

El camino de las Espiritualidades vinculadas a la Gran Red de la Vida

SOFÍA CHIPANA QUISPE

Resumen: La resistencia de los pueblos andinos frente al embate de formas de cristianismo que buscaban la erradicación de las religiones originarias, se ha sostenido en las espiritualidades vinculadas al cosmos. Resignificó la memoria de la ancestralidad, a partir de la relectura simbólica de relatos que buscaron y aún buscan restablecer el equilibrio y la armonía de la Vida Digna de todas las comunidades de Vida.

Abstract: The resistance of the Andean peoples to the onslaught of forms of Christianity that sought to eradicate the native religions has been sustained in the spiritualities linked to the cosmos. It has revived the ancestral memories, starting from a symbolic rereading of stories that sought to reestablish the balance and harmony of the Life of Dignity for all the communities of Life.

Palabras claves: espiritualidades ancestrales, pueblos en resistencia..

Key words: ancestral spiritualities, peoples in resistance.

Nayraru kheparu uñtasisaw sarnakäta

Caminaras sin perder de vista, el pasado y el futuro.

(Sabiduría aymara)

El tejido que ofrezco tiene como diseño de fondo las palabras sabias de las ancestras/os aymaras, caminarás sin perder de vista el pasado y futuro, pues para muchos pueblos indígenas el pasado tiene que ver con el *amuyu*, la comprensión de la vida. Desde esa comprensión, estamos aprendiendo a releer nuestras historias, no sólo desde la memoria de los vencidos, sino desde las memorias transgresoras que resistieron la conquista y la imposición colonial social y religiosa; gestando la libertad y la sanación de la Vida desde la conexión con las espiritualidades ancestrales, a fin de encaminar transformaciones necesarias para que el aliento vital circule plenamente, provocando equilibrios necesarios en la gran Red o comunidad de la Vida.

ESA PIEDRA SOY YO

Evocar la memoria de las resistencias de los pueblos en *Abya Yala* supone aproximarse a las espiritualidades y cosmovisiones profundas que sostenían la vida en los diversos territorios, que la conquista y colonización no pudo extinguir. En las espiritualidades ancestrales heredadas se percibe la interrelación de los cuerpos y territorios vinculados con los ritmos cíclicos del Cosmos. Sin duda, esos vínculos y ritmos fueron alterados por las diversas luchas locales y las expansiones territoriales de los “imperios” que buscaron homogenizar la vivencia de las espiritualidades y las prácticas religiosas a fin de ejercer su dominio. Sin embargo, se percibe una cosmovisión y espiritualidad cosmogónica compartida

que fueron sentidas, experimentadas y resignificadas de maneras muy diversas según sus contextos geográficos y culturales.

El entramado de las expresiones espirituales, sabidurías y cosmovisiones no fueron consideradas como tal por los conquistadores y la cristiandad¹ que se extendió por *Abya Yala*. Esta empresa avasalló territorios, enajenando identidades y sentidos de Vida a partir de las campañas de “extirpación de idolatrías”, y sentenciando todo lo estaba fuera de los parámetros de la cultura y religión dominante, como se puede apreciar en la narración que procede del año de 1565 de la región de Yauyos (Perú) rescatada por Eduardo Galeano:

El funcionario del rey aguarda a la bruja, diestra en maldades, que ha de venir a rendir cuentas. A sus pies yace boca abajo, el ídolo de piedra. La bruja fue sorprendida cuando estaba velando esta huaca a escondidas. Y pronto pagará su herejía. Pero antes del castigo, el funcionario quiere escuchar de su boca la confesión de sus charlas con el demonio. Mientras espera que la traigan, se entretiene pisoteando la huaca y meditando sobre el destino de estos indios, que da pesar a Dios haberlos creado.

Los soldados arrojaron la bruja y la dejan temblando en el umbral. Entonces la huaca de piedra, fea y vieja, saluda en lengua quechua a la bruja vieja y fea:

- *Bienvenida seas, princesa dice la voz, ronca, desde las suelas del funcionario.*

El funcionario queda bizco y cae, despatarrado, al piso. Mientras lo abanica con un sombrero, la vieja se prende a la casaca del desvanecido y clama:

“¿No me castigues, señor, no la rompas!”.

La vieja quisiera explicarle que en esa piedra viven las divinidades y que si no fuera por la huaca, ella no sabría cómo se llama, ni quién es, ni de dónde viene, y andaría por el mundo desnuda y perdida. (1998, 43-44)

¹ La cristiandad tiene que ver con la expansión “civilizatoria” del cristianismo.

Me detengo en la última parte del relato. La *Huaca*, en este caso, se trata de una piedra sagrada, ya que las *Huacas* podían ser las montañas, los volcanes, las lagunas o los objetos de piedra donde habitan los espíritus de las/os protectoras/es que sostienen la Vida de los pueblos. Esa *Huaca*, que cuidaba la mujer catalogada como “bruja”², conservaba el sentido de su vida y su conexión con la vida de su territorio que suponía toda su historia. Por ello implora para que no la destruyan, pues sin ella no sabría cómo se llama, ni quién es, ni de dónde viene. Para muchos, la destrucción de lo que se consideraba sagrado supuso la enajenación de sus identidades. Por eso, esa mujer andaría desnuda y perdida por el mundo; se trataba de una desarmonización total, pues esa *Huaca* era el vínculo con la memoria de sus ancestros/as, de su cuerpo y su territorio.

CUERPOS EN RESISTENCIA

En el contexto de rupturas y desarraigo no sólo por la imposición religiosa, sino también por el aumento del “número de encomiendas”³ y los pesados impuestos tributarios que pagaban los nativos, “la situación de los indígenas empeoró cuando ellos comenzaron a trabajar en las minas...” (Cavero, 2001, 360). En ese contexto de opresión, represión y exterminio de los indígenas y sus territorios, ubicamos la comunidad de resistencia, *Taki Oncoy*, que sus inquisidores denominaron como la “enfermedad del baile”, porque habían asumido la danza y el canto para entrar en comunión con las Huacas destruidas que resucitaban en sus cuerpos. Para Luis Millones, se trataría de una “rebelión de Huacas contra el Dios

2 Se trata de una extensión de la cacería de brujas en Europa, hacia los siglos XV al XVIII, como lo desarrolla Silvia Federici en su obra *el Calibán y la Bruja*.

3 El trabajo forzado controlado por los sacerdotes encomenderos.

crisiano”, desde una autonomía espiritual que encaminarían la renovación y reconstrucción de las espiritualidades ancestrales, superando el predominio de las estructuras religiosas y sociales de los imperios Inca y de España. Por ello, Cavero la cataloga como un movimiento socio religioso (2001, 357) que buscaba la unificación andina desde los lazos comunes que procedían de las espiritualidades ancestrales vinculadas a las montañas, lagunas, lagos, mares, bosques y *paqarinas*⁴ que remitían a los orígenes de los pueblos, lo que en *aymara* se denomina el *Taypi*. Éste era el tiempo en que el cosmos se fue armonizando y equilibrando, y la vida de los diversos seres empezó a germinar. Es decir, se trataba de la conexión con el corazón de la Gran Red o Comunidad de la Vida.

La resistencia de *Taki Oncoy* se propone restablecer el equilibrio (*kuti*), que es “inversión, vuelta, regreso, restitución, retorno, revolución o transformación” (Montes, 1999, 144), del tiempo y el espacio. El *Pachakuti* se trata de un “cataclismo simétricamente opuesto a la Conquista —esta vez producido por los indios-, invertirá de nuevo el universo, inaugurando una nueva era de justicia que reedite las glorias del pasado indígena en un mañana prometido” (Montes, 1999, 315).

La resistencia de *Taki Oncoy*, ubicada en los primeros tiempos de la conquista (1560 – 1572), fuera de los centros del imperio Inca (en Huamanga/Ayacucho), se fue extendiendo hacia otros territorios. No hay acuerdos al respecto, ya que algunos, siguiendo las crónicas del sacerdote “extirpador de idolatrías”, Cristóbal de Albornoz, la ubican en Cuzco, Arequipa, Lima y hasta la jurisdicción de Charcas Sucre (Bolivia). Sin embargo, María Marsilli, siguiendo la documentación de los etnohistoriadores, plantea que “se circunscribió a una parte del Sur de Perú, desde Huancavelica a

4 Espacios donde cuidaban los cuerpos de sus ancestros/as.

Condesuyos en el noreste de Arequipa” (2004, 49). Ambos datos presentan al *Taki Onkoy* como una comunidad de resistencia itinerante por los territorios dolidos. A su vez, interesantemente sus principales líderes habían asumido nombres bíblicos que están relacionados a la Cruz de Cristo, Juan Chocne (o Chocna), Santa María y Santa María Magdalena, posiblemente con mucha intención, por la relación a un Dios vencido en la Cruz.

Siguiendo la ruta de las resistencias, el *Taki Onkoy* parecería no haber quedado en el registro de la memoria, como pasó con la resistencia de los cuatro últimos descendientes de Atahuallpa en Villcabamba (Cuzco) hacia los años de 1534 – 1572. Sin embargo, habita en la memoria más profunda que se registra en otros espacios y no sólo del cuerpo humano. Mientras los incas luchaban contra los españoles y los pueblos aliados, en otros territorios hacían conexiones con la naturaleza desde la danza y el canto e interpretaban los mensajes que traían “el fenómeno del niño, temblores, terremotos, fenómenos astrológicos” (Cavero 2001, 361). Estos fenómenos provenían de *amaru*, la serpiente ancestral que habitaba en las profundidades de los volcanes, la cordillera nevada y las cumbres altas, dejando sentir su fuerza telúrica en los diversos fenómenos naturales que posibilitarían un nuevo orden. De esta manera el *Taki Onkoy*, desde la danza, el canto y el culto a los ancestros/as, estaba relacionado con las realidades sobrehumanas y las fuerzas de la Vida que eran capaces de generar el *Pachakuti*.

La conexión con *Amaru* será significativa para el *Taki Onkoy*, pero también para la resistencia Inca. No por casualidad, el último Inca fue nombrado como *Tupac Amaru*, pues desde esa fuerza buscará la reconstitución del *Tabuantinsuyo*⁵; y a su muerte se tejerá el relato

⁵ Se extendía en los territorios de lo que hoy es: Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Ecuador y Colombia.

del *Inkarri*⁶, con la polisemia propia de los relatos orales, que iluminará y sostendrá diversos levantamientos y resistencias. En la cabeza decapitada del *Inkarri* (rey inca) habita la fuerza de *Amaru* en las cumbres altas de los pueblos en resistencia. Por ello, los que encabezaron los levantamientos en la región Andina asumirán el apelativo *Amaru* o *Katari* (serpiente). Sólo como ejemplo nombro a algunos:

- Tomás Katari y sus hermanos (1700 – 1701): encabezaron sublevaciones por Potosí, Sucre y Oruro, conocido como la sublevación de Chayanta.
- Tupac Amaru II (1780 – 1782): encabezó una sublevación general que “se extendió desde el Cuzco, por el norte, hasta Jujuy en la actual Argentina, por el sur, y tuvo repercusiones en lo que son hoy Colombia y Ecuador (Montes, 1989, 328).
- Tupac Katari (1781), cercó a la ciudad de La Paz y se desplazó hacia Oruro y Puno y aliándose con la resistencia de Cuzco después de la muerte de Tupac Amaru II.

La resistencia de los pueblos indígenas no sólo ocupó el tiempo de la colonia; se extendió al tiempo de las repúblicas y sus “democracias”, ya que la situación de los pueblos indígenas seguirá siendo expropiada y oprimida, ya no por los conquistadores, sino por los terratenientes en las haciendas, hasta el período de 1950. En este tiempo se promoverán en diversas regiones andinas reformas agrarias promovidas por los Estados con una serie de vacíos legales. Por ello, en las décadas de 1980 y 1990 se retomará la lucha por la tierra en diversas regiones andinas, lucha que se extiende hasta nuestros tiempos en el cuidado de la vida.

6 El mito hace referencia a la decapitación del Inca, cuya cabeza se mantiene con vida hasta lograr el restablecimiento del pueblo.

Desde el tiempo de la conquista, hasta nuestros tiempos será la fuerza ancestral primigenia, a lo que llamamos la fuerza vital de la Gran comunidad, Red de la Vida, Pachamama, la que mantendrá las luchas de los pueblos y la reconstitución de los cuerpos y territorios desmembrados. Pueblos que algún día se unificarán desde esa fuerza misteriosa de *Amaru*, que desde los *Pachakutis*, empiezan a resquebrajar, “el sistema de creencias, valores y actitudes de conformismo y sometimiento, y se desacreditan las justificaciones sobrenaturales de la opresión, descorriéndose así los velos ideológicos que encubren la realidad indígena. Entonces la injusticia y la explotación aparecen en su cruda desnudez, y el orden establecido pierde toda legitimidad” (Montes, 1999, 368).

¿ESTE ES EL ORO QUE COMES? ESTE ORO COMEMOS

La legitimación de las opresiones que la conquista había instaurado en los territorios de *Abya Yala* refleja la misma complejidad de su estructura como bien lo plantea Octavio Paz:

En su conciencia y en la de sus ejércitos combaten nociones opuestas: los intereses de la Monarquía y los individuales, los de la fe y los del lucro. Y cada conquistador, cada misionero y cada burócrata era un campo de batalla. Si aisladamente considerados, cada uno representa a los grandes poderes que se disputan la dirección de la sociedad —el feudalismo, la Iglesia y la Monarquía absoluta—, en su interior pelean otras tendencias. Las mismas que distinguen a España del resto de Europa y que la hacen, en el sentido literal de la palabra, una nación excéntrica” (Paz, 2004, 107).

Pues esas mismas contradicciones generarían desconciertos en los pueblos conquistados, como bien lo expresa Guamán Poma

de Ayala en uno de sus textos graficados, en la que Huayna Capac presenta un plato con oro a uno de los conquistadores, haciendo la pregunta “¿este es el oro que comes?”, y la respuesta se da sin esperar, “este oro comemos”. Al parecer se trata de una constatación que hace el inca sobre el comportamiento de los conquistadores y misioneros, que el oro era lo más importante. Se lo puede advertir en los escritos de Bartolomé de las Casas en México y su preocupación por los territorios de Perú, donde se había despertado la fiebre del oro. Por eso dirá que las motivaciones de aquellos que pasan a las Indias, son “los que se han determinadamente rendido y hecho siervos y cautivos de la avaricia, como parece por las obras, que han hecho allá” (Gutiérrez 2009, 611). No lo que dicen creer, sino sus obras prueban que quienes no se detienen ante nada por conseguir oro han hecho de las riquezas su señor... “menos se estima y reverencia y adora a Dios que el dinero” (Gutiérrez 2009, 611). Gutiérrez también hace eco de las palabras del jesuita José de Acosta en relación a la codicia “el día que falte el oro y la plata, o desaparezca de la circulación, se desvanecerá automáticamente toda connivencia de gente, toda ambición viajera, toda rivalidad en el campo civil o eclesiástico” (Ibid. p. 595).

Las campañas de extirpación de idolatrías y las reducciones de las poblaciones indígenas impuestos por el virrey Francisco de Toledo, suponían incorporar los modos de vida, el sistema de tributación y la religión, a fin de establecer el nuevo orden bajo el sometimiento y subordinación, desde la deslegitimación de la organización y religión prehispánica. Las directrices del III Concilio de Lima lo ratifican, catalogando que la religión ancestral había sido identificada como diabólica por naturaleza, por lo que se usaría la coerción espiritual, que dará paso a la dominación cultural y a la sumisión. Como diría Gutiérrez, “con finura, José

de Acosta⁷ expresa la sorpresa —que sigue siendo la nuestra— de que en su tiempo se hayan juntado cosas tan dispares como “el Evangelio de la paz” y “la espada de la guerra” (1992, 178).

Por otra parte, desde los espacios académicos se debatirá sobre las formas en que debía llevarse la conversión de los indígenas. Pero el que ya se seguía era el que planteaba Ginés de Sepúlveda a partir de la figura de los “dos caminos que pueden llevar a la conversión de los bárbaros... uno es difícil, largo y obstaculizado con muchos peligros y trabajos que consiste solamente en la admonición, doctrina y predicación; y otro fácil, breve, expedito y muy ventajoso para los bárbaros, que consiste en su sometimiento, no es de hombre prudente dudar cuál de estos caminos se deba seguir” (Gutiérrez 1992, 193).

Lamentablemente, como lo dice Octavio Paz: “al hablar de la Iglesia católica no me refero nada más a la obra apostólica de los misioneros, sino a su cuerpo entero, con su santos, sus prelados rapaces, sus eclesiásticos pedantes, sus juristas apasionados, sus obras de caridad y su atesoramiento de riquezas” (2004, 111). Asumió actitudes inquisitoriales para someter territorios y cuerpos a fin de que produjesen oro. Sin duda, no se puede olvidar las presencias transgresoras, como diría Gustavo Gutiérrez, que “son una activa minoría que batalló con denuedo por la justicia” (1992, 17) y que de algún modo conspiraron con los pueblos en resistencia, desde el cuestionamiento al sistema de organización colonial y la reflexión sobre Jesucristo y la forma en la que se encarna y hace historia en los territorios conquistados:

Las vejaciones cometidas por quienes “se hacen llamar cristianos”, como los califica Las Casas repetidas veces, contra las naciones indias, despertarán conciencias y decidirán destinos. Guamán

7 Ubicado en el siglo XVI.

Poma y las Casas son dos de aquellos que, desde la fe en el Dios de la vida, recusaron la muerte injusta y prematura de los indios. Pertenecieron a mundos culturales distintos, no vivieron en los mismos años; pero tuvieron en común la observación de una realidad en la que la población autóctona vivía la postergación y el maltrato. Comulgaron también en su propósito de hacer pasar esa situación por la criba de las exigencias de la fe cristiana, esfuerzo que en cada uno tuvo naturalmente acentos propios. Ambos de manera diversa emprendieron el camino de la solidaridad con los marginados y oprimidos, con los “pobres de Jesucristo” para decirlo con Guamán Poma” (Gutiérrez 1992, 25).

500 AÑOS Y SEGUIMOS SIENDO

La memoria de los 500 años de los pueblos en resistencia, supuso el paso del caos a un tiempo de luz y de armonía, un *Pachakuti*, “que enfrenta a ambos opuestos en un terreno neutral (*akapacha*) y los confunde e iguala momentáneamente en un caos temporal, que luego otorga el predominio al que estaba subordinado, restaurando así el equilibrio” (Montes, 1999, 105). Se trata de un tiempo que busca salir de la clandestinidad y avivar el grito ancestral por el derecho, dignidad y la defensa de la tierra y territorio desde el vínculo con el *Amaru*, la fuerza ancestral que habita en los cuerpos territorios y las tierras territorios que buscan reintegrarse desde sus propias identidades. Evidencia la gran pluralidad de pueblos que no buscan las unificaciones homogéneas sino conectarse con las sabidurías ancestrales de las “culturas madres” (Paz, 2004, 99). Permanecen registradas en la gran riqueza de expresiones artísticas, idiomas, territorios, sabores, saberes y espiritualidades.

La memoria de los 500 años se fue gestando como una pequeña semilla resguardada por diversos procesos y relatos profundos de la memoria de los pueblos que la nutrieron en diversos tiempos y espacios, hasta que al final dejó ver su pequeño y vulnerable

brote, desafiando a las sociedades dominantes, desde la presencia digna de los pueblos ancestrales, y no incivilizada, ignorante ni idólatra; sino desde la humilde conciencia de ser portadora de sabidurías milenarias que están guardadas en las sabidurías profundas de cada pueblo que habita la gran *Abya Yala*. Como dirían los sabios mayas “arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero no pudieron matar nuestras raíces” (*Popol Vuh*). Desde esa conexión, muchos pueblos indígenas (reapropiación descolonizadora de la categoría “indígena”), en diversos territorios asumen el desafío “cósmico político” en palabras de la sabia Xinka Lorena Cabnal.

Por diversos territorios de *Abya Yala*, las resistencias explícitas de algunos países con mayor población indígena y comunidades antisistémicas, acuerpan las múltiples resistencias de los pueblos que están procurando las conspiraciones cósmicas en la profundidad de sus territorios. De esa manera, desde la común unión podemos seguir resistiendo y haciendo frente a las diversas conquistas de las compañías extractivistas, que día a día, siguen expropiando tierras y territorios, para explotar cordilleras, montañas y cerros sagrados donde habitan las/os guardianas/es, contaminando a su paso lagunas, ríos y vertientes consideradas como guardianas de la vida. Talan árboles y bosques sagrados donde habitan los espíritus de las/os ancestros/as; matan semillas y seres ancestrales. De esa manera podemos seguir mencionando a los otros miembros de la comunidad de la vida que están siendo afectados en su ser, y que sin duda afectan profundamente las cosmovisiones y espiritualidades ancestrales donde la vida es como un gran tejido. Se trata de la resistencia cósmico-política frente a las nuevas “extirpaciones” de las espiritualidades vinculadas a la Red de la Vida. Son empresas que siguen la ruta del oro y que están llevando a la desaparición de pueblos, a la criminalización de sus luchas y al asesinato de sus líderes, todo esto con la venia de los estados que asumen las “políticas de exterminio” de los pueblos indígenas.

El *Pachakuti* supone el despertar de la conciencia cósmica que nos recuerda el vínculo con el gran tejido de vida, que provoca otros modos de ser y estar en el Cosmos. En los territorios andinos se la reconoce como el *Sumak Kausay*, el *Suma Qamaña*, el Buen Vivir. Este proyecto histórico, político, económico, social y religioso de los pueblos ancestrales no se trata de una propuesta nueva, sino de rescatar desde los diversos saberes y espiritualidades lo que las conquistas interrumpieron, y que en nuestro tiempo se ofrece como una alternativa al supuesto “desarrollo” que nos presenta el mercado y las políticas globales. Se trata del restablecimiento del equilibrio de las relaciones en el Cosmos que estamos llamados a propiciar como comunidad humana. Es una propuesta que empieza a ser acogida en diversos espacios y, de manera significativa, en las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia, aunque las políticas y economías extractivas que ambos estados asumen para alcanzar el supuesto “desarrollo”, limitan en la búsqueda de esos otros modos de comprender la Vida.

Por ello, un paso fundamental que nos encaminaría hacia el sentido más profundo del Buen Vivir, serán los procesos de descolonización del ser, del saber y del poder, porque es imposible dar pasos en la construcción de algo nuevo y diferente desde los parámetros coloniales, patriarcales y jerárquicos. Como dirían las comunidades de mujeres feministas indígenas, no se puede hablar del Buen Vivir, si es que aún la otra mitad de la comunidad es violentada y sufre la exclusión de sus comunidades por el enfoque patriarcal que se sostiene en la tradición ancestral y colonial; y que desde el discurso del machismo indígena niega las relaciones de igualdad. De éstas rescato el sentido de la defensa y cuidado del cuerpo territorio y la tierra territorio.

Hay muchas experiencias del Buen Vivir, que recorren los caminos insurgentes, como los que emprendieron las hermanas/os zapatistas en los territorios de Chiapas, que aún sigue siendo un

gran referente de que “es posible romper con las estructuras de la cultura dominante, del éxito, del individualismo, de la competencia, del consumismo y del poder del dinero, para proponer una nueva manera de hacer vida, una vida para todos/as” (Bascopé 2006, 109).

TEJIENDO TEOLOGÍAS INDÍGENAS Y ESPIRITUALIDADES ANCESTRALES

Nos aproximamos a un tejido que se va entrelazando con los hilos rotos y quemados de las espiritualidades ancestrales que fueron acompañando de maneras creativas el caminar de los pueblos indígenas de *Abya Yala*. Supieron no sólo darle su espacio y tiempo al cristianismo, sino también hacer apropiaciones creativas y dinámicas de los símbolos impuestos a los que le dieron sus propios sentidos.

Las teologías indígenas, como plantearía Josef Estermann, haciendo referencia a la teología andina y a su pertinencia para las teologías indígenas:

se inserta en una serie de contextualizaciones socio-culturales y étnicas del quehacer teológico que han tomado cuerpo en los últimos treinta años, tanto en América Latina, como en África y Asia. No es solamente el fruto de una creciente toma de conciencia de los pueblos indígenas y sus cosmovisiones, sino también de una labor en el campo de la reflexión intercultural (Estermann 2006, 144)...

que cuestiona la universalidad de la teología occidental dominante, y cualquier pretensión de presentar un solo modo de hacer teología, por ello en palabras de Eleazar López, “no existe una única Teología India, sino múltiples teologías indias, cada una caminando por senderos propios según el Espíritu le inspira y según las circunstancias históricas le permitan desarrollarse” (López 2000, 7).

Las teologías indígenas son parte de una articulación teológica y pastoral, cuya constitución surge en la década de 1990 en las regiones de México y Centroamérica, en la región Andina de Perú–Bolivia y en otras regiones. Se trata de una articulación promovida por algunos sectores de la iglesia católica como el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI) y espacios ecuménicos como la Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pueblos Indígenas (AELAPI), el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y el Consejo Mundial de Iglesias (CMI). Desde ellos, se consolidaron procesos de reflexión en la relectura de la fe desde la realidad vivida por la comunidad creyente en las tierras y territorios indígenas considerados como “el pozo milenario de donde se saca agua fresca para la vida cotidiana y la vida de la fe; en ella está la teología narrativa y la experiencia de Dios” (Sarmiento, 2000, 12). Esta articulación es también promovida por las opciones éticas, políticas, sociales y pastorales en los distintos contextos históricos de los pueblos indígenas en resistencia de cada región, ya que pese a las reivindicaciones de autonomía y autodeterminación de los pueblos, el avasallamiento de los territorios por empresas extractivistas es una amenaza patente.

Se trata de un proceso que supuso el paso de una “pastoral indigenista” promovida por misioneros en territorios indígenas; hacia la “pastoral indígena” impulsada con el protagonismo de las comunidades “indígenas” a partir de las articulaciones pastorales con el apoyo institucional de algunas iglesias católicas y protestantes⁸. El equipo asesor de Teología India de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, en el ámbito católico, rescata dos experiencias significativas en la articulación de una “iglesia indígena” en las Diócesis de Riobamba, Ecuador con el obispo Leónidas Proaño, y en Chiapas de San Cristóbal de las Casas, México con el obispo

⁸ En Bolivia las iglesias metodista y luterana emprendieron algunos caminos profundos de una articulación teológica andina.

Samuel Ruiz, los que impulsaron “el proceso de construcción de una iglesia con rostro, pensamiento y corazón indígena” (Millones 2015, 63). Son experiencias que en estos tiempos han adquirido otros sentidos al no estar los impulsores de esos otros modos de comprender la iglesia.

Si bien a nivel de algunas iglesias y de sociedades se empieza a aceptar los otros modos de vivir la fe y las espiritualidades, no es un proceso fácil, ya que para muchas iglesias las teologías indígenas son vistas como una amenaza para la “integridad” del cristianismo y una ‘re-paganización’, porque aún priman las clasificaciones excluyentes de los otros modos de sentir al Misterio Sagrado de la Vida, como idólatras, panteístas, politeístas, animistas. Los procesos de las Teologías Indígenas, al ser gestados en espacios eclesiales cristianos, se inclinaron a una articulación cristiana ya que se trataba de reconocer en los pueblos las “semillas del verbo presente en todas las culturas” (López, 2000, 26), es decir, la presencia de Cristo, a fin de otorgar dignidad a las religiones y espiritualidades y permitir que los pueblos indígenas puedan ofrecer su palabra viva.

Con todo, no podemos obviar los aportes que las teologías indígenas-cristianas y las teologías indígenas-*indígenas* ofrecen desde el despertar de la conciencia cósmica, no sólo al interior de las iglesias y los ámbitos teológicos, sino también en la sociedad como un todo:

- La noción holística de la vida asume la vida como un gran tejido donde los seres humanos somos un hilo que se interrelaciona con los demás para generar la armonía y el equilibrio desde los procesos senti-pensantes que cuestionan las visiones y espiritualidades dualistas, antropocéntricas y androcéntricas.
- Una experiencia del Misterio Sagrado de la Vida, integrada a la fuerza vital cósmica, y que precisa de todas las fuerzas

complementarias para que la vida germine y sea criada; frente al teísmo, cristocentrismo y androcentrismo.

- Reconocer que en las espiritualidades ancestrales hay procesos de “salvación”, sanación y liberación desde la relacionalidad y la reciprocidad; por lo tanto, no sólo en la iglesia hay salvación.
- Promover un diálogo intercultural, interreligioso, ecuménico y descolonizador, desde una relación de alteridad y simetría que confronte las posturas hegemónicas de una cultura y religión dominante.

Pero también quedan pendientes algunos desafíos por asumir en los procesos de las teologías indígenas:

- El más desafiante, una actitud crítica frente al entronque patriarcal y jerárquico del colonialismo cristiano y las tradiciones ancestrales que no permite emprender caminos liberadores.
- Las descolonizaciones del ser, saber y poder.
- Mayor aproximación a las espiritualidades ancestrales, para descubrir los ropajes adquiridos en la construcción de las identidades indígenas urbanas que son asumidos como esotéricas y comerciables.

Finalmente, decir que los pueblos y comunidades en resistencia, desde las memorias subversivas de *pachakutis*, nos ofrecen las fuentes de las espiritualidades ancestrales, desde la que se pueden ir gestando las semillas del *Suma Qamaña*, *Sumak Kausay*, el Buen Vivir, el *Shalom*, la Vida Digna y Plena que nos vincula a la gran red o comunidad de la Vida.

Bibliografía

Arnold, Denisse. 2006. “Algunos aportes de las ciencias sociales al proyecto de teología andina”. En *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*, editado por José Estermann, 247-293. La Paz: ISEAT.

