



# **DIÁLOGO INTERRELIGIOSO**

## **Cristianismo y Pueblos Indígenas**



Foto: Steve Cagan

**Jesús Alfonso Flórez López**



**A**l final del siglo XX el cristianismo católico interpreta su relación con los otros, en particular con los pueblos indígenas, en clave de reconocimiento de un valor de verdad, de un valor de salvación en sus religiones, pero no sale de la encrucijada de ponerse como colofón de la historia, por lo tanto genera estrategias de aproximación a estas sociedades a partir del principio del respeto a la diferencia, pero a la final termina re-editando el colonialismo con modelos sofisticados de penetración cultural (inculturación) y de un diálogo que debe conducir siempre al único paradigma posible de la historia de la humanidad, la supremacía de Cristo y con ello la supremacía de la Iglesia o de las Iglesias sobre los otros.

Una aproximación a esta problemática es la que se presenta a continuación a partir de tres tópicos: la situación del Cristianismo, El Hecho Religioso en los Pueblos Indígenas y el Diálogo interreligioso con estos pueblos.

### **1. SITUACIÓN DEL CRISTIANISMO**

En la aurora del actual milenio, el panorama del cristianismo frente a las otras religiones y a los no creyentes, desde el punto de vista de la membresía refleja que los cristianos representan el 33.1% de la población mundial. Dentro de ellos los católicos romanos son el 17% y las otras confesiones cristianas no católicas son el 16,1%, esto se ilustra con las siguientes cifras<sup>1</sup>:

Esta conferencia fue presentada en el XII Congreso latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. Cambios culturales, conflicto y transformaciones religiosas en la Universidad del Rosario, del 07 al 11 de julio de 2008. Bogotá, Colombia.

<sup>1</sup> Datos tomados de Bannett, David, Jonson, Todd, Crossing Meter. "Missiometric 2005: A Global Survey of World Mision". *En*: International Bulletin of Missionary Research vol 29, N.1. anuary 2005. Citado por Castro Luis Augusto en: Fe Misionera, Fe de Primera. Publicaciones CELAM, Bogotá, 2007, pp409-410.



Religiones	Total año 2005
Cristianismo	2.135.783.000
Islamismo	1.313.184.000
Hinduismo	870.047.000
Budismo	378.909.000
Religiones étnicas	256.341.000
Judaísmo	15.146.000
Siks	25.374.000
Universistas Chinos	404.922.000
Nuevos Movimientos Religiosos	108.132.000
No Religiosos	768.598.000
Ateos	151.548.000
No Cristianos	4.317.845.000

Siguiendo esta “*demografía religiosa*” se puede apreciar que las llamadas religiones étnicas representan el 4% y en su conjunto el mundo no cristiano constituye el 67% de la población mundial. Desde la lógica misionera cristiana falta por llegar a evangelizar a estas casi dos terceras partes de la humanidad.

Sin embargo, no se puede olvidar que el crecimiento del cristianismo ha sido al ritmo de los procesos de expansión colonial del mundo europeo hacia el resto del planeta, lo cual ha permitido que en todos los continentes se hayan asentado las Iglesias, como lo refleja el corte hecho al año 2005<sup>2</sup>:

#### EL CRISTIANISMO EN LOS CONTINENTES

Continente	Población (en millones)	Cristianos en general en 2005	Tendencia actual de crecimiento
África	906	389.304.000	2.36
América Norte	329	226.685.000	0.95
América Latina y Caribe	559	511.908.000	1.42
Asia	3.921	344.828.000	2.64
Europa	730	531.086.000	-0.04
Oceanía	33	22.258.000	1.19

<sup>2</sup> Ibid.

Como se puede apreciar, en América Latina y el Caribe más del 90% de su población se ubica dentro de la estadística de la membresía cristiana, pero particularmente es significativo esta porción del continente porque allí se concentra aproximadamente la mitad de la feligresía católica romana. La reciente asamblea de los obispos católicos de América Latina y el Caribe, celebrada en Aparecida-Brasil, manifiesta al respecto la siguiente preocupación:

*“Para la Iglesia Católica, América Latina y el Caribe son de gran importancia, por su dinamismo eclesial, por su creatividad y porque el 43% de todos sus feligreses vive en ellas; sin embargo, observamos que el crecimiento porcentual de la Iglesia no ha ido a la par con el crecimiento poblacional. En promedio, el aumento del clero, y sobre todo de las religiosas, se aleja cada vez más del crecimiento poblacional en nuestra región”<sup>3</sup>.*

En este contexto emerge la reflexión interna a la Iglesia sobre el tipo de misión a realizar en este lugar y en particular con los pueblos indígenas que allí habitan, puesto que tales sociedades reivindican cada vez más su existencia en tanto pueblos y por lo tanto el ejercicio del derecho a la autodeterminación, lo que comporta la libre expresión de sus creencias y prácticas religiosas propias.

#### 2. EL HECHO RELIGIOSO EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Ante este fenómeno de afirmación étnica y religiosa cabe reflexionar sobre las formas de acercamiento de la llamada “civilización occidental” a ese otro no occidental, puesto que se han vivido diversas etapas de negación y de integración o asimilación.

Siguiendo a Marc Augé<sup>4</sup>, en una primera fase la actitud de Occidente ha sido de desprecio al mundo exterior a él, en este caso de los pueblos indígenas de América, y luego ha pasado a una admiración, pero no de reconocimiento o aceptación de la verdad, sino de la belleza que se aprecia en su exotismo.

*“Después de haber guarnecido nuestros museos, los objeto de los otros –y en primer lugar sus objetos de culto- invadieron las galerías e influyeron en el mercado del arte. La primera etnología francesa*

<sup>3</sup> Mientras en el período 1974 a 2004 la población latinoamericana creció casi el 80%, los sacerdotes crecieron 44.1% y las religiosas sólo el 8%. Cf. (Annuarium Statisticum Ecclesiae).

<sup>4</sup> AUGÉ, Marc. *Génie du paganisme*. Editions Galimard. Paris 1982. Versión en castellano Mucnik Editores, S. A. Barcelona 1993. Estas líneas se hicieron en el trabajo publicado por el autor con el nombre de “Autonomía indígena en Chocó”, Medellín 2007.



*fue sensible a la belleza de los sistemas acabados en los que parecían haberse fijado las concepciones del mundo y de la humanidad de ciertos pensadores osados*<sup>5</sup>.

Esta aproximación a los otros desde la estética ha hecho del arte la palabra silenciosa de ellos. Cuando Occidente se ha querido acercar a la palabra de los otros, a través del cristianismo, lo que ha hecho es traicionar o transformar o acabar con el sentido original de la misma, pues con la traducción de la Biblia y del catecismo a las lenguas nativas no se ha hecho una etnología a la inversa, sino que,

*“se ha forzado el sentido del otro léxico, o, dicho de otra manera, de arrancar a las otras sociedades sus palabras y sus sentidos. ¿Cómo abstraer un elemento del panteón pagano para hacerle decir, como se dice, Dios? ¿Cómo cambiar todo el sentido sin mover nada? Pregunta hipócrita y eterna de las medicinas blandas que se aplican al alma de los otros, a las otras almas*<sup>6</sup>.

Como por ejemplo, como aconteció con los mahomeyanos, donde según Herskowits, desde el primer momento los misioneros cristianos tradujeron, en Africa:

- Mawu como DIOS
- Lisa como JESUS
- Legba como DIABLO

Pero *“los mahomeyanos carecen de representaciones que, ni siquiera a distancia, tengan algo que ver con el Jesús de la teología europea*<sup>7</sup>. Pues, de hecho Mawu es femenino y es la esposa de Lisa. Según Mupoil, los mahomeyanos *“se asombran a veces de comprobar cómo los occidentales distinguen en su panteón a Mawu, principio femenino, para luego masculinizarlo en los catecismos bajo la forma de un anciano barbado*<sup>8</sup>. O como en el caso del Pueblo Embera, donde con frecuencia algunos misioneros han intentado identificar a figuras míticas como Karagabí, con Cristo, y a Tutruica, con el concepto del Diablo, por el hecho de encontrar al primero en el *“mundo de arriba*”, asumido además como el cielo

5 Idem Pág 13.

6 Idem. Pág 15.

7 Idem. Pág 164

8 Idem. Pág 165. Citando a Verger. P. 506

cristiano, y el segundo ubicado en el *“mundo de abajo*”, identificando este espacio como el infierno, transponiendo conceptos, para absorber los símbolos originarios.

Al final se trata de no aceptar en realidad las diferencias, pues no se quiere conocer la lógica que hay en cada una de las concepciones del paganismo, ya que se pretende meter sus categorías en las categorías de Occidente, con lo cual no hay un reconocimiento de los otros sino una afirmación de Occidente con los signos y las palabras de los otros, acrecentando de esta manera el malentendido.

Confirmando con lo anterior la total oposición entre paganismo y cristianismo, lo cual se percibe en tres elementos:

- El paganismo nunca es dualista y no opone el espíritu al cuerpo ni la fe al saber.
- El paganismo no concibe la moral como un principio externo a las relaciones de fuerza y de sentido que traducen las vicisitudes de la vida individual y social.
- El paganismo postula una continuidad entre orden biológico y orden social, continuidad que, por una parte, relativiza la oposición entre la vida individual y la colectividad en la que se inserta y, por otra parte, tiende a convertir todo problema individual o social en un problema de lectura, pues postula que todos los acontecimientos constituyen signos y que todos los signos tienen sentido.

La salvación, la trascendencia y el misterio le son esencialmente ajenos. Como consecuencia: acoge la novedad con interés y espíritu de tolerancia; siempre dispuesto a prolongar la lista de dioses, concibe la suma y la alternancia, pero no la síntesis.

En los Pueblos Indígenas se constata que la explicitación y vivencia de su pensamiento propio está centrado en sí y para sí, sin interés de absorber a nadie, ya que no hay duda de que ésta es la razón más profunda y duradera de la incompatibilidad del paganismo con el proselitismo cristiano: nunca ejerció la práctica misionera<sup>9</sup>.

Adentrarse en el pensamiento de estos Pueblos (los indígenas) es entrar en *“la lógica pagana*”, la cual invierte los esquemas de la lógica cristiana o de Occidente,

9 Idem. Pág 17



pues ¿de qué servirá dominar la historia al precio del presente? Si es verdad que un dios debe traer la felicidad a los hombres en la tierra, que sea mañana mismo. ¿Qué es más ilusorio: quererlo todo de inmediato o esperarlo todo de la historia, lo que, para un ser vivo, quiere decir de la muerte?<sup>10</sup>, por eso el ámbito de las realizaciones humanas no se postergan, sino que se van viviendo.

Para los pueblos colonizados ha sido fatal *“la ruina de sus respectivos sistemas de pensamiento”* y, en muchos lugares del planeta el Dios cristiano se ha extendido, aunque sin plena aceptación y los dioses paganos se retiran a la desbandada, *“fuera de ciertos islotes de resistencia inseguros y a menudo desnaturalizados, en todas partes los panteones se disuelven con las sociedades a las que servían de fundamento”*<sup>11</sup>.

Pero en América Latina los Pueblos Indígenas, frente a la colonización de sus territorios y la conquista espiritual, se han resistido, y cuando dicen retomar su pensamiento, ponen de manifiesto su capacidad de pervivencia, con sus símbolos que representan o expresan los conceptos de persona, de lo divino, de las relaciones sociales, del territorio.

De allí que todo discurso y práctica con la superación de la destrucción prolongada de los pueblos colonizados, no puede poner entre paréntesis el hecho de la presencia de esta lógica, la del lenguaje mítico, o sagrado. Para no repetir el olvido de la izquierda europea-francesa, la cual dispuesta a denunciar el etnocidio, *“sólo se olvida de una cosa: de tomar en serio a los dioses paganos de África, de América o de Oceanía”*, pues tomar en serio a estos dioses es aceptar que ellos constituyen *“una ordenación materialista del mundo”*<sup>12</sup>.

La explicitación de esta lógica se ha condensado en el llamado pensamiento propio, o cuerpo mítico, que en el lenguaje actual de los pueblos indígenas en Colombia lo constituye la *“ley de origen”*, el ámbito de sus representaciones cosmogónicas es asumido como realidades que fundaron el existir y que desde la época inmemorial va delante abriendo el camino de la historia.

En la mitología del pueblo Embera, por ejemplo, la persona y el animal comparten la misma naturaleza, porque en el tiempo primordial todos eran animales, o dicho de otra forma los animales eran gente, como lo afirmará categóricamente

10 Idem. Pág 19

11 Idem. Pág 85

12 Idem. Pág 85.

la narración de Gëzra. Por eso, a diferencia del pensamiento occidental, para los embera los animales también tienen alma que es el wandra.

Esta identificación por la procedencia común con todos se percibirá y ritualizará en la ombligada, acto con el cual al neonato se le aplica en el ombligo un compuesto pulverizado de algún animal, para que al crecer vaya asumiendo las características de dicho animal. En uno de los relatos, donde dos hombres se están enfrentando o luchando se dice:

*“...Chinhueso era un indígena grande y gordo, ombligado con caimán, Ventura era un indígena pequeño y gordo ombligado con tigre, (en esa bebida había una jaibaná grande que veía todo lo que pasaba en la naturaleza y por eso él, desde una esquina, examinó qué era lo que tenían esas dos personas que tenían tanta fuerza para pelear y fue él que se dio cuenta que era esa ombligadura lo que tenía...”*

En el relato Embera donde Ventura visita el territorio Kuna se plasma el pensamiento sobre el proceso vital del ser humano, pues cuando un embera se muere se va al mundo de arriba o mundo de Ñkoré, de allí puede ir al mundo chäbera (el inframundo) o regresar a la tierra como castigo convertido en animal, con lo cual se pone de manifiesto el control social interno al explicitar lo permitido y lo que no es permitido.

La connaturalidad de materia y espíritu, entre la humanidad y la animalidad, evidencia la integralidad de la percepción del individuo en la naturaleza, en la cual no se siente extraño ni pretende distanciarse, sino que se autocomprende sólo en ella, pues desde el nacimiento hasta después de la muerte permanece conectado a ella, ya que el espíritu está en todo y al mismo tiempo todo lo material tiene y es espíritu, de allí que el control de los recursos naturales, antes que una bandera política se torna en un imperativo ético.

### 3. EL DIALOGO INTERRELIGIOSO CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS

El cristianismo católico en América Latina y el Caribe ha hecho definiciones frente al mundo indígena que hacen vislumbrar un cambio de paradigma; esto es, pasar de la lógica de la negación de los otros a contribuir en su afirmación. En las Conferencias generales del Episcopado celebradas en Santo Domingo, en 1992 y en Aparecida-Brasil en 2007, se deja entrever esta perspectiva.





En el documento de Santo Domingo se lee:

*“Dios es un diálogo que dura a lo largo de los siglos, ha ofrecido y sigue ofreciendo la salvación a la humanidad. Para ser fiel a la iniciativa divina, la iglesia debe entrar en diálogo de salvación con todo. (Diálogo y Anuncio 38). Al promover este diálogo, la iglesia debe saber bien que éste tiene un carácter testimonial dentro del respeto a la persona e identidad del interlocutor (cf DP 1114)” (SD 136).*

A partir de este principio el mencionado documento plantea dos desafíos:

- *“La importancia de profundizar un diálogo con las religiones no cristianas presentes en nuestro continente, particularmente las indígenas afroamericanas durante mucho tiempo ignoradas o marginadas.*
- *La existencia de prejuicios e incomprensiones como obstáculo para el diálogo” (SD 137)*

Por su parte en la reciente V Asamblea Episcopal de Aparecida afirma al respecto:

*“El diálogo interreligioso, además de su carácter teológico, tiene un especial significado en la construcción de la nueva humanidad: abre caminos inéditos de testimonio cristiano, promueve la libertad y dignidad de los pueblos, estimula la colaboración por el bien común, supera la violencia motivada por actitudes religiosas fundamentalistas, educa a la paz y a la convivencia ciudadana: es un campo de bienaventuranzas que son asumidas por la Doctrina Social de la Iglesia”.*(Aparecida 239)

No obstante, como se anotó al comienzo de este texto, tal apertura cae en la lógica inevitable de la asimilación cristiana, puesto que todo debe tender a la perfección que argumenta el cristocentrismo. Así lo escribe a renglón seguido el documento de Aparecida:

*“Como discípulos de Jesucristo, encarnado en la vida de todos los pueblos descubrimos y reconocemos desde la fe las “semillas del Verbo”<sup>13</sup> presentes en las tradiciones y culturas de los pueblos indígenas de América Latina. De ellos valoramos su profundo aprecio comunitario por la vida, presente en toda la creación, en la existencia cotidiana y en*

<sup>13</sup> Cf. SD 245

*la milenaria experiencia religiosa, que dinamiza sus culturas, la que llega a su plenitud en la revelación del verdadero rostro de Dios por Jesucristo”<sup>14</sup>.* (Aparecida 529)

Alternativo a este lenguaje oficial emerge el discurso de teólogos que interpretan la relación y el diálogo con las otras religiones desde la lógica del *“pluralismo religioso”<sup>15</sup>*, para quienes la figura de Cristo no puede ir contra los religiones, ya que esta posición generó un exclusivismo que negaba el valor de verdad y de salvación de las otras religiones; tampoco Cristo debe estar en el centro ya que ello conduce al esquema de la unicidad donde se acepta que hay salvación en las otras religiones pero dependiendo de Cristo, de donde se ha estructurado el esquema inclusivista. La teología del pluralismo religioso parte de la imagen en la que Cristo se encuentra junto a las demás figuras religiosas, con lo cual el diálogo debe ser *“inter pares”*, de tal forma que el diálogo conduzca al conocimiento de la humanidad y de la construcción de un proyecto de convivencia a partir de la diferencia o la diversidad religiosa.

Este planteamiento de la teología pluralista viene siendo revisado desde hace varios años por el Vaticano, en particular por la Sagrada Congregación para la Doctrina y la Fe, puesto que se le mira con recelo al calificarla de reduccionista. Inspirados en esta vigilancia de la doctrina recientemente la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal de España, *“encargada de asistir a los Obispos en su tarea de tutelar y promover la doctrina cristiana”*, hizo una nota de condena a la obra de uno de estos teólogos que vive en Centroamérica y que aporta sus reflexiones en este contexto.

Al respecto la nota de condena afirma que los presupuestos metodológicos del mencionado autor conducen a hacer afirmaciones *“incompatibles con la fe de la Iglesia católica”*. Tales incompatibilidades son entre otras las siguientes:

*“...la negación del realismo de la Encarnación, presentada como “teologúmenon», metáfora, mito, símbolo” (p. 173), de la Preexistencia del Logos (p. 189) y de la Mediación salvífica única y universal de Cristo y de la Iglesia; la contraposición entre “el cristianismo del Cristo dogmático” y “el cristianismo del Evangelio del Reino de Dios y del seguimiento de Jesús” (pp. 171-172); la negación de la voluntad fundacional de*

<sup>14</sup> El subrayado es mío.

<sup>15</sup> Particularmente me identifico con esta posición que la desarrollan diversos teólogos entre ellos Jacques Dupuis, Alosyius Pieris, José María Vigil.



*Cristo respecto a la Iglesia (p. 119); la comprensión inmanentista de la Revelación, entendida como "un caer en la cuenta" de lo que Dios va obrando; la consecuente equiparación de la Revelación sobrenatural a las "revelaciones" de otras tradiciones religiosas (pp. 81-91); la ruptura entre el Reino de Dios y la Iglesia; o, la reducción de la religión a la ética, entendida como justicia y respeto al otro (pp. 195-209)"*<sup>16</sup>

La nota es concluyente sobre la "negación de la verdad sobre Cristo, el Hijo de Dios encarnado, y de la originalidad del cristianismo" de esta perspectiva teológica de Vigil. Llegando finalmente a decir que,

*"...Como consecuencia de todo lo anterior, el P. Vigil propone una "espiritualidad del pluralismo religioso" caracterizada por reconocer el "pluralismo de derecho" (la pluralidad de religiones es querida positivamente por Dios: p. 319), manifestar gran desconfianza ante las "actitudes de privilegio o exclusividad" del cristianismo (pp. 319-321), abrirse a la complementariedad ( pp.321-322) y promover un nuevo espíritu misionero (pp. 322-324). La misión -según el autor-, debe entenderse como «un impulso hacia los demás pueblos y religiones, para compartir con ellos -en ambas direcciones- la búsqueda religiosa» (pp. 323-324)."*<sup>17</sup>

Frente a la teología del pluralismo religioso, en la cual se propone hacer el diálogo entre cristianismo y religiones indígenas en América Latina emerge el miedo institucional, mas cuando estos conceptos se ponen al alcance de la comunidad, por eso la nota de la referencia concluye:

*"La gravedad de los errores contenidos en este libro, unida a su carácter divulgativo, hacen de esta obra un instrumento especialmente dañino para la fe de los sencillos...El fin de la presente Nota es precisamente fortalecer la vida de los fieles en la confesión gozosa y humilde de Jesucristo, y rechazar lo que la daña, porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos (Hch 4, 12)."*<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, de la Conferencia Episcopal de España. Nota sobre el libro del Rvdo. P. José María Vigil, CMF. Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular, Ediciones El Almendro, Córdoba 2005, 389 pp.a. Madrid 2008.

<sup>17</sup> Idem

<sup>18</sup> Idem

Aquellos llamados "sencillos" son los depositarios de las tradiciones religiosas y es a partir de ellos que el diálogo debe emerger, en tanto que éste tiene unos espacios particulares cuales son:

- El compartir del ritual
- El trabajo mancomunado por alcanzar los fines de las experiencias religiosas, esto es construir más espacios de humanización
- El intercambio de reflexiones teológicas, para el caso de América Latina entre la Teología Cristiana y las Teologías de los Pueblos Indígenas.

La superación de la perspectiva colonialista en el ámbito de la religión se torna en imperativo inaplazable, por cuanto, como lo afirma Dupuis "una teología cristiana de las religiones debe adoptar una perspectiva global que abarque, en su visión, la totalidad de la experiencia religiosa de la humanidad".<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Citado por Teixeira Faustino en: Teología de las Religiones", Editorial Abya Yala. Quito 2005.

Pág 15



## BIBLIOGRAFÍA

AEBISCHER-CRETTOL, Monique. *Vers un oeduménisme interreligieux*, jalon pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux. Cerf, Paris 2001.

AUGE, Marc. *Génie du paganisme*. Editions Galimard. Paris 1982. Versión en castellano Mucnik Editores, S. A. Barcelona 1993.

Castro Luis Augusto. En: *Fe Misionera, Fe de Primera*. Publicaciones CELAM, Bogotá, 2007, pp409-410.

CELAM, Santo Domingo. Bogotá 1992.

\_\_\_\_\_, *Aparecida*. Bogotá 2007.

DUPUIS, Jacques. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux. Les Editions du CERF*. Paris 1997.

\_\_\_\_\_. *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*. CERF Paris 2002.

FLÓREZ LÓPEZ, Jesús Alfonso. *Autonomía Indígena en Chocó*. Ediciones CEE. Medellín, 2007.

PIERIS, Aloysius. *Liberación, inculturación, Diálogo Religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*. Verbo Divino. Estella-Navarra 2001.

TEXEIRA, Faustino. *Teología de las Religiones*, Editorial Abya Yala. Quito 2005

VIGIL, José María, *Teología del Pluralismo Religioso*. Ediciones Abya Ayala. Quito, 2005.

<http://latinoamericana.org/2003/textos/bibliografiapluralismo.htm>