

Colonialidad y Liberación Teológica

Diego Irarrazaval

La población entiende la fe cristiana con elementos propios y polifacéticos. Ella también selecciona y adapta lo acogido en la evangelización; y además discierne y transforma lo inculcado a lo largo de siglos. Con respecto a la reflexión institucional, en América Latina estuvimos habituados a reproducir categorías y temáticas ajenas. Era devaluada la sabiduría y en el arte del pueblo. En general los organismos pastorales y centros de enseñanza teológica han sido instancias miméticas, que imitan y reproducen lo elaborado por élites europeas y latinoamericanas. Este enjaulamiento empieza ser superado en la segunda parte del siglo pasado, al florecer y diversificarse teologías; y al sintonizar con lo autóctono (1).

En todo el mundo existen aproximadamente 350 millones de personas indígenas; ellas tienen unos cinco mil lenguajes/culturas, y son responsables por el 95% de las diferencias culturales existentes en el planeta. ¿Qué se hace? ¿Integrarlos y anularlos? ¿Interactuar y crecer desde nuestras diferencias? La mayor parte de las políticas institucionales son integracionistas: el progreso económico, planes sociales y religiosas, educación, turismo, medios de comunicación. Todo esto trae algunos beneficios a la población autóctona y mestiza. Pero, a fin de cuentas, el neocolonialismo implica ser asimilado al orden vigente.

1) Colonialidad de carácter masivo.

La situación contemporánea es la “colonialidad” (2). Como ha señalado Anibal Quijano, nos modernizamos empleando pautas foraneas. Éstas son interiorizadas y reproducidas por la misma población. De la integración neo colonial se ha pasado a la participación protagonizada por los mismos indígenas y demás sectores antes subordinados. Gradual y suavemente lo autóctono es integrado; y se logra la colaboración y complicidad de los mismos latinoamericanos, autóctonos y mestizos. Esta deshumanización por voluntad propia constituye una maldad difícil de reconocer.

Es bien sabido que la colonización de los siglos 15 a 19 fue reemplazada por el neocolonialismo y por la colonialidad del 19 y el 20 (3). De la grosera intervención económica y militar se ha pasado al control indirecto y a políticas de integración. En el pasado se intentaba eliminar lo indígena en la nación y hasta en el interior de cada persona: “matar al Indio en

la niñez” (4). Hubo violencia económica, corporal, sociocultural, religiosa. Lo hubo de modo sistemático y con legitimación religiosa. En cuanto a la modernidad neo-colonial, intenta ser flexible y postula la independencia política, pero pautas económicas, tecnológicas, militares, culturales, son impuestas a nivel planetario.

En las relaciones Norte/Sur hoy sobresalen los tratados de libre comercio; esto puede ser llamado el gran parámetro neo colonial. Lamentablemente esto ha sido aprobado por quienes gobiernan las naciones y por la gran mayoría de la población que presupone que tales tratados acarrearán mayor progreso. De hecho todos quedamos con las manos atadas.

En estas circunstancias vuelve a ser valorada la mirada crítica hacia el neocolonialismo. Esto lo han hecho diversos sectores, incluyendo portavoces de la Iglesia en América Latina. La II Conferencia de Obispos (Medellín, 1968) recalcó que el continente sufre por el neocolonialismo, y de ello hay que liberarse a partir de nuestras capacidades culturales, sociopolíticas, económicas (Documento sobre Justicia, # 13, Paz # 8-10, Laicos # 2). También llamaron a “no incorporarlos a las estructuras culturales... que pueden ser opresoras...; sino que ellos mismos sean autores de su propio progreso” (Educación, # 3).

En Aparecida (2007) los Episcopados del continente han introducido la temática de la otredad; es necesario reconocer a indígenas y a afroamericanos como diferentes. La V Conferencia propone que el indígena sea reconocido como “otro, diferente” (# 89); que al tener contacto con ellos las “mentes sean decolonizadas”; que sean fortalecidos “espacios y relaciones interculturales” (# 96). Ello ocurre -según Paulo Suess- gracias a proyectos históricos llevados a cabo por el “otro” (5). Puede añadirse: hay que descolonizar estructuras eclesiales y formulaciones teológicas que imitan lo elaborado en otras latitudes.

Una cosa es la intención positiva, y otra cosa es ser concretamente recíprocos y forjar una nueva humanidad. En el caso del progresismo cristiano, éste incorpora alguna temática indígena, e intenta ayudar a sectores postergados. Lamentablemente su marco es la integración del marginado al progreso. La población indígena será asimilada dentro del desarrollo nacional; ella será ciudadana moderna y ya no atada al pasado autóctono. Esta estrategia implícitamente forma parte de la labor teológica y pastoral. La estrategia integracionista deshumaniza porque tiende a la uniformización hacia arriba.

Cabe reconocer la existencia de sujetos teológicos autóctonos (no sólo son “temas”). Cabe acoger su sabiduría creyente (y no sólo sus “valores”). Esto permitiría intercambios críticos y constructivos. Además, la teología

dialogal permite a especialistas dar aportes sistemáticos a comunidades indígenas para que éstas continúen con sus búsquedas y elaboraciones.

La cuestión principal es qué es relevante para la población originaria en su proyecto de vida entrelazado a otras vías humanas. En las teologías indígenas “el acento es la misma vivencia de la trascendencia, que se comunica en lenguaje simbólico” como explica Eleazar Lopez (6). Hay pues otra vivencia humana, cósmica, espiritual; esto implica otros modos de entender y actuar, y otras imágenes de la deidad.

Pues bien, la identidad conlleva interactuar con la otredad. Sujetos y procesos interculturales permiten sentir y comprender a Dios con mayor profundidad. Así ocurre en ambientes mestizos, en sectores migrantes que rehacen espiritualidades, en la multitud juvenil con simbología propia e inédita comunicación con lo sagrado, en muchas personas hoy sensibles a la biodiversidad. Desde estos escenarios heterogéneos es invocado el Dios de la Vida.

Cada comunidad es convocada a creer en el Dios de Jesús, a creer en el cariñoso *Abba* cuya acción salvadora abarca a toda la humanidad a partir de los últimos. Se trata de una fuente de Vida presente en cada pueblo pero sin encerrarse en cada uno. No es una deidad nacionalista y guerrera (como *Yahve Sabaot* de algunos pasajes bíblicos), ni es el *Omnipotens* de imperios clásicos y del autoritarismo moderno. Gracias a vivencias del Dios vivo son impugnados los “omnipotentes” que destruyen lo diferente. Así ocurre en la genuina espiritualidad de gente pequeña de la tierra.

2) Pueblos enjaulados; y fe sin barreras.

En lo cotidiano la población indígena reafirma capacidades propias y las conjuga con otros grupos humanos. Por ejemplo, la economía moderna es supeditada a *uywaña*, a criar vida (7).

Por otra parte hay oscuridad y ambivalencia. Muchos imitan a los de arriba. Existe autonegación cultural, que a algunos les lleva a cambiarse apellidos (8). En general, las poblaciones originarias se mueven entre dos polos, el ser autóctono-moderno, por un lado, y el autoencarcelarse en la colonialidad, por otro lado. En cuanto a los profesionales no indígenas existen sutiles vías de cooptación. La labor teológica latinoamericana ¿sobrepasa las estructuras neocoloniales?

La herencia histórica es pesadísima. El régimen de cristiandad durante varios siglos ha sacralizado estructuras asimétricas. Es cierto que hoy son escasos los rasgos coloniales. Sin embargo, la función sacralizadora ha sido trasladada al progreso moderno.

El contacto con realidades autóctonas, se desenvuelve en varias direcciones. Una postura ahistórica y romántica exalta lo catalogado como no occidental. Otra vía es la selección de algún rasgo; por ejemplo, cuidar el medio ambiente, lo comunitario, el arte, la fiesta, la calidad espiritual. Otra ruta es confrontar la autocolonización indígena, y positivamente favorecer la autogestión, con medios modernos y con una fe cristiana no discriminatoria.

La experiencia eclesial de la fe sobrepasa barreras discriminatorias. La Revelación es como fuente de cálida luz y de fecunda agua, que beneficia a todos los pueblos. El Padre Dios “hace salir el sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos” (Mt 5:45). Aunque hay ambigüedad en lo humano, existe luz adentro. “Que la luz que hay en ti no sea oscuridad” (Lc 11:35); más bien que sea en beneficio de los demás: “la luz de ustedes brille delante de la humanidad” (Mt 5:16). El don de la vida supera cualquier barrera.

La vida interactiva envuelve a diferentes pueblos, a varones y mujeres, a diversas edades y trayectorias culturales. Somos más humanos ¿a pesar de, o bien, al interactuar con otros/otras? Las diversas mediaciones religiosas ¿apuntan hacia la misma Fuente de Vida? La reflexión creyente asume que “otros” y “nosotros” tenemos recursos espirituales y materiales en común (la luz y el agua, Mt 5:45). La polifonía espiritual que existe hoy se articula con la adhesión al Dios de Jesucristo.

A fin de cuentas, al reconocer la Presencia de Dios que sobrepasa barreras culturales/religiosas también es encarada la maldad al interior de pueblos originarios colonizados. Al sopesar la condición humana salen a luz sus dimensiones malignas.

3) Encarar la maldad, y humanizarse.

En estos contextos indígenas, afros, mestizos, la humanización se debe a la reciprocidad y no al antropocentrismo. La población andina valora la *kawsay* (vida humana-cósmica-divina). La comunidad afrodescendiente renace cada día con su *axé* (energía en cada entidad viviente). La gente mapuche existe gracias al *newen* (misterioso poder que todo lo envuelve). Las comunidades guaraníes buscan y encuentran *Yvy mara ei* (tierra sin males). En sectores populares urbanos lo más importante es *estar con y contra*, el vínculo positivo y negativo al colaborar, al pelear, al ser diferente.

Estos conceptos simbólicos son modos de comprender la salvación. Cabe reconocer la presencia del Espíritu de Cristo en medio de la gente común, en gratas convivencias urbanas que incluyen conflictos (*estar con y contra*), y también reconocer al Espíritu en tradiciones como el compartir vida

(*kawsay*), palpar con energía (*axé*), estar en sintonía con poderes que nos envuelven (*newen*), peregrinar hacia la tierra sin males (*Yvy mara ei*). Es así como los pueblos de estas tierras acceden a la salvación, y lo hacen con mediaciones que empoderan y son utópicas y realistas.

El 2007 las Naciones Unidas establecieron la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Se les reconoce el derecho fundamental a ser iguales a los demás y también a ser diferentes (9). Esto último es crucial. Las peculiaridades culturales y religiosas no obstaculizan la equidad, sino todo lo contrario.

Esto ¿qué implica en el terreno ético? En términos cristianos el discurso a favor de la igualdad va de la mano con reconocer diferencias (que no conlleven inequidad). En cuanto a lo teológico, cabe reconocer semillas, flores, frutos de la Revelación ofrecida a poblaciones no cristianas. El misterio de la encarnación humana de Dios despierta sensibilidad a otras vivencias humanas. Existe pues sintonía con diversas culturas y religiones donde el Espíritu de Dios esta hondamente presente.

Pasemos al modo de enfrentar males. Una gran cantidad de mitos hablan de vida y muerte, catástrofe y maldad (10). Los dos últimos Congresos de Teología India han examinado mitos fascinantes y sus implicancias para hoy (11). Las presentaciones demostraron (entre otras verdades): A) un eje de los mitos es alertar ante peligros y maldades, y B) las personas frágiles tienen esperanza espiritual. Los indoamericanos atesoran símbolos de destrucción, dolor, armonía. La mitología tiene calidad espiritual y colectiva; al narrar y celebrar sus mitos la comunidad es robustecida.

Las comunidades autóctonas están hoy amenazadas y carcomidas por la maldad que viene de afuera y de adentro. Ellas son tratadas como objetos y así también suelen verse a sí mismas; hasta les compran su religiosidad. Ellas reciben migajas de beneficencia y del progreso turístico, retazos de ciencia y tecnología del desarrollo, precios bajos por su artesanía. Vale decir, son tratados como seres inválidos y folklóricos, y no como autogestionarios.

En el contexto contemporáneo cada entidad es cosificada incluyendo lo sagrado. Al respecto, Vincent Miller anota que la vivencia religiosa ha sido “sustituída por el consumo”, que la tradición es hoy un *commodity*, y por eso propone que la población reapropie sus tradiciones ante la “erosión que acarrea el capitalismo globalizante” (12). La cosificación puede ser entendida como acción pecaminosa por parte de quienes controlan el proceso y también por parte de quienes colonialmente somos cómplices y consumidores. Vale decir, el mal es ejercido desde afuera y desde adentro.

Se cae una y otra vez en el pecado de cosificar a otros, a uno mismo, al medio ambiente, a entidades sagradas. Con realismo paulino cabe reconocer

que “no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero... el pecado habita en mí” (Rom 7:19). Cabe por lo tanto una constante lucha contra estructuras de pecado, lucha consigo mismo, y en general una confrontación del mal que cosifica y del pecado que deshumaniza. Cabe, en positivo, la máxima bíblica: “cuanto quieran que les hagan los demás, háganselo ustedes a los demás” (Mt 7:12). Es decir, la relacionalidad en forma simétrica.

4) Colonialidad encarada teológicamente.

La acción divina no discrimina; da luz a todo ser viviente y hace llover sobre buenos y malos. Recibimos el don de formar parte de un cristianismo sin discriminaciones, de una fe concreta y universal. Las señales del Verbo son semillas pequeñas y fecundas. Apreciamos las *semina Verbi* (AG 11) en la cotidianeidad cultural y espiritual de los pueblos del universo. Son semillas que desenvuelven tallos, troncos, ramas, flores, follaje, frutos.

Pido permiso a comunidades originarios para comentar desafíos a largo plazo. No sólo hay que confrontar las hábiles y maquilladas estrategias neocoloniales (que afectan los espacios eclesiales y la producción teológica). También es necesario encarar la problemática adentro: la colonialidad ha penetrado en los conceptos sobre Dios y en modos de ser cristiano. La espiritualidad indígena es evaluada según parámetros de otras culturas. Aunque esta agresión viene de afuera, principalmente se afianza desde adentro. Los pueblos de América Latina autoreproducimos la deshumanización.

Por eso la pecaminosa maldad tiene que ser confrontada en estructuras inhumanas y al interior de cada persona. Vale hacerlo desde las propias responsabilidades (y sin la típica descarga de culpa hacia los demás). La perspectiva evangélica es radicalmente humilde, e incompatible con la superioridad de Occidente que excluye al diferente. La reflexión en torno a la Buena Nueva no intenta purificar al diferente, ni ubica al indígena fuera de la historia de salvación (al atribuirle sólo una religión natural). Dicho en forma positiva: cada trayectoria humana tiene acceso a la salvación en Cristo. Es un don gratuito y universal que transforma a cada pueblo y que constituye un bello mosaico de símbolos de la Vida.

Gracias a Dios existen teologías en sintonía con la humilde Encarnación (que destrona a poseedores de la verdad); en sintonía con el Resucitado que convoca universalmente (y da su Espíritu a toda la humanidad). Esto conlleva impugnar doctrinas envueltas en parámetros de superioridad, porque no

concuerdan con el llamado a “practicar la equidad y ... caminar humildemente con Dios” (Miqueas 6:8).

En este continente y en el mundo de hoy cada asociación humana busca vida en abundancia, desde sí misma e interactuando con otras. Esto caracteriza el polifacético pensar indo-afro-mestizo. En un sentido teológico, es admirable que sean atribuidos nombres y rostros inculturados e interculturales al Dios de Jesucristo. Esto invita a hacer teología de modo in-cultural e inter-cultural. Esta reflexión es autogestionaria, desde las comunidades de base y los diversos ministerios en la Iglesia.

Cada comunidad -en contacto con comunidades diferentes- busca y encuentra al Otro presente en la humanidad y la creación. En el caso de la población autóctona y mestiza, la genuina teología no las coopta. Ella tampoco descalifica las espiritualidades diferentes al mensaje cristiano. Tal procedimiento no sólo deshumaniza, también es contrario a la Buena Nueva. El sol resplandece y la lluvia beneficia a todos y todas, sin discriminaciones ni barreras. Ojalá cada labor teológica sea como una mesa redonda, donde diversas voces creyentes se entrelazan a favor de la Vida.

Notas:

* Este ensayo recopila secciones de “Colonialidad y Otreidad: una indagación teológica” (CONCILIUM, 329, pgs. 69-78, 2009).

1. America y el Caribe tienen 42.654.652 millones de indígenas (del total de 826.790.600 habitantes). Ese 5.15% de la población atesora la casi totalidad de nuestras diferencias culturales.

2. Ver Aníbal Quijano, “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana”, en R. Briceño León, H. Sontag, *Pueblo, época, y desarrollo*, Caracas: Nueva Sociedad, 1998, 139-155; y Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: CLACSO, 2002.

3. En los inicios de las Naciones Unidas (1945) un tercio de la población mundial estaba bajo régimen colonial. El año 2000 menos de 2 millones de personas vivían en áreas sin autonomía política. Factores globales (finanzas,

medios de comunicación, tecnología, etc.) hacen que hoy la mayor parte del mundo sufra la “colonialidad”. Ver Fernando Coronil, *Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo*, 2000. (www.clacso.org); Denise Arnold, “Del desarrollo de la colonización hacia la descolonización del desarrollo”, *Religión y Desarrollo*, 1/1 (2007), 26-32, 1/2 (2007), 26-31.

4. El Primer Ministro S. Harper (Congreso Canadiense, 11/6/2008) pidió disculpas a 55 mil niños/as mestizos y aborígenes reclusos en residencias blancas, y a la niñez que en internados Cristianos fueron asimilados a la cultura dominante (y de ese modo era posible “matar al Indio en la niñez”). Ver el racismo cultural en 8 países: Teun van Dijk (coord.), *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona: Gedisa, 2007.

5. Paulo Suess, *Evangelizar a partir dos projetos historicos dos outros*, Sao Paulo: Paulus, 1995, y “Lugar de la Misión y perspectivas misioneras en el documento de Aparecida” (COMLA, Quito, 2007). Científicos han indagado la “otredad”. Ver Martin Buber, *Qué es el hombre?*, Buenos Aires: FCE, 1990, (“entre” es la “protocategoría de la realidad humana... el uno con el otro” pg. 147); Emmanuel Levinas, *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos, 1993; Enrique Dussel, *1492, O encobrimento do Outro*, Petrópolis: Vozes, 1993; Raul Fonet, *Filosofía Intercultural*, México: Universidad Pontificia de Mexico, 1994; Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996; L. C. Restrepo, “Invitación a la ecosofía” en Antonio Elizalde (comp.), *Las nuevas utopías de la diversidad*, Santiago: Universidad Bolivariana, 2003; Maximiliano Salinas, *En el cielo estan trillando*, Santiago: USACH, 2000; Humberto Giannini, *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*, Santiago: Catalonia, 2007.

6. Eleazar Lopez, *Teología India*. Cochabamba: Verbo Divino, 2000, 30; ver Vicenta Mamani, *Ritos espirituales y practicas comunitarias del aymara*, La Paz, 2002; Juan Tiney y otros, *Tierra y espiritualidad maya*, Cobán: Ak' Kutan, 2000; Domingo Llanque, *Vida y teologia andina*, Cusco: CBC/IDEA, 2004; VV.AA., *Pastoral Indígena y Teologia India*, Bogotá: CELAM, 2005; Victor Bascope, *Espiritualidad originaria*, Cochabamba: Verbo Divino, 2006; Ramón Curivil, *La fuerza de la religion de la tierra*, Santiago: UCSH, 2007.

7. Con respecto a principios autóctonos ver Juan Van Kessel, H. Larraín, *Manos sabias para criar la vida*, Quito: Abya Yala, 2000; Frederique Appfel-Marglin, *The spirit of regeneration*, Andean culture confronting Western

notions of development, London: Zed books, 1999; Luz Donato y otras, *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*, Bogotá: Equilátero, 2007.

8. En medio de muchas situaciones, una me golpeó más: la familia amiga que cambió su apellido; de ser Sayritupac (bella denominación del *runa simi*, hablar de la gente quechua) pasó a ser Aguilar.

9. Asamblea General de las Naciones Unidas (13/9/2007), introducción, y artículo 12. Ver IWGIA “Mundo Indígena 2008” en www.iwgia.org

10. Ver Pierre Grimal, *Mitologías: del Mediterráneo al Ganges*, Madrid: Gredos, 2008; Claude Levi Strauss, *Myth and meaning*, New York: Schocken, 1979; Miguel León Portilla, *Literaturas indígenas de México*, México: FCE, 1992; Cesar Toro, *Mitos y leyendas del Peru*, Lima: A.F.A., 1990; Sonia Montecino, *Mitos de Chile*, Santiago: Sudamericana, 2003; Jose Manuel Mardones, *El retorno del mito*, Madrid: Síntesis, 2000.

11. Cfr. Varios Autores, *E Tonantzin veio morar conosco. IV Encontro continental de teologia india*, Asunción, Paraguay, 2002; V Congreso en Manaos, Brasil, 2005, aun no publicado.

12. Ver Vincent J. Miller, *Consuming religion, christian faith and practice in a consumer culture*, New York: Continuum, 2005, 225-226; Nicholas Abercrombie y otros, *Sovereign individuals of capitalism*, London: Allen, 1986; Zygmunt Bauman, *The individualized society*, Oxford: Polity, 2001.