

Globethics Repository



Tierra en plena madurez [Earth in full maturity]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	López Rubio, Amós
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-13 21:59:27
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164212

Tierra en plena madurez
Lecturas teológicas en clave de descolonización
Amós López Rubio

Resumen

El ejercicio de repensar la teología en un contexto donde se debaten y reconfiguran las identidades así como los reclamos de nuestros pueblos, se enmarca dentro de los procesos de descolonización que vive América Latina. En este trabajo se exploran algunos ejes en los cuales esta reflexión teológica ya viene configurándose en nuestro continente, ellos son: la creación como dimensión histórica, la recuperación de los afectos, la economía solidaria y la interculturalidad.

Palabras clave: Descolonización. Teología Latinoamericana. Interculturalidad

Abstract

The exercise of rethinking theology in a context in which the identities as well as the grievances of our peoples are debated and reconfigured, takes place within the framework of the processes of decolonization in which Latin America is living. In this article, some of the principle ideas around which this theological reflection has already been taking shape in our continent will be explored: creation as a historical dimension, the recovery of affections, economic solidarity and interculturality.

Key words: Decolonization. Latin American Theology. Interculturality

Introducción

“Tierra en plena madurez” es la traducción de la expresión *Abya Yala*, del pueblo cuna en Panamá. Los pueblos y organizaciones indígenas utilizan la expresión para referirse a su región. Ello indica un posicionamiento político y un lugar de enunciación, una forma de contrarrestar el peso colonial implícito en el nombre de “América Latina”, reflejo de un proyecto ideológico occidental.

El presente trabajo se propone compartir algunas consideraciones para una lectura teológica de la experiencia histórica de los pueblos originarios de Abya Yala. Dicha lectura toma en cuenta no solamente la revisión crítica de una huella colonial que perdura hasta nuestros días sino que también sugiere elaboraciones teológicas alternativas en diálogo con las espiritualidades de

nuestros pueblos y con parte de la reciente producción de nuevas teologías indígenas¹ en nuestra América.

Nuestro mundo nombrado desde fuera

El llamado “descubrimiento de América” es un concepto que ha sido duramente cuestionado y revertido por ser parte no solo de un proceso de colonización, dominación político-religiosa y conquista militar desde los países europeos hacia los pueblos originarios de nuestro continente, sino porque la idea de “descubrimiento” reafirma el acto mismo de la dominación del extranjero que llegó a nuestras tierras sobre sus recursos y sus habitantes.

El acto de “descubrir” fue comprendido como la prerrogativa del conquistador-explorador del mundo, y sus hallazgos fueron incluso interpretados como dádiva divina para que la fe cristiana alcanzara nuevos reinos². Por tanto, la idea del “descubrimiento”, del acto de quitar un velo sobre aquello que permanecía oculto –para el europeo, claro está- fue parte de toda una ideología que legitimó la explotación y uso de estas tierras y de sus poblaciones autóctonas para fines de expansión política, económica y religiosa.

Las definiciones sobre lo que es América Latina –en su devenir histórico y cultural a partir de la conquista- han venido desde Europa –y en otro momento histórico desde Norteamérica- y son parte de una historia de dominación y de dependencia cultural e ideológica. De acuerdo con Carlos Montemayor³, para los europeos, América ha sido tierra de liberación y promesa, la posibilidad de reconstruir un nuevo paraíso, el retorno al cristianismo primitivo o un espacio virgen donde florecieran los ideales y las utopías humanistas.

Sin embargo, la búsqueda de la riqueza y la prosperidad en las minas de oro y otros yacimientos minerales del Nuevo Mundo fue un móvil tan importante

¹ Eleazar López definirá la Teología India como “saber dar razón de nuestra esperanza milenaria. Es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia”. La raíz de esta teología es la fe en el Dios de la Vida y se construye desde la experiencia de opresión y resistencia de los pueblos privilegiando el lenguaje mítico-simbólico como modo de expresión. Añade el autor que “la Teología Latinoamericana actual es la continuación de la Teología de resistencia comenzada hace 500 años por nuestros antepasados”. Véase López, Eleazar, “Teología India Hoy”. Ponencia presentada en el Primer Encuentro Taller Latinoamericano de Teología India, 1990. Accesible en http://usuaris.tinet.cat/fqi_sp02/docum_sp.htm.

² Mires, Fernando, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*, San José, DEI, 1986, p. 35 y ss.

³ Montemayor, Carlos, “¿Qué fue verdaderamente el descubrimiento de América?”, Accesible en

<http://www.mexartes-berlin.de/esp/03/montemayor.html>

como los ya mencionados. Todo ello responde a una visión de conquista y dominio, de expropiación de los valores culturales de los pueblos originarios. Para los conquistadores y misioneros, el nuevo mundo no tiene historia ni derechos ni valores intrínsecos, el conquistador es quien nombra la nueva realidad y la moldea de acuerdo a sus valores, ambiciones e intereses. Ese nuevo mundo bajo el dominio europeo promueve la mundialización del capitalismo articulando todas las formas de control del trabajo en torno del capital. Parte de ese nuevo patrón de poder mundial sería el control de todas las formas de subjetividad, de la cultura y la producción de conocimiento⁴.

El término de “indio” ha respondido más a una realidad de dominación cultural y económica que a una cuestión étnica, lingüística o racial⁵. Este es el nombre que los europeos dieron a los pobladores originarios de América y en esa comprensión entraron todos los pueblos, sin tener en cuenta sus especificidades. El indio es el dominado, el colonizado, el conquistado, cuya vida tiene valor y sentido en la medida que sirve a los propósitos del proyecto colonial.

En las luchas actuales de los pueblos originarios no hay solamente una reivindicación desde la perspectiva de los derechos humanos, sino que también hay un cuestionamiento de los modelos occidentales impuestos en relación a lo político, lo religioso, lo cultural y lo económico. Si bien, de manera general, el cristianismo católico y protestante que llegó a nuestras tierras impuso la fe evangélica en confrontación ideológica con las culturas autóctonas, también tuvimos cristianismos críticos a la conquista y la colonización encarnados en figuras como Bartolomé de las Casas, Antonio Montesinos y Vasco de Quiroga⁶.

⁴ Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo, comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 209.

⁵ Bonfil Batalla, Guillermo (1972). “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” en *Anales de Antropología* No. 9, pp. 105-124. Como bien indica el autor, la categoría de indio “es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial” (p. 110).

⁶ En las guerras de independencia recordamos también la participación decisiva de cristianos como Manuel Hidalgo y José María Morelos (en México), así como Juan Germán Roscio (en Venezuela). Más adelante, en la segunda mitad del siglo XX, el empuje de los movimientos sociales, los aportes del movimiento ecuménico, del Concilio Vaticano II y el despliegue de las teologías de liberación retomaron la lucha anticolonial haciendo un aporte significativo a la configuración de un rostro cristiano más auténtico en nuestras iglesias, desde lo religioso, lo eclesial, lo político y lo cultural. Véase Tamayo, Juan José, “El cristianismo liberador en los procesos de colonización y descolonización en América Latina”, en *Pasos*, No. 152, San José, DEI, Julio-Septiembre, 2011, pp. 66-84.

Alejandro Dausá señala tres factores que han estado en el origen y desarrollo de la modernidad occidental y que han acarreado la actual crisis ambiental: lo económico, lo filosófico y lo simbólico-religioso⁷. El factor económico privilegió la razón instrumental y el desarrollo del mercado. El desarrollo concebido como crecimiento económico ilimitado⁸ ha demostrado que es insostenible, además de haber expuesto claramente sus implicaciones coloniales.

El factor filosófico otorgó privilegios al ser pensante –siempre identificado como hombre, blanco, occidental y cristiano, como sujeto dominante- sobre otros seres humanos y sobre el mundo a su alrededor. En la antropología moderna, que también sirve de sustento al modelo económico del crecimiento, “todo es valorado en función de su utilidad para los humanos”⁹. Uno de los frutos del pensamiento filosófico europeo es el ideario revolucionario y democrático que moldeó las estructuras políticas del Estado moderno. Fernando Huanacuni coloca esta herencia bajo una mirada crítica desde la experiencia de los pueblos originarios, recordando que las repúblicas sudamericanas nacieron bajo la inspiración ideológica de la Revolución Francesa,

una estructura republicana que excluyó a los pueblos indígenas ya que las supuestas voces libertarias jamás cuestionaron las estructuras que sustentaban la servidumbre y la esclavitud de los pueblos originarios. Con la estructura republicana se profundizó el proceso de des-estructuración de nuestra cultura, el despojo de nuestras tierras, la superposición cultural y el proceso de homogenización. Cuestionamos la estructura del estado nación, queremos generar bajo nuestra lógica comunitaria y de la diversidad de naciones una nueva estructura política.¹⁰

El factor simbólico-religioso está representado en la interpretación antropocéntrica de la tradición judeo-cristiana según la cual el ser humano varón es la cumbre de la creación y somete a todas las criaturas por mandato divino. El pasaje de Génesis 1, 28 fue leído dentro de una comprensión

⁷ Dausá, Alejandro, *El Vivir Bien como inédito viable*, Accesible en <http://www.equiposdocentes-al.com/decaraalmundo/El20%Vivir.pdf>.

⁸ Uno de los movimientos que gana fuerza en la actualidad –principalmente en la sociedad europea- es la propuesta del “decrecimiento” –concepto introducido por el economista rumano Nicolás Georgescu-Roegen-, consistente en la reducción de la producción económica con el propósito de equilibrar la relación ser humano-naturaleza. Cuestiona la capacidad de la modernidad para producir bienestar, la idea del desarrollo sostenible, el consumismo, y reconsidera conceptos como “poder adquisitivo” y “nivel de vida”. En esta perspectiva, la razón económica no sería la única matriz del entramado de la vida, sino que entraría en diálogo con la razón ecológica, la razón espiritual, entre otras.

⁹ Gudynas, Eduardo, “Buen Vivir: generando alternativas al desarrollo” en *América Latina en Movimiento. Publicación Internacional de la Agencia Latinoamericana de Información*, No. 462, febrero, 2011, p. 3.

¹⁰ Huanacuni, Fernando, *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 2010, p. 10.

antropocéntrica que empodera al hombre para extender su dominio sobre toda la Tierra. Relatos como el diluvio (Gn 9, 7) y textos como el Salmo 8 también alimentaron esta hermenéutica de la dominación.

Se necesita algo más que tener conciencia de los orígenes extranjeros de la comprensión de nuestra identidad. Pero saber esto ya es un paso importante. Tampoco se puede pretender hoy abocarnos a una reconstrucción de un pasado histórico y cultural al cual es imposible volver, como una especie de regreso al paraíso, una suerte de involución en el tiempo. Si bien es importante en esta búsqueda de identidad y de autoafirmación rescatar elementos identitarios que se han mantenido a manera de una “cultura de resistencia” a lo largo de esta historia de avasallamiento, dominación y, a la vez, de luchas de liberación y proyectos de autonomía, hoy estamos situados en una configuración histórica-cultural diferente donde estos principios ancestrales deben dialogar no solo con otros idearios y cosmovisiones, sino también con nuevas condiciones socio-económicas y políticas.

Es en medio de estas nuevas condiciones y de este diálogo de idearios y cosmovisiones, que la teología se sitúa, buscando responder de manera pertinente, interpelada por el contexto y tomando posición frente a él para trazar caminos relevantes para la vida y la misión de las iglesias. Sugerimos algunos ejes en los cuales esta reflexión teológica ya se viene configurando: la creación como dimensión histórica, la recuperación de los afectos, la economía solidaria y la interculturalidad.

Nombrando nuestro propio mundo

El vínculo entre naturaleza e historia

El antropocentrismo es el pecado original de la ecología. El mandato divino en Génesis 1, 28 ha sido tergiversado, en vez de actuar como mayordomos y pastores nos hemos convertido en dueños de la creación. Rafael Cepeda explica que el “gobierno” del mundo, según el texto, significa

el ejercicio de la *economía*, es decir, del cuidado y la distribución correcta de los bienes al alcance de las manos humanas, destinados a la alimentación y el bienestar de *todos los seres creados*. Pero la errónea hermenéutica ha consistido en “llenar” el planeta de seres que no pueden ser alimentados, porque los que “gobiernan” el mundo financiero y comercial destrazan las leyes ecológicas y “dominan” los mercados para enriquecerse sin tasa ni medida, desajustando de sus niveles armónicos la política económica universal.¹¹

¹¹ Cepeda, Rafael, *Naturaleza y fe. Imágenes y símbolos ecológicos en los textos bíblicos*, La Habana, Editorial CE-CIC, 1995, p. 29.

A lo largo de la historia y sus sucesivas etapas, el ser humano se ha ido afirmando en un status de poder ilimitado, posesivo, controlador y manipulador. De tal manera que el único ser que puede perderse es el ser humano. En nombre de la libertad gratuita de Dios, ha dispuesto de forma irracional y dañina contra el prójimo y contra sí mismo.

El libro del Génesis afirma que el primer hombre, *adam*, es tomado de la tierra, *adamáh*. Hay que enfrentar el mito evangélico de que no pertenecemos a esta tierra, a este mundo, y que somos peregrinos que marchamos por este planeta rumbo a una patria celestial, desinteresándonos por el pasado, presente y futuro del drama de la creación. Somos, por el contrario, hijos e hijas de la tierra y debemos sentir con ella sus heridas y aliviar su dolor (Dt 11, 8-17).

En su comprensión del mundo, los agricultores *pukara*¹² entienden que el ser humano y la naturaleza constituyen una unidad, la cual se muestra en sentimientos y atributos compartidos, el entorno “se refleja en el hombre, científicamente esto sería la formación del hombre en interacción con el medio ambiente, con la diferencia de que en el caso andino los atributos son compartidos y son referentes fundamentales en la continuidad del *allin kawsay*¹³ con armonía para todo”.¹⁴

En la Biblia, el descanso sabático anticipa ese estado de armonía entre todo lo creado. El descanso del trabajo trastoca la percepción del tiempo, “se respeta la inviolabilidad de la tierra, se restablecen las relaciones fraterno-sororales y las cósmico-humano-divinas, se anticipa la liberación del mundo”¹⁵. La *dimensión sabática* es el ofrecimiento humano al Dios creador, la alabanza universal, agradecer y transformar el universo como una ofrenda al creador. El desafío es comunicar vida y vida en abundancia, relacionando la ética social con la ambiental (Ex 20, 10-11; 23, 10-12; Lv 25, 1-11). El descanso sabático integra al ser humano con todos los seres vivos de la creación. Es memoria de la creación y llamado a protegerla y reverenciar en ella al creador. El ser humano es creado y creador, es co-creador. Esa es la impronta divina en la humanidad.

Pablo también afirma en su discurso a los atenienses que en Dios vivimos, nos movemos y existimos (Hch 17, 28). Dios no es sólo origen sino presencia potenciadora de todos los movimientos, el vínculo perdido entre todas las cosas creadas. Por eso Dios es trinidad y no soledad, aislamiento o separación. Dios se revela como comunidad interactuante de amor, de empatía, de convivencia armoniosa. Así que la ruptura con la naturaleza es

¹² Cultura originaria del altiplano del lago Titicaca, Perú.

¹³ Vida buena.

¹⁴ Gomel, Zenón P., “Cariño y tecnología”, en *Fe y Pueblo*, La Paz, ISEAT, No. 8, noviembre, 2005, p. 78.

¹⁵ Tamayo, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 119.

ruptura con Dios. Aquí adquiere particular importancia la experiencia de Dios en Job, el reencuentro criatura-creador (Job 38 y 39). Nada escapa a la experiencia cósmica de la redención. Tras el diluvio universal, imagen de la purificación del mundo, el pacto de la re-creación de la vida incluye a todos los seres vivos (Gn 9, 8-17).

Jesús de Nazareth sintió la sensibilidad por cada señal del misterio de Dios, sensibilidad por las personas, por cada elemento natural. Su visión del reino de Dios se construye a partir de la realidad ecoambiental, señalando a la creación como espacio de manifestación de la gloria divina (Mt 13). Jesús, además, aporta un valor no cultural sino trascendental, universal, que comunica la dimensión divina en el ser humano y en todo lo creado. En el Cristo cósmico se resume toda la creación: en él fueron creadas todas las cosas, el universo visible e invisible. Y en ese Cristo, cuyo cuerpo es el cosmos, se restaura y se reconcilia toda la creación con su creador (Efe 1, 10; Col 1, 15-20).

Esa reconciliación del mundo con Dios en Cristo sugiere

una nueva espiritualidad de amor y protección de toda la creación...Tendríamos que idear nuevas relaciones entre mujeres y varones, nuevas relaciones entre clases sociales, nuevas relaciones entre países en el plano internacional y nuevas relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, relaciones de apoyo mutuo, de vida y no de violencia, ni de explotación.¹⁶

Pablo Dávalos también rescata en su comprensión del *sumak kawsay*, esta necesaria integración de la Naturaleza a la historia como respuesta a la clásica postura antropocéntrica –también llamada ética antropro-utillarista¹⁷– de la modernidad donde la creación es un ámbito externo a la historia humana, ámbito sobre el cual el ser humano se atribuye, además, el derecho de dominio y explotación de acuerdo a sus necesidades. Sin embargo, en la espiritualidad del buen vivir, la naturaleza es incorporada a la historia.

Se trata de un cambio fundamental en la episteme moderna, porque si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de la expulsión que había logrado de la naturaleza de la historia. El *sumak kawsay* (buen vivir) propone la incorporación de la naturaleza al interior de la historia, no como factor productivo ni como fuerza productiva, sino como parte inherente al ser social. El *sumak kawsay* propone varios marcos epistemológicos que implican otras formas de concebir y actuar; en esos nuevos formatos epistémicos se considera la existencia de tiempos circulares que pueden coexistir con el tiempo lineal de la modernidad; se considera la existencia de

¹⁶ Ruether, Rosemary R., “Ecofeminismo y teología”, en *Caminos: Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico*, La Habana, Centro Memorial “Dr. Martin Luther King, Jr.”, No. 6, 1997, p. 66.

¹⁷ Tamayo, *Nuevo paradigma*, p. 112.

un ser-comunitario, o si se prefiere, no-moderno, como un sujeto ontológicamente validado para la relación entre seres humanos y naturaleza; se considera una re-uniión entre la esfera de la política con aquella de la economía, una posición relativa de los mercados en los que la lógica de los valores de uso predomine sobre aquella de los valores de cambio, entre otros. Esto significa que el ser individualizado de la modernidad tiene que reconocer la existencia ontológica de otros seres que tienen derecho a existir y pervivir en la alteridad.¹⁸

El reconocimiento a la Naturaleza como sujeto de derecho es uno de los aportes más relevantes de la espiritualidad del Buen Vivir, es el derecho “a su propia existencia fuera de la mediación humana, porque la tierra no pertenece al género humano”¹⁹. El artículo 72 de la Constitución del Ecuador establece el derecho de la Naturaleza “al respeto integral de su existencia, al mantenimiento y la regeneración de sus ciclos”. Ello reclama obligaciones para los seres humanos, “únicos seres vivos capaces de destruir los equilibrios del ecosistema, de afectar la simbiosis entre el hombre y la naturaleza e inclusive de alterar el clima. Son obligaciones de respeto y de reparación de la Madre Tierra”²⁰.

Ya desde el siglo primero, el apóstol Pablo declara que toda la creación gime, con dolores de parto, por la redención definitiva de todos los seres vivos, y eso ocurrirá cuando los hijos e hijas de Dios de manifiesten en el mundo como una fuerza decisiva a favor del cuidado y la preservación de la naturaleza y sus recursos, tomando conciencia de las urgencias de la actual crisis ecológica y participando en la lucha por revertir sus consecuencias (Ro 8, 18-23; Ap 22, 1-5). La redención ha de ser cosmológica o no será redención real. La creación es parte del proceso salvífico y no “una etapa previa a la salvación”²¹. En centro de la preocupación ética cristiana ya no puede ser la salvación individual sino la salvación colectiva. El mundo es como una barca que se debate en medio de la tempestad desatada por nuestro egoísmo desmedido, y en esta aventura nos hundimos todos o sobrevivimos todos.

Recuperando relaciones de cuidado y afecto

El mundo actual, configurado por la utopía consumista, considera innecesarios la generosidad y el cuidado mutuo. Estas utopías privatizadas proponen un mundo con suficiente espacio libre para la individualidad, y ese espacio “solo puede conquistarse desalojando a otros seres humanos, precisamente la

¹⁸ Dávalos, Pablo, “Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo”, Accesible en <http://alainet.org/active/25617&lang=es>.

¹⁹ Houtart, Francois, “El concepto del sumak kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”, Accesible en <http://alainet.org/active/47004&lang=es>.

²⁰ Idem.

²¹ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1980, p. 201.

clase de seres humanos que sí se ocupan de los demás o necesitan de sus cuidados”, un espacio donde se pueda tener una vida “autocentrada, egoísta y autorreferente, gracias a la amputación, la neutralización o el silenciamiento de esa inquietante ‘responsabilidad del Otro’ que surge cada vez que aparece el rostro del Otro. Una responsabilidad inseparable de la convivencia humana”.²²

Una teología desde los afectos entrañaría una teología pastoral que considere al mundo, y todas las formas de existencia que lo habitan, como sacramento de Dios. Una teología que promueva el cuidado de la creación desde la herencia de la fe, que nos involucre en acciones concretas educativas, de cuidado y preservación. Leonardo Boff entiende que esto solo será posible si nos abrimos a la experiencia tremenda, conmovedora y fascinante de lo sagrado en toda la creación. Lo sagrado

merece respeto, cuidado y veneración. La mejor forma de abordarlo es entrar en su lógica que es dialógica, que incluye lo contrario y que hace de lo contradictorio algo complementario...Una vez asumido, lo sagrado nos hace retornar de nuestro exilio y despertar de nuestra alienación. Nos introduce en la casa que habíamos abandonado. Y comenzamos a tratar a la Tierra y a cada cosa que haya dentro de ella y al universo entero como tratamos nuestro cuerpo, cada órgano nuestro, cada emoción de nuestra alma y cada pensamiento de nuestra mente. Solo una relación personal con la tierra nos hace amarla. Y si amamos a alguien no lo explotamos, sino que lo respetamos y veneramos.²³

El amor a la tierra es otra dimensión de lo sagrado, un movimiento compasivo por la casa común donde todos habitamos. Esta teología debe ser sensible para poder articular el discurso del mundo con el discurso de Dios, ser una teología conectada a todos los saberes, clamores y dimensiones, rehaciendo, sanando la vida humana atomizada por los dualismos y las fragmentaciones.

Esta teología debe privilegiar el sentir a Dios, no tanto pensarlo o entenderlo. Cuando redescubrimos a Dios por medio del sentimiento, de la misericordia, de la ternura, comenzamos a religar todas las cosas. Sin embargo, se trataría más bien de regenerar las energías vitales que siempre han mantenido la unidad de la vida. En la espiritualidad de los pueblos originarios no se trata de re-ligar las cosas porque el mundo es comprendido desde su unidad y su interrelación, las partes nunca están separadas del todo²⁴. Aquí hay un desafío para la teología cristiana: deconstruir una visión fragmentaria del mundo y

²² Bauman, Zygmunt, *Vida de consumo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 75-76.

²³ Boff, Leonardo, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Buenos Aires, Editorial LUMEN, 1996, p. 153.

²⁴ Miranda, Jorge y Viviana del Carpio, “Fundamentos de las espiritualidades panandinas”, en *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*, La Paz, ISEAT/Plural Editores, 2006, p. 24.

asumir una más holística e integradora; sentir y acoger esa unidad del todo que ya ha sido dada desde el principio.

Los principios de la cosmovisión andina constituyen referentes importantes para la teología que se realiza en diálogo con este contexto cultural. Esta teología de las relaciones enfatiza su dimensión afectiva en los principios de la *relacionalidad* –o principio holístico, todo está relacionado con todo-, de la *correspondencia* –los distintos aspectos, regiones o campos de la realidad se corresponden de manera armoniosa-; de la *complementariedad* –ninguna cosa existe en y por sí misma, las cosas co-existen, una cosa necesita de la otra para ser plena y completa, los opuestos se incluyen mutuamente en un todo completo e integral- y de la *reciprocidad* –a cada acto le corresponde como contribución complementaria, un acto recíproco de igual actitud, se trata de una ‘justicia del intercambio’ en el marco de una ética cósmica²⁵.

La acogida del reinado de Dios pasa mucho más por los afectos y la sensibilidad ante las necesidades de los demás, que por lo racional y lo legal. Es el don de la gracia que se contrapone a la rigidez de la ley. Es el bálsamo del samaritano antes que la indiferencia de la religión más pura y santa. Es el toque salvador y sanador de Jesús en lugar de la exclusión y el distanciamiento que las normas sociales establecen. Son los afectos de los niños y no los regaños de los adultos, son las lágrimas de la mujer agradecida y no la mirada esquiva y condenatoria del moralismo religioso, es la indignación cuando se lucra con la fe del pueblo y se hace de un lugar sagrado para reverenciar la vida un antro de robo, abuso y violencia.

Una economía solidaria: compartir lo que se tiene

La comunidad cristiana tendrá estos dos signos distintivos desde sus orígenes: la solidaridad y el memorial de la cena del Señor. El conocido pasaje evangélico de la alimentación de los cinco mil²⁶ es muestra de ello. La solidaridad y el amor por los necesitados inspira la celebración de la cena; la celebración de la cena reafirma, en la liturgia cristiana, la vocación y misión de la iglesia en el mundo: servir, evangelizar, compartir el amor de Dios con todos y todas.

El verdadero milagro relatado en el texto –en nuestro criterio- es el amor que mueve a compartir lo que se tiene, salir del egoísmo para tener bienestar común. Así lo entiende Franz Hinkelammert al comentar este pasaje:

Esta multiplicación evidentemente no es un acto mágico por el cual Jesús produce por magia un montón cuantitativo de panes, de los que cada uno puede tomar lo que quiere...Sí ocurre, en cambio, que una multitud de

²⁵ Estermann, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Colección “Teología y Filosofía Andinas” No. 1, La Paz, ISEAT, 2006, pp. 126-145.

²⁶ Véase Mc 6, 30-44; Mt 14, 13-21; Lc 9, 10-17 y Jn 6, 1-14.

escuchas de las palabras de Jesús se constituye como comunidad y consume en común todo lo que han llevado de comida. El resultado es una plenitud de panes. Todos pueden comer y todos tienen suficiente, por el hecho de comer en común. La plenitud no es cuantitativa, sino que resulta del hecho de que todos comparten de un modo tal, que hay suficiente para todos.²⁷

Creo que el pasaje, más que llamar la atención hacia el poder de Jesús, es un llamado a la comunidad cristiana a practicar la solidaridad, a demostrar nuestro amor y nuestra fe por medio del servicio y la entrega de lo que tenemos. Pero la práctica de la solidaridad debe estar movida por la compasión. Como bien sostiene Jung Mo Sung:

La lucha por la vida digna de las personas excluidas solo persevera en el tiempo, solo es capaz de ir más allá de las derrotas y frustraciones si es una lucha movida por una experiencia profunda de solidaridad, por la indignación ética nacida de la compasión. En otras palabras, si es movida por amor-solidaridad. Creo que hemos de tomar en serio una de las mayores intuiciones del cristianismo primitivo, intuición que también se halla presente en otras tradiciones religiosas: Dios es amor y quien ama conoce a Dios y permanece en Él...El amor posee una lógica que muchas veces nos confunde y, con certeza, es muy distinto de la lógica de la búsqueda del poder y la seguridad.²⁸

En la versión de Marcos, el texto dice que Jesús sintió compasión de las personas. No se trata de lástima sino de una actitud solidaria al ponerse en el lugar del que padece, amarlo como a uno mismo, y compartir lo que se tiene para liberarle de la situación de despojo en que se encuentra. Tampoco se trata de asistencialismo, porque el asistencialismo no permite descubrir y enfrentar las verdaderas causas de las injusticias sociales y económicas. Se trata de promover espacios y acciones participativas para satisfacer las necesidades.

El texto es también una denuncia del pecado estructural que provoca exclusión, pobreza, hambre. En medio de una sociedad injusta donde unos pocos acumulan alimentos y riquezas, la comunidad cristiana da un testimonio de amor fraternal y de justicia. Todos y todas deben tener derecho a los alimentos. La oración que Jesús pronuncia sobre el pan transmite el sentido de la justicia de Dios "Tú, Señor, produces el pan de la tierra". El pan de la tierra, en la sociedad palestina del primer siglo, era también el producto del trabajo de los campesinos, pero el resultado final iba a parar a manos de terratenientes y comerciantes.

²⁷ Hinkelammert, Franz, "Plenitud y escasez: quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno", en *Fe y Pueblo*, La Paz, ISEAT, No. 8, diciembre, 2005, p. 33.

²⁸ Sung, Jung Mo, *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*, San José, DEI, 2005, p. 143.

En el ambiente de las comidas, Jesús define públicamente su opción por las personas excluidas de su tiempo y compara el reino de Dios a un gran banquete donde todas las personas son aceptadas sin distinciones de ninguna clase (Lc 14, 16-24). Cuando Jesús se sienta a la mesa con los pecadores subvierte el orden social sacralizado, practica el compañerismo y cuestiona las verdades establecidas.²⁹ La mesa de Jesús es una práctica transgresora que busca la igualdad y la comunión entre las personas. Desde allí Jesús desafía la rigidez de las jerarquías, los privilegios y los exclusivismos.

En la espiritualidad de los pueblos originarios encontramos prácticas y visiones que sintonizan con esta historia de solidaridad que nos narra el Evangelio. Compartir lo que se tiene para que todos y todas puedan vivir es una práctica que enfrenta la actual cultural del mercado y la competencia. Así lo afirma al jefe Don George, del pueblo quichua, en su poema “Mi corazón aspira”:

*De todas las enseñanzas
que hemos recibido
ésta es la más importante:
Nada te pertenece.
De lo que hay,
de lo que tomas
tienes que dar y compartir*³⁰.

En esta perspectiva, el desprendimiento se opone a la acumulación, la solidaridad al egoísmo, el bienestar general a la satisfacción de necesidades e intereses personales³¹, la visión y preocupación por el presente y el futuro se opone al carácter efímero e inmediato del consumismo.

Uno de los relatos míticos de los pueblos originarios del Gran Chaco Argentino nos cuenta sobre la existencia del un árbol primigenio que unía la tierra con el cielo. Por este árbol, subían los cazadores para proveer de alimentos a la comunidad, ya que en la cima, en el mundo superior, abundaba la caza y la pesca. Pero en algún momento, los cazadores dejaron de distribuir de manera justa los alimentos, por lo cual los ancianos y ancianas de las comunidades decidieron cortar el árbol para dejar a los mezquinos cazadores en el mundo superior para siempre. La desaparición del árbol significó un daño irreparable para la vida de toda la comunidad.

²⁹ Hoornaert, Eduardo, *O movimento de Jesus*, Petrópolis, Vozes. Colecao “Uma historia do cristianismo na perspectiva do pobre”, Tomo I, 1995, pp. 77-79.

³⁰ Meyer, Géron, editor, *Cosecha de Esperanza. Iglesia, hacia una esperanza solidaria*, Quito, Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1998, p. 227.

³¹ “Promover el bien común y anteponer el interés general al interés particular”, como bien se expresa en el Artículo 83 de la Constitución del Ecuador.

Este árbol era el árbol de la vida para los pueblos originarios del Gran Chaco. Era la mediación necesaria para poder compartir los bienes del Cielo y de la Tierra. Ahora, el vínculo de la vida había sido cortado por el egoísmo humano. Los que quedaron en el Cielo se volvieron estrellas, y los que quedaron en la Tierra han seguido sufriendo muchas privaciones. Este fue “el resultado por desobedecer la norma suprema de compartir los bienes”³². Así como el Árbol de la Vida en el libro del Génesis y del Apocalipsis, el árbol primigenio de los pueblos originarios es un símbolo de la vida y del bienestar de la comunidad. Para los antiguos pobladores del Gran Chaco, una cultura que vive de la recolección, la caza y la pesca, lo más importante es el sustento de la vida y esto depende de la manera en que se distribuyen los alimentos entre todos y todas, sin excluir a nadie. Su felicidad consiste en compartir los bienes.

Si algunos no estaban dispuestos a compartir, esto era motivo de gran preocupación. Aquellos que rompieron la norma fundamental, el Eje de la Convivencia, mostraron “la falta de solidaridad entre las generaciones adultas y productivas para con los ancianos y los débiles, lo cual destruye la vida social. Así se originaron todos los males que ahora se padecen: los egoísmos, las divisiones, los atropellos”³³.

El modelo de desarrollo actual, enfocado en la productividad y el consumo individual, no deja espacio para la solidaridad, para compartir los bienes en equidad y respeto por la vida. En la cultura andina del Perú, diversos ritos relacionados con la siembra y la cosecha, el matrimonio, el techado de una nueva casa, las faenas comunales, así como la devoción y el respeto a las deidades tutelares –los cerros, los manantiales, la Pachamama- tienen un efecto en los valores de convivencia comunitaria. En la cotidianidad de la vida estas comunidades mantienen un diálogo con sus divinidades a través de sus ritos, los cuales consisten en “dar y recibir, en forma recíproca, toda fuente de vida”³⁴.

Necesitamos promover la “economía del don”³⁵. El modelo progresista de crecimiento económico abre una brecha entre el propio desarrollo económico

³² Silva, Mercedes, *Mensajes del Gran Chaco. Literatura oral indígena*. Resistencia: Encuentro Interconfesional de Misionero, 2005, p. 45.

³³ *Ibid.*, p. 47.

³⁴ Uribe, Teodoro, “Destrucción y construcción de solidaridad y diaconía después de la llegada del cristianismo en los pueblos indígenas en la cultura andina”, en De la Torre, Margarita y Roberto Zwetsch, organizadores, *Diaconía y Solidaridad desde los pueblos indígenas*, San Leopoldo, Editora Sinodal / CETELA, 2007, p. 73.

³⁵ Casaldáliga, Pedro y José M. Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Buenos Aires, Centro Nueva Tierra, 1993, p. 72.

y la dimensión solidaria en la comunidad humana, “pensar de manera solidaria es pensar en contra del mercado y del interés individual”³⁶.

Por ello, el Buen Vivir es una concepción de la vida que rechaza los requerimientos del desarrollo económico moderno:

el individualismo, la búsqueda del lucro, la relación costo-beneficio como axiomática social, la utilización de la naturaleza, la relación estratégica entre seres humanos, la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana, la violencia inherente al egoísmo del consumidor, etc. El buen vivir expresa una relación diferente entre los seres humanos y con su entorno social y natural. El buen vivir incorpora una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia cuanto con su naturaleza.³⁷

La teología, en su diálogo con la economía, también debe responder a esta necesidad de recrear nuevas relaciones humanas y con el resto de la creación, basadas en la solidaridad y la reciprocidad, en el respeto al carácter sagrado de la vida y al proyecto liberador de Jesús quien ha venido a traernos vida en abundancia. La teología no debe plegarse a la actual situación de injusticia estructural, sino que ha de ser crítica y liberadora contribuyendo a cambiar el curso de la historia hacia relaciones de fraternidad-sororidad. La teología

ha de estar atenta y abierta a las iniciativas surgidas en los diferentes foros de solidaridad...El más importante es el Foro Social Mundial de Porto Alegre, espacio de encuentro y de reflexión de los movimientos de resistencia global para la supresión de la dominación imperialista de los mercados en cada país y en las relaciones internacionales, y para la búsqueda de alternativas que den prioridad al desarrollo humano, y no solo al crecimiento económico selectivo...Este Foro representa la corriente cálida de las alternativas frente a la corriente fría de la ortodoxia neoliberal. Hay que valorar positivamente la presencia de teólogos y teólogas de muchas religiones en el Foro...Con ella queremos demostrar que el lugar social de la teología en el siglo XXI no son las cumbres de Davos, donde se reúnen los representantes del poder económico mundial, sino los movimientos de resistencia global, que movilizan a millones de ciudadanos y ciudadanas con propuestas de una sociedad sin exclusión donde quepamos todos los seres humanos.³⁸

Esta teología se construye desde una espiritualidad comprometida con la defensa de la vida, sobre todo de la vida de los más vulnerables, con la vida allí donde sufre mayores amenazas. Es una espiritualidad que nos acerca a

³⁶ Regazzoni, Quinto, “El anuncio del Reino y la “Vida Buena” (Sumak Kawsay)”, en *Umbrales. Revista de actualidad religiosa latinoamericana*, Montevideo, Sacerdotes del Corazón de Jesús, octubre, No. 202, 2009, p. 17.

³⁷ Dávalos, Pablo, *op. cit.*

³⁸ Tamayo, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 193.

las personas más débiles y luchar junto a ellas. Y esta espiritualidad debe permear los modelos económicos para hacerlos más sensibles a las necesidades humanas. Se trata, según Jung Mo Sung, de una economía espiritual donde el anuncio del Dios de la Vida signifique proponer

una economía donde los pobres y marginados tengan condiciones para una vida digna. Es proponer una economía que “escuche los clamores de los pobres” y que tenga como uno de sus principales objetivos, sino el principal, la atención de las necesidades de los más débiles. Es proponer una economía que no atienda solamente los deseos de los consumidores (los que tienen dinero)...sino que atienda prioritariamente las necesidades de todas las personas. Eso es proponer una economía espiritual. Es obvio que el campo económico no agota toda la realidad humana, que la buena noticia de Jesús no puede ser reducida a la economía; pero también es claro que sin la producción, distribución y consumo de los bienes materiales no hay vida, ni buena noticia.³⁹

Néstor Míguez destaca la inevitable confrontación entre la fe cristiana y el actual sistema de acumulación financiera posmoderna. El mercado no puede seguir decidiendo quién vive y quién muere, porque la vida es un don de Dios y, desde el compromiso evangélico, hay que revertir todos estos mecanismos de injusticia y muerte.

Cuando el mundo “se organiza desde la exaltación del pecado como virtud, cuando los sistemas solidarios son reemplazados por sistemas de capitalización, cuando la vida es arrancada de las manos de su creador y entregadas a poderes sin espíritu de vida, sin sentido y sin esperanza”⁴⁰, el proyecto de Jesús, el reinado de Dios, puede generar una capacidad y un poder diferente, el poder de dar vida para todos y todas sin privilegios. La utopía de Jesús, la vida plena, nos invita a “pararnos más allá de este dolor mediante el testimonio, a descolonizar nuestras prácticas de vida, no solo en los grandes espacios económicos o políticos, sino también en nuestras actitudes cotidianas”⁴¹.

El camino de la interculturalidad: la diferencia como riqueza

¿Qué sucede cuando se producen encuentros entre culturas diferentes, o, en otros términos, cuando vamos al encuentro del otro, distinto, desconocido? Como resultado del encuentro del nuevo mundo, Europa, tanto en su vertiente hispánica como anglosajona, también entró en una transformación de su propia imagen. El encuentro con el otro distinto siempre significa una

³⁹ Sung, Jung Mo, “Teología y economía: una introducción”, en *Fe y Pueblo*, La Paz, ISEAT, No. 8, diciembre, 2005, p. 26.

⁴⁰ Míguez, Néstor O., “Yo soy de aquí y soy de allá. La oiko nomía en 1 Timoteo”, en *RIBLA*, No. 51, p. 94, 2005.

⁴¹ *Idem*.

transformación de perspectiva de nuestra propia identidad, el otro replantea nuestra autoimagen y la redefine, nos devela nuestras limitaciones y errores, nos coloca en una perspectiva autocrítica.

Por desgracia, ese encuentro con el otro en la historia de la conquista de América demostró que el conquistador europeo no tenía la capacidad necesaria para comprender una cultura diferente y alternativa, otro modo de vivir y de convivir, otras prácticas religiosas, otros sistemas socio-económicos. En pocas palabras, otra humanidad. Cuando miramos al pasado y reconocemos esto, es importante replantear esta cuestión en las luchas que hoy se liberan por otro mundo posible donde podamos aprender del otro y convertir las diferencias en riquezas que nos complementan. Esto vale tanto para el diálogo interreligioso, como para el diálogo entre las alternativas políticas al capitalismo neoliberal, para las comprensiones y transformaciones desde la perspectiva de género y así también para la reconstrucción de nuestros conceptos sobre la historia, la ética y la humanidad en sí misma.

La interculturalidad, entendida desde los pueblos indígenas y afros, apunta a una reconceptualización y refundación de estructuras sociales, epistémicas y de existencias que relacionan –de modo equitativo– prácticas y modos culturales diversos de pensar y vivir, con vistas a superar estructuras coloniales del poder, del saber y del ser. La interculturalidad “significa potencia e indica procesos de construir y hacer incidir pensamientos, voces, saberes, prácticas y poderes sociales ‘otros’, una forma ‘otra’ de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad”⁴².

De ahí la necesidad de que la teología en nuestro contexto acepte el desafío de la interculturalidad. Gonzalo de la Torre señala algunas consecuencias de la interculturalidad para la teología: 1) una teología intercultural afirma la presencia dignificante y salvífica de Dios en todas las culturas⁴³, 2) permite la confrontación de cada tradición religiosa y cultural con sus propias limitaciones, la mirada crítica hacia el conjunto de valores que cada cultura sostiene, 3) replantea la memoria de Jesús y su legado ético como camino de

⁴² Walsh, Catherine, “Interculturalidad y decolonialidad: diferencia y nación de otro modo”, en Catherine Walsh, editora, *Pensamiento crítico y matriz decolonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala, 2006, pp. 13-35.

⁴³ Pablo Richard nos recuerda la diferencia entre la Biblia y la Palabra de Dios, ya que la segunda es una realidad más amplia que la primera, la precede, se manifiesta en ella y la desborda. Dios se revela desde la creación del mundo y lo sigue haciendo. El autor aborda así un principio hermenéutico fundamental para comprender la experiencia de relectura indígena de la Biblia: “cuando los indios leen la Biblia, no solamente la leen o la oyen, sino que la construyen, la dan a luz, a partir de su propia experiencia religiosa...En la interpretación india de la Biblia hay una producción de sentido que viene de la experiencia religiosa anterior, que los indios han desarrollado durante miles y miles de años”. Véase Richard, Pablo, “Hermenéutica Bíblica India. Revelación de Dios en la Religiones Indígenas (después de 500 años de dominación)”, en *RIBLA* No. 11, San José, DEI, 1992, p. 13.

la justicia y amor que comparte y dinamiza los otros legados éticos presentes en la historia de la humanidad, ofreciendo nuevos puntos de contacto y complementación de las diversas espiritualidades humanas, 4) propone la fraternidad-sororidad como condición y posibilidad para la re-creación del mundo.⁴⁴

La interculturalidad demanda de la teología una actitud de diálogo y humildad. En un documento reciente sobre eco-justicia y deuda ecológica, el Consejo Mundial de Iglesias destaca la complicidad de las iglesias del Norte con el modelo agroindustrial y económico de esta región del mundo, modelo que ha utilizado el trabajo humano y las capacidades de otras formas de vida “para producir riqueza y prosperidad para unos pocos a costa de la supervivencia de otros y de su dignidad”⁴⁵. Las iglesias han sustentado esta visión en sus pautas de consumo y en una teología que legitima el dominio humano sobre la Tierra. Es necesario un cambio radical en la visión teológica y en el testimonio de las iglesias para que generen prácticas alternativas más justas, que sirvan a una nueva economía que permita revertir los daños ambientales y garantizar el derecho a la vida. Este cambio “exige una teología de la humildad, y un compromiso por parte de las iglesias de aprender de la ética medioambientalista y de las tradiciones religiosas que tienen un sentido más profundo de lo que significa una comunidad inclusiva”.⁴⁶

Si la teología necesita ser intercultural, también ha de ser polifónica, tener la capacidad de comunicar un mensaje de vida y esperanza desde una realidad diversa y para una realidad diversa. Es -de acuerdo con Ivone Gebara- la introducción del eje de la *biodiversidad religiosa* en la reflexión teológica para desarrollar “una actitud de respeto a la diversidad de lenguajes sobre el sentido de la vida”, reconociendo que los seres humanos “somos incapaces de obedecer solamente a nuestra programación biológica y buscamos significados para el mundo a partir y más allá de nuestro propio cuerpo”. Esto no significa un “vale todo” anárquico sino la afirmación de que “una sola visión de la realidad, una única construcción de sentido, no puede ser la detentora de la verdad o la que más se acerca a ella”. La dimensión de la biodiversidad religiosa intenta “devolver a la comunidad humana una estructura creativa que le posibilite vivir relaciones más personales, más próximas a la naturaleza, pero en contacto con los sueños y esperanzas alimentados por los diferentes grupos”⁴⁷.

⁴⁴ De la Torre, Gonzalo M. (s/f), “La interculturalidad como fuente de espiritualidad. Una espiritualidad para evangelizadores del siglo XXI”, en *RELAT. Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, Servicios Koinonía, pp. 4-8.

⁴⁵ Consejo Mundial de Iglesias, “Declaración sobre ecojusticia y deuda ecológica”, en *Fe y Pueblo*, La Paz, ISEAT, No. 16, abril, 2010, p. 34.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ Gebara, Ivone, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo, Doble clic Soluciones editoriales, 1998, pp. 139-142.

En esa acogida a la diversidad, la palabra teológica será cada vez más rica, actual, pertinente y necesaria. Y en su pluralidad de voces y mensajes, cuyo punto de intersección ha de ser la defensa de la vida, la teología entronca también con la visión del Buen Vivir, sobre todo cuando esta última es entendida como plataforma de encuentro de múltiples voces y espiritualidades que claman por otra manera de vivir, por otro modelo de mundo. Además de la sabiduría indígena, que está fuera de la modernidad,

están los aportes críticos desde dentro de la modernidad y el pensamiento occidental que están sumando a esta perspectiva del Buen Vivir, como el ambientalismo biocéntrico, el feminismo radical o la descolonización del saber (...) Es importante analizar las confluencias de estas vertientes (...) El Buen Vivir es una plataforma donde se encuentran múltiples ontologías, esa plataforma común se debería construir desde una interculturalidad que mira al futuro para construir alternativas al desarrollo (...) posee un horizonte utópico de cambio (...) es un concepto que sirve para agrupar diversas posturas que coinciden en cuestionar el actual desarrollo y en buscar cambios sustanciales apelando a otras relaciones entre las personas y el ambiente.⁴⁸

De este modo, tanto las espiritualidades autóctonas como la propia teología no pueden expresarse como saberes puros o únicos. Tampoco sus propuestas pueden aplicarse de manera automática a otras realidades y contextos. Por ello, la necesidad de una constante revisión autocrítica, esto es, profética, hacia sus propios postulados, para evitar caer en los mismos absolutismos que tratan de superar.

Conclusión

El ejercicio de repensar la teología en un contexto donde se debaten y reconfiguran las identidades así como los reclamos de nuestros pueblos, se enmarca dentro de los procesos de descolonización que vive nuestro continente. Se trata de una lucha desde la reflexión y la praxis que propone la liberación de aquellos modelos de dominación coloniales y neocoloniales que impusieron en nuestros pueblos prácticas económicas, políticas y culturales – sustentadas en ingredientes ideológicos y religiosos- cuyos rezagos continúan determinando una realidad de pobreza, exclusión y muerte.

La descolonización es un arduo camino de deconstrucción mental, cultural e ideológica en búsqueda de caminos propios para alcanzar la ansiada justicia en diálogo fecundo con aquellas energías fundantes provenientes de nuestra fe y de nuestra historia. Esta descolonización –muchas veces reducida a sus aspectos políticos y económicos por ciertas visiones etnocéntricas- necesita

⁴⁸ Gudynas, *op. cit.*, pp. 8, 11, 14 y 18.

incorporar el análisis desde la cultura, el género, la religión, expresiones que siguen siendo vehiculantes de prácticas e ideologías racistas y patriarcales.

Son las estructuras de dominio y relación colonial las que perviven cuando se niega a la Naturaleza su carácter de sujeto de derecho, cuando se afirma que la generosidad y el cuidado mutuo entorpecen el desarrollo de la sociedad de consumo; cuando se impone un modelo económico de competencia neoliberal que no escucha el clamor de los más débiles, cuando se sostiene una multiculturalidad que solo identifica la diversidad de las particularidades locales sin reconocer sus capacidades como experiencias alternativas y legítimas de otra manera de ser en el mundo –de acuerdo con el enfoque intercultural. Frente a estos –y a otros- desafíos, la teología latinoamericana en nuestros días debe hacerse pertinente.

Bibliografía

Bauman, Zygmunt, *Vida de consumo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Boff, Leonardo, *Ecología, grito de la Tierra, grito de los pobres*, Buenos Aires, Editorial LUMEN, 1996.

Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología* No. 9, 1972.

Casaldáliga, Pedro y José M. Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Buenos Aires, Centro Nueva Tierra, 1993.

Cepeda, Rafael, *Naturaleza y fe. Imágenes y símbolos ecológicos en los textos bíblicos*, La Habana, Editorial CE-CIC, 1995.

Consejo Mundial de Iglesias, “Declaración sobre ecojusticia y deuda ecológica”, en *Fe y Pueblo*, La Paz, ISEAT, No. 16, abril, 2010.

Dausá, Alejandro, *El Vivir Bien como inédito viable*, Accesible en <http://www.equiposdocentes-al.com/decaraalmundo/El20%Vivir.pdf>.

Dávalos, Pablo, “Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo”, Accesible en <http://alainet.org/active/25617&lang=es>.

De la Torre, Gonzalo M. (s/f), “La interculturalidad como fuente de espiritualidad. Una espiritualidad para evangelizadores del siglo XXI”, en *RELAT. Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, Servicios Koinonía.

Estermann, Josef, *Filosofía andina, Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Colección “Teología y Filosofía Andinas” No. 1, La Paz, ISEAT, 2006.

Gebara, Ivone, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Montevideo, Doble clic Soluciones editoriales, 1998.

Gomel, Zenón P., “Cariño y tecnología”, en *Fe y Pueblo*, La Paz, ISEAT, No. 8, noviembre, 2005.

Gudynas, Eduardo, “Buen Vivir: generando alternativas al desarrollo”, en *América Latina en Movimiento. Publicación Internacional de la Agencia Latinoamericana de Información*, No. 462, febrero, 2011.

Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1980.

Hinkelammert, Franz, “Plenitud y escasez: quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno”, en *Fe y Pueblo*, La Paz, ISEAT, No. 8, diciembre, 2005.

Hoornaert, Eduardo, *O movimento de Jesus*, Petrópolis, Vozes, Colecao “Uma historia do cristianismo na perspectiva do pobre”, Tomo I, 1995.

Houtart, Francois, “El concepto del sumak kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”, Accesible en <http://alainet.org/active/47004&lang=es>.

Huanacuní, Fernando, *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 2010.

López, Eleazar, “Teología India Hoy”, Ponencia presentada en el Primer Encuentro Taller Latinoamericano de Teología India, 1990, Accesible en http://usuaris.tinet.cat/fqi_sp02/docum_sp.htm.

Meyer, Gérson, editor, *Cosecha de Esperanza. Iglesia, hacia una esperanza solidaria*, Quito, Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1998.

Míguez, Néstor O., “Yo soy de aquí y soy de allá. La oiko nomía en 1 Timoteo”, en *RIBLA*, No. 51, 2005.

Miranda, Jorge y Viviana del Carpio, “Fundamentos de las espiritualidades panandinas”, en *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*. La Paz: ISEAT/Plural Editores, 2006.

Mires, Fernando, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*, San José, DEI, 1986.

Montemayor. “¿Qué fue verdaderamente el descubrimiento de América?”, 2002, Accesible en <http://www.mexartes-berlin.de/esp/03/montemayor.html>

Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo, comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

Regazzoni, Quinto, “El anuncio del Reino y la “Vida Buena” (Sumak Kawsay)”, en *Umbrales. Revista de actualidad religiosa latinoamericana*, Montevideo, Sacerdotes del Corazón de Jesús, octubre, No. 202, 2009.

Richard, Pablo, “Hermenéutica Bíblica India. Revelación de Dios en la Religiones Indígenas (después de 500 años de dominación)”, en *RIBLA* No. 11, San José, DEI, 1992.

Ruether, Rosemary R., “Ecofeminismo y teología”, en *Caminos, Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico*, La Habana, Centro Memorial “Dr. Martin Luther King, Jr.”, No. 6, 1997.

Silva, Mercedes, *Mensajes del Gran Chaco. Literatura oral indígena*, Resistencia, Encuentro Interconfesional de Misionero, 2005.

Sung, Jung Mo, *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*, San José, DEI, 2005.

Sung, Jung Mo, “Teología y economía: una introducción”, en *Fe y Pueblo*, La Paz, ISEAT, No. 8, diciembre, 2005.

Tamayo, Juan José, “El cristianismo liberador en los procesos de colonización y descolonización en América Latina”, en *Pasos* No. 152, San José, DEI, Julio-Septiembre, 2011.

Tamayo, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

Uribe, Teodoro, “Destrucción y construcción de solidaridad y diaconía después de la llegada del cristianismo en los pueblos indígenas en la cultura andina”,

en De la Torre, Margarita y Roberto Zwetsch, organizadores, *Diaconía y Solidaridad desde los pueblos indígenas*. San Leopoldo: Editora Sinodal / CETELA, 2007.

Walsh, Catherine, "Interculturalidad y decolonialidad: diferencia y nación de otro modo", en Catherine Walsh, editora, *Pensamiento crítico y matriz decolonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala, 2006.

El autor es pastor de la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba, Máster en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana y doctorando en teología en el ISEDET. Forma parte del Equipo Continental de la Red de Liturgia de CLAI.

Fecha de recepción: 28-05-2014

Fecha de aceptación: 16-09-2014