Globethics Repository



El cristianismo liberador en los procesos de colonización y descolonización de América Latina [Liberating Christianity in the processes of colonization and decolonization Latin America]

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	Tamayo, Juan José
Publisher	DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones)
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-14 02:26:29
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189305

El cristianismo liberador en los procesos de colonización y descolonización de América Latina

Juan José Tamayo

Mi aproximación al tema está en plena sintonía con la recuperación de la libertad y se mueve en el horizonte de las víctimas como lugar social y hermenéutico, como categoría para interpretar la historia, como criterio de objetividad histórica y como juicio ético sobre los hechos históricos.

Comienzo este capítulo con la lúcida y certera reflexión de la antropóloga Liliana Suárez Navaz, profesora de la Universidad Autónoma de Madrid:

> El colonialismo no es un periodo histórico superado, un fósil inerme. Es una semilla que aún da sus frutos, reproduciendo una característica administración del pensamiento y sustentando un sistema de extracción de la mayoría de explotación del planeta... Aunque el sistema político de los imperios coloniales en sentido estricto quedó felizmente en el pasado, sus secuelas están presentes en las nuevas formas de imperialismo económico y político [y religioso, añado yo] liderado por capitalistas neoliberales en todos los rincones del mundo. Esta globalización tan trillada tiene efectos perversos para las mujeres. Aunque ciudadanas, estas dinámicas nos están empujando hacia una mayor pobreza, más responsabilidades nuevas, formas de migración, nuevas formas de control y violencia [1].

[1] Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, 2008, págs. 31s.

Ese análisis es perfectamente aplicable al colonialismo en Amerindia en sus diferentes expresiones.

Cinco son las descolonizaciones que voy a analizar en este artículo: la religión, el feminismo, el conocimiento, los derechos humanos y el universalismo globalizante. Como teólogo feminista dedicaré especial atención al papel cumplido por el cristianismo liberador en los procesos de colonización y descolonización y a la necesidad de descolonizar la religión como condición irrenunciable, si bien no suficiente, para que el proceso de descolonización, iniciado dos siglos ha, llegue a buen puerto, y a la descolonización del feminismo. De las otras descolonizaciones me ocuparé más pormenorizadamente en otro estudio.

1. Descolonizar la religión

1.1. Cristianismo conquistador y colonial

En el imaginario colectivo está fijada la imagen del cristianismo como uno de los factores ideológicos e institucionales más importantes de legitimación de la conquista y de colonización de Amerindia, y como uno de los poderes fácticos que más se resistieron a la descolonización, a las corrientes ideológicas emancipatorias y a los movimientos de liberación en América Latina. Con la historia en la mano es obligado reconocer que así fueron las cosas en el pasado y que lo siguen siendo en el presente en el catolicismo institucional y oficial que, desde los tiempos de la conquista, ha sido el remedo del catolicismo español o si se prefiere, la reproducción de un cristianismo antimoderno, antiliberal, contrarrevolucionario y procolonial.

El cristianismo de la conquista impuso la fe a los indígenas y se apropió de sus tierras y riquezas a través de la espada. Entendía la relación entre culturas como choque y confrontación, con el objetivo de imponer la cultura del conquistador, que se convirtió en hegemónica, y comportó el *etnocidio* de las culturas indígenas (muerte cultural), el *genocidio* (asesinatos en masa de las poblaciones indígenas) y el *deicidio* (muerte de los dioses/as), alegando como justificación la eliminación de los sacrificios humanos en los cultos indígenas, pero sin utilizar el mismo criterio para salvar la vida de los indígenas sometidos a explotación y esclavitud.

Este modelo consideraba el oro de las Indias como mediador del Evangelio y de la presencia de Dios entre los indios. Gracias al oro, del que se apropiaron los conquistadores, los indios podían recibir la fe y obtener la salvación. Sin las minas de oro no puede conservarse el Evangelio, ni hay salvación para los indios. "Si no hay oro, no hay Dios en las Indias", argumentaban los teólogos legitimadores de la conquista. Estamos ante una teología inequívocamente idolátrica, y fetichista, que se encuentra en las antípodas del imperativo ético del Evangelio: "No se puede servir

a dos señores: a Dios y al Dinero". La plata es, dice Gustavo Gutiérrez citando a Léon Bloy, "la sangre del pobre". La idolatría del dinero trae la muerte del pobre. El dinero victima a los marginados.

1.2. Cristianismo liberador

Hubo, empero, otro paradigma de cristianismo crítico con la conquista, contrario a la colonización, defensor de los indígenas y colaborador en los procesos de descolonización desde el principio ético-evangélico de la opción por los excluidos, si bien no sin contradicciones. Dichos cristianismo mostraba el deseo de transmitir a los indígenas una fe religiosa —la católica— sin dominarlos, por medio de una evangelización liberadora. Era un cristianismo que defendía la persuasión y tolerancia, el diálogo y encuentro con el otro, la autocrítica, la denuncia y el sentido comunitario-igualitario. Ejemplos del cristianismo liberador durante la conquista, entre otros, fueron: el obispo y teólogo Bartolomé de Las Casas, quien criticó la modernidad incipiente, defendió de manera incansable los derechos de los indios, pisoteados por los conquistadores, e influyó decisivamente en la elaboración de las Leyes de Indias de 1542; el sacerdote dominico Antonio Montesinos, quien en un famoso sermón de adviento de 1511 denunció a los encomenderos acusándoles de estar en pecado mortal; el obispo Vasco de Quiroga, quien condenó la guerra de conquista y esclavización de los indios, y llevó a cabo una loable experiencia de educación de indígenas que tenía su base en el mestizaje.

La figura sin duda más emblemática fue *Bartolomé de las Casas*, considerado con razón un antecedente del diálogo interreligioso, la interculturalidad y la teología de la liberación, y principal representante de la *variante latina de la filosofía moral y política de la alteridad y la tolerancia*, que es necesario recuperar para hacer frente a la barbarie del neo-racismo. La filosofía moral de Las Casas se mueve en el horizonte de la *relativización de lo cultural*, pero un relativismo que no cae en el escepticismo. Acepta la diversidad cultural, que explica de forma positiva a partir de la diferencia de los amerindios, aunque en esa filosofía puede haber motivos racionales fundados para preferir moralmente unos comportamientos sobre otros, es decir, que pueden argüirse racionalmente motivos existenciales para fijar algún tipo de jerarquía de valores morales.

Las Casas defiende el *igualitarismo cristiano*, y su filosofía moral se torna discurso a favor del otro. Muestra piedad y compasión para con el otro concreto, el indio marginado, desposeído de su dignidad, que sufre por sentirse excluido étnica y culturalmente. Se muestra crítico con la doble moral a la hora de valorar lo que es un comportamiento bárbaro y un comportamiento ilustrado o culto. Tiende a mantener el mismo criterio en lo referente a la estimación de todas las costumbres. Las Casas cuestiona los conceptos de "bárbaro" e "infiel" aplicados a los indios y da la vuelta

al uso de ambos términos. No cree que el bárbaro sea sólo el otro, sino que llama la atención sobre los actos de barbarie de la propia cultura española. Desenmascara así la falacia del término "barbarie" y reconoce a los indios un estatuto de igualdad frente a los españoles. Las Casas consideraba como misión de la Monarquía la protección de los derechos de los indios. De ahí su empeño por que se reconocieran dichos derechos en las Leyes Nuevas de 1542.

Respeta la diversidad cultural, no acepta la demonización de la cultura indígena por parte de la europea y se opone a que ésta utilice la lógica destructora para doblegar al Otro por una supuesta superioridad, sea cultural o espiritual: "Teniendo, pues, de acuerdo a la ley eterna, cada pueblo, su gobernador o príncipe, no existen motivos para que un pueblo bajo pretexto de cultura trate de dominar a otro o de destruir reinos ajenos", afirma en la *Apología* frente a Ginés de Sepúlveda. Se abre así abre el camino al diálogo entre culturas. "La noción de 'barbarie' —afirma L. Adrián Mora Rodríguez— es, para Las Casas, ante todo una noción políticamente construida" [2].

1.2.1. Crítica de la modernidad naciente y de la racionalidad destructora

Las Casas ataca la nueva estructura de poder que se construye en América, que es la expresión de la modernidad naciente en su dimensión dominadora y tiene su manifestación más perversa en el sistema de la encomienda. Existe una relación intrínseca entre la destrucción de los indios y el sistema de encomiendas, en el que éstos son tratados como "hatajos de ganados entregados a hambrientos lobos" (: "Ninguna otra pestilencia pudo el diablo inventar para destruir todo aquel orbe, consumir y matar todas aquellas gentes y despoblar como se ha despoblado tan grandes y tan poblados reinos, y ésta sólo bastaba para despoblar el mundo, como fue la invención del repartimiento y encomienda de aquellas gentes, que repartieron y las encomendaron a los españoles como si se las encomendaran a todos los diablos, o como hatajos de ganados entregados a hambrientos lobos". La base de la aniquilación es la acumulación de metales preciosos.) Adelantándose al imperativo kantiano en más de dos siglos, el teólogo dominico demuestra que los conquistadores convierten a los indios en simples medios para el logro de un fin espurio: el provecho del rey y de los españoles. (Se trata, afirma, de "un error abominable, tiránico e infernal condenado por la razón humana y, más aún, por la filosofía cristiana". Las Casas denuncia dicho sistema y deja sin base la justificación del mismo.) Si atendemos a sus frutos, la racionalidad con la

[2] Sigo muy de cerca en este apartado el lúcido análisis que Mora Rodríguez hace de las reflexiones críticas de Las Casas sobre la modernidad naciente.

que se autodefine la modernidad nada tiene de constructiva, es claramente destructora.

1.2.2. Las reducciones jesuíticas en Paraguay

Paradigmática fue la experiencia de las *Reducciones del Paraguay*, una de las utopías que no se quedó en el terreno de las ideas o los ideales, sino se hizo realidad en la historia, desmintiendo así el supuesto carácter irrealizable de las utopías. El padre jesuita Antonio Ruiz Montoya, protagonista y responsable de aquella experiencia, describe así las reducciones del Paraguay:

> Llamamos reducciones a los pueblos de los Indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más, unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan [3].

Y fueron precisamente religiosos jesuitas quienes activaron aquella experiencia política y económica comunitaria en régimen de igualdad, no exenta de autoritarismo, uniformidad e imposición de un modelo religioso, económico y habitacional que chocaba con el de los indígenas.

Por eso, las *Reducciones* jesuíticas no estuvieron exentas de críticas desde el principio. Críticas que procedían del mismo mundo indígena-guaraní, en concreto de los dirigentes autóctonos que vieron modificada sustancialmente la estructura de la sociedad guaraní, limitada su libertad y destruidos sus ritos. Así se expresaba uno de esos dirigentes:

> La libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles y selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos, no para bien, sino para que oigamos la doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados [4].

1.2.3. Clérigos liberales en la lucha por la independencia de Amerindia

Numerosos fueron los cristianos laicos y los clérigos que, a principios del siglo XIX, tradujeron políticamente los ideales evangélicos de libertad y justicia y lideraron las luchas por la independencia en los distintos países latinoamericanos. Fue la fe cristiana la que les impulsó a luchar contra la

[3] Bartomeu Melià, *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnografía*. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1997 (4a. ed.), pág. 193.
[4] *Ibid.*, pág. 196.

tiranía española. Dos ejemplos entre muchos: Miguel Hidalgo y José María Morelos. El primero fue el iniciador de la lucha por la independencia de México, llegó a ser capitán general del ejército insurgente y es considerado el padre de la patria mexicana. Morelos fue colaborador suyo y brillante caudillo militar. Los dos apelaron a la piedad popular, sobre todo de los indígenas, y proclamaron a la Virgen de Guadalupe patrona de la revolución latinoamericana. La liberación de la tiranía justificaba el recurso a la violencia. Era, al fin y al cabo, la tesis clásica de la teología moral. El caso de Venezuela es más emblemático todavía si cabe: el redactor del Acta de Independencia fue el prestigioso teólogo Juan Germán Roscio, considerado uno de los precursores de la teología de la liberación.

No obstante, los movimientos de independencia de América Latina se movieron dentro del paradigma hegemónico de la modernidad europea en todos los campos: religioso, político, cultural, económico, militar. Hubo, con todo, intentos de descolonización real que enseguida fueron sofocados y sus líderes pasados por las armas. Habría que esperar a la segunda mitad del siglo XX para que despertara la conciencia descolonizadora de los pueblos indígenas y afrodescendientes, se teorizara y se tradujera en organizaciones de lucha. A ello han contribuido positivamente, como enseguida veremos, las teologías indígenas y las teologías afrodescendientes.

Lo cierto es que mientras clérigos y cristianos laicos luchaban a favor de la independencia y se comprometían activamente con las ideas liberales, el papa y las jerarquías eclesiásticas mantenían la alianza con la Corona española, condenaban la revolución y excomulgaban a los clérigos que luchaban por la libertad.

1.2.4. Cristianos, clérigos y teólogos en los movimientos revolucionarios

Un nuevo impulso al proceso descolonizador latinoamericano fue el compromiso político de las comunidades de base, de teólogos, teólogas, sacerdotes y obispos a partir de la década de los sesenta del siglo pasado. Fue entonces cuando, en un clima de lucha popular y de cambio de paradigma del cristianismo, numerosos cristianos de diversas iglesias, individual o grupalmente, se incorporaron a los movimientos de liberación junto con otros militantes revolucionarios. Por la limitación de espacio, voy a centrarme en algunos casos significativos y representativos de una tendencia muy extendida en el cristianismo de entonces. El ejemplo más emblemático es sin duda el del sacerdote colombiano Camilo Torres, capellán universitario y brillante sociólogo formado en la Universidad católica de Lovaina. Renunció al ejercicio del sacerdocio y a la celebración de la eucaristía, y se alistó en el movimiento guerrillero del Ejército de Liberación Nacional, cayendo pronto bajo el impacto de las balas del ejército

colombiano. En los años siguientes fueron numerosos los sacerdotes que siguieron su ejemplo, demostrando así una generosidad extrema hasta dar su vida por defender la dignidad y vida de los pobres, probando en la práctica que el cristianismo era compatible con la revolución.

Durante la década de los ochenta se produjo un nuevo fenómeno: la participación de teólogos, religiosos y religiosas en responsabilidades políticas dentro de gobiernos revolucionarios formados en diversos países latinoamericanos tras el derrocamiento de las respectivas dictaduras. Fue el caso de varios sacerdotes que participaron en el gobierno del Frente Sandinista de Nicaragua tras la liberación de la dictadura somocista: Miguel de Escoto, miembro de la congregación religiosa Maryknoll, como ministro de Asuntos Exteriores; Ernesto Cardenal, poeta y monje trapense que fundó la comunidad de Solentiname, como ministro de Cultura; Fernando Cardenal, jesuita y hermano del anterior, como ministro de Educación.

Los hermanos Cardenal tuvieron problemas con el Vaticano para compaginar su actividad política con el sacerdocio. No así de Escoto, quien contó con el apoyo de su congregación. En su viaje a Nicaragua en 1983, el papa Juan Pablo II afeó la conducta del humilde Ernesto Cardenal, postrado de hinojos, con un ostensible gesto de desaprobación en presencia del Gobierno sandinista, que fue retransmitido al mundo entero por televisión. ¡Fue uno de los actos de humillación más inmisericordes! Pero Cardenal, fiel a su conciencia y al compromiso político asumido con su pueblo, continuó al frente del ministerio de Cultura trabajando por la educación popular. Más difícil la tuvo su hermano Fernando, a quien los responsables de la Compañía de Jesús le comunicaron que no podía seguir siendo jesuita y ministro. Al final se vio obligado a abandonar la Compañía para seguir siendo ministro, no sin antes responder al Vaticano, de quien venía la amonestación:

> Es posible que me equivoque manteniendo mi doble función de jesuita y de ministro, pero déjenme equivocar a favor de los pobres, porque durante muchos siglos la Iglesia se ha equivocado a favor de los ricos.

En la década de los noventa destacó por su actividad política el salesiano haitiano Jean Bertrand d' Aristide, quien, en sintonía con la teología de la liberación, ejerció su ministerio sacerdotal en una parroquia pobre de Puerto Príncipe y participó activamente en el derrocamiento de la dictadura de Duvalier. En diciembre de 1990 fue elegido presidente de Haití con el 67% de los votos, colocando entre sus prioridades la erradicación de la pobreza y la dignificación de los sectores populares con las que estaba comprometido desde su época de sacerdote. Fue derrocado por un golpe militar y posteriormente rehabilitado. Sin embargo, pronto renunció a su estilo de vida austero y a las opciones liberadoras del comienzo, y se decantó por el enriquecimiento personal y la ubicación entre los sectores

pudientes de la sociedad. Lo que contrasta con la extrema pobreza en que vive Haití, el país más empobrecido de América Latina y el Caribe.

Papel fundamental en la transformación de la realidad social latinoamericana ha desempeñado el dominico brasileño Fray Betto. En 1985 publicó un libro de conversaciones con Fidel Castro en el que el dirigente cubano defiende el carácter revolucionario del Evangelio y la coherencia de los cristianos que luchan por el socialismo. Participó en primera línea junto con Lula, Leonardo Boff y otros dirigentes políticos, religiosos y sindicales en la creación del Movimiento sin Tierra, y apoyó la candidatura de Lula a la presidencia del Brasil. Como asesor de Lula durante la primera etapa de su presidencia, puso en marcha y gestionó el programa "Hambre Cero", que logró reducir considerablemente la pobreza en el país.

1.2.5. Fernando Lugo, de obispo a presidente

En la primera década del siglo XX fue Fernando Lugo, misionero del Verbo Divino y exobispo de San Pedro, una de las regiones más pobres de Paraguay, quien accedió a la presidencia de la República guaraní tras el triunfo electoral en abril de 2008. Hasta llegar aquí, su trayectoria estuvo marcada por la inserción en el mundo de la exclusión, teniendo como guía religiosa la teología de la liberación, como referente social las Ligas Agrarias Cristianas de su país, como horizonte ético la opción por los pobres y como vía de conocimiento de la realidad las ciencias sociales. Un importante aval fue su larga experiencia en el compromiso con los movimientos sociales, primero como maestro de escuela en un lugar marginal de su país, luego como misionero en una de las zonas más depauperadas de Ecuador, después como estudiante de sociología en Roma, luego como obispo que mostró su apoyo a las luchas de los campesinos sin tierra en una época de fuertes conflictos, y como responsable de las comunidades eclesiales de base.

Renunció al episcopado para dedicarse a la política, y el Vaticano le suspendió *a divinis*. Poco después le levantó la suspensión y, en un gesto sin precedentes tratándose de un obispo, aceptó su reducción al estado laical. Como candidato a la presidencia al frente de la Alianza Patriótica para el Cambio logró derrotar al Partido Colorado, que llevaba más de sesenta años en el poder. Tras su triunfo resumía así su programa de gobierno:

> A partir de hoy, mi gran catedral será todo mi país. Hasta ahora estuve en una catedral enseñando, compartiendo, sufriendo, construyendo. Hoy me pongo a disposición de todos los ciudadanos de Paraguay para construir desde la política esa nación que nos merecemos todos los paraguayos, una nación más justa y fraterna, reconciliada, donde la

> justicia no sólo sea un objeto de lujo para algunas personas, sino para todos y todas por igual.

Para ello tuvo que caer en una herejía, como él mismo confesaba citando el título de un libro que recoge la experiencia de las Ligas Agrarias Campesinas de Paraguay, acusadas de comunistas por el dictador Alfredo Stroessner, apresadas, y asesinadas: *La herejía de seguir a Jesús*. ¿Y el poder? ¿No es incompatible con el seguimiento de Jesús? Parece que sí. Al menos eso es lo que se desprende del mensaje evangélico:

> Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera ser grande entre vosotros, será vuestro servidor (Mc 10,42-43).

Fernando Lugo reconoce que muchas veces los políticos usurpan el poder o se aferran compulsivamente a él y cree que el poder es un proceso de creación y, bajo la inspiración del método de la teología de la liberación, él ha optado por construir desde abajo, a partir de la realidad sangrante, desafiante de miseria, pobreza y exclusión en que viven los pueblos de América Latina. "El poder —afirma— se construye desde la gente sencilla que se une para defender sus reivindicaciones y también en sus grandes proyectos e ideales sociopolíticos".

Lugo ha logrado terminar con la hegemonía que ejerciera el Partido Colorado durante sesenta y un años en el Paraguay —incluidos treinta de dictadura—, en todos los campos: político, militar, cultural, religioso y económico, y ha iniciado un proceso de profundas transformaciones en el contexto de los cambios que vienen produciéndose en América Latina durante dos últimas décadas, desde la convicción de que el continente se está convirtiendo en una "fábrica de sueños realizables". Está creando nuevos paradigmas de desarrollo "no construidos por tecnócratas foráneos ostentadores de falsas premisas y ocultos intereses", sino a partir de la soberanía y la integración de los pueblos, por la vía del diálogo y la negociación y mediante el aprendizaje autónomo de millones de latinoamericanos y latinoamericanas que ofrecen resistencia al voraz modelo económico del neoliberalismo.

1.2.6. La teología de la liberación: contrahegemónica

Papel fundamental en el proceso de descolonización de la religión en América Latina ha cumplido la *teología de la liberación*, nacida a mediados de los años sesenta. Se trata de una teología de la resistencia frente al Imperio estadounidense, nuevo poder colonial que pretende dominar el

continente y someterlo a su omnímodo control y que en el actual diseño huntingtoniano del "choque de civilizaciones", busca poner el cristianismo a su servicio.

Es una teología que, cuarenta años después, se ubica en el mundo de la marginación cultural y exclusión social de toda América Latina y el Caribe. Está del lado de las víctimas de las sucesivas colonizaciones y ha recuperado el carácter originariamente subversivo del cristianismo. Ha dejado oír de nuevo la proclama de Jesús de Nazaret contra los poderes políticos, económicos y religiosos de su tiempo, y la denuncia profética de Bartolomé de Las Casas ante el Impero hispánico. Ha hecho suya la causa de los libertadores de principios del siglo XIX por la independencia de los pueblos latinoamericanos. Hoy se ha convertido en un movimiento universal que está presente en el Foro Social Mundial y el Foro de las Alternativas bajo el signo de "Otro Mundo Posible", y que ha creado su propio espacio alter-globalizador, el Foro Mundial de Teología y Liberación, que cuestiona las creencias crédulas, revoluciona las conciencias de los creyentes y no creyentes y pretende transformar sus prácticas desde la convicción de que "Otra teología es posible" ¡y necesaria!

1.2.7. La teología indígena, descolonizadora

En los procesos de descolonización de Amerindia, hoy adquiere protagonismo y pujanza cada vez mayores la teología indígena contrahegemónica. Se trata de una teología nueva, pero también antigua, quizá las más antigua de Amerindia, que resistió al Imperio hispano y no pudo ser controlada ni destruida a pesar de las masacres, ecocidios, etnicidios y deicidios cometidos por los conquistadores, quienes destruyeron la mayoría de los centros religiosos, administrativos y políticos precolombinos por la voraz, compulsiva, alocada e idolátrica apropiación del oro y por asegurarse la conquista de las nuevas tierras para la monarquía española. Esta teología, vivida de manera comunitaria y transmitida oralmente, ha conseguido sobrevivir en el silencio meditativo de la sabiduría popular haciendo realidad la canción de Atahualpa Yupanki: "La voz no la necesito. Sé cantar hasta en el silencio".

En la actualidad opera como narración mítico-simbólica que recupera la identidad cultural de las comunidades indígenas, como relato discursivo en el horizonte de la liberación de los pueblos de Amerindia, y como movimiento espiritual de resistencia frente a la globalización neoliberal y a los restos de colonialismo que todavía perviven en el continente. Se mueve en el horizonte de las teologías de la liberación desarrolladas en Amerindia desde mediados de los años sesenta del siglo pasado, pero superando el carácter ligeramente colonial con el que nacieron y que algunas aún conservan. Posee su propia identidad, aunque en diálogo interidentitario, con otras tradiciones culturales. Tiene su propia metodología

y no se somete a la metodología teológica dominante, si bien está abierta a la comunicación con la metodología de otras teologías liberadoras. Posee sus propios contenidos, más sapienciales que doctrinales, conforme a sus mejores tradiciones, pero, al mismo tiempo, mantiene el diálogo con los nuevos climas cultuales, sin por ello sucumbir miméticamente o asimilarse acríticamente a ellos.

Se podrá objetar que estamos ante un mundo mítico. Es verdad. Sin embargo también Prometeo es un mito, un mito portador de luz, de liberación, de utopía. ¿Por qué no va a serlo la teología indígena? Estamos, ciertamente, ante una teología contrahegemónica y descolonizadora.

A ambas teologías creo que les es aplicable lo que dice el obispo-poeta-profeta Pedro Casaldáliga del cristianismo:

> Cristianamente hablando la consiga es muy diáfana (y muy exigente) y Jesús de Nazaret nos la ha dado hecha mensaje y vida y muerte y resurrección: contra la política opresora del Imperio, la política liberadora del Reino... Contra la 'agenda' del Imperio, la 'agenda' del Reino.

Dada la influencia de la religión, y más en concreto del cristianismo colonial en todos los terrenos de la realidad y en todos los espacios de poder: político, religioso, cultural, ideológico, étnico y, por supuesto, religioso, la descolonización de la religión es condición necesaria, si bien no suficiente, para llevar a feliz término la descolonización del continente.

Eduardo Galeano hace un certero relato de la actitud de superioridad de la cultura dominante en relación con las culturas indígenas y afro-descendientes:

> La cultura dominante admite a los indígenas y negros como objeto de estudio, pero no los reconoce como s*ujetos de la historia*; tienen folklore, no *cultura*; practican supersticiones, no *religiones*; hablan dialectos, no *idiomas*; hacen artesanías, no *arte*.

Y yo añado: tienen ídolos, no dioses; practican cultos idolátricos, no *ritos sagrados*; hacen magia y carecen de sacramentos.

He dicho, no obstante, que esa descolonización no es suficiente. Debe ir acompañada de otras descolonizaciones, como las del conocimiento, del universalismo globalizante, de los derechos humanos y del feminismo, por citar algunas de las más importantes**.** De ellas voy a hablar a continuación.

2. Descolonizar el feminismo

Otro de los fenómenos a liberar de los modelos teóricos y prácticos impuestos por Occidente en Amerindia es el feminismo. Para ello es necesario cuestionar el sujeto universalista a partir del despertar de nuevos sujetos que cuestionan el carácter imperialista del feminismo del

Primer Mundo (EE. UU.-Europa) e incorporar al movimiento feminista las experiencias organizativas, metodologías, teorías epistemológicas y prácticas de lucha de las mujeres del Sur, indígenas, migrantes, afrodescendientes, campesinas latinoamericanas, entre otras.

La concepción liberal del feminismo, afirma Saba Mahmood,

> …aun reconociendo los importantes conocimientos que ha proporcionado, limita de forma severa nuestra capacidad para comprender y cuestionar las vidas de las mujeres cuyos deseos, afectos y voluntad han de ser moldeados por tradiciones no liberales [5].

Reconoce que dicha concepción ha hecho importantes esfuerzos por integrar cuestiones relativas a la diferencia sexual, étnica, nacional y de clase dentro de la teoría feminista, pero apenas se ha ocupado de explorar el tema de la diferencia religiosa. Este vacío está siendo llenado por las diferentes teologías feministas desarrolladas en el seno de distintas religiones: cristianismo, budismo, islam, judaísmo, hinduismo.

La concepción liberal del feminismo se ha transnacionalizado y ha influido en las condiciones locales de vida. ¿Cómo? Universalizándolo y convirtiéndolo en consigna única e imperativo categórico de los organismos internacionales que han impuesto una concepción uniforme de la igualdad de género. Los discursos que se supone universalizantes sobre los derechos de las mujeres no son tan potentes argumentalmente, ni tan políticamente universales como a primera vista puede parecer. Son, más bien, "contestados y resemantizados" en América Latina y el Caribe, por ejemplo, por las mujeres campesinas, indígenas, afrodescendientes, que luchan por unas relaciones más sororales, justas e igualitarias entre mujeres y hombres. Y ello a partir de una definición del ser humano que trasciende el individuo occidental (que desemboca en individualismo), desde una concepción de vida que va más allá del derecho a la propiedad y de un concepto de equidad que incluye de manera especial, además de complementariedad entre los géneros, entre los seres humanos y la naturaleza en una relación no de sujeto a objeto, sino de sujeto a sujeto en una relación cosmo-antropoándrica simétrica.

La descolonización del feminismo en el terreno religioso en Amerindia se traduce en la opción por las mujeres doble o triplemente discriminadas y oprimidas: por ser mujeres, por pertenecer a los sectores populares empobrecidos de la población, por formar parte de etnias negadas, culturas masacradas y religiones demonizadas: mujeres indígenas, afrodescendientes, campesinas.

Voy a analizar dos ejemplos de descolonización de feminismo amerindio, que conocí en el IV Foro Social de las Américas celebrado en

[5] Saba Mahmood, "Teoría social y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto", en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.), *op. cit.*, pág. 168.

Asunción (Paraguay) en agosto de 2010, cuyos dos ejes fueron la igualdad de género y las diversidades. Eran la mejor muestra de que "América está en camino" hacia la meta de la igualdad, pero no clónica, sino dentro del respeto al pluriverso sexual, étnico, lingüístico, ético, religioso, político, cultural y económico.

Los movimientos feministas tuvieron un importante protagonismo en el IV Foro Social de las Américas. Numerosos fueron los talleres que analizaron la situación de las mujeres en Amerindia desde la perspectiva de género con el objetivo de lograr su empoderamiento en un continente donde el patriarcado impone su ley en la mayoría de los campos del quehacer humano.

Uno de los talleres feministas más creativos fue el del Feminismo Comunitario en el área rural e indígena de la Provincia Bautista de Saavedra de Bolivia, liderado por la Asamblea Feminista Rural, que en 2006 inició un proceso de reflexión sobre la situación de las mujeres indígenas y campesinas de comunidades del área rural, a partir de la toma de conciencia de la necesidad de crear un espacio donde las mujeres puedan construir su vida y recuperar su palabra. La acción feminista es una construcción colectiva desde el conocimiento y reconocimiento de las mujeres del mundo rural como parte de la resistencia al machismo con el compromiso de desarrollar una cultura feminista "basada en la solidaridad, reciprocidad, empatía, alteridad sensibilidad y respeto a la otra, al otro, con la capacidad de escuchar y de escucharnos".

Cuatro son los objetivos que se propone este movimiento:

a) responder a la situación de las mujeres en comunidades campesinas e indígenas invisibilizadas por la pobreza y el patriarcalismo;
b) luchar por la mejora de sus condiciones de vida en el marco del reconocimiento de la realidad pluricultural, plurilingüe y plurinacional de Bolivia;
c) incluir los derechos de las mujeres en la lucha de los pueblos indígenas y campesinos;
d) construir comunidades indígenas participativas e inclusivas de hombres y mujeres.

La Asamblea Feminista Rural de Bolivia entiende el feminismo como lucha de las mujeres por su derecho a ser mujeres, a reconocerse y pensarse como mujeres y a rebelarse contra toda forma de opresión.

Conscientes de que no eran primeras militantes en la liberación de las mujeres, las participantes en el taller recordaron a algunas de las luchadoras bolivianas que las precedieron: Bertonina, Sisa, Manuela Gandarillas, Manuela Rodríguez, Heroínas de la Coronilla, Adela Zamudio, Domitila Chungara, Mujeres de la Guerra del Agua, Mujeres de la Guerra del Gas.

El Feminismo Comunitario no piensa a las mujeres contra los hombres, sino dentro de la comunidad formada por dos mitades ambas de

igual importancia, imprescindibles y autónomas, complementarias y no jerárquicas y con relaciones de reciprocidad. La actividad concientizadora de este feminismo, que sigue la metodología de Paulo Freire, se mueve en cinco campos de acción que las mujeres deben conquistar: espacio, tiempo, cuerpo, memoria y organización, que llevan derechamente a salir del ámbito doméstico individual y entrar en el espacio social como lugar común de hombres y mujeres.

1. *Espacios de decisión y participación*. Las mujeres se sienten inseguras, no se encuentran bien en su comunidad, tienen miedo y son objeto de violencia. Son consideradas parias, inferiores, carecen de espacios de decisión y participación. Se encuentran a gusto y cómodas en cualquier lugar menos en la comunidad y la casa. De ahí la necesidad prioritaria de luchar por un espacio en la comunidad que les haga sentirse seguras, estar bien y vivir tranquilas, condiciones necesarias para participar activamente en la vida comunitaria y la toma de decisiones.
2. *Recuperar el tiempo para participar*. Los hombres dicen que a las mujeres se les ofrece participar, sin embargo se niegan a hacerlo alegando que tienen miedo a hablar, que no están capacitadas… Pero, ¿cómo van a participar si no tienen tiempo, si están todo el día ocupadas, si realizan 32 actividades, mientras los hombres hacen la mitad, 16 actividades. Y pusieron el ejemplo de Enriqueta: nacida en 1933, desde niña pastorea los animales; se asustaba cuando le venía la menstruación; ha sufrido violencia doméstica; parió diez hijos e hijas a los que ha tenido que cuidar ella sola; está enferma de la matriz; le duele todo su cuerpo; ha sido abandonada por su esposo. Con una jornada de trabajo de 24 horas, ¿cómo van a organizarse las mujeres, capacitarse y participar en la vida de la comunidad? Por eso, objetivo prioritario del Feminismo Comunitario es que las mujeres recuperen el tiempo para la capacitación, organización y participación.
3. *Cuidar el cuerpo y decidir sobre él*. Las mujeres tienen que cocinar, preparar a los niños y las niñas y llevarlos a la escuela, cuidar de ellos si están enfermos, trabajar en la chacra, recoger leña, lavar la ropa, cuidar los animales, etc. Para ellas, todo es importante menos ellas mismas. Un testimonio:

> He perdido la cuenta de cuánto he dejado de hacer por mí, ni de cómo está mi *cuerpo*. Embarazada no más aparezco. Hubiera querido tener sólo dos hijos. La verdad nunca he decidido sobre mi cuerpo, siento cansancio y estoy muy enferma.

Por eso, otro objetivo de la organización es que las mujeres cuiden el cuerpo y tengan la capacidad de decidir sobre él.
4. *Memoria*. El Feminismo Comunitario trabaja por la reconstrucción de la memoria histórica y recuerda que las mujeres bolivianas siempre

han participado en todas las luchas, políticas, sindicales, educativas, sanitarias. Ejemplos: por la reforma agraria en 1953; contra las dictaduras de Hugo Banzer en 1971 y de Luis García Meza en 1980; en la guerra del gas en 2003; contra el neoliberalismo en 1985; en el proceso de cambio desde 2005. Y, ahora, en la elaboración del Plan de Igualdad de Oportunidades.

5. *Organización*. Las mujeres tienen que organizarse. Lo que implica buscar espacios de reunión entre ellas para escucharse, crear su propia palabra, encontrar su lugar en la comunidad y en la toma de decisiones, buscar su espacio al 50% en el sindicato, en la dirección de la comunidad, en las asambleas comunales.

Una segunda experiencia de descolonización del feminismo en Amerindia fue el taller *La subalternidad y la colonización a través del cuerpo de la mujer*, organizado por el Observatorio Feminista "Las Virginias" y el Centro de Servicios y Estudios Rurales (CSER), cuyo objetivo era descolonizar el cuerpo de las mujeres amerindias.

El CSER es una organización creada en 2002 por profesionales de diferentes disciplinas que asesora a organizaciones campesinas, indígenas, de mujeres y a grupos juveniles para la legalización de tierras y territorios, promueve la propiedad comunitaria como alternativa a la concentración por parte del capital financiero especulativo, capacita en derechos sociales, civiles, políticos, de género y derechos humanos, apoya la producción agroecológica de alimentos y elabora estudios e investigaciones sobre la situación de la tierra en Paraguay, la situación de las mujeres rurales y campesinas y las crisis agrarias.

"Las Virginias" nacieron en mayo de 2008 en Paraguay tras la derrota del Partido Colorado, hegemónico en el país durante 61 años, y cuarenta años después del movimiento estudiantil del "Mayo francés", de especial significación para los movimientos feministas y otros movimientos sociales y culturales. El objetivo de la nueva asociación era hacer un análisis políticamente correcto acerca de los problemas de las mujeres y dirigir una mirada crítica al quehacer político paraguayo desde el nuevo escenario político tras el triunfo de Fernando Lugo —verdadero hito en la historia de dicho país.

El Observatorio surgía sin un ápice de arrogancia. Según el testimonio de las mujeres que lo crearon, asumía "la humilde postura de quien quiere aprender, comprender y compartir sin la espada que generalmente guardan, bajo el poncho o la falda, los dueños y las dueñas de las verdades irrefutables". Reconoce como muy positivo el incremento de la presencia de las mujeres en Paraguay, al tiempo que constata la persistencia del modelo patriarcal dominante donde las voces de las mujeres son apenas un murmullo. Manifiesta su preocupación por la fragilidad y los retrocesos de la democracia en la región, que afecta más negativamente a las mujeres ya que "los totalitarismos misóginos prenden y se reproducen en los grupos domésticos".

El taller se centró en una reflexión colectiva sobre subalternidad y la colonización a través del cuerpo de la mujer. Por colonización se entiende la dominación de un país o territorio por parte de otro. Puede ser de distintos tipos: económico, político, militar, cultural, y darse de forma pacífica o violenta. El colonizador impone las reglas de juego que, con el paso del tiempo, el pueblo interioriza y asume no como patología sino como comportamiento normal. A la persona o al país subalterno se les roba su historia y se les impone la ley del silencio.

¿Resultado? La persona o el pueblo dominado y sometido poseen *de facto* un rango más bajo que el dominador y terminan por pensarse a sí mismos como inferiores. Las mujeres, consideradas sujetos subalternos, son representadas por "otros" que ponen nombre e interpretan sus necesidades, deseos, aspiraciones, sueños, sin ser previamente tenidas en cuenta ni escuchadas. Controlar los sueños constituye la forma más humillante de esclavitud y es como cortar las alas a los voladores y voladoras.

El cuerpo de las mujeres es expropiado, no les pertenece. Las mujeres pueden ser obligadas a parir o a no parir según la omnímoda voluntad de los varones que se comportan autoritaria y patriarcalmente. Las mujeres no disponen de su cuerpo, que en muchas culturas se reduce a simple aparato reproductivo, a mero repuesto para disponer de mano de obra barata o, peor aún, a objeto de agresión, botín de guerra y pieza de conquista. La lucha contra la subalternidad y la colonización a través del cuerpo de las mujeres fue el objetivo del taller, sobradamente logrado al menos en el Foro. Es todo un ejemplo para el Norte, que sigue ejerciendo de múltiples maneras la colonización a través del cuerpo de las mujeres creyendo que está contribuyendo a su liberación. ¡Qué error!

Queda todavía mucho camino por recorrer para descolonizar el feminismo en Amerindia. Las experiencias descritas van en esa dirección.

3. Descolonizar el conocimiento

Vivimos cómodamente instalados en uno de los colonialismos occidentales más omnipresentes e influyentes en Amerindia: el del conocimiento o, en palabras del científico social portugués Boaventura de Sousa Santos, en una serie de monoculturas que desprecian la experiencia [6]. Él cita cinco:

a) *La monocultura del saber*, que cree que la única forma de conocimiento es el saber riguroso de las ciencias de la naturaleza y que el único

[6] Cf. Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano*. Madrid, Trotta, 2006. He desarrollado este tema en *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*. Valencia, Tirant Lo Blanc, 2010 (2a. ed.).

modelo de desarrollo válido para toda la humanidad es el científico-técnico de la modernidad.

b) *La monocultura del progreso y del tiempo lineal*, que entiende la historia como una calle de dirección única y en sentido ascendente: por delante y en cabeza va el mundo avanzado, desarrollado; lo demás se sitúa detrás y en la cola, es residual, obsoleto y debe desecharse.

c) *La monocultura de la naturalización de las jerarquías*, que considera la tipología y jerarquización de los seres humanos por etnia, clase y género como algo natural y, por tanto, inmodificable.

d) *La monocultura de lo universal como lo único válido*, al margen del contexto, que concede prevalencia a lo global sobre lo local y a lo general sorbe lo vernáculo.

e) *La monocultura de la productividad*, que convierte a ésta en criterio absoluto al que ha de someterse cualquier otro valor. El resultado de tal absolutización es que define la realidad humana y el trabajo humano por el criterio del crecimiento económico y entiende el conocimiento como dominio de la naturaleza hasta su explotación y depredación, como si se tratara de un objeto sin dueño del que uno puede apropiarse o de un bien del que se puede usar y abusar. Esa monocultura convierte el planeta en un vertedero de residuos y no en la casa habitable del ser humano.

La alternativa es una teoría del conocimiento desde el Sur, desde los márgenes, que reconoce los diversos saberes sin exclusiones apriorísticas y en diálogo, considera la idea del tiempo lineal como una concepción del tiempo entre otras, no la única ni la que tiene la primacía, sino la propia de la modernidad occidental que pretende convertirla en primordial. La subjetividad de una persona y la identidad de un grupo social se conforman como "una constelación de diferentes tiempos y temporalidades, algunos modernos y otros no modernos, algunos antiguos y otros recientes, que se activan de manera diversa en contextos o situaciones diferentes", asevera De Sousa Santos [7]. El mejor ejemplo de reconocimiento de esa constelación de plurales temporalidades son las comunidades y los movimientos. ¿Por qué, por ejemplo, la presencia y relevancia de los ancestros en la vida de una persona o una comunidad tienen que considerarse una manifestación anacrónica de una religión primitiva o no otra forma de experimentar la contemporaneidad?

4. Descolonizar los derechos humanos

Una de las manifestaciones más palpables de la pervivencia del colonialismo es la teoría occidental de los derechos humanos que

[7] Boaventura de Sousa Santos, *Foro Social Mundial*. Barcelona, Icaria, 2005, pág. 34.

quiere imponerse como teoría universal. Mientras Occidente exige el cumplimiento escrupuloso de los derechos humanos, él es primero en transgredirlo sistemáticamente y no sólo en el plano individual, también en el estructural e institucional, con frecuencia con el silencio —¿cómplice?— e incluso con la colaboración necesaria de los organismos nacionales, regionales e internacionales encargados de velar por su cumplimiento, la mayoría de las veces para proteger los intereses del Imperio y de las empresas multinacionales bajo el paraguas de la globalización neoliberal. Pareciera que los derechos humanos fueran todavía la asignatura pendiente o, en palabras de José Saramago, la utopía del siglo XXI.

El neoliberalismo niega toda fundamentación antropológica de los derechos humanos, los priva de su universalidad, que se convierte en mera retórica tras la que se esconde la defensa de sus intereses, y establece una base y lógica puramente económicas para su ejercicio, la de la propiedad, la de acumulación, la del poder adquisitivo. En la cultura neoliberal los derechos humanos tienden a reducirse al derecho de propiedad. Únicamente quienes son propietarios, quienes detentan el poder económico, son sujetos de derechos.

Para que los derechos humanos dejen de ser esa asignatura pendiente, no pueden formularse ni construirse en abstracto e intemporalmente, sino deben ubicarse en una temporalidad concreta. Eso es lo constitutivo de una concepción sociológico-jurídica de los derechos humanos A su vez, tienen que ser reinterpretados constantemente atendiendo a cada contexto histórico. Y el contexto en que han de ser reformulados e interpretados hoy es, por una parte, el de la globalización neoliberal de la economía y la técnica, que es una globalización excluyente, y el de la fragmentación social y cultural de la ciudadanía, y, por otra, el de la interculturalidad y del pluralismo religioso, que abre el horizonte y contenido de los derechos humanos a los distintos escenarios culturales y religiosos, y no apenas al escenario de la cultura occidental y del cristianismo, la religión mayoritaria en ese escenario.

5. Descolonizar el universalismo globalizante

El universalismo es un localismo globalizado, es decir, convertido en global. Es la imposición de la imagen del individuo occidental del Primer Mundo como sujeto del derecho y la conceptualización de la igualdad y libertad propia de la Ilustración europea. Es lo que Boaventura de Sousa Santos llama "la monocultura de lo universal y de lo global", característica de la modernidad occidental, que privilegia las realidades de alcance global sobre las realidades dependientes de sus contextos, a las que considera particulares o vernáculas. Siguiendo esa lógica, se decreta la no existencia de lo local o particular o, se afirma su incapacidad para ser alternativas creíbles a lo existente globalmente.

La alternativa al universalismo globalizante es doble: la desglobalización de lo local, la reglobalización contrahegemónica y la alterglobalización.

Conclusión

Concluyo ya. El proceso de descolonización en Amerindia no está terminado. Sigue siendo una tarea y desafío. Para superar las carencias en dicho proceso, sugiero las siguientes propuestas que pueden contribuir a llevarlo a feliz término:

— Cuestionar las visiones etnocéntricas que se han centrado en la descolonización política y económica, pero han descuidado la etnia, el género, la cultura, la religión, y no han tomado en consideración el estrecho e indisociable vínculo entre racismo, imperialismo, prácticas e ideologías patriarcales en los procesos de descolonización de América Latina.
— Elaborar teorías poscoloniales que incluyan las categorías antes indicadas y ofrezcan nuevas herramientas de análisis, más acordes con la diversidad cultural de los pueblos de Amerindia.
— Crear nuevas estrategias de lucha para construir sociedades descolonizadas inclusivas, inter-culturales, inter-étnicas, inter-religiosas e inter-identitarias, sin que ninguna cultura, religión o etnia sea hegemónica [8].

[8] En esta dirección va la excelente obra colectiva varias veces citada en este artículo *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, que recoge estudios de especialistas en los diferentes feminismos, precedidos por una introducción de las editoras Rosalva Aída y Liliana Suárez sobre la tensión entre los feminismos poscoloniales y de éstos y la tensión con los nacionalismos y las políticas de identidad. Una buena fundamentación de estos planteamientos desde la epistemología del Sur es la que ofrece Boaventura de Sousa Santos en su "sociología de las ausencias y sociología de las emergencias". Desde el punto de vista jurídico-político, me parecen clarificadores por su creatividad y apertura de nuevos horizontes los análisis de Octavio Salazar Benítez, en su reciente obra *Cartografías de la igualdad. Ciudadanía e identidades en las democracias contemporáneas*. Valencia, Tiraqnt Lo Blanc, 2010.