



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 12

CTX 106 EL QUEHACER TEOLÓGICO

Tamayo Acosta, Juan José. “El cristianismo liberador en los procesos de colonización y descolonización de América Latina”. En *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, 377-406. Madrid: Herder, 2011.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Capítulo XII

EL CRISTIANISMO LIBERADOR EN LOS PROCESOS DE COLONIZACIÓN Y DESCOLONIZACIÓN DE AMÉRICA LATINA

El cristianismo tuvo en América Latina desde el principio un carácter marcadamente político en uno u otro sentido, ya fuera en clave de liberación o de dominación, algo que se hace patente en los procesos de colonización y de descolonización, de los que tratará este capítulo.

Para iniciar este apartado, hacemos mención de la lúcida y certera reflexión de la antropóloga Liliana Suárez Navaz, profesora de la Universidad Autónoma de Madrid:

El colonialismo no es un período histórico superado, un fósil inerte. Es una semilla que aún da sus frutos, reproduciendo una característica administración del pensamiento y sustentando un sistema de extracción de la mayoría de explotación del planeta [...]. Aunque el sistema político de los imperios coloniales en sentido estricto quedó felizmente en el pasado, sus secuelas están presentes en las nuevas formas de imperialismo económico y político (y religioso, añadido yo) liderado por capitalistas neoliberales en todos los rincones del mundo. Esta globalización tan trillada tiene efectos perversos para las mujeres. Aunque ciudadanas, estas dinámicas nos están empujando hacia una mayor pobreza, más responsabilidades nuevas, formas de migración, nuevas formas de control y violencia.¹

1. Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolo-*

Otra teología es posible

Este análisis es perfectamente aplicable al colonialismo en América Latina en sus diferentes manifestaciones.

Cinco son las descolonizaciones que se van a analizar en este capítulo: la religión, el feminismo, el conocimiento, los derechos humanos y el universalismo globalizante. Se dedicará especial atención al papel que tuvo el cristianismo liberador en los procesos de colonización y descolonización, así como a la necesidad de descolonizar la religión como condición irrenunciable, si bien no suficiente, para que el proceso de descolonización, iniciado hace dos siglos, llegue a buen puerto.

I. CRISTIANISMO CONQUISTADOR Y COLONIAL

En el imaginario colectivo se ha fijado la idea del cristianismo como uno de los factores ideológicos e institucionales más importantes de legitimación de la conquista y de la colonización de Amerindia, y como uno de los poderes fácticos que más se resistieron a la descolonización, a las corrientes ideológicas emancipatorias y a los movimientos de liberación en América Latina. Con la historia en la mano es obligado reconocer que así fueron las cosas en el pasado y que lo siguen siendo en el presente en el catolicismo institucional y oficial que, desde los tiempos de la conquista, ha sido el remedo del catolicismo español o, si se prefiere, la reproducción de un cristianismo antimoderno, antiliberal, contrarrevolucionario y procolonial.

El cristianismo de la conquista impuso la fe a los indígenas y se apropió de sus tierras y de sus riquezas a través de la espada. Entendía la relación entre culturas como choque y confrontación, con el objetivo de imponer la cultura del conquistador,

nizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid, 2008, págs. 31-32.

que se convirtió en hegemónica, y que comportó el *etnocidio* de las culturas indígenas (muerte cultural), el *genocidio* (asesinatos en masa de las poblaciones indígenas) y el *deicidio* (muerte de los dioses/as), alegando como justificación la erradicación de los sacrificios humanos en los cultos indígenas, pero sin utilizar el mismo criterio para salvar la vida de los indígenas sometidos a explotación y esclavitud.

Este modelo consideraba el oro de las Indias como mediador del evangelio y de la presencia de Dios entre los indios. Gracias al oro, del que se apropiaron los conquistadores, los indios podían recibir la fe y obtener la salvación. Sin las minas de oro no puede conservarse el evangelio ni existe salvación para los indios. «Si no hay oro, no hay Dios en las Indias», argumentaban los teólogos legitimadores de la conquista. Nos encontramos ante una teología inequívocamente idolátrica y fetichista, que se halla en las antípodas del imperativo ético del evangelio: «No se puede servir a dos señores: a Dios y al Dinero». La plata es, según afirma Gustavo Gutiérrez citando a Léon Bloy, «la sangre del pobre». La idolatría del dinero trae la muerte del pobre, al mismo tiempo que victima a los marginados.

2. CRISTIANISMO LIBERADOR

No obstante, existió otro paradigma de cristianismo crítico con la conquista, contrario a la colonización, defensor de los indígenas y colaborador en los procesos de descolonización desde el principio ético-evangélico de la opción por los excluidos, si bien no sin contradicciones. Dicho cristianismo mostraba, ciertamente, el deseo de transmitir a los indígenas una fe religiosa —la católica— sin dominarlos, a través de una evangelización liberadora. Era un cristianismo que defendía la persuasión y la tolerancia, el diálogo y el encuentro con el otro, la autocrítica, la

denuncia y el sentido comunitario-igualitario. Ejemplos del cristianismo liberador durante la conquista fueron, entre otros, el obispo y teólogo Bartolomé de Las Casas, el dominico Antonio Montesinos y el obispo Vasco de Quiroga. Bartolomé de Las Casas criticó la modernidad incipiente, defendió de manera incansable los derechos de los indios, pisoteados por los conquistadores, e influyó de manera decisiva en la elaboración de las Leyes de Indias de 1542. Antonio Montesinos en un famoso sermón de adviento de 1511 denunció a los encomenderos acusándoles de estar en pecado mortal. Por último, Vasco de Quiroga condenó la guerra de conquista y la esclavización de los indios y llevó a cabo una loable experiencia de educación de indígenas que tenía su base en el mestizaje.

La figura, sin duda, más emblemática fue Bartolomé de Las Casas, considerado, con razón, el precedente del diálogo interreligioso, de la interculturalidad y de la teología de la liberación, así como el principal representante de la *variante latina de la filosofía moral y política de la alteridad*, que es necesario recuperar hoy para hacer frente a la barbarie del neorracismo. Acepta la diversidad cultural, que explica de manera positiva a partir de la diferencia de los amerindios. No obstante, en esa filosofía pueden existir motivos racionales fundados para preferir moralmente unos comportamientos sobre otros; dicho de otro modo, pueden argüirse de manera racional motivos existenciales para fijar algún tipo de jerarquía de valores morales.

El autor tiende a mantener el mismo criterio en lo referente a la valoración de todas las costumbres. Cuestiona los conceptos de *barbaro* e *infidel* aplicados a los indios e invierte el uso de ambos términos. Llama la atención sobre los actos de barbarie dentro de la propia cultura española. Desenmascara así la falacia del término *barbarie* y reconoce a los indios un estatuto de igualdad frente a los españoles. Las Casas consideraba como misión de la monarquía la protección de los derechos de los indios. De ahí su

empeño para que se reconocieran dichos derechos en las Leyes Nuevas de 1542.

No acepta la demonización de la cultura indígena por parte de la europea y se opone a que ésta utilice la lógica destructora para doblegar al otro por una supuesta superioridad, ya sea cultural o espiritual. «Teniendo, pues, de acuerdo a la ley eterna, cada pueblo, su gobernador o príncipe, no existen motivos para que un pueblo bajo pretexto de cultura trate de dominar a otro o de destruir reinos ajenos», afirma en la *Apología* frente a Ginés de Sepúlveda. Se abre así el camino al diálogo entre culturas. «La noción de “barbarie” –afirma L. Adrián Mora Rodríguez– es, para Las Casas, ante todo una noción políticamente construida.»²

3. CRÍTICA DE LA MODERNIDAD NACIENTE Y DE LA RACIONALIDAD DESTRUCTORA

Las Casas ataca la nueva estructura de poder que se construye en América, que es la expresión de la modernidad naciente en su dimensión dominadora y que tiene su manifestación más perversa en el sistema de la encomienda. Existe una relación intrínseca entre la destrucción de los indios y el sistema de encomiendas, en el que éstos son tratados como «hatajos de ganados entregados a hambrientos lobos»:

Ninguna otra pestilencia pudo el diablo inventar para destruir todo aquel orbe, consumir y matar todas aquellas gentes y despo-

2. L. Adrián Mora Rodríguez, «La barbarie americana. Reflexiones lascasianas para la modernidad», en *Pasos*, 133 (septiembre-octubre de 2007), pág. 32.

Otra teología es posible

blar como se ha despoblado tan grandes y tan poblados reinos, y ésta solo bastaba para despoblar el mundo, como fue la invención del repartimiento y encomienda de aquellas gentes, que repartieron y las encomendaron a los españoles como si se las encomendaran a todos los diablos, o como hatajos de ganados entregados a hambrientos lobos.

La base de la aniquilación es la acumulación de metales preciosos. Adelantándose al imperativo kantiano en más de dos siglos, el teólogo dominico demuestra que los conquistadores convierten a los indios en simples medios para el logro de un fin espurio: el provecho del rey y de los españoles. Se trata, afirma, de «un error abominable, tiránico e infernal condenado por la razón humana y, más aún, por la filosofía cristiana». Las Casas denuncia dicho sistema y deja sin base la justificación del mismo. Si atendemos a sus frutos, la racionalidad con la que se autodefine la modernidad no tiene nada de constructiva; por el contrario, es claramente destructora.

4. LAS REDUCCIONES JESUÍTICAS EN PARAGUAY

Paradigmática fue la experiencia de las *reducciones de Paraguay*, una de las utopías que no se quedó en el ámbito de las ideas o de los ideales, sino que se hizo realidad en la historia, lo que desmintió el supuesto carácter irrealizable de las utopías. El padre jesuita Antonio Ruiz Montoya, protagonista y responsable de aquella experiencia, describe así las reducciones de Paraguay: «Llamamos reducciones a los pueblos de los Indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más, unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar al-

godón con que se vistan».³ Y fueron precisamente religiosos jesuitas quienes activaron aquella experiencia política y económica comunitaria en régimen de igualdad, no exenta de autoritarismo, uniformidad e imposición de un modelo religioso, económico y habitacional que chocaba con el de los indígenas.

Las *reducciones* se interpretan como cristalización, si bien parcial, del ideal de Bartolomé de Las Casas, en la medida en que los jesuitas separan la actividad conquistadora de la misionera, no recurren a la guerra como cauce de evangelización y no establecen relaciones basadas en la esclavitud en la forma de encomienda privada.⁴ Los territorios elegidos para las misiones eran lugares agrarios alejados de los centros de poder civil, episcopal y militar. El modelo económico funcionaba con criterios diferenciados de los de la sociedad colonial. Fernando Mires lo define como despótico-aldeano o despótico-comunitario, donde se combinaba un modo de producción comunitario con cierta división del trabajo y el despotismo autocrático con el colectivismo agrario.

Por ese motivo, y desde el principio, las *reducciones* jesuíticas no estuvieron exentas de críticas. Éstas procedían del mismo mundo indígena-guaraní, y, en concreto, de los dirigentes autóctonos, que vieron modificada de manera sustancial la estructura de la sociedad guaraní, limitada su libertad y destruidos sus ritos. Así se expresaba uno de esos dirigentes: «La libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles y selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos, no para bien, sino para que oigamos la doctrina tan opuesta a los ritos y cos-

3. Bartomeu Melià, *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnografía*, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción, 1997 (4.ª ed.), pág. 193.

4. Fernando Mires, *La colonización de las almas*, DEI, San José, 1991.

Otra teología es posible

tumbres de nuestros antepasados». ⁵ Por eso, existen dudas fundadas de que se tratara de un proceso de descolonización; parece que fueron lo contrario.

5. CLÉRIGOS LIBERALES EN LA LUCHA POR LA INDEPENDENCIA DE AMÉRICA LATINA

Numerosos cristianos laicos y clérigos, a principios del siglo XIX, tradujeron políticamente los ideales evangélicos de libertad y justicia, y participaron o lideraron las luchas por la independencia en los diferentes países latinoamericanos. El clima ya estaba preparado por el trabajo de promoción cultural desarrollado por algunos obispos que contribuyeron a la educación del pueblo, a la ilustración del clero, a la formación en el saber clásico y el humanismo y a la reforma de la teología. La Compañía de Jesús impulsó en no pocos de sus colegios la enseñanza de la filosofía moderna de orientación humanista. ⁶

Solo en México fueron más de 400 los sacerdotes y religiosos los que apoyaron el movimiento emancipador de la independencia. Eran quienes estaban en contacto con las mayorías populares empobrecidas, quienes conocían sobre el terreno los graves problemas de subsistencia y las injusticias sufridas por dichas minorías y quienes se convirtieron en caudillos y líderes de

5. *Ibidem*, pág. 196.

6. Cf. Ernesto de la Torre Villar, «El clero y la independencia mexicana», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 14, 2005, págs. 379-382; Ernesto de la Torre Villar (comp.), *La conciencia moral y su formación*, UNAM, México, 1988; Luis Villoro, *Proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, UNAM, México, 1967 (2.^a ed.); Enrique Plasencia de la Parra, *Independencia y nacionalismo a la luz del discurso conmemorativo (1825-1867)*, Conaculta, México, 1991.

la independencia. Fue el evangelio de la libertad lo que les impulsó a luchar contra la tiranía española.

Dos ejemplos entre los muchos que existen son: Miguel Hidalgo y José María Morelos. El primero fue el iniciador de la lucha por la independencia de México, llegó a ser capitán general del ejército insurgente y se considera el padre de la patria mexicana. José María Morelos fue su colaborador y un brillante caudillo militar. Los dos apelaron a la piedad popular, sobre todo de los indígenas, y proclamaron a la Virgen de Guadalupe patrona de la revolución latinoamericana. La liberación de la tiranía justificaba el recurso a la violencia. Era, al fin y al cabo, la tesis clásica de la teología moral.⁷

El caso de Venezuela es todavía más emblemático si cabe: el principal redactor del Acta de Independencia de Venezuela fue Juan Germán Roscio, católico practicante, teólogo, doctor en derecho canónico y en derecho civil, considerado uno de los precursores de la teología de la liberación. Participó también en la redacción de la Constitución de Venezuela de 1811. Desde sus conocimientos teológicos cuestionó la vinculación de la monarquía con el catolicismo y el derecho divino de los reyes, e hizo ver a los venezolanos que la creación de la república no era incompatible con la fe católica. Su obra más importante fue *Triunfo de la libertad sobre el despotismo*, publicada en Filadelfia en 1817, en la que, apoyándose en fuentes bíblicas y filosóficas cristianas, descubre que la Biblia reprueba el poder absoluto de los reyes y muestra que «la monarquía absoluta y despótica no podía conciliarse con el cristianismo» y que la fe se opone a la tiranía y a la dominación colonial. Fundamenta la soberanía po-

7. Cf. Gabriel Méndez Plancarte, *Hidalgo Reformador intelectual*, UNAM, México, 2004; Marta Terán y Norma Pérez (selección), *Miguel Hidalgo, ensayos sobre el mito y el hombre*, INAH/Fundación MAPFRE, Tavera, México, 2004.

pular en figuras bíblicas como Abrahán, Jacob, Moisés. Presenta la revolución de los macabeos como ejemplo de la lucha contra quienes gobiernan impunemente y de manera absoluta. Defiende el regicidio y el tiranicidio en algunos textos sobre Moisés, los libros de los Reyes y Tomás de Aquino. El libro concluye con un capítulo dedicado a demostrar que el «dogma político de la soberanía del pueblo» es «cuasi religioso».⁸

No obstante, los movimientos de independencia de América Latina tuvieron lugar, dentro del paradigma hegemónico de la modernidad europea, en todos los ámbitos: religioso, político, cultural, económico y militar. Se produjeron intentos de una descolonización real que, de inmediato, fueron sofocados y sus líderes ejecutados. Habría que esperar a las últimas décadas del siglo xx para que despertara la conciencia descolonizadora generalizada de los pueblos indígenas y afrodescendientes, y para que ésta se teorizara y se tradujera en organizaciones de lucha. A ello han contribuido de manera positiva, como se verá a continuación, las teologías indígena y negra latinoamericanas.

Lo cierto es que, mientras clérigos y cristianos laicos luchaban a favor de la independencia y se comprometían activamente con las ideas liberales, el papa y las jerarquías eclesíásticas mantenían la alianza con la corona española, condenaban la revolución y excomulgaban a los clérigos que luchaban por la libertad.

8. Cf. Juan Germán Roscio, *Obras*. I. *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, Publicaciones de la Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana, Caracas, 1953. Para una síntesis de su teología política emancipatoria, cf. Josep Ignasi Sanranyana (ed.), *Teología en América Latina (vol. II/2): De la guerra de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, Iberoamericana Vervuert, 2008, págs. 257-261.

6. CRISTIANOS, CLÉRIGOS Y TEÓLOGOS EN LOS MOVIMIENTOS
REVOLUCIONARIOS

Un impulso orientado, al menos de manera indirecta, al proceso descolonizador latinoamericano fue el compromiso político de las comunidades de base, de los teólogos, teólogas, sacerdotes y obispos a partir de la década de 1960. Fue en ese momento cuando, en un clima de lucha popular y de cambio de paradigma del cristianismo, numerosos cristianos de las diferentes Iglesias, individual o colectivamente, se incorporaron a los movimientos de liberación junto con otros militantes revolucionarios. Seguidamente nos centraremos en algunos casos significativos y representativos de una tendencia muy extendida en el cristianismo de aquella época. El más emblemático es, sin duda, el del sacerdote colombiano Camilo Torres, capellán universitario y brillante sociólogo formado en la Universidad Católica de Lovaina. Renunció al ejercicio del sacerdocio y a la celebración de la eucaristía y se alistó en el movimiento guerrillero del ELN, para caer pronto bajo el impacto de las balas del ejército colombiano. En los años siguientes fueron numerosos los sacerdotes que siguieron su ejemplo, con lo que demostraban una generosidad extrema, hasta el punto de dar su vida por defender la dignidad y vida de los pobres, lo que suponía que, en la práctica, el cristianismo era compatible con la revolución.⁹

Durante la década de 1980, se produjo un nuevo fenómeno: la participación de teólogos, religiosos y religiosas en responsabilidades políticas dentro de gobiernos revolucionarios formados en diversos países latinoamericanos tras el derrocamiento de las respectivas dictaduras. Fue el caso de varios sacerdotes que participaron en el gobierno del Frente Sandinista de Nicaragua

9. Cf. Camilo Torres Restrepo, *La revolución, imperativo cristiano*, Ediciones del Caribe, 1965.

tras la liberación de la dictadura somocista: Miguel de Escoto, miembro de la Congregación Religiosa Maryknoll, como ministro de Asuntos Exteriores; Ernesto Cardenal, poeta y monje trapense que fundó la comunidad de Solentiname, como ministro de Cultura; y Fernando Cardenal, jesuita y hermano del anterior, como ministro de Educación.¹⁰

Los hermanos Cardenal tuvieron problemas con el Vaticano para compaginar su actividad política con el sacerdocio. Pero no Escoto, que contó con el apoyo de su congregación. En su viaje a Nicaragua en 1983, el papa Juan Pablo II rechazó la conducta del humilde Ernesto Cardenal, postrado de rodillas, con un ostensible gesto de desaprobación en presencia del gobierno sandinista, que fue retransmitido al mundo entero por televisión. ¡Fue uno de los actos de humillación más inmisericordes! Pero Ernesto Cardenal, fiel a su conciencia y al compromiso político asumido con su pueblo, continuó al frente del Ministerio de Cultura trabajando por la educación popular. Más difícil le resultó a su hermano Fernando, a quien los responsables de la Compañía de Jesús le comunicaron que no podía seguir siendo jesuita y ministro. Al final se vio obligado a abandonar la Compañía para seguir siendo ministro, no sin antes responder al Vaticano, de quien venía la amonestación: «Es posible que me equivoque manteniendo mi doble función de jesuita y de ministro, pero déjenme equivocarme a favor de los pobres, porque durante muchos siglos la Iglesia se ha equivocado a favor de los ricos».

En la década de 1990, destacó por su actividad política el salesiano haitiano Jean Bertrand d'Aristide, quien, de acuerdo con la teología de la liberación, ejerció su ministerio sacerdotal

¹⁰ Cf. Ernesto Cardenal, *La revolución perdida*, Trotta, Madrid, 2004; Fernando Cardenal, *Junto a mi pueblo, con su revolución*, Trotta, Madrid, 2009; Miguel d'Escoto, *Antiimperialismo y no violencia*, Ocean Sur, 2009.

en una parroquia pobre de Puerto Príncipe y participó de manera activa en el derrocamiento de la dictadura de Duvalier. En diciembre de 1990 fue elegido presidente de Haití con el 67% de los votos. Entre sus prioridades se encontraban la erradicación de la pobreza y la dignificación de los sectores populares con los que estaba comprometido desde su época de sacerdote.¹¹ Fue derrocado por un golpe militar y posteriormente rehabilitado. Sin embargo, pronto renunció a su estilo de vida austero y a las opciones liberadoras del comienzo para decantarse por el enriquecimiento personal y situarse entre los sectores pudientes de la sociedad. Lo que contrasta con la extrema pobreza en la que vivía –y todavía sigue viviendo, sobre todo tras el terremoto de enero de 2010– Haití, el país más pobre de América Latina.

El dominico brasileño Frei Betto, por otro lado, ha jugado un papel fundamental en la transformación de la realidad social latinoamericana. En 1985 publicó un libro de conversaciones con Fidel Castro en el que el dirigente cubano defendía el carácter revolucionario del evangelio y la coherencia de los cristianos que luchaban por el socialismo.¹² Participó en primera línea, junto con Lula da Silva, Leonardo Boff y otros dirigentes políticos, religiosos y sindicales, en la creación del Movimiento sin tierra, y apoyó la candidatura de Lula a la presidencia de la República de Brasil. Como asesor de Lula durante la primera etapa de su presidencia, puso en marcha y gestionó el programa «Hambre Cero», que logró reducir considerablemente la pobreza en Brasil.

11. Cf. Jean-Bertrand Aristide, *In the Parish of the Poor*, Orbis Books, Maryknoll, 1990; Jean-Bertrand Aristide y Christophe Wargny, *Aristide: An autobiography*, Orbis Books, Maryknoll, 1993.

12. Frei Betto, *Fidel y la religión*, oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 1985.

7. FERNANDO LUGO, DE OBISPO A PRESIDENTE

Fernando Lugo, exmisionero del Verbo Divino y exobispo de San Pedro, una de las regiones más pobres de Paraguay, está realizando una importante labor en el proceso de descolonización de América Latina. Accedió a la presidencia de la República de Paraguay tras el triunfo electoral en abril de 2008.¹³ Hasta llegar a la presidencia del país guaraní, su trayectoria estuvo marcada por la inserción en el mundo de la exclusión, teniendo como guía religiosa la teología de la liberación, como referente social las Ligas Agrarias Cristianas de su país, como horizonte ético la opción por los pobres y como vía de conocimiento de la realidad las ciencias sociales. Un importante aval fue su larga experiencia en el compromiso con los movimientos sociales, primero como maestro de escuela en un lugar marginal de su país, luego como misionero en una de las zonas más depauperadas de Ecuador, después como estudiante de sociología en Roma, más tarde como obispo que mostró su apoyo a las luchas de los campesinos sin tierra en una época de fuertes conflictos, y, finalmente, como responsable de las comunidades eclesiales de base.

Renunció al episcopado para dedicarse a la política, y el Vaticano lo suspendió *a divinis*. Poco después le levantó la suspensión y, en un gesto sin precedentes al tratarse de un obispo, aceptó su reducción al estado laical. Como candidato a la presidencia al frente de la Alianza Patriótica para el Cambio, logró derrotar al Partido Colorado, que llevaba más de sesenta años en el poder. Tras su triunfo resumía así su programa de gobierno: «A partir de hoy, mi gran catedral será todo mi país. Hasta ahora

13. Cf. Juan José Tamayo, «Cristianismo y poder en América Latina. Fernando Lugo, presidente de Paraguay», en *ABC Color*, 22 de agosto de 2010; Margot Bremer, «Lugo presidente: ¿un sueño frustrado?», en *Concilium*, 332 (septiembre de 2009), págs. 137-147.

estuve en una catedral enseñando, compartiendo, sufriendo, construyendo. Hoy me pongo a disposición de todos los ciudadanos de Paraguay para construir desde la política esa nación que nos merecemos todos los paraguayos, una nación más justa y fraterna, reconciliada, donde la justicia no solo sea un objeto de lujo para algunas personas, sino para todos y todas por igual».

Para ello, tuvo que caer en una herejía, como él mismo confesaba citando el título de un libro que recoge la experiencia de las Ligas Agrarias Campesinas de Paraguay, acusadas de comunistas por el dictador Alfredo Stroessner, apresadas y asesinadas: *La herejía de seguir a Jesús*. ¿Y el poder? ¿No es incompatible con el seguimiento de Jesús? Parece que sí. Al menos eso es lo que se desprende del mensaje evangélico: «Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera ser grande entre vosotros será vuestro servidor» (Mc 10, 42-43).

Fernando Lugo reconoce que, muchas veces, los políticos usurpan el poder o se aferran compulsivamente a él, y cree que el poder es un proceso de creación y, bajo la inspiración del método de la teología de la liberación, él ha optado por construirlo desde abajo, a partir de la realidad sangrante, desafiante de miseria, pobreza y exclusión en que viven los pueblos de América Latina. «El poder –afirma– se construye desde la gente sencilla que se une para defender sus reivindicaciones y también en sus grandes proyectos e ideales sociopolíticos.»

Lugo ha logrado terminar con la hegemonía que ejerció el Partido Colorado durante sesenta y un años en Paraguay –incluidos treinta y cinco de dictadura– en todos los ámbitos: político, militar, cultural, religioso y económico, y ha iniciado un proceso de profundas transformaciones en el contexto de los cambios que vienen produciéndose en América Latina durante las dos últimas décadas. Desde el comienzo de su mandato acari-

ció el sueño de un proyecto descolonizador para su país, un «sueño de un futuro con identidad paraguaya». Para ello, se comprometió a buscar en el pasado sus valores y signos «para que en la semiótica del futuro se encuentren nítidas las motivaciones que claman por un mañana que reitere los logros y no repita los errores». Lo entendió muy bien Leonardo Boff, presente en la toma de posesión de la presidencia el 15 de agosto de 2008: «Lugo quiere ejercer el poder dando centralidad a los pobres y al pueblo guaraní. Ha dejado claro que no quiere hacer de la política su destino de vida sino solamente pasar con un servicio».

En el discurso de investidura como presidente, recordó los valores promovidos por algunos de sus predecesores más emblemáticos en el gobierno del país: «El mérito de la solidaridad, la equidad social y la identidad que nos abraza», la capacidad de compaginar «honestidad y austeridad como ecuación del supremo sacrificio por la patria». Lugo confía en la posibilidad de una nueva historia de su país con la mirada puesta en la «Tierra sin Mal», la gran utopía que ha marcado la cultura paraguaya, pero que nunca ha logrado hacerse realidad en el ámbito político.

En el discurso pronunciado en el IV Foro Social de las Américas, celebrado en Asunción en agosto de 2010, afirmó, en presencia de los presidentes de Bolivia, Evo Morales, y de Uruguay, José Múgica, que Amerindia se está convirtiendo en una «fábrica de sueños realizables» y está creando nuevos paradigmas de desarrollo «no contruidos por tecnócratas foráneos ostentadores de falsas premisas y ocultos intereses», sino a partir de la soberanía y la integración de los pueblos, por la vía del diálogo y de la negociación y mediante el aprendizaje autónomo de millones de latinoamericanos y latinoamericanas que ofrecen resistencia al voraz modelo económico del neoliberalismo.

8. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: CONTRAHEGEMÓNICA

La *teología de la liberación* ha jugado un papel fundamental en el proceso de descolonización de la religión en América Latina. Esta teología surgió a mediados de la década de 1960, y constituye una teología de la resistencia frente al imperio norteamericano, el nuevo poder colonial que pretende dominar el continente y someterlo a su omnímodo control, y que, al mismo tiempo, intenta que el cristianismo esté a su servicio.

Es una teología que, cuarenta años después, se asocia al mundo de la marginación cultural y de la exclusión social de toda América Latina y el Caribe. Está a favor de las víctimas de las sucesivas colonizaciones y ha recuperado el carácter originariamente subversivo del cristianismo. Ha dejado oír de nuevo la proclama de Jesús de Nazaret contra los poderes políticos, económicos y religiosos de su tiempo y la denuncia profética de Bartolomé de Las Casas ante el Impero hispánico. Ha hecho suya la causa de los libertadores de principios del siglo XIX por la independencia de los pueblos latinoamericanos. Hoy se ha convertido en un movimiento universal que está presente en el Foro Social Mundial y el Foro de las Alternativas bajo el signo «Otro Mundo Posible», y ha creado su propio espacio alterglobalizador, el Foro Mundial de Teología y Liberación, que cuestiona las creencias crédulas, revoluciona las conciencias de los creyentes y no creyentes y pretende transformar sus prácticas desde la convicción de que «Otra teología es posible» ¡y necesaria!¹⁴

14. Cf. Luis Carlos Susin y Juan José Tamayo (coord.), *Teología para otro mundo posible*, PPC, Madrid, 2006.

9. LA TEOLOGÍA INDÍGENA: DESCOLONIZADORA

En los procesos de descolonización de América Latina, la teología indígena contrahegemónica adquiere un protagonismo y una pujanza cada vez mayores. Se trata de una teología nueva, pero al mismo tiempo ya existente, y, en este sentido, quizá sea una de las más antiguas de Amerindia. Resistió al Imperio hispano y no logró ser controlada ni destruida a pesar de las masacres, los ecocidios, los etnicidios y los deicidios cometidos por los conquistadores, que destruyeron la mayoría de los centros religiosos, administrativos y políticos precolombinos, debido a la voraz, compulsiva, alocada e idolátrica apropiación del oro y por asegurarse la conquista de las nuevas tierras para la monarquía española. Esta teología, vivida en comunidad y transmitida oralmente, 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».¹⁵

Actualmente actúa a modo de narración mítico-simbólica que recupera la identidad cultural de las comunidades indígenas, como relato discursivo en el horizonte de la liberación de los pueblos de América Latina y como movimiento espiritual de resistencia frente a la globalización neoliberal y a los restos de colonialismo que todavía perviven en el continente. Se mueve en el horizonte de las teologías de la liberación desarrolladas en América Latina desde mediados de la década de 1960, pero superando el carácter ligeramente colonial con el que nacieron y que algunas todavía conservan. Posee su propia identidad, pero

15. Cf. Eleazar López Hernández, «La teología india en la globalización» en Luis Carlos Susin (ed.), *El mar se abrió. 30 años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 2001, págs. 102-107; VV.AA., *Abya-Yala y sus rostros. Formación teológica y transversalidad*, Bogotá, 2001.

en diálogo interidentitario, con otras tradiciones culturales. Tiene su propia metodología y no se somete a la metodología teológica dominante, aunque está abierta a la comunicación con la metodología de otras teologías liberadoras. Posee sus propios contenidos, más sapienciales que doctrinales, conforme a sus mejores tradiciones, pero, al mismo tiempo, mantiene el diálogo con los nuevos climas culturales, sin por ello sucumbir de manera mimética o asimilarse acríticamente a ellos. Se podrá objetar que estamos ante un mundo mítico. Es cierto. Pero también Prometeo es un mito, un mito portador de luz, de liberación, de utopía. ¿Por qué no va a serlo la teología indígena? Estamos, ciertamente, ante una teología contrahegemónica y descolonizadora.

Dada la influencia de la religión, y más en concreto del cristianismo colonial en todos los ámbitos de la vida y en todos los espacios del poder (político, religioso, cultural, ideológico, étnico y, por supuesto, religioso), la descolonización de la religión es una condición necesaria, si bien no suficiente, para llevar a feliz término la descolonización del continente. Debe ir acompañada de otras descolonizaciones, como las del feminismo, del conocimiento, de los derechos humanos y del universalismo globalizante, por citar algunas de las más importantes.

10. DESCOLONIZAR EL FEMINISMO

Otro de los fenómenos que deben liberarse de los modelos teóricos y prácticos impuestos por Occidente en América Latina es el feminismo. Para ello es necesario cuestionar el sujeto universalista a partir del despertar de nuevos sujetos que llaman la atención sobre el carácter imperialista del feminismo del primer mundo (Estados Unidos-Europa), e incorporar al movimiento feminista las experiencias organizativas, las metodologías, las teorías epistemológicas y las prácticas de lucha de las mujeres del

sur, tanto indígenas, como migrantes, afrodescendientes, campesinas, etcétera.

La concepción liberal del feminismo, afirma Saba Mahmood, «aun reconociendo los importantes conocimientos que ha proporcionado, limita de forma severa nuestra capacidad para comprender y cuestionar las vidas de las mujeres cuyos deseos, afectos y voluntad han de ser moldeados por tradiciones no liberales». ¹⁶ Reconoce que dicha concepción ha realizado importantes esfuerzos por integrar cuestiones relativas a la diferencia sexual, étnica, nacional y de clase dentro de la teoría feminista, pero que apenas se ha ocupado de explorar el tema de la diferencia religiosa. Este vacío está siendo cubierto por las diferentes teologías feministas desarrolladas en el seno de distintas religiones: cristianismo, budismo, islam, judaísmo, hinduismo.

La concepción liberal del feminismo se ha transnacionalizado y ha influido en las condiciones locales de vida. ¿Cómo? Universalizándolo y convirtiéndolo en una consigna única y un imperativo categórico de los organismos internacionales que han impuesto una concepción uniforme de la igualdad de género. Los discursos supuestamente universalizantes sobre los derechos de las mujeres no son tan potentes a nivel argumental, ni tan universales en el ámbito político como a primera vista puede parecer. Son, más bien, «contestados y resemantizados» en América Latina, por ejemplo, por las mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes, que luchan por unas relaciones más sororales, justas e igualitarias entre mujeres y hombres. Y ello a partir de una definición del ser humano que trasciende el individuo occidental (que desemboca en individualismo), de una concepción de la vida que va más allá del derecho a la propiedad y de un

16. Saba Mahmood, «Teoría social y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto», en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.), *op. cit.*, pág. 168.

concepto de equidad que incluye no solo complementariedad entre los géneros, sino también, y de manera especial, entre los seres humanos y la naturaleza en una relación no de sujeto a objeto, sino de sujeto a sujeto, inaugurando una nueva alianza antropocósmica igualitaria.

La descolonización del feminismo en el ámbito religioso en América Latina se traduce en la opción por las mujeres doble o triplemente discriminadas y oprimidas: por ser mujeres, por pertenecer a los sectores empobrecidos de la población y por formar parte de etnias negadas, culturas masacradas y religiones demonizadas, es decir, por ser mujeres indígenas, afrodescendientes o campesinas.

Seguidamente se van a analizar dos ejemplos de descolonización de feminismo amerindio que se dieron a conocer en el IV Foro Social de las Américas celebrado en Asunción (Paraguay) en agosto de 2010, cuyos dos ejes fueron la igualdad de género y las diversidades. Se trata de la mejor muestra de que «América está en camino» hacia la meta de la igualdad, pero no clónica, sino dentro del respeto al pluriverso sexual, étnico, lingüístico, ético, religioso, político, cultural y económico.

Los movimientos feministas tuvieron un importante protagonismo en el IV Foro Social de las Américas. Numerosos fueron los talleres que analizaron la situación de las mujeres en Amerindia desde la perspectiva de género con el objetivo de lograr su empoderamiento en un continente donde el patriarcado impone su ley en la mayoría de los ámbitos del quehacer humano.

Uno de los más creativos fue el del Feminismo Comunitario en el área rural e indígena de la Provincia Bautista de Saavedra de Bolivia, liderado por la Asamblea Feminista Rural. Esta Asamblea inició en 2006 un proceso de reflexión sobre la situación de las mujeres indígenas y campesinas de comunidades del área rural, a partir de la toma de conciencia de la necesidad de crear un espacio donde las mujeres pudieran construir su vida y

Otra teología es posible

recuperar su palabra. La acción feminista es, para este movimiento, una construcción colectiva a partir del conocimiento y el reconocimiento de las mujeres del mundo rural como parte de la resistencia al machismo con el compromiso de desarrollar una cultura feminista «basada en la solidaridad, reciprocidad, empatía, alteridad, sensibilidad y respeto a la otra, al otro, con la capacidad de escuchar y de escucharnos».

Cuatro son los objetivos que se propone este movimiento: *a)* responder a la situación de las mujeres en comunidades campesinas e indígenas que son invisibles debido a la pobreza y al patriarcalismo; *b)* luchar por la mejora de sus condiciones de vida en el marco del reconocimiento de la realidad pluricultural, plurilingüe y plurinacional de Bolivia; *c)* incluir los derechos de las mujeres en la lucha de los pueblos indígenas y campesinos; *d)* construir comunidades indígenas participativas e inclusivas de hombres y mujeres. La Asamblea Feminista Rural de Bolivia entiende el feminismo como la lucha de las mujeres por su derecho a ser mujeres, a reconocerse y pensarse como mujeres y a rebelarse contra toda forma de opresión.

Conscientes de que no son las primeras militantes en la lucha por la liberación de las mujeres, las participantes en el taller recordaron a algunas de las luchadoras bolivianas que las precedieron: Bartolina Sisa, Manuela Gandarillas, Manuela Rodríguez, Heroínas de la Coronilla, Adela Zamudio, Domitila Chungara, Mujeres de la Guerra del Agua, Mujeres de la Guerra del Gas.

El Feminismo Comunitario no piensa a las mujeres contra los hombres, sino dentro de la comunidad formada por dos mitades, ambas de la misma importancia, imprescindibles y autónomas, complementarias, pero no jerárquicas, y con relaciones de reciprocidad. La actividad concienciadora de este feminismo, que sigue la metodología de Paulo Freire, se mueve en cinco campos de acción que las mujeres deben conquistar: espacio,

tiempo, cuerpo, memoria y organización. Dicho proceso concienciador conduce directamente a salir del ámbito doméstico individual y entrar en el espacio social como lugar común de hombres y mujeres.

11. ESPACIOS DE DECISIÓN Y DE PARTICIPACIÓN

Las mujeres se sienten inseguras, no se encuentran bien en su comunidad, tienen miedo y son objeto de violencia. Son consideradas parias, inferiores, carecen de espacios de decisión y participación. Se encuentran a gusto y cómodas en cualquier lugar menos en la comunidad y en casa. De ahí la necesidad prioritaria de luchar por un espacio en la comunidad que les haga sentirse seguras, estar bien y vivir tranquilas, condiciones necesarias para participar de manera activa en la vida comunitaria y en la toma de decisiones.

12. RECUPERAR EL TIEMPO PARA PARTICIPAR

Los hombres dicen que las mujeres pueden participar, pero que se niegan a hacerlo alegando que tienen miedo a hablar, que no están capacitadas... Pero, ¿cómo van a participar si no tienen tiempo, si están continuamente ocupadas, si realizan 32 actividades, mientras que los hombres hacen la mitad? Y pusieron el ejemplo de Enriqueta: nacida en 1933, desde niña cuida de los rebaños; se asustaba cuando tenía la menstruación; ha sufrido la violencia doméstica en sus carnes; dio a luz a diez hijos e hijas a los que ha tenido que cuidar ella sola; está enferma de la matriz; le duele todo su cuerpo y su esposo la ha abandonado. Con una jornada de trabajo de veinticuatro horas, ¿cómo van a organizarse las mujeres, capacitarse y participar en la vida de la comuni-

Otra teología es posible

dad? Por ese motivo, el Feminismo Comunitario se marca como objetivo que las mujeres recuperen el tiempo para la capacitación, la organización y la participación.

13. CUIDAR EL CUERPO Y DECIDIR SOBRE ÉL

Las mujeres tienen que cocinar, cuidar de sus hijos y llevarlos a la escuela, vigilarlos si están enfermos, trabajar en la chacra, recoger leña, lavar la ropa, encargarse de los animales, etcétera. Todo es importante menos ellas mismas. Un testimonio es ilustrador en este sentido: «He perdido la cuenta de cuánto he dejado de hacer por mí, ni de cómo está mi CUERPO. Embarazada no más aparezco. Hubiera querido tener solo dos hijos. La verdad, nunca he decidido sobre mi cuerpo, siento cansancio y estoy muy enferma». Por este motivo, otro objetivo de la organización es que las mujeres cuiden de su cuerpo y tengan la capacidad de decidir sobre él.

14. MEMORIA

El Feminismo Comunitario trabaja por la reconstrucción de la memoria histórica y recuerda que las mujeres bolivianas siempre han participado en todas las luchas, tanto políticas como sindicales, educativas, sanitarias, etcétera. Como ejemplos se pueden citar: por la reforma agraria en 1953; contra las dictaduras de Banzer en 1971 y de García Meza en 1980; en la guerra del gas en 2003; contra el neoliberalismo en 1985; y en el proceso de cambio desde 2005. Y, en la actualidad, en la elaboración del Plan de Igualdad de Oportunidades.

15. ORGANIZACIÓN

Las mujeres tienen que organizarse. Y esto implica buscar espacios de reunión en los que puedan escucharse, crear su propia palabra, encontrar su lugar en la comunidad y en la toma de decisiones y buscar su espacio al 50% en el sindicato, en la dirección de la comunidad y en las asambleas comunales.

16. DESCOLONIZAR EL CUERPO DE LAS MUJERES

Una segunda experiencia de descolonización del feminismo en Amerindia dentro del IV Foro Social de las Américas fue el taller *La subalternidad y la colonización a través del cuerpo de la mujer*, organizado por el Observatorio Feminista «Las Virginias» y el Centro de Servicios y Estudios Rurales (CSER), cuyo objetivo era descolonizar el cuerpo de las mujeres amerindias.

El CSER es una organización creada en 2002 por profesionales de diferentes disciplinas. Realiza las siguientes tareas: asesorar a organizaciones campesinas e indígenas, a mujeres y a grupos juveniles para la legalización de tierras y territorios; promover la propiedad comunitaria como alternativa a la concentración por parte del capital financiero especulativo; capacitar en derechos sociales, civiles, políticos, de género y humanos; apoyar la producción agroecológica de alimentos y elaborar estudios e investigaciones sobre la situación de la tierra en Paraguay, las crisis agrarias y la situación de las mujeres rurales.

«Las Virginias» nacieron en mayo de 2008 en Paraguay tras la derrota del Partido Colorado y cuarenta años después del movimiento estudiantil del «mayo francés», de especial significación para los movimientos feministas y otros movimientos sociales y culturales. El objetivo de la nueva asociación era realizar un análisis políticamente incorrecto sobre los problemas de las

mujeres y dirigir una mirada crítica sobre el quehacer político de Paraguay desde el nuevo escenario político tras el triunfo de Fernando Lugo, verdadero hito en la historia de dicho país.

El observatorio surgía sin un ápice de arrogancia. Según el testimonio de las mujeres que lo crearon, asumía «la humilde postura de quien quiere aprender, comprender y compartir sin la espada que generalmente guardan, bajo el poncho o la falda, los dueños y las dueñas de las verdades irrefutables». Reconoce como muy positivo el incremento de la presencia de las mujeres en Paraguay, al mismo tiempo que constata la persistencia del modelo patriarcal dominante, donde las voces de las mujeres son apenas un murmullo. Manifiesta su preocupación por la fragilidad y los retrocesos de la democracia en la región, situación que afecta de un modo más negativo a las mujeres, ya que «los totalitarismos misóginos prenden y se reproducen en los grupos domésticos».

El taller se centró en una reflexión colectiva sobre subalternidad y la colonización a través del cuerpo de la mujer. Por colonización se entiende la dominación de un país o territorio por parte de otro. Puede ser de distintos tipos: económica, política, militar o cultural, y producirse de forma pacífica o violenta. El colonizador impone las reglas de juego que, con el paso del tiempo, el pueblo interioriza y asume no como una patología sino como un comportamiento normal. A las mujeres colonizadas y a los países subalternos se les roba su historia y se les impone la ley del silencio.

¿Resultado? Las personas y los pueblos dominados poseen *de facto* un rango más bajo que el dominador y terminan por considerarse inferiores. Las mujeres, consideradas sujetos subalternos, son representadas por «otros», que ponen nombre e interpretan sus necesidades, deseos, aspiraciones y sueños, sin que se las tenga en cuenta ni se las escuche. Controlar los sueños constituye la forma más humillante de esclavitud y es como cortar las alas a los voladores y voladoras.

El cristianismo liberador en los procesos de colonización y descolonización...

El cuerpo de las mujeres es expropiado, no les pertenece. Las mujeres pueden ser obligadas a parir o a no hacerlo según la omnímoda voluntad de los varones, que se comportan de un modo autoritario y patriarcal. Las mujeres no disponen de su cuerpo, que en muchas culturas se reduce a un simple aparato reproductor, a un mero repuesto para disponer de mano de obra barata o, peor aún, a un objeto de agresión, un botín de guerra y una pieza de conquista. El objetivo del taller fue la lucha contra la subalternidad y la colonización a través del cuerpo de las mujeres, una meta sobradamente lograda en el Foro. Es todo un ejemplo para el norte, que sigue ejerciendo de múltiples maneras la colonización a través del cuerpo de las mujeres, creyendo que está contribuyendo a su liberación. ¡Qué error!

Queda toda vía mucho camino por recorrer para descolonizar el feminismo en Amerindia. Las experiencias descritas se encaminan a esa dirección.

17. DESCOLONIZAR EL CONOCIMIENTO

Vivimos cómodamente instalados en uno de los colonialismos occidentales más omnipresentes e influyentes en Amerindia: el del conocimiento o, en palabras del científico social portugués Boaventura de Sousa Santos, en una serie de monoculturas que desprecian la experiencia.¹⁷ Él cita cinco: *a*) La monocultura del saber, que cree que la única forma de conocimiento es el saber riguroso de las ciencias de la naturaleza y que el único modelo de desarrollo válido para toda la humanidad es el científico-técnico de la modernidad; *b*) La monocultura del progreso y del tiempo

17. Cf. Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano*, Trotta, Madrid, 2006. He desarrollado este tema en *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, Tirant Lo Blanc, Valencia, 2010 (2.ª ed).

Otra teología es posible

lineal, que entiende la historia como una calle de dirección única y en sentido ascendente: por delante y en cabeza va el mundo avanzado, desarrollado; lo demás se sitúa detrás y en último lugar, es residual, obsoleto y debe desecharse; *c*) La monocultura de la naturalización de las jerarquías, que considera la tipología y la jerarquización de los seres humanos según su etnia, clase y género como algo natural y, por tanto, inalterable; *d*) La monocultura de lo universal como lo único válido, al margen del contexto, que concede prevalencia a lo global sobre lo local y a lo general sobre lo vernáculo; *e*) La monocultura de la productividad, que convierte a esta última en un criterio absoluto al que debe someterse cualquier otro valor. El resultado de tal absolutización es que define la realidad y el trabajo humanos por el criterio del crecimiento económico y entiende el conocimiento como dominio de la naturaleza hasta su explotación y depredación, como si se tratara de un objeto sin dueño del que uno puede apropiarse o de un bien del que se puede usar y abusar. Esa monocultura convierte al planeta en un vertedero de residuos y no en la casa habitable del ser humano.

La alternativa es una teoría del conocimiento desde el sur, desde los márgenes, que reconoce los distintos saberes sin exclusiones apriorísticas y en diálogo, y que considera la idea del tiempo lineal como una concepción del tiempo entre otras muchas, no como la única ni la que tiene la primacía, sino la propia de la modernidad occidental, que pretende convertirse en primordial. La subjetividad de una persona y la identidad de un grupo social se conforman como «una constelación de diferentes tiempos y temporalidades, algunos modernos y otros no modernos, algunos antiguos y otros recientes, que se activan de manera diversa en contextos o situaciones diferentes», asevera De Sousa Santos.¹⁸

18. Boaventura de Sousa Santos, *Foro Social Mundial*, Icaria, Barcelona, 2005, pág. 34.

El mejor ejemplo de reconocimiento de esa constelación de temporalidades plurales son las comunidades y los movimientos indígenas. ¿Por qué, por ejemplo, la presencia y la relevancia de los ancestros en la vida de una persona o de una comunidad tienen que considerarse una manifestación anacrónica de una religión primitiva y no otra forma de experimentar la contemporaneidad?

18. DESCOLONIZAR EL UNIVERSALISMO GLOBALIZANTE

El universalismo es un localismo globalizado. Es la imposición de la imagen del individuo occidental del primer mundo como sujeto del derecho y la conceptualización de la igualdad y la libertad propia de la Ilustración europea. Es lo que Boaventura de Sousa Santos llama «la monocultura de lo universal y de lo global», característica de la modernidad occidental, que privilegia las realidades de alcance global sobre las realidades dependientes de sus contextos, a las que considera particulares o vernáculos. Siguiendo esa lógica, se decreta la no existencia de lo local o particular o se afirma su incapacidad para ser una alternativa creíble a lo existente globalmente. La alternativa al universalismo globalizante es doble: la desglobalización de lo local y la reglobalización contrahegemónica o alterglobalización.

19. CONCLUSIÓN

El proceso de descolonización en Amerindia todavía no ha terminado. Sigue siendo una tarea y un desafío. Para superar las carencias en dicho proceso, sugiero las siguientes propuestas, que pueden contribuir a llevarlo a feliz término:

Otra teología es posible

- Cuestionar las visiones etnocéntricas que se han ocupado de la descolonización política y económica, pero que han descuidado la etnia, el género, la cultura y la religión, y no han considerado el estrecho e indisoluble vínculo entre racismo, imperialismo y prácticas e ideologías patriarcales en los procesos de descolonización de América Latina.
- Elaborar teorías poscoloniales que incluyan las categorías anteriormente indicadas y que ofrezcan nuevas herramientas de análisis más acordes con la diversidad cultural de los pueblos de Amerindia.
- Crear nuevas estrategias de lucha para construir sociedades descolonizadas inclusivas, interculturales, interétnicas, interreligiosas e interidentitarias, sin que ninguna cultura, religión o etnia sea hegemónica.¹⁹

19. En esta dirección se encamina la excelente obra colectiva varias veces citada en este capítulo *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, que recoge estudios de especialistas en los diferentes feminismos, precedidos por una lúcida introducción de las editoras Rosalva Aída y Liliana Suárez sobre la tensión entre los feminismos poscoloniales y la tensión con los nacionalismos y las políticas de identidad. Una buena fundamentación de estos planteamientos desde la epistemología del sur es la que ofrece Boaventura de Sousa Santos en su «sociología de las ausencias y sociología de las emergencias». Desde el punto de vista jurídico-político me parecen clarificadores por su creatividad y apertura de nuevos horizontes los análisis de Octavio Salazar Benítez, en *Cartografías de la igualdad. Ciudadanía e identidades en las democracias contemporáneas*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2010.