



RELAMI

Rede Ecumênica

Latino-Americana de Missiolog@s

PIEDRAS EN EL CAMINO

Perspectivas de diálogo interreligioso desde escenarios de conflicto¹

Paulo Suess
suess@uol.com.br

Los países latinoamericanos son una "democracia racial" así como son una "democracia política". Ambas estas "democracias" favorecen las desigualdades con base en el origen étnico y el lugar social del nacimiento y dificultan, desde el tiempo de la colonización, el diálogo. Ser indígena, negro o blanco determina las oportunidades sociales en el país y limita las posibilidades de decir su palabra. En esta constelación, las fronteras étnico-culturales y religiosas son, al mismo tiempo, fronteras de desigualdad, exclusión y no reconocimiento.

En la primera parte de este texto presentamos algunos escenarios que, con sus rápidos cambios, se asemejan al guión de un documental cinematográfico. Este "guión" articula el pasado con el presente y permite el libre tránsito (itrandisciplinariedad!) entre filosofía e historia, entre antropología y teología. En la segunda parte, procuramos – a partir de la discusión en torno a la Teología India – mostrar que las piedras en el camino del encuentro con el otro y la otra no son algo históricamente superado. Las piedras apuntan a una tarea urgente, la apropiación de la diversidad y el reconocimiento de la alteridad. Las piedras pueden tornarse preciosas, desde que le recuerdan a las iglesias su origen pluricultural en el Pentecostés. La memoria y la práctica de esta diversidad, como parte integrante de la identidad eclesial, es el presupuesto de un diálogo interreligioso como don y tarea.

1. Escenarios

A partir de la diversidad étnico-cultural, de hecho, se constata una cierta supervalorización de una unidad metafísica que encuentra su origen en Atenas. El impacto de la civilización griega sobre el cristianismo resultó en la importación de ciertos preconceptos en contra de la diversidad, muchas veces calificada como "barbarie", "confusión babilónica" o "mundo al revés".

1.1. Jardim Itápolis

Frente al Museo de la Independencia, en Sao Paulo, pasa, de quince en quince minutos, un ómnibus que es un membrete de la diversidad cultural de la ciudad, con el nombre: "Jardim Itápolis". "Jardim" recuerda la herencia ibérica del país; "itá", en guaraní, significa "piedra" y apunta a la herencia indígena; y "pólis" representa la cuna de la civilización oriental en Atenas. "Jardim Itápolis": Jardín Ciudad de Piedra". Los nombres de las calles de nuestras ciudades, las estaciones del subterráneo, las estatuas y, sobretodo, las personas - todo está preñado de diversidad cultural y religiosa, del placer y las tensiones de la diversidad a nivel real y simbólico.

En las calles paulinas, las estatuas de Anchieta y de Anhangüera² disputan la atención de

1. Publicado in: *Vida y Pensamiento*, San José, Costa Rica, v. 22, n. 2, p. 93-109, Segundo Semestre 2002.

2. Anhangüera significa Diablo Viejo, nombre dado por los indios al bandeirante Bartolomeu Bueno

los transeúntes. La Gran Sao Paulo es atravesada por una "Via Anchieta", "Via dos Bandeirantes" y una "Raposos Tavares", recordando el llamado "ciclo de caza del indio". El pueblo heredó la alquimia de su sobrevivencia de los indígenas colonizados, homenajea sus ángeles de la guarda y respeta sus demonios, porque sabe cómo puede ser útil encender una vela a Dios y otra al diablo. El embate del bien contra el mal – tantas veces invocado en las obras de Anchieta y recientemente en los discursos pseudomesiánicos contra el terrorismo-- es enfrentado por el pueblo en las calles, donde la violencia real supera la imaginación alegórica de los misioneros quinientista. Hoy, los interlocutores de Anchieta son "otros" desaparecidos, y recuerdan el pecado histórico de las misiones, la reducción de la diversidad. Hablar de la diversidad cultural en América Latina significa hablar de desapariciones, de exclusión y reducción, de mestizaje y sincretismo y de lucha contra el olvido. La memoria de las y los desaparecidos puede tratarse en la arqueología, en la historia, en la antropología o en la teología. La invocación de esta memoria de las personas desaparecidas puede significar: llegó la "hora de la verdad", verdad en el sentido original del "no olvido".

1.2. Atenas explica

En la mitología griega, el río Lete es el río que atraviesa el reino de los muertos. Quien bebe de sus aguas pierde la memoria de sí mismo. Por tanto, "a-lete" (*a-letheia*) que significa en griego, la lengua del Nuevo Testamento, verdad – es "no olvido" y memoria. Y esa memoria puede significar recuerdo y "saudade", pero también indignación que visa la ruptura con la barbarie contemporánea.

Los misioneros quinientistas llegaron a las Américas mal preparados para el reconocimiento de la alteridad, o mejor, llegaron teológicamente preparados para el no reconocimiento del otro. La cuestión del reconocimiento de la "diversidad cultural" estaba hipotecada por el tratamiento filosófico que la cuestión de unidad y multiplicidad históricamente recibió. En toda edad media – y la teología dominante de la conquista era medieval-- el valor de la unidad y multiplicidad estaba marcada por el pensamiento metafísico, con su origen en la Academia de la pólis en Grecia.³ Desde Constantino que transformó el cristianismo marginal del Imperio Romano en religión oficial, la Iglesia asume progresivamente estructuras imperiales. El soporte ideológico para esta transformación la proveyó el pensamiento metafísico que tiene sus raíces en Platón: como el *unum* representa el *totum*, así la punta de la pirámide administrativa representaría lo esencial de todo el cuerpo social de la Iglesia.

Agustino (354-430) y sus seguidores se apropiaron de las especulaciones metafísicas de Platón (427-347 a.C.) hasta Plotino (205-270), pensamiento ese que redujo la realidad a un origen y/o substancia: *unum est totum* (el Uno es el Todo). Hoy diríamos, los teólogos y las teólogas inculturaron la teología en la filosofía de Atenas y los canonistas incultural la administración eclesial en las prácticas administrativas del Imperio Romano. Si el Uno es el Todo, el múltiple carga en sí deficiencias del "ser" y de la "substancia". El múltiple representa la depravación del uno.

La doctrina del origen único descalificó la diversidad de los caminos como desvíos. Por lo tanto, los misioneros consideraban el pasado de los pueblos autóctonos no solo como irrelevante para la historia de su salvación, lo consideraban un estorbo para la transmisión de la "verdadera religión". Para los catequistas de la conquista y su teología todavía inspirada por el neoplatonismo y la relativa unidad del mundo medieval, lo plural de las voces y de los modelos encontrados en las Américas representaba un alejamiento de la verdad única y patronizada en las experiencias históricas y expresiones culturales de Europa.

da Silva.

3. Cf. J. Habermas, La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces, en IDEM, *Pensamiento postmetafísico*. (Madrid: Taurus, 1990), p. 155-187.

1.3. Desencuentros en Porto Seguro

Si la multiplicidad es viciada por las deficiencias del ser, también la alteridad es impregnada por una falta substancial. Los misioneros comprendieron, por consiguiente, su trabajo como reducción de la multiplicidad y como la incorporación en la propia identidad. La primera misa celebrada en Brasil –en Porto Seguro-- por Frei Henrique de Coimbra, refleja este pensamiento mimético, en las palabras del cronista Pero Vaz de Caminha que destaca a los indios como aquellos que hacen todo como nosotros:

*Ahí estuvieron con nosotros, asistiendo a misa, cerca de cincuenta o sesenta indios, sentados todos de rodillas, así **como nosotros**. Y cuando se llegó al Evangelio, y nos pusimos todos de pie con las manos levantadas, ellos se levantaron con nosotros y alzaron las manos, estando así hasta llegar al fin; y entonces volvieron a sentarse, **como nosotros**. Y cuando levantaron a Dios, que nos pusimos de rodillas, ellos se pusieron todos así **como nosotros** estábamos.⁴*

Al concluir la descripción del evento de Porto Seguro, Pero Vaz resume: “Y según lo que a mí y a todos nos pareció, a esta gente, no les falta otra cosa para ser toda cristiana más que entendernos, porque así hacían aquello que nos veían hacer, como nosotros mismos.”⁵

Quinientos años más tarde, el 22 de abril del 2000, la policía militar intentó impedir la marcha de los pueblos indígenas y de sus aliados del movimiento popular de Porto Seguro a Coroa Vermelha. Los indios que se rehusaban a hacer todo como nosotros, fueron violentamente reprimidos, con bombas de efecto moral, en una operación militar sin precedente. Algunas escenas de aquellos días de “jubileo” jamás las olvidaremos: Gildo Terena intentando impedir la represión contra los indios, colocándose de rodillas en frente de las tropas; un grupo de Kayapó, rasgando las ropas que vestían, en un grito de revuelta contra la humillación; Matalawé (Jerri Adriani dos Santos), Pataxó sobreviviente de la región, el día 26 de abril, interrumpiendo la misa oficial de conmemoración del descubrimiento realizada por la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil con un pronunciamiento contundente:

Hoy es un día que podría ser un día de alegría para todos nosotros. (...) Donde ustedes están pisando tienen que tener respeto porque esa tierra nos pertenece a nosotros. (...) quinientos años de sufrimiento, de masacre, de exclusión, de preconceptos, de explotación, de exterminio de nuestros parientes, aculturamiento, estupro de nuestras mujeres, devastación de nuestras tierras, de nuestras matas que nos tomaron con la invasión (...) Estamos de luto. ¿Hasta cuándo?⁶

Porto Seguro 2000: Masacraron el encuentro y substituyeron la fiesta por su simulacro. La conmemoración puede ser una manera sofisticada de reprimir la memoria histórica y de hacer olvidar. Lo culturalmente correcto y recordado, las respectivas ondas de una época o patrón de santidad al que sirve, en correspondencia con determinadas prioridades políticas y espirituales de un pontificado, para las canonizaciones, y el *mainstream* de la ciencia, todas estas son afluentes del Río Lete. Lo que no fue publicado en inglés, de algunos años para acá y en determinadas revistas de renombre, es relegado al *forget it*. Mártires y herejes, pobres y excluidos, otros y minorías que son la memoria evangélicamente significativa de cada época, cuestionan la conveniencia del *forget y delete*.

1.4. Confusión babilónica

4. S. Castro (ed.), *A carta de Pero Vaz de Caminha*. (Porto Alegre: L&PM, 1985), p. 95.

5. *Ibid.*, p.96.

6. Cf. *Porantim* XXII/225 (mayo 2000): 18.

La diversidad lingüística encontrada en las Américas, los misioneros quinientistas la comparaban, muchas veces, con la confusión babilónica. El padre José de Acosta (1540-1600), primer provincial de los jesuitas en Perú, por ejemplo, constata en su tratado *De procuranda indorum salute* (1576) con una cierta resignación: "Dicen que en otros tiempos con setenta y dos lenguas entró la confusión en el género humano; mas estos bárbaros tienen más de setecientas (...)".⁷

La reducción de la diversidad es una lucha antibabélica. La reducción al Uno era interpretada como la "recapitulación" en Jesucristo, de la cual habla San Pablo. Salvación significaba, por lo tanto, revertir la confusión y dispersión del Babel. Frente a las exigencias de un origen y de un camino único y frente a la diversidad cultural de los pueblos autóctonos de las Américas, los términos "tutela" y "reducción" se vuelven palabras claves de la "conquista espiritual".

La "tutela" – iel cuidado de las ovejas perdidas en el mundo!-- fue practicada o en la forma blanda del paternalismo de un Frei Mendieta, para quien sus cofrades franciscanos son los "padres de esta mísera nación" (Mendieta, 522) de indios; o en la forma más severa de Juan de Zumárraga, inquisidor y primer obispo de México, amonestado por la reina, en carta del 26 de junio de 1536, para moderar su manera de castigar a los neófitos.

El término "reducción" podía significar reducción de la pluralidad cultural y religiosa a los padrones europeos en "doctrinas" más o menos abiertas o en "misiones" cerradas. La "reducción" como experiencia misionera no transformaba una multiplicidad arbitraria en diversidad articulada; no generaba,, en respuesta a una supuesta confusión babilónica, un nuevo pentecostés. Generaba, sin un abrigo en contra de los "excesos" de la violencia estructural (sistema colonial) o individual, pago con la pérdida de la libertad y de la diversidad de los pueblos indígenas.

1.5. Mundo al revés

Al atravesar el Ecuador con 44 compañeros, el día 22 de febrero de 1981, el jesuita Antonio Sepp anota en su carta-diario "Viaje a las misiones jesuitas y trabajos apostólicos":⁸ "Costuma-se mudar todo sobre o equador. A agua apodrece, a carne fica fedorenta, morren percevejos, pulas y otra bicharia". La aguja magnética de la brújula, por ende, no se disloca. Ella continua apuntando

fiel y exactamente hacia la Estrella Polar. La diferencia está toda en nosotros mismos, que necesitamos modificar nuestro concepto. Cuando es medio día en Europa, es media noche aquí entre nosotros (...) El viento helado de Europa es aquí bien tibio. Todo al revés (...) En diciembre y enero, cuando en Europa todo se congela, comemos higos y recogemos lirios. En una palabra, todo aquí es diferente, y está a acuñar la expresión, llamando a América el "mundo al revés". (...) El día 28 de febrero entramos en el ayuno cuaresmal, lamentablemente según el calendario y no según la realidad.

¿Cómo organizar calendarios supuestamente universales de acuerdo con la realidad, tanto cosmológica como local? ¿Cómo aprender que el "mundo al revés" es un mundo culturalmente diferente que participa de un universalismo moral con toda la humanidad (Kant)? ¿Cómo transformar el imaginario del visitante para que el mundo globalizado no amenace su identidad, sino que fortalezca sus raíces y amplíe sus horizontes? No se trata aquí de una oposición entre "tradicional" y "moderno", sino entre alteridad hegemónica con fantasías de universalidad y alteridad cooperativa con consciencia de sus límites regionales. La ideología dominante hoy es contestada por causas que luchan contra el monopolio y la hegemonía, como el feminismo, el comunitarismo y el pos-

7. J. de Acosta, "De procuranda indorum salute". En: *Obras del padre José de Acosta*. (Madrid: Atlas (B.A.E. 73), 1954), p. 399 (liv. 1, cap. 2).

8. A. Sepp, *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. (Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980), p. 73, 82, 85.

modernismo, las luchas indígenas y afro-americanas, las causas de las minorías étnicas y de las mayorías sociales marginalizadas o excluidas.

1.6. La exclusividad del poder

Los misioneros que actuaban en la microestructura intentaban reproducir la constelación de *Uno* que representa el *Todo*. En nombre de la "salvación integral" luchaban por el poder total, llamado "policía mixta"⁹ (poder temporal y espiritual) y por la reconstrucción del mundo en lo singular. "Por ser esta gente tan mísera y baja, que si con ellos no se tiene toda autoridad, no se tiene ninguna; y si no los tienen muy debajo de la mano y sujetos, no hay mano para con ellos", escribe Gerónimo de Mendieta a Francisco de Bustamante, comisario general de los franciscano en las Indias.¹⁰

Los motivos para la reivindicación del poder espiritual y temporal por parte de los religiosos eran nobles: protección de los indios de la codicia del conquistador y colonizador. En ciertas circunstancias históricas se podría delegar el poder al brazo secular; nunca, por ende, se podría repartir este poder con el Estado, con los conquistados o con los cuadros subordinados de la propia Iglesia, representados, a los ojos de la jerarquía naciente, por los religiosos. Estos alegaban, delante de los obispos, el derecho del primogénito de las Américas y el poder de privilegios papales bien circunscritos en el breve *Exponi nobis*, de 1522, luego llamado "*bula Omnimoda*".¹¹ La reconstrucción de un mundo en lo singular con un origen único excluyó también la posibilidad de la repartición del poder al interior de la Iglesia. En la cristiandad, la reivindicación de "participación interna" en la Iglesia significaba irrespeto al orden divino.

2. Perspectivas de diálogo: Tikal y Roma

Tikal, un complejo de pirámides de los pueblos maya en Guatemala, simboliza, en este contexto, la causa indígena que se procura articular en la Teología India; Roma representa el discurso institucional del cristianismo en su vertiente católica oficial. "Tikal" realizó en la ciudad de Asunción, Paraguay, del 6 al 10 de mayo de 2002, el "Cuarto Encuentro Ecueménico Latinoamericano de Teología Indígena". Los y las 170 participantes de este encuentro eran en su mayoría indígenas procedentes de 45 pueblos diferentes y enraizados, además de sus culturas, en diferentes iglesias cristianas. El tema del evento, "En busca de la Tierra sin Mal", permitió a los y las participantes trabajar las diferentes utopías contenidas en sus mitos. Resumieron su visión de la siguiente manera:

*La Palabra Antigua, palabra de nuestros antepasados, que nos acompañan en el presente, el mito, es una palabra cargada de sueños y esperanza, que orienta el caminar de nuestros pueblos a la Tierra sin Mal, la Tierra Florida. De la tierra nos viene el alimento, de ella brotan las hierbas que nos curan, de ella brota el agua que nos da vida, ella es la Madre de los árboles y de las piedras y de la humanidad y de todos los seres. Según nuestras tradiciones lo que la tierra nos da está destinado a toda la humanidad, en la economía de la reciprocidad.*¹²

9. Cf. V. de Quiroga, *Información en derecho* (1535). (México: Secretaría de Educación Pública, 1985), p. 175s.

10. Carta del padre Fray Gerónimo de Mendieta (1562). En: J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Colección de documentos para la historia de México*. Vol. 2, (México: Porrúa, 1980), p. 519. - Tb. integralmente en port. en: P. Suess, *A conquista espiritual da América Espanhola*. 200 documentos - siglo XVI. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 884-903, aquí 887 (Doc. 184).

11. Cf. P. Torres, *La bula Omnimoda de Adriano VI*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo/C.S.I.C. (Bibl. "Missionalia Hispanica"), 1948. El breve *Exponi nobis*, más conocido como "*bula Omnimoda*", concedió extraordinarios poderes espirituales a las ordenes mendicantes, poderes que luego causaron conflictos con los respectivos prelados. - Texto integral en port. en: P. Suess, *A conquista espiritual da América Espanhola*, l.c. p. 256-258 (Doc. 36).

12. Mensaje final. Los documentos del 4o Encuentro Ecueménico Latinoamericano de Teología India

Bajo la mirada crítica de sus iglesias, los y las indígenas enfatizaron, sobre todo en los textos publicados, la continuidad y complementariedad entre sus tradiciones y el cristianismo, entre su cultura oral y la cultura letrada, entre la lógica mítico-simbólica y la lógica occidental. Los y las indígenas avalaron la actuación de sus iglesias no por sus enunciados esencialistas, sino por su competencia vivencial. "Si las creencias y la fe se orientan a la vida desde adentro, desde el corazón, entonces no hay dificultad en ser indígena y cristiano", afirmaban. "En esta orientación para la vida es que los mitos, ritos y símbolos indígenas dialogan con la propuesta de sus iglesias." Los y las indígenas describieron su Cuarto Encuentro de Teología India como un nuevo Pentecostés: en esos días, "personas de todas las razas, lenguas y naciones se sentaron juntos como hermanos en la mesa común, dando gloria al Dios de la creación, de infinita gratuidad, de salvación universal que es el mismo Dios de Jesucristo."

La aparente armonía de los pronunciamientos y documentos de este Cuarto Encuentro, esconde el conflicto causado por la apropiación de un instrumento, llamado "teología", que es controlado por instancias del gobierno central de la Iglesia Católica. En la Reunión Plenaria de la Pontificia Comisión para América, del 20 al 23 de marzo de 2001, en la Ciudad del Vaticano, el Presidente del Pontificio Consejo para la Pastoral de la Salud, el arzobispo emérito de Zacatecas, México, Javier Lozano Barragán, dio, desde el magisterio romano, un cuadro general sobre autores, métodos, tipos y puntos neurálgicos de la Teología India.¹³ Entre las diferentes objeciones en contra de esa reflexión teológica de los pueblos indígenas se entrelazan cuestiones formales (mito x logos), cuestiones de autoría (teólogos x pueblos indígenas) y cuestiones doctrinales propiamente dichas.

2.1. El mito

Una Teología India que recurre al mito, dicen algunas autoridades eclesiásticas, sería mitología, no teología. La superación del mito (griego, romano, germánico) había sido la gran victoria del logos, comprendiendo el mito como una fase pre-racional en la evolución humana. Pero el mito de los pueblos indígenas ya pasó por el esclarecimiento moderno que lo rescató del fundamentalismo. El mito indígena, al inicio del siglo 21, tiene la fuerza de metáfora y de sueño. Cuando los y las indígenas de Taramara, por ejemplo, interpretan la "cobra devoradora" como "neoliberalismo" que sacrifica a los pobres, hacen del mito un uso histórico-político. Lévi-Strauss llama la atención a un fenómeno importante:

Si en las sociedades sin escritura los acontecimientos positivos estaban mucho más allá de los poderes de la imaginación y le cabía a los mitos llenar ese espacio, nuestra propia sociedad se encuentra en la situación inversa (...) que lleva al mismo resultado. Entre nosotros, los conocimientos positivos transborda de tal forma los poderes de la imaginación que esta, incapaz de comprender el mundo cuya existencia le es revelada, tiene como único recurso volverse al mito. En otras palabras, entre el especialista que atine por el cálculo una realidad inimaginable y el público ávido de captar algo de esa realidad cuya evidencia matemática desmiente todos los lados de la intuición sensible, el pensamiento mítico vuelve a ser un intercesor, único medio para que los físicos se comuniquen con los no físicos.¹⁴

El mundo cuántico es un mundo real, aunque aún no se encontró un lenguaje común. La propia ciencia propone el mito como un puente para la comprensión de la realidad,

se encuentran en la siguiente página de internet: www.missiologia.org.br

13. Cf. Pontificia Comisión Para América Latina. Reunión Plenaria, Ciudad del Vaticano, 20 - 23.2001, *Actas. Realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización, a la luz de la Exhortación Apostólica 'Ecclesia in America'*. (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001), p. 159-175 (La teología india) e p. 308 (Conclusión n. 3).

14. Lévi-Strauss, Claude, *Historia de lince*, (São Paulo: Companhia Das Letras, 1993), p. 10

cuando nos habla del complejo de Edipo, del "gato" de Schrödinger o del *big bang*. "Del modo más inesperado, es el diálogo con la ciencia lo que hace del pensamiento mítico nuevamente algo actual",¹⁵ advierte Lévi-Strauss. El mito y la teología tienen funciones sociales y lenguajes semejantes. Ambos explican los orígenes del mundo y de la humanidad, legitiman las condiciones de vida (muerte, sufrimiento, clases sociales, pecado) y alimentan los sueños, deseos y utopías de un mundo mejor. Las diferentes condiciones de vida producen diferentes utopías y exigen diferentes explicaciones mitológicas y/o teológicas. Las sociedades indígenas igualitarias que no acumulan ni excluyen, exigen otras legitimaciones – otras teologías-- que las sociedades concurrenciales y acumulativas al interior del capitalismo neoliberal.

2.2. Los autores

El discurso de la Teología India, en cuanto teología cristiana, no es, según ciertas instancias eclesásticas, un discurso de los y las indígenas, sino más bien de teólogos que procuran resucitar la Teología de la Liberación, considerada muerta desde 1989. Es obvio que un discurso que envuelve el proyecto de un pueblo no puede separar el discurso de liberación del discurso de redención. Ambos discursos –anclados en la memoria histórica de los respectivos pueblos, en la lucha por sus territorios, en la articulación de sus organizaciones y en la defensa de su proyecto de vida y en la organización de sus esperanzas-- tiene dimensiones políticas. El discurso de los pueblos indígenas no es pre-moderno, ni tampoco simplemente moderno o pos-moderno, sino integral (holístico). La fiesta vale más que el trabajo. No existía, entre los Guaraní, la palabra "pecado", ni la palabra "hambre" entre los Aymara. En cuanto que el discurso indígena apunta a un proyecto holístico al interior de una evolución histórica, el discurso de sectores escépticos, frente a la capacidad de los pueblos indígenas, apunta a un proyecto de identidad sin evolución. Ese discurso dispensa al otro para su auto-conocimiento. Su problema de fondo no es el pluralismo, sino la alteridad.

Cabe preguntar: ¿por qué los y las indígenas se están apropiando de una arma tan peligrosa como es la teología? Ciertamente, la teología es una plataforma de afirmación étnica al interior de las iglesias. Ella es relevante bajo el aspecto de la inculturación y del diálogo inter-religioso porque rompe con modelos de adaptación y asimilación. Si el proyecto de vida de los pueblos indígenas no puede ser tercerizada, tampoco su reflexión teológica sobre sus prácticas –donde lo religioso y lo político aún conviven en un holsimo original-- puede ser simplemente asumida por otras experiencias históricas.

¿La Teología India es una teología de los pueblos indígenas? Ciertamente es más indígena que la teología colonial y "moderna" que le precedió, y ciertamente es más indígena que la teología que pretende sustituirla. Tikal no dispensa de Atenas, más bien Atenas y Roma no pueden insistir en la irrelevancia de Tikal para la producción teológica.

2.3. La doctrina

Las grandes objeciones contra la Teología India contribuirán, a largo plazo, la auto-comprensión de cristianismo en su conjunto. Se trata de la cuestión:

- de la "historia de la salvación", desligada de la historia concreta de los pueblos,
- de la "revelación" cerrada con la muerte del último apóstol,
- de la mediación exclusiva y universal de la salvación en Jesucristo.

Para los y las cristianas, el "Verbo encarnado" es la última palabra. Pero, en la hermenéutica del Verbo nadie tiene la última palabra. El acceso a la última palabra es siempre un acceso a través de penúltimas palabras que llamamos símbolos, metáforas, conceptos, modelos, paradigmas, mitos y teologías. Son construcciones históricas. El diálogo, esclarecido por la ciencia, con su racionalidad construida y compartida, abandona el concepto de verdad como correspondencia a la "realidad". Los "modelos" que las ciencias producen – convengamos que la teología también es una ciencia – no representan una relación de identidad con la supuesta "esencia" de las cosas. La idea de

15. *Ibid.*, p.12.

convertir el pensamiento en una descripción de la realidad idéntica al objeto del conocimiento exprime el deseo de dominar el objeto. En el diálogo entre las religiones hay un debate sobre descripciones de diferentes proyectos de vida y visiones del mundo, pero no hay descripciones ni proyectos privilegiados. También la teología, o *teólogos*, es apenas una linterna cuya luz ilumina u objeto a larga distancia. Nadie "domina" los misterios de Dios. Convergamos que la verdad de la fe sea una sola, nuestro hablar de la verdad es fragmentado y complementario.

En el diálogo interreligioso nadie necesita "sacrificar" su discurso en beneficio del discurso de una u otra religión. El diálogo acontece en un ámbito de autoestima, de tolerancia y aprendizaje, no de conversión. Un ejemplo de este diálogo religioso posible era el encuentro de múltiples religiones en Assis, donde el catolicismo tradicionalmente es hegemónico. Las religiones, como muestra el "Decálogo de Assis para la Paz",¹⁶ firmado por representantes Sikh de la India y diversas religiones tradicionales de Africa, por representantes del Cristianismo, del Islam, del Budismo, del Hinduismo, del Confucianismo, del Zoroastrismo y del Jansenismo, están, según sus principios, unidas contra la violencia y el terrorismo *ad extra* (contra terceros) cuando condenan "cualquier recurso a la violencia y a la guerra en nombre de Dios o de la religión." Pero no siempre logran secar el lago de violencia de sectores fundamentalistas en sus propias filas.

La posibilidad del diálogo interreligioso con los pueblos indígenas exige de las iglesias transformaciones estructurales. Un nuevo modelo eclesial que pasó por las aporras de la premodernidad, de la modernidad y de la posmodernidad, va a definir – en contra del respectivo espíritu de la época – su proyecto a partir de los y las pobres y de los otros, de la comunidad y del camino. En la conversión a través del paso por las realidades concretas de los pueblos surgirán iglesias que brillen por la agilidad de sus estructuras y por la competencia de sus lecturas de la alteridad.

2.4. El encuentro posible

En el origen del conflicto en torno a la Teología India está el conflicto entre sociedades indígenas y sociedades dominantes. Para el pueblo Guaraní, vivir con dignidad – vivir en la divina abundancia-- significa tener lo suficiente para la práctica de la reciprocidad. La "divina abundancia" es el resultado del compartir, no de la acumulación. El mundo moderno conspira contra ese "modo de ser guaraní" (*teko*). La *tekoha*, o "lugar donde se dan las condiciones para ser guaraní", y el *teko katu*, o "ser auténticamente guaraní" están amenazados.

El valor del tiempo y del espacio, por ejemplo, en ambas sociedades, es muy diferente. En la aldea guaraní, la función prioritaria del tiempo no es el trabajo sino el ocio. Donde la valor del tiempo no es el "dinero", tampoco el "tiempo libre" es confundido con la "pereza". Para muchos pueblos indígenas, la fiesta garantiza la redistribución de los bienes. La función básica del espacio – de la tierra- no es "propiedad" para generar lucro, sino "don" que garantiza el bienestar de la vida.

Si la teología es una instancia que explica y legitima la vida concreta de cada sociedad, obviamente las teologías de las sociedades más o menos igualitarias, integradas y holísticas, y las teologías de las sociedades marcadas por desigualdades estructurales y fragmentaciones profundas, son diferentes en sus metodologías, contenidos y perspectivas. Solo una teología que se entiende como instancia crítica al interior de la sociedad dominante permite una cierta proximidad a la Teología India. Desde esta perspectiva, la Teología India exige a las iglesias una teología profética.

La Teología India, en cuanto discurso profético al interior de una sociedad estructuralmente desigual, denuncia las relaciones sociales asimétricas, cuestiona el discurso hegemónico que impide la comunicación y propone rupturas sistémicas que apuntan a la utopía de sociedades igualitarias. Para iniciar un diálogo entre diferentes teologías es importante no perder de vista los diferentes modelos de sociedad que produjeron los discursos teológicos. El diálogo interreligioso es solamente posible en condiciones de simetría sociocultural. Las diferencias, consideradas propiamente

16. Cf. *Home-page* de Santa Sé (www.vatican.va)

teológicas (conceptos, identidad, verdad, dogma), muchas veces son secundarias y encuentran en el suelo sociohistórico su explicación profunda y en el objetivo concreto de la construcción de una sociedad igualitaria su superación.