de las personas, del escaso apoyo institucional más amplio y de los escasos recursos económicos. Sin embargo, las iniciativas

personales y el trabajo artesanal nunca han dejado de estar presentes⁵.

4. De la *Weltanschauung* (cosmovisión) al reconocimiento de las religiones de los pueblos originarios

De una parte, la *Weltanschauung* o, como suele ser traducida esta palabra, la “cosmovisión” de los pueblos originarios ha sido hasta ahora el modo normal de referirse a su riqueza religiosa y cultural. De otra parte, se suele utilizar el término “sabiduría” para referirse a esa misma riqueza de los pueblos originarios, la cultura y religión de los pueblos amerindios. Curiosamente, esos términos aparentemente neutros y correctos han consentido, inclusive inconscientemente, al ocultamiento de la religión de los pueblos originarios. Es decir, resulta más fácil hablar en los documentos eclesiales (por ejemplo en el Documento de Aparecida o en muchas teologías de raigambre europea) de “sabiduría” y de “cosmovisión” de los pueblos amerindios. Habitualmente, no se reconoce que los pueblos amerindios tengan una religión.

Para poder hacer teología en medio de los pueblos originarios no se puede simplemente ignorar que estos están atravesados por formas religiosas que condicionan su modo de ser y de situarse en el mundo. El solo hecho de reconocer que los pueblos amerindios tienen una religión, es un paso fundamental en el ejercicio teológico, aunque después haya que hacer distinciones y precisiones necesarias.

⁵ Se puede visitar el portal del Instituto en <http://misionologiabolivia.blogspot.com>, y también acceder al Catálogo de publicaciones en <https://drive.google.com/file/d/0B05GxZ3n907FYkN1Snc5QkFKeDQ/view> (fecha de consulta 30.10.2017).

5. Superar la oposición barthiana entre fe y religión

En consonancia con lo anterior, una de las tareas básica a la hora de hacer teología en medio de los pueblos originarios es superar la oposición entre fe y religión. Recordemos aquella famosa oposición de Karl Barth en la que el cristianismo es concebido como una fe y que se opone a la religión. La conclusión lógica de esa oposición era considerar la fe cristiana como una realidad flotante que podía simplemente existir como una especie de entelequia y que bastaba con transportarla esencialmente adonde fuera necesario y que podía permanecer aséptica. Las prácticas religiosas se oponían a la fe porque la deformaban y la contaminaban. Desde esa visión de oposición, se olvidaba que la fe (cristiana) pasa también por una mediación cultural e histórica; por tanto, que no puede desasirse de sus formas religiosas.

Se entiende, por esa herencia barthiana, que algunas iglesias protestantes tienen más dificultad que la iglesia católica en entrar en procesos de profunda inculturación y de diálogo con la religiosidad popular, con las religiones amerindias y las religiones afroamericanas. Sin embargo, ya sea por influencia barthiana o por un complejo ilustrado inconsciente, podemos constatar que existen teólogos católicos contemporáneos, inclusive en Latinoamérica, que tienen una clara resistencia a ver la relación entre fe y religión.

6. El giro decolonial presente en la teología

Los cristianos indígenas u originarios de las tierras americanas nos dirigen una invitación a quitar toda fuerza normativa o hegemónica al estilo occidental de ser cristiano. Sabemos hoy con evidencia que la pretensión de universalidad de aquellos que consideraban que la poseían tanto por la cultura

greco-latina como por su fe cristiana, no representa nada más ni nada menos que una manera singular de ser humano y una manera singular de ser cristiano. El modo originario de existir puede ser reconocido por todos, tanto como una manera de ser humano y cristiano que no es ni de menos ni más categoría, ni mejor ni peor que otras maneras de ser humano y cristiano⁶.

El giro decolonial que entra en la reflexión teológica de América Latina insta a tomar una distancia más clara de los lenguajes de la teología europea y aproximarse a matrices culturales y religiosas de los pueblos originarios. Es clara la necesidad de este desplazamiento de carácter epistémico para entrar en la línea del reconocimiento de los pueblos originarios y de las culturas populares simbióticas de América Latina. Así, este giro instiga a considerar otras maneras y estilos de aproximarse cognitivamente a la historia y a la realidad del reinado de Dios, de modo que se evite llegar a un lenguaje y a una expresión tan cifrados y solo para especialistas que se haga simplemente inaccesible a los pueblos originarios o a las culturas populares.

Gracias al “surgimiento de una nueva sensibilidad” con las culturas no occidentales, la ruptura con paradigmas totalitarios de raigambre occidental confluirá con el viraje decolonial en la teología latinoamericana que plantea al mismo tiempo focalizar más el esfuerzo en las prácticas sociales que hacen posible la constitución de los sujetos eclesiales en la pluralidad y asumiendo su hibridez cultural⁷.

En ese contexto, surge la necesidad del diálogo interreligioso y del diálogo entre espiritualidades en pie de igualdad. Sabemos

⁶ Cf. A. DURAND – E. LÓPEZ HERNÁNDEZ, *Sagesse indigène: la théologie indienne latino-américaine*, Paris 2002, 9.

⁷ Cf. J. BLANCO, *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo: una introducción*, Guatemala 2009, 3.

bien que ya la teología latinoamericana de la liberación supo, en cierta medida, acoger dialógicamente la religiosidad popular. Esto contrastaba con las reservas que aparecen respecto a ella en la Conferencia del Episcopado de Medellín (DM, 6). No obstante, la teología latinoamericana de la liberación ha tenido y tiene aún dificultad para iniciar un diálogo con las múltiples comunidades cristianas pentecostales y de manera más evidente, como lo hemos mencionado antes, se ha quedado prácticamente desbordada con el diálogo con las religiones de los pueblos amerindios y afroamericanos y con sus respectivas espiritualidades. Tampoco ha podido iniciar un diálogo con las espiritualidades generadas en la cultura posmoderna⁸. El punto de quiebre posiblemente está en que la perspectiva había sido la de “inculturación” y no de interculturalidad, aunque esto podría ser sin duda una crítica de carácter anacrónico a la teología latinoamericana de la liberación de los años 70s a los 80s. Más adelante explicaremos la necesidad de responder al desafío intercultural en teología.

De otra parte, dentro de este giro decolonial en la reflexión teológica, la urgencia de integrar perspectivas (¿cosmovisiones?) holistas y biocéntricas que contrasten con la ideología del progreso, del desarrollo y de la perspectiva antropocéntrica que consideran nuestro planeta solo un “recurso natural” para ser explotado, justificando algunas veces esta política con los derechos que tienen los pueblos pobres al desarrollo. De hecho, si nos aproximamos a la vivencia de los pueblos originarios para aprender de sus religiones y espiritualidades que, en cuanto éstas son auténticamente humanas, representan uno de los modelos válidos a tener presente hoy en toda búsqueda de una práctica de vida con sentido, nos daremos cuenta con facilidad que la hegemonía antropocéntrica y desarrollista no tiene lugar.

⁸ Cf. J. M. Duque, *Para o diálogo com a pós-modernidade*, São Paulo 2016.

Por cierto, tal propuesta se enmarca en las preocupaciones generales de muchos contemporáneos en la búsqueda de un profundo encuentro con el Misterio del mundo, precisamente en los caminos del ser humano junto con los otros y con todo el cosmos.

Por ello, se puede decir que los amerindios no tienen una esfera “natural” o un concepto de lo “natural” o de la “naturaleza” como algo que esté separado o en oposición a la sociedad de los seres humanos; más bien ellos interpretan el mundo que les rodea, la jungla donde cazan y las aguas donde pescan, los cerros que les rodean y donde se comunican con muchos animales y plantas, como algo inherente a su propio ser.

La perspectiva del *Sumak kawsay* o del *Suma qamaña* son propias de los pueblos originarios de nuestro continente y nos remiten a un tratamiento más integral en la reflexión ecológica que puede decirse bien en la expresión del “buen vivir”, a pesar de su utilización muchas veces simplista e marcadamente ideológica en contextos de la política partidaria de algunos países como Bolivia.

No es una novedad decir que los pueblos originarios amerindios no tienen una visión antropocéntrica de la economía y el medio ambiente. Estos pueblos consideran que todo tiene vida, respetan la tierra y a los seres vivos que en ella habitan, de modo que hay una actitud de búsqueda de equilibrio con todos los seres que están en el ámbito de una comunidad indígena, de modo que la abundancia y la generosidad, lo fasto, se contrasta con la penuria y el rechazo de dar, lo nefasto. Esta es, por ejemplo, la comprensión de la Pachamama en el mundo andino. No obstante, para no quedarse en una lectura cuasi romántica, hay que decir que en el mundo indígena urbano hay una variación de la comprensión de la Pachamama, pues esta

encarna espacio y tiempo y se introduce en ella una sombra mística de comprensiones criollas y europeas en las que llegan a identificar, inconfesadamente, la Madre Tierra con la bondad y los dones de los recursos naturales.

A manera de síntesis, la entrada del giro decolonial en la teología ha de hacerse bajo ciertos recaudos en el uso de algunas expresiones y en la asunción de una teoría social que quiera instaurarse como única perspectiva válida que pretenda atender todos los fenómenos humanos. Ciertamente se debe evitar la instauración de un galimatías significativo solo para los que están dentro del círculo.

Otra cautela importante que se debe tener presente es toda actitud de carácter fundamentalista en el mismo proceso decolonial, llegando a identificar todas las instituciones e muchos procesos históricos a inductores de colonialidad. Por ejemplo, a pesar de sus innegables complicidades coloniales y neocoloniales, no sería admisible simplemente identificar a la Iglesia Católica como siendo vector fundamental de colonialismo. Habrá que recordar constantemente que la fe cristiana, desde la Iglesia católica, exige la transmisión constante de un Evangelio de libertad y liberación.

No debe olvidarse que la propuesta decolonial se siente engendrada por la teología latinoamericana de la liberación, de modo que sería ceguera evidente si ésta no reconociera la fuerza liberadora de la Buena Nueva que trae Jesús.

7. Responder teológicamente al desafío intercultural

De inicio, la interculturalidad tiene la virtud de mostrarnos el carácter mono-cultural de ciertas actitudes, valores, prácticas y creencias que poseen una pretensión de universalidad y aparecen como verdades inquebrantables.

Por ello, el lugar de nuestra reflexión teológica para responder al desafío de lo intercultural se inicia desde la comprensión elemental aunque no siempre evidente de que somos cristianos situados “entre culturas”. Ese punto de partida cuestiona de entrada perspectivas mono-culturales, y ciertamente no basta con situarse entre culturas (en medio de los pueblos originarios, como se dice en el título de este artículo). Estamos llamados también a estar atentos a diferentes interpretaciones (hermenéuticas) que están condicionadas por nuestra propia situación (tradicción a la que pertenecemos, género, edad, región, espiritualidad que nos anima). Sencillamente, de inicio buscamos compartir una diversidad de esferas simbólicas, y en consecuencia estar dispuestos a asumir criterios y percepciones de otros que difieren de mi propia persona, perspectiva y experiencia.

La mayor parte de los bolivianos, y ciertamente una buena parte de los latinoamericanos, nos hemos relacionado con realidades simbióticas, híbridas o mestizas y también realidades originarias. Paralelamente o concomitantemente, también nos hemos movido en esferas académicas y en círculos ciudadanos de clase media o media alta, y otros. Y la experiencia común a todos es que vamos empleando y sirviéndonos constantemente de diversos lenguajes y codificaciones. Naturalmente, casi sin percatarnos vamos contribuyendo en propuestas de carácter intercultural. La interculturalidad se nos adelanta en la vida y la vivimos aún sin pensarla explícitamente.

Al transitar entre esas diferentes esferas mencionadas, somos prácticamente obligados a salir de perspectivas unilaterales y más bien somos empujados a contemplar la realidad desde varios sesgos. Solamente ese dato nos empuja a abandonar nuestros lastres mono-culturales. Esto nos lanza más allá de

nuestra mera subjetividad y nos empuja hacia la vivencia de la intersubjetividad y a la lectura intercultural de la realidad.

Precisamente ahí es que la teología puede comenzar a responder si se interesa en la pluralidad y la diversidad de lenguajes como los sapienciales y populares. Ahí es donde la teología latinoamericana puede demostrar un real interés por los rituales que van más allá de nuestro universo ritual cristiano; antes que nada la interculturalidad es una actitud profunda, y el teólogo está invitado a tenerla *a fortiori* cuando se hace teología en medio de los pueblos originarios y en las encrucijadas culturales de las Américas.

8. Desafíos de la práctica teológica latinoamericana

En un texto presentado en 2011 en Bonn, Alemania, en el 40º aniversario del Instituto de Misionología-Missio⁹, Pablo Mella, filósofo y teólogo jesuita dominicano, señala que ante el déficit de interculturalidad que se puede detectar en la práctica teológica latinoamericana es posible identificar los siguientes desafíos: el diálogo interreligioso, reconocer otras facetas del misterio divino, desoccidentalizar las categorías teológicas, superar las barreras para la renovación de los currícula en los centros de teología y acompañar la pluralidad de los nuevos movimientos sociales.

En el mismo texto se señalan también algunas pistas prácticas para enseñar teología interculturalmente. Se recuerda que “todavía pasarán algunos años para que sea significativa la transformación intercultural de los currícula de teología en América Latina, sobre todo en el ámbito católico”. No obstante,

⁹ P. MELLA, “Interculturalidad e internacionalidad en los estudios de teología: un punto de vista latinoamericano”. Texto presentado en el Congreso conmemorativo del 40º aniversario del Instituto de Misionología-Missio, Bonn, Alemania, 03.12.2011 (inérito).

sería posible “adelantar” el proceso con iniciativas particulares. Profesores y profesoras podrían “adaptar” sus programas, de modo que integren pedagógicamente la interculturalidad. En el fondo se trata de superar la “inercia intelectual eurocéntrica”.

Más adelante, Pablo Mella describe lo que una buena parte de los profesores de teología suele hacer en una facultad católica:

un profesor de teología dogmática o fundamental de una facultad católica en América Latina hace más o menos lo siguiente. Revisa la bibliografía teológica que tiene a mano, procedente principalmente de Europa (prácticamente no se dialoga con la teología producida en Estados Unidos; muy tímidamente se cita a un teólogo latinoamericano de la liberación). Quizá construye un marco teórico a partir de algún o algunos filósofos también europeos, pero desarrolla de manera genética el programa. Comienza con un recorrido temático de pasajes bíblicos, sin mucho rigor exegético. Luego revisa, también temáticamente, la patrística, los concilios de la modernidad y los documentos doctrinales más recientes. En las partes conclusivas se permitirá construir una reflexión sistemática no muy pretenciosa, siguiendo al teólogo o filósofo europeo de su preferencia, en la que aplica pastoralmente lo tratado a “la situación actual”. Sólo que la descripción de esa “situación actual” viene filtrada también por los análisis pastorales de los libros europeos que le sirven de guía. El resultado es una teología básicamente europea, pero de segunda mano, un tanto desleída.

Mella termina este texto apuntando que de cara a “subsanan este déficit de interculturalidad en los currícula de teología”, un cierto número de cosas pueden ser realizadas: el rastreo y diálogo con otras manifestaciones religiosas sobre las propias creencias, creación de categorías contextualizadas en diálogo con debates históricos específicamente latinoamericanos, desacademización de la acción educativa, diálogo con los nuevos

(y plurales) movimientos sociales, contar con la pluralidad cultural en el aula, gracias a la internacionalización que se suele tener en muchos centros teológicos en diferentes países en lo que se suele concentrar alumnos provenientes de diferentes países.

Por ello, finalmente Mella señala: “la interculturalidad sigue siendo una tarea pendiente en los estudios teológicos en América Latina. Existen iniciativas que van abriendo el camino, pero están necesitadas de mayor articulación. Sin embargo, muchas cosas se pueden hacer desde las actuales prácticas docentes.”

9. El desafío del diálogo interreligioso

Cuando nos situamos en la perspectiva del ejercicio de la teología en medio de los pueblos originarios es bueno tener presente que desde la Colonia, la teología cristiana y sus prácticas pastorales han estado marcadas por su actitud exclusivista. La alteridad, representada por los diversos pueblos indígenas y por los esclavos trasplantados de África, era un pagano que debía ser convertido o reducido a la fe cristiana, y de manera específica al catolicismo¹⁰.

Ahora bien, si el pensamiento intercultural descolonizador está cimentado en la escucha de la “memoria histórica” de los pueblos reducidos en América Latina para reconstruir su subjetividad, la práctica teológica, y con ella la enseñanza, está invitada a ejercitarse en el diálogo interreligioso, no al juicio, condena o negación de formas diferentes de aproximarse al misterio último. Esa es la actitud básica para el iniciar un diálogo interreligioso, que no se limite a meras distinciones

¹⁰ Cf. R. FORNET-BETANCOURT, “La filosofía intercultural”, en E. DUSSEL - E. MENDIETA - C. BOHÓRQUEZ, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México 2009, 639-646.

conceptuales, sino que llegue a prácticas concretas y que tenga efectos espirituales.

Si existe, como hemos señalado antes, un reconocimiento explícito de que los pueblos originarios, en su singularidad, no solamente poseen una cosmovisión o una sabiduría sino que son portadores de una religión, entonces será posible instaurar verdaderamente un diálogo interreligioso en pie de igualdad.

10. Hacia una teología comparativa amerindia

Personalmente, ya que no me siento totalmente cómodo para desarrollar en pleno derecho una teología india sino apenas contribuir en el camino de mis compañeros teólogos indígenas, en mi propia práctica teológica estoy desarrollando un camino complementario y concomitante al de la teología india.

De manera todavía germinal, me inscribo en el ámbito de la *teología comparativa amerindia* que se beneficia de una serie de reflexiones de un movimiento teológico que desde hace 25 años viene desarrollándose y que se conoce con el nombre de “*teología comparativa*”. La teología comparativa no tiene nada que ver con el método de las religiones comparadas o con las metodologías de los científicos de las religiones en los cuales la fe cristiana no es requisito necesario. Este movimiento está en pleno desarrollo en diversos lugares del mundo, pero ha tomado cierto relieve especialmente en los Estados Unidos de Norteamérica y en Gran Bretaña.

Esta disciplina teológica, la teología comparativa, se trata de un camino reflexivo explícitamente teológico que incluye el estudio riguroso de algunos elementos (doctrinales, devocionales, rituales, simbólicos) que pertenecen a otra religión que aquella de la del teólogo implicado. Enseguida, el teólogo realiza una comparación precisa con elementos de su propia

tradición, y en un movimiento de vuelta (retorno), despliega su propia reflexión teológica a la luz de la comparación efectuada. Así, al mismo tiempo, hay un trabajo comparativo y un acto propiamente teológico.

Comparar y hacer teología responde a la situación cultural y espiritual de pluralismo en la que estamos insertos hoy. El teólogo contemporáneo ciertamente se beneficiará en su trabajo de inteligencia de la fe, si toma en cuenta las convicciones y los valores, las sabidurías y las prácticas que se viven los hombres y mujeres de las otras tradiciones religiosas (estén o no atravesando procesos simbióticos, véase sincréticos o de hibridación).

El itinerario de la teología comparativa amerindia, tal cual la estoy entendiendo, está atravesado de una convicción: las fronteras interreligiosas son lugar de aprendizaje. En ellas precisamente, sin abdicar de la propia fe, es posible aprender del otro y enriquecer la propia percepción del misterio de Dios y profundizar su experiencia espiritual.

Sabiendo que hay varios caminos posibles para entrar en la teología comparativa amerindia, personalmente estoy convicto de que a partir de las tradiciones orales de los pueblos originarios se puede iniciar una reflexión teológica comparativa. Las tradiciones orales son lugar privilegiado para conocer rigurosamente la tradición religiosa a la que quisiéramos aproximarnos comparativamente. Atravesando las fronteras de la propia fe y su propia comunidad, el teólogo escoge incursionar en territorio desconocido, y procura hacerlo con el mayor respeto y rigor posible para conocer al otro en su propio terreno. Mientras permanece en el terreno del otro, el teólogo permanece en vigilia, se hace disponible, y está listo para cosechar otras expresiones de fe, otras maneras de orar, otros modos de comprender el misterio y otras maneras

de vivir. Solamente en un segundo momento el teólogo podrá retornar hacia su propia tradición para contemplarla a la luz que ha generado la permanencia seria, respetuosa y atenta en el terreno del otro. Solo en ese segundo momento la comparación, explícitamente teológica, se pone en obra y el teólogo es capaz de tener una comprensión profundizada de su propia fe.

Para comenzar esta práctica de teología comparativa amerindia, estoy frecuentando la lectura lenta y apasionante de la tradición oral de los Mbya Guaraníes, especialmente el *Ayvu Rapyta* (*El Fundamento del lenguaje humano*), esperando que frecuentando la tradición de mis hermanos yo mismo me haga más profundamente cristiano.