

ESPIRITUALIDAD

POR RUTAS AMERICANAS

Diego Irarrazaval



Espiritualidad por rutas americanas

© Diego Irarrazaval

Santiago de Chile, 2022.

Amerindia Continental

Centro Teológico Manuel Larraín

Registro de propiedad intelectual: 2021-A-12372

Diseño de portada y diagramación: Andrés Aylwin C.

Imagen en portada: Figura de dominio público en
Portal de Misioneros Claretianos Disponible en
<https://centroamericacmf.org>

Impreso por Gráfica Jory.

CONTENIDO

Invitación a recorrer el arte de lo sagrado. Glafira Jiménez.

Introducción

1. Enraizamiento y novedad

- Creencia y actual pluralidad.
- Resistencia socio-espiritual. Insumo de Atilano Ceballos

2. Sacralidad de muchos colores.

- Ojos abiertos a lo sagrado
- Miradas a la religión. Insumo de Manuel Marzal.

3. Territorios encantados

- Voces comunales y aporte externo
- Ceremonia terrenal. Insumo de Ernestina Lopez.
- Negritud sudamericana. Insumo de SEPAC.

4. Cotidiana disputa y alianza.

- Lo sincrético en la espiritualidad
- Mujer en la liberación. Insumo de Geraldina Cespedes.
- Colonialidad y feminismo. Insumo de Aura Cumes.

5. Celebrar la vida frágil.

- Felicidad en medio de trampas
- Símbolica festiva. Insumo de Diego Irarrazaval
- Paradigma cordial. Insumo de Patricio Guerrero

6. Caminar con Jesús y su Espíritu hoy.

- Fe itinerante y profética
- Renovación pentecostal. Insumo de Ismael León.
- Espíritu amerindio. Insumo de Eleazar Lopez.

Conclusión.

Recurso bibliográfico

Invitación a recorrer el arte de lo sagrado

Espiritualidad, dimensión constitutiva de la Vida, que todo lo envuelve, en distintas formas y expresiones. Creencias y espiritualidades también distintas y, tantas veces, distantes, originarias y originales. Cada día, asistimos, vivimos, compartimos, abrazamos, interpretamos, renovamos y nos dejamos desafiar e interpelar por esas expresiones de vida. Expresiones encarnadas en creencias y espiritualidades que orientan hacia una vida plena, una vida digna de ser vivida, el acontecer cotidiano.

Quienes ya hemos asumido, o quienes sienten el llamado a asumir, el compromiso y el servicio de capacitar y acompañar a otras personas, sabemos (lo sabrán) del despliegue de registros propios y matices de espiritualidades originarias y mestizas involucradas. Sabemos de la dificultad, del desbordamiento, de la densidad y el misterio que entraña la tarea de mirarnos desde una perspectiva ajena a nosotrxs mismxs.

Incorporarnos al mundo de otredades en relación, es un desafío. Relaciones que expresan “un amplio registro de voces” que no cesan, de donde “siguen brotando manantiales espirituales”. Para esta tarea, “apasionante y radical arte de lo sagrado”, no hay recetas.

Las páginas que leerán a continuación son una valiosa herramienta para fortalecer, enriquecer y/o iniciar el camino de la *Espiritualidad por rutas americanas*. Un estímulo para quienes caminan por la historia buscando caminos, discerniendo encrucijadas, oteando horizontes posibles para el encuentro, el diálogo, el enriquecimiento mutuo. Un instrumento para quienes ya son o se están iniciando en el servicio de docentes, capacitadorxs en programas de catequesis, agentes de las distintas pastorales en comunidades eclesiales de base (catequesis, liturgia, ecología integral), en movimientos laicales, en programas de formación inter-religiosos e inter-culturales y otros, tantos otros...

Lo sagrado es como “un tesoro escondido en un campo” que, descubierto por una persona, “lo vuelve a esconder y, llenx de alegría, vende todas sus posesiones para comprar aquel campo (cf. Mateo 13, 44). La historia, memoria y presente, de espiritualidades originarias y mestizas son ese tesoro escondido por descubrir. Tesoro que da a la tierra que habitamos, al agua que nutre, al aire que recrea, a la historia sagrada que habitamos y construimos, al futuro que esperamos: el campo, la chacra de la Vida, un gran valor. Intuiciones, reconocimientos, descubrimientos de pequeñas pistas que nos llenan de alegría y nos animan a seguir buscando.

Este libro es un recurso, una ruta para esas búsquedas, un incentivo para cansancios y decepciones; una invitación a tomar y/o retomar este don y tarea a la vez, en palabras del autor, como “una labor fascinante llevada a cabo por protagonistas de lo sagrado, por personas que encaran particulares desafíos y ofrecen alternativas”. La búsqueda nos anima y empuja porque “sabemos”, y saboreamos, del gran valor de este tesoro. Por eso, la actitud de búsqueda es tan importante, esencial para quienes se aventuren a leer estas páginas. Buen camino y mejor marcha.

Glafira Jiménez París

Chachapoyas, 29 de setiembre, 2021. Amazonas-Perú

Introducción

¿Qué pasa en la intimidad, y en todo el universo? En medio de claro oscuros, de tropiezos y de logros, la humanidad redescubre el ser feliz, y elabora espiritualidades. Son traspasadas carencias, mediocridades, estancamientos. En estas circunstancias abundan los interrogantes. Una respuesta rápida no satisface. Hay que sopesar varias rutas hacia la felicidad, y hay que agradecer la calidad sapiencial en cada pueblo. Parece que, en medio de siglos de malestar, continúan brotando manantiales espirituales.

Las creencias envuelven y orientan el acontecer de cada día. En diversos territorios americanos, hay recursos de ayer y de hoy. Sobresalen las místicas de poblaciones originarias y mestizas. Por mi parte, cordialmente agradezco décadas de ser huésped de comunidades autóctonas (principalmente en el altiplano del Perú) y todo lo compartido en conversatorios, fiestas, talleres de base, instancias académicas, ceremonias, oraciones, actividades solidarias.

Mis escritos provienen del interactuar con participantes en programas amerindios. Estos interaprendizajes son alimentados por testimonios vivenciales y por el estudio de escritos latinoamericanos. Las reflexiones propias son inseparables de lo que se va aprendiendo de los demás. En este libro mis anotaciones van en letra 'corriente', y en letra '*cursiva*' van luminosos fragmentos obtenidos de otras personas; que he desarrollado en diversos talleres, y también en un módulo del Instituto de Ciencias Religiosas en Barcelona.

A lo largo de estas páginas son desplegados ejes básicos, que toman en cuenta plurales y cambiantes situaciones en nuestro continente, y que corresponden a clamores de cada día. Se trata de aproximarse a imaginarios diferentes al propio, a fin de dialogar sin imponer, y humildemente dejar a un lado actitudes omnipotentes.

Dos preocupaciones recorren estas páginas. La primera es entendernos como humanidad con ambivalencias y con opciones de vida. Me sumo a la comprensión crítica de hierofanías cotidianas. Un gestor del análisis histórico indicaba la dificultad (tanto teórica como práctica) de hacerse cargo de lo sagrado, y advertía “no sabemos si existe algo (objeto, gesto, función fisiológica, ser, juego, etc.) que no haya sido transfigurado alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la historia de la humanidad, en hierofanía...” (ELIADE, 1981,

pgs 69 y 77). Ello conlleva examinar vínculos e instituciones que interiorizan lo sagrado. Además, cabe indagar señales de Dios, e involucrarse en la tradición del Espíritu de Jesús. En el aquí y ahora no vale una actitud sectaria. En cada acontecer, se responde a señales y a ofertas de felicidad. Éstas son palpadas por pueblos de América en sus rutas y sus convicciones.

Una segunda gran exigencia es ubicarnos en el sentir y pensar de sectores humanos diferentes al propio. Así es posible ir sopesando espiritualidades. Se desenvuelven interpretaciones desde lo ajeno a lo propio y vici versa, Son hermenéuticas interculturales. Uno dialoga con “otros/as”, asume otreidades, y atisba el misterio de Vivir. Suplico que mis aportes sean recibidos sólo como una aproximación (que merece críticas e incesantes debates). En cada lugar y época, la labor más fascinante es llevada a cabo por protagonistas de lo sagrado, por personas que encaran particulares desafíos y ofrecen alternativas.

Capítulo 1.

Enraizamiento y novedad

Nuestro continente tiene fecundas raíces que están siendo transformadas. El principal factor (durante siglos y hasta la actualidad) es un plural y generalizado actuar mestizo y una gama de negritudes. Las Américas y el Caribe (1 billón de habitantes) tienen unos 70 millones de indígenas; que atesoran la mayor parte de la diversidad socio-espiritual. Lamentablemente tanto lo originario como lo negro ha sido negado y agredido mediante ideologías y políticas catalogadas como 'mestizas'.

En el entreverado acontecer social sobresalen varios modos de mezclarse. Lo sentido como característico de cada pueblo, y la tensión entre tradicional y moderno, tienen varias líneas de interpretación. Hay miradas nacionalistas y políticas. Abundan ideologías de mestizaje que subrayan algún denominador común, o que presuponen una síntesis cultural. Ello suele devaluar y hasta negar lo indígena. Por otro lado, es homogeneizada la negritud y es ocultado el trasfondo esclavista. Otra cuestión es ver lo identitario de manera unilateral y esencialista (sin considerar procesos de interculturalidad).

Al examinar temáticas espirituales, se constata lo originario en vertientes del mundo actual. También cabe reconocer lo autóctono en procesos modernos, donde hay vínculos de todo tipo, y donde proliferan conflictos, alianzas, distanciamientos, pactos socio-culturales. Vale también constatar actitudes originarias hacia lo sagrado (por indígenas, afros, 'mestizos') que influyen oblicua y directamente en quienes son integrantes de religiones (y también en quienes dicen ser no-creyentes). En la población latinoamericana (según estudios anuales hechos por Latinobarómetro) entre un 20 y un 40 por ciento dice 'ninguna religión'. Otro factor muy importante es que actitudes y creencias sincréticas abundan en todos los sectores sociales.

Esta complejidad ha motivado un abanico de pautas teóricas, estudio de fenómenos, y diseño de mega tendencias. A menudo se confunden categorías distintas, como son: religión, espiritualidad, sincretismo, secularidad, increencia, fe, creer sin pertenecer, post-secularización, laicidad, agnosticismo. También falta claridad con respecto a la

cristianización colonial, las confesiones y denominaciones modernas, polisémicas identidades, e innovaciones interculturales e interreligiosas.

Creencia y actual pluralidad.

Un abanico de condicionamientos afecta el modo de sentir e invocar recursos espirituales. Ello reclama tener marcos teóricos adecuados al contexto, labor interdisciplinaria, interpretaciones tanto científicas como sapienciales e intuitivas de cada pueblo. No vale pues emplear sólo un enfoque científico y alguna metodología. Tampoco vale simplemente el diagnóstico desde una instancia institucional o un credo religioso.

En lo llamado espiritual están incluidos factores como la migración, el casi universal acceso a espacios formales de educación, impactos del empleo y el intercambio comercial, la omnipresencia del progreso científico, comunicación masiva y medios digitales, modos diversos de ser familia, de asociarse, de transmitir valores, situaciones pluri e interculturales, vivencias dentro y fuera de religiones y de iglesias, increencia e indiferencia, post-secularismo, emergencia de nuevos cauces espirituales. O sea, esos y otros factores ingresan al interior y envuelven prácticas que suelen llamarse sagradas. Hay elementos que se entrelazan, otros que se contraponen, y algunos que se mueven secuencialmente entre universos simbólicos.

En regiones andinas la religiosidad autóctona y mestiza va asimilando elementos seculares, como es la creencia en la 'buena suerte'. En ceremonias públicas y privadas, elementos cristianos son juxtapuestos a entidades sagradas locales. En espacios afro-americanos, se presupone lo cristiano y poco es consignada la generalizada práctica espiritual desde la negritud, lo mulato y zambo. Con respecto a regiones mesoamericanas, abunda la relación con lugares y épocas sagradas y con personas difuntas; lo que ha sido insertado en el cristianismo de carácter oficial.

Aunque ha sido exaltada la tradición occidental y cristiana, de modo más abierto la población va atesorando rasgos propios, y sólo en parte asimila lo hegemónico. No basta pues limitarse a estadísticas sobre afiliación religiosa, ellas suelen sólo constatar respuestas a preguntas con pocas opciones de respuesta, y no registran lo autóctono-mestizo ni lo mágico-moderno. Además, en nuestras sociedades proliferan formas cristianas semi

autónomas y una gama de rutas espirituales. Por otra parte, persisten rasgos de temor y de clandestinidad, debido a siglos de violencia contra creencias y ritos amestizados.

Con respecto a civilizaciones de más honda trayectoria (como mayas, caribeñas, andinas, guaraní, amazónicas, afro-americanas) ellas contribuyen la nuestra pluralidad socio-religiosa; y a la vez ellas son traspasadas por factores como el cosificar y mercantilizar lo sagrado. Hay admirables logros del pasado; sin embargo, desde el siglo pasado aumentan manipulaciones del folklore cultural y espectáculos con figuras idolatradas. Por otra parte, y en contraposición a lo ya anotado, persisten actividades y reinterpretaciones que revitalizan regiones del continente. La adhesión a liderazgos y ritos protectores se acentúa al haber inequidad socio-económica, caos por el narcotráfico, y violencia civil y militar en sus diversas formas.

La mayor diversidad biológica, cultural y espiritual es atesorada en la pan-Amazonia. Sus 390 pueblos y nacionalidades, siendo numéricamente pequeñas, persisten con recursos espirituales, ´madres´ de selva, agua, árboles y cada entidad viviente. Ese pluriverso animado es devaluado por un pseudo-científico desarrollo, y la expoliación minera y maderera. En metrópolis, como el caso de Belén del amazónico Para, la multitudinaria celebración con su ´Ciro´ reivindica formas de creer, e incluye valores ambivalentes. Al evaluarlo es anotada “la humanización en el caminar del pueblo brasilero y de la humanidad”, inculturación amazónica de lo cristiano; y “fanatismo al acompañar la imagen”, y pugnas de todo tipo¹. A esto se añade un progreso desigual y monocromático.

Por otro lado, estudios locales indican admirables rasgos de fe. En regiones de México, por ejemplo, vínculos con el Niño de Atocha (en Zacatecas) y rituales marianos (en Jalisco) manifiestan necesidades materiales, psicológicas, espirituales; y es expresada la ´salvación´ en la tierra. Así lo constata Ana María Fernández:

“no se trata de un culto y devoción religiosa expresado para la salvación del alma, sino más bien una devoción con objeto de paliar las problemáticas cotidianas: la salvación temporal del cuerpo a través de la salud. Los sentimientos y sus expresiones

¹ Análisis en P. da Mata, T. Frigerio, J. Azevedo, org., *Culturas e evangelização, leitura a partir do contexto amazónico*, Aparecida: Santuario, 1999, pgs. 97 y 99.

emocionales se ligan con la religión de una manera especial, el mundo psicológico de los afectos está presente entre los devotos de forma vívida y profunda ... La ciencia en general, la física cuántica y la neurología, nos acercan a este espacio de percepciones hasta hace poco creído por la fe y rechazado por la razón ... (La religión) se reactualiza a cada momento y va en aumento, y se ocupa de temas mundanos y necesidades cotidianas, traspasando fronteras y desbordando viejas formas, entretejiendo tradición y modernidad, pasado y presente, memoria e historia ... lo real y cotidiano con lo sagrado, acción social con lo místico, los intereses con lo mágico” (FERNANDEZ, 2017, pgs. 115-7)

En regiones quechuas y aymaras sudamericanas hay otro tipo de conjugación de fe autóctona con creencias modernas. Ceremonias y ferias comerciales de ‘*Alacitas*’ manifiestan la ‘magia’ de mercancías en miniatura. Esto es relatado por Calixto Quispe:

“el 24 de enero en la ciudad de La Paz (Bolivia) la celebración de *Alasita* está más mercantilizada. *Alasita* es un mercado en pequeño; la compra y la venta están expresadas en miniaturas. Se compra para tener la vivienda, víveres para la alimentación, animales, títulos de profesionalización, trabajo, herramientas, movilidad, viajes para negocios. Van a comprar esas miniaturas con la convicción que hacia el futuro se cumpla en realidad. El personaje *Iqiqu* representa una persona forrada de mercadería... *Iqiqu* ocupa el lugar de protector y benefactor para la población, en especial para pobres marginados que necesitan salir adelante. Estas sanas tradiciones, en la actualidad son seducidas por la mentalidad neoliberal. Van desapareciendo valores humanos y espirituales presentes en la celebración de *Alasita*. Primero se compra en la feria de *Alasita*, con la práctica ritual tradicional de hacer sahumar con un rezador autóctono. Luego, se llevan estos objetos comprados al templo, donde el sacerdote cristiano les espera para hacer la aspersion con agua, signo de la bendición de Dios. La familia retorna a su hogar para celebrar desde la fe y el anhelo de salir adelante, en acción de gracias a los espíritus y al Dios de la vida. El pueblo andino no se hace problema en practicar los ritos. Estos ritos son un compromiso para trabajar orientado a ese objetivo futuro de vida en abundancia”. (Comunicación personal, de C. Quispe Huanca el 2016)

Este comportamiento sincrético conecta la compra de mercancías (en miniatura), la bendición (sahumerio) con elementos autóctonos, y además en un templo católico, y luego la celebración familiar. Se trata de formas simbólicas complementarias. También es ritualizado el mercado moderno. A mi parecer, en este sincretismo andino lo primordial es el esfuerzo humano junto a la fe, para resolver carencias mediante lo sagrado inmanente.

Lo ya anotado en devociones mejicanas, y en esa feria andina, lo he personalmente constatado en celebraciones populares. Resalta la mezcla de necesidad corporal y económica, sanación espiritual, la tradición y lo moderno (así lo indica Ana María Fernández). Además, costumbres milenarias se asocian a la neo-idolatría del dinero (como sugiere Calixto Quispe). Las personas que recopilan estos rituales (en México y en Bolivia) hacen lecturas con acentos propios. Son realidades complejas. Existen varios modos de control y gestión del poder sagrado, ya sea por mestizos, por originarios, por migrantes, por sectores hegemónicos.

Ahora bien, una labor científica pasa de constatar hechos a desarrollar hipótesis e interpretaciones. Existe una gama de construcciones teóricas que ayudan a entender el acontecer creyente. A veces son unilaterales. Las vivencias y sabidurías de pueblos marginales suelen ser tergiversadas y hasta agredidas por las élites. Gente pudiente aborda la fe autóctona y mestiza con calificativos agresivos: atraso cultural, visión mítica y precientífica, superstición, magia, rito natural sin carácter transcendente, utilitarismo, manipulación de lo sagrado. Por lo tanto, es arduo el poder llevar a cabo diálogos interculturales con calidad simétrica y con aprendizajes mutuos.

A continuación, consigno la actitud de Atilano Ceballos. en Yucatán, Mexico, donde dirige la Escuela de Agricultura Ecológica, revalorizando tradiciones mayas e impulsando procesos sustentables y comunitarios. Ceballos es presbítero católico, educador, escritor.

Resistencia socio-espiritual.

Un admirable insumo de Atilano Ceballos, Mexico ².

² Fragmentos de ensayo de Atilano Ceballos, Resistencia Espiritual, *Concilium* nº 382, 2019, pgs. 19-30.

Comparto desde una mirada ecoteológica, lo que a mi entender, es uno de los aportes más genuinos de nuestros pueblos y que a través de ello enarbola sus luchas de resistencia, reivindicación y aspiración a una vida sana y digna, no solo para ellos sino para todos los seres vivos: agua, montañas, valles, aves del cielo y animales de los montes. No es sorpresa descubrir que la espiritualidad indígena, está fuertemente arraigada en la tierra y sus semillas, en el monte y sus “dueños”, en los vientos y los ciclos del agua, por mencionar algunas realidades.

Abordaré también las atrocidades que han sufrido y siguen sufriendo nuestros pueblos y comunidades, la erosión de tierra y territorio, pero también de saberes y prácticas, de las cuales se ha aprendido mucho para llevar una vida digna.

*Comparto la visión de futuro y esperanza que nuestras comunidades ofrecen al mundo de hoy y la necesidad de una urgente conversión de las Iglesias a la causa indígena y su espiritualidad. En la iglesia católica, por ejemplo, apenas en el 2015 el magisterio oficial aborda con claridad este llamado la *Laudato si'*. Algunas iglesias locales y/o diócesis supieron responder con antelación a los desafíos medioambientales y persecuciones étnicas. Las iglesias ortodoxas en cambio, llevan un largo recorrido³.*

1. Ceremonias de vida.

Tres días después del solsticio de verano, la comunidad de Tipikal Yucatán, México se reúne para celebrar, puntualmente la Fiesta del P'aa Puul⁴; rompiendo cántaros de barro a golpe de largas maderas, los pequeños de la comunidad anuncian el preludio de una serie interminable de risas y algarabía comunitaria, porque de esas ollas de barro colgadas en lo alto, se precipita una y otra vez animales relacionados con el agua: serpientes, iguanas que en el afán de escapar, se entremezclan entre los pies de los presentes, provocando la alegría y la comicidad. La imagen de San Juan Bautista, aquel que convivió con el agua, preside este rito agrícola y de fertilidad. Un antiguo libro maya⁵ conserva imágenes de divinidades vertiendo este vital líquido que bien pueden asemejarse a lo descrito anteriormente.

La diminuta Isla de los Alacranes, en el agonizante lago de Chapala en Jalisco, México, alberga un pequeño santuario, donde el pueblo Wirrarica se reúne cada año para celebrar la aurora, el amanecer, la irrupción del astro en el firmamento. Los cánticos, oraciones y sacrificios se prolongan toda la noche; la comunidad, encaramada en esa enorme laja de piedra liderada por el Marakame o sacerdote de dicha nación, exulta de felicidad cuando las tinieblas se doblegan con los primeros rayos del sol. Al finalizar la ceremonia se enciende al “abuelo” fuego sagrado y se finaliza colocando velas encendidas al interior del santuario sobre una piedra llamada Enakabé o Madre de la Naturaleza, quien escucha las súplicas de todos y todas.

Y así, podríamos hablar de todo el mundo ritual y celebrativo de los pueblos o naciones originarias, pueblos milenarios, y sus múltiples altares o espacios donde se llevan a cabo: desde

³ Líderes religiosos, como el Patriarca Bernabé han promovido enérgicas acciones en favor de la creación. Otras confesiones como el Shintoísmo se fundamenta en el respeto a la naturaleza. Iglesias católicas locales, como la del Obispo Luis Infanti de Aysén Chile o el propio J'Tatic Samuel Ruíz de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México asumieron con antelación este compromiso.

⁴ P'aa Puul es una expresión en lengua maya que significa: romper cántaros de agua.

⁵ Códice Dressde, FAMSI Fundación para el avance de los estudios mesoamericanos.

las hermosísimas y evocadoras Kivas edificaciones ceremoniales construidas circularmente bajo tierra; hasta las montañas, cuevas y cenotes, pasando por las sementeras del pueblo Laguna en Nuevo México, cuyos pobladores van recogiendo, mañana tras mañana y con delicada secuencia el polen del maíz, para honrarlo y lanzarlo a los vientos, en señal de fecundidad.

Algo parecido sucede con la sabiduría ancestral o mitos, aquellas narraciones antiguas que han sido cultivadas por generaciones pero que mantienen una actualidad para nuestros pueblos. Hay una cantidad ilimitada de narración oral que contiene sabiduría, teología, misticismo, espiritualidad en una palabra. Señalo dos narraciones que se encuentran en varios pueblos originarios.

El gemelazgo por ejemplo, es un tema recurrente entre los pueblos milenarios. Los abuelos y abuelas mayas Kichés nos legaron las icónicas figuras de los Héroes Gemelos descrita en el Popol Vuj, quienes pasando diversas pruebas, muerte inclusive, logran salir avante en el juego de pelota; ambos tuvieron que pasar por peces y ancianos, antes de convertirse en los dos principales astros que gobiernan el día y la noche. En Japón los Sintohistas hablan de unos gemelos quienes se encargaron de la creación de la primera tierra: Izanagi e Izanami. Algo similar sucede entre los pueblos originarios del Paraguay con el Mito de los Gemelos: Ñanderuvusú, quien llevaba el sol en el pecho y comenzó a hacer la tierra, y Ñanderú Mbaekuuá. En la Biblia, según Luis Alonso Schökel⁶ el nacimiento de gemelos es algo portentoso y sorprendente, tal es el caso de Esau y Jacob, que finalmente simbolizan dos pueblos.

Los pueblos originarios de todo el continente hablan cotidiana y familiarmente con Dios, le susurran palabras y cánticos, le imploran con plumas de aves multicolores y teñidos cara y cuerpo para que sean más fácilmente reconocidos por las divinidades; ellos ven constantes hierofanías de su divinidad: en el maíz y el frijol, en la calabaza y el viento; en las montañas sagradas y en las cuevas, en el ondulante humo que se eleva a lo alto, o en el ciclo constante de la vida; en los vientos y sus rumbos o en el crepitar del fuego sagrado.

El principio y fundamento de la espiritualidad indígena está basado en la alteridad; para los pueblos originarios, los distintos elementos de la naturaleza, agua, viento, sol, nubes, etc., son “el Otro” y establece con ellos un diálogo reverencial; es más, las comunidades se fortalecen en la medida que se reconocen distintos. La gran interrogante que se plantea Byung-Chul Ham, uno de los filósofos más influyentes contra el neoliberalismo, es: ¿Todavía existe el otro? Para los pueblos originarios la respuesta es categórica: ¡Sí! Tenemos que reconstruir, desde nuestras comunidades mayas, tzoziles, lacandonas, quechuas, aymaras, etc., una espiritualidad fundada en el Otro, ya que para nuestros pueblos el “Otro” con mayúscula, es la divinidad, quien se hace llamar Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra, presente en todos y cada uno de los elementos de la Creación; al defenderlo nos defendemos y nos hacemos más humanos y creyentes.

2. Colonización y neocolonización.

Los que vinieron de fuera dejaron un legado de muerte y destrucción; muerte no solo de distintos y muy variados grupos étnicos, sino de su entorno y sus territorios ancestrales, de sus saberes y conocimientos. Numerosas ceremonias y ritos fueron condenados a desaparecer; hay fuentes coloniales escritas donde se prohíbe realizar ceremonias en campos y montes, y dejar de elaborar

⁶ El Génesis. Relatos de Fraternidad. Por Luis Alonso Schökel. Programa Español de Radio Vaticano. El parto de los gemelos. Material en Audiotape publicado en 1987.

bebidas rituales y sagradas para nuestros abuelos y abuelas, como el Balché⁷ en el territorio maya. La consigna inicial de la Colonia era erradicar la idolatría y hacer a un lado a los Ah Menes o sacerdotes mayas. E

En las tierras mayas del sureste de México resulto muy controversial los Autos de Fe encabezados por Fray Diego de Landa durante la Colonia. Entre múltiples testimonios de los sentenciados podemos encontrar algunos como este: “Fuéle preguntado que cuando estaba con aquellos ídolos qué adoración les hacían y qué palabras les decía. -Dijo que estaba sentado en su modo y que les invocaba y llamaba dios de la majestad. Preguntando qué les pedía a los ídolos que llamaba dioses. -Dijo que les pedía venados para flechar y que no se los dio, y que él no pedía para las milpas porque no es milpero, sino para la caza porque es cazador y deseaba que le hiciese buen cazador. Y que después de hacer aquella adoración, que vio aquellos pájaros y los flechaba. Y antes que fuese bautizado sacrificó y sacó cierta sangre de su natura y la echó en el suelo, y que los pájaros que mató les sacrificó la sangre de ellos y le untó al demonio sus ídolos. Y así mismo tornó a declarar que la sangre de su natura que había dicho que la había echado en el suelo, ahora se acuerda que en tiempo de su infidelidad untó a los ídolos con ella”⁸.

Existen numerosos textos coloniales que expresan con toda claridad el repudio a la religión autóctona, bástenos citar por ejemplo Informe Contra Idolorum Cultores del Obispado de Yucatán del Dr. Pedro Sánchez de Aguilar escrito en 1613, quien repetidamente argumenta la idolatría del pueblo maya y los castigos que experimentan por esta osadía. Son numerosas las intervenciones, tanto de la mano civil como religiosa, que persiguieron, castigaron y eliminaron personajes, costumbres, ritos y ceremonias íntimamente vinculadas con la naturaleza y su cuidado.

Todos aquellos ritos y ceremonias, algunas celebradas en plazas públicas, con concentraciones masivas de comunidades, o aquellas cuyo ámbito era más familiar fueron las primeras que los conquistadores eliminaron de un tajo; sobrevivieron solamente aquellas ceremonias que se celebraban en espacios alejados como la milpa o en grutas y cavernas, o bien aquellas que asombraron de manera mayúscula a los extranjeros, como el caso de los voladores de la Sierra norte de Puebla y Veracruz, intrépidos hombres-pájaros lanzándose al vacío desde lo alto de un mástil o axis mundi implorando lluvia y fertilidad, una alegoría a los ciclos de la vida.

La neocolonización ha impuesto una serie de atentados y atropellos contra los pueblos originarios, sus tradiciones y culturas, así como sus manifestaciones religiosas y espirituales. Multinacionales, emprendimientos, megaproyectos de impacto regional, así como gobiernos entreguistas, fracking, minería, deforestación, monocultivos, devastación de la selva, como el caso del Yasuní en Ecuador o la sistemática devastación del río Amazonas, o las apropiaciones de espacios y territorios sagrados como en Matehuala en el estado de San Luis Potosí, México o en el territorio de Cajamarca Perú con Nélida Ayay quien enfrenta a una empresa que pretende adueñarse de su territorio. Aunado a la indiferencia y desprecio de muchas iglesias y pastores no solo católicos sino de otras confesiones cristianas. En Yucatán, por ejemplo, en octubre de 2002, al

⁷ Nombre científico: *Lonchocarpus longistylus* Pitter. Una bebida de uso ritual, preparada con la corteza del árbol de Balché y miel de la abeja nativa que no tiene aguijón.

⁸ Don Diego de Quijada Alcalde Mayor de Yucatán 1561-1565. Tomo 1, Documento X. France V. Sholes y Eleanor B. Adams. Biblioteca Histórica Mexicana Obras inéditas 14. Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, México 1938, 58.

movimiento de Teología India Mayense se nos prohibió hacer uso del Santuario de Izamal simplemente porque el Obispo de ese entonces miraba con recelo dicho movimiento.

3. Un futuro doloroso, pero esperanzador

El profundo conocimiento del entorno o medio ambiente, ha dado la posibilidad de sobrevivir hasta nuestros días. Es triste ver las tierras de los pueblos indígenas expropiadas y sus culturas pisoteadas por una actitud depredadora, por nuevas formas de colonialismo, alimentadas por la cultura del derroche y el consumismo. “Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino que es don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores” (Laudato Si’, 146).

El gran peligro de nuestros días es que el medio ambiente ha sido modificado intencional y violentamente, hoy difícilmente reconocemos el entorno y no sabemos cómo abrazar la naturaleza ante el sistemático embate y destrucción. Y un pueblo sin territorio es como una abeja sin campo donde pecorear.

Ha sido publicado por la UNAM el Atlas Mezinal, ahí se puede encontrar los distintos megaproyectos y emprendimientos que se están dando en territorios de comunidades indígenas y afro de América Latina, y la presión que ahí se ejerce. El informe de Global Witness de 2015 (“En terreno peligroso”) es elocuente; ese año fueron asesinados 185 activistas ambientales, de los cuales 122 son de América Latina, muchos de los cuales son hijas e hijos de estas tierras amerindias. Las naciones con más incidencia en los últimos años son Brasil y Honduras. Bástenos recordar a Berta Cáceres y su acérrima defensa del río Gualcarque, considerado sagrado por el pueblo indígena lenca, y a María do Espírito Santo da Silva y José Claudio Riberiro da Silva por levantar la voz contra la madereras agro-extractivistas; el mismo Claudio lo presentía: “Vivo con una bala apuntando mi cabeza que puede ser disparada en cualquier momento...”.

Hace ya varios años conocí a una aguerrida y prodigiosa mujer: Zenaida cacique Xucurú quien me contó con voz entrecortada y lágrimas en los ojos la muerte de su esposo a manos de pistoleros pagados por los hacendados de esas increíbles tierras del Amazonas, y cómo a ella le tocó suceder el liderazgo heredado por su esposo, hasta que su hijo llegó a la edad suficiente para asumir y hacerse cargo de esa prodigiosa tarea.

Desde mi humilde opinión, este es el mejor resumen de espiritualidad indígena que he vivido: la sucesión de responsabilidades por parte de los más jóvenes de la comunidad. Mientras logremos que más jóvenes puedan asumir el bastón de mando, en esa medida aseguraremos se mantendrá la visión cíclica de la vida y de la esperanza. Es, a mi juicio, lo que San Juan escribe en su último libro, cuando habla se los cielos nuevos y la tierra nueva, esa visión de futuro que está profundamente arraigada en el corazón de nuestros pueblos originarios; si alguna/o cae en el camino, otros más recogen la vara y el cayado para retomar sus pasos y continuar la andadura... J’Tatic Samuel Ruíz, el Obispo de los indígenas lo señaló de esta manera: “Se vislumbra ya en el horizonte el advenimiento de un mundo nuevo. Estas señales nos lo indican, porque son señales del paso de Dios por la historia”⁹.

⁹ “La construcción de la paz. Exigencias permanentes para las religiones del mundo” conferencia que J’Tatik Samuel Ruíz ofreció en la Universidad del Rosario en Bogotá, Colombia el 10 de julio del 2008. Coreco, A.C. Serie: ¿Cómo construir la Reconciliación en Chiapas? Cuaderno n° 7 (2008).

Hacer eco-teología hoy en América Latina pasa por la defensa de los derechos de la madre tierra, de los más vulnerables de este mundo, de los empobrecidos; es algo inherente a nuestra realidad y al evangelio que predicamos. Cuando más han querido borrarlos, suprimirlos, silenciarnos de nuestra madre tierra, más se hace actual las palabras que señalé al principio de este aporte. Cuando ejercemos nuestro derecho a la libre determinación pasamos como mentirosos, embusteros aunque decimos y vivimos en la verdad; por desconocidos e invisibilizados aunque nos conocen y presionan nuestros territorios; nos dan por muertos, extinguidos, desaparecidos porque así les conviene y sin embargo ¡vivimos!; nos infligen castigos, asesinan a nuestros líderes y todavía no hemos sido ajusticiados ni consultados. Nos creen afligidos, sin esperanza y permanecemos tercamente alegres construyendo futuro.

Atilano Ceballos dirige en la península de Yucatán (Mexico) la Escuela de Agricultura Ecológica, que revaloriza tradiciones mayas y que impulsa procesos sustentables y comunitarios; es un presbítero católico.

Al finalizar este primer capítulo, **Enraizamiento y Novedad**, propongo un fecundo ejercicio,

Ejercicio de reflexión y anotación personal.

Cada persona hoy ¿tiene posibilidad de ver rasgos de lo sagrado, y de sentir a Dios en actividades sociales, el medio ambiente, con los demás, y en la transcendencia de cada día?

Comentar intervenciones civiles/religiosas que aplastaban costumbres en cada país, y anotar neocolonialismos tecno-científicos en diversas partes del mundo.

Además, anotar si es factible conmovearse y actuar con pueblos originarios del planeta “que luchan y que resisten” (según escribe A. Ceballos).

Capítulo 2.

Sacralidad de muchos colores.

Cada pueblo tiene modos de comprensión más o menos propios, e interactúa con otros modos de vivir. Suelen haber alianzas, y también un subordinarse a pautas hegemónicas. El sentido común ve las costumbres sin la dicotomía sagrado/profano; la categoría 'religión' proviene de estudios externos. Por otro lado, la postura moderna y la secularización favorecen lecturas críticas de lo humano y de representaciones de lo divino. Ello es necesario para evitar absolutismo, auto-sacralización, encierro en una cultura. La iluminación analítica forma parte del dialogo entre culturas.

Durante décadas participo en estudios interdisciplinarios atentos a la religión y fe latinoamericana. Adhiero a la autogestión sapiencial, política, y espiritual de amplios sectores marginados. Sin embargo, tengo limitaciones estructurales, al ejercer cargos docentes y eclesiales. Por otra parte, cuento con vivencias y recursos que permiten acercarme a diversos mundos. Deseo continuar favoreciendo que cada persona y comunidad examine y regenere la fe, de modo cordial y solidario. Es grato acompañar estos procesos.

Ojos abiertos a lo sagrado.

Es saludable revisar lenguajes corrientes. Lo espiritual suele entenderse como algo íntimo y subjetivo, más afectivo que analítico. No sólo es así; también es histórico e institucional. En pueblos originarios y mestizos hay quienes prefieren afianzar sus fundantes y polivalentes espiritualidades. Otras voces, al ver que los demás se atribuyen estructuras e historias religiosas, prefieren reivindicar su tradición ritual, y la comunicación oral y simbólica (y lo consideran 'su religión').

Unas metáforas pueden ayudar. La espiritualidad es como el agua (o como el vino) en el vaso de la religión. De hecho, la calidad personal, comunitaria, y mística circula con fuerza en los márgenes de religiones e iglesias. Ante imposiciones y explicaciones rígidas, muchos prefieren la interioridad espiritual. En un cambio de época (como la que transitamos),

crecen unas espiritualidades, y disminuyen otras. Se afianza lo relacional, polisémico, simbiótico. Espiritualidad y fe parecen homologables. Por otro lado, la religión tiende a ser considerada como un 'tengo tal o cual religión' y suele conllevar doctrina y moral. Crece la mística de convivir y cuidarse.

Las trayectorias humanas (y las 'religiones') proveen creencias, ritos, éticas, organizaciones. Enuncian verdades; con lucidez, y con limitaciones. En los senderos humanos hay varios tipos de mediaciones: confesional, interreligioso, secular, post-secular, humanista, eco-responsable. De varias maneras se orientan al Misterio. O también caen en absolutismos. Hay factores que perjudican a los demás, y dan culto al ego; el ensimismamiento religioso suele ser intolerante hacia los demás.

Las actitudes -ante la religión, la espiritualidad, la fe- requieren lecturas científicas, discernimientos teológicos, sabidurías humanas. La fe es polisémica, con mediaciones religiosas y espirituales, lingüísticas, socio-culturales. Además, hoy el afán científico encara el acontecer creyente sin caer en el simplismo del dilema: pensar o creer.

Las teologías actuales recalcan búsquedas humanas apasionadas por la Vida, que en menor o mayor grado indican un caminar con Espíritu. Es una perspectiva relacional e histórica. La fe tiene plurales rutas teologales; ella tiene diversos rostros, contenidos, procesos. En este sentido, la espiritualidad cristiana no es monocultural ni monoteologal. Lamentablemente ella ha sido desfigurada (y reducida) a simple ritual, devoción, moralismo. La actual renovación conciliar recalca el creer amable, un caminar histórico con Jesucristo, una radical fidelidad al Espíritu.

Ahora bien, América Latina ya no es catalogada como mayoritariamente católica; ella tiene vigorosas comunidades evangélicas y sobre todo pentecostales. No hay hegemonía de instancias confesionales. Existe una amplia gama de modos de creer y una creciente desafiliación e increencia. Hay tensión entre posturas fundamentalistas por un lado y factores sincréticos por otro lado. Ciertos humanismos son a-religiosos; crecen propuestas espirituales con poca iglesia. Coexiste un dominio socio-cultural cristiano, por un lado, y por otro lado, proliferan otros espacios y asociaciones de fe (de carácter secular y/o neo-religioso). Ello sobrepasa las categorías de pluralismo y de secularización.

Se va pues desentrañando la sacralidad, lo religioso plural, la espiritualidad polisémica. Disminuye el afán ´religiocentrista´. Un buen conjunto de estudiosos, convocado por F. Diez de Velasco, habla de ´historia de religiones´ (sin limitarse a quienes cultivan tal disciplina). Se trata de una tendencia contemporánea que tiene credibilidad, ya que su función no es legitimar ni hacer apología de lo establecido:

“cualquier aproximación enfrenta la dificultad de estudiar lo que se cree (o lo que otros creen, o han creído), pero de un modo que resulte diferente de cualquier opción confesional, de un modo suficientemente neutral, con una óptica científica (en la línea de lo que se entiende por ciencias sociales), no androcéntrica y no religiocéntrica ... (se trata de) enseñar creencias sin enseñar a creer, estudiar la religión pero sin predicar, ni moralizar, ni endoctrinar,.. (se trata de) una posición diferente, que mira a la diversidad del pasado y del hoy con una vocación de neutralidad, con la libertad que el método científico ofrece a la hora de aproximarse e intentar explicar ese factor clave no sólo en el pasado sino también en nuestras sociedades actuales (aunque su transparencia a veces pueda resultar invisibilidad) que ha sido y sigue siendo la religión. (DIEZ DE VELASCO, 2012, pgs. 362, 376)

A esta explicación general le acompañan ensayos desde varias disciplinas: filosofía, sociología, antropología, psicología, fisiología, teología, semiología (véanse capítulos en dicha obra compilada por Diez de Velasco y García Bazán, 2012). Aquí el concepto eje es religión, en una visión global que intenta ser no sólo de Occidente.

Ahora bien, este amplísimo territorio plantea posibilidades y retos. Por una parte, es posible pensar con ojos de las diversas disciplinas, y escoger mejores rutas en la gama de corrientes teóricas y metodológicas que hay en cada disciplina. En el territorio de la antropología social e histórica (que es donde encuentro mayores luces) vale no limitarse a una línea ni a un autor; sino más bien, sopesar diversas corrientes de interpretación, ejercer la ardua labor interdisciplinaria, y conjugar logros sistemáticos con los caudales sapienciales que hay en cada pueblo. La antropología clásica (hecha en Europa) puede tomar en cuenta fases en la historia humana (sin esquemas de evolución desde lo primitivo a lo civilizado) y sobre todo ubicar lo religioso en sus impactos sociales, y, principalmente, llevar a cabo lecturas de lo simbólico. En este sentido, la reflexión iberoamericana de

Manuel Marzal constituye un caso ejemplar (DIEZ DE VELASCO, 2012, pgs. 121-144). Opino que un gran reto es que lecturas de especialistas puedan articularse con testimonios que brotan de la población que desarrolla vínculos propios con la trascendencia. Dicho simplemente, ciencias (de élites) y caudales sapienciales (de la población) serían co-gestoras de estudios de lo espiritual.

Con respecto a mundos amerindios, se han elaborado ensayos desde diversos contextos e identidades regionales; que recalcan lo ritual y lo mítico. Se cuenta con una compilación sobre la colonialidad, lo incaico, la tendencia mesiánica, el vigoroso evangelismo, la religión quechua y aymara (véase MARZAL, 2005). La polivalente temática mítica también ha sido recopilada y examinada en regiones amerindias del Norte, Centro, Sur; con estudios mayas, andinos, amazónicos, guaraní, mapuche, etc., (véase ORTIZ, 2012). Alejandro Ortiz, Claude Lévi-Strauss (y otros) permiten sopesar lenguajes 'salvajes' y 'míticos' que a su modo explican nuestras situaciones e identidades (e implícitamente ayudan a confrontar ilusiones en ciencias y tecnologías en Occidente supuestamente más objetivas y eficaces).

Con respecto a la comprensión de lo sagrado, además de lo logrado en la indagación histórica y socio-antropológica, existen otras rutas, por ejemplo, entender hierofanías de lo cotidiano. Por varios senderos se ingresa a lo hondo en la religión popular, cristiana, sincrética, animista, no cristiana, y demás. Un buen enfoque actual es interactivo, plural, pluricéntrico. En este sentido, el sistemático constatar cambios socio-religiosos (en que sobresale Juan Martín Velasco) incentiva sensibilidad y comprensión de procesos.

“El problema fundamental de las religiones en las sociedades modernas no es la crisis de determinadas mediaciones -creencias, prácticas rituales, constelaciones simbólicas, organizaciones institucionales, comportamientos morales-. El problema decisivo... reside en si es posible el reconocimiento de la absoluta Trascendencia de Dios sin menoscabo de la condición de persona del ser humano, de su legítima autonomía, de su inviolable dignidad... En el clima de comprensión y diálogo interreligioso que ha introducido la actual situación de pluricentrismo, resulta más difícil mantener la postura tanto exclusivista como inclusivista... Hay encuentros cada vez más profundos que permitan hablar de un cristianismo ecuménico en el interior de un ecumenismo religioso

que incluye a todas las religiones de la tierra... Hay una radical transformación y no es posible todavía trazar un mapa preciso de las formas hacia las que caminamos ni del camino que nos conducirá a ellas” (MARTIN VELASCO, 1999, pg. 9).

Ahora bien, tales hechos constatables y generalizados en Europa y América Latina ¿en qué medida afectan poblaciones originarias y mestizas? Uno lo constata en espacios con mayor contacto entre culturas, migración, participación ciudadana, tolerancia hacia opciones no confesionales y sincréticas, afán espiritual en sectores urbanos, reinención del sentido de la vida por las juventudes. Ello merece ser verificado y discernido, en cada contexto y cada proceso de cambio en el continente.

De nuevo subrayo el inmenso desafío de compaginar y evaluar lecturas teóricas hechas en situaciones contemporáneas, y releerlas en ámbitos indígenas y mestizos. Es imposible abordar todo: principios, metodologías, logros, limitaciones. Me inclino hacia existencias humanas amerindias que cuentan con sus racionalidades, perspectivas transcendentales, y, logran interactuar con modos de pensar hegemónico.

El denominado ‘occidente’ prioriza el sujeto histórico y su razón crítica. Ello incluye agendas colonizadoras del mundo. Por otra parte, el pensar denominado amerindio consigna relacionalidades, acontecimientos, seres espirituales. Lo hace de modo concreto, mítico, ritual, cósmico. Lo primero ¿es histórico, e implica una espiritualidad de salvación del individuo? Lo segundo ¿es cósmico, y conlleva una sacralidad en comunidad y con diversas entidades sagradas? Ambas perspectivas consignan valores, luces y oscuridades, mitos y rituales, rasgos numinosos, enigmas, asimetrías e inequidades, justificación de enemistades y guerras, modos de ser feliz. En cada región cabe constatar qué corresponde más a lo primero (predominio occidental) y qué apunta más lo segundo (ambivalencias amerindias, con vetas de resistencia).

La perspectiva de ser sujetos autónomos y dueños del mundo agreda derechos del ser humano y del entorno, la ética, las creencias, la producción de vida. Parece ser más ambiguo (y también más agresor). El sujeto (individuo con afán de poder) inventaría su libertad (siempre tensionada entre la solidaridad y el yo-ismo). El sujeto manejaría objetos (tecnología, naturaleza, personas, sociedades, deidades, etc.). La dicotomía de sujeto-objeto conlleva una cosificada espiritualidad.

Tanto quienes poseen privilegios (globales, medianos, locales) como quienes están subordinados y conforman multitudes, anhelan bienes y vínculos que revitalizan. Esto ocurre con recursos religiosos que resuelven necesidades básicas. Por ejemplo, en rituales multitudinarios hay empobrecidos y pudientes, personas de varias culturas y etnias, mujeres y varones, ancianos y juventudes. Se comparten similares plegarias y ceremonias para obtener bendiciones de entidades transcendentales. En este sentido lo mágico y mítico es transversal, ya que son acciones y relatos para sobrevivir en un mundo lleno de maldad.

Por otra parte, ciencias (sicosociales, antropológicas, estéticas, ecológicas) ofrecen sus cuestionamientos hacia cualquier tipo de espiritualidad. Ellas también permiten no idealizar ni absolutizar lo autóctono y mestizo. Ellas confrontan lo sagrado desde fuera de sí mismo. Esto es imprescindible para lograr entender lo numinoso con aceptables niveles de credibilidad y objetividad. Las categorías para evaluar lo religioso son aplicables a cualquier sector y trayectoria humana. Son evaluadas obsesiones de carácter mágico en cualquier estrato social, los narcisismos con ropajes sagrados, la legitimación de autoritarismos y patriarcados, el uso privatizado de beneficios sobrenaturales, funciones con vínculos religiosos tóxicos, cualquier creencia que destruya a uno mismo y a los demás.

Miradas a la religión.

Insumo de Manuel Marzal, Perú ¹⁰.

En poco más de un siglo, la antropología religiosa anglohablante tiene tres enfoques sucesivos: evolucionista, que analiza el origen y evolución de la religión, el funcionalista, que analiza las funciones que ella cumple en la sociedad, y el simbólico, que analiza el significado que ella tiene para los que la practican. Tales enfoques no son contradictorios, sino más bien complementarios, y abordan aspectos del fenómeno religioso.

1.. Enfoque evolucionista de la religión.

Edward Tylor (Cultura Primitiva, 1871) estudia la evolución de la religión y presenta un esquema de la misma que estuvo vigente muchos años y que parte del animismo de las razas inferiores y culmina en el monoteísmo de los pueblos civilizados. Los 6 estadios de dicha evolución son: creencia en un alma espiritual, atribución de un alma a todas las cosas, existencia de espíritus

¹⁰ Fragmentos de capítulo por Manuel Marzal, en M. Marzal, ed., *Religiones andinas*. Madrid: Trotta, 2005.

puros, politeísmo, sistema dualista de lo bueno y lo malo y tránsito al monoteísmo. Aunque este esquema fue abandonado por falta de pruebas empíricas válidas, puede decirse que el libro de Tylor, por su enfoque del hecho religioso y por su gran conocimiento del mismo, hizo nacer la antropología de la religión. En primer lugar, Tylor atribuye a la religión primitiva una racionalidad y lógica tales que permitían su análisis científico. Tylor había escrito: Realmente, el problema consiste en comprenderlas o en no comprenderlas, [porque las religiones primitivas] lejos de ser un deshecho de estupideces revueltas, son coherentes y lógicas en tan alto grado que, en cuanto se clasifican [...], comienzan a revelar los principios de su formación y desarrollo, [aunque estos principios] operan en unas condiciones intelectivas de intensa e inveterada ignorancia (1977: 38).

En segundo lugar, Tylor ha dado al estudio del hecho religioso un enfoque empírico que exige que se pruebe lo que se afirma. En tercer lugar, Tylor ofrece una «definición mínima de religión, la creencia en seres espirituales» (1981: 27). Aunque esta definición ha sido tildada de elemental, intelectualista y unilateral, él la propone, no por no aceptar creencias complejas en muchas religiones, ni por no reconocer otras dimensiones del hecho religioso (ritos, organización, ética y sentimientos), sino porque dicha definición mínima le permite estudiar mejor la evolución religiosa. En cuanto a la emoción, Tylor es consciente de que ha «tenido en cuenta el aspecto intelectual de la religión más que el emocional» y está convencido, por su dominio de la literatura sobre religiones primitivas, que «incluso en la vida del salvaje más elemental la creencia religiosa se halla asociada con una emoción intensa, con una pavorosa veneración, con un terror angustioso, con arrebatos de éxtasis en que los sentidos [...] sobrepasan totalmente el nivel común de la vida cotidiana» (1981: 403); su énfasis intelectual en la religión no obedece a que desconozca la dimensión emotiva de ella, sino a su estrategia metodológica de analizar no «la religión en todos sus sentidos, sino en trazar un esbozo de la gran doctrina del animismo, tal como se encuentra entre [...] las razas inferiores de la humanidad» (1981: 404). Si la audacia de Tylor al formular una teoría de la evolución de las religiones primitivas hizo nacer la antropología religiosa, sin duda la crítica a esa teoría hizo que la nueva disciplina se desarrollara.

Robert Lowie hizo la crítica más completa en Primitive Religion (1952). El libro recoge cuatro etnografías religiosas de primitivos (los indios cuervo, los ekoi, los bakaua y los polinesios), critica las teorías en boga de Tylor, Frazer y Durkheim y desarrolla los temas de una etnología de la religión primitiva. Lowie sostiene que empezar por tal definición sería tan inútil como la del «concepto de “conciencia” en un libro de texto de psicología, o del concepto de “electricidad” en un tratado de física» y que ella sólo se puede entender «después de haber terminado el examen de los datos»- Por eso, se limita a una definición mínima de religión, que no es intelectual, como la de Tylor, sino emocional... los fenómenos mágicos y religiosos, en ambos «se manifiesta la misma o parecida actitud: Mi definición no pretende ser exacta, sino simplemente una definición mínima de las implicaciones psicológicas de la religión; intenta sólo definir el mínimo denominador común a todos los fenómenos religiosos. Como Durkheim, derivo este elemento común de una dicotomía del universo; pero, siguiendo a Marett más que a Durkheim, cifro esta dicotomía no en la arbitraria división entre lo Sagrado y lo Profano, sino en la diversa respuesta ante estímulos normales y anormales, en la espontánea distinción de tal modo creada entre lo Natural y lo Sobrenatural, la cual no requiere ninguna preexistente formulación abstracta de la «naturaleza». La respuesta es el pasmo y el temor reverencial; y su fuente es lo Sobrenatural, lo Extraordinario, lo Fantástico, lo Sagrado, lo Santo, lo Divino (1976: 305-306). Esta respuesta de pasmo y de temor reverencial puede darse no sólo ante objetos religiosos, sino ante su negación, como lo reconoce Lowie diciendo que, una vez que se adopta una definición psicológica, «los objetos más divergentes, es

más, la propia negación de lo que de ordinario se identifica como objetivo de devoción religiosa, pueden quedar revestidos de valor religioso» (1976: 308). Por eso, la explicación evolucionista que recibe un niño en la escuela puede ser asumida con la misma actitud que la narración bíblica de la creación, y lo mismo sucede con la actitud de muchos frente a los socialismos de Estado marxistas ateos, puesto que «la ortodoxia no cambia de carácter por una sustitución de dogmas eclesiásticos por seculares» (1976:310). En síntesis, la definición de religión de Lowie es tan unilateral como la de Tylor, sólo que no se centra en la creencia, sino en la emoción religiosa.

2. Enfoque funcionalista de la religión.

Bronislaw Malinowski (*Magia, ciencia, religión*, 1948) con un trabajo de campo intensivo trata de descubrir la lógica de la cultura. Como en otros campos de la cultura, el postulado funcionalista es que la religión, en cualquier tipo de sociedad, tiene sentido. Malinowski «fue el primero que encontró un nuevo modo de contemplar esos fenómenos y una nueva lógica en ellos» y que ésta era la «lógica de la racionalidad. La magia, la religión, la mitología tenían que tener sentido [...], su búsqueda constante constituyó para nosotros [...] una guía sin la que probablemente no hubiéramos sido capaces de encontrar nuestro camino» (1974: 224). Malinowski observa, subrayando una vez más el contraste entre el empirismo inglés y el análisis simbólico francés, que la religión primitiva es también personal, que «la efervescencia colectiva es a menudo de naturaleza enteramente secular», que la tradición en las sociedades primitivas une, pero no identifica, lo sagrado y lo profano, y que «el concepto de una «alma colectiva» carece de fundamentación fáctica y es contrario a los métodos de la ciencia social». *Magia, ciencia y religión* no son etapas del desarrollo, sino sistemas simbólicos que coexisten en todas las sociedades, aunque no tengan la misma importancia: Partiendo de la magia, la distingue tanto de la religión, porque aquélla es una forma de manipulación, cuyo resultado es automático si se hace bien el rito, mientras que ésta es una forma de súplica y Dios puede responder o no a la súplica del creyente, como de la ciencia, porque ésta «nace de la experiencia, la magia está fabricada por la tradición». Y prosigue: La ciencia se guía por la razón y se corrige por la observación; la magia, impermeable a ambas, vive en la atmósfera del misticismo. Malinowski se pregunta qué función cumple el mito y responde que justifica los rasgos básicos de la cultura del grupo: El mito tal como se da en las comunidades salvajes, es decir en su vívida forma primitiva, no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive. Así, el mito es para el salvaje lo que para un cristiano de fe ciega es el relato bíblico de la Creación, la Caída y la Redención de Cristo en la cruz. Del mismo modo que nuestra historia sagrada está viva en el ritual y en nuestra moral, gobierna nuestra fe y controla nuestra conducta, del mismo modo funciona para el salvaje su mito.

Pasando ya a Radcliffe-Brown (1952). Para entender «una religión particular, tenemos que estudiar sus efectos. La religión, por tanto, ha de ser estudiada en acción», y así hay que abandonar la pregunta del origen o evolución de la religión, para estudiar su función o efectos en la sociedad. La segunda es, contra todo lo predecible por sus fríos análisis de los rituales, entrar en un camino no transitado por los antropólogos y estudiar empíricamente el sentimiento religioso de cada culto, que tiene rasgos generalizables, aunque tenga también rasgos propios de cada individuo. La tercera es que en la religión se debe examinar sobre todo «las acciones religiosas específicas, las ceremonias y los ritos colectivos e individuales» pues, aunque la creencia sea lógicamente más importante, pues nadie realiza un rito sin tener la respectiva creencia, la visibilidad, la persistencia y la polivalencia semántica del rito han hecho muy provechosa su investigación. La cuarta es que el énfasis dado a la fe no es universal en todas las religiones, sino propio de la evolución religiosa de ciertas sociedades complejas, donde Radcliffe-Brown alude sin

duda al cristianismo protestante. La quinta es que hay que estudiar la relación entre religión y estructura social, que es muy grande en las sociedades tradicionales, como lo muestran el culto a los antepasados y el totemismo australiano, y en las religiones nacionales de judíos y romanos, y en cambio mucho menor en las sociedades modernas seculares y pluralistas. La sexta es estudiar esta doble dependencia, que es la principal función social de la religión, porque lo que se «expresa en todas las religiones es lo que he llamado sentido de dependencia en su doble aspecto, y que las religiones cumplen su función social manteniendo constantemente este sentido de dependencia» (1972: 202).

3. Enfoque simbólico de la religión.

Clifford Geertz sostiene que en un enfoque simbólico no hay «una tendencia analítica, una figura central en torno a la cual se pueda ordenar el debate, ni un sistema que relacione entre sí las diferentes corrientes», e incluye en el mismo la fenomenología de Mircea Eliade, el pensamiento primitivo de Lévy-Bruhl y el estructuralismo de Lévi-Strauss, para añadir: como demuestran recientes trabajos de Evans-Pritchard, Victor W. Turner, Germaine, Edmund R. Leach, Susanne K. Langer, el análisis de las formas simbólicas está configurándose en una corriente importante en el estudio de la religión.

Geertz estudia la religión como hecho subjetivo y tal como se da en el creyente, a diferencia del enfoque objetivo de Durkheim (1912). Para éste la religión es «un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas [...], que unen en una misma comunidad llamada iglesia a todos aquellos que adhieren a ellas» (1968: 49), mientras que para Geertz es: [...] un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones, que son fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y que reviste dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que los estados de ánimo y las motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad. O, dicho de otro modo, la religión es una perspectiva que se expresa en actitudes y motivaciones profundas, se legitima por la autoridad de la hierofanía y se conserva por la acción ritual, y sirve para dar un sentido trascendente a la vida. El enfoque simbólico de Geertz no sólo completa el evolucionista y el funcionalista, sino que responde a una pregunta más pertinente, pues sin duda es más importante el significado de los hechos culturales que su origen o su funcionalidad.

Lla religión, contra las predicciones de ciertos teóricos sociales, no sólo no ha desaparecido en la sociedad actual, sino que se ha hecho más variada y compleja, y porque la sociedad, contra las predicciones de otros teóricos sociales, no sólo no se ha hecho uniforme por la modernización y la globalización, sino que ha mantenido y aun aumentado, bajo ciertas formas culturales globales, las diferencias étnicas.

Señalo algunos temas.

Religión y magia. Una vez que la antropología ha establecido la especificidad de estas dos formas del pensamiento y la acción humana, al margen de secuencias evolutivas de cualquier tipo, hay que seguir profundizando en las diferencias entre estas dos categorías, sobre todo desde que la crisis de la modernidad ha traído el retorno de los brujos y la de las Iglesias institucionales ha dejado un campo libre para respuestas religiosas que ofrecen seguridad a precios excesivos.

Mito y rito. Éstos han sido y seguirán siendo dos dimensiones importantes de la religión. La antropología ha hecho un gran esfuerzo en la reivindicación del mito como lenguaje y como fuente

de sabiduría y hoy, de vuelta de las ideas claras y distintas de la Ilustración, el mito cobra nuevo interés. No puede haber religión sin ritos.

Experiencia y éxtasis. Los sentimientos religiosos tienen una forma o un trasfondo cultural que debe investigar el antropólogo, sobre todo en nuevas formas religiosas, que están dominadas por el entusiasmo y que son una clara reacción contra la secularización dominante. Por su parte, el éxtasis, elemento decisivo en el análisis de viejas religiones chamánicas, se ha hecho más presente en ciertas formas de pentecostalismo y en otras formas religiosas postmodernas.

Ética y política. Desde que la Ilustración trajo, en amplios sectores de la sociedad moderna, una ética laica ha habido necesidad de hacer investigaciones comparativas entre ésta y la ética religiosa, investigaciones que deben extenderse con más razón a la ética posmoralista, que, según Lipovetsky, «no consiste sólo en afirmar la ética como esfera independiente de las religiones reveladas, sino en disolver socialmente su forma religiosa: el deber mismo» y, además, «corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad y sólo otorga crédito a las normas indoloras de la vida ética» (1996: 12-13). Por su parte, la política ha estado bastante vinculada a la religión en distintas culturas, y el fenómeno de la separación de Iglesia y Estado es relativamente moderno. Sobre el influjo de la religión en la cultura política se ha reflexionado mucho siguiendo a Max Weber (1914), pero la aparición del fundamentalismo en distintas religiones, hacen que haya que investigar más las relaciones entre religión y política.

Sincretismo y eclecticismo. Las formas religiosas sincréticas han sido un tema clásico de la antropología de la religión, y se han hecho buenas descripciones y clasificaciones. Mientras que el sincretismo es un fenómeno colectivo, de gran duración, que se ha dado con ocasión de las conquistas imperiales para defender la propia verdad religiosa, el eclecticismo es un fenómeno individual, bastante precario, que se ha dado en las crisis civilizatorias y donde los individuos no están tan preocupados por la verdad como por la funcionalidad de los elementos religiosos que se asumen para construir su propia religión personal.

Secularización y conversión religiosa. Son hechos antagónicos, presentes en el mundo actual. Hay que conocer mejor las clases y tipos de secularización, porque, aunque ésta se dé en la sociedad, no es tan universal, como sucede en América Latina, ni tan unívoca como se afirmó. Hay que estudiar la conversión a distintas iglesias y nuevos movimientos religiosos en este mundo tan móvil religiosamente y donde impera cierto nomadismo religioso.

Increencia y agnosticismo. Puede afirmarse que hay más agnósticos que incrédulos, y hay que investigar las razones personales y los hechos culturales que llevan a determinadas personas a tomar una postura de increencia o de agnosticismo. Hay que examinar cómo dichas personas resuelven el problema del sentido de la vida y se dotan de un referente ético consistente, que son funciones que la mayoría de los pueblos atribuyen a su propia religión.

Bibliografía

Durkheim, E. (1968), Las formas elementales de la vida religiosa [1912], Buenos Aires: Schapire.

Evans-Pritchard, E. E. (1973), Las teorías de la religión primitiva [1965], Madrid: Siglo XXI.

Geertz, C. (1987), La interpretación de las culturas, México: Gedisa.

Lipovetsky, G. (1994), El crepúsculo del deber. Ética indolora de nuevos tiempos democráticos, Barcelona: Anagrama.

Lowie, R. (1976), Religiones primitivas [1924], Madrid: Alianza.

Malinowski, B. (1948), Magia, ciencia y religión, Barcelona: Ariel.

Marzal, M. (2002), *Tierra encantada. Antropología y religión en América*, Lima: Editorial PUCP.

Radcliffe-Brown, R. *Estructura y función en la sociedad primitiva* [1952], Barcelona: Península,

Tylor, E. (1980), *Cultura primitiva* [1871], 2 vols., Madrid: Ayuso.

Weber M. (1987), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península.

Manuel Marzal. Profesor de ciencias sociales en la Universidad Católica del Perú, Jesuita. Texto en Díez de Velasco, F., García Bazán, F., *El estudio de la religión*, Madrid: Trotta, 2012.

Ejercicio. A partir de lo leído:

Comentar una actividad religiosa concreta (conocida y/o vivida), evaluándola con los 3 enfoques: evolucionista, funcionalista, simbólico (Manuel Marzal).

Explicar cómo cada persona se siente más a gusto con uno o más de dichos enfoques, o si los tres merecen ampliación y debate.

Capítulo 3.

Territorios encantados

Ya que en personas y en pueblos, la espiritualidad es concreta, contextual, terrenal, conviene así entenderla. A nivel global existen macro tendencias, disputas, convergencias, alianzas, contrapropuestas, que tienen rasgos locales, y que corresponden a pautas estructurales. Todo esto permite elaborar anotaciones de carácter general, que van acompañadas de precisiones y de matices.

A continuación, son revisados acontecimientos particulares, y son consignadas líneas de interpretación tanto particular como regional, Interesan tanto los registros que provienen de sujetos e instancias asociativas, como lo realizado por intelectuales en contacto con producciones espirituales en cada pueblo. Hay un monumental desafío: entretejer la comprensión desenvuelta por protagonistas como también de quienes acompañan y examinan formas culturales/religiosas. En realidades amerindias y afroamericanas hay incontables estudios, tanto en el pasado como en el presente. A muchos estudios se tiene acceso de carácter digital e impreso. Por limitación de espacio, hago una selección de realidades significativas, y una acotada presentación de cada elemento.

Ojalá cada persona siga adelante seleccionando y disfrutando testimonios y reflexiones en su contexto particular. La comprensión del fascinante escenario de varios caminos espirituales -mestizos, originarios, afroamericanos, amazónicos, urbano-marginales, humanistas y seculares- plantea desafíos de interpretación. Lo espiritual es como un enjambre de colores que se merece una incesante indagación y conversación.

Voces comunales y aporte externo.

En las américas abundan relatos de protagonistas de la fe. Son voces cualitativas y con respaldo empírico; además existen entrevistas grupales, material visual y auditivo, testimonios rituales y festivos, discusiones entre diversos participantes, labores y publicaciones científicas. Son recursos para aproximarse y entender lo que uno vive, lo que ocurre entre humanos y en la Casa Común que habitamos. Son también incentivos para ir más allá de cada esfuerzo de estudio.

Ya que en la espiritualidad hay contacto con lo hondo e inefable, y hay rastros de la maldad humana, cualquier comprensión de esas vivencias es provisoria. No pueden absolutizarse los análisis, ni ser unilaterales, ni permanecer en generalizaciones, ni apartarse de lo concreto y terrenal. Todo es complejo y cambiante. En cada trabajo hay retos especiales. Uno aprende y se equivoca y busca mejores interpretaciones.

Deseo contar algo de una de mis actividades. Durante varios años la institución católica - donde he colaborado en Lima- nos encargó a varios indagar el mundo festivo en la costa y serranía del Perú. Se han empleado herramientas históricas, antropológicas, teológicas. A mi parecer dos desafíos han sido monumentales, y estoy insatisfecho con lo realizado. Una gran problemática ha sido compaginar lo sentido y pensado por participantes en cada fiesta, por un lado, y por otro lado llevar a cabo lecturas relevantes con la ayuda de varias disciplinas científicas; entre los 'casos' y las 'hermenéuticas' abundan cortacircuitos. Otro inmenso desafío -en cualquier estudio del acontecer humano- es lograr que los lenguajes simbólicos sean no sólo constataciones, sino que mediante lo simbólico puedan abrirse rutas de comprensión. La fiesta es polisémica; es fuente de admiración; es un canal de conflictos; es mediadora de alegría. Ella transparenta dimensiones estéticas, políticas, afectivas, místicas, que caracterizan la celebración con su transcendencia.

Los párrafos siguientes anotan tres instancias donde hay interacción, entre lo socializado en espacios del pueblo, y, lo aportado por acompañantes y especialistas externos. La primera es la realidad guaraní mayormente amazónica, la segunda es la andina intensamente colonizada, la tercera es la afro-americana con su asombrosa autonomía. En cada realidad uno palpa acentos que provienen de acciones y sabidurías de la gente, por una parte, y particulares modos que manifiestan especialistas o líderes profesionales, por otra parte. No es necesario optar por uno o lo otro. Más bien conviene contrastar y en lo posible conjugar vivencias distintas. Esto contribuye a un estudio menos unilateral y más interactivo; y es llevado a cabo un conversatorio crítico y constructivo.

La población guaraní (aproximadamente 40 mil personas, en Brazil, Paraguay, Bolivia) es ampliamente apreciada por su propuesta de la Tierra Sin Males (*Yvy marane'ỹ*) y rituales musicales con *Takuapu* (en manos de la mujer) y *Mbaraka* (en manos del varón). Uno de

sus tradiciones presenta a dos hermanos, Sol y Luna, la deidad Ñamandú, el diablo como adversario puesto bajo control, el Espíritu revitalizador.

“Había dos hermanos. Un día los visitó un muchacho que les preguntó si sabían jugar con las flechas y los arcos... y les dio la consigna de que quien la tirara más alto sería el sol y quien la tirara más bajo sería la luna. Ellos discutieron porque ninguno de los dos quería ser la luna para no quedarse sólo por las noches. Pero el muchacho los animó diciendo: nunca estarán solos porque el Padre siempre estará con ustedes. Fue así que uno se convirtió en el sol, que denominamos Ñamandu, el otro la luna, Jajy. Un día los hermanos Sol y Luna decidieron tentar al diablo. Mientras éste pescaba, el sol entró debajo del agua y estiraba la caña de pescar del diablo. El diablo estaba animado pensando que se trataba de peces. Entonces el Sol le dijo a su hermano la Luna que hiciera lo mismo, pero como éste era sonsito, pues fue a caer en el anzuelo del diablo que lo pescó, se lo llevó a su casa y se lo comió. Su hermano, preocupado, acudió al Espíritu el cual fue a pedirle al diablo los huesos. El Espíritu juntó los huesos de la luna y les devolvió la vida. De ese modo ocurrió el eclipse de la luna” (TOMICHA, 2008, pg. 84).

Esta narrativa cósmica-humana indica amenazas (como la del diablo, que es una figura proveniente del cristianismo), y también presenta al Espíritu autóctono portador de vida. El lenguaje mítico no es ‘traducible’. Conviene escuchar a quienes conviven con guaraníes (Bartomeu Meliá, Margot Bremer) que son transfigurados por un imaginario mestizo.

“Los pueblos indígenas, en general, consideran que el pasado -lo conocido- está por delante y el futuro -lo desconocido- por detrás. En el caso de los guaraníes, su destino sería la Tierra perfecta (sin Mal) ... hacia esa tierra originaria deberán caminar y esa búsqueda determinará su sentido de vida. ... El sol es para los guaraníes fuente de luz y de vida, símbolo de sabiduría que sale del corazón de Ñamandú para iluminar la oscuridad de la tierra y la oscuridad de los corazones humanos. ... Ñanderuvusu (=nuestro gran padre) hizo una cruz de dos palos atados, la colocó en dirección de la salida del sol (Este) y al poner sus pies en el centro de la cruz, comenzó a hacerse la tierra. ... La búsqueda de la Tierra sin Mal está creando los fundamentos de la cultura guaraní. ... El proceso milenario del desarrollo de aquella cultura esta expresado

simbólicamente en el caminar y crear de los dos hermanos: desde hacer el fuego hasta el canto y la danza sagrados. ... *Ñamandú* crea a los seres humanos con el proyecto de que formen parte de su propia divinidad. ... La Palabra, la Tierra sin Mal, y el Caminar, son los tres ejes teologales en la cultura guaraní, cuya práctica garantiza llegar a ser la pequeña porción con la que el Creador soñaba desde la creación del mundo” (SILVA, 2013, pgs. 96-106).

El contenido mítico (como el de los hermanos sol y luna, la peculiar ‘negociación’ con el diablo, y luego la asombrosa revitalización espiritual) constituye un tesoro sapiencial. Ayer y hoy ilumina a jóvenes y adultos de ese y de otros ámbitos humanos. Presenta elementos metafóricos, y es un tipo de conocimiento que permite una comunicación de carácter intergeneracional y pluricultural. Abre las puertas a comprensiones simbólicas de los orígenes y significados del mundo, de lo humano, de lo trascendente. Hay precisiones mediante la lingüística del riquísimo idioma guaraní. En todo esto sobresalen los trabajos de Bartomeu Melia, Pablo Suss, Margot Bremer (siendo esta última quien ofrece la última indagación sobre Palabra, Tierra, Caminar).

Añado lo vivido en una ocasión en Paraguay, cuando he pasado horas interiorizando la música del *Takuapu* y el *Mbaraka*. Uno es transfigurado por esa producción ritual de carácter relacional. (He permanecido en silencio por horas; sin intentar explicar lo sentido; y sintiéndome acogido por milenarias expresiones guaraníes y sus deidades). Además, conviene desentrañar encuentros y desencuentros entre lo ritual-mítico y otros lenguajes humanos. No son homologables ni son segregables. Se conjugan y en parte explícitamente se diferencian. El encuentro tiene que ser sin prepotencias y sin barreras. Cabe la actitud de escucha sin censura y sin racionalismo; así, pueden aparecer rasgos interculturales.

Vamos a otra realidad, la pan-andina, en que existe interacción entre voces autóctonas y ensayos profesionales. Se trata de millones de habitantes en varios países y mayormente en ambientes metropolitanos (Quito, Lima, La Paz) con muchos códigos culturales y con polifónicas creencias. Consigno voces de personas amigas, que me han confiado su caminar en Sicuani y en Ayaviri. Anoto fragmentos de lo escuchado.

“nuestros valores pueden aportar a la modernidad, para una convivencia más fraterna entre pueblos y culturas... la modernidad es como una señora gorda, un zapallo grande y

complejo, un enemigo de afuera y de adentro, algo bueno y malo ... la modernidad es parecida a la siembra, tenemos que escoger la semilla; pero ahora ¿quién escoge la semilla?, la semilla trae frutos... la tierra es vida; un humano sin tierra es como un pájaro sin plumas ... nuestra cultura está trizada ... hay que enfrentar la violencia que hay en la ideología y el desarrollo moderno ... justicia social, respeto a la dignidad y confianza en la persona, y sentir a Dios en la vida de cada día ... encuentro con Dios en la vivencia y celebración, no en la cabeza” (Testimonios en encuentros en Sicuani y en Ayaviri, 1994, 1998).

Consigno lo dicho por Isabel Choque (quechua de Sicuani, Peru), encarcelada al luchar con su pueblo, y fallecida luego de larga enfermedad. Ella nos decía:

“sueño con una sociedad con nuevo rostro... cuando las mujeres se ponen de pie para que tengamos igualdad, justicia y respeto a la dignidad de la persona ... A pesar de todos los problemas, nuestra vida sigue siendo bonita y maravillosa porque, gracias al Señor y al corazón de algunas mujeres, hacemos escuchar nuestra voz” (CARAM, 2012, pgs. 328, 332).

En términos generales, las comunidades andinas (y sus líderes) reflexionan en torno a las llamadas necesidades básicas. Son problemas acuciantes y se buscan soluciones prácticas que incluyen creencias y ritos. Por otro lado, sectores medios y profesionales se acostumbran a acentuar el sentido de la vida, una interpretación desde las ciencias, Biblia, experiencia en las iglesias. Ahora bien, lo primero no es materia prima para lo segundo. Ojalá elementos distintos sean intercambiados. Las tensiones crecen cuando algunos inculcan ´su´ palabra, y condicionan la reflexión creyente. En estas situaciones, personas sencillas suelen optar por el silencio, y se repliegan en sus convicciones.

En el contexto andino es significativo lo logrado por quienes elaboran ejes y temáticas en la fe andina: Ismael León, Lucas Cerviño, Richard Quispe, Calixto Quispe, Vicenta Mamani, Carlos Intipampa, Victor Huacani, Hans van den Berg, Jose Estermann, Victor Codina, Enrique Jordá, Xavier Albó, Alison Spedding, Domingo Llanque, Luis Zambrano, Maria José Caram, Sofia Chipana Enrique Zavala. Son diversas situaciones y metodologías, que contribuyen a un itinerario interdisciplinar. Sólo me detengo en una sistematización empática realizada por Victor Codina.

Un veterano logra honda sintonía con lo que denomina *La religión del pueblo*. Comienza narrando una fiesta quechua de la fecundidad “que convive simbiótica y sincréticamente con la devoción cristiana a la Cruz”, y que finaliza “dejando prendida -la velita al Señor- para que siga iluminando la religión del pueblo” (CODINA, 2019, pgs. 20, 166). Codina es inter-religioso, También es empático al orar con el pueblo protagonista de su fe. Además, es interdisciplinar; lo espiritual puede ser significativa para cualquier ser humano (y no sólo para individuos responsables de instancias religiosas).

Pongamos atención al autocrítico y empático señalamiento de claves de interpretación. Son claves pan-andinas que brotan del acompañar espiritualidades sapienciales (por quienes están ubicados en otros modos de ser).

“El símbolo nos abre al contenido más profundo de la realidad. La religiosidad popular es hierofánica, y descubre lo sagrado en la naturaleza y el cosmos. ... El mundo técnico, moderno, científico, urbano, secular, es muy crítico ante esta actitud mágica y sensible a lo maravilloso. ... Lo místico incluye lo cósmico, lo ecológico, también lo erótico que no es primariamente lo sexual o genital sino lo sensorial, abierto a la totalidad del mundo y de las personas, a la alegría vital, a la utopía, a lo definitivo. Lo místico incluye también el pasado, el presente y el futuro. ... No hay religiosidad sin fiesta y no hay fiesta auténtica que no se abra a lo religioso; la música y el baile, las coplas y saetas son componentes de la religiosidad popular... (Aunque) la liturgia muchas veces se haya estructurado al margen del pueblo que no comprende el lenguaje ni los ritos de la liturgia oficial y busque sucedáneos para vivir su devoción y su fe ... La dimensión profundamente social, nada individualista ni elitista de la religiosidad popular, el sujeto último es el pueblo, en su sentido más amplio, que incluye necesariamente a los sectores más sencillos y pobres. ... La pascua, tanto judía como cristiana, ha desembocado a veces en cambios socio-políticos. La devoción polaca a la Virgen Negra, la fiesta de la Inmaculada en Nicaragua o la fiesta de la Virgen de Montserrat en Catalunya, tienen una fuerte connotación política; pero, muchas veces la religión del pueblo produce fragmentación política y es utilizada tanto para el cambio social como para la subordinación al desorden vigente” (CODINA 2019, pgs. 58 a 63).

La empatía y el rigor analítico han caracterizado a decenas de expertos andinos. Sin embargo, gran parte de los organismos oficiales no entendemos la fe multitudinaria (aunque hay cierto respeto). Las estructuras de élites no dialogan con las hermenéuticas del pueblo.

En tercer lugar, consigno voces afroamericanas, tanto desde espacios de culto, como desde acompañamientos externos. Luego de la criminal época de esclavitud (más de 10 millones trasplantados a las Américas) vino su propio desarrollo en estos territorios. Las comunidades negras constituyen entidades autóctonas -en nuevas formas- como lo son indígenas amestizados. En cuanto a comportamientos simbólicos, aquellas instancias negras han sido catalogadas como diabólicas, paganas, idólatras (según opiniones etno-céntricas contrapuestas a la negritud).

En ámbitos de Brasil se han estado recalando vitales cualidades afroamericanas. Se reconoce el *axé* (*axé* = energía de vida) en cada ser viviente, entre personas, con el medio ambiente, con seres sagrados y deidades. Además, la confluencia entre invocaciones indígenas y afroamericanas es constatada hasta el presente. Por ejemplo, en espacios del *candomblé* son venerados *caboclos* (*caboclos* = espíritus de ancestros indígenas). Es lo manifestado por Mãe Sabina (entrevistada por R. Landes; que traspaso al español):

“este templo está protegido por Jesús y por *Oxalá* (progenitor de deidades) y pertenece al Buen Jesús de Lapa. Es una de las casas de los espíritus *caboclos*, los antiguos indios brasileiros, y no vienen de los yorubas ni del Congo. Los antiguos indios de la selva envían sus espíritus para guiarnos. Los *caboclos* han sido los primeros dueños de la tierra en que ahora vivimos. Fueron los dueños y por lo tanto son ahora nuestros guías” (PRANDI, 1991, pg. 18).

Otra dimensión (diferente a lo recién anotado) se refiere a problemáticas de maltrato a lo espiritual. Ocurre en prácticas del *candomblé* en la metrópoli, como fue denunciado hace tiempo por la connotada Mãe Stella de Bahía:

“las personas iban al *candomblé* por asuntos espirituales, por sus necesidades. Actualmente van por necesidad, a fin de tener fuerza, para asegurar algo, van con la meta de conseguir empleo, para obtener enamorado, van por fe. (Pero) el *candomblé* ahora pasa a ser una moda. La clase media no va por fe; es un sector peligroso que va a

obtener ganancia. ... He leído en la prensa que el candomblé sirve para todo. Todo está maltratado. Hasta la propia iglesia católica” (PRANDI, 1991, pg. 86)

Al lúcido pensar de estas dos portavoces de fe afroamericana pueden adjuntarse puntos de vista externos, como el propio Reginaldo Prandi. Al tomar en cuenta actitudes ante el acontecer actual (el evangelismo de conversión; el progresismo católico que confronta el orden social), se anota como la fe afro toma un sabio rumbo terrenal:

“el candomblé no rechaza el mundo ni intenta cambiarlo, ya que al insertarse en el mundo es ahí que encuentra los medios para ser feliz. Para ser feliz, realizarse, se llevan a cabo los pactos con *orixas* que es algo personal y privado, y se cuenta con hechicerías que desplazan posibles obstáculos y que abren caminos. El candomblé valoriza mucho de lo considerado malo por otras religiones, como el dinero, placeres, éxito, dominio, poder, que es considerado bueno” (Más adelante agrega) “el candomblé no es salvacionista... se encuentra en un mundo desencantado, y allí puede ser una religión indiferente a la ética, en medio de una sociedad post-ética” (PRANDI, 1991, pgs 214, 217).

Vale también consignar unas perspectivas católicas que acompañan afro-americanos en varios países. Como es bien sabido, mucha elaboración científica influye en organismos de iglesia; aunque éstos suelen preferir visiones generales (a menudo imprecisas y carentes de argumentos), y suelen subrayar su acción hacia la población. Por ejemplo, un organismo del CELAM sobre lo afroamericano llega a unas conclusiones. La reflexión recalca proféticos y hondos valores afro-cristianos.

“La espiritualidad negra muestra contenidos de las comunidades tradicionales africanas, reconoce la fuerza dinámica de la vida que generó el Creador, la importancia de la familia, el valor de las personas fallecidas significativas en la vida de la comunidad, la honra debida a las personas mayores, el valor de los niños y de la relación sagrada con la persona y con toda la creación. La espiritualidad cristiana se fundamenta en el amor a Dios y al prójimo, como valor del reino de Dios, que es justicia y paz. Reconoce su amor en toda la creación y, en ella, la presencia de su Espíritu como fuerza liberadora. Las expresiones de espiritualidad negra y cristiana presentan, pues, aspectos

que contribuyen a una visión liberadora y de construcción de un mundo más justo y humano, que se basa en compartir la vida.” (CEPAC, 2018, pg. 17).

Por consiguiente, tanto en esta realidad negra, como en lo ya anotado en espacios del pueblo guaraní, como en los de poblaciones andinas, conviene sopesar lecturas de complejas realidades creyentes. El procedimiento mejor, a mi parecer, es conjugar empatía con crítica que abre nuevos caminos. En este sentido, la lectura de situaciones concretas ni se queda en un estudio irrelevante ni cae en interpretaciones superficiales (que hacen daño a la población creyente). En otras palabras, en la espiritualidad de los pueblos, la sabiduría en la forma de ‘corazonar’ y la comprensión analítica pueden complementarse e ir de la mano.

Ceremonia terrenal.

Insumo de Ernestina Lopez, Guatemala ¹¹.

*La experiencia de la vida ancestral y actual de los pueblos y comunidades indígenas de nuestra región mesoamericana, y la Teología India*¹².

Somos un conjunto de pueblos con raíces milenarias. Pueblos y comunidades con identidad propia y vamos por el mundo cargando nuestras riquezas humanas, nuestra fe, don de Dios y herencia de nuestros antepasados. De este modo nuestras culturas son portadoras de las semillas del Verbo, que Dios también sembró en el corazón de nuestros pueblos y en el vientre sagrado de nuestra madre tierra. En el devenir de la vida en relación con los múltiples pueblos ofrecemos como flores esta sabiduría invitando a hacer el trabajo de Dios en el cuidado de la madre tierra, como ambiente de vida para todas y todos. De esta manera somos pueblos artífices y constructores de nuestro propio destino en comunión con los demás pueblos del mundo.

1. Experiencia teológica y ecuménica

En palabras sabias de abuelas y abuelos de hoy, podemos afirmar desde la visión integradora de la vida: cielo-tierra, oriente-poniente, arriba-abajo. Para nuestros pueblos amerindios no existe vida sin muerte y viceversa. Ambas caminan juntas, muy cerca una de la otra. La agricultura nos enseñó que no es del todo cierto eso de la muerte, que la semilla depositada en la fecunda madre tierra, despunta para dar vida. Nuestras naciones originarias son testimonio viviente de la

¹¹ Publicación: Altar Maya, como experiencia teológica e inter-religiosa, *Concilium* n° 382, 2020, p.31-39.

¹² Añade Ernestina Lopez: “estas páginas invocan algunos de los diversos Nombres de Dios que desde antiguo expresan nuestros pueblos originarios. Cada uno de ellos indica el grado de fe y confianza que experimentan existencialmente en su relación al recibir el auxilio de Dios cada día y en el transcurso de su vida. No se trata de muchos dioses, sino muchos aspectos y experiencias del mismo Dios” (art. citado)..

*pascua*¹³. Así lo cuentan las abuelas y abuelos Kichés: “después que habían vencido a todos los de Xibalbá. Luego ascendieron para acá, en medio de la claridad. De inmediato ascendieron al cielo: uno fue el sol, y el otro fue la luna. Entonces se iluminó la bóveda del cielo, la faz de la tierra, en el cielo se establecieron. Luego subieron los cuatrocientos muchachos muertos por Sipakna. En sus compañeros se convirtieron; en estrellas del cielo se volvieron”¹⁴.

Desde un primer momento en cada jornada, al despuntar la aurora, nuestros pueblos expresan su agradecimiento a Dios Madre/Padre y le piden permiso para iniciar la obra de cada día en paz y en armonía. Así mismo a los diversos espacios que brinda la madre naturaleza; y a los seres humanos para poder entrar en su corazón. De este modo fueron dejando huella de su visión sagrada, global e integral de la vida, del trabajo, del ritmo de los astros, del tiempo, de los movimientos de la tierra y de los espacios de la naturaleza para colaborar en el mantenimiento del equilibrio y la armonía con las demás creaturas del universo.

Es oportuno preguntarse: ¿dónde consta o dónde se fundamenta esta experiencia? Desde una dimensión científico-espiritual los pueblos mesoamericanos y más en concreto los pueblos mayas testifican este modo de concebir la vida y el movimiento del universo. Esto lo hacen a partir de la lectura y vivencia del significado de cada día en el sistema calendárico sagrado o ritual de 260 días, llamado Tzolkín (en maya yucateco) y Chol Q’ij (maya k’iché). Basado en el ritmo y movimiento de la luna. “Cada día en el sagrado calendario maya tiene un sentido y un significado. Nos dice sobre la relación entre todas las cosas incluyendo los animales, la tierra, los humanos y todo lo del cosmos”¹⁵.

Se van recogiendo con fidelidad los muchos esfuerzos y aportes de las bases, de las abuelas y los abuelos, y de quienes prestan el servicio de la iluminación y la cosecha de los trabajos, que cada grupo realiza previamente para tejer con los aportes de todas/os la experiencia teológica. Con toda propiedad decimos que “las Teologías Indias son la palabra que comunica, muestra y da razón del sentido profundo de la experiencia de Dios que tienen y viven las comunidades indígenas de nuestra región y de nuestro continente. Estas teologías normalmente se expresan en mitos, ritos, símbolos y formas indígenas acordes al lenguaje propio de nuestras comunidades indígenas de ayer y de hoy”¹⁶.

El símbolo más expresivo y original de la experiencia comunitaria y la experiencia de Dios como familia es el “altar maya”, cuyo nombre original lo encontramos como “las cuatro esquinas, los cuatro lados”¹⁷, los cuatro caminos o los cuatro rumbos del universo. El “altar maya”

¹³ Atilano Ceballos Loeza, Ofrenda del 7°. Encuentro Continental de Teología India, Pujilí, Ecuador, 14 al 18 de octubre de 2013.

¹⁴ Popol Wuj. Enrique Sam Colop, Cap. 3°. pág. 126. 1ª. Edición en español 2008. Cholsamaj.

¹⁵ Hermelinda Sapon Pu, maya Kiché, contadora del tiempo. En el Convertidor al Calendario: <https://maya.nmai.si.edu/es/calendario/convertidor-de-calendario-maya> (12.12.2018).

¹⁶ Extracto de la Memoria del 5° taller del diplomado de Teología India organizado por el Instituto de Estudios e Investigación Intercultural (INESIN), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, mayo de 2008.

¹⁷ Ricardo Falla, El Popol Wuj una interpretación para el día de hoy, Guatemala 2013, 159. <https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/u.osu.edu/dist/0/34631/files/2016/06/popul-wuj-ricardo-falla-2013-1kew523.pdf> (14.12.2018).

propriadamente no es un altar donde se quema incienso solamente, sino es representación o testimonio de la presencia de la divinidad, presencia de Dios “en toda la extensión del mundo, no sólo en el centro del cielo, ni sólo en el centro de la tierra, sino en las esquinas y los lados del universo”¹⁸.

2. El “altar maya”: espiritualidad comunitaria y ecocéntrica

Los pueblos mayas de Centroamérica y México guardan y ofrecen un regalo, que es la sabiduría de cuidarse mutuamente y de cuidar a nuestra madre tierra y todo lo que ella nos regala. Desde esta perspectiva de los pueblos indígenas, Dios ha dado a cada ser de la creación una hermana, un hermano que lo protege y lo cuida. Y no sólo entre los humanos, sino en cada ser de la naturaleza desde el más pequeño hasta el más grande. Puede ser animal, planta, flor, montaña, río, una piedra y más.

Orar y re-tejer caminos de vida e historia

Cada encuentro nos ubica en la dirección de Dios y en los caminos de los diversos pueblos. Con ellos reconocemos que todo tiene un origen y una continuidad. Caminemos juntos para tener la capacidad de unir, de “remendar o retejer” la vida de quienes están heridos y tienen roto su corazón, su historia, su identidad y su proyecto de vida.

En el altar cósmico, encontramos que lo más importante es el sentido que se le da a cada color. Cada color es representación de un camino que se va a caminar y los caminos nos llevan a la perdición, a la muerte o a la vida. La cruz maya de los cuatro colores es un cruce de caminos. Nos recuerda que tenemos la responsabilidad de decidir en la vida qué camino seguir. Nos debemos dejar hablar por el camino. Lo importante en la vida es conocer adónde lleva cada camino y no caminar con los ojos cerrados¹⁹.

a. *El camino del oriente*

Representado por el color rojo, es el símbolo del oriente. Es el lugar de Dios en nuestra vida. Lugar donde nace el sol hacia donde continuamente peregrina el pueblo en busca de la revelación. La orientación de la vida es caminar continuamente hacia el rojo del amanecer. Es la orientación del pueblo y de las personas. En el oriente se nos revela el misterio de Dios en la historia²⁰. Responden todos: te damos gracias Dios Madre/Padre, te pedimos: ¡Qué amanezca en nuestras vidas! Gracias por esta nueva oportunidad de vida que nos regalas. Que tengamos claridad en nuestros caminos. Se enciende la vela roja.

b. *El camino del poniente*

Representado por el color negro. El ocaso de Dios o la experiencia de la noche oscura. El poniente donde muere el sol, el descanso de Dios, y la unión fecunda con la madre tierra. El camino negro lleva a la derrota o a la muerte. Dios muere para darnos vida. El camino negro, no prohíbe que entremos por él. Únicamente nos indica que debemos reconocer que es negro, es decir,

¹⁸ Ricardo Falla, *Popol Wuj una interpretación para el día de hoy*, Guatemala 2013, 159. Es tema central de la oración de las madres y padres originarios que expresaban y pedían en su súplica la imagen de la sociedad ideal en la que soñaban para el momento o realidad en que vivían, esto se verá más adelante.

¹⁹ Cf. Taller de Espiritualidad Maya, coordinado por Victoriano Castillo González, Guatemala, 2017.

²⁰ Inspirada en la agenda 2018 “Año de la juventud”. Misión de Guadalupe, pastoral juvenil marista. Recopilado por Gerardo Torres, Comitán, Chiapas, México, 2018.

que es muy peligroso, porque si no lo reconocemos, nos vence el mal. Responden todos: Dios de nuestros padres, Dios de nuestras abuelas y abuelos, gracias. Que no los olvidemos, que no olvidemos su sabiduría. Que ellos nos muestren el camino de servicio. Que seamos sembradores de vida. Se enciende la vela negra.

c. *El camino del norte*

Expresado en el color blanco. Representa la vida y la sabiduría de nuestros antepasados. El color blanco es símbolo de los huesos de los muertos y de los antepasados. El color blanco es la pureza, es el aire sople de vida. Es el aliento de Dios Madre/Padre. Allá está Tulán el origen de los pueblos mayas. Saber dar razón de nuestro pasado, asumir y acariciar nuestras raíces. Responden todos: Dios Madre/Padre, tú nos creaste, nos formaste y nos regalaste dones, regalos para servir a nuestras comunidades. Regálanos la verdadera sabiduría donde ha florecido la vida de nuestros pueblos. Se enciende la vela blanca.

d. *El camino del sur*

Representado por el color amarillo o las flores. Es el lugar de cantos, sueños, utopías y esperanzas. El color amarillo es símbolo de la fecundidad, de la madurez de las flores y de la mujer. Es el nacimiento de la primavera, de la fecundidad de la tierra. Lugar de las/os niñas/os y la juventud. Responden todos: fuimos engendrados gracias a ti, Dios Madre/Padre. Tú nos creaste, nos formaste del sagrado maíz blanco y maíz amarillo. Te sembraste en nuestros pueblos. Que nuestra cultura sea siempre alimento. Se enciende la vela amarilla.

e. *El centro, corazón del cielo-corazón de la tierra*

El centro representado por el color azul para el corazón del cielo; el color verde para el corazón de la tierra. Aquí en el ombligo del universo, lugar donde se articulan y se unen Dios y la humanidad. Cielo y tierra lugar donde Dios se hace presente y se hace ser humano; donde los humanos nos hacemos uno con el cosmos y nuestro corazón, nuestro ser participan de lo divino. El centro, lugar donde se lleva a cabo la armonía de la diversidad y lugar de la trascendencia. Responden todos: Dios creador formador, corazón del cielo-corazón de la tierra. Aquí estamos. Nuestro corazón anhela estar en armonía con tu corazón, con el corazón de la madre tierra. Venimos a agradecerte por todos los beneficios recibidos. Se toman de las manos. Se enciende la vela azul (para el corazón del cielo), ubicada en dirección del color rojo. Luego la vela verde (para el corazón de la tierra), ubicada en dirección del color negro.

Nuestros pueblos han intuido esta experiencia comunitaria por la acción del Espíritu que se anticipó a la acción misionera cristiana en las diversas etapas de su historia. Fortalecemos la comunión, la armonía y el equilibrio, y un compromiso por la justicia y la fraternidad.

Conclusión. El “altar maya” es expresión de las utopías que los pueblos originarios aguardan. Se mantiene el contenido teológico en su esencia y origen. Se va reformulando de acuerdo a la necesidad de las nuevas generaciones y al compromiso de contribuir a hacer mejor la vida. “Los altares nos llaman a cuidar la vida: flores, agua, incienso, tierra... todo nos habla de vida. Aun cuando sea un altar de muertos, sin embargo nos habla de vida, todos los signos y ofrendas nos hablan de vida. La espiritualidad, la experiencia teológica y pastoral de los pueblos mayas de la

*región Mesoamericana nos invita a mejorar el altar de la vida. Hay que conocer para defender con más fuerza la vida”.*²¹

Ernestina Lopez. Teóloga laica, ha motivado la actividad solidaria en más de 20 etnias, principalmente mayas. Ha formado parte de la Coordinación o Articulación Ecueménica con Pueblos Indígenas del continente.

Ejercicio. Gracias a lo leído y dialogado,

Opinar sobre frases “presencia de la divinidad... en las esquinas y los lados del universo” y “espiritualidad ecocéntrica”. ¿Qué implican estas frases en cada contexto?

Indicar modo en que Ud. imagina las rutas de oriente rojo, poniente negro, norte blanco, sur amarillo, centro azul y verde.

Negritud sudamericana.

Insumo por SEPAC, Colombia ²².

1. Vivencia de Dios y un mundo sagrado.

Los africanos que llegaron a América y el Caribe recrearon una cultura, una nueva vida. A partir de sus raíces africanas dieron forma a una construcción colectiva que aprovechó el contacto con las culturas indígenas y mestizas.

Los esclavizados se bautizaron y adoctrinaron para cumplir con el mandato papal, que reconocía su condición humana pero igual permitía su esclavización sistemática. Algunos grupos continuaron viviendo juntos después del desembarco, conservaron formas lingüísticas africanas, estructuras sociales y prácticas religiosas: el vudú haitiano, la santería, el rastafarismo, las religiones de origen africano (candomblé, umbanda y quimbanda). Preservaron las culturas y los espíritus de sus grupos étnicos de origen; los escondían con los nombres de santos católicos para darles cultos sin problemas, e, incluso, con felicitación.

La simbología y las expresiones religiosas afro son muy ricas en la experiencia de los pueblos negros. Utilizan los símbolos naturales (agua, tierra, ríos, plantas, animales, huesos, piedras, esencias, flores) y los combinan con símbolos humanos (palabras, ropa, herramientas, casa,

²¹ Memoria del 22º. Encuentro de Teología India Mayense: El Altar: ¡Corazón de nuestro Dios Madre/Padre de nuestros pueblos! Compartido por A. Ceballos (5-9/11/2012) en el ejido Candelaria, Chiapas, México.

²² Fragmentos de una publicación del Secretariado de Pastoral Afroamericana, *La espiritualidad cristiana afroamericana*, Bogotá: CELAM, 2018.

iglesia, puertas, cementerio u objetos de arte) y símbolos divinos (la cruz, el aceite, objetos litúrgicos, el sacerdote, las oraciones), no necesariamente católicos. Multitud de mitos y leyendas acompañan celebraciones religiosas (sacramentos y sacramentales), devociones y fiestas de los santos, prácticas penitenciales, memoria de los difuntos y ministerios del pueblo (músicos, curanderos, parteras).

El Dios africano es un Dios único, como fuente y referencia de todos los valores; es el Señor de todas las cosas y para actuar sobre las personas y el universo se sirve siempre de los “espíritus” que son la “encarnación” simbólica de lo divino en lo humano, del más allá en el mundo visible; un ser abierto, solidario y en relación con elementos y fenómenos de la naturaleza, vegetales, animales y personas; se interesa por sus ocupaciones diarias.

Este permanecer de la persona en el centro de creencias y prácticas tradicionales es un valor antropológico en las tradiciones religiosas africanas. Para sobrevivir contra las amenazas de la naturaleza, crea mitos para explicar la relación vida / muerte / vida. El Ser Supremo tiene relaciones a solas con la persona, aunque ésta use los “seres espirituales” como intermediarios para librarse de las fuerzas ocultas de la muerte. Adoran a estos “seres espirituales” como una manera de obtener protección divina para la vida, una defensa de los malos espíritus.

Los africanos esclavizados en América Latina y el Caribe tuvieron una experiencia de Dios a partir de la experiencia de discriminación racial desde las instituciones. La lectura teológica de esta experiencia necesita una reflexión teológica desde el compromiso con la realidad socio-política y económica de la comunidad negra, en vez del marco epistemológico clásico, con la reflexión metafísica filosófica como base. Sólo es posible desde la experiencia acumulada en la vida del pueblo negro y desde su experiencia de lo sagrado en lo cotidiano, desde su propio territorio.

La guerra contra Palmares, en Brasil en 1645, escondió a su tiempo una realidad que supo registrar el escribano: se encontró, en el centro de Mocambo Grandes Palmares, una casa religiosa con imágenes de santos católicos, entre ellos la imagen del Niño Jesús ricamente adornado con objetos religiosos africanos. Es lo que hoy llamamos inculturación. En América del Norte y algunas regiones del Caribe los esclavizados crearon cultos alternos y secretos donde seguían el cristianismo, pero con intenciones muy diferentes en sus oraciones y con grandes diferencias en el canto, el mismo que dio origen a los spirituals actuales. La mística africana considera la vida algo más que un atributo de la persona. Plantas, animales, tierra, piedras, agua, aire, todos tienen AXE, tienen VIDA.

2. Valoración de la Vida.

Todas las estructuras organizativas, sociales, políticas y religiosas de quilombos y palenques tenían como una de sus principales finalidades valorar la vida. Consistían, básicamente, en ayudar a los cimarrones a crecer en la valoración propia y de su herencia cultural, en superar toda la humillación impuesta por la colonización dominante.

La felicidad y la vida, en la comprensión antropológica africana, siempre deben ser celebradas. Así entendemos por qué el vivir africano es una liturgia que se celebra con el cuerpo, ¡pues era y es la forma más auténtica, transparente y profunda de unir la vida a Dios! Todo es mística de la resistencia.

Moura hace hincapié en que, a diferencia de quilombos y palenques, la Iglesia católica no valoraba esa práctica de religiosidad y espiritualidad del negro: “En este contexto colonial-

esclavista, las religiones africanas eran consideradas exóticas, fetichistas y peligrosas porque eran prácticas paganas y debían, por esta razón, estar prohibidas, a diferencia de los tambores, que fueron permitidos”.

Esto sucedió, según Moura, primero por el monopolio de lo sagrado que tenía la Iglesia católica romana; sólo sus preceptos y dogmas de fe se consideraban “verdaderos, sacralizados y oficiales”. Un segundo lugar, su religión monopolizaba la explicación sagrada del mundo, sólo ella podía explicar lo natural. La Iglesia católica intentó penetrar y alterar, a través de lo que se convino en llamar sincretismo, el mundo religioso de los africanos esclavizados. Utilizó la catequesis, el bautizo colectivo e impuesto; su cristianización no hacía más que intentar, a través de las estructuras de poder, un monopolio de lo sagrado para asegurar su influencia en lo político, lo social y lo cultural. Su sincretismo era, pues, unilateral, en una sola dirección. Sólo permitía este “proceso sincrético” de arriba a abajo, sin que la contaminaran principios teológicos de posiciones animistas o fetichistas, y por eso primitivas y paganas, de las religiones “dominadas” de los esclavizados.

3. Espiritualidad afroamericana

Una espiritualidad vivida desde la cotidianidad supone agudizar el ser y abrirse a las fuerzas de la naturaleza que nosotros encarnamos. El afro lo practica al vivir en comunidad, celebrar el nacimiento y unir esta humanidad emergente a la tierra a través de la ombligada, de considerar las plantas como complemento de nuestro ser para alimentarnos y sanarnos. Esta vivencia de la espiritualidad está en función de sensaciones, emociones, sentimientos y sentidos ligados al presente histórico, de contexto y tiempo, y a la ancestralidad. Los ancestros determinan acciones, pensamientos y conductas actuales y, al hacerlo, cambian por completo el sentido material e inmaterial de vivir la espiritualidad.

La fe de la comunidad negra se expresa en los acontecimientos de la vida cotidiana; es la experiencia de lo sagrado vivido en el día a día. Es en el conjunto de la vida de la comunidad donde el Dios revelado se manifiesta en gestos simbólicos y celebrativos. Creemos que la espiritualidad, a partir del pueblo negro, se abre a todos, incluso en la dimensión ecuménica, y a partir de la realidad concreta del pueblo, confrontada con la exigencia de justicia del Reino de Dios. Las diferencias de religiones y visiones del mundo no se superan con la opresión de una cultura sobre otra, sino a partir de la síntesis del caminar de la humanidad.

La historia vivida permite descubrir en medio del pueblo negro una espiritualidad del Dios de la resistencia: - Que sufre el dolor, la incompreensión y la soledad. - Que lucha y nos compromete con el proyecto del Reino. - Que camina y envía. - Que canta y baila los triunfos con nosotros y nosotras. - Que participa en la vida del pueblo. - Que crea y recrea... Un Dios así nos conmueve, nos dinamiza y nos lanza en las continuas apelaciones y retos: manifestar ese Dios, justicia, alegría y vida, que camina con su pueblo. Construir el nuevo Ser Negro. Comprometerse cada vez más con la lucha de liberación del pueblo y la recuperación de la dignidad humana.

4. Simbolismo sincrético

La vivencia de la fe negra se relaciona profundamente con las imágenes, en lo que algunos autores denominan sincretismo religioso. Las personas de piel negra no sólo se vieron obligadas a una práctica, sino que realizaron una acción que identifica esa práctica.

En Brasil, los orixás, las entidades divinas, los poderes y las fuerzas de los antepasados habitan un mundo religioso lleno de simbolismo. Todos tienen gestos, imágenes, alimentos, cantos

específicos para cada uno. Quien se elige para servir y dejarse servir por la entidad tendrá un nuevo significado ahí donde se sirve.

La mujer afro es en mucho quien mantiene las tradiciones del “sincretismo” afro y católico. En su vida cotidiana, será la responsable de algunas tareas en las que no se puede separar la teoría de la práctica. Cuando practica los rituales cristianos, e incluso la enseñanza doctrinal, tratará de establecer una relación positiva con las lecciones aprendidas en la tradición. Nada es para el mal, pero todo será una importante contribución en el fortalecimiento de la fe y de la fuerza para vivir bien.

En el aspecto religioso, se observa que las religiones afroamericanas resistieron y resiste todavía en medio de muchos prejuicios y su condición de minoritarias. En la Iglesia Católica, el negro al que siempre se le negó su lugar, hoy resiste recuperando este espacio. Se puede ver incluso que, en la práctica, después del Vaticano II, todavía hay una profunda discriminación y marginación del negro en la Iglesia.

La espiritualidad del negro se revela en su manera de ser, en su propia alabanza. Su canto brota de una experiencia propia; el negro busca hablar su negritud con toda la energía y expresar lo más profundo, que es la danza, los gestos, la conexión con la naturaleza, la capoeira, el timbal, los spirituals, etc.

El tema de la espiritualidad y la negritud es profundo. Las Iglesias todavía no asimilan la dimensión espiritual que procede de la vivencia y de la cultura de origen negro. La espiritualidad que surge de este contexto es ternura, es danza, expresión corporal, símbolos asociados, pero, sobre todo, es un gran grito negro que, con mucho vigor, quiere despertar y transformar los fundamentos del mundo.

Una realidad especial e innovadora está en el ámbito de la liturgia: las celebraciones afro son, por su dinámica, belleza, canto, danzas, comida, ropa de colores, música, instrumentos y participación de todos en los misterios sagrados que se celebran. Eucaristía, bautismos, matrimonios, ordenaciones, votos religiosos y bendiciones han sido importantes ocasiones para la práctica de la inculturación⁶. Las misas afro buscan descubrir los valores auténticos de las culturas afrodescendientes y adaptarlos en la liturgia.

Muchas veces la estructura de la misa tiene que ser la tradicional, pero la espiritualidad afro se manifiesta de manera especial en la participación del pueblo. El ministro está limitado por los rituales, pero el pueblo expresa su libertad en lo que le compete. Eso se demuestra de manera especial en la música dentro de la liturgia afro.

La música desde la perspectiva espiritual afro, sería entonces esta “nueva lengua” que procede del Espíritu, pasa por el pueblo negro y viene a ser un gran signo del universalismo cultural de la Iglesia católica. Debe demostrarse si lo que se quiere es vivir de forma auténtica el espíritu de la Nueva Evangelización y proclamar un Nuevo Pentecostés Eclesial (DA 91).

El proceso de inculturación litúrgica es respetar la coexistencia de diversos grupos culturales en nuestras iglesias, cada uno con su historia única y diferente. Los países en los que la diversidad está presente de forma natural, el proceso de inculturación litúrgica incorpora en la liturgia ritos, símbolos, expresiones religiosas, música e instrumentos que ayudan a celebrar la fe.

El Secretariado de Pastoral Afroamericana (SEPAC) es un organismo regional de la Iglesia Católica solidaria con la población afro-descendiente.

Ejercicio personal y comunitario.

Se dice que en las Américas hay fe en un Dios único y todopoderoso; ¿cómo se explica el culto a tantos seres sagrados, en mundos mestizos, mulatos, afro americanos, etc.?

La espiritualidad de personas negras ¿tiene mucha resistencia (ante injusticia, ante memoria de la esclavitud), o más bien se inclina a aceptar el mundo establecido, a la pasividad social?

Al leer sobre el sincretismo afro ¿qué formas sincréticas constata usted en asociaciones y ceremonias cristianas de personas mestizas y/o blancas? (en las denominaciones cristianas).

Capítulo 4.

Cotidiana disputa y alianza.

Durante largo tiempo la reflexión sobre espiritualidades ha sido afectada por dicotomías y disyuntivas que confunden. O bien lo científico, o bien refugiarse en un modo de creer y en tal o cual organismo que ofrece seguridad. O bien uno examina hechos de carácter objetivo; o bien uno se conforma con puntos de vista subjetivos y de carácter emocional. En algunos ambientes eclesiales, o bien una exaltación 'del pueblo', o bien las opciones 'con los pobres'; o bien lo espiritual desde la Revelación, o bien, la fe relevante en la modernidad; o bien una actitud evangélica o bien un peligroso sincretismo. También se suelen sobredimensionar matices, ya sea en un enfoque socio-político, o bien en un enfoque cultural-religioso.

A lo largo y ancho del continente hay controversias sobre creencias, laicidad, postsecularismo, y también sobre la irrelevancia de iglesias y de religiones, sobre fenómenos emergentes y plurales. También son discernidas solidarias maneras de creer en Dios al seguir los pasos de Jesús en el mundo de hoy.

Cada uno de esos factores tiene sus explicaciones; se trata de procesos y de acontecimientos polisémicos, con particularidades según regiones, con matices e incongruencias, con interrogantes abiertos. El amplísimo terreno de las espiritualidades ni es comprensible desde tal o cual ciencia, ni es a-histórico. Existen controversias y conflictos al interior de lo espiritual, hay incesantes desafíos, abundan las sorpresas, y también hay posturas fanáticas e integrismos incapaces de ver la realidad.

A continuación, van a ser abordados procesos socio-culturales e itinerarios creyentes, en poblaciones donde hay rasgos autóctonos y mestizos. Va a ser subrayado lo inter-cultural e inter-religioso, donde suelen ubicarse mestizajes y sincretismos. También existen controversias sobre el feminismo y lo masculino, factores de género, colonialidad, subordinación, emancipación. Vale precaverse de esencias cristianas, y de interpretaciones definitivas. Cuando ya se cuenta con muchas décadas de reflexión sobre caminos de la fe en las Américas ni se comienza de cero ni se acaba el caminar. Las espiritualidades (¡que

tienen los pies en la tierra!) requieren experiencias sin dicotomías, y un compartir aprendizajes sin temores y sin auto-censuras.

Lo sincrético en la espiritualidad.

Las poblaciones del mundo que son calificadas como 'tradicionales' también suelen manifestar gran movilidad territorial y valórica, y sobrellevar intensos cambios. Es el caso de pueblos originarios de las américas, a quienes se les reconoce fidelidad a sus costumbres y convicciones. Llamarlas 'tradicionales' no implica que carezcan progreso. Más bien, se trata de poblaciones hábiles en la innovación. Aunque sufren mucha marginación socio-económica, van asumiendo (y a la vez resistiendo) pautas publicitarias e ilusiones de progreso. Además, crecen sus flujos migratorios (al interior de cada región y hacia otras partes del mundo), sobreviven en situaciones adversas. Se trata pues de pueblos que en general ni están estancados ni se dejan subordinar a entidades que les invaden. (Aunque se dan casos de pérdida de idiomas e identidades, y de ser absorbidos por el entorno.) Me sumo pues a quienes critican las abundantes caricaturas de lo indígena y lo mestizo que sería sincrético (y no lo serían otros sectores humanos).

Existen potentes elementos que favorecen la interacción (ya sea asimétrica, o más o menos simétrica) entre sectores de la humanidad americana. Estos acontecimientos están siendo ahora denominados inter-culturales e inter-religiosos. Esto permite retomar las más conocidas categorías de mestizaje y sincretismo. Otra gran cuestión es la difícil comunicación entre quienes atesoran lo propio y quienes están predispuestos a novedades. Vivir 'entre' culturas y 'entre' religiones implica un modo de estar y a la vez no estar en cada una, ingresar y salir y volver renovado a cada una de ellas. En el mundo contemporáneo, la temática espiritual -que conlleva increencias e inéditos vínculos entre caminos de fe- podría compararse con una casa donde se entra y se sale, y se vuelve a entrar de otros modos.

¿Cómo es el 'estar entre'? Hace referencia a lo íntimo del ser humano, y a acciones e intercambios con los demás. Gran parte del continente es catalogado como mestizo; esta categoría es empleada de modo acrítico y a menudo como si fuera una esencia cultural. Por eso un término dinámico como el 'estar entre' representa mejor la vivencia de las mayorías, sobre todo cuando son tomadas en cuenta líneas simétricas y líneas asimétricas entre las

entidades donde cada uno se encuentra. Una manera de constatarla es mediante censos y encuestas.

En el Perú, un 60.2% se autopercibe como mestizo, y aproximadamente un 30% como integrantes de sectores indígenas (Censo Nacional, 2017); el 2006, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo consideraba el 68.7% como mestizos. Otra constatación es la nacionalidad y la adscripción cultural en Chile; el Centro de Estudios Públicos el 2006 preguntaba en regiones indígenas como se autclasifican: 38% mapuche, 37% decía chileno y mapuche, 15% mapuche chileno y chileno después, 7% chileno primero y mapuche después, 3% chileno a secas. Otro estudio nacional (por la Universidad de Talca, el 2018): 73,6% chileno, 24.6% mestizo, 1.8% mapuche. Esto ayuda a entender lo que significa 'estar entre'.

Con respecto a la temática sincrética, ha sido desarrollada y debatida en la complicada trayectoria de diversos modos de vivir. Ella es examinada científicamente como cualquier otro proceso en culturas y religiones de multitudes. Etimológicamente, sincretismo proviene del griego e implica combinación de entidades distintas. Sin embargo, en ámbitos confesionales hay reiteradas dificultades, al verla como mezcla y confusión de realidades diferentes que no respetan el carácter específico y revelado del cristianismo. Además, son devaluadas y agredidas multitudes considerándolas sincréticas; sus creencias serían inaceptables y deberían purificarse, ser reemplazadas (y suprimidas) mediante intervenciones eclesiásticas. Así se manifiestan posturas monoculturales y coloniales (¡ajenas al Evangelio!). En la reflexión latinoamericana, científicos sociales y sectores de teólogos y pastoralistas, consideran el sincretismo como algo que afecta cualquier intercambio cultural y espiritual. No se trata pues de un defecto del pueblo que mezcla religiones, ni es un vicio cultural (más presente entre los marginados).

Lo que predomina hasta la actualidad es un tipo de sincretismo entre poderes socio-económica e imaginarios religiosos; en términos generales ello beneficia a élites, y ello a la vez agrede a poblaciones subordinadas. Estas realidades en América se iniciaron con las cristiandades (las coloniales y las republicanas) cuyos sincretismos estuvieron cargados de violencia corporal y ritualista. Han sustentado tipos de cristianización con pautas culturales-económicas a favor de minorías, que controlan y discriminan a multitudes.

Por otra parte, en recientes décadas los sincretismos iberoamericanos son releídos. Manuel Marzal los ven como inculturación creyente. Otr@s los ven como sectores oprimidos que ejercen su creatividad socio-espiritual; por ejemplo, Franziska Rehbein, Leonardo Boff, Hector Frisotti, Rita Segato, Pierre Sanchis, Afonso Soares, Sergio Ferretti, Maricel Mena, Sylvia Regina da Silva. Así ocurre en teologías afro, feministas, indígenas, mestizas, eco-teologías. Por otra parte, existen controversias; hay sectores para quienes el sincretismo implica abandonar prácticas de fe. Supuestamente la fe sería una esencia supracultural. De hecho, cualquier adhesión a Dios y a lo sagrado tiene mediaciones de carácter cultural, religioso, socio-político, generacional. En estos debates es muy iluminador el recorrido por la historia del cristianismo. Sus representaciones de lo divino, ya sea Dios o Cristo o la serie de Sant@s, siempre tienen rasgos de la época y de los sectores pudientes que han elaborado dichas representaciones. También las pautas éticas oficiales reflejan ciertos modos de entender la condición humana. Las implicancias de la Encarnación incluyen respuestas de fe con sus mediaciones.

El intercambio entre modos de vivir conlleva entremezcladas expresiones y simbologías. Al acercarse a otros espacios, cabe la apertura y escucha interactiva. En regiones indígenas abundan invocaciones a ‘espíritus’ y ‘fuerzas de vida’. Una mirada externa puede catalogarlas como deidades, como animismo; éstas lecturas no reconocen complejas y pluridimensionales vivencias. Por eso, un gran desafío es acercarse a lo autóctono desde sus protagonistas. Por ejemplo, en la milenaria sabiduría *náhuatl* (generada en lo que hoy es México) lo verdadero y trascendente es representado por cualidades humanas y productos terrenales. Según Miguel León-Portilla:

“Flor y canto, así en expresión aunada, integran una doble metáfora porque en ella se combina y aúna lo que originalmente cada vocablo significa. Un sabio y poeta prehispánico dijo una vez que flor y canto es acaso lo verdadero en la tierra: *xochitl, cuicatl, ahzo tle nelli in tlalticpac...* El pensamiento náhuatl lleva también a expresar que las flores y los cantos se hallan cerca de nosotros mismos que vivimos en el libro del Dador de la vida”. (LOPEZ-PORTILLA, 2016, pgs. 8 y 21)

A mi parecer, gracias a la sensibilidad sapiencial y al lenguaje metafórico, ‘flor y canto’ transmiten un poder de vida trascendente e inmanente. Una metáfora terrenal es portadora

del inefable misterio; ella evoca lo más valioso en el cosmos y la convivencia humana. De ese y otros modos las comunidades autóctonas entienden lo personal, lo interactivo, lo trascendente. Ellas piensan y se relacionan en un mundo habitado,

A lo ya dicho permítanme añadir otras lecturas que no hacen referencia directa a lenguajes autóctonos; sin embargo, de hecho sintonizan con aquel modo relacional de apreciar la vida. Por ejemplo, la perspectiva eco-feminista de I. Gebara pone el acento en la relacionalidad que es una liberación radical a partir de experiencias de cada día. Se discrepa con parámetros dicotómicos y negadores de cuerpos (ya que son parámetros inhumanos) y se nos convoca a valorar flores de transcendencia (similar a lo sugerido en *náhuatl*).

“Hay un discurso plural sobre Dios, sobre ese misterio que atraviesa nuestra día a día ... Por eso hablo de vida-zôé diversidad de Dios, la Vida en su extraordinaria riqueza. Es un misterio vital que no está fuera de nosotros, ya que allí somos, existimos, evolucionamos. Es Misterio que vive en nosotr@s y más allá de nosotr@s... afirmando nuestra admiración y nuestro silencio ante esa realidad relacional que no es exactamente alguien como nosotros/as, no es todo-poderoso ni más perfecto, sino más bien es misterio que está en todo” (GEBARA, 2000, pgs. 233-234).

Otra gran propuesta es reivindicar la diversidad. Así es confrontada la ingenua imitación de la superioridad occidental, que niega e invisibiliza capacidades propias de amer-india-afro-mestiza. Tal negación de quienes son diferentes afecta a muchedumbres marginadas. Desde nuestras diferencias es cultivada la comunión; esto es evangélico.

“El Dios cristiano es relación que pone la diversidad y la mantiene en comunión... (Sin embargo en nuestro continente hay) un predominio abrumador de lo occidental... Es muy explicable que si lo occidental da dinero y prestigio, la mayoría trate de asimilarlo... Desechando lo demás y occidentalizándome íntegramente... Esto último no llega a hacer justicia a mi propio ser, ni a hacer justicia en los demás lo que niego en mí mismo. En el caso de América Latina ¿su salvación es la modernización o su camino es asumir la modernización pero integrándola a otro proceso más vasto y complejo? Esta es nuestra apuesta”. (TRIGO, 2013, pgs. 311-312).

Lo que está en juego es justicia para los demás y para cada un@ con la diversidad que nos caracteriza y con afanes de comunión. Esto es constatable en muchísimas personas, ya sea de modo explícito o como algo deseado -con menor o mayor claridad-. Se manifiesta en protestas sociales que han estado creciendo en varias partes del continente. Se está gritando 'basta' a la imposición alienante de ciertos factores mundiales. También crecen deseos de interacción que respeten rasgos diferentes.

Mujer en la liberación.

Insumo de Geraldina Cespedes, Republica Dominicana, ²³.

1. De la religión a la espiritualidad.

La espiritualidad es el modo de entrar en relación con lo Sagrado, con el Misterio. Es tomar conciencia, darnos cuenta de la presencia del Misterio en nuestra vida. Para encontrarnos con lo Sagrado, las mujeres tendremos que ir más allá de las iglesias, la religión, es decir, dar el paso de la religión a la espiritualidad. Todo hablar de Dios ha de tener como punto de partida una experiencia: la experiencia de habernos encontrado con Dios y de haberle contemplado en la realidad, en la historia, en la naturaleza, en el rostro de la gente.

Es una espiritualidad que sabe beber de la diversidad socio-cultural y religiosa, perforando la realidad de nuestro entorno y de nuestro mundo para encontrar la corriente de agua que se mueve abajo en el fondo. Ser capaces de encontrarnos con Dios más allá de nuestras fronteras, al margen de los confines denominacionales, más allá de lo que ya conocemos y consideramos "nuestros territorios". Es decir, ser personas liminales, que vivimos en la frontera de nuestra propia religión y nuestra Iglesia, siendo fieles a ella, pero abiertas a otras espiritualidades, desde una apertura al misterio y la búsqueda de una espiritualidad seria que va contra una espiritualidad a la carta o tranquilizadora. Para beber de diferentes fuentes hay que transgredir y trascender. No podemos olvidar que trascendencia y trasgresión son dos términos que parecen distantes, pero que quieren decir lo mismo: superación de límites, ir más allá. Trasgresión y trascendencia, entendida como trascendencia en la historia, son elementos fundamentales para vivir una espiritualidad feminista sanadora y liberadora. Por eso, beber de distintas fuentes significa atrevernos a ser más ecuménicas, interreligiosas e interculturales. Tenemos que ser capaces de beber de distintas fuentes, pero estando siempre despiertas y siendo críticas, pues todas sabemos que hay bebidas que nos adormecen y otras que nos despiertan.

2. Espiritualidad y política

La dimensión ético-política no es concebida como algo referente sólo a la esfera pública o a los cambios globales que anhelamos, sino que la política abarca toda nuestra vida, pues cuando nos lavamos la cara en la mañana estamos ejerciendo lo ético-político. La espiritualidad nos ayuda a

²³ Fragmentos de conferencia en el XVII Encuentro de Mujeres y Teología (Santander, 24-26 octubre, 2008). Publicado: Espiritualidad Feminista II, *Revista para la Esperanza*, 75, 2009, pgs. 38-45.

cultivar una vida unificada y no fragmentaria en la que la política entreteje lo público con lo cotidiano y se preocupa por hacer que las convicciones feministas afecten decididamente tanto las luchas locales y globales por la justicia, la paz y la integridad de la creación como el cultivo de valores para andar por casa, es decir, esas prácticas alternativas que podemos vivir en esos momentos en que nadie nos ve. La espiritualidad que buscamos es una espiritualidad que despliega en nosotras un poder del que hemos sido despojadas; pero también nos hace críticas frente a cualquier forma de poder que no se manifieste como poder de construir una nueva realidad. Hay que potenciar y practicar formas de poder compartido, un poder que no es dominar sobre las otras ni sobre los otros.

Se trata de una espiritualidad que sabe echar mano tanto del microscopio para fijarnos en las cosas minúsculas de nuestra vida y de nuestro entorno y el telescopio para mirar las grandes cosas y conectar con las causas de justicia global, es decir, crecer en capacidad de conectar lo de casa con lo que sucede fuera de casa. La espiritualidad feminista es una fuente de resistencia y una fuente de armonización de todas las dimensiones de nuestra vida. Entre resistencia y mística se da una relación circular, pues una fortalece a la otra y al revés. Es difícil distinguir que si lo que alimenta la resistencia es la mística o es la resistencia la que va forjando una mística. La resiliencia apunte más hondo, pues la resiliencia es la capacidad de resistir los golpes y de forjar una actitud vital positiva en medio de la adversidad. Es la capacidad que tenemos nosotras de sobreponernos a los traumas y experiencias desestabilizadoras, saliendo fortalecidas y con una nueva sabiduría. Esta actitud se manifiesta en la capacidad que tiene mucha gente y que tienen nuestros pueblos para superar crisis y catástrofes, para volver a levantar el ranchito después que todo ha quedado devastado. Es la capacidad que tenemos de reírnos y tomar con buen humor hasta las mismas desventuras que nos pasan y los fracasos y frustraciones que experimentamos. Es aprender a vivir como personas heridas, pero jamás vencidas. La Divina Sabiduría nos sigue animando a resistir y a seguir soñando con una Iglesia donde podamos vivir el discipulado de iguales querido por Jesús.

3. Hacia una visión holística.

La mirada holística deja al descubierto la precariedad de las jerarquías y exclusiones que aplicamos a las relaciones humanas, al cosmos, a la historia. Tenemos que cultivar el hábito de la interconexión de todos los hilos de nuestra vida, de todas las cosas, para así poder superar las esquizofrenias y las mutilaciones que aún hacemos en nuestra espiritualidad. Podemos comprender hoy una crisis de espiritualidad pues la crisis alimentaria y la crisis medioambiental son claras manifestaciones de una patología a nivel de nuestro espíritu. Estamos en una crisis que va más allá de lo económico, pues se trata de una crisis de humanidad, una crisis ética que en términos religiosos llamaríamos una crisis de espiritualidad. Los procesos de cambio personal no constituyen un estadio separado de la lucha por un cambio socio-político y eclesial. Desde esta visión se entiende que lo “lo personal es político”, es decir, la experiencia personal no es privada, sino pública porque se halla condicionada por factores sociales y religiosos; pero esto también significa que hemos de transferir los principios de equidad, democracia, justicia, tanto a la esfera política como a la personal y familiar.

Así, vida espiritual es para nosotras aquella vida en la cual la Ruah puede moverse sin obstáculos. Una espiritualidad holística experimenta a Dios en la totalidad de la vida, en todas las dimensiones de la realidad: la historia, la naturaleza, la interioridad de la persona, las relaciones humanas, la lucha por la justicia, el ocio, el trabajo, etc. Todos ellos son lugares donde la Ruah se manifiesta. Pero también la vida en la Ruah es una invitación a armonizar sabiamente las

paradojas de la vida: experiencia de fortaleza/experiencia de debilidad; silencio/palabra; trabajo/descanso; dar/recibir; presencia/ausencia; conectar/desconectar; saber caminar acompañadas/ saber estar solas saboreando la dimensión positiva y fecunda de una soledad que enriquece nuestro mundo interior y fortalece nuestras opciones y compromisos. Mística, ética y estética son las tres grandes dimensiones de la vida espiritual. No es posible hoy tener sensibilidad estética sin luchar por la justicia. No podemos olvidar que si la espiritualidad nos lleva a inclinarnos más hacia el gozo, hacia la experiencia de la belleza y del placer es en medio de los sufrimientos y las fealdades de nuestro mundo frente a los cuales tenemos una responsabilidad.

La espiritualidad nos lleva a una compasión que se expresa en el cuidado del cuerpo de los demás, especialmente los cuerpos rotos, los cuerpos que sufren, el propio cuerpo, el cuerpo cósmico. Debido a la influencia de una antropología dualista, el cuerpo, en general, ha sido visto como algo sospechoso dentro de la espiritualidad. Hoy día se está dando una recuperación del cuerpo a todo nivel. Por otro lado, hay que mantener la crítica y la sospecha a la cultura dominante que enfatiza el culto al cuerpo, cultivando la apariencia y la competencia de los cuerpos. El cuerpo bajo este sistema aparece muchas veces como un cascarón vacío, despojado de su sacralidad. Vivimos el culto al cuerpo. Por eso se nos presenta el desafío de cultivar la interioridad del cuerpo y de darle su justo lugar en el marco de una espiritualidad que ve al cuerpo en conexión con otros cuerpos, que valora su belleza, su dimensión de placer y su capacidad para expresar y crear relaciones solidarias.

Es una espiritualidad que percibe la interconexión entre todas las formas de opresión y violencia que afectan a las mujeres y a la naturaleza y que va del ámbito doméstico hasta la destrucción ecológica. Se resiste a la apropiación capitalista patriarcal tanto de la naturaleza como de las mujeres. Dicha apropiación se manifiesta especialmente en dos efectos perniciosos para la naturaleza y para las mujeres: la sobreexplotación de la tierra y la mercantilización de la sexualidad femenina, cuya expresión más degradante lo constituye hoy día el tráfico de niñas y mujeres para fines de prostitución. Estamos en una época de cruel explotación económica del cuerpo de la tierra y el cuerpo de las mujeres.

4. Espiritualidad con un nuevo lenguaje.

La configuración de una nueva espiritualidad pasa por el desenmascaramiento de la dinámica oculta de la dominación en el lenguaje, en la memoria, en los símbolos, los textos sagrados, la ética, la teología y el ritual de la tradición cristiana. Pero también supone desenterrar una sabiduría ignorada o suprimida, que lleva a descubrir las historias no narradas de las aportaciones de las mujeres y que puede llevar a despertar temas teológicos adormecidos e historias despreciadas. La espiritualidad feminista tiene que seguir introduciendo otras claves, otros símbolos, otras palabras, otros gestos. Pienso, por ejemplo, en lo importante que es integrar el buen humor como parte importante de la vida espiritual y como forma de conjurar a los múltiples demonios que pueden dominar nuestra vida. Se nos ha enseñado una espiritualidad muy seria y triste, se mira con recelos o se considera poco profundas a las personas divertidas, pensamos que una persona muy intelectual es seria y aburrida. Incluso en los conventos se corregía la forma de reírnos. Se reprimía la carcajada, la risa.

Por eso hace falta recuperar el buen humor como una faceta importante de la vida espiritual, pues el buen humor es propio de quien confía en Dios, de quien vive con esperanza y sabe descubrir la bondad de todo lo que existe. Todo esto no significa ignorar el tema del sufrimiento como una realidad que nos afecta muy de cerca, que forma parte de la realidad de nuestro mundo,

especialmente la realidad de muchas mujeres pobres y olvidadas que padecen múltiples formas de sufrimiento y de carencias. Esa realidad de sufrimiento está siempre presente, pero una espiritualidad liberadora, saludable nos ayuda a situarnos de una manera nueva y constructiva frente al sufrimiento, sobre todo nos ayuda a desarrollar una postura de rebeldía e indignación ante un sufrimiento injusto y estéril.

¿Qué podemos hacer para curar esta relación entre sufrimiento y espiritualidad? Es obvio que no podemos ignorar una realidad que muchas veces nos toca en nuestra vida personal, familiar, social, ecológica. No podemos caer tampoco en vivir en el engaño ocultando nuestra vulnerabilidad, sino que al sufrimiento se le enfrenta desenmascarándolo, sacándolo a la luz, hablando de él, sin caer en el victimismo ni la mística de los lamentos. La espiritualidad cristiana no es una mística del sufrimiento, sino más bien una mística de la compasión para con quienes sufren, sean los seres humanos o la misma naturaleza. También se manifiesta en nuestra capacidad de crear un lenguaje nuevo y saludable para todas y todos. En esa perspectiva, se trata de una espiritualidad sin miedo a considerar la disidencia, la desobediencia y la capacidad de decir No como valores que nos hacen crecer.

Nuestras liturgias muchas veces son el reflejo más perfecto de nuestra manera de entender la vida, de entender el mundo, las relaciones sociales, las relaciones entre hombres y mujeres. Una nueva forma de hablar de Dios y hablar con Dios está ganando fuerza en la oración y en las liturgias celebradas por las mujeres. A partir de la espiritualidad feminista, las mujeres vamos recreando nuevos espacios sagrados, encontrándonos con la fuerza de la sabiduría que se manifiesta en las calles y en las plazas. Quizá las liturgias ecofeministas nos pueden ayudar en este sentido, sobre todo si nos fijamos en cuatro elementos fundamentales que se están desarrollando en las liturgias ecofeministas: la importancia de nuestros cuerpos como medios de expresión y comunicación de nuestra espiritualidad, la dimensión comunitaria, la ligazón con el cosmos y el protagonismo de las mujeres de ayer y de hoy. Esa espiritualidad despierta nuestra creatividad para expresar nuestra conexión con el Misterio y nuestra comunión con todas las cosas a través de nuevos símbolos, nuevas palabras, movimientos de nuestros cuerpos, rituales y celebraciones a través de los que celebramos la vida, renovamos la esperanza y sueños de justicia y equidad.

Este insumo proviene de Geraldina Cespedes. Teóloga; activista de derechos humanos y ecológicos; religiosa dominica; profesora; animadora en redes de teolog@s.

Ejercicio a desarrollar de modo individual y grupal.

Al beber aguas de la diversidad socio-cultural ¿cómo las personas viven en “fronteras” de la propia religión y la propia iglesia?

La perspectiva feminista logra conjugar mística, ética, política, indignación, humor, celebración ¿es una perspectiva que crece, es rechazada, es asumida parcialmente?

¿Qué desafíos tiene una perspectiva feminista en pueblos originarios y mestizos?

Colonialidad y feminismo.

Insumo de Aura Cumes, Guatemala ²⁴.

La propuesta de las mujeres negras e indígenas no se puede simplificar en una sola vertiente. La idea que me interesa rescatar, es la confluencia de las múltiples formas de opresión y los efectos que genera. Bajo esta idea propongo que el sistema patriarcal en Latinoamérica, no se puede explicar sin la colonización, y la colonización sin la opresión patriarcal.

1. Patriarcado y colonialismo: entramados de poder en evidencia

Para Chandra Mohanty (Suárez y Hernández, 2008) cierto feminismo tiene un poder discursivo colonizador de la vida y las prácticas de las mujeres indígenas que se expresa a través de retóricas de asimilación y prácticas influidas por el racismo y el etnocentrismo. Al hablar de un feminismo hegemónico, dejó claro que, el feminismo no es un movimiento monolítico y colonial como un todo, al contrario hay esfuerzos importantes por construir teoría y acción política democrática y descolonizadora.

Desde posiciones unidimensionales, tal como la izquierda tiene una forma de entender lo indígena, separando la cuestión de clase, el feminismo también lo tiene separando la noción de género. Por su lado, los movimientos indígenas bajo la misma lógica, bien sea que dan preponderancia a lo étnico como cuestión explicativa de la realidad de las mujeres, o, en otros casos, convierten la dimensión étnica en la única forma de entender la problemática de las mujeres indígenas. Todo esto evidencia una lucha entre ideologías y entre dimensiones analíticas segregadas para entender una realidad más compleja articulada en la dominación colonial. Me he enfrentado innumerables veces a experiencias en que la sola mención de la categoría de género causa escozor, principalmente entre algunos hombres mayas de las organizaciones, quienes sin tomarse el tiempo para reflexionar sobre ello, hablan “del género” como una “nueva forma de colonización”. No hay que hacer mucho esfuerzo para notar si una posición como esta constituye una preocupación sincera o con ello se encuentra la justificación perfecta para no cuestionar sus relaciones de poder frente a las mujeres indígenas. Es difícil pensar que quienes así actúan desconozcan los efectos de su comportamiento, pues los indígenas sabemos que una actitud de defensa es muy frecuente frente a la discusión del racismo en Guatemala..

La realidad que viven mujeres y hombres mayas no se construye de forma cerrada “entre mayas” si no se estructura en un contexto más amplio de dominación colonial-patriarcal. De esa cuenta, sacralizar comportamientos y pensamientos, separándolas de las relaciones de poder en que se establecen no ayuda a transformar la realidad, sino se da por hecho que “todo está bien”, y que el problema radica en la comprensión que se hace de las relaciones mujeres-hombres mayas. Las complejidades que existen en las relaciones sociales entre mujeres y hombres mayas, no siempre son observadas de forma seria y cuidadosa desde algunas vertientes del feminismo, como ya lo he dicho. Las posturas etno-céntricas también han alimentado y provocado respuestas esencialistas. Paradójicamente cuando los hombres indígenas -y también mujeres- se cierran a

²⁴ Fragmentos de A. Cumes, “Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas” en: Andrea Pequeño (compiladora). *Participación y política de mujeres indígenas en América Latina*, FLACSO, Ecuador, 2008.

discutir con seriedad las condiciones y situaciones de opresión de las mujeres indígenas, están haciendo intocable su lugar en el sistema colonial.

Decir que las mujeres son guardianas de la cultura, es un hecho, las mujeres en la historia del mundo han sido responsabilizadas como guardianas de las culturas, de “las razas”, de los parentescos y de los linajes. El problema es que darle preponderancia a ello no deja ver que significa ser guardiana de la cultura en un contexto de desigualdad y opresión colonial-patriarcal. De igual manera, considerar los espacios como la familia, la comunidad y el lugar de las mujeres en ello como algo sagrado e incuestionable, no permite ver las formas en que se dan las relaciones de poder. En tanto, las mujeres indígenas se ubican en el último estribo de la cadena colonial patriarcal, su lugar es privilegiado para observar las maneras en que se estructuran y operan las formas de dominación. Es decir, su posición asignada por la historia, su experiencia y sus propuestas pueden ofrecer una epistemología renovada que supere las formas fraccionadas de leer la realidad, que hasta ahora solo promueven -para las mujeres indígenas- una inclusión limitada o una excusión legitimada por los dogmas.

La colonización oprimió a los hombres en el mundo público pero los empoderó en lo privado (Segato, 2010). Al igual que la colonización acercó a las mujeres blancas con los hombres por medio de un pacto racial, pues si bien los distancian las diferencias de género, los une los privilegios de raza. Como dice Judith Butler (2001), en todo ser humano el sometimiento es paradójico. Una de las formas en que nos es más familiar entender el poder consiste en ser dominados por un poder externo a uno. Sin embargo, descubrir que nuestra propia formación como sujeto depende de algún modo de ese poder, es algo muy distinto. Estamos acostumbrados a concebir el poder como algo que ejerce presión sobre el sujeto desde afuera, algo que subordina y relega a un orden inferior. Pero, si entendemos el poder como algo que también forma al sujeto, que le proporcionan la misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo, entonces, el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también de manera muy marcada es algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos en los seres que somos.

2. Pensando el futuro desde un lugar problematizado

La experiencia de las mujeres indígenas y afrodescendientes es capaz de cuestionar el tipo de civilización que no cuestionan los movimientos de izquierda y feminista en su posición hegemónica. Es una civilización que ha fragmentado la realidad, su conocimiento y su transformación. A menudo se culpa a las mujeres indígenas y afrodescendientes de este fraccionamiento, se les dice que tienen crisis de identidad o que no son capaces de definir sus lealtades porque están en un movimiento y otro y cuestionan tanto uno como otro. La propuesta de las mujeres negras e indígenas, debido a que hace un cuestionamiento a un sistema mayor, no interpela solamente al feminismo, sino también a otras formas de reivindicación como el movimiento indígena y el movimiento negro. Mi posición es que la única forma en que los movimientos pueden consolidarse es no construirse en bases de apariencia, sino es sólidas relaciones de “democracia”. Para Edward Said (2006) el trabajo intelectual (político y académico) en sociedades colonizadas consiste en construir campos de coexistencia en lugar de campos de batalla.

Mujeres indias como Avtar Brah (2004) y negras como Bell Hooks (2004) han planteado desde hace mucho tiempo que la crisis no está en las mujeres negras e indígenas, sino en el sustento epistemológico y político de los mismos movimientos reflejo de la misma sociedad. Ellas proponen que las mujeres indígenas y negras tienen entonces un privilegio epistémico. Es decir, que su experiencia más amplia es una oportunidad para darle vuelta a la forma en que estamos pensando

el poder, la dominación, la política y la transformación de la sociedad. Las mujeres indígenas tienen una experiencia que reta directamente la estructura social. Están cuestionando un sistema-mundo opresivo e interconectado. Están aportando a la construcción de un sujeto colectivo no ensimismado en la etnicidad o en el género, sino creador de nuevas formas de vida liberadoras. Su voz es importante porque como ya dije, no es lo mismo cuestionar el poder desde el centro que desde los márgenes, y estas voces desde los márgenes nos dan contribuciones fundamentales de cómo mejor leer el poder.

Comparto las palabras de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), en el sentido que, los pueblos indígenas -las mujeres y los hombres- no somos piezas de museo, somos seres contemporáneos, coetáneos y esta condición es un derecho que debemos defender. Es decir, no vivimos una cultura eterna, sino también hacemos cultura como cualquier pueblo vivo. Tenemos derecho a dignificar nuestro pasado pero en conexión directa con el presente y el futuro. Concuerdo con Rita Segato (2008) es que no es la repetición de un pasado el que hace a un Pueblo, sino la deliberación constante de lo quiere ser, a partir de un dialogo que logre trenzar su historia de una manera diferente a la que ha sido. Lo que debemos recuperar es la capacidad usurpada de tejer los hilos de nuestra propia historia.

Referencias bibliográficas.

BRAH, Avtar (2004) "Diferencia, diversidad y diferenciación" en: Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Varias autoras. Traficantes de sueño/Mapas. Madrid, España.

BUTLER, Judith (2001) Mecanismos psíquicos del poder. Teoría sobre la sujeción. Ediciones cátedra Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer, Valencia.

HOOKS, Bell (2004) "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista" en: Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras, varias autoras. Madrid, España: Traficantes de sueños; Mapas.

LAGARDE, Marcela (2001) "Poder, relaciones genéricas e interculturales" en, varias autoras Conferencias Internacionales: primer encuentro mesoamericano de estudios de género. Colección estudios de género 5. FLACSO, Guatemala.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010) Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Retazos, Tinta Limón ediciones, Buenos Aires.

SAID, Edward W. (2007) Representaciones del intelectual. Debate, España.

SEGATO, Rita Laura (2010) Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. <http://www.uned-illesbalears.net/Tablas/risquez3.pdf>. Última visita: 1 de junio 2012.

SEGATO, Rita Laura (2008) Que cada Pueblo teja los hilos de su historia: El argumento del Pluralismo Jurídico en diálogo didáctico con legisladores. Ponencia presentada en el Congreso de Antropología Jurídica, Bogotá.

La doctora Aura Cumes representa a organismos que reivindican derechos de mujeres y varones indígenas. Ella ha desarrollado una reflexión crítica sin idealizar a quienes desean cambios de fondo, y con realismo hace sugerencias y abre pistas.

Ejercicio personal y grupal.

¿En qué medida un@ va interiorizando y reproduciendo comportamientos a favor del patriarcado, que se suma al colonialismo?

La Dra. Aura siente que hay un privilegio epistémico ¿se da vuelta la forma en que se está pensando el poder, la dominación, la política, la transformación de la sociedad?

Conceptos que sean más comprensibles (tal vez de manera metafórica e imaginaria) al hablar de 'patriarcado' y de 'colonialismo', con gente no especializada en estas temáticas.

Capítulo 5.

Celebrar la vida frágil.

La consistencia festiva, como práctica periódica e incesante, y la perspectiva del cuidar y corazonar, como proyecto alternativo de existencia, son ejes de la espiritualidad terrenal de pueblos originarios y mestizos. Lo sagrado es celebrado y es abrazado cordialmente. Esto ocurre en circunstancias adversas, debido a la colonialidad y violencia sistémica, y debido a vulnerabilidades y contradicciones internas en cada agrupación humana.

Estos condicionamientos generales son verificados de varias maneras, y en situaciones particulares. Una mirada fenomenológica del comportamiento andino resalta una gama de vínculos festivos en el territorio (incluyendo rasgos en torno a la muerte). Por otra parte, el pensar entre culturas aborda lo que ha sido llamado “interculturalidad”, “corazonar”, “senti-pensar”, “epistemología del sur”. Tanto lo festivo-cotidiano como una alternativa socio-cultural suscitan caudales de acciones y reflexiones. En pocas páginas es posible consignar solamente unas pocas facetas.

Felicidad en medio de trampas.

El entusiasmo contemporáneo ante la novedad espiritual (por quienes están distantes de religiones e iglesias, y de modo paradójico en sectores considerados cristianos) constituye un signo de nuestros tiempos. Suele reflejar el sentirse bien y mayormente poder gestionar la felicidad a la que cada persona aspira. La felicidad es vista como contraparte del desagrado y maltrato que carcome a sociedades oficialmente ‘civilizadas’ y que se creen superiores a todo lo diferente.

Conmociona ver la angustia de personas con pocos recursos que mes a mes (o semana a semana) aspiran a ser felices. Confían en lo extraordinario, en el milagro de triunfar para tener el pan de cada día, en dejar atrás el dolor, y hasta soñar con tal vez ser millonarios. En un mundo de mercancías e ilusiones, esas parecen ser experiencias con anhelos de trascendencia.

Vale una vez más revisar cómo es entendida la dicha espiritual. Persiste un sentir general que ella es principalmente algo íntimo y subjetivo (un yoismo feliz, un gozar la vida que es breve). Por eso es necesario que sean retomadas raíces culturales (como lo haremos a continuación) y más adelante revisar tradiciones evangélicas.

Por eso vale sopesar rasgos en pueblos originarios, y luego también considerar el mensaje evangélico. Ello es contrastado con sacralidades que deshumanizan. Son temáticas difíciles de entender si una persona forma parte de sectores integristas (habitados a por un lado poner lo terrenal y corporal como pecaminoso, y, por otro lado entender el alma y la felicidad celestial). Así a muchos nos han formateado. La providencial renovación conciliar -iniciada en los años 60- permite a amplios sectores y organismos de iglesia no continuar entrampados.

Quienes sistemáticamente examinan la sabiduría andina dan luces relevantes para nuestra temática. Por ejemplo, en regiones *kollas* de Argentina, Bolivia, Perú, la obra de Rodolfo Kusch recalca el 'estar con' como característica del ser amerindio.

“El *estar* convierte a un sujeto en algo anterior a ser acuñado como propietario. El tema del *estar* no gira, entonces, para el ciudadano, como tampoco para el indígena, en torno a la civilización ni al progreso, sino en ese 'no más que vivir', con ese asombro primario de sorprenderse... *Estar* implica una actitud que se sustrae a la definición. Un mundo inestable (en el cual todo se hace, incluso la gloria y la honra) provoca en el *estar* la necesidad de *estar con*, o sea como un requerimiento de comunidad. Es lo que dice magistralmente Félix Schwartzmann cuando analiza el sentimiento humano en América. A su vez, este requerimiento implica por supuesto una forma de domicilio en el mundo” (KUSCH, 2016, p. 246).

Vale decir, estar con los demás en la tierra es como una ventana a la trascendencia inmanente. Otro gran acercamiento a lo específicamente andino corresponde a José Estermann. Cuestiona una modalidad de Occidente que ve el *logos* (el pensar) como verdadero ser. Estermann tajantemente reivindica el celebrar y el acompañarse en la vida. No hay pues endiosamiento ni del individuo ni de lo conceptual. En vez de entender objetos e ideas, la sabiduría andina es radicalmente relacional y festiva.

“La noción andina de la realidad es no-dualista y no-conceptual; lo que no necesariamente significa que sea ‘monista’ e ‘irracional’. El concepto es una realidad de tercer orden... El *runa* (gente quechua), el *jake* (persona aymara) andino, no ‘representa’ el mundo, sino lo hace ‘presente’ simbólicamente mediante el ritual y la celebración” (ESTERMANN, 2006, p. 107).

Entonces, como punto de partida tenemos que la gente devaluada por supuestamente ser primitiva, de hecho es portadora de bellas civilizaciones. A partir de eso uno puede indagar el sustento histórico de comportamientos de hoy, y el ¿cómo? *estar con* podría llevarse a cabo en medio del actual ensimismamiento y de tantísima violencia. ¿Cómo el *estar con* (insinuada por Kusch) y cómo la cosmovisión relacional y festiva (indicada por Estermann) son significativas para muchedumbres en cada metrópolis?

Puede considerarse también la actual situación chilena. Varios estudios indican un consenso de sentirse bien como individuos (por un lado) y una bastante alta insatisfacción social (por otro lado). Tanto en esta situación como en otras, las mayorías urbanas, y en especial los llamados sectores medios, están priorizando el tener cambios en lo personal y en el entorno.

La fenomenología sico-social señala el peso del mayor paradigma: superar malestares a fin de ser feliz. Así lo inducen campañas publicitarias, propuestas en la educación, fórmulas de meditación a-religiosa, reinención laboral y emocional, el ‘coaching’ y otras metodologías para auto-dirigir la existencia. Cada ámbito cultural tiene sus particularidades. El denominador común es llegar a ser felices, y el afán de soluciones rápidas (cuando el día a día esta agobiado por la inseguridad). Los estallidos sociales (en contextos como Brasil, Colombia, Chile, Bolivia, Haití) indican que espacios tradicionales (con sus modos de bienestar, ahora están manifestando que nuevas generaciones y las capas medias tienen su afición por ser exitosos.

No se trata de banalizar el ser feliz, y delimitarlo a emociones puntuales y a artificiales euforias. En ámbitos latinoamericanos (y en otras latitudes) es cultivada una postura responsable, bien fundamentada en el placer, y bien propositiva en cada dimensión de la existencia. Esto es explicitado en el monumental escrito *Felicidad Sólida* de Ricardo Capponi. Aquí va un extracto de un contestatario pensar:

“Los seres humanos compartimos con los animales un conjunto de placeres que provienen de necesidades cuya satisfacción es fundamental para mantener la integridad del ser vivo... placeres sensoriales, de confort, de pertenencia. Sus posibilidades de satisfacción o frustración tienen relación con los niveles de felicidad. La felicidad es un derivado del placer. El acceso a estos placeres no determina la felicidad, aunque se requiere un mínimo para no ser infeliz. El convencionalismo social persiste en el malentendido de creer que la riqueza aporta felicidad, porque en ella radicaría el poder... (Capponi concluye) podemos entender que, cuando hay felicidad, hay apego a la vida, y cuando hay apego a la vida, hay felicidad” (CAPPONI, 2019, pgs. 41, 56, 57, 543).

Esta calidad de intuiciones y propuestas no sólo valen como aportes de las ciencias sociales. A mi parecer son significativas para reconsiderar espiritualidades, y para redescubrir la tradición cristiana del Espíritu Santo.

Voy a subrayar que la condición humana (enunciada por esos tres especialistas: Kusch, Estermann, Capponi) ubican vivencias en lo biológico y sico-social con su transcendencia. Hay que prestar atención a varios lenguajes: estar con, relacionalidad, celebrar, bien-convivir andino, placer y felicidad con apego a la vida. Como luego será mencionado, en una perspectiva cristiana de las Bienaventuranzas, es paradójal que la felicidad corresponde a quienes están maltratados y se les ofrece un cambio radical. La cuestión de fondo es que la obra del Espíritu de Jesucristo es la vida plena del universo y de cada/todo ser viviente. Ni es antro-pocéntrica, ni religión-céntrica, ni a-histórica, ni es un obsesivo ‘felicidismo’.

Simbólica festiva.

Insumo de Diego Irarrazaval, Perú/Chile ²⁵.

Durante varias décadas interactúo y disfruto una espiritualidad terrenal. Ella me está transformando. Intento entender realidades polifacéticas. No es tarea sencilla. Al interpretar lo andino, probablemente lo desfiguro. Sin embargo, el hecho de transitar entre varias culturas me permite ver rasgos de cada una y ver contrastes que abren los ojos. Recopilo tres características del modo de creer y estar andino. Su vivencia cósmica; unos fundamentos festivos; la saludable relación con la muerte. Lo que interesa es sopesar la sensibilidad y sabiduría andina actual.

²⁵ Fragmentos de: Diego Irarrazaval, *Un cristianismo andino*, Quito: Editorial Abya Yala, 1999, pgs. 15-31.

1. Servicio a la Tierra.

En toda la serranía y altiplanicie peruana, familias quechuas, aymaras, mestizas llevan a cabo ceremonias dirigidas a una naturaleza dadora de vida. Estas y otras bellas costumbres muestran que somos un pueblo pluri-cultural-religioso. También muestran reciprocidad y cariño hacia el misterio de la Vida. Hoy resurge la preocupación por la ecología y por la calidad de la existencia humana en el contexto moderno. Es pues muy significativo que se continúa venerando y celebrando a Pachamama (= espacio y tiempo sagrado) y a otras entidades.

Son costumbres en crisis; disminuyen y adquieren nuevos significados. Nos cautiva una modernidad con sus absolutos. Estos cambios son particularmente intensos en los mundos juveniles y en sectores de adultos que se apartan de sus raíces autóctonas. Muchas personas ahora prefieren unos ritos que exaltan el progreso material; por ejemplo, la fascinación en juegos de azar, deportes, y otras entretenimientos míticas, el pasearse por fastuosos centros comerciales, adquirir prestigio mediante objetos de alta tecnología. Puede decirse que nos invade una religión secular, difundida por el mercado y los medios de comunión.

En estos contextos, las costumbres y espiritualidades andinas son cuestionadas. ¿Son supersticiones pre-científicas y anti-progreso? ¿Son resabios del pasado que poco a poco van desapareciendo? Opino que se trata de expresiones económicas, espirituales, estéticas, ecológicas, con inmensos valores. Quienes somos cristianos urbanos podemos aprender y crecer en el contacto con las voces andinas. Redescubrimos nuestra relación con la Tierra amable y fecunda, que es Madre de la humanidad. Soy uno de tantos que agradezco de todo corazón a poblaciones originarias que me permiten celebrar y resituarme en esta Tierra.

Hay mucha creatividad, rasgos locales, y distintos modos como se realizan las ceremonias autóctonas (1). No son uniformes ni avasalladoras (como tienden a ser rituales del mercado capitalista, y también liturgias de las grandes iglesias). Para la población andina, lo más importante es vivir en relación de reciprocidad con las fuentes de vida: comunidad, agua, madre tierra, montañas (apus, wamanis, achachilas), antepasados/as que son difuntos-vivos, imágenes católicas, representaciones de Dios. Todas estas entidades sagradas no son objetos; tampoco se trata de un politeísmo ni de un animismo. Más bien, al participar en los rituales andinos y al escuchar como se dirigen a estas entidades, uno constata que se trata de una espiritualidad concreta, familiar, histórica, terrenal.

La Tierra y los Cerros representan un misterio que hace vivir y con quien colaboramos para el fortalecimiento de la vida. Periódicamente se hacen ofrendas (servicios) a la tierra y a montañas titulares. Algunos le llaman "pago", dado el impacto de las transacciones económicas modernas. La realidad de fondo -en la vivencia y autocomprensión andina- es desarrollar la armonía con el universo que da alimento, que acoge a los muertos, que autoriza y vigila la construcción de hogares y de pueblos y ciudades. En el caso de la veneración de Montañas, se trata de una interacción con quienes cuidan la existencia humana y protegen la ganadería que patea en el cerro y sus laderas; también en el cerro descansan los/as antepasados/as; y también allí suelen haber cruces con significados cristianos articulados a los lugares sagrados autóctonos. Un especialista dirige la oración. Hay expresiones de perdón, súplica, adoración, agradecimiento. A menudo la súplica es para obtener salud. La curación andina "es equivalente a una moderna psicoterapia" (2). En muchos lugares se hacen ofrendas de coca, vino, incienso, y plantas especiales. La montaña no es tratada como dios. Es símbolo de la realidad divina, y de búsqueda de bienestar en la historia humana.

La ceremonia más reiterada y universal es la ofrenda a la Tierra. Continuamente se ch'alla, es decir, con vino o cerveza se hace una sencilla libación a la tierra. Esto se lleva a cabo al iniciar uso de un local o al realizar una obra, al comprar un vehículo, en la fiesta matrimonial, al construir la casa, en la juramentación de una autoridad local, etc. Tiene rasgos semejantes a una bendición en el ritual católico, pero el "servir" a la Tierra es protagonizado por la gente andina, e integra símbolos autóctonos con necesidades y aspiraciones modernas. También son llevadas a cabo grandes ceremonias a la Tierra que significa Vida. Esto ocurre al comenzar el año, en carnavales, en agosto (mes de Pachamama), en una fiesta a la Virgen y a Santos/as. Narciso Valencia (3) recalca la dimensión social, ética, ritual. Es un rito complejo. El líder religioso y la familia comienzan orando a Dios y a los espíritus tutelares, hacen la señal de la cruz y un rito de perdón. La parte principal es la preparación de la ofrenda -puesta sobre un tejido sagrado- de vino, hojas de coca, incienso, sebo de llama, piedras, conchas, dulces, flores. Se reza: "Tatitu (Dios Papá) ... te pedimos que bendigas esta ofrenda para entregarla a Pachamama y que ella también la reciba de todo corazón". Durante la ceremonia se comparte la coca, se conversa amigablemente, se desea "la buena hora". Hay emoción, belleza, fe, convivencia, un disfrutar juntos la vida buena.

Mi parecer es que el ritual andino es trascendente y terrenal, enseña a revalorar el medio ambiente, la comunidad humana. Es celebrado el contacto con la divinidad que da vida. Por otra parte, me parece injusto desfigurar este comportamiento andino, tildándolo como algo primitivo, folklórico, esotérico. ¿Qué nos dice a quienes somos cristianos? ¿Es un paganismo que hay que descartar? ¿Debemos cambiarlo y darle un contenido espiritual? Más bien es un dialogo y colaboración entre espiritualidades que existen en el escenario andino. Desde un punto de vista creyente, en lo indígena podemos ver la presencia del Espíritu de amor y del Dios creador, que nos ha manifestado Cristo. También cabe admirar los rasgos propios del modo de ser y creer andino (por lo cual no cabe agredirlos, mediante una "buena" intención de civilizar y cristianizar al otro).

2.. Festejos andinos.

En ámbitos andinos existen contradicciones. Por un lado existe la sutil sacralización de elementos modernos que asegurarían una felicidad instantánea e ilimitada. Los objetos de la publicidad y los personajes de la propaganda son considerados amuletos de felicidad. Por otro lado tenemos una riquísima praxis festiva: ritos, peregrinaciones, fiestas de pueblos, celebraciones en el ciclo vital desde el nacer hasta el morir, sana diversión en la familia y entre pares, sentido de humor andino. En torno a esta praxis hay bastante controversia. Sectores cristianos lamentan excesos en la bebida, transgresiones de la moral, poca o ninguna experiencia de fe. En cuanto a la población protagonista de lo festivo, ella aprecia unos elementos y objeta otros aspectos. No es ciega ante las ambivalencias de su cultura y religiosidad. En términos teológicos, pueden constatarse lo que la iglesia formalmente denomina sacramentales, es decir, signos de vida fundamentados en el sacramento que es Jesucristo. En áreas de su existencia la población pobre tiene iniciativas auto gestionadas; esto también ocurre en el ámbito ritual, donde ejerce su creatividad ritual y sacramental. La iconografía tradicional se concentró en la Pasión. Pero, también es cierto que en muchas celebraciones la comunidad entiende el amor gozoso que proviene de Dios. En festejos andinos es posible reconocer maneras simbólicas de vivir el amor de Dios.

Con respecto a Carnavales y a Alacitas tienen gran complejidad simbólica. Merecen reparos de sectores cristianos. Al respecto retomo reflexiones hechas en organismos eclesiales (4). El carnaval andino (realizado anualmente en febrero) es un denso momento de alegría y de momentos de espiritualidad, con participación irrestricta en barrios de las ciudades y en comunidades rurales. El hogar es adornado con pétalos de flores y con mixtura de papeles de colores. También el terreno

de cultivo es ataviado con papeles festivos. En el hogar y el centro de trabajo se hacen zahumerios (oración con recipientes donde se depositan brazas de carbón e inciensos). En la chacra se lleva a cabo un hermoso rito de agradecimiento por los frutos de la Tierra (también con ofrendas de incienso). Las zonas andinas relucen con bella música y danza propia de carnavales. Se comparten bebidas alcohólicas, se afianzan lazos familiares y comunales. Algunas barreras religiosas son superadas; en muchas partes participa obviamente gente católica y también miembros de iglesias protestantes y pentecostales (aunque se les objete su inmersión en acontecimientos “paganos”). Se festeja el ser comunidad, viviendo en armonía entre seres humanos, con difuntos, con el medio ambiente, Pachamama, Dios, y entidades sagradas. Se agradece todo lo que compartimos como humanos, el cálido e intenso vínculo con el medio ambiente, el ser familia y comunidad.

En eso se manifiestan elementos mestizos y modernos. Es un tiempo de compartir, entretenerse, picardía, humor, y de abundante alcohol, en espacios públicos (plazas y calles). La música y danza prioriza bellas pandillas de carnaval, con sus vestimentas poli-cromáticas y hermosas coreografías. El concepto moderno de carnaval (un tiempo a-religioso) no corresponde con la trayectoria andina; sin embargo ha ingresado a los espacios andinos, sobre todo en los urbanos. Se va generalizando la competencia y los concursos, donde el prestigio y los emblemas materiales sobrepasan la alegría compartida. El flagelo del alcoholismo es incentivado por empresas poderosas. Estas contradicciones son aún más agudas en la feria de Alacitas realizada principalmente en el mes de mayo. Es un festival de ilusiones, donde uno adquiere objetos pequeños que representan lo que uno aspira a lograr durante el año con esfuerzo y habilidad. Predomina un afán de progreso material. La población adquiere pequeños billetes de dólares, casas, vehículos modernos, y demás señales de la economía hegemónica. Quien tiene más, vale más. Aumentan tipos de consumismo y de superación individual.

A la vez, hay elementos positivos. En sus orígenes, Alacitas ha sido un intercambio de piedras y de botones, en medio de juegos y sanas diversiones de pequeños y adultos. La costumbre ha sido dar a otra persona un objeto de Alacitas. Se manifiesta la esperanza de una vida mejor. Los pedidos a Dios van acompañados de esfuerzos humanos. Con fe y con trabajo durante el año, se logra en grande lo que uno ha adquirido en pequeño. Es una fantasía positiva. En muchas personas Alacitas parece acentuar sus ilusiones de ascenso social y asimilación a grupos de poder; y a Ekeko es atribuido el bienestar material. Pero también allí existe un clamor religioso ante carencias del pobre y son reivindicadas sus necesidades básicas. En este sentido es una feria de esperanzas, con un potencial evangelizador. Asimismo es notable como elementos pequeños son señales de hondas esperanzas, y que el deseo de vivir dignamente sea expresada a través del juego, la fantasía, el gozo. Al respecto, cabe tener presente ejes del Evangelio, donde el mensaje del Reino esta simbolizado por sanación del dolor, semillas, levadura, ‘sacramentales’ en lo cotidiana. Puede decirse que símbolos andinos pequeños a su modo apuntan a la salvación que proviene de Dios.

3. Celebración en torno a la muerte.

Entre muerte y vida hay una compleja complementaridad (5). Los difuntos (o almas) comienzan una nueva etapa; la muerte no es el fin de la existencia. El ‘alma’ no es una entidad desencarnada; toda la persona constituye un alma, presente en este mundo y en el más allá. Aún más, las almas forman parte de la gran familia divina. También llama la atención que pueblos despreciados adquieren mayor auto-valoración y dignidad en torno a personas difuntas que pasan a ser como sus Santos/as. Los antepasados recordaban a los difuntos en el mes de noviembre: dándoles alimentos danzando y cantando con ellos, ofreciéndoles los primeros productos de la agricultura, y suplicándoles por las cosechas. Se siente hoy a los difuntos haciendo un viaje; son despedidos a los

ocho o nueve días de fallecidos, dándoles elementos para el viaje. Todo llegan al descanso (salvo los condenados/as, a quienes se les teme). Pueden regresar, en los sueños, y ciertamente están presentes en la celebración del 1 y 2 de noviembre. Aunque intentaron erradicar estas costumbres y creencias, ellas continuaron y están vigentes hoy en día.

El marco general es la cosmovisión que conjuga vida/muerte, bondad/maldad, luz/oscuridad, femenino/masculino; es decir la dialéctica andina, en la cual los elementos diferentes no se niegan uno al otro, sino que por el contrario, se conjugan y permanecen distintos. La muerte es como un renovado nacimiento; por eso, con los difuntos cabe celebrar la vida. En las actuales costumbres originarios y mestizas, hay cantidad de elementos propios, y algunos combinados con la tradición cristiana. También es un espacio de auto-evangelización hecha por la familia y comunidad andina.

En los velorios y entierros hay genuina solidaridad, reverencia y cariño a la persona difunta, momentos de oración y también de diversión, un compartir de alimentos, de hojas de coca, de bebidas, de juegos y chistes. En los primeros días de noviembre se fortalece la vida familiar y comunitaria: mediante la preparación de alimentos que más disfruta el 'alma'; ofrendas a ella; arreglo del altar para el difunto en el hogar, y también en la tumba; visita a lugares de entierro; comida comunitaria; conversación sobre asuntos cotidianos y preocupaciones colectivas; oración con y hacia los difuntos; uso de agua bendita y rezo del rosario y otras plegarias; signos de alegría y vida representada en las flores. Entre familiares y amistades se da el acompañamiento compasivo y alegre, y presencia de personas difuntas (que visitan, y comparten alimentos y bebidas con familiares y amistades). Son renovados vínculos entre los seres humanos, y entre éstos y personas difuntas, y ciertamente es reafirmada la confianza en la divinidad misericordiosa y salvadora. La gente ha considerado a sus difuntos como fuerzas protectoras en este mundo, y como pilares de su auto-valoración. A Santos oficiales (europeos y criollos) ella ha añadido sus antepasados mestizos e indígenas que pasaron a ser tratados como entidades immanentes y transcendentales.

Junto con valorar las buenas tradiciones: servicio a la Tierra, tenaz fe de la mujer, celebraciones y costumbres, hay que estar atentos a cambios que desencadena la modernidad. Esto es más evidente en sectores metropolitanos, entre migrantes, en ambientes juveniles; pero ocurre en mayor o menor grado en toda la realidad andina. Muchas costumbres están en crisis; algunas desaparecen; algunas son radicalmente transformadas. Es avasallador el mercado cultural con sus absolutos. En estas circunstancias la población andina ejerce su capacidad de regenerar símbolos, y de dialogar con otros modos de existir. Las voces y prácticas de los pueblos andinos, sobretudo a través de lo festivo y ético, afianzan una espiritualidad terrenal.

NOTAS:

1. Véanse Pedro Mamani, Daysi Ramos, *Cosmovisión Andina* ((Cochabamba: Verbo Divino, 2013); Narciso Valencia, *La Pachamama. Revelación del Dios Creador* (Quito: Abya Yala, 1999); Gerardo Fernandez analiza el servicio a la Pachamama y otros rituales, en *El Banquete Aymara* (La Paz: HISBOL, 1995), y *Entre la repugnancia y la seducción, ofrendas complejas en los Andes del Sur* (Cusco: Bartolomé de las Casas, 1997).
2. Efraín Cáceres, *Si crees, los Apus te curan*, Cuzco: Centro de Medicina Andina, 1988, 106. También ver Domingo Llanque, Santiago Mendoza, Diego Irrarrazaval, *Medicina aymara*, La Paz: Hisbol, 1994.
3. Narciso Valencia, *La Pachamama*, en especial el cap. II. La perspectiva crítica, de Narciso Valencia, "Fiestas patronales: ¿celebraciones de fe o meras actividades consumistas?", *Pastoral Andina*, 120 (1998), 12-14.
4. Estas temáticas han sido conversadas en un Taller en Chucuito, Puno (1995), por Hilario Huanca y responsables de pastoral (laicos, religiosas, presbíteros); de allí retomo unos puntos. Ver también Victor Ochoa "Carnaval Aymara" (Boletín de IDEA, 18, 1975) y "Alacita en la cultura aymara" (Boletín de IDEA, 35, 1976); y Antonio Paredes C., "El carnaval en la ciudad de la Paz" y Yolanda Bedregal "Fiesta de Alacitas" (ambos ensayos en Antonio Paredes C., comp., *Fiestas populares de Bolivia*, La Paz: ISLA, 1976, pgs. 25-57, 138-148).

5. La interpretación de la muerte como vida es hecha por Juan van Kessel, "Ritual Mortuorio" en Cuando arde el tiempo sagrado, La Paz: HISBOL, 1992, 83-99; Santiago Mendoza, "Celebraciones de la muerte", Inculturación, 2/2 (1996), 83-96; Encuentro Eclesial sur-andino, "Muerte aymara y su teología" (en Boletín de IDEA, 2/57, 1998, 25-43). Ver M.S. Cipolletti y E.J. Langdon, La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas, Quito: Abya Yala, 1992; Claudio Lomnitz, La idea de la muerte en Mexico, Mexico: FCE, 2006.

Diego Irarrazaval. asesor en labores sociales y teológica, por 29 años en el Peru; en esta región andina fue producido el texto. Actualmente enseña y realiza labor parroquial en Chile. Motivado por comunidades y prácticas de fe en América Latina, ha elaborado diversos trabajos.

Ejercicio personal y comunitario.

Los ritos a la naturaleza (como los andinos) ¿tienen rasgos económicos, estéticos, ecológicos, u otros rasgos?

En cuanto a Alacitas y Ekeko ¿en el consumo festivo urbano, se ve un comportamiento sagrado; y se ven actitudes que podrían llamarse politeístas?

Donde hay sectores más secularizados ¿qué celebraciones informales y formales dan sentido a la muerte y a la relación entre vivos y difuntos?

Paradigma cordial. Insumo de Patricio Guerrero ²⁶

Ensayo poético: Más allá de la razón hay un mundo de colores (fragmentos)

*Desde el corazón siento,
que pájaros, flores, ríos, son también poesía,
que dan luz y belleza.
Más allá de la razón hay un mundo de colores,
pintado con la magia de la diversidad.*

*El corazón nos dice que aun siendo diferentes,
a todos nos hermana la misma humanidad.
Construyo mi identidad solo en la alteridad,
sintiendo con amor, que yo soy tú, y tú eres yo,
y que unidos somos Dios.*

*El canto de los ríos ha enmudecido,
ya no se oye la risa de las cascadas.
El agua contiene un poder de curación.
Los árboles también sufren al ser abatidos.*

²⁶Patricio Guerrero. Músico, cantautor, poeta y antropólogo. Docente en las carreras de Antropología Aplicada y Comunicación Social de la Universidad Politécnica Salesiana (Quito, Ecuador). Versos en *Un pacto de ternura en la vida* (Quito: Abya Yala, 2020, pgs. 69-71). Ensayo "corazonar epistemologías y aabidurías" (fragmentos) en revista *Sophia* (n° 8, 2010, pgs. 113-120)

*Que nuestros corazones se abran para escuchar
lo que plantas y animales quieren decirnos.*

*En nombre de la modernidad y del progreso,
se está matando la sinfonía de la vida,
mientras estamos cómodamente aquí sentados,
millones de árboles en el mundo son talados.
La codicia hace perder la espiritualidad.
Las guerras traen más guerras, nunca traen la paz.*

*Somos indiferentes ante el dolor del mundo,
vemos en el otro a un enemigo, no a un hermano.
Podremos salvarnos uniéndonos en una paz espiritual.*

*El poder quiere colonizar por entero la vida,
quiere robarnos no solo el agua de los ríos,
sino también, el amor, la esperanza, la alegría.
Lo que el poder nunca podrá usurpar
es la ternura, la dignidad, la sagrada fiesta de la vida.*

Ensayo antropológico: corazonar las epistemologías y corazonar una sabiduría (fragmentos).

Corazonar epistemologías. Una de las expresiones más perversas de la colonialidad del poder, del saber y del ser, ha sido erigir la razón como el único ‘uni-verso’ no sólo de la explicación de la realidad, sino de la propia constitución de la condición de lo humano, de ahí la definición desde occidente ‘del hombre como ser racional’; en nombre de la astucia de la razón, nos secuestraron el corazón y los afectos para hacer más fácil la dominación de nuestras subjetividades, de nuestros imaginarios, de nuestros deseos y nuestros cuerpos, territorios donde se construye la poética de la libertad y la existencia.

La hegemonía de la razón fragmenta la condición de nuestra humanidad, pues desconoce que no sólo somos lo que pensamos y peor que sólo existimos por ello como sostiene el fundamentalismo racionalista cartesiano; sino que fundamentalmente, el sentido de lo humano está en la afectividad, no sólo somos seres racionales, sino que somos también sensibilidades actuantes, o como nos enseña la sabiduría shamánica: “somos estrellas con corazón y con conciencia”. Y así como se colonizó, dominó, silenció, invisibilizó, los conocimientos, saberes, prácticas y a seres humanos, se colonizó también las sensibilidades, la afectividad, pues constituían la parte que negaba la hegemonía de la razón y de un pensamiento e ideología guerrerista que era necesario para el ejercicio del poder, pues al estar marcado por la ausencia de sensibilidad, lo otro, y los otros, el mundo, la naturaleza, las sociedades, las culturas, los seres humanos y la vida, se vuelven objetos de dominio, cosas, recursos, cifras para obtener plusvalía, por eso se hizo necesario legitimar la hegemonía de la razón, y silenciar la voz del corazón.

Por tanto no podía haber lugar (en el conocimiento racional) para la afectividad y la ternura; por eso se consideró que los sentimientos pertenecían a la esfera de la animalidad, de lo instintivo, y por tanto debían ser marginalizados, y conducidos a espacios subterráneos. Sentir era una forma de negar el carácter patriarcal, masculino, dominador, irracional de la razón hegemónica, en consecuencia la afectividad, será excluida de la vida intelectual y de la esfera de lo público. La razón tiene lugar, y sigue siendo eurocéntrica, tiene color, pues la razón es blanca, y

tiene género pues es hegemónicamente masculina. No podían poseerla las mujeres, los niños, menos aún las culturas y sociedades consideradas primitivas, como los negros y los indios, a quienes se les negó la posibilidad de pensar, de sentir, de ser, se les negó su condición de humanidad, como la forma más perversa de la colonialidad del ser. Si un centro hegemónico de la dominación ha sido siempre la razón, se hace necesario empezar a considerar la dimensión política insurgente que han tenido las afectividades en la lucha por los horizontes de existencia de los pueblos sometidos.

Corazonar sabidurías. Corazonar es una respuesta insurgente para enfrentar las dicotomías excluyentes construidas por occidente, que separan el sentir del pensar, el corazón de la razón. En el razonar, la sola palabra connota la ausencia de lo afectivo, la razón es el centro, y en ella la afectividad no aparece ni siquiera en la periferia. Corazonar busca reintegrar la dimensión de totalidad de la condición humana, pues nuestra humanidad descansa tanto en las dimensiones de afectividad, como de razón. En el Corazonar no hay centro, por el contrario, lo que busca es descentrar, desplazar, fracturar el centro hegemónico de la razón. Hoy sabemos que existimos, no sólo porque pensamos, sino porque sentimos, porque tenemos capacidad de amar; por ello, hoy se trata de recuperar la sensibilidad, de abrir espacios para Corazonar desde la insurgencia de la ternura, que permitan poner el corazón como principio de lo humano, sin que eso signifique tener que renunciar a la razón, pues de lo que se trata es de dar afectividad a la inteligencia.

En este momento histórico, cuando la crisis civilizatoria provocada por la voracidad de occidente no posibilita perspectivas para la continuidad de la vida, es cuando las sabidurías insurgentes son más necesarias que nunca, puesto que ellas nos ofrecen horizontes de esperanza para continuar tejiendo una forma distinta de civilización y de existencia. Si la cultura no es sino una respuesta que hace posible la reafirmación y transformación de la vida, que nos ofrece horizontes de sentido para el vivir, la cuestión de las emociones no puede seguir siendo ignoradas. La comprensión de los cosmos de sentido que habitan las emociones, no sólo es una cuestión epistémica, sino, sobre todo, de vida.

Una comprensión holística del ser humano y de las construcciones de sentido que teje a través de la cultura, no puede ignorar, que el ser humano tiene una condición tanto biológica como cultural, y que las emociones habitan esos territorios, pues, si bien desde la condición biológica, todos estamos dotados de un cosmos emocional, la forma como éstas se expresarán van a ser moldeadas por cada cultura de manera diferente. No se puede separar esa dimensión biológica y cultural que constituye la humanidad, y en ellas la dimensión emocional, y concretamente del amor cumple un rol constitutivo y constituyente. Podríamos hablar de una biología del amor (Maturana, 2004), la base sobre la que se construye la dimensión de humanidad que une a la diferencia.

Las emociones no son sólo expresiones naturales de la fisiología o la psicología humanas, sino que son construcciones simbólicas de sentido que se encarnan en cuerpos e individuos concretos, socialmente construidos, que encuentran en dichas emociones las posibilidades para la construcción de sus imaginarios, discursos y prácticas que les permite sentir, pensar, hablar, actuar, y las interacciones con el mundo y la vida y con los otros. Es desde la fuerza cultural de las emociones, con ellas y desde ellas, que se tejen los sentidos de la alteridad y la existencia, el encuentro o desencuentro con los otros, con la diversidad y la diferencia. Las emociones sólo pueden ser entendidas desde la pluridiversidad de las culturas. Una mirada de los sentidos y las emociones, desde perspectivas políticas, debe considerar la dimensión constitutiva y constituyente de la alteridad en la condición humana, puesto que el otro, la otredad, es la base sobre la que es

posible la existencia social. Hay una necesidad antropológica que es parte de la constitución de la propia condición humana, que no puede construirse sino sólo sobre las huellas que los otros han dejado y dejan sobre nuestros corazones y nuestros cuerpos.

Es la existencia del otro, el origen de todo sentido del vivir, lo que nos salva de la soledad y la muerte social, por eso el poder impuso siempre, la colonialidad de la alteridad. El sentido de la existencia, que construye el pluri-multiverso de significados que hace posible nuestro caminar por el mundo y la vida, sólo es posible por la presencia fundante en nuestras vidas de los otros; la vida es un acto supremo de alteridad, puesto que nada somos sin los otros, puesto que el otro habita inexorablemente en nosotros y nosotros habitamos inevitablemente en los otros. La consideración de sentido de las emociones, involucran también un posicionamiento político, una forma de ir abriendo procesos para la de-colonización del saber y del ser, pues plantea la necesidad de rupturas radicales con miradas positivistas y epistemocéntricas, con metodologías instrumentales que han objetivado a los otros y los han transformado en objetos de estudio e informantes. Hay que empezar a Corazonar desde las sabidurías insurgentes para poder construir 'sentidos otros' de la existencia.

Patricio Guerrero, antropólogo y profesor universitario, cantautor, poeta, del Ecuador.

Ejercicio individual y grupal.

Ya que razonar y corazonar se interpelan uno al otro ¿vemos los colores del mundo?

En una civilización logocéntrica ¿cómo puede ser compartida la sensibilidad primordial, el corazonar?

Capítulo 6.

Caminar con Jesús y su Espíritu hoy.

En algunos acontecimientos actuales hay elementos indígenas y mestizos con un acotado sentido político-espiritual. Sobresale lo que ha estado ocurriendo en regiones mayas de México, en sectores urbanos y rurales en Colombia, Bolivia, Haití, y en menor medida la llamada 'explosión social' en Chile. Son procesos principalmente económicos y políticos, donde se hacen presentes otros factores. Hay pocas pero muy cualificadas expresiones culturales-espirituales conectadas a la lucha social.

Aquí van unas pinceladas. El movimiento pacífico e insurreccional zapatista en el sur de México ya lleva 25 años, ha pasado por varias fases, y hoy está debilitado. En momentos especiales esa población maya ha realizado sus ceremonias propias. También han llevado a cabo marchas en silencio al interior de ciudades, plataformas de campesinos, estudiantes, profesionales, indígenas de varias etnias, profesionales, e intentos de tener eco en el resto de la nación mexicana. Con respecto a la intensa y sinuosa reivindicación autóctona e intercultural en Bolivia, se realizan ritos indígenas en gran parte del país; por otra parte, el nuevo régimen del 2020 dice que la Biblia ingresa de nuevo al Palacio de Gobierno, y que ya no habrían ceremonias 'paganas' con la Pacha Mama. En el caso reciente de Chile, la bandera de la población mapuche ha caracterizado casi todas las protestas sociales pacíficas. Dicha bandera aunque es reciente -creada en los años 90- ha estado tan presente como la bandera del estado chileno. Cada uno de estos acontecimientos indica novedosos procesos mestizos. Se trata de situaciones sentidas y entendidas de varias formas. Al desenvolverse con rasgos conflictivos existe creciente polarización. Son procesos con resultados inciertos; hay entusiasmo y organización; hay inercia y retroceso; se manifiesta un generalizado anhelo de cambios, y un oscuro temor a varios tipos de violencias.

A partir de roles de liderazgo es magnificado el acontecer espiritual. Por ejemplo, en el contexto boliviano, es planteado que el Espíritu de Vida (=Ajayu) está moviendo todo y está llegando el Bien-Vivir (=Allin Kawsay):

“estamos viviendo la experiencia del retorno del *Ajayu*, del Espíritu profundo, del Corazón de los Pueblos Indígenas y Originarios de todo *Abya Yala* y del mundo entero. El *Ajayu* de nuestras naciones originarias ha vuelto desde las mismas entrañas de la *Pachamama* con una nueva fuerza de lucha reivindicadora por el derecho de la vida” (BASCOPE, 2006, pg. 119).

No sólo hay deseos de grandes cambios. Al convivir con estos pueblos, uno constata reclamos cotidianos en cuanto a empleo, salud, control de drogas y abusos en vecindarios, incompetencia de autoridades. Sobresalen cuestiones cargadas de emociones y creencias.

La secuencia de actividades en torno a enfermedad y muerte son ocasiones privilegiadas de solidaridad familiar y local, y por supuesto de ceremonias tanto seculares como sagradas. Se trata de poblaciones estructuralmente violentadas por enfermedades; ellas cuentan con sus propios recursos de sanación (además de instancias de salud pública). Al acompañar comunidades andinas uno percibe la coexistencia (aunque a veces también bastante tensión y hasta intolerancia) entre lo propio andino y lo externos que es asimilado y es resignificado. Esto impacta más en las instancias de dolor y sufrimiento, y en la crisis y celebración de la muerte.

En lo ordinario del día a día puede decirse que hondamente a cada persona le afecta alguna chispa sagrada -ya sea de modo directo o bien a través de los demás-. Una indicación histórica nos la dio el lúcido y acucioso Mircea Eliade:

“aceptar las hierofanías en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual o social ... no sabemos si existe algo -objeto, gesto o función fisiológica, juego, etc.- que no haya sido transfigurado alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la historia de la humanidad, en hierofanía” (ELIADE, 1981, pg. 35)

En México y otros lugares se dice que lo sagrado irrumpe en la ordinareidad y se habla de cotidianas hierofanías (JUAREZ, GOMEZ, 2018). En cualquier vecindario, en grandes espacios públicos, en momentos rutinarios, en actividades profanas, uno es sorprendido por creencias y ceremonias. A veces son semi-clandestinos, pero en general están abiertos e incluyen a cualquier persona que busca sentido en su vida.

Ello ocurre en medio del acontecer ciudadano, aún en sociedades tachadas como secularistas, y en regiones en que la religión esta reclusa a lo privado. Por ejemplo, con

humor en el México laicista se dice que '100% son católicos y 200% son guadalupanos' (adherentes al transversal culto a la Virgen de Guadalupe). El día a día continúa cobijando lo mágico y espiritual. Religiones e Iglesias se reconfiguran en redes sociales, mediante logros tecnológicos, y con hábil sustento económico-político. Mucha realidad profana, supuestamente alejada del templo y publicitariamente 'a-religiosa', paradójicamente es portadora de energías trascendentes.

En territorios latinoamericanos se afianzan formas carismáticas. En los ámbitos educativos y en el comercio, en agrupaciones locales, en espectáculos masivos, en redes pentecostales, en la renovación católica. Ésta última incluye ahora predicación de lo que 'uno siente', momentos de éxtasis musical, adoración y alabanza al Señor. Junto a la piedad tradicional (como rezar el Rosario) se van desarrollando formas juveniles de culto, música cristiana con ritmos propios de cada región. Es incentivada la santidad personal, la fidelidad comunitaria, y la dependencia de líderes carismáticos.

Sectores pequeños aunque significativos participan en diálogos ecuménicos, en acciones interculturales, en programas por el bien común y el cuidado del medio ambiente. Se cultivan sensibilidades evangélicas y prácticas humanas que parecen responder a la presencia del Espíritu divino. Brotan testimonios y asociaciones que impulsan cambios cualitativos. Ya sea en la perspectiva del Concilio Vaticano II, del Consejo Mundial de Iglesias, de instancias locales, de coordinaciones latinoamericanas, es afianzada la lectura de los signos de los tiempos, y de señales del Espíritu de Jesús presente en la humanidad y el universo. Esto conlleva diálogos con instancias científicas, y discernimientos por creyentes y no creyentes a favor de la Vida, la dignidad humana, la libertad de conciencia, derechos de postergados, clamores del medio ambiente.

Asimismo, interesa re-examinar lo usualmente catalogado como espiritual, que puede ser humanizador y solidario, o puede ser mecanismo manipulador de conciencias y acumulador de poder económico. De modo particular, quienes cordialmente adherimos al Espíritu de Jesús, estamos atentos a lo manifestado por pueblos originarios, por mestizajes de varios tipos, por instancias afro-americanos, y por otros espacios. Lo autóctono es lo propio de territorios indo-afro-mestizos, ya sea desde hace siglos o desde recientes décadas, y por oleadas de migración. Es reexaminado lo que suele denominarse espiritualidad del pueblo,

lo sincrético en la fe de cada persona, y cotidianas hierofanías celebradas en sectores marginales. E urgente -hoy como antes- estar atent@s al Espíritu que da vida al universo y preferentemente a últim@s. Ello implica escuchar, convesar, admirar, examinar críticamente.

Fe itinerante y profética.

Comienzo con un caso significativo y controversial. Se trata del caminar espiritual andino, en que me ubico durante décadas. Lo celebrado durante un encuentro de teología se refiere a diversos seres autóctonos: el majestuoso cerro protector del sector, la Madre-Tierra, Mamacha María (la Virgen), Dios Padre, Jesucristo. Nadie menciona al Espíritu Santo. Uno intuye que la comunidad ha rezado con el Espíritu. Luego, una informal conversación ofrece interpretaciones: tenemos fe en el Dios de nuestros padres y madres quechuas, y en el Dios de Jesucristo. Más que una fe racional, tenemos la fuerza del Espíritu. Esto da que pensar. Además, he constatado actividades animadas por el Espíritu cristiano: buen trato cotidiano, la sanación, el festejo ritual, compasión entre personas, organización para mejorar condiciones de vida, resiliencia en medio de la pobreza.

A la vez, existen controversias; una persona indica que siente al Espíritu presente en la comunidad. Otra persona dice que es difícil captar el Espíritu en la comunidad. Podría decirse que ni la comunidad, ni lo ritual, ni la creencia, son necesariamente obras del Espíritu. A mi parecer, hay que reconocer tanto señales de presencia como rasgos de ausencia del Espíritu. Cuando la acción religiosa va acompañada del buen comportamiento humano, cuando es palpable el amor al prójimo y a Dios, entonces puede hablarse del Espíritu ahí presente. Por otro lado, lo ritual tiene limitaciones y desviaciones. El Espíritu es encubierto cuando una persona no asume la dignidad humana. Se perciben señales de ausencia del Espíritu, cuando es abusada la corporeidad humana, maltrato entre personas, en medios de comunicación que difunden modelos discriminatorios. Existen anti-valores; son cosificadas personas y culturas.

De modo general, rituales autóctonos sintonizan con rasgos de espiritualidad cristiana. La celebración indígena y mestiza parece constituirse con fundamento en el Espíritu. Con sentido de fe (*sensus fidelium*) las personas dirigen ritos hacia lo sagrado, hacia Dios. Al dialogar sobre estas vivencias, me explican que la acción no es funcional a ganancias

egocéntricas; las ceremonias van dirigidas hacia la fuente de Vida. Otro hecho significativo es que generalmente personas adscritas al catolicismo son quienes realizan los ritos autóctonos y mestizos. Ellas no ven contradicción entre dichos símbolos y su fe cristiana; por el contrario, las ceremonias son mediaciones concretas de una inculturación cristiana. Junto con ver la energía del Espíritu presente lo ritual y festivo, señales similares ocurren en la actividad laboral, organización solidaria, cariño del día a día, la relación respetuosa con la naturaleza.

Sin idealizar situaciones autóctonas y mestizas (y viendo sus ambivalencias) en términos generales las ceremonias consolidan comunidades. En este sentido vale reconocer la acción reconciliadora del Espíritu de Dios. En otros casos, lo ritual está marcado por la división y marginación humana (entre pudientes y pobres), o tiene rasgos utilitarios de prestigio y enriquecimiento material. Son instancias donde puede preguntarse dónde hay señales del Espíritu.

Las interpretaciones recién anotadas tienen un potente filtro: han sido desarrolladas en sectores autóctonos principalmente católicos (en que me ha tocado ser acompañante de sus ceremonias). Existen también filtros evangélico pentecostales. Uno de sus portavoces en Bolivia, Ismael León, ofrece sus reflexiones.

“El pueblo comunario experimenta dos transformaciones. Primero una subjetiva, y luego una objetiva. La primera implica sanidades, milagros, quebrantamientos y señales operantes del Dios del Reino. La segunda obliga a dar testimonio de la Buena Nueva. Las comunidades pentecostales sienten en el fondo que han sido objeto de la compasión y de la misericordia de Dios. La conversión da lugar al testimonio. Se pondera el argumento bíblico que no puede haber creyentes sin dones, y por lo mismo ellos deben ponerse al servicio de los demás (Mt 25,14-30). La experiencia pentecostal consiste también en un poder que creyentes reciben para derrotar al enemigo. Tal poder sobrenatural (con el que se reprende toda obra inmunda) compensa la falta de poder en este mundo. La opción por el cambio de vida, consistente en un proceso de autoestima, empoderamiento, santificación, exige también la adopción de una nueva ética para lo cotidiano. Lo dicho forma parte de una actitud contestataria para un mundo y una sociedad violenta, irracional, cruel. Cuando la enfermedad toca las puertas de los

comunarios, despliegan todo su potencial para intervenir y luchar contra el espíritu de la enfermedad y aún de la muerte. Entran en acción elementos simbólicos para la sanación; éstos pueden ser míticos religiosos y también derivados de una forma de interpretar la Biblia. Vale la pena reconocer que tanto el sabio-médico andino y el pastor pentecostal son protagonistas; ambos provienen de la cultura andina; aunque estén referidos a tradiciones distintas y hasta contradictorias” (LEÓN, 2006, 142-167).

En Ecuador, en ámbitos quichuas urbanos, hay comportamientos diferentes -y en parte similares por el peso de la sanación-. La problemática no es sólo lo indígena y la Biblia dentro de una congregación pentecostal; más desafiante es el cambio dentro de una iglesia en circunstancias modernas. (Implícitamente podrían ser signos del Espíritu). Según explican sus líderes:

“Anteriormente nuestro modo de adoración y alabanza era muy distinto. Hoy en día hemos cambiado totalmente. Una nueva acomodación de la visión del mundo indígena con las nuevas circunstancias sociales. El dinamismo de la sociedad urbana, los movimientos intelectuales, religiosos y económicos de la ciudad obligan a reafirmar y a modernizar la identidad étnica, hecho que ha implicado una nueva selección de creencias y prácticas. La Palabra juega un papel importante en la sanación de los enfermos, en la confesión pública, en los testimonios, en la oración, predicación y enseñanza de la Palabra de Dios. Nosotros decimos que sí va a levantar (los enfermos de la cama o de parálisis). En el nombre de Jesús que yo sí voy a sanar. En ese sentido tienen poder, en nuestra confesión. Hay algunos hermanos que sólo están confesando algo negativo, que no puedo, que no voy a sanar, no voy a levantar, voy a quedarme paralítico para siempre. Pero yo he dicho tú tienes que confesar claro, ahora él (un enfermo) está siempre con eso: voy a sanar, voy a levantar. Yo confío que él va a levantar” (ANDRADE, 2004, pgs. 252-254).

Al ir consignando interpretaciones, es obvia la necesidad de asimilar y discernir lo sentido por sus protagonistas, y a la vez, reconsiderar la tradición bíblica y evangélica. Ella ¿qué implica para entender fenómenos actuales, ya sea los pentecostales con sus innovaciones, y también los católicos con sus rasgos interculturales?

Al respecto, sin apresurar evaluaciones, cabe recordar el mensaje sobre el Espíritu en la larga tradición cristiana y sobre todo en sus inicios. Se trata de recordar y actualizar el don para todo creyente y para cada iglesia. En Pentecostés *Ruaj* habla (y se le escucha) en todas las lenguas; por eso puede decirse hoy que el Espíritu es relevante en cada sistema lingüístico, cultural, religioso. Además, quien sostiene vivencias y ceremonias comunitarias es *Ruaj* (en el lenguaje del AT hebreo), es *Pneuma* (en la conceptualización griega del NT). En Pentecostés hay personas judías y también hay gentiles (paganos). Proviene de diversos mundos culturales y espirituales quienes reciben el bautismo, acogen la sanación e imposición de manos, llevan a cabo múltiples carismas y ministerios, comunitariamente realizan la fracción del pan. (Quienes retoman elementos de la tradición reconocen dones y regalos del Espíritu -1 Tes 4, 8; 1 Pe 1, 2; Heb 6, 4; Jn 3, 5,8, 4,32; 1 Jn 2:20-; aún más, la comunidad es santuario y morada del Espíritu -1 Cor 3, 16; 2 Cor 6, 6; Ef 2, 23). Así, los orígenes del cristianismo se conjugan con lo actual.

Cabe retomar hoy lo que implica el Evangelio para que sea reconocida la dignidad en cada ser humano y también para ver y alabar a Dios en la creación. En efecto, los testimonios bíblicos indican como el Espíritu de Dios habita y llena el universo, y está presente en cada agrupación humana. La asamblea eclesial no es propietaria de lo espiritual; más bien ella es convocada a ser fiel al Espíritu; ella es mediadora a través de comunidades y sus símbolos. Metafóricamente, la casa del Espíritu es la creación y la humanidad. *Ruaj* hace su morada en la comunidad de creyentes, que está al servicio del bienestar y que valientemente confronta la maldad. Se confía y se alaba la presencia del Espíritu de Jesús, pobre, crucificado, resucitado. Ello es celebrado en regiones del mundo donde se lucha por la vida plena.

En la espiritualidad originaria y actual ¿puede señalarse cómo habita el Espíritu? Bíblicamente, *Ruaj*, *Pneuma*, el *Espíritu trinitario*, habita donde hay amor. El proto-carisma es el amor (1 Cor 13, 8, 13), y es la comunidad quien recibe dones (1 Cor 2, 1-14; 12, 1-13). Al respecto, vale recordar que Pablo habla de comunidad carismática en la ciudad de Corinto donde había mayormente paganos. Esto ayuda a reexaminar aspectos no-cristianos y sincréticos, tan presentes en los mundos urbanos, indígenas, amazónicos, afro-americanos, mestizos, Además, rechazar a Jesús por “poseer un espíritu malo” y así

“blasfemar contra el Espíritu Santo” (Mc 3,29-30) continúa en la historia; son descartadas espiritualidades americanas tachándolas de diabólicas o como supersticiones. Así siguen siendo agredidas simbólicas vivencias de los pueblos.

En el entorno contemporáneo todo es mercantilizado, y es sacralizado el mérito individual. Urge pues insistir en la responsabilidad de cada creyente y comunidad. Así como el Espíritu nos hace morada de Dios, así también es el Espíritu que anima a la construcción de la comunidad sin exclusiones. Pablo apuesta por el crecimiento de la comunidad, que es obra del Espíritu, y es tarea de sus miembros. Dice: edificarse unos a otros (1 Tes 5, 11; y ver 1 Cor 14, 3-5, 12, 26; Rom 14, 19; Rom 15, 2; Ef 4, 12, 29). Es recalcado el construir comunidad creyente (1 Cor 3, 9-15; 2 Cor 10, 8, 12,19, 13,10). Estas son exigencias en la actual realidad latinoamericana; por eso es impugnado el individualismo, gestada la comunidad, organizada nueva humanidad, y es sanado el universo que es la Casa Común.

Vale ir delineando opciones en el esfuerzo de estar atentos al Espíritu y sus exigencias. Se han mencionado asuntos amerindios (particularmente en regiones andinas), y algunas actitudes y reflexiones en sectores católicos y en sectores pentecostales del continente.

Vale puntualizar procesos. Con respecto al acontecer espiritual, es prioritario discernir la ambivalente sacralidad sistémica; habiendo factores que tienden a descartar personas y culturas, hay otros que manifiestan a la vez tinieblas y luces, y, mucho da energías para la vida. Abunda la creatividad festiva y espiritual de sectores urbanos. Además, visualizar la impredecible trayectoria postsecularista en las Américas, y examinar (al interior de poblaciones autóctonas y mestizas) la pluralista efervescencia espiritual en las Américas.

A mi parecer, atender al Espíritu conlleva desatender pseudo-espíritus. Se transita por rutas a veces sinuosas, a menudo trancadas, y generalmente con varias opciones entre las que hay que escoger. Se va pues aquilatando potenciales de procesos seculares donde se palpan incertidumbres, y cualidades espirituales. Con mayor o menor intensidad cada población autóctona se siente afectada por ofertas y estructuras sacralizadas. El desarrollo (socio-económico, emocional, mental, tecnológico, estético) no sólo atrae a seres humanos a lo largo y ancho del planeta; también es apreciado como evolución moderna hacia la felicidad. Esto deslumbra al pobre. La mitología y mercancía del progreso impacta a

poblaciones periféricas; dicho impacto es discernido y reorientado según la fortaleza sico-social de cada población. Si no es así, ingenuamente es asimilada la invasión neocolonial. Ahora bien, en cada población y acontecer local, los absolutos venidos ya sea de afuera o de adentro, generalmente suscitan conflictos.

Se constata en varias regiones de América que la mercantilización de la existencia se adueña de comunidades e individuos. Se llega al extremo que el bienestar humano es atribuído a relaciones de mercado (vale lo hecho y consumido por cada uno). Se abandonan tradiciones de relacionalidad (que ya han sido comentadas). El 'progreso' es interpelado por un medio ambiente y condición humana con posibilidades limitadas.

Se entremezclan varios factores: la individuación positiva, un hábil empleo de adelantos tecno-científicos, deseos insaciables, una vertiente de carácter yo-ista. Además, existen lazos sociales enmarcados por prestigio, autoexaltación, subordinación a caudillos, identificación con artistas exitosos, euforia en espectáculos deportivos, ritualizados juegos de azar. Durante años observo como poblaciones en Chile y en Perú (y de modo particular los sectores marginales) abandonan rutinas y se transfiguran mediante loterías, pollas, concursos, incontables juegos con premios. Uno ve el éxtasis de pocos junto a muchos rostros frustrados y desconfiados.

Otro lineamiento conclusivo se refiere a la relativa autonomía festiva y espiritual de sectores mestizos. Han sido recalcados fenómenos indígenas -y en especial los andinos y los afroamericanos-. Otros modos de generar y celebrar vida sobresalen, por ejemplo, en calles y vecindarios mexicanos. Según Hugo José Suarez, además de las cívicas y las familiares, en la ciudad capital se dan festejos guadalupanos, procesiones barriales, el calendario oficial católico como es Semana Santa, y, celebraciones a Sant@s llamadas fiestas patronales. Suarez hace un estudio prolijo en la colonia El Ajusco donde hay catolicismo, santería, pentecostalismo, Santa Muerte, y otros fenómenos.

“Las fiestas urbano populares -en un clima de recomposiciones abigarradas- permiten tender puentes entre lo rural y lo urbano, lo cívico y lo religioso, lo sagrado y la vida cotidiana, con relativa consistencia. Las fiestas religiosas seguirán encontrando en la ciudad uno de los espacios más cómodos para su realización. La fiesta es invención, es producción y reproducción a la vez. Un caso notable es el 15 de septiembre cívico y

religioso, en que un dirigente habla: estamos sufriendo esta situación del país, pero también tenemos la esperanza de la lucha por salir adelante. ¡Vvivan todas las personas comprometidas por la justicia! ¡Viva nuestra patria, tradiciones y nuestra cultura! ¡Vivan nuestras comunidades eclesiales de base! ¡Vivan todos nosotros que queremos un México mejor! ¡Que viva México indígena! ¡Viva el México mestizo! ¡Viva el México que lucha por la justicia! ¡Que vivan nuestras mujeres! ¡Viva la Virgen de Guadalupe! ¡Un aplauso para todos nosotros!” (FLORESCANO, I, 2016, pgs. 347, 338-339).

Cuando es festejado el 15 de Septiembre, con el famosísimo grito de la Independencia, a la celebración cívica se le suma la mística eclesial y guadalupana. Es notable que así ocurra en una nación indígena y mestiza, cristiana y sincrética, y, donde el estado es laico.

Otra veta importante es revisar prácticas de súplica y agradecimiento por milagros en asuntos cotidianos: estabilidad laboral, enfermedad, pleitos familiares. Suele ser actividad informal de pocas personas, aunque a lo largo del año son multitudes que acuden a capillitas en la vía pública, templos, santuarios. Se realizan pedidos y emotivas acciones de gracias a protector@s, que son imágenes de Sant@s, difuntos-víctimas de violencia, ‘animitas’, creencias distantes del cristianismo. Esto ocurre dentro de iglesias, en avenidas metropolitanas, en callecitas, en grutas.

Se constata a lo largo y ancho del continente. Algunos estudios los llaman hierofanías de lo cotidiano. Las advertencias de Mircea Eliade han marcado diversas ciencias:

“cada definición opone, a su manera, lo sagrado y la vida religiosa a lo profano y la vida secular; las dificultades empiezan cuando se trata de delimitar la esfera de la noción de lo sagrado; son dificultades de orden teórico pero también de orden práctico” (ELIADE, 1981, pg. 26).

Para millones y millones de creyentes, las soluciones concretas combinan la actividad humana con la ayuda sobrenatural. Constituyen modos simbólicos de sobrevivir con fe, superando dificultades de cada día. Además, esta ritualidad popular, autogenerada por personas de cualquier sector social, hace referencia a modos católicos de creer en la vida. Anoto una interpretación.

“En los retablos o exvotos se atribuye al santo, virgen o cristo la resolución de todo tipo de problemas: salud, accidentes, problemas económicos, encontrar pareja, enderezar el camino de los hijos, el empleo, entre muchos otros que exigen los tiempos modernos. Son expresiones cúllicas que privilegian una relación directa entre el personaje sagrado y el ser humano individual, por lo que la intervención clerical es totalmente prescindible, limitada a veces a un contexto marginal dentro del retablo ofrendado. Las prácticas populares no necesariamente se realizan al margen del ritual y disciplinas del cuerpo eclesiástico. Encontraremos peticiones que trasgreden el orden social: prostitución, homosexualidad, infidelidad, la ilegalidad, entre otros. La representación de la imagen y las creencias de sus devotos no siempre son ortodoxos, lo que produce procesos sincréticos incontrolables...” (JUAREZ, GOMEZ, 2018, pgs.18-19).

Con irrestricta fe y con genuina gratitud son invocados una gama de agentes de salvación (Niño Dios, Guadalupe, Cristo) que actúan en situaciones cotidianas y seculares. Lo sagrado es más eficaz y confiable en situaciones de vulnerabilidad. Estos comportamientos a menudo son calificados como superstición y atraso cultural, como ‘cristianismo degradado’. Para sus protagonistas se trata de creencias sólidas y verificables.

Sorprenden las espiritualidades en poblaciones seculares que mayormente creen en Dios y que simultáneamente atesoran entidades sagradas. No sólo el continente tiene una mayor configuración pluralista en lo socio-cultural y místico. Los procesos postsecularistas sobrepasan esquemas de sagrado y profano a los que nos habían acostumbrado; además, aunque persiste poner la religión en esferas personales también ella replantea funciones públicas (CASANOVA, 2012). Se constata tanto privatización de espiritualidades como unas desprivatizaciones. Existe peso socio-político de las creencias particularmente en nuestras cambiantes naciones laicas. También se van sopesando rutas de transformación de lo sagrado, y es apreciable cada testimonio del Evangelio y su Espíritu en estas circunstancias (MARTIN VELASCO, 1999).

Por otra parte, es prioritario acercarse a lo autóctono (en el sentido amplio de habitantes en territorios americanos). Ni vale cosificarlo ni contraponerlo a los mestizajes. Cabe pues continuar escuchando todas las voces y símbolos que surgen en el continente. Un cambio de época implica agudizar ojos y oídos ante las “maravillas de Dios” (Hechos de los

Apóstoles 2,11). Transitamos por rutas con diversas manifestaciones de fe, ya sea al interior de cada ser humano, o bien de impredecibles procesos históricos colmados de sorpresas.

Renovación Pentecostal.

Insumo de Ismael León, Bolivia ²⁷.

En la tradición pentecostal identificamos algunas claves que podrían ayudar al acercamiento interreligioso; lo hacemos desde lo pentecostal por hallarnos inmersos en ello. El pentecostalismo histórico emerge como movimiento popular de protesta religiosa contra el racismo, la pobreza y la justicia. ...

No solamente con fines ecológicos se hace necesario entrar en diálogo con los saberes ancestrales de nuestros pueblos. Tales saberes son también expresión de espiritualidad, no únicamente por el apego a la tierra sino principalmente por la relación de reciprocidad. Por ejemplo, una vida de respeto y relación armónica con la madre tierra, basada en principios ancestrales como el ayni, la mink'a, el sayani (colaboración agrícola), propone una economía equitativa que a la vez impide la acumulación de capital.

Las colectividades originarias, al saberse postergadas, sienten la necesidad de irrumpir en el mundo que para ellos es ajeno: la ciudad, la educación. El paso que ellas dan es para salir de la postergación, lo cual forma parte de una agenda de trabajo en contra de la falta de atención social por los regímenes de turno.

Los centros urbanos, como La Paz y El Alto, son impregnados por redes de solidaridad humana, practicadas justamente por emigrantes del campo. La familia de origen, los parientes, y demás relaciones sociales facilitan la integración en los centros urbanos.

Queremos identificar puentes de aproximación ecuménica. Lo dicho en virtud de la característica histórica, y por la metodología misionera del pentecostalismo.

1. En el viento del Espíritu.

Nuestro modo de vida, visión del mundo y eclesiología de día en día, se tensan y desgastan por cuanto parecemos no tener capacidad de respuesta ante los cambios mundiales que están sucediendo. Sin embargo, con el ministerio mesiánico y la acción portentosa del Espíritu que produce nuevas señales, se comienza a desplegar no un remiendo sino un nuevo vestido. El universo entero, el mundo (oikumene), es recreado totalmente por Dios en Jesucristo y el Espíritu. La causa del Dios Trino no se reduce a lo religioso, pues traspasa todos los niveles de la vida. Es así que estamos retados a seguir clamando para que el Sopro del Espíritu venga y recree una vez más toda la creación.

El pueblo creyente experimenta dos transformaciones. Primero una subjetiva, y luego una objetiva. La primera implica sanidades, milagros, quebrantamientos y señales operantes del Dios del Reino. La segunda obliga a dar testimonio de la Buena Nueva. Las comunidades pentecostales

²⁷ Fragmentos de Ismael León, "Al viento de su Espíritu", en J. Estermann, ed., Teología Andina II, La Paz: ISEAT, 2006, pgs. 135-166. Para mayores reflexiones sobre creencias indígenas en espíritus y la fe cristiana, véase Richard Quispe, "Defender la vida: el Espíritu y los espíritus en la teología andina y cristiana", J. Estermann, ed., Teología Andina II, La Paz: ISEAT, 2006, pgs. 167-197.

sienten en el fondo que han sido objeto de la compasión y de la misericordia de Dios. El hecho conversional da lugar al testimonio. Se pondera el argumento bíblico: no pueden haber creyentes sin dones, y por lo mismo ellos deben ponerse al servicio de los demás (Mt 25,14-30).

Los procesos de transformación acelerada y mundial, como es sabido, producen (entre los más desfavorecidos) miseria, exclusión, baja autoestima, inseguridad, miedo, fatalismo, anomia. Un elemento que potencializa la autoestima tiene que ver con la conformación de una red de apoyo mutuo, basada en el amor cristiano, la oración, el ayuno. Al tener la persona acceso a dicha red social, y recibir en ella apoyo, se afianza la autoestima y empoderamiento.

La experiencia pentecostal consiste también en un poder que el/la creyente recibe para derrotar al enemigo. Tal poder sobrenatural, con el que se reprende toda obra inmunda, compensa la falta de poder en este mundo. La opción por el cambio de vida, consistente en un proceso de autoestima, empoderamiento, santificación, exige también la adopción de una nueva ética para lo cotidiano. Lo dicho forma parte de una actitud contestataria hacia un mundo y una sociedad violenta, irracional, cruel. Un mundo mejor, sin duda lo será con la participación de otras espiritualidades, animadas por su propio Pentecostés.

2. Espíritu de lucha social.

En todas las civilizaciones coexisten signos de vida y de muerte. Si el Espíritu de Dios es el que da vida, sus huellas están presentes en todos los confines de la tierra y aún en el universo en diversas formas.

Un diálogo fructífero con adherentes de otras espiritualidades, desde una comprensión pluralista de Jesús permite profundizar aún más la relación con Él, por cuanto habrá un reconocimiento explícito de la diversidad y de su valor. Lo mismo implica comprender las diferentes formas de entender a Jesús y también las diferentes formas de ser cristiano.

Es importante llevar a cabo tres cambios. Un cambio del antropocentrismo a la centralidad de la vida. Del dualismo a la interconexión. De la cultura de la muerte a la cultura de la vida. El afán irracional de sojuzgar la tierra, en nombre del progreso, está alimentando imaginarios religiosos legitimadores de la dominación. Nuestros pueblos tienen un alto respeto a la ritualización de todos los órdenes de la vida. El dualismo quedó afincado en el común de las personas, por medio de la filosofía, la ciencia. La religión ha fragmentado nuestra vitalidad como seres humanos.

Tanto la paz como la salud y el bienestar existen cuando se dan las condiciones de interconexión y de retorno a la creación. Sin lugar a dudas, el ruah/pneuma de Dios se encuentra en una franca confrontación con los espíritus de muerte, miseria, egoísmo, maldad que se han instalado en los sistemas sociales, políticos y económicos de nuestro mundo. Más allá de los calificativos de 'paganismo' o de 'superstición', la concepción del ajayu (fuerza vital autóctona) invita a valorar la esencia misma de la vida. Es decir, valorar el soplo, el espíritu, que anima nuestra existencia. Éste suele ausentarse cuando se producen situaciones violentas causadas por el ser humano. Ante ello, es urgente desarrollar un ritual para 'llamarlo' e 'invitarlo' de nuevo a morar entre nosotros.

En el terreno de los acontecimientos cotidianos, el Espíritu dador de vida, fiel a su naturaleza, fluye y sopla dando siempre nuevos hálitos. La fortaleza y el valor del sistema religioso originario contribuyen a discernir la presencia del Misterio. Específicamente, cuando la enfermedad toca las puertas de los comunarios, despliegan todo su potencial para intervenir y luchar contra el espíritu de la enfermedad y aún de la muerte. Entran en acción elementos simbólicos para la sanación; éstos pueden ser míticos religiosos y también derivados de una forma de interpretar la Biblia. Vale

la pena reconocer que tanto el yatiri (médico andino) y el pastor pentecostal (como guía) son protagonistas aunque ambos estén referidos a tradiciones distintas y hasta contradictorias entre sí, siendo que ambas provienen de la misma cultura andina.

Una perspectiva pneumatológica transversaliza todas las esferas de la vida. En el horizonte existe una historia de salvación, presente en todos los pueblos. En perspectiva cristiana solemos decir que una parte de tal historia nos es contada por medio de la Biblia. Las otras fuentes sagradas no tendrán su vértice escrito, pero la riqueza está inserta en las tradiciones orales, en los mitos, en las utopías y en las visiones de mundo.

Será imprescindible ingresar en un proceso de autoliberación donde ya no sea el ser católico, evangélico, pentecostal, musulmán, hindú, el que hable, sino uno/a desde la desnudez y transparencia. La idea de patria, de fronteras, de culturas y religiones, habitualmente nos lleva a conflictos. En circunstancias en que se hace necesario aunar esfuerzos, bien vale la pena recurrir a la reserva espiritual de nuestros pueblos y tradiciones.

En medio de tantos vientos, donde unos son únicamente huracanes destructivos, nos toca percibir con sensibilidad humana el viento del Espíritu de Dios, que dónde actúa produce paz y bienestar.

Ejercicio luego de leer a I. León. Profesor de ISEAT en La Paz, pastor y misionero en el Concilio Latinoamericano Internacional, reconocida trayectoria ecuménica. Escritor y líder social. + Al leer este breve documento, imaginar que un@ forma parte de una asociación pentecostal, y que también un@ tiene convicciones diferentes a las del autor. Escribir 3 páginas. -Ante la reflexión de I. León ¿qué experiencias y/o prejuicios sobre actuación de pentecostales/protestantes condicionan mi evaluación de este documento? Si son prejuicios infundados ¿por qué me afectan? - ¿Cómo interpreto la auto-estima y el empoderamiento sentido por personas pentecostales; hay motivos para atribuírlas al Espíritu de Dios? El 'viento del Espíritu' ¿a través de qué mediaciones sociales, y de qué recursos creyentes, puede entenderse como 'viento que libera'?

Ismael León, Profesor de ISEAT en Bolivia, pastor y misionero en el Concilio Latinoamericano Internacional; trayectoria ecuménica. Escritor y líder social
Ejercicio comunal e individual.

Ante la reflexión de I. León ¿qué experiencias y/o prejuicios sobre actuación de pentecostales/protestantes condicionan mi evaluación de este documento?

¿Cómo interpreto la auto-estima y el empoderamiento sentido por personas pentecostales; hay motivos para atribuírlas al Espíritu de Dios?

El 'viento del Espíritu' ¿a través de qué mediaciones sociales, y de qué recursos creyentes, puede entenderse como viento que libera?

Espíritu amerindio.

Insumo de Eleazar López, México ²⁸.

²⁸ Fragmento de presentación por Eleazar Lopez (CENAMI, Mexico) sobre el *Espíritu Santo en los pueblos originarios*. Simposio n° VII organizado por el CELAM, 2020. (Texto me lo envió el autor: Eleazar Lopez).

En los momentos actuales, a las comunidades indígenas no les interesan las discusiones teóricas sobre el Espíritu Santo, sino ¿cómo este Espíritu de Dios se hace presente y actúa en la lucha de ellas por la vida concreta? Y aquí es donde existe una consciencia clara en los pueblos de que el Dios de la Vida que los pueblos de habla náhuatl llaman Ipalnemohuani -y los demás pueblos le dan otros nombres que igualmente lo relacionan con la Vida- no los ha abandonado y que ellos siguen actuando en todo momento asidos a esa fuerza que proviene de Dios. Por eso aguantan, esperan y luchan a menudo contra toda esperanza. Pueden vislumbrar (como nosotros los zapotecas) que se trata de una persona o no (como sucede en otros pueblos), pueden llamar o no Espíritu Santo a esta presencia divina que vivifica, pero independientemente de eso ellos saben que ahí está esa Energía Vital o Presencia Vital (Guenda Nabani como decimos en mi lengua zapoteca) animando sus “gozos y esperanzas, sus tristezas y angustias” mientras luchan por hacer realidad de día a día el proyecto de vida que viene de Dios frente a proyectos de muerte que proceden de los potentados de este mundo.

1. Dualidad y pluralidad en Dios.

Ometéotl es la pareja fundante que engendra constantemente la vida de todo cuanto existe y así se comunica dando de sí y forjando su verdad y su belleza en las flores y los cantos, difrasismo prehispánico que encierra lo máximo del ser y del actuar de Dios y también de los humanos.

Por eso, para los pueblos mesoamericanos, como ya se ha dicho en otras partes, la clave para la comprensión de Dios, más que la Verdad que se expresa en flores y cantos, es la Vida que se comunica a toda la creación. De ahí que todos los nombres de Dios, que hemos encontrado, están relacionados con la vida, sea como fuente originante, sea como sustentación o sostenimiento o protección de la vida. Y su mejor expresión es la familia no sólo nuclear, sino social (comunidad-pueblo) y cósmica o cenamahuaac (cielo-tierra, o sea, el universo entero). Familia que se mantiene porque está enraizada en la familia primordial que es Dios mismo pensado como pareja fecunda que tiene muchos hijos –muchas flores y cantos– pero Una es la verdadera Flor y Canto de Dios: Quetzalcóatl, Corazón del cielo-Corazón del cielo.

2. El Espíritu Santo

*No había mucho que decir, desde la perspectiva indígena, más allá de lo ya expresado sobre la Trinidad, donde al hablar de Ometéotl, la Dualidad originante que es Dios como Padre-Madre En esa dualidad al Espíritu Santo le cabría el rol de Madre con todo lo que ello implica como ya mencionó en la Biblia al nombrar su presencia como **Ruaj** en femenino.*

Hay mucha resistencia en la teología oficial de la Iglesia para incluir lo femenino en Dios, no porque la fe lo deseche sino porque a la cultura determinante con la que la Iglesia se ha unido por siglos le parece aberrante. En la formulación del credo durante los primeros siglos, los padres de la Iglesia sólo incluyeron lo masculino en Dios y desecharon la idea de incluir lo femenino porque cultural y socialmente ellos miraban a la mujer como un ser humano imperfecto y, en consecuencia, no merecedora de estar en la conceptualización de Dios. Pero una vez superado ese condicionamiento cultural y social del pensamiento maniqueo griego, es posible avanzar en la inclusión de lo femenino en Dios como lo hacen tranquilamente los pueblos indígenas.

Creemos en el Espíritu Santo como Dominum Vivificantem = Señor que da Vida. Los indígenas cristianos le podemos aplicar todas nuestras categorías que se refieren a esa presencia de Dios identificada con la donación de la Vida, exactamente como sostenían los antepasados mesoamericanos al afirmar que Dios es Ipalnemonhuani -Dador/Dadora de Vida- o Corazón del

cielo-Corazón de la tierra. O los nombres zapotecas: Dios como Pi-ta'ó, es decir, Aliento eterno de Vida, o Cocijo = Fecundidad del Tiempo, o Cozana, Quien da la fecundidad humana, animal y vegetal, o Guenda Nandxo' = Dinamismo Vital sin límites. Estos modos indígenas de entender a Dios cuadran con lo que en el Credo cristiano se afirma de la tercera persona de la Santísima Trinidad. Además, dan a entender que se trata de una persona distinta del Padre y del Hijo.

Los antiguos mesoamericanos partían de la afirmación de que Dios es ciertamente un Misterio por ser Noche-Viento (Yóhuali-Ehécatl), esto es, Invisible e Impalpable; en mi lengua zapoteca decimos que es Guenda Nandxo', es decir, dinamismo sin límites. Lo que supondría que está sólo en el más allá. Pero de inmediato –como ya se dijo antes- nuestras abuelas y abuelos añadían que también es el Dios del Cerca y del Junto (Tloque-Nahuaque) porque es el Origen de la Vida (Ipalnemohuani en náhuatl, o Pita'ó en zapoteco = Aliento interno de vida) o el Dinamismo que hace posible la vida (Guenda en mi lengua zapoteca). En ese sentido Dios es Espíritu en cuanto motor impalpable del movimiento vital (Ol-lim) que, como Corazón del Cielo-Corazón de la Tierra, hace que todo se mueva para que haya vida.

La fe de los pueblos del maíz se apoya en la existencia de un único Dios Creador y Formador de todo; pero cuya presencia es dual como punto de partida (Ometéotl) y plural como punto de llegada (Dios de los cuatrocientos nombres). Por eso pueden hablar con categorías –como las bíblicas- que darían a entender que se refieren a dioses en plural (Elohim). Pero la dualidad de Dios Ometéotl no conlleva –como tampoco sucede en la Biblia- la aceptación de la existencia de dos o muchos dioses, sino a Dios como origen dual de la vida a la manera en que la transmisión de la vida acontece en la pareja humana y en la fecundidad animal y vegetal.²⁹ La materialidad de la presencia divina en la Madre Tierra no conlleva inmanentismo pues nuestros pueblos sabían y saben actualmente que la tierra no se identifica con Dios; es sólo el signo o sacramento que lo hace visible y palpable. En la tierra y sus elementos de vida (agua, viento, fuego) Dios se manifiesta y actúa para nuestro bien. Él-Ella no es la tierra, ni el agua, ni el viento, ni el fuego, pero en estos elementos y con ellos se manifiesta para dar y sostener la vida. Y Quien hace posible pasar de Yóhuali-Ehecatl (Dios Invisible e Impalpable) a Tloque-Nahuaque (Dios del Cerca y del Junto), con todas las demás manifestaciones concretas e históricas de Dios es, en clave cristiana, el Espíritu Santo como tercera persona de la Santísima Trinidad.

²⁹ Lo atestigua la oración ancestral a Ometéotl recogida en la tradición náhuatl de México y compartida en el III Encuentro latinoamericano de Teología India realizado en Cochabamba, Bolivia, 1997:

“Ometeotl, nuestro Digno Padre Dios, Nuestra Digna Madre Diosa, tienes cuatrocientos nombres, eres principio y fin de todo, creador y conservador, acompañas toda nuestra vida, sufres y te alegras con nosotros, trabajas y te sacrificas, cuidas el mundo y conviertes para nuestro bien las fuerzas contrarias de la naturaleza. Dependemos de ti. Esto nos da seguridad. ¡Gracias! Te haces pobre, humilde, servidor, proveedor de nuestro sustento. Eres sabio, penetras lo más hondo del corazón de la mujer y del hombre, donde nadie puede entrar. Estás en la naturaleza con cara firme y vientre profundo en la Madre Tierra. Válete de diferentes medios para que vivamos la unidad contigo, en comunión con nosotros y en armonía con el mundo. Estás presente aquí y ahora. Eres flor de la existencia y de la vida en plenitud. Eres Señor y Señora de la esperanza realizada, de la palabra cumplida y de la tierra florida. Permítenos ser colaboradores tuyos, trabajando juntos en la nueva creación. Eres comunitario. Consérvanos comunitarios. Dale sentido y plenitud a la vida nuestra, pues quieres el bien de todos. Cuídanos, reconcílianos, reconstrúyenos. Confía en nosotros para sostener la historia. Somos tu pueblo, tus servidores, suba nuestro copal por los tres escalones, desde nuestro Anáhuac hasta tu Cemanáhuac”.

La verdad impulsada por esta teología es que no sólo los pueblos de la lluvia sino todos los seres humanos y no humanos somos hijas e hijos de esa fecundidad de la vida que procede de Dios y se manifiesta en la lluvia y en la tierra. Por eso, los zapotecas afirmamos que lo que nos hace sentir, vivir, movernos, actuar es el Guenda, la energía de vida que viene de Dios –la partecita de Él/Ella puesta en nosotros-. Esa energía actúa en todos y es, en último término, la que come, habla, ama (Guenda-hró, Guenda-hrini', Guenda-hrannaxhii). Cuando esa energía desaparece de nosotros nos llega la muerte (Guenda-hrati) y retornamos al Origen de la Vida, que es Dios representado por el Sol y la Madre Tierra.

Otro acercamiento es el modo indígena de concebir el mundo como una realidad en tres niveles diferentes: Cielo-Aire-Tierra. El aire es el lugar de la intermediación o de la articulación del Cielo con la Tierra; ahí se pone simbólicamente a las y los servidores del pueblo, quienes -como los voladores totonacas- suben a un palo alto, bailan sobre la cruz cósmica y luego descienden al modo de las aves hasta tocar la tierra. Las y los servidores del pueblo suben al cielo llevando las ofrendas de todos y bajan del cielo trayendo los dones de Dios. De esa manera representan la armonización de todo mediante el sistema de cargos comunitarios que hacemos en la tierra; pero en el universo esta armonización la realiza Dios Ipalnemohuani o Pita'o como Dinamismo Eterno de Vida o como Corazón del Cielo-Corazón de la Tierra que articula y da armonía de vida a todo cuanto existe.

3. Espíritu Santo, Motor de Vida de los pueblos

La percepción indígena sobre Dios como viento, fuego, agua, corazón – es decir, como dinamismo de vida- es lo que ahora podemos aplicar a la Tercera Persona de la Santísima Trinidad. De hecho, estos elementos coinciden con los símbolos con los que la Biblia y la Iglesia expresan la teología del Espíritu Santo. Pero este enfoque indígena todavía no está suficientemente estudiado en sus fuentes propias y, en consecuencia, tiene aún aristas e interrogantes que podrían llevar a los opositores a desecharlo sin analizar a fondo sus contenidos y planteamientos.

Es cierto que, ante la posible pneumatología indígena, se puede plantear la duda sobre si realmente en ella se estaría hablando de una presencia de Dios que se personaliza de modo diferente que el Padre y el Hijo pero, viendo mejor las cosas, este enfoque es mucho más cercano a lo que se afirma del Espíritu Santo en el Credo nicesoconstantinopolitano y en la teología clásica de la Iglesia y, en consecuencia, sería más fácil su inclusión en esta teología oficial. Pero no habría que desechar totalmente lo ya señalado respecto a la comprensión del misterio trinitario desde el esquema de la familia indígena a pesar de los desafíos que eso presenta.

El Dios de la Vida (Ipalnemohuani en náhuatl y todos los demás nombres que otros pueblos le dan uniéndolo a la Vida) no los ha abandonado y que ellos siguen actuando en todo momento asidos a esa fuerza que proviene de Dios. Por eso aguantan, esperan y luchan a menudo contra toda esperanza. Pueden llamarlo o no Espíritu Santo, pero saben que ahí está esa Energía Vital como presencia personificada de Dios animando sus “sus gozos y esperanzas, sus tristezas y angustias” mientras luchan por hacer realidad en su historia de día a día el proyecto de vida que viene de Dios frente a proyectos de muerte que proceden de los potentados de este mundo.

El Espíritu como ombligo o Articulación de Vida. El gran ideal o utopía de nuestros pueblos del maíz y también de otras regiones de Abyayala es la realización de la armonía personal, comunitaria y cósmica que nace de la reconciliación, justicia, paz y verdad que Dios y nuestros ancestros han soñado como Sumak Kausay, Tierra sin Males, Tierra de la Flor - Tierra de nuestro Sustento. Esta armonía no es posible sin Ehécatl, Pí, Ladxidó' o Guenda, es decir sin el Viento, el

Corazón, la Guenda o Espíritu que genera el movimiento de la vida. Los ritos unidos a los compromisos históricos son las mediaciones simbólicas para lograr esta armonía deseada que luego deben llevarse también a ámbito económico, político y social.

El Espíritu como Ócutl o Luz. El fuego es el símbolo más antiguo en la mayoría de los pueblos indígenas para hablar de Dios, desde el fuego casero que crea el hogar o familia hasta el gran fuego del sol que da calor y vida a la madre tierra y a todas sus hijas e hijos. El fuego es luz que nos ayuda a vencer las oscuridades de la noche y de las situaciones caóticas producidas por los desastres naturales y sociales. La luz lleva a la verdad de la sabiduría humana y divina. Esto es obra del Espíritu divino en los pueblos indígenas y en la iglesia. En los rituales de hoy las candelas, que suplen a los ocotes antiguos, retoman esta luz de Dios y de los sabios para guiar a buen puerto al pueblo en las circunstancias actuales.

El Espíritu como Yol-lixli o Identidad propia. Los pueblos mesoamericanos sabían que todos y cada uno de sus miembros tenía una razón de ser -una tarea o misión especial- para estar en esta tierra. Esa razón era su identidad propia que, al ser asumida, los hacía colaboradoras y colaboradores de Dios; identidad que se ubica en el corazón (yól-lotl) y se manifiesta en el rostro (ixtli). Con esta identidad como vocación comunitaria o carisma particular venido de Dios nos relacionamos con todo y nos ubicamos también en la Iglesia que se incultura en estas identidades propias de los pueblos. Es lo que conduce al surgimiento de las “iglesias particulares autóctonas” o a grupos especiales de servidoras y servidores del pueblo.

Estas reflexiones pueden ser los elementos indígenas con los que, por ahora, podemos tener un acercamiento creyente y respetuoso al misterio de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad, sabiendo que no es posible su comprensión plena. Son aportes, aunque distintos, bastante coincidentes con otras aproximaciones reconocidas en la Iglesia para la Pneumatología cristiana. A mi parecer no están en contraste con la ortodoxia resguardada celosamente en la Iglesia. Desde luego, queda por esclarecer si, con estas categorías indígenas, el pueblo está entendiendo que se trata claramente de una presencia personificada del Espíritu Santo diferente del Padre y del Hijo. Pero eso también es un misterio nunca plenamente dilucidado para todos los demás seguidores de Cristo. Y queda también el desafío aplicable tanto a los pueblos indígenas como a la Iglesia de cómo actualizar o ajustar estas analogías o simbolismos teológicos a los tiempos de hoy para que no sean cuestiones anquilosadas de museo, sino que sigan respondiendo a las exigencias del presente y sean base para el futuro digno que el Espíritu Santo y nosotros queremos construir como alternativa a los proyectos de muerte que otros impulsan.

Eleazar Lopez coordina la Teología India en las Américas. Presbítero zapoteco. Coordinador de CENAMI (Mexico) y asesor en el continente.

Ejercicio comunitario y personal.

Comparar los ‘nombres’ con los cuales indígenas entienden lo sagrado y divino, y, los ‘nombres’ usados por el grupo humano al que pertenecemos.

Las maneras indígenas de visualizar al Espíritu ¿pueden incentivar relecturas de la tradición cristiana predominante en Occidente?

¿Por qué siente eso en positivo, o por qué no son incentivadas tales relecturas del Espíritu de Jesús?

Conclusión

La actividad espiritual es un terreno hermoso, con contradicciones y en incesante reconfiguración. Ella sobrepasa controles y fronteras. En sus manifestaciones americanas, es posible involucrarse desde su interior o siendo huésped y acompañante; son regalos recibidos y agradecidos en regiones andinas y en otras latitudes (desde los años 70 hasta el presente). Uno lo agradece y se abren rutas de intercambio.

Al ser acogido en ámbitos originarios y en la gama de procesos mestizos, uno respira hondo, sonríe desde adentro, y ofrece a otras personas puntos de vista e interrogantes. Las temáticas sólo son enunciadas; las van encarando cada persona y asociación con sus diferentes habilidades. Este libro es material de referencia, y ojalá motive mayores y mejores ensayos, porque las admirables y ambivalentes rutas espirituales logran superar enjaulamientos. En mayor o menor grado se logra generar humanización y contribuir al misterio de la vida. Estoy ofreciendo líneas para el incesante conversatorio sobre espiritualidades que nos abrazan, desconciertan, e interpelan.

Recapitulo lo presentado a lo largo de estas páginas. Se trata de aproximarse a prácticas y subjetividades espirituales, con sus ambivalencias, potenciales, limitaciones, trayectorias propias e interactivas con las demás. Con procedimientos cordiales y analíticos, son sopesadas instituciones contingentes que reproducen lo sagrado. Cabe continuar indagando hierofanías de cada día. Para ello son imprescindibles herramientas científicas, sapienciales, teológicas.

Además, al aproximarnos a la gama de formas creyentes en las Américas, y al dialogar con simbologías y éticas diferentes a las que uno reconoce como propias, se abren hermosas rutas y contactos con otros modos de vivir. Desde realidades diferentes brotan sensaciones y verdades que nos asombran. Es desafiante el poder encontrarse entre personas y entre mundos con distintos proyectos. Son itinerarios recorridos, ya que caminar con los demás tiene varios ingredientes. En parte son fascinantes, a menudo suscitan preguntas desde sus complejidades, sorprenden, agobian, encienden esperanzas.

A continuación, y de acuerdo a la metodología de todo este escrito, vale continuar recalcando hitos autóctonos. Es bueno concluir -lo ya presentado- con magníficas voces del imaginario maya y del indígena-cristiano.

Me detengo en la llamada biblia mesoamericana –el *Popol Vuh*- y luego en un acontecer católico. Cabe saborear testimonios sapienciales y místicos, y redescubrir conexiones entre el entorno terrestre, creencias transcendentales, y la existencia humana. La población maya-quiché, más o menos en 1544, ha registrado su visión del acontecer y el significado relacional del universo:

“la tierra fue formada por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, que así son llamados los que primero la fecundaron, cuando el cielo estaba en suspenso y la tierra se hallaba sumergida dentro del agua... Tepeu y Gucumatz entraron en plática acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas... Luego dieron las gracias al Creador y al Formador. Les damos gracias dos y tres veces. Se nos ha dado una boca y una cara, hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y lo que está cerca. Vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra... Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones y los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la faz de la tierra” (ANÓNIMO POP VUH, 1544, pgs. 25, 104, 106).

Quienes aprecian la cosmovisión maya reconocen el significado trascendente del maíz, su inmanente sacralidad, sus modos de nombrar deidades, las 4 direcciones del mundo en que somos huéspedes, y el esfuerzo constructivo en el universo considerado la Casa Común.

En cada lugar y momento aparecen diversos caminos. Un buen ejemplo es la habilidad de la población mapuche.

“un mapuche que valora y participa de la religión de sus antepasados, y a la vez se hace católico, en la práctica lo que busca, más que salvarse en la otra vida, es andar bien y estar bien en la vida, aquí y ahora, estar protegido contra las fuerzas del mal para que no le sucedan desgracias, para que no haya enfermedades, ni peleas entre vecinos y familiares. En la práctica se sienten doblemente protegidos contra las fuerzas negativas

del mundo... la gente combina, a su manera, creencias y ritos que provienen de tradiciones diferentes” (CURIVIL, 2007, pg. 108).

Cualquier realidad, ya sea de quienes son protagonistas, o bien de quienes acompañan y ofrecen servicios, despierta interpretaciones. Pueden replantearse categorías como protección del mal, vida plena, sincretismo, pragmática inter-religiosa. Es posible que haya eso en algún grado. Sin embargo, lo primordial -en mi opinión- es cada imaginario para sobrevivir y cada esfuerzo para recalcar la paz con justicia. Como ya fue anotado, son relevantes las entidades amables y sagradas (llámense sincréticas o de otro modo) con quienes comunidades de fe acogen fuerzas para vivir bien y apartarse de maldades.

Por otro lado, sobresale la sintonía entre lo anotado del mundo maya y de espacios mapuches, con algunas iniciativas eclesiales. Un modo de apreciar el universo proviene de un portavoz de la renovación eclesial que cuida el medio ambiente, y acompaña a cada población afanada por su dignidad. El año 2015, en Roma, el pastor Francisco hizo esta oración cósmica a favor del pobre:

“Tú, que rodeas con tu ternura todo lo que existe, derrama en nosotros la fuerza de tu amor para que cuidemos la vida y la belleza. Inúndanos de paz, para que vivamos como hermanos y hermanas sin dañar a nadie. Dios de los pobres, ayúdanos a rescatar a los abandonados y olvidados de esta tierra que tanto valen a tus ojos. Gracias porque estás con nosotros todos los días. Aliéntanos por favor, en nuestra lucha por la justicia, el amor y la paz” (FRANCISCO, 2015, párrafo 246).

Vale retomar la luminosidad que brinda la mitología maya (que siendo pre-cristiana, tiene rasgos universales) y luego admirar la audaz ternura de Francisco, quien se hace cargo de cada entidad sufriente, y que en sus manos acoge la paloma de la paz. Lo luminoso es acogido hoy en medio de tinieblas que invaden cada acontecer moderno, a una humanidad periódicamente en guerra, y el expoliado medio ambiente. Caben pues procesos permanentes, itinerarios del cuidar y cuidarse, y responsabilidades eco-humana-espirituales. Se trata de un caminar entre espinas y bellos territorios, orientado por el Espíritu, que regala vida y que favorece justicia sin barreras.

Con espiritualidades y con inseparables capacidades de humanización es posible generar justicia tanto local como universal. A menudo, asuntos minúsculos de hecho permiten respirar hondo; ya sean manos solidarias, o un espacio musical, o el alimento sabroso, o cada creencia contraria a la maldad. Éstas y otras instancias están preñadas de mística. A veces pasan desapercibidos las actuales capacidades e ingeniosas resistencias por parte de poblaciones autóctonas y mestizas. Ello afianza el regenerarse como humanidad al cuidado de la creación.

Al ir recorriendo estudios específicos (como los incluidos en este libro) se reconocen tesoros civilizatorios tanto de ayer, como de hoy y mañana. Las plurales realidades mestizas, migrantes, originarias, afroamericanas, interculturales (y otras) constituyen fundamentos. Muchas personas redescubren herencias culturales y espirituales autóctonas. Asimismo, se están valorando más las condiciones e identidades mestizas. Hay bellísimos testimonios del renacer con lo propio, y con lo ajeno que enriquece lo propio. Así es construido lo humano, con vetas de riesgo, contemplación, gozo, ética.

También los materiales de estudio indican como comunidades autóctonas y mestizas están carcomidas por la maldad que viene de afuera y de adentro. Ellas son tratadas como objetos en la economía mundial, y así también esas personas suelen verse a sí mismas. Se les inculca 'vender' y folklorizar sus creencias y actividades. Reciben sólo porciones de beneficios sociales, retazos de ciencia y tecnología del desarrollo, precios bajos por su labor productiva y comercial. Hasta vivencias trascendentes -que tiene bellas trayectorias- son encajonadas en el progreso moderno. Poblaciones originarias y mestizas son tratados como entidades receptoras de programas públicos, como obsesivas consumidoras de bienes sacralizados, como culpables de proselitismo y adhesión a caudillos.

Parece exagerado reclamar que, en el contexto contemporáneo, cualquier entidad es cosificada. Así ocurre. No se trata simplemente de objetos endiosados; más bien los deseos de bienestar son derivados a consumir cosas y a valorar omnipotencias. Lo sagrado es instalado en lo cotidiano. Es sobredimensionado el obtener felicidad brindada por el mundo de hoy.

En estas situaciones, han ido brotando clamores de mística, y de regenerar la espiritualidad de cada pueblo. La condición humana, y la calidad de la fe, están en juego.

Se transita entre polos. Un ser arrastrado por el incesante poseer (que implica insatisfacción y pérdida de libertad). Otro polo es la coherencia y responsabilidad al compartir valores y bienes corporales y espirituales. Al respecto, la tradición cristiana -en la medida que abandona moldes coloniales- ofrece rutas y símbolos de bienestar.

La manifestación del Dios del Evangelio es fuente de cálida luz, que beneficia a todos los pueblos. El Padre Dios “hace salir el sol sobre malos y buenos, y hace llover sobre justos e injustos” (Mt 5,45). Aunque hay ambigüedades en lo humano, existen luces interiores. “Que la luz que hay en ti no sea oscuridad” (Lc 11,35); más bien, que sea en beneficio de los demás: “la luz de ustedes brille delante de la humanidad” (Mt 5,16). El don de la luz permite encarar dilemas contemporáneos.

Esto es palpable cuando una comunidad interioriza el Evangelio, y cuando la humanidad es fiel al Espíritu con sus dones cotidianos. Lo espiritual no es un absoluto. Hemos recorrido mediaciones, y nos ubicamos en territorios abiertos a la amable presencia de Dios. El dialogar lo espiritual no termina en sí-mismo; nuestro itinerario apunta a la dignidad de seres humanos y del medio ambiente. Ya que se sufre la cosificación; también se apuesta por luces de liberación. Las mediaciones espirituales son cordiales y proféticamente transformadoras (aunque hayan sido tergiversado durante siglos). El acontecer evangélico es sintonizado por pueblos de la tierra mediante genuinas espiritualidades.

Recursos bibliográficos.

- Andrade, Susana (2004), *Protestantismo Indígena* (en Chimborazo), Quito: Abya Yala.
- Anónimo (una crónica del siglo 16, publicada en 1976 por FCE). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Mexico: FCE.
- Bascopé, Victor (2006). *Espiritualidad Originaria*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Becerra, Rodrigo, Llanquileo, Gabriel (coord.), (2017), *Mapun Kimün, Relaciones mapuches entre persona, tiempo y espacio*, Santiago de Chile: Ocho Libros.
- Bremer, Margot (2016). *Caminando juntos descubrimos valores del otro*. Asunción: Conapi.
- Broda, Johanna, Baez-Jorge Felix (coords.) (2001) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Mexico: CONACULTA/FCE.
- Capponi, Ricardo (2019). *Felicidad Sólida*. Santiago: Zig-Zag.
- Caram, María Jose, (2012) *El Espíritu en el mundo andino*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Casanova, José V. (2012). *Genealogías de la secularización*, Mejioco: Anthropos/UNAM.
- Catriquir, Desiderio y otros, (2007), *Patrimonio cultural mapuche*, Temuco: UCT.
- Codina, Victor (2019). *La religión del pueblo. De cuestionada a interpelante*. Cantabria: Sal Terrae.
- Cumes, Aura (2008) “Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas” en: Andrea Pequeño (compiladora). *Participación y política de mujeres indígenas en América Latina*, FLACSO, Ecuador.
- Curivil, Ramón (2007). *La fuerza de la religión de la tierra*. Santiago: UCSH.
- Chamorro, Graciela (2005), *Teología Guarani*, Quito: Abya Yala.
- Delgado, F., Escobar C. (ed.) (2006). *Dialogo intercultural e intercientífico, para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios*. La Paz: Plural.
- Diez de Velasco, F., García Bazán, F., (2012) *El estudio de la religión*, Madrid: Trotta.
- Dri, Rubén (coord.) (2007). *Símbolos y fetiches religiosos*. Buenos Aires: Biblos.
- Duch, Lluís (2017). *El eclipse de Dios*. Barcelona: Fragmenta (por Juan A. Martínez).
- Dussel, Enrique (1977), *Religión*. Mexico: EDICAL.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones* Madrid: Cristiandad, 1981.
- Estermann, Jose (2006). *Filosofía andina*. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Fernandez, Ana María (2017), *Imágenes, Santuarios, Creencias y Vivencias. La religiosidad popular en Mexico*, Fundación Joaquín Díaz. Acceso 15/12/2019. www.funjdiaz.net
- Fernandez, Margarite, Paravesini-Gebert, Lizabeth (2003). *Creole religions of the Caribbean*, New York University: New York.
- Florescano, Enrique, Santana, Bárbara (coord.) (2016). *La fiesta mexicana*. Mexico: FCE.
- Foerster, Rolf (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Universitaria.
- Francisco (2015). *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*. Roma: Vaticano.
- Gebara, Ivone (2000), *Rompendo o silencio*, Petrópolis: Vozes.
- Guerrero, Bernardo (2015). *La Tirana. Chilenización y Religiosidad Popular*. Iquique: Universidad Arturo Prat.
- Irrázaval, Diego (2013). *Itinerarios en la fe andina*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Juarez, Alicia, Gomez, Ramiro (2018). *Hierofanías de lo cotidiano*, Mexico: Senda Libre,
- Kusch, Rodolfo (2016). *Pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Tierra del Sur.

- Labate, Beatriz, Cavnar, Clancy (ed), (2014). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*, New York: Oxford University Press,.
- Lara, Jesús (2003). *Mitos, leyendas y cuentos de los quechuas*. La Paz: Amigos del Libro.
- León, Ismael (2006). Espíritu pentecostal y espíritus indígenas, en Estermann, J., ed., *Teología Andina II*, La Paz: ISEAT, pgs. 142-161.
- León-Portilla, Miguel (2016). *Flor y Canto. Otra forma de percibir la realidad*. Mexico: Coordinadas 2050, Cuaderno n° 10, UNAM.
- Mamani, Vicenta. (2014). *Identidad y espiritualidad de mujer aymara*. Cochabamba: Itinerarios.
- Marino do Nascimento, Luciana, Mibielli, Roberto, Fiorotti, Devair (org.), (2014). *Nos da Amazonia*, Rio de Janeiro: Letra Capital.
- Martin Velasco, Juan (1999). *Metamorfosis de lo sagrado*. Santander: Sal Terrae
- Marzal, Manuel, ed. (2005). *Religiones andinas*. Madrid: Trotta.
- Meiser, Anna (2015). *Bebo de dos ríos. Procesos transculturales entre cristianos Achuar y Shuar*, Quito: Abya Yala,
- Meliá, Bartomeu (2016), *Camino Guaraní, Guaraní Rape*, Asunción: CEPAG.
- Meliá, Bartomeu (1991), *El Guaraní: experiencia religiosa*, Asunción: CEADUC.
- Montecino, Sonia (2007). *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Catalonia.
- Orobio, Ayda (2010). *Tradiciones religiosas afrocolombianas*. Popayán: Cepac.
- Ortiz R, Alejandro (2012). *Mitología amerindia*. Madrid: Trotta.
- Parker, Cristián (ed) (2012). *Religión, política, cultura en América Latina*. Santiago: IDEA y ACSRM.
- Quispe, Richard (2006). “Defender la vida”, en Estermann, J., ed., *Teología Andina II*, La Paz: ISEAT, pgs. 174-191.
- Regazzoni, Juan Quinto, *Ñande Reko Katu, Palabras y símbolos de la espiritualidad guaraní*, Asunción: Hudigraf, 2021.
- Salinas, Max, Rueda, J., Hayden, C., Sierra, D. (org.). (2015) *Lo que puede el senimiento. El amor en las culturas indígenas y mestizas en Chile y América Latina*. Santiago: Ocho Libros.
- Silva R., Santiago (ed) (2013), *El sueño de Dios en la creación humana y en el cosmos*, Bogotá: CELAM (IV Simposio Latinoamericano de Teología India, 2011).
- Soto, Marcela, Caram, María José, *Espiritualidad de la liberación*, Montevideo: Amerindia, 2021.
- Souza, Jose Neivaldo de (2017), *A graça de Deus e o mercado da Fé*, Saarbrücken (Alemania): Novas Edições Académicas.
- Spedding, Alison (2008). *Religión en los Andes. Extirpación de idolatrías y modernidad en la fe andina*. La Paz: ISEAT.
- Teixeira, F., Menezes, Renata (org) (2006). *As religiões no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Tiney, Juan (2000). *Tierra y espiritualidad maya*. Cobán: AK´ KUTÁN.
- Tomichá, Roberto (2008). *La fuerza de los pequeños. Luz para el mundo*. Cochabamba: Verbo Divino (V Encuentro de Teología India, Manaus, 2006).
- Trigo, Pedro (2013). *Relaciones humanizadoras. Un imaginario alternativo*. Santiago:UAH.
- Wilber, Ken (2007), *Integral Spirituality, A startling new role for religión in the modern and postmodern world*, Boston: Shambala Publications,
- Wright, Robin (ed.), (2004). *Transformando os Deuses, vol. II*, Campinas: UNICAMP.
- Yanez, Sayta (2012). *Con voz propia, el Sumak Kawsay*, Quito: Ministerio Coordinación Patrimonio.

Diego Irarrazaval.

Nace en 1942 y ‘renace’ en el altiplano andino. Asesora programas sociales y eclesiales (1975-2004 en Perú y otros lugares; y del 2005 al 2022 en Chile). Profesor de teología, y vicario parroquial. Presbítero, en la Congregación de Santa Cruz. Coordinó el Instituto de Estudios Aymaras (1981-2004), y la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo (1995-2006). En la revista CONCILIUM ha sido parte del comité de editores (2005-2017). Integrante de AMERINDIA, y del Foro mundial de Teología y Liberación.

Publicaciones de Diego Irarrazaval (véase www.diegoirarrazaval.cl).

RELIGIÓN DEL POBRE Y LIBERACIÓN (Lima: CEP, 1978). TRADICIÓN Y PORVENIR ANDINO (Lima: Tarea, Idea, 1992). RITO Y PENSAR CRISTIANO (Lima: CEP, 1993). CULTURA Y FE LATINOAMERICANA (Santiago: Rehue, 1994). INCULTURACION (Quito: Abya Yala, 2000). LA FIESTA, símbolo de libertad (Lima: CEP, 1998). UN CRISTIANISMO ANDINO (Quito: Abya Yala, 1999). TEOLOGIA EN LA FE DEL PUEBLO (San José: Dei, 1999). AUDACIA EVANGELIZADORA (Cochabamba: Verbo Divino, 2001). UN JESÚS JOVIAL (Sao Paulo: Paulinas, 2003). RAÍCES DE LA ESPERANZA (Lima: CEP, 2004). DE BAIXO E DE DENTRO (Sao Paulo: Nhanduti Editora, 2007). GOZAR LA ESPIRITUALIDAD (Buenos Aires: San Pablo, 2004). GOZAR LA ETICA (Buenos Aires: San Pablo, 2005). ITINERARIOS EN LA FE ANDINA (Cochabamba: Verbo Divino, 2013). INDAGACIÓN CRISTIANA EN LOS MARGENES (Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2013). LEVADURA EN LA HARINA (Bogotá: PPC, 2015). RAICES CON ALAS (Santiago: San Pablo, 2018). ESPIRITUALIDAD POR RUTAS AMERICANAS (Santiago, 2022).

“Al aproximarnos a la gama de formas creyentes en las Américas, y al dialogar con simbologías y éticas diferentes a las que uno reconoce como propias, se abren hermosas rutas y contactos con otros modos de vivir. Desde realidades diferentes brotan sensaciones y verdades que nos asombran.

Al respecto, la tradición cristiana -en la medida que abandona moldes coloniales- ofrece rutas y símbolos de bienestar. La manifestación del Dios de Jesús es fuente de cálida luz, que beneficia a todos los pueblos.”
(Santiago, 2022).