

# Teología indígena: *sumak kawsay* y compasión

## Indigenous theology: *sumak kawsay* and compassion

Juan José Tamayo<sup>1</sup>

### Resumen

La teología indígena es la más antigua de amerindia, cuya base es el *sumak kawsay*, una cosmovisión que establece una relación armónica de las comunidades indígenas con la Pacha Mama, todos los seres humanos, las deidades y los ancestros. Opera como teología de la resistencia frente a la globalización neoliberal. Se vive en la experiencia histórica y cotidiana de las comunidades indígenas y se expresa a través de ritos, cantos, mitos, utopías e interpretaciones dramáticas que transmiten utopías del bien vivir.

### Palabras clave

Indígena. Resistencia. Globalización. Comunidades.

### Abstract

Indigenous theology is the oldest in amerindia, based on *sumak kawsay*, a worldview that establishes a harmonious relationship between indigenous communities and Pacha Mama, all human beings, deities, and ancestors. It operates as a theology of resistance against neoliberal globalization. It is lived in the historical and daily experience of indigenous communities and is expressed through rites, songs, myths, utopias, and dramatic interpretations that transmit the utopias of good living.

### Keywords

Indigenous. Resistance. Globalization. Communities.

## INTRODUÇÃO

La teología indígena es la más antigua del continente amerindio, que resistió al imperio hispano y no logró ser controlada ni destruida a pesar de los crímenes cometidos por los conquistadores y por no pocos misioneros en alianza entre el trono y el altar, la cruz y la espada, la religión católica y la monarquía.

La defensa de la vida humana lleva derechamente a la de la naturaleza, ya que los seres humanos y la naturaleza forman una comunidad vital. La destrucción del tejido de la vida de la naturaleza es destrucción de la vida humana. En ese contexto se inscriben la defensa de la dignidad e integridad física de la persona, el libre desarrollo de la personalidad de cada ser humano, la lucha contra la depredación de la naturaleza y los malos tratos físicos o psíquicos, contra el exterminio de las “minorías” religiosas o raciales y contra la carrera de armamentos.

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Universidade Pontifícia de Salamanca (UPSA) e em Filosofia pela Universidade Autónoma de Madrid (UAM). Licenciado em Teologia pela Universidade Pontifícia Comillas (UPCO) e em Filosofia pela UAM. Diretor da Cátedra de Teologia e Ciências das Religiões da Universidade Carlos III de Madrid (UC3M). Contato: [juanjotamayo@gmail.com](mailto:juanjotamayo@gmail.com).

Las religiones y espiritualidades indígenas comparten la cosmovisión del bien vivir, se ubican en dicho paradigma, viven conforme a su código ético y defienden los bienes comunes de la Tierra y de la humanidad. Las religiones no pueden limitarse a exigir a sus seguidores la adhesión acrítica a los principios doctrinales de cada sistema de creencias, ni recluirse en la esfera privada, ni encerrarse en los lugares de culto, como tampoco renunciar a sus responsabilidades históricas a nivel planetario. Su colaboración es irrenunciable para curar las heridas que sufren la Tierra y la humanidad, muchas de ellas provocadas por las propias religiones.

### 1 ANÁLISIS HISTÓRICO-CRÍTICO DE LA CONQUISTA Y DEL ACTUAL MODELO CAPITALISTA

La conquista española y portuguesa de *abya yala* fue una de las catástrofes colectivas más largas y dramáticas que destruyó el tejido vital y social de las comunidades indígenas y de la naturaleza en América Latina. Con la imposición violenta de la cultura occidental sobre las culturas indígenas se produjeron destrucción y muerte por doquier: genocidios, ecocidios, culturicidios, deicidios, epistemicidios, biocidios, feminicidios, etc. Se desarticulaban los sistemas sociales y la organización política. saquearon los recursos naturales y se sometió a los pueblos indígenas a un régimen de esclavitud a través del sistema de las encomiendas.

Las mujeres fueron las más afectadas: sufrieron violaciones masivas a manos de los conquistadores; fueron acusadas de ser la encarnación del mal por ir desnudas. Los invasores las utilizaron como concubinas. Se produjo así el tan injustamente elogiado “mestizaje”, que no sucedió a través de actos conscientes y voluntarios, sino que fue fruto de agresiones sexuales sistemáticas con resultados de muertes, que hoy llamamos feminicidios.

Las culturas y religiones autóctonas fueron destruidas. El politeísmo, respetuoso del pluriverso religioso y cultural fue sustituido violentamente por el monoteísmo dogmático e intolerante, ajeno a la vida, espiritualidades y sabidurías de los pueblos originarios. Las curanderas y los curanderos, conocedores de las propiedades medicinales de las plantas que curaban enfermedades a través de la medicina ancestral, fueron acusados de hechiceros y muchos de ellos sometidos a malos tratos y asesinados.

Se sustituyó el cosmocimiento que reconoce la capacidad de pensar, sentir y saber de todo lo que existe: cosmosentir, cosmosaber, cosmovivir, por una epistemología que entendía el conocimiento como poder y el poder como dominio sobre la naturaleza en cuanto objeto de explotación y sobre las culturas indígenas calificadas de paganas.

Hoy siguen produciéndose permanentes saqueos a través de empresas multinacionales mineras, petroleras, así como de organismos internacionales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio, “descendientes de los antiguos saqueadores de nuestro territorio” y “responsables de dictar las políticas que siguen los distintos gobiernos” (BATZIBAL, 2010, p. 83).

En la base del comportamiento depredador de estas organizaciones se encuentra el sistema capitalista, a quien el obispo ecuatoriano Leonidas Eduardo Proaño Villalba (1910-1988), creador de la Fundación Pueblo Indio del Ecuador, definió en estos términos: el capitalismo es frío, como es frío todo lo que es metálico. No le importan los hombres ni los pueblos. Le importan las ganancias. Y solamente le importan los hombres y los pueblos en la medida en que estos le proporcionan ganancias. Para poder devorar ganancias, devora hombres y pueblo. Es frío, no tiene corazón (PROAÑO VILLALBA, 1990, p. 118).

A la lógica del capitalismo responden hoy los tratados de “libre” comercio, que destruyen los ecosistemas, fomentan la pobreza, el hambre, la delincuencia, la desigualdad, la injusticia, la explotación de la mano de obra y violan los derechos de los pueblos originarios. El deterioro del ecosistema se manifiesta en los cambios en el ciclo de la lluvia, las prolongadas sequías, la expansión del corredor seco, la pérdida de soberanía alimentaria y de la calidad de los alimentos, el aumento de la desnutrición infantil, el desabastecimiento y la contaminación del agua, el cambio climático, etc.

Entre las causas de tal deterioro ecológico cabe citar las siguientes: la visión dominante del desarrollo y del progreso conforme al paradigma científico técnico de la modernidad y la filosofía ilustrada del progreso, la concepción individualista de la vida, la competitividad como principio regulador de las relaciones humanas y la consideración de la naturaleza como simple objeto sometido al uso y abuso de los seres humanos.

Ante tales abusos, las comunidades indígenas no se quedan con los brazos cruzados, sino que resisten y responden con propuestas alternativas conforme a su cosmovisión. He aquí algunas de las más importantes: defensa de los derechos de la Madre Tierra, de sus territorios y bienes naturales; defensa de la dignidad y de la soberanía de los pueblos originarios; justicia ecológica y climática, que exige castigo a los culpables de los destrozos medioambientales y los delitos cometidos contra la Madre Tierra; una justicia que debe compaginarse con la justicia social y la justicia cognitiva que debe respetar los saberes de las comunidades indígenas; pago por los delitos medioambientales y obligada reparación; políticas de protección de la biodiversidad y soberanía alimentaria con la participación directa y activa de las comunidades indígenas; libre decisión y consentimiento informado de los pueblos.

Es necesario, igualmente, trascender el pensamiento antropo-androcéntrico y reconstruir el pensamiento cosmocéntrico, holístico, interdependiente y relacional. Los seres humanos no somos dueños de la naturaleza, sino parte de la misma; somos naturaleza; ella puede vivir sin nosotros, nosotros no podemos vivir sin ella. La naturaleza es nuestra casa común que debemos proteger y no destruir.

## **2 LA COSMOVISIÓN DEL SUMAK KAWSAY (BIEN VIVIR)**

El *sumak kawsay* es una filosofía, una cosmovisión, una ética, un estilo de vida y un modo de relación armónica de las comunidades indígenas con la naturaleza, el cosmos, los

ancestros, los hermanos y las hermanas de las comunidades y todos los seres humanos. Comprende todas las dimensiones de la existencia. Sin embargo, no siempre se entiende correctamente y con frecuencia se producen concepciones desviadas del mismo.

Una consiste en considerar el *sumak kawsay* como una cosmovisión trasnochada, propia de pueblos anclados en el pasado y opuestos al desarrollo. Otra es creer que se trata solo de una reflexión puramente medioambiental para preservar el ecosistema. Una tercera consiste en pensar que es la traducción del bienestar tal como se concibe y se vive en Occidente: progreso científico-técnico, vivir mejor. Todas estas concepciones son desviadas, cuando no falsas y falseadoras.

El *sumak kawsay* es un nuevo modelo de vida no solo para las comunidades indígenas, ni solo para los seres humanos, sino para todo el cosmos. Es un modelo que crea bienser, bienestar y felicidad para todos los seres humanos y el planeta (CHOQUEHUANCA CÉSPEDES, 2010). Dicho modelo de vida no es realizable dentro del neoliberalismo, para quien más importante que la defensa de la vida es la salvaguarda del capital. Resulta difícil también su realización dentro de determinado socialismo que solo considera importante el ser humano. En ambos sistemas los bienes naturales son mercancías con las que comerciar y objetos de compra-venta.

El *sumak kawsay* no es vivir mejor que los otros porque eso implica competir y confrontarse con ellos, explotarlos y acumular riqueza, consumir más y vivir en la opulencia. El “vivir mejor que” desemboca en egoísmo, individualismo, desinterés por las demás personas y por la naturaleza. El bienvivir es incompatible con el lujo, la opulencia, el derroche, el consumismo y, en definitiva, con el capitalismo.

Según los análisis de François Houtart y de Diana Ortega, no es solo una realidad económica, sino una determinada cosmovisión y organización social. Tampoco la acumulación del capital es simplemente un conjunto de bienes, sino una relación social que está mediada por el poder. En el caso de los pueblos indígenas, el capitalismo muestra su faz más descaradamente colonizadora (HOUTART, 2012, p. 236).

En los *Grundrisse* Marx responsabiliza al capitalismo de la separación entre el ser humano y la naturaleza: “con la aparición del capitalismo, la naturaleza cesa de ser reconocida como una potencia para sí misma y se transforma en puro objeto para el hombre, una simple cosa de utilidad” (HOUTART, 2012, p. 239). En otras palabras, el presupuesto del desarrollo de la producción capitalista es la dominación del ser humano sobre la naturaleza. Como alternativa Marx propone el comunismo, que entiende como naturalización del ser humano y humanización de la naturaleza, reconciliación y armonía ecohumanas.

La base del bienvivir es la “comunidad”, ya que los seres humanos no vivimos aislados, sino en un entorno social y de la naturaleza. Cada persona forma parte de una comunidad donde todos debemos ejercer nuestras tareas y asumir nuestras responsabilidades, todos nos

necesitamos y velamos por el bien común. Por eso, el antropólogo Xavier Albó da a *sumak kawsay* el significado de “convivir bien” (ALBÓ, 2011).

El *sumak kawsay* considera a los seres humanos parte de la naturaleza, hijos e hijas de la Pacha Mama, hijos e hijas del sol, hermanos y hermanas de todo lo viviente. La Tierra no nos pertenece. Somos nosotros quienes pertenecemos a la Tierra y tenemos importantes responsabilidades para con ella. He aquí algunas de las responsabilidades irrenunciables: (1) sentir la naturaleza, hablar con ella. “Desde tiempos inmemoriales acostumbramos a hablar con nuestras aguas y respetarlas, con nuestro sol y nuestra luna, con los vientos, los puntos cardinales y todos los animales y plantas de nuestras tierras que nos acompañan” (CHOQUEHUANCA CÉSPEDES, 2010, p. 67); (2) respetar la naturaleza, sus leyes, sus recursos. Cuando se agrede, se deteriora o se daña a la naturaleza, no es posible el buen vivir; (3) reconocer sus derechos: a la vida, a la biodiversidad, a la regeneración de su biocapacidad, a una vida limpia, es decir, a vivir sin contaminación, a la armonía y al equilibrio; (4) salvarla de los desastres provocados por la cultura de la dominación; (5) devolver a los pueblos indígenas las tierras, las aguas, los bosques, los lugares sagrados, los hielos marinos y todo lo que les ha sido arrebatado violentamente a través de la explotación de la naturaleza y de la opresión de las comunidades originarias; y (6) cuidar de la naturaleza, que es la casa común.

Al cuidado de la casa común ha dedicado el papa Francisco la encíclica *Laudato si'*, en plena sintonía con la cosmovisión del *sumak kawsay*. Pone como ejemplo de dicho cuidado a San Francisco de Asís, cuyas actitudes de austeridad y pobreza buscan evitar que la realidad se convierta en mero objeto de uso. Ello requiere optar por un desarrollo sostenible e integral y un nuevo estilo de vida acorde con dicho desarrollo (FRANCISCO, 2015).

Degradación de la naturaleza y degradación humana están íntimamente unidas. La contaminación del ambiente, del aire, de los alimentos y del agua afecta a todos los seres humanos y a todos los pueblos, pero muy especialmente a los más vulnerabilizados, causando millones de muertes prematuras. Los efectos negativos del cambio climático recaen sobre los países subdesarrollados. Por eso, afirma Francisco, “no habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología” (LS 118). El cuidado de la naturaleza es inseparable de la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior (LS 10). Francisco cree necesario incorporar la justicia en el debate sobre el medioambiente para escuchar el clamor de la Tierra y el de los pobres.

En suma y en palabras, David Choquehuanca, es necesario “defender la vida y salvar al planeta Tierra para salvar a la humanidad, respetar y defender a la Pacha Mama con el fin de lograr la sustentación y preservación de nuestro planeta Tierra” (CHOQUEHUANCA CÉSPEDES, 2010, p. 77).

### 3 REFORMULACIONES DEL *SUMAK KAWSAY*

El *sumak kawsay* tiene hoy importantes y creativas reformulaciones que intentan responder a los nuevos desafíos: “proyecto descolonizador” (David Cortez y Keike Wagner), “socialismo del buen vivir” (Boaventura de Sousa Santos), “un proyecto alternativo de una nueva sociedad y de un nuevo desarrollo” (Luis Macas), “ética cósmica” (Josef Estermann y Eduardo Gudynas), “bioigualitarismo”, “biosocialismo republicano” (René Ramírez), “vivir en plenitud” (Pedro Páez); afinidad entre el buen vivir y el manifiesto ecosocialista (Joel Kovel y Michael Löwy).<sup>2</sup>

Evo Morales, expresidente del Estado plurinacional de Bolivia, (re)formula el *sumak kawsay* en estos diez mandamientos: (1) acabar con el sistema capitalista vigente, que es inhumano y destructivo de la naturaleza, ya que genera egoísmo, sed de lucro y lujo, y no fomenta la armonía de los seres humanos entre sí y con la Tierra; (2) renunciar a la guerra y a la industria de la muerte, al intervencionismo y al autoritarismo de unos países sobre otros, iniciar el desarme y destinar los gastos dedicados al armamento a curar las heridas que sufre la Madre Tierra; (3) construir un mundo sin imperialismo ni colonialismo; (4) defender el agua como fuente de vida, derecho humano y bien común colectivo; (5) acabar con el derroche de la energía; (6) respetar a la Madre Tierra, que es nuestro hogar y nuestra vida. El sistema capitalista trata a la Tierra como materia prima a explotar y mercancía con la que comerciar; (7) reclamar los servicios básicos como derechos humanos; (8) terminar con el consumismo y el derroche de los recursos naturales; consumir lo necesario y priorizar lo que producimos localmente; (9) apostar por estados plurinacionales en los que se respeten las diferencias culturales, lingüísticas, económicas, religiosas, etc.; (10) no vivir mejor a costa de los otros, sino en armonía entre hombres y mujeres y con la Madre Tierra.

En 1994 la Organización de las Naciones Unidas (ONU) declaró el 9 de agosto Día Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo, cuya población suma más de 300 millones de seres humanos. Estos pueblos representan una parte de la diversidad cultural más rica del mundo, mientras que, paradójicamente, son los pueblos más desfavorecidos y sojuzgados del mundo: expulsados de sus tierras, negados sus derechos, olvidados, ignorados, excluidos de la toma de decisiones en sus propios países en asuntos que les afectan directamente.

### 4 CORRESPONDENCIA ENTRE EL *SUMAK KAWSAY* Y EL BIEN COMÚN DE TIERRA Y DE LA HUMANIDAD

El sociólogo François Houtart subraya la correspondencia y el parentesco entre el paradigma ético del *sumak kawsay* de los pueblos indígenas y la *Declaración Universal del Bien Común de la Madre Tierra y de la Humanidad*, aprobada por la Asamblea General de la ONU durante el periodo 2008-2009, que tras numerosas consultas a científicos, políticos,

<sup>2</sup> Tomo estas reformulaciones del *sumak kawsay* de Houtart (2012, 238-239).

políticos e intelectuales, bajo la responsabilidad del nicaragüense Miguel d'Escoto, que ocupó durante ese periodo la presidencia de la asamblea, y el teólogo brasileño Leonardo Boff, comisionado de *La carta de la Tierra*.

La declaración supone un avance significativo sobre la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948. La declaración de 1948 se centraba en el reconocimiento de la dignidad y de los derechos humanos con desconocimiento y silenciamiento de los derechos de la Tierra. Respondía a la cosmovisión occidental, como revelan su formulación conceptual y su antropología, su cosmovisión y su concepción universalista formal y abstracta.

Durante los casi 70 años de vigencia, se ha aplicado selectivamente en perjuicio de los pueblos, las comunidades y los sectores empobrecidos de la humanidad, y se ha transgredido de manera sistemática, no solo en el plano individual, sino también, y de manera muy acusada, en el estructural e institucional, con frecuencia con el silencio cómplice e incluso con la colaboración necesaria de los organismos nacionales, regionales e internacionales encargados de velar por su cumplimiento, la mayoría de las veces para proteger intereses del imperio y de las empresas multinacionales bajo el paraguas de la globalización neoliberal. Pareciera que los derechos humanos fueran todavía la asignatura pendiente o, en palabras de José Saramago, la utopía del siglo XXI.

Efectivamente, el capitalismo en su versión neoliberal niega toda fundamentación antropológica de los derechos humanos, los priva de su universalidad, que se convierte en mera retórica tras la que se esconde la defensa de sus intereses, y establece una base y una lógica puramente económicas para su ejercicio: la propiedad privada, el poder adquisitivo y la acumulación de bienes. En la cultura neoliberal los derechos humanos tienden a reducirse a los títulos de propiedad. Sólo quienes son propietarios, quienes detentan el poder económico, son sujetos de derechos. Cuanto más poder adquisitivo, más derechos, que se tornan privilegios disfrutados por unos pocos.

Es especialmente en el sur global donde resulta más llamativa y creciente la “contradicción” entre las declaraciones formales de los derechos humanos y su negación real. La supuesta universalidad de los derechos humanos y sociales y su aparentemente sólida fundamentación “no se compaginan” con su transgresión permanente en las mayorías populares del sur.

### 4.1 La declaración universal del bien común de 2009

La *Declaración Universal del Bien Común de la Madre Tierra y de la Humanidad* constituye un cambio de paradigma, que responde a la nueva conciencia plantearía y ecológica de la humanidad. Es el paso de la centralidad del ser humano en la vida del planeta y de su consideración como dueño y señor absoluto, único actor en la historia y en la naturaleza, a la consideración de la Tierra y de la humanidad como sujetos interdependientes, que no deben mantener relaciones de rivalidad, sino de interactividad dinámica y simétrica; el paso del

modelo antiecológico de crecimiento de la modernidad a un modelo sostenible de desarrollo ecohumano. Ya no son solo la dignidad y los derechos de los seres humanos los que hay que proteger, sino el bien común de la Madre Tierra y de la humanidad.

Según la declaración, la “Tierra y la humanidad forman una única entidad”, compleja y sagrada, y poseen un destino común, que hoy se ve amenazado de destrucción por la irresponsabilidad de los seres humanos. La Tierra es nuestro hogar común y la humanidad es “parte de la comunidad de vida y el momento de conciencia y de inteligencia de la propia Tierra haciendo que el ser humano, hombre y mujer, sea la misma Tierra que habla, piensa, siente, ama, cuida y venera”.

Durante la modernidad, se impuso el contrato social en detrimento del contrato con la naturaleza, que dio lugar al antropocentrismo y que generó un foso cada vez más profundo entre ricos y pueblos. La declaración cree necesario “articular el contrato social con el contrato natural”, la dignidad de la Tierra con la de los seres humanos, la justicia ecológica con la justicia económica, la igualdad ecohumana con la equidad de género, los derechos de las personas con el interés colectivo de la humanidad.

Pertenecen al bien común de la humanidad y de la Tierra: la diversidad biológica y la multiplicidad de culturas, lenguas, religiones, tradiciones éticas, caminos espirituales, filosofías, sabidurías, saberes, artes y técnicas; la hospitalidad y acogida de unos a otros como habitantes del hogar común de la Tierra; la sociabilidad y convivencia pacífica de todos los seres humanos y los seres de la naturaleza; el respeto a las diferencias como expresión de la riqueza humana, diferencias que no deben desembocar en desigualdades; la reconciliación entre los pueblos y las personas y la eliminación de toda forma de violencia, odio y venganza; la utopía de la comensalidad, que consiste en sentarse juntos en torno a la mesa común sin exclusiones para compartir los frutos de la Tierra; y la búsqueda de la paz entendida como relación armónica del ser humano consigo mismo, con sus congéneres, con la sociedad nacional e internacional, con la naturaleza y con el gran todo, el bien vivir, que no ha de confundirse con el vivir mejor a costa de los otros.

### **5 SUMAK KAWSAY, ENCÍCLICA LAUDATO SI' Y CARTA DE LA TIERRA**

El parentesco se da también entre el *sumak kawsay*, la encíclica *Laudato si'*: “sobre el cuidado de la casa común”, de 2015, del papa Francisco, y *La carta de la Tierra*. *La Laudato si'* hace una crítica del antropocentrismo en sus diferentes modalidades. Cuestiona el “antropocentrismo moderno” porque termina colocando la razón técnica por encima de la realidad (LS 115) y daña toda referencia común y todo intento de fortalecer los lazos sociales (LS 116). Rechaza la “presentación inadecuada de la antropología cristiana” que ha respaldado una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el cosmos y transmitido “un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles” (LS 116).

Tras la crítica del antropocentrismo, la encíclica reconoce el valor de las cosas por sí mismas, no en relación con el ser humano, ni subordinándolas a su interés, ni permitiendo su uso caprichoso y arbitrario, declara el derecho de la Tierra a ser feliz. Me parece esta una idea luminosa que no he encontrado en documento alguno del alto magisterio eclesiástico.

La *Laudato si'* subraya la “concepción holística del cosmos”. Todo está relacionado (LS 70). Por eso deben compaginarse el cuidado de la Tierra y el cuidado de los seres humanos, la justicia económica y la justicia ecológica, y debe evitarse tanto la violencia contra el prójimo como la violencia contra la naturaleza: “todo está relacionado [...], el auténtico cuidado de nuestra propia vida y de nuestras relaciones con la naturaleza es inseparable de la fraternidad, la justicia y la fidelidad a los demás” (LS 70).

La encíclica establece una estrecha relación entre la pobreza de numerosos sectores de la humanidad y la fragilidad de la Tierra, la degradación humana y la ambiental, el análisis de los problemas ambientales y el de los contextos humanos, la interacción entre los ecosistemas y las estructuras sociales, la preocupación por la justicia y la opción por los pobres y la preocupación por la naturaleza, la paz interior y el compromiso con la sociedad. El funcionamiento de las instituciones sociales tiene consecuencias en el ambiente y la calidad de vida.

El papa Francisco, en su encíclica, afirma que la inequidad afecta a países enteros y obliga a pensar en una ética de las relaciones internacionales, que ha de traducirse en una solidaridad internacional. Es necesario fortalecer la conciencia de ser una sola familia humana, eliminando fronteras políticas y sociales y evitando la globalización de la indiferencia. A su vez, que el norte tiene contraída una deuda ecológica con el sur, que no paga, mientras que obliga a los pueblos pobres a pagar la suya. Exige al norte que la pague limitando su consumo de la energía no renovable y aportando recursos a los países más necesitados con políticas de desarrollo sostenible (LS 52).

*La carta de la Tierra* llama a los seres humanos a identificarnos con toda la comunidad terrestre y con nuestras comunidades locales, y a asumir nuestra responsabilidad, tanto universal como local, en dos direcciones: en el sufrimiento ecohumano provocado por el desarrollo científico-técnico de la modernidad y el modelo económico capitalista bajo la ideología neoliberal y el patriarcado; hacia el bienestar presente y futuro de la familia humana y del mundo viviente. Invita a la solidaridad humana y a la afinidad con toda vida, que “se fortalece cuando vivimos con reverencia ante el misterio del ser, con gratitud por el regalo de la vida y con humildad con respecto al lugar que ocupa el ser humano en la naturaleza”.

## **6 SUMAK KAWSAY, ESPIRITUALIDADES Y RELIGIONES INDÍGENAS**

Las religiones se han ubicado con frecuencia en el paradigma antropocéntrico y han considerado la naturaleza como un bien sin dueño a su servicio, del que el ser humano puede usar y abusar caprichosamente. Y lo han justificado en sus textos fundantes, por ejemplo, el

cristianismo y el judaísmo, en los relatos del Génesis sobre la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios y el mandato divino de dominar la Tierra. Pero se han olvidado de otras tradiciones utópico-ecológicas que recorren la Biblia hebrea, como la alianza de Dios con la humanidad y la naturaleza después del diluvio (Gn 9), el derecho de la Tierra al descanso sabático, la reconciliación del ser humano con los animales, incluso los más violentos (Is 11,6-9).

La teología cristiana moderna asumió sin dificultad el giro antropológico, pero descuidó el giro ecológico. Se reconcilió con el progreso y con el modelo de desarrollo científico-técnico de la modernidad y fue alejándose paulatinamente de la filosofía de la naturaleza. Buena parte de dicha teología se mueve todavía hoy dentro de ese paradigma, en el que también se ubicó la teología de la liberación en un principio e intentó responder al grito de los pobres y al sufrimiento de las mayorías populares en América Latina, descuidando el grito de la Tierra.

Fue a partir de los años noventa del siglo pasado, gracias a las investigaciones ecológicas y a las reflexiones teológicas de Leonardo Boff y otros autores y autoras, cuando, sin renunciar a la opción por los pobres como imperativo ético fundamental, se intentaron superar los límites de la primera época y responder al grito de la Tierra. Surgió así la teología ecológica de la liberación, abierta a las ciencias que estudian la vida y el cosmos. Conforme al nuevo paradigma, la relación del ser humano con la naturaleza ya no es de sujeto opresor y depredador a objeto oprimido y depredado, sino de sujeto a sujeto, con el consiguiente reconocimiento de los derechos de la Tierra en plena sintonía con la teología paulina (Rm 8,19-25).

La religación del ser humano con la naturaleza y la interdependencia de todos los seres vivos están en la base de las religiones y espiritualidades indígenas que pueden contribuir a superar el paradigma filosófico occidental antropocéntrico y su correspondiente modelo de desarrollo. Las religiones apenas se preocupan de la defensa de la vida de la naturaleza. ¿Tampoco de la vida de los seres humanos? Habría que matizar. Su preocupación se centra en la vida antes del nacimiento y después de la muerte. Apenas prestan atención a la vida humana en la Tierra, a la que consideran, con frecuencia, un bien pasajero del que se puede prescindir y al que hay que renunciar en favor de otros bienes superiores y conforme a las promesas de otra vida.

Más allá de las proclamas retóricas, la vida a defender en primer lugar y de manera prioritaria es la de quienes la ven amenazada a diario, la de los pobres, marginados y excluidos, la de “los nadie”, que, al decir de Eduardo Galeano, “no son seres humanos, sino recursos humanos, no tienen cara, sino brazos, no tienen nombre, sino número, cuestan menos que la bala que los mata” (GALEANO, 1989, p. 64).

## 7 TEOLOGÍA INDÍGENA

### 7.1 La teología más antigua

La teología indígena es la más antigua del continente amerindio, que resistió al imperio hispano y no logró ser controlada ni destruida a pesar de los crímenes cometidos por los

conquistadores y por no pocos misioneros en alianza entre el trono y el altar, la cruz y la espada, la religión católica y la monarquía. Ellos destruyeron el tejido social, la economía comunitaria y los centros religiosos, políticos y administrativos de las comunidades de *abya yala*.<sup>3</sup> Y todo por la voraz, compulsiva, alocada e idolátrica búsqueda y apropiación del oro y por asegurarse la conquista de las “nuevas” tierras para la monarquía española: la religión y la realeza en simbiosis hegemónica.

La apropiación del oro fue la condición necesaria para la salvación de las almas de los indígenas, como ha puesto de manifiesto Gustavo Gutiérrez en su libro *Dios o el oro en las indias*, citando a Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapas, el libro de José de Acosta *De procuranda indorum salute* y el documento conocido como *Parecer de Yucay*: “luego, buenas son las minas entre estos bárbaros, pues Dios se las dio para que les llevasen la fe y la cristiandad, y conservación en ella, y para su salvación”. La inversión está servida. Lo que Jesús de Nazaret llama “estiércol del demonio” y “dinero de injusticia” (GUTIÉRREZ, 1989, p. 110). los conquistadores y misioneros al servicio de la monarquía hispana lo convirtieron en condición necesaria para entrar en el reino de los cielos: oro a cambio de la salvación eterna. Esta se convertía en un producto venal, en una mercancía. *Corruptio optimi pesima!*

De la incompatibilidad evangélica entre servir (adorar) a Dios y al dinero convertido en ídolo, se pasó a la consideración del oro como el verdadero “mediador” de la presencia de Dios en las indias, “digo que es tan necesario, moralmente hablando, haber minas en estos reinos, que si no las hubiese, ni habría rey ni Dios” (GUTIÉRREZ, 1989, p. 113). El rey se presenta como representante de Dios, de quien recibe el poder y torna la imagen de la trascendencia en Dios opresor, Dios conquistador. “Si no hay oro, no hay Dios en las indias”, resume Gutiérrez.

La teología india establece una relación armónica entre la vida, la reflexión, el discurso, la celebración y las diferentes formas expresivas. Así lo expone Eleazar López, teólogo zapoteco mexicano, iniciador y uno de los principales cultivadores de dicha teología:

Para los hijos de los habitantes originarios de este continente, la teología india no es otra cosa que saber “dar razón de la esperanza” milenaria. Es la comprensión que tenemos de nuestra vida entera guiada siempre por la mano de Dios. Es “el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de su historia” (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 1991, p. 7).

En similares términos se expresa Clodomiro Siller Acuña, mestizo mexicano y miembro del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas A. C. (CENAMI), quien acentúa el derecho de los pueblos indígenas a expresar su fe conforme a su propia cultura. La teología india, afirma, es “vivir, pensar y expresar la fe de los pueblos y [...] la libertad propia e inalienable de las culturas debe incluir también la libertad de que la fe se exprese y actúe según el enfoque cultural propio de cada pueblo indígena” (SILLER ACUÑA, 1991, p. 54).

---

<sup>3</sup> *Abya yala* fue el nombre dado al continente americano por los kuna – habitantes de Panamá y de Colombia –, cuyo significado es “tierra de sangre caliente” (MALOHE, 2004, p. 32).

La teología india se vive en la experiencia histórica y cotidiana de las comunidades indígenas y se expresa a través de ritos, cantos, cuentos, interpretaciones dramáticas, dichos, moralejas, metáforas, “pero sobre todo como resistencia histórica” (SILLER ACUÑA, 1991, p. 60). Tiene que expresarse a través de las culturas indígenas. De lo contrario, caería en manos de la cultura hegemónica que la convertiría en teología dominadora.

Como indicábamos al principio de este apartado, la teología india es, sin duda, la teología más antigua del continente, ya que existe desde que existen dichos pueblos. Antes, mucho antes de que llegaran los primeros soldados y misioneros europeos a conquistarlos y hablarles de Dios, los antepasados de los actuales indígenas conocían y tenían una experiencia existencial de Dios, del Dios de la vida, y estaban en comunión vital con él. Ese conocimiento y esa vivencia, que sus abuelos y abuelas conservaron con gran cuidado y respeto, son la raíz de la teología india actual.

En contra del estereotipo etnocéntrico que niega toda capacidad de reflexión teológica al mundo indígena de ayer y de hoy, el acercamiento a las fuentes y a las manifestaciones actuales de la espiritualidad indígena nos descubre la existencia de un profundo sentido teológico. ¿Dónde radica el problema entonces? En la miopía y cerrazón de los colonizadores y misioneros para comprender el rico mundo simbólico-religioso y los lenguajes rituales de los pueblos originarios.

### 7.2 Etapas

El teólogo mexicano zapoteco distingue tres etapas en la teología india (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 1994, p. 18-19). La primera fue la “teología originaria”, anterior a la conquista y a la presencia del cristianismo, que elaboró sus contenidos a través de formas expresivas autóctonas sin interferencias externas y respondió a los contextos concretos y marcos culturales de cada pueblo. La segunda fue la que sufrió la agresión violenta de los conquistadores y misioneros occidentales que obligó a la espiritualidad indígena a refugiarse en las montañas y a desarrollarse bajo ropaje cristiano, unas veces de manera clandestina y otras consentida, siempre que se viera envuelta en ceremonias del cristianismo. Fue la teología de la resistencia y del diálogo impuesto.

La tercera etapa es la actual, que se caracteriza por una gran pluralidad de teologías como resultado de la diversidad de pueblos indígenas, más de 500 pueblos con sus lenguas y culturas diferenciadas. Las diferencias se refieren a la geografía, al tipo de desarrollo cultural (nómada, sedentario, agrícola, urbano, desplazado, refugiado, emigrado), al modo de vinculación con la propia tradición, a su relación con el cristianismo (personas y pueblos cristianizados, descristianizados o no cristianizados), a la actitud de diálogo con otras religiones y culturas, a la forma de expresar su teología (lenguaje ritual, experiencial, representativo), y a los sujetos que hacen teología (sujeto comunitario o líderes religiosos “ilustrados” que elaboran un discurso teológico no solo hacia dentro sino también hacia fuera de la comunidad indígena).

Esta teología, que ha sido olvidada, despreciada, peor aún, vejada durante más de 500 años y calificada de brujería, anacronismo, retraso cultural y religioso, merece el mismo respeto y reconocimiento que otras teologías que han contado con todos los apoyos institucionales. No lo mereció, sin embargo, en el documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en 2007 en Aparecida (Brasil), que ni siquiera la cita, si bien es verdad que no la condena, como pretendían sus adversarios, y que considera la emergencia de los indígenas y afroamericanos como un *kairós* (CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, 2007).

La teología india precolombina ha pervivido durante siglos de dominación colonial en la experiencia religiosa de los pueblos indígenas y ha logrado sobrevivir en el silencio meditativo de la sabiduría popular haciendo realidad la canción de Atahualpa Yupanqui: “la voz no la necesito, sé cantar hasta en el silencio”. Es la teología de la Tierra de la que formamos parte los seres humanos. Somos la Tierra que anda, decía el cantante argentino; la Tierra que piensa, que ama, que sueña, que venera, que cuida, afirma Boff (1996).

Es una teología vivida ecohumanamente durante siglos en armonía con la Pacha Mama, en diálogo con los ancestros y en un clima comunitario fraterno-sororal; una teología transmitida oralmente que posee algunas de las más bellas utopías de otro mundo posible diseñadas por la humanidad como expresión de la conciencia anticipatoria. Esta teología revierte la historia y reconoce a las comunidades indígenas y afrodescendientes la presencia continuada de su dignidad, que fue reprimida, silenciada, negada por el imperialismo, el colonialismo, el patriarcado y el fundamentalismo cristiano. Más aún, considera a dichas comunidades como sujetos de la historia, dueñas de su destino, portadoras de utopía y defensoras de la naturaleza.

### 7.3 Teología de la resistencia

La teología indígena opera como relato alternativo al de la modernidad occidental colonial y como “teología de la resistencia” frente a la globalización neoliberal. Esta tiene tres objetivos bien definidos, en relación con los territorios, las culturas y la espiritualidades indígenas: pretende apropiarse de sus tierras con el objetivo confesado de modernizarlas, pero con la intención no confesada de explotarlas, destruir el tejido de la vida, de toda vida, la humana y la de la naturaleza, como sacrificio al Dios-mercado; busca eliminar la diversidad cultural, el pluriverso religioso, la riqueza multiétnica y la biodiversidad; se empeña en imponer el pensamiento único, el occidental, como si fuera universal.

La teología indígena “renace hoy” como narrativa mítico-simbólica, como relato discursivo en el horizonte de la liberación y de los movimientos alterglobalizadores. Pero no como remedo de algunas teologías cristianas de la liberación, también colonizadoras a su manera, sino con identidad propia, si bien en diálogo inter-identitario con otras tradiciones culturales, con su propia metodología, sin dejarse someter a la epistemología dominante, aunque

siempre abierta a la comunicación con la metodología y la epistemología de otras teologías liberadoras del sur global, con contenidos propios conforme a sus mejores tradiciones, en diálogo con los nuevos climas culturales, pero sin sucumbir miméticamente o asimilarse acríticamente a ellos.

### CONSIDERACIONES FINALES

La teología india tiene también sus riesgos, sobre los que alertan sus propios cultivadores. He aquí los más importantes: refugiarse en la propia identidad religiosa y evadirse de los problemas reales; recluir al sujeto comunitario de dicha teología en un gueto, sacralizarlo y aislarlo de los otros pueblos y de los sectores marginados; tendencia al arqueologismo que se produce cuando se hace una lectura fundamentalista de los propios textos sagrados; reducir la experiencia religiosa y la teología indígena al elemento ritual sin referencia alguna a la realidad en permanente cambio; desintegración de la teología india al entrar en diálogo con otros discursos teológicos elaborados sistemáticamente. Un último peligro, por cierto, no el menor, es “propiciar un cierto mesianismo que convierte al pueblo indígena en el elegido para la salvación de todos los demás pueblos” (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 1994, p. 24).

### REFERENCIAS

ALBÓ, Xavier. Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? In: FARAH, Ivonne; VASAPOLLO, Luciano (Coord.). **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?** La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 2011.

BATZIBAL, Juana. Tierra, territorio y humanidad... Un solo ser. Una visión sobre la destrucción de la Madre Tierra y el bien vivir desde los pueblos originarios de Guaremalá. In: TAMAYO, Juan José; RODAS, Nidia Arrobo (Eds.). **Pueblos indígenas, derechos y desafíos: homenaje a Monseñor Leonidas Proaño.** València: ADG-N Libros, 2010.

BOFF, Leonardo. **Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres.** Madrid: Trotta, 1996.

CHOQUEHUANCA CÉSPEDES, David. Hacia la reconstrucción del buen vivir. In: TAMAYO, Juan José; RODAS, Nidia Arrobo (Eds.). **Pueblos indígenas, derechos y desafíos: homenaje a Monseñor Leonidas Proaño.** València: ADG-N Libros, 2010.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. **Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.** Bogotá: CELAM, 2007.

FRANCISCO. **Carta encíclica Laudato si':** sobre el cuidado de la casa común. Madrid: San Pablo, 2015.

GALEANO, Eduardo. **El libro de los abrazos.** Madrid: Siglo XXI, 1989.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Dios y el oro en las indias.** Salamanca: Sígueme, 1989.

HOUTART, François. **El camino a la utopía y el bien común de la humanidad.** La Paz: Ruth Casa Editorial; Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2012.

## Revista Brasileira de Diálogo Ecumênico e Inter-religioso

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. Prólogo: teologías indias de hoy. In: ENCUESTRO TALLER LATINOAMERICANO: TEOLOGÍA INDIA, 2., 1994, Cayambe. **Anais**. Cayambe: CENAMI, 1994.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. Teología india. In: ENCUESTRO TALLER LATINOAMERICANO: TEOLOGÍA INDIA, 1., 1991, Cayambe. **Anais**. Cayambe: CENAMI, 1991.

MALOHE. **Encuentros en el sendero de abya yala**. Quito: Abya Yala, 2004.

PROAÑO VILLALBA, Leonidas Eduardo. **Monseñor Proaño, el profeta del pueblo**: selección de textos. Quito: Fundación Pueblo Indio del Ecuador, 1990.

SILLER ACUÑA, Clodomiro. El punto de partida de la teología india. In: ENCUESTRO TALLER LATINOAMERICANO: TEOLOGÍA INDIA, 1., 1991, Cayambe. **Anais**. Cayambe: CENAMI, 1991.

Recebido em: 27/02/2022.

Aceito em: 26/05/2022.