

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO ®

Lekil Kuxlejal: el “Buen Vivir Tseltal”,

una espiritualidad descolonial de resistencia

y propuesta creativa en tiempos de violencia sistémica.

El caso de las comunidades de la Misión de Bachajón, Chiapas

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN TEOLOGÍA Y MUNDO CONTEMPORÁNEO

Presenta

JESÚS BECERRIL GONZÁLEZ

Directora: Dra. Christa P. Godínez Munguía

Lectores: Dr. Alberto Irezabal Vilaclara

Dr. Miguel Ángel Sánchez Carlos

Ciudad de México, 2023

Agradecimientos

“¿Cómo le pagaré al Señor tanto bien que me ha hecho?” (Sal 115)

Así como el salmista, puedo decir que la lectura de mi vida es un eco de la Bondad y Ternura Divinas que se han manifestado a través de mi familia, amistades y personas queridas que me han enseñado los muchos rostros de Dios, a todas y a todos ustedes ¡hocolawal!

Gracias a quienes me han recibido en la vida con el abrazo de la aceptación incondicional, a mi madre y a mi padre por quienes soy lo que soy, mis eternos maestros. Su amor me ha nutrido, me sostiene y seguramente me inspirará toda la vida. A mi hermana y hermano, gracias por enseñarme la caricia del cuidado. A mis sobrinos, que me han enseñado hasta ahora el rostro más hermoso de la Divinidad: la sonrisa que crea un mundo esperanzador en la confianza incondicional.

Gracias a mis maestras y maestros en la vida, a quienes han creído en mí y a quienes me han dado la oportunidad de aprender de ustedes: a mis profesoras/es, a mis estudiantes, a la comunidad jesuita de Bachajón y a las Hermanas del Divino Pastor con quienes compartí mi estancia en Chiapas, especialmente a Pedro, Pepe, Eugenio (E.P.D.), Marisela, Dania y María, su mística de la resistencia inspira e inspirará mis caminos. Gracias a las comunidades tseltales por su acogida, por su indignación profética y su contemplación profunda, siempre les estaré en deuda agradecida. Quiero agradecer especialmente a Christa, una persona por la que confirmé la existencia de los ángeles en mi vida y a mis lectores, Miguel y Alberto, quienes a través de sus comentarios, alientos y ejemplo de vida hicieron también esto posible. Alberto, nunca imaginé que una hamburguesa ofrecida en un aeropuerto fuera a llegar hasta una lectura de mi tesis ¡que Dios engrandezca cada vez más tu corazón para seguir siendo tan bueno!

Por último, quiero hacer memoria del trayecto de esta tesis, de las cicatrices, de las quimioterapias y de las y los compañeros de batalla quienes me recordaron que la resurrección acontece todos los días, ahí en lo pequeño, en lo secreto. Gracias a Dios por permitirme seguir vivo. Solo espero que mi vida sea una bendición para alguien y que quizá yo pueda compartir un poquito de esperanza con quienes me siento a la mesa y en las aulas, con quienes comparto la comida, las risas y las olas.

Índice

Agradecimientos	2
Índice	3
Introducción	6
Capítulo 1. El mundo contemporáneo: violencia sistémica y heridas abiertas	12
1.1 El pensamiento crítico y el giro decolonial como hermenéutica del mundo contemporáneo.....	15
1.2 Violencia transversal y sistémica, el resultado de la colonialidad	19
1.2.1 El Colonialismo y la colonialidad del poder	21
1.2.2 El capitalismo y la violencia económica	23
1.2.3 El patriarcado y la violencia de género	25
1.3 El oxímoron de las resistencias y movimientos sociales. Heridas que dan vida	29
1.4 Los pueblos indígenas como resistencia histórica	31
1.5 El discurso religioso y la estructura eclesial como cómplices de la colonialidad	34
Capítulo 2. <i>Lekil Kuxlejal</i>: una espiritualidad decolonial de resistencia creativa	37
2.1 Necesidad de una descolonización de la teología	39
2.1.1 Aportes de la decolonialidad para una descolonización de la teología	42
2.2 La teología decolonial: Teofanías marginales en el mundo contemporáneo	45
2.2.1 Antecedentes de la teología decolonial	47
2.3 Las resistencias como destellos de la divinidad: algunas espiritualidades decoloniales frente a la violencia transversal y sistémica	49
2.3.1 Ecoespiritualidades	51
2.3.2. Espiritualidades feministas y de la diversidad sexual	54
2.3.3 Espiritualidades indígenas	58
2.4 Algunas notas compartidas sobre el Buen Vivir de los pueblos indígenas.....	61
2.4.1 El Buen Vivir como una espiritualidad decolonial de los pueblos indígenas.....	63
2.5 Teología del Buen Vivir	64
2.5.1 La Madre Tierra y el territorio	66

2.5.2 La recuperación de la historia	68
2.5.3 Buen Vivir como experiencia evangélica	70
2.6 <i>Lekil Kuxlejal</i> : el Buen Vivir tseltal	73
2.6.1 Algunos datos de las comunidades tseltales	74
2.6.2 <i>Lekil Kuxlejal</i> como espiritualidad tseltal	77
2.6.3 <i>Lekil Kuxlejal</i> y <i>K'in</i> al: corazón del cielo y corazón de la tierra	79
2.6.4 <i>Lekil Kuxlejal</i> y comunalidad: un solo corazón, la armonía y la paz	81

Capítulo 3. *Lekil Kuxlejal* y la Misión de Bachajón: espiritualidad de resistencia y propuesta creativa **86**

3.1 Algunos datos de la Misión de Bachajón	88
3.2 Síntesis, inculturación e interculturalidad en la Misión de Bachajón	90
3.2.1 Síntesis	90
3.2.2 Inculturación	94
3.2.3 Interculturalidad	97
3.3. <i>Lekil Kuxlejal</i> , una espiritualidad de resistencia creativa: Los procesos de liberación y autonomía en las comunidades de la Misión de Bachajón	100
3.3.1 <i>Lekil Kuxlejal</i> y <i>Yomol Chu'hunel</i> : la espiritualidad, la fe y la dimensión eclesial autóctona frente al colonialismo y la religión sacrificial. Proyecto de iglesia autóctona e intercultural	108
3.3.1.1 Los ministerios tseltales	113
3.3.1.1.1 La asamblea, la ermita y el método como elementos base de la iglesia autóctona	113
3.3.1.1.2 Los ministerios tseltales	115
3.3.1.1.3 El diaconado permanente, el bachillerato teológico y la traducción dinámica de la Biblia	120
3.3.1.1.3.1 El diaconado permanente	120
3.3.1.1.3.2 El bachillerato teológico	125
3.3.1.1.3.3 La traducción dinámica de la Biblia	127

3.3.2 <i>Lekil Kuxlejal</i> y <i>Yomol Ayinel</i> , <i>Yomol Pijubtesel</i> y <i>Yomol A'tel</i> : la espiritualidad y la defensa de la vida, el trabajo, las cooperativas y el cuidado de la Madre Tierra frente al capitalismo extractivista	129
3.3.2.1 <i>Yomlej-Yip jLumatic</i> : la defensa de la vida y el territorio. Reconciliación, paz y armonía	130
3.3.2.2 Ministerios y sacramentos de reconciliación comunitaria	134
3.3.2.3 <i>jKanan lum k'inal</i> : los cuidadores de la Madre Tierra	136
3.3.2.4 <i>Yomol A'tel</i> : cooperativas de economía solidaria	138
3.3.3 <i>Lekil Kuxlejal</i> y el proyecto de mujeres: la espiritualidad y la importancia-participación de la mujer frente al patriarcado hegemónico	141
Conclusiones	146
Referencias bibliográficas	153

Introducción

El quehacer teológico en el mundo contemporáneo no puede prescindir de marcos epistemológicos interdisciplinarios y críticos que le ayuden a discernir la presencia divina en la historia. Los signos de los tiempos siempre han sido lugares teológicos desde los cuales estamos llamados a dar razón de nuestra esperanza (1 Pe 3, 15). Sin embargo, en tiempos como el nuestro, pareciera que la esperanza es algo imposible de pensar y de sentir. Nos encontramos en tiempos donde pareciera que los ecos de la divinidad han sido silenciados por las diferentes crisis por las que atraviesan nuestros cuerpos y territorios. Por ello, la reflexión teológica contemporánea, no puede entenderse como un ejercicio abstracto y aislado de quienes hoy encarnan las periferias geográficas y existenciales, a las que, en todos los tiempos y lugares, el cristianismo ha sido llamado a acompañar.

De esta manera, el presente trabajo de investigación busca indagar sobre una de las experiencias periféricas en las que se intuye encontrar ecos de la divinidad que emergen como destellos de una vida digna para la comunidad y el ecosistema en donde se vive, nos referimos a la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal*, el Buen Vivir Tseltal que es una praxis comunitaria de algunas comunidades indígenas del sureste mexicano que recoge la herencia ancestral maya en profunda relación con la experiencia cristiana que les mueve a buscar la vida en armonía.

Esta inquietud surge en primer lugar por mi breve, pero profunda estancia entre las comunidades tseltales en la Misión de Bachajón –obra acompañada por los jesuitas– que me llevó a una conversión en mi manera de entender y vivir la fe. Al convivir entre ellas, pude darme cuenta de cómo la espiritualidad es un modo de vida integral y armonizador de las relaciones comunitarias y del entorno.

El camino andado por la síntesis cultural y la inculturación de más de sesenta años que se viven en la Misión de Bachajón, ha detonado una serie de procesos vitales que anuncian una forma distinta de comprender y vivir la vida. Desde entonces surgió la pregunta de qué tanto la espiritualidad tseltal tiene algo que ver con los procesos políticos, económicos, educativos y pastorales en profundo diálogo intercultural e interreligioso que se viven en la Misión, de si la

espiritualidad vivida en esas comunidades corresponde a lo que se denomina el *Lekil Kuxlejal*, la buena vida o el buen vivir que lejos de ser una utopía romántica y simplista, más bien alude a procesos de resistencia frente a las constantes amenazas e imposiciones que se viven en estos territorios.

Este primer motivo, fue secundado por la reciente relevancia que el magisterio del Papa Francisco ha dado a la escucha de los clamores de las personas empobrecidas junto con los clamores de la tierra (*Laudato Si'*, 2015, 16; *Laudate Deum*, 2023, 5) , a la apuesta por las periferias (*Evangelii Gaudium*, 2013, 20; *Fratelli Tutti*, 2020, 4, 215) y la reivindicación eclesial frente a los pueblos y comunidades indígenas que favorezca su inclusión en los debates académicos, políticos, económicos y religiosos como sujetos de su propia historia y desde los cuales, la comunidad internacional –a la que ellos pertenecen–, tienen mucho que aprender (*Querida Amazonia*, 2020, 26). Finalmente, la inquietud que se plasma en esta investigación corresponde a un estudio teológico que busca sumarse a una indignación profética de las denuncias violentas que atraviesan el cuerpo social y eclesial, y que, a la vez, es capaz de percibir y anunciar los destellos de lo divino que ocurren en la cotidianidad, muchas veces en silencio y casi siempre en los subsuelos existenciales, territoriales y sociales (Mt 11,25-27).

Así pues, la presente investigación busca sistematizar una vivencia personal y una inquietud académica enriqueciéndola con los contenidos teológicos adquiridos en la Maestría que invitan a establecer un diálogo de la fe en un mundo contemporáneo marcado fuertemente por la descomposición del tejido social, la crisis cultural, económica, epistémica, religiosa y por múltiples violencias, de las que un grupo altamente vulnerable, siguen siendo los pueblos indígenas.

La realidad compleja y sufriente de las comunidades tseltales que acompaña la Misión de Bachajón es el marco donde se inserta este trabajo. Para hacerlo, se busca reflexionar desde el enfoque de la teología decolonial, una corriente que entra en contacto con otras disciplinas que analizan de manera crítica e interseccional estos tiempos inciertos de globalización¹ como un fenómeno que

¹ Carlos Mendoza-Álvarez, *Concilium* 384. Verbo Divino: España 2020, p. 6-9

ha favorecido a una imposición de un paradigma homogéneo y unidimensional en beneficio exclusivo de grupos de poder a costa de los más vulnerables (LS, 106-107).

Para ello, en el primer capítulo abordaremos la hermenéutica desde la cual se realiza la presente investigación, la decolonialidad. En primer lugar, describiremos en qué consiste el giro decolonial y por qué consideramos que es un marco epistemológico pertinente para el análisis de la realidad contemporánea. El desprendimiento de una sola forma de concebir la vida y la historia nos permitirá visibilizar lo que la propuesta decolonial enuncia como una violencia transversal y sistémica que ha dejado a lo largo del tiempo y los territorios múltiples heridas abiertas producidas por la colonialidad del poder, el capitalismo extractivista, el patriarcado y la religión sacrificial.

La lectura unidireccional de la historia y de la vida ha sesgado nuestra interpretación de la realidad, ocasionando una discriminación hacia todo lo que no corresponde ni se construye a partir de lo occidental que bajo las banderas de modernidad, desarrollo, progreso y salvación han destruido, minusvalorado e invisibilizado lo que es simplemente distinto. Sin embargo, como se verá en este primer capítulo, la descolonización no solo es el desprendimiento de este patrón hegemónico de poder, sino ante todo la apertura y visibilización de las experiencias, saberes, resistencias y propuestas de estos grupos violentados, a quienes la decolonialidad denomina el Sur Global.

A cada descripción de mecanismo violento de la tríada de violencia transversal y sistémica, corresponderá traer a la escena a los grupos que han resistido históricamente para poder recoger, aprender y narrar las otras formas de vida más allá de las impuestas por el mundo occidental y cuyas narrativas y prácticas consisten en una reivindicación histórica necesaria y urgente para revertir la lógica violenta y abrirnos a las esperanzas anunciadas desde esos cuerpos y territorios.

Una vez que nos hayamos acercado a estas periferias existenciales y geográficas que denuncian la opresión y anuncian las alternativas vitales de dignificación de los cuerpos y territorios, nos detendremos en la experiencia de las comunidades indígenas como uno de los grupos que han resistido históricamente desde el colonialismo hasta las nuevas formas de colonización contemporáneas, y desde quienes, en primer lugar, surgen las otras formas vitales que se han

desprendido de la imposición histórica de occidente y han permanecido a lo largo del tiempo como resistencias que reclaman un lugar justo en la historia.

El primer capítulo cerrará haciendo una crítica al poder religioso como cómplice de la colonialidad, a través de la cual no solamente se ha justificado sino sacralizado la imposición del estilo de vivir y de creer proveniente de Europa siempre en tensión con una corriente teológica que busca rescatar la opción preferencial histórica por las periferias, desde la cual queremos enmarcar el presente trabajo de investigación.

El segundo capítulo titulado *Lekil Kuxlejal: una espiritualidad decolonial de resistencia creativa* tendrá como objetivo profundizar en la resistencia indígena tseltal en su propuesta del Buen Vivir. Se buscará reflexionar en la vitalidad que sostiene la resistencia de este pueblo indígena e indagar sobre la experiencia de lo divino en sus cuerpos y territorios. Para ello, se discutirá si es necesaria una descolonización de la teología que favorezca una sensibilidad abierta a encontrar los destellos de la divinidad más allá de lo considerado sacro bajo los esquemas occidentales. En todo caso, la descolonización de la teología la desprenderá de un patrón de poder exclusivamente racional, binario, cerrado, autoritario e impositivo para abrirla a nuevos horizontes donde se contemple el paso del Espíritu en las resistencias y periferias contemporáneas como verdaderas irrupciones de lo divino que propongan nuevos horizontes espirituales, éticos y morales.

Desde esta perspectiva, se escrutarán las resistencias como teofanías marginales en el mundo contemporáneo, es decir, como lugares teológicos de donde emergen nuevas narrativas de vida teologal en medio del horror y el sinsentido². Será en este apartado que se describan los antecedentes de la teología decolonial en profunda comunión con las teologías de la liberación latinoamericanas y caribeñas, en donde la esclavitud y la muerte siguen acabando con cuerpos y territorios; y en donde las resistencias que sobreviven a estas violencias irradian los destellos de la divinidad en cuanto sus experiencias espirituales las sostienen en sus luchas y las inspiran a seguir viviendo y anunciando los múltiples rostros de lo divino.

² Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 23-32

Si en el primer capítulo se describían algunas de los grupos vulnerados por la violencia sistémica y transversal, será en este segundo apartado que podremos detenernos a escudriñar su experiencia de lo divino. Por lo que las ecoespiritualidades, las espiritualidades feministas y de la diversidad sexual, y las espiritualidades indígenas serán abordadas desde su experiencia profética donde se denuncia la violencia y opresión a la que son sometidas y, a la vez, son portadoras de la buena noticia de la salvación como liberación y autorrealización desde sus cuerpos, historias, saberes, culturas y territorios.

Dentro de esa diversidad de espiritualidades, la investigación tiene por objeto de estudio la espiritualidad que surge de las comunidades indígenas. Por lo que en este segundo capítulo nos enfocaremos a recoger la experiencia del Buen Vivir como una espiritualidad decolonial indígena donde se tiene una experiencia holística de lo sagrado, lo territorial y lo comunitario. Aunque la espiritualidad del Buen Vivir es diversa en cada comunidad y territorio, presentaremos algunas notas compartidas que nos permitan hacer una teología del Buen Vivir, respetando las distinciones que esta experiencia puede tener en la diversidad de pueblos indígenas –especialmente en lo que hoy se conoce como América Latina y el Caribe–. Estas notas compartidas como la valoración de la tierra como Madre, la defensa del territorio, la recuperación de la historia y la memoria comunitaria serán algunas de las características que nos ayuden a saber si la experiencia del Buen Vivir pudiera ser una espiritualidad que comulgue con la propuesta del Evangelio de Jesús.

Una vez consideradas la diversidad de experiencias del Buen Vivir y algunas notas compartidas, nos centraremos en el *Lekil Kuxlejal* de las comunidades tseltales. Para ello, proporcionaremos algunos datos de estas comunidades y sus territorios para, en un segundo momento, analizar con profundidad su propuesta del Buen Vivir como vida armónica que recoge la experiencia espiritual de los pueblos mayas con la vivencia del cristianismo en profunda síntesis e inculturación.

Finalmente, en el tercer capítulo se abordará el caso de la Misión de Bachajón, que a lo largo de más de sesenta años de historia, ha sido un referente e inspiración de cómo pueden generarse procesos alternos e integrales que favorezcan el protagonismo de las comunidades indígenas, en las que se descubren verdaderas maestras de vida, de las que se puede aprender y a las que estamos

llamados a escuchar (QA, 26), sin pretender repetir ni imponer sistemas de civilización y evangelización que puedan convertirse en una nueva forma de colonialismo.³

El *Lekil Kuxlejal* vivido dentro de las comunidades de la Misión de Bachajón se expresa en alternativas creativas para responder a las violencias en las que se encuentran. Sus luchas hacen presente la realidad del Buen Vivir indígena en armonía con la persona, con la naturaleza, con la comunidad y con Dios, donde no hay excluyentes ni excluidos, y donde se pueda forjar un proyecto de vida plena (QA, 9) concretizándolo en procesos de economía social y solidaria (*Yomol a'tel*), gobierno comunitario (*Yomol Ayinel*) e iglesia autóctona e intercultural (*Yomol Chu'hunel*), entre otros procesos, que han surgido de esta síntesis espiritual indígena y cristiana que serán abordados en este apartado.

Esta experiencia particular tiene un alcance y pertinencia eclesial y social para nuestros tiempos. La presente investigación busca ser un canal más para dar voz a las experiencias y narrativas de las comunidades de un pueblo indígena que puede aportar esperanza ante su indignación profética y cuyos procesos se pueden convertir en bálsamo para ayudar a sanar este mundo herido.

³ Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (27 abril 2001), 4: AAS 93 (2001), 600

Capítulo 1. El mundo contemporáneo: violencia sistémica y heridas abiertas

En este primer capítulo nos acercaremos a mirar, sentir y escuchar los signos de los tiempos como lugares teológicos desde la perspectiva decolonial. Se trata de un cambio de enfoque, mirada y narrativa que permite acercarnos a las periferias y enunciar desde sus vivencias y saberes otra interpretación de la vida y de la historia que posibilitan imaginar y construir alternativas vitales dignas inspiradas en sus luchas y cosmovisiones que ofrecen esperanza en medio de la crisis contemporánea. La decolonialidad es una hermenéutica que recoge y acompaña el eco de quienes forman parte de lo que aquí entendemos por Sur global: una metáfora que más allá de remitir a una posición geográfica, describe la vivencia de los grupos oprimidos y marginados por la violencia en sus diferentes facetas y regiones a quienes el centro global, con su poderío económico y tecnocrático, ha arrebatado la palabra y el protagonismo en la historia. Los cuerpos, sentires y vivencias que históricamente han sido invisibilizados, ridiculizados, considerados inferiores y, sin embargo, han resistido a los procesos de colonización y neocolonización como imposiciones históricas de un sistema global que funciona con una lógica de violencia que separa, explota y excluye, cuyas consecuencias han provocado muerte y profundas desigualdades de las que todas y todos somos, en su respectiva medida, sobrevivientes y, paradójicamente co-responsables.

Precisamente por ello, el análisis de la realidad que constituye el eje central de este primer capítulo será abordado bajo la teoría decolonial como herramienta interdisciplinar que permite construir, de la mano de las ciencias y movimientos sociales, un pensamiento de retaguardia desde el cual emerja sentido en medio del horror y esperanza dentro de la actual crisis contemporánea. Cabe mencionar que, en este trabajo, entendemos decolonial como el pensamiento-praxis crítico del Sur global surgido de la teoría crítica de la modernidad-colonialidad, los estudios de subalternidad, los estudios poscoloniales de origen anglosajón y del giro descolonial que, aunque son corrientes que poseen especificidades tanto epistémicas, metodológicas y lingüísticas diferentes, convergen en algunos puntos en común, tales como:

- 1) la persistencia de un ordenamiento particular de lo geopolítico, territorial, sociocultural e ideológico que, aunque en constante mutación, tienen origen en los procesos de colonización; 2) una de las estrategias críticas contra las matrices coloniales que viene de la mano de una descolonización de la producción de saberes; 3) los modos de resistencia que se traslucen no solo

a través de cambios estructurales o sistémicos, sino de operaciones micropolíticas en la cotidianidad de los sujetos.⁴

Estos ejes transversales son desde los cuales se pensará y abordará este trabajo de investigación, reconociendo las dinámicas coloniales que permitieron y permiten el abuso y la legitimación de Occidente como criterio y paradigma de todo lo relacionado con la ciencia y la vida. Este marco decolonial permite reinterpretar la realidad desde las fuerzas subalternas y afirmar su propia vida desde sus narrativas, experiencias y saberes.

Una de las posturas respecto al término más adecuado para referirnos a esta teoría, afirma que decolonial como descolonial son categorías distintas entre sí, pues “la descolonización indica un proceso de superación del colonialismo, generalmente asociado a las luchas anticoloniales en el marco de estados concretos circunscribiéndose en lo que se ha denominado independencias políticas de las colonias [...] mientras que la decolonialidad, en cambio refiere al proceso que busca trascender históricamente la colonialidad [...] lo que supone un proyecto más profundo y una labor urgente en nuestro presente”.⁵

Otra corriente epistemológica sugiere que los términos son un problema de traducción, ya que “el concepto en inglés es el de *decoloniality*, sobre el que existe un consenso entre los diferentes autores de la colectividad de argumentación, no así en su traducción al español donde no hay una posición unánime”.⁶ Frente a este argumento Catherine Walsh afirma: “Suprimir la ‘s’ y nombrar ‘decolonial’ no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del ‘des’. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo

⁴ Nicolás Panotto, *Religión, política y poscolonialidad en América Latina* (Buenos Aires: Miño y Davila, 2016), 29-54, citado en Nicolás Panotto, “Decolonizar La secularización Como Nudo epistémico Para La construcción De Saberes-Otros: Hacia Una educación Intercultural (crítica) De Lo Religioso,” *Aula*, núm. 28 (2022): 219, <https://revistas.usal.es/index.php/0214-3402/article/view/29473/28205>.

⁵ Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos* (Cauca: Unversidad del Cauca, 2010), 16, <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/43099.pdf>.

⁶ Restrepo y Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, 37.

decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar ‘lugares’ de exterioridad y construcciones alternativas”.⁷

Esta propuesta de Walsh es más realista ya que plantea la no-posibilidad de situarnos a-históricamente, como si pudiéramos prescindir de la historia para reelaborar prácticas y epistemologías alternativas. Al contrario, es desde la historia desde donde se plantean las críticas y las posibilidades que de ellas emergen. Walter Mignolo comprende de manera distinta el prefijo ‘des’, no lo ubica como una anulación de la historia sino como un des-prendimiento de su patrón violento de poder y una apertura para los otros modos de vida despreciados, encubiertos e invisibilizados a lo largo de la historia.⁸ El giro des-colonial para él se trata de desprendimiento y apertura como las dos claves de toda praxis descolonizadora.

De esta manera y para fines de la investigación, consideraremos la decolonialidad como la propuesta epistémica del Sur que surge de sus prácticas descolonizadoras, ya que el objetivo del trabajo no es distinguir las inflexiones y particularidades de estos términos, sino abrir la reflexión desde estas otras miradas, prácticas y narrativas del Sur global, para en primer lugar, visibilizar y denunciar la violencia como paradigma sistémico y transversal, posteriormente sus resistencias como verdaderas alternativas al orden establecido, y finalmente, encontrar en ellas destellos de la Divinidad desde las cuales se puedan construir otras categorías, narrativas y prácticas espirituales que le permitan a la teología interpelarse y reconfigurarse especialmente con y desde los márgenes de la historia.

En este primer capítulo presentaremos: algunos de los principales postulados de la teoría decolonial que nos ayudarán a visibilizar las heridas abiertas y a desenmascarar las lógicas de poder que provocan una violencia sistémica y transversal expresada en el capitalismo, colonialismo, patriarcado y la religión sacrificial. También enunciaremos las voces y miradas proféticas, es decir, aquellas que denuncian al sistema opresor y sus injusticias, y que anuncian –

⁷ Catherine Walsh, *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época* (Quito: UASB-Abya-Yala, 2009), 14-15, citado en Restrepo y Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, 37.

⁸ Walter Mignolo, «El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto», en Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (Buenos Aires: Del Signo, 2006), 92.

desde sus resistencias y alternativas— presentes y futuros más dignos, siendo víctimas directas de este sistema de poder, de entre quienes destacan los pueblos indígenas, sujetos de esta investigación.

Finalmente, haremos una crítica a algunas corrientes teológicas que se han propuesto como pensamiento hegemónico⁹ a lo largo de la historia jugando un papel crucial, a veces como cómplices, en la construcción de los imaginarios, metarrelatos y paradigmas utilizados para ejercer el poder, sacralizar la violencia y ponerse al servicio de los poderes fácticos.

1.1 El pensamiento crítico y el giro descolonial como hermenéutica del mundo contemporáneo

Como se enunció, la hermenéutica para el desarrollo de esta investigación será la decolonialidad una propuesta, principalmente de las ciencias sociales, como resultado del pensamiento crítico, lo postcolonial y el pensamiento fronterizo, corrientes epistemológicas que, aunque varían de acuerdo a su época y enfoque, han tenido el objetivo de dismantelar los mitos fundantes de la modernidad, un monstruo apocalíptico que muestra el progreso bajo la bandera de salvación,¹⁰ que ha construido mecanismos de poder y abuso para instaurarse como paradigma hegemónico del orden mundial, ofreciendo una sola versión de la historia e imponiendo a naciones y pueblos dinámicas de vida en torno a este paradigma de desarrollo-progreso, que opera violentamente acabando con todo aquello que no contribuya a este proyecto mundial que gira en torno a intereses de ciertos grupos de poder.

Una de las características y mitos de la modernidad es concebir “la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y que culmina en Europa”,¹¹ lo que ha permitido históricamente definir, otorgar (sin) sentido y someter a todo lo que no es Europa a través de las diferencias —racial, geográfica y cultural— como aspectos naturales, que ha impedido leer la historia como un conjunto de acontecimientos violentos de poder y dominio justificados en

⁹ Entendemos por hegemónico todo aquello que se constituye como centro de poder violento que se manifiesta en el dominio y la imposición intelectual y moral. Aurelio Alonso, *Hegemonía y religión: el tiempo del fundamentalismo* (Buenos Aires: CLACSO, 2009), <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20160315020943/05hege.pdf>.

¹⁰ Mignolo, «El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto», 86.

¹¹ Anibal Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 789, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>.

dinámicas peyorativas de acuerdo a ciertas diferencias de ‘naturaleza’. Este mito internalizado en la historia y en la cultura está “fundamentado en el evolucionismo y el dualismo, dos de los elementos nucleares del eurocentrismo”.¹² Es decir, una supuesta interpretación de la historia y de la naturaleza donde Europa y el hombre son el centro y paradigma del mundo, despreciando todo aquello que no es europeo y que lo coloca en comparativos dicotómicos que ocultan una jerarquización de valor que justificaba la opresión y relaciones violentas de subordinación en miras a una visión evolucionista unidireccional del mundo y de la historia, donde el proyecto europeo era el referente, de modo que todo estaba en la disyuntiva de servir a la expansión de Europa, o en vías de convertirse en ella.

Bajo esta premisa se ha construido el proyecto de la modernización, que no ha sido otra cosa que la occidentalización del globo con su falacia desarrollista y su lógica inexorable del progreso; implementando un único paradigma –epistemológico, político, económico, cultural y religioso– de corte europeo. Dicho proyecto invisibiliza y anula cualquier otra posibilidad de existencia, por ello, el llamado pensamiento crítico, posmoderno o poscolonial “es una crítica contra la razón dominadora, victimaria y violenta”.¹³ Contra un universalismo que asesina la alteridad.

La anulación, el no reconocimiento de lo diferente y la implementación de un solo paradigma, han derivado en una maquinaria geopolítica del saber y del poder, resignificando las relaciones humanas en función de la lógica del mercado. Para lograr esto, el patrón de poder comenzó y se justificó con la idea de raza, “una construcción mental en una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros”¹⁴ que articuló todas las formas históricas de control del trabajo, de los recursos y de los productos, en torno del capital y del mercado mundial. Esto ha provocado a lo largo de la historia una economía política impersonal, con una división del trabajo justificada en la idea de raza y con la apropiación-explotación de la tierra con fines mercadológicos, una visión que contrastaba mucho con la forma de concebir la vida y la relación que se tiene con la naturaleza proveniente de las comunidades

¹² Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, 789.

¹³ Enrique Dussel, *1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad* (La Paz: Plural Editores, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación), 21.

¹⁴ Santiago Castro-Gómez, comp., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007), 82.

indígenas ya que “la visión del universo como un todo orgánico, vivo y espiritual fue remplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina”.¹⁵ Esta maquinaria modificó drásticamente las experiencias vitales de los pueblos colonizados organizativa, política, económica, tecnológica y religiosamente; quedando estigmatizados por la historia como experiencias y saberes anecdóticos, superficiales, folclóricos, mitológicos y supersticiosos.¹⁶

Con ello se otorgó legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista, muchas de ellas sustentadas por algunas filosofías que consideraban la expansión europea como una obra civilizadora, emancipadora de la barbarie, negando la humanidad de los indios: “aquel pueblo vive bestialmente [...] por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por naturaleza esclavos”,¹⁷ lo que originó prácticas relacionales de superioridad entre dominados y dominantes, creando identidades históricamente asociadas con nuevas jerarquías, lugares y roles sociales. A partir de ese momento, la raza fue constituida como el modo básico de clasificación social de la población mundial, sin olvidar que raza y división del trabajo, como eje del modelo económico, han sido asociados y reforzados entre ellos.¹⁸

Desde esta propuesta, se puede afirmar que la colonialidad del poder, uno de los ejes fundamentales para la reinterpretación de la historia y la visibilización de los mecanismos violentos, se centra en el racismo y sus repercusiones económicas-laborales. Sin embargo, la propuesta decolonial apunta a una lógica que rebasa estas categorías. Para el pensamiento fronterizo¹⁹ y el decolonial, no sólo se trata de una colonialidad del poder político y económico,

¹⁵ Castro-Gómez, comp., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 82.

¹⁶ Santiago Castro-Gómez, «La ilustración del siglo XVIII. Filosofía, ilustración y colonialidad», *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y Latino*, ed. por Enrique Dussel (México: Siglo XXI Editores, 2009), 130-138.

¹⁷ Juan Mayor, profesor escocés de París, en su *Comentario a las Sentencias* de 1510, citado en Enrique Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, *Tabula Rasa*, no. 9 (2008):167, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600910>.

¹⁸ Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, 778.

¹⁹ Propuesta de Walter Dignolo que “se perfila como un concepto que permite abordar la preocupación sobre las diversas formas epistemológicas que se resisten a la colonialidad del poder en América Latina y el Caribe y, a su vez, reforzar la idea de la intersección entre dinámicas locales y globales” y que apunta al lugar-espacio-territorio no sólo como aspectos geopolíticos sino como espacios de fertilidad epistemológica-cultural de alternativas sociales. Ver Carlos Aguirre, “Pensamiento del entre-lugar y pensamiento fronterizo: (des) articulaciones y emergencias en el espacio latinoamericano” *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas* 6, núm. 11 (2017): 73, <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/17475/17363>.

sino que este mecanismo de imposición y dominación centrado en el ejercicio del poder violento que discrimina y anula todo lo que no es Europa denominado colonialidad, abarcó otras dimensiones, de manera que se puede hablar de una colonialidad del saber en las esferas epistemológicas, filosóficas, científicas y lingüísticas, así como de una colonialidad del ser, es decir, de la subjetividad, género y del control de la sexualidad.²⁰ A estas categorías se les puede añadir la denominada colonialidad de la naturaleza²¹ e inclusive la colonialidad de creer como categoría de sentido, que enuncia la imposición de la fe cristiana frente a la diversidad de formas de expresar y vincularse con la divinidad, que las establecidas por la institución hegemónica, así como el desprendimiento en torno a las identidades religiosas no-cristianas.²²

Walter Mignolo propone un desprendimiento de esta lógica de la colonialidad, “como giro descolonial para cambiar los términos y no solo el contenido de la conversación”.²³ Es decir, que el giro descolonial no se limita a denunciar la conquista del pasado, sino a retomar, a pensar y a construir desde las categorías de pensamiento, narrativas y subjetividades históricamente negadas, y a lo que el punto de vista eurocéntrico ha denominado pasado, obsoleto, folclórico, demoniaco, salvaje, etc.²⁴

Es importante mencionar que el enfoque de Mignolo, a diferencia de las propuestas anticoloniales, que suponen de alguna manera la posibilidad de prescindir de Occidente, es retomar el pasado y sus categorías “no en su pureza sino en su infección con las lenguas y categorías de Occidente.

²⁰ Mignolo, «El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial», en Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (Buenos Aires: Del Signo, 2006), 13.

²¹ Adolfo Albán, “Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia,” *Nómadas*, núm. 45 (2016). <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n45/n45a03.pdf>.

²² Mignolo, «El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial», 13.

²³ Mignolo, «El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial», 18.

²⁴ A pesar de que la interpretación referente a los términos peyorativos sobre los indígenas ha sido fluctuante a lo largo de la historia, es necesario puntualizar que el sometimiento, la discriminación y el asesinato tanto de cuerpos como de sabidurías es un hecho histórico; ahora bien, respecto al argumento sobre la demonización del indígena donde las Indias eran manifestaciones de la *Civitas Diaboli* debido principalmente a su sistema de creencias acusado de idolatría, hay autores que refieren a que “los indígenas son ‘plantas verdes en la fe’, mas no esbirros del diablo, y sólo es necesario propiciar su maduración para equipararse espiritualmente a los europeos. Por lo tanto, la diferencia entre indígenas y europeos es de grado, mas no de naturaleza (lo que sigue siendo una discriminación que oculta una jerarquización)” Sebastián Sánchez, “Demonología en las Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José Acosta,” *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 28 (2002): 20. .

Puesto que el pasado es irrecuperable después de quinientos años de expansión occidental; y cuando se trata de recuperar el pasado se corre el riesgo de caer en el fundamentalismo”.²⁵

De aquí que el giro descolonial consiste ante todo, en asumir y considerar lo que el pensamiento único redujo al silencio y que surge, según Mignolo, no de la recuperación del pasado en su pureza sino reactivarlo como pensamiento fronterizo crítico, es decir, propositivo desde su infección, complejidad, mestizaje e hibridez que permitan nuevos paradigmas y narrativas plurales a partir de las diversas historias-experiencias locales interrumpidas por el discurso y paradigma hegemónico universal sin desplazar a los ya existentes, lo que lleva a un proyecto-proceso denominado pluriversalidad, es decir, la co-existencia universal hacia la construcción conjunta de soluciones para toda la humanidad.²⁶ La convicción de que, como lo reiteran las comunidades indígenas, *otros mundos* donde quepan otros mundos es posible.

Esto permite referirnos a culturas, paradigmas y propuestas híbridas, mestizas e hijas de una síntesis realista y ajena de todo planteamiento purista sobre el pasado y sus pueblos. Desde esta propuesta podemos ver con claridad la diferencia entre el pensamiento crítico de la modernidad/colonialidad y la propuesta decolonial. Mientras que el primero refiere a categorías analíticas de la matriz colonial de poder, la categoría-praxis des-colonialidad amplía el marco y los objetos del proyecto. Se trata de una teoría crítica que emerge cuando los damnificados de la tierra, y podríamos decir también la Tierra misma, son traídos a la escena desprendiéndose, según la propuesta de Mignolo, de la des-confianza y el des-contento de quienes reaccionan, pudiéramos decir resisten, ante la violencia imperial o sistémica.²⁷

1.2 Violencia transversal y sistémica, el resultado de la colonialidad

Además de Mignolo, otro pensador antisistémico importante de la propuesta decolonial es Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués que ha trabajado las epistemologías del Sur como praxis desde las cuales se visibilizan las formas otras de vivir y pensar ausentes en la historia,

²⁵ Mignolo, «El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial», 15

²⁶ Mignolo, «El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial», 15-20.

²⁷ Mignolo, «El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto», 84-86

así como los destellos de futuros alternativos que de ellas emergen. Uno de sus principales aportes es la explicación de la estructura de poder hegemónico global con la trilogía del capitalismo, el patriarcado y el colonialismo.

Una de las características de la triada capitalismo extractivista, colonialismo y patriarcado es que opera bajo una lógica dañina repleta de mentiras perniciosas, transversales e institucionalizadas que han ocultado por mucho tiempo y de distintas formas su modo violento de proceder, así como las grandes crisis y heridas que siguen dejando a su paso, pues ejercen la apropiación en nombre de la liberación, la violencia en nombre la paz, la destrucción de la vida en nombre de la “santidad” entendida como pureza que no tolera la diferencia y el saqueo ilegal en nombre del imperio de la ley. En suma, es una triada que constituye una violencia sistémica y estructural²⁸ que se traduce en violación de derechos humanos justificada, legitimada y sacralizada institucional y transversalmente bajo la premisa de la búsqueda e imposición de la verdad, de la curación y del consumo compulsivo en nombre del desarrollo como gran proyecto de la modernidad, la gran mentira de nuestra época que ha llevado a las grandes crisis y desigualdades sociales que han amenazado la vida.²⁹

Así, la colonialidad y la modernidad se han disfrazado e instaurado sistemáticamente a través de patrones de poder que han ejercido una violencia histórica de distintas maneras, y en todas las áreas de la vida y territorios. Entendemos así una lógica de dominación, abuso y explotación que afecta al conjunto de la vida y su organización fuera de los principios impuestos que se han instaurado a través de las estructuras económicas, políticas y culturales de manera interconectada y transversal manifestándose en múltiples y varias formas de violencia que no están aisladas entre ellas, sino que precisamente surgen de una lógica estructural que ha devenido en cultura de muerte.

A continuación, describiremos los elementos de esta triada y cómo operan en la actualidad cada uno de ellos como mecanismos opresivos y violentos, que se han internalizado y normalizado en

²⁸ Johan Galtung. 2016. “La violencia: cultural, estructural y directa”. *Cuadernos de Estrategia* No. 183: 147-168, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5832797>.

²⁹ Boaventura de Sousa Santos, *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio* (Madrid: Ediciones Morata, S.L., 2017), 11.

los modelos de construcción social, y traeremos a la escena a sus principales víctimas, con el fin de encontrar en sus resistencias prácticas descoloniales, desde las cuales se denuncie cada una de estas violencias y se vislumbren formas otras de entender y vivir la vida.

1.2.1 El Colonialismo y la colonialidad del poder

Desde el comienzo del capítulo se ponía de manifiesto que el pensamiento crítico, lo postcolonial y el pensamiento fronterizo han sido parte constitutiva de la propuesta decolonial. Por ello, es importante resaltar que el evento fundante de la construcción de un sistema-patrón de poder y dominación fue la colonización de los territorios y subjetividades de lo que hoy denominamos América Latina y el Caribe.

A partir de ese momento, se estableció una nueva lógica que las ciencias sociales han denominado colonialidad: una ola de violencia y sometimiento que ha consistido en “el despojo de la dignidad y la internalización de los valores de los opresores”.³⁰ Fue en el no reconocimiento de lo distinto donde se legitimó el abuso y la apropiación de la alteridad para la modificación de la vida en función y a favor de los colonizadores, afirmando una supremacía occidental y aniquilando la mayoría de lo que no corresponda a sus esquemas y modelos económicos, políticos, religiosos y culturales, ciertamente en un proceso complejo en el que había intentos de conservación y de resistencia paralelos.

El modelo de dominio tomó un cuerpo específico justificado en la idea de raza, como se mencionó anteriormente, una construcción mental que ha permitido la clasificación social de la población y la división del trabajo,³¹ instaurando un patrón de orden mundial donde la raza blanca es la dominante, la indígena es destinada a la servidumbre y la raza negra a la esclavitud. Para Mignolo, “la colonización y la justificación para la apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra en el proceso de la invención de América requirieron la construcción ideológica del racismo”,³² una categoría que se ha introyectado a lo largo de la historia en el mundo.

³⁰ Silvia Rivera Cusicanqui, *Chi'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010), 27.

³¹ Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, 777.

³² Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, tr. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba (Barcelona: Gedisa, 2005), 10.

Es por ello, que colonialidad del poder nos permite establecer una relación entre los mecanismos operados en el pasado y la construcción de políticas en el presente. Una herida que no ha cicatrizado, porque el sistema actual sigue reproduciendo bajo la misma lógica los patrones de abuso, sometimiento y disparidad en oportunidades a todo aquello que no comparte las categorías europeas o de lo que se ha considerado el Norte global: una ubicación política, no geográfica, cada vez más especializada en la transnacionalización del sufrimiento, el desprecio y la arbitrariedad en el trato con los demás pueblos.³³

El colonialismo como sistema occidental sigue vigente, operando de forma tan sutil y engañosa que ha alcanzado a convertirse en uno de los ejes del proyecto global, ya que “la globalización es la culminación de un proceso que inició con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial.”³⁴ La división del mundo en países desarrollados y en vías de desarrollo, no es otra cosa que la reafirmación del intento de occidentalización del globo, donde la ciencia y el desarrollo solamente le pertenecen al primer mundo. La colonialidad como lógica internalizada del colonialismo sigue ejerciendo violencia y discriminación proponiendo al norte como culmen y modelo de la historia. Una misión civilizadora que se encarna en la imposición de modelos tecnológicos, educativos, políticos, culturales, económicos y religiosos. Su lógica, según Mignolo, opera en cuatro dominios de la experiencia humana: “lo económico (apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas), lo político (control de la autoridad), lo social (control del género y la sexualidad), y lo epistémico y subjetivo/personal (control del conocimiento y la subjetividad).”³⁵

De esta manera, se puede entrever la transversalidad de la violencia ejercida por esta lógica que ha devenido en instituciones y procesos sistemáticos.

³³ Santos, *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, 24-25.

³⁴ Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, 777.

³⁵ Mignolo, *La idea de América Latina*, 36.

1.2.2 El capitalismo y la violencia económica.

La relación colonialidad-extractivismo es histórica. Al referirnos al capitalismo como una de las principales violencias del sistema, estamos denunciando su operatividad sobre cuerpos y territorios desde el control y la explotación del trabajo, en una dinámica tripartita de producción-apropiación-distribución, de quienes son solo vistos como productos alrededor de la relación capital-salario-mercado que se ha configurado como sistema mundial.³⁶

Históricamente la división del trabajo y la concepción de la tierra como territorio de conquista han instaurado un sistema que modifica las relaciones entre los seres humanos y el ecosistema. Con la apropiación de los recursos para la acumulación de la riqueza, el ser humano ha diseñado un sistema de depredación y competencia agresivas, cuyo resultado han sido las grandes colonizaciones que despojan territorios, abusando de los cuerpos, reduciendo y limitando la vida a lo que sea útil para el consumo y en función del mercado, quitándole el valor propio de cada ser y de cada persona. Para Silvia Rivera-Cusicanqui el capitalismo es “el despojo de la dignidad” que se fundamenta en la condición no-humana del otro,³⁷ así como la cosificación de la Tierra y la biodiversidad que quedan sujetas a satisfacer las necesidades de ciertos humanos.

Relacionar expropiación, explotación, dominio y extractivismo con dignidad, permite establecer uno de los más viles presupuestos de la lógica capitalista que ha configurado históricamente las relaciones de trabajo en condiciones de desigualdad. La geopolítica en función de la satisfacción de los mercados de las potencias del norte con los recursos naturales de los países más vulnerables y el establecimiento del patrón del consumo y de estilo de vida que apuntan a la occidentalización bajo la premisa del desarrollo, está respaldada por las instituciones mundiales que han sido creadas desde el Norte global y cuyas decisiones históricamente han sido encaminadas a un proyecto globalizador que aún tiende a preservar los intereses de las potencias mundiales y a considerar solamente su palabra en mesas de diálogo, excluyendo al resto del mundo en el tema de gobernanza global, fuertemente marcada por la visión occidental y eurocéntrica del mundo y del individuo. Ejemplos de esta son la Organización de las Naciones Unidas, el Banco Mundial, el Fondo

³⁶ Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, 780.

³⁷ Rivera Cusicanqui, *Chi'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 27-28.

Monetario Internacional, entre otras, que no solo están diseñadas desde el capitalismo liberal, sino que lo promueven con los préstamos entre países que al final se traducen en deudas históricas³⁸, aunque en algunas dependencias como la Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO) hay algunos esfuerzos por incluir una visión más latinoamericana de la realidad.

Otros de los elementos claves para evidenciar la lógica violenta del capitalismo extractivista desde el pensamiento decolonial son el trabajo y la Tierra. Ambos, han sido reducidos por la neocolonización a insumos de maquila moderna despojándolos de toda la sacralidad y dignidad que los pueblos colonizados y en resistencia le siguen atribuyendo. Para estos pueblos y comunidades indígenas de lo que se conoce como *Abya Yala*,³⁹ trabajo y Tierra están conectados en una experiencia fundante que hunde sus raíces en la Tierra como Madre, como la expresión indígena *Pacha Mama*: “la Casa Grande, el Templo de Dios, la naturaleza y el universo que es nuestra Madre que nos da de comer. Un ser vivo y sagrado. Pues todo cuanto existe en la naturaleza tiene vida, tiene espíritu”,⁴⁰ por lo que al alterar las relaciones tierra-trabajo bajo el dominio del capital, se alteró también el orden sagrado indígena. Una sacralidad que orienta la vida, los calendarios y los ritos.

Otro de los aspectos importantes y relacionados al binomio Tierra-trabajo desde la cosmovisión indígena es la centralidad del alimento-comida y, por lo tanto, de la labor productiva. Para el capitalismo occidental y su lógica, la depredación de los recursos y de los cultivos solo tiene fines comerciales, llegando a asesinar la biodiversidad por prácticas como el monocultivo que tiene como finalidad la comercialización de ciertos alimentos para su exportación. Una práctica que ha provocado incendios forestales, erosión de la tierra y alza de temperaturas, aspectos que refieren a una crisis ambiental y climática, y que manifiestan el clamor de la Tierra e indiscutiblemente se traducen muchas veces en desplazamientos forzados.

³⁸ Amaya Querejazu, “Comprendiendo y cuestionando la gobernaza global,” *Colombia Internacional*, núm. 102 (2020): 63-86, <https://www.redalyc.org/journal/812/81263024004/html/>.

³⁹ *Abya Yala* significa *Tierra Madura*, *Tierra Viva* o *Tierra en Florecimiento*, fue el término utilizado por los Kuna, pueblo originario que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio comprendido por el Continente Americano. Beatriz Carrera y Zara Ruiz, prólogo a *Abya Yala Wawgeykuna. Artes, saberes y vivencias de indígenas americanos* (México: Sevilla, E.R.A. Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos en Redes, Instituto Zacatecano de Cultura «Ramón López Velarde», 2017), 12.

⁴⁰ Vicenta Mamani, teóloga aymara, citada en Carlos Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2020), 54.

Todo esto se convierte en una amenaza y declaración de muerte para las comunidades y sus territorios, un verdadero ecocidio y etnocidio provocado por la violencia económica capitalista bajo los modelos extractivistas como las concesiones mineras, la tala clandestina, los megaproyectos, la extracción ilegal de recursos vitales como mantos acuíferos, hidrocarburos, minerales, así como una depredación ecológica cada vez más diversificada que tiende a cosificar la diversidad como mercancía de comercio internacional. Estos proyectos, al igual que toda la lógica colonial operan bajo los supuestos del desarrollo, ofreciendo trabajo a las comunidades, pero ocultándoles las graves consecuencias ecológicas y las repercusiones en su estilo de vida y sus valores originarios.

En este tenor, Silvia Rivera-Cusicanqui, teórica y activista boliviana, denuncia que la religión judeocristiana ha sido cómplice en cómo se ha concebido y conceptualizado el trabajo como castigo divino, así como el dominio de la Tierra como la misión del hombre, estigmas fundamentados en la Biblia que atraviesan todo el pensamiento occidental. Un sistema que somete y esclaviza en función del lucro que no puede, sino derivar en desigualdad y muerte.⁴¹ Estas interpretaciones fundamentalistas de la Biblia lamentablemente han sido usadas para justificar la destrucción de la Tierra, sin embargo, cabría indagar sobre el verdadero significado de estos pasajes bíblicos (Gn 3, 19)⁴² que pueden ofrecer otras formas de relacionarnos con la Tierra y con el trabajo, aspectos que se verán más adelante.

1.2.3 El patriarcado y la violencia de género

Hablar de violencia transversal en el contexto del pensamiento decolonial también visibiliza otras corporalidades que han sido usurpadas de su dignidad y autonomía: las y los cuerpos que han sido tratados como territorios de abuso, conquista y dominación. Por ello, la hermenéutica decolonial abarca una de las categorías que para el pensamiento crítico de la modernidad y lo postcolonial no fue tan relevante: el patriarcado y la violencia de género en complicidad con el capitalismo y el colonialismo.

⁴¹ Rivera Cusicanqui, *Chi'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 23-26.

⁴² Las citas bíblicas de este trabajo serán tomadas de la Biblia de Jerusalén. *BIBLIA DE JERUSALEN*. 1a. ed. MADRID: DESCLEE DE BROUWER, 1998.

La colonialidad del poder se ha manifestado, como se enunciaba al comienzo del capítulo, en la colonialidad del ser. La imposición de un modo y estilo de vida específico que funciona en torno a la figura paterna del varón macho, blanco y europeo. Toda otra subjetividad que no entrara en estas denominaciones era sometida a ejercer roles específicos en la sociedad y en la familia subordinados a aquellos.

Rita Laura Segato, antropóloga y activista feminista argentina, ha vinculado, acompañado y trabajado esta relación entre colonialidad del poder, patriarcado y violencia de género tratando de desmontar el mandato de “masculinidad-dueñidad”, término con el que vincula la violencia del poder en una lógica transversal que expresa su dominio sobre los cuerpos y territorios en los genocidios de las comunidades indígenas, el racismo, las diversidades sexuales y las mujeres.⁴³ Todas estas subjetividades, históricamente marginadas, abusadas y negadas ponen en evidencia, según su propuesta, al patriarcado como primera estructura de desigualdad y de expropiación de valor, afirmando que es la primera pedagogía de desigualdad con la que se encuentra cada ser humano cuando nace al mundo en su familia; y que ha sido internalizada históricamente cuando en los mitos de fundación se coloca una subordinación de la mujer hacia el hombre que le permite a éste disciplinarla, castigarla y hacer de él el dador de valor y dignidad.⁴⁴ Nuevamente nos encontramos con una crítica a lo que puede ser una interpretación fundamentalista de uno de los mitos fundacionales del libro del Génesis (Gn 2, 21-25), en donde se refiere a la creación de la mujer como acto segundo después del varón y en función de él. Esta interpretación de manera sesgada ha favorecido históricamente la subordinación de la mujer.

En la actualidad, la violencia de género derivada del patriarcado es un asunto urgente por atender en todo el mundo y más aún en un contexto como el caso de México, un país donde los feminicidios como crímenes que evidencian y promueven el orden político patriarcal son desafortunadamente cada vez más numerosos. Para la autora de *La escritura en el cuerpo. De las mujeres asesinadas*

⁴³ Rita Laura Segato et al., *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (Buenos Aires: CLACSO, 2016), <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20160210113648/genealogias.pdf>.

⁴⁴ Rita Laura Segato “Conferencia Magistral” (Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. CONCILIUM: Revista Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 28 de mayo del 2019). https://www.youtube.com/watch?v=F9VnRywm-6M&list=PLvGQoBDJpf3StscE_I-3ea6PNqU0ocUGf.

en Ciudad Juárez,⁴⁵ la verdadera causa de los feminicidios es una cuestión de poder. El patriarcado se trata de relaciones de poder y de exhibiciones de poder a otros hombres, un espectáculo autorreferido de la capacidad y potencia de subordinación sobre un cuerpo-territorio que se escribe con sangre sobre el cuerpo de las mujeres indicando que esa jurisdicción tiene dueños.⁴⁶

Nos encontramos por lo tanto con la misma lógica colonialista que trata de imponer, someter y dominar lo ajeno sin reconocerle su dignidad ni su alteridad. Recordemos cómo uno de los presupuestos fundantes de la colonialidad, mencionado anteriormente, fue un dualismo generalizado que se definía en torno a la negatividad de lo hegemónico, en este caso, todo lo que no es varón es violentado.

El pensamiento decolonial se desprende de estas categorías binarias y dualistas que han sido utilizadas para hacer del género una ideología que ha institucionalizado una sola forma de organización social que se fundamenta en un modelo de familia, sociedad, estado y religión que pone a la cabeza al varón y no permite formas otras de convivencia y relación. Precisamente, el giro decolonial revierte esta ideología de género trasgrediendo y rompiendo con el patrón de poder al que ha sido ligado y, a su vez, visibiliza otras formas de interpretarlo y vivirlo, como es el caso del género binario o la del término trans, que para Santiago Castro-Gómez, incorpora el principio del tercero incluido, que bajo otras lógicas históricas ha quedado excluido e invisibilizado, cuando el pensamiento complejo y las sabidurías ancestrales nos enseñan que siempre se da lo tercero, y que precisamente es el que permite ligar: lo trans que tiene la misma raíz del tres y por ello significa la transgresión del dos, va más allá de los pares binarios que marcaron el devenir del pensamiento para transformar una la lógica exclusiva y excluyente.⁴⁷

Lo trans refiere de esta manera a la diversidad sexo-genérica en la que se experimenta y vive la afectividad. Una realidad que sigue siendo condenada, discriminada y marginalizada por no entrar

⁴⁵ Rita Laura Segato, *La escritura en el cuerpo. De las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2013), https://www.feministas.org/IMG/pdf/rita_segato_.pdf.

⁴⁶ Segato, “Conferencia Magistral”.

⁴⁷ Castro-Gómez, comp., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 86-90.

en las categorías heteronormativas.⁴⁸ La decolonialidad trae a la escena a “los cuerpos abyectos que habitan en las diásporas de una sociedad como la mexicana, ya que nuestro país es el segundo en muertes en América Latina donde en los últimos años han perdido la vida más de 1200 personas por crímenes de homofobia, donde el 96% son representantes de la comunidad trans”.⁴⁹

Como podemos ver, el análisis de la realidad que nos ofrece la decolonialidad nos sitúa en una era de violencia sistémica y transversal que opera bajo la lógica de la colonialidad del poder que ha instaurado y legitimizado una dinámica social de exclusión, discriminación y muerte. Abordar las diferentes expresiones de la violencia sistémica y transversal actual permite visibilizar los mecanismos de opresión, los cuerpos y sujetos destinatarios de éstas. De esta manera que podemos acercarnos con una mirada crítica e interseccional a la realidad que nos permita entenderla y mirarla desde su complejidad y desde las voces que han sido invisibilizadas en la historia para reconocer las diferentes formas cruzadas de opresión, violencia y sometimiento.⁵⁰

Sin embargo, el pensamiento decolonial no puede limitarse ni referirse a sí mismo como una teoría de retaguardia basada en las experiencias dolorosas de las grandes minorías marginadas. Para Boaventura de Sousa Santos, el aporte principal de la decolonialidad va más allá de visibilizar la lucha contra esa marginación e inferioridad impuestas en las grandes mayorías, que se acuerpan como resistencias de sobrevivientes contra las injusticias y las opresiones sistémicas a causa de esta triada de violencia transversal –colonialismo, capitalismo extractivista y patriarcado– que operan de manera institucional y naturalizada, se trata de atender y acoger las alternativas que estos movimientos sociales proponen desde sus resistencias.⁵¹

⁴⁸ Se entiende por heteronormatividad “una ideología sexual que aprueba y prescribe la heterosexualidad como una asignación natural [...] asociada a la reproducción de la especie y que comprende la asignación de modelos-roles de género (masculinidad y feminidad) sustentándose en los mismos preceptos esencialistas-biologicistas”. Lo que contribuye a la estigmatización de la homosexualidad y de la diversidad sexual. Raúl Balbuena Bello y Abraham N. Serrato Guzmán, “Calladito y en la oscuridad. Heteronormatividad y clóset, los recursos de la biopolítica,” *Culturales* III, no. 2 (2015):151-180, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69442860005>.

⁴⁹ Ángel Méndez, “Mesa 2: Estado Patriarcal y Violencia Sistémica” (Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. CONCILIUM: Revista Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 28 de mayo del 2019). <https://www.youtube.com/watch?v=7V31ja6EpN4&t=1256s>.

⁵⁰ Mónica Figueroa, “Análisis de datos con mirada interseccional” (Conferencia del Instituto de Investigaciones para el Desarrollo de la Educación y Doctorado en Estudios Críticos de Género de la UIA), video de Facebook, publicado el 22 de abril de 2021, <https://www.facebook.com/inide.uia/videos/3826827964052971>.

⁵¹ Santos, *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, 12-13.

Precisamente este desprendimiento del patrón de poder es el que permite la apertura a posibilidades antes encubiertas que surgen como consecuencia de la implantación de estructuras de dominación. La decolonialidad es desprendimiento y apertura que provocan libertad del pensamiento y de formas de vida otras⁵² (economías-otras, teorías políticas-otras, espiritualidades-otras) que a través de sus resistencias crecen como trigo junto a la cizaña.

1.3 El oxímoron de las resistencias y movimientos sociales. Heridas que dan vida.

El desprendimiento y la apertura que propone el giro descolonial se da en las subjetividades, categorías, epistemologías y experiencias negadas y violentadas históricamente y que, paradójicamente han resistido como sobrevivientes de la lógica del poder. Las resistencias y los movimientos sociales que se desprenden de ellas se mueven en los bordes y en los márgenes de las estructuras políticas, económicas y, por qué no decirlo, religiosas, pensándose en desprendimiento de la imagen de una totalidad que hace creer que no hay salida ni alteridad posible.

Las resistencias son, en palabras de Gloria Anzaldúa, *heridas abiertas de la colonialidad*⁵³ que se han desprendido de la dualidad y el binarismo como únicas posibilidades de existencia. Son grietas desde donde emergen otras formas de comprender la vida, habitarla y narrarla. Precisamente estas propuestas vienen desde los márgenes sobrevivientes a la colonización, aquellos que fueron considerados los no-lugares y que tienen en sus cuerpos y territorios la memoria y la herida colonial –infringida especialmente en los indios–, y a su vez conservan en su corazón comunitario la herencia milenaria de sus ancestros, sostenida en otras metáforas fundantes y universos simbólicos que les han permitido resistir y construir los otros mundos.

Estas resistencias sociales se organizan en torno a identidades violentadas y descalificadas por el patriarcado, explotadas por el capitalismo y discriminadas por el racismo hacia las minorías étnicas y religiosas. Son colectivos que agrupan las vivencias de violencia y desde los cuales se conservan

⁵² Mignolo, «El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto», 92.

⁵³ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The new mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987), citado en Mignolo, «El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto», 90-92.

y crean alternativas de paradigmas, conocimientos y modos de convivencia humana. No son saberes ni experiencias al servicio de las corporaciones o de la verdad empleada por el Estado o cualquier otra institución imperial o absolutista, por lo que sus prácticas y propuestas epistemológicas están orientadas hacia la descolonización del saber y del ser.⁵⁴

El pensamiento decolonial es el trabajo intelectual paralelo y complementario que no representa a estos movimientos sociales, sino que los acompaña y complementa, y en quienes reconoce una fuerza colectiva con otra lógica (*Logos*) sustentada en otros metarrelatos,⁵⁵ la cual se puede calificar como mística y/o espiritualidad, en cuanto conecta con lo más profundo de sus seres, favoreciendo vínculos entre los mismos miembros del grupo, con el mundo y la biodiversidad; y genera prácticas políticas que se traducen en proyectos de descolonialidad con la potencia de crear otros mundos posibles. Por ello es importante atender las voces y demandas de estas resistencias, porque sólo a través de ellas puede devenir la esperanza en medio del horror. Solamente desde sus cuerpos heridos, sus territorios robados, sus anhelos, demandas, luchas y cantos, se puede reconstruir, re-edificar y sanar el mundo herido. Es precisamente, desde el reverso de la historia de dominación desde donde se construyen las etnografías de lo posible,⁵⁶ como recuperación de las prácticas de identidades negadas desde las cuales se tejen los paradigmas alternativos que reivindicquen la pluralidad de existencias y modos de vida.

Las alternativas que presentan las resistencias no son solamente propuestas de economía de libre mercado como el mercado justo y el intercambio de bienes y servicios, nuevas organizaciones políticas u otros modelos educativos o religiosos, sino que en el fondo se juega, la apuesta por un modelo civilizatorio distinto que sea capaz de recrear la relación convivencial del ser humano con otros semejantes y con la casa común que es el planeta Tierra. En las prácticas y los relatos de estos movimientos sociales, desde sus víctimas y sobrevivientes, podemos hallar irrupciones de lo

⁵⁴ Mignolo, «El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial», 10-15.

⁵⁵ Mignolo, «El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto», 86-87.

⁵⁶ Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2015), citado en Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 52-53.

divino, principios de sabiduría humana y teologal,⁵⁷ en cuanto ofrecen sentido a la existencia y originan caminos-otros de trascendencia con la divinidad y con la comunidad.

1.4 Los pueblos indígenas como resistencia histórica

Dentro de los muchos grupos y movimientos sociales que resisten a esta violencia transversal, se encuentran los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe. Para Mignolo, “el pensamiento des-colonial emerge como contrapartida de la colonialidad con el pensamiento indígena”,⁵⁸ es decir, desde las comunidades que han experimentado en primer lugar el patrón de dominio occidental. Ellas son quienes cargan sobre sus hombros, memorias y territorios la herida colonial y por ello “ilustran el potencial anticolonial y antiimperial para reivindicar una memoria precolonial... como sujetos de sus propias historias”,⁵⁹ encabezando lo que hoy se conoce como el Sur global, una metáfora descrita con anterioridad, que refiere a los grupos negados, una imagen del sufrimiento injusto, sistémico y global causado por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y de las resistencias contra las causas de este sufrimiento.⁶⁰

Si bien es cierto que las resistencias indígenas han experimentado históricamente en sus propios cuerpos y territorios el saqueo, la dominación y la expropiación, la herida colonial sigue viva y abierta hasta el día de hoy; pues el sistema hegemónico sigue considerándolos como sujetos pendientes en el proyecto civilizatorio. Actualmente, las comunidades y territorios indígenas se enfrentan a las nuevas maneras de explotación y apropiación de la naturaleza disfrazadas –como todo el discurso colonial– bajo la retórica del desarrollo. Bajo esta premisa, los testimonios de las resistencias indígenas alertan sobre las consecuencias que han traído los llamados megaproyectos, que al final terminan alterando la forma de entender la vida, el mundo y la cotidianidad, y que, a la larga, incrementan las desigualdades existentes, contribuyen a diversas expresiones de violencia y muerte, especialmente feminicidios, y rompen el tejido comunitario.

⁵⁷ Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 24-26.

⁵⁸ Mignolo, «El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto», 87.

⁵⁹ Santos, *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, 264.

⁶⁰ Santos, *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, 265.

Nos encontramos ante una denuncia que nos recuerda que los modelos políticos y económicos son parte fundamental en los mecanismos de operación de la violencia transversal y sistémica. Generan espacios de vida o espacios de muerte. Por lo que es necesario atender las resistencias de las comunidades, las cuales se entienden como sujetos poseedores de estructuras y organizaciones anteriores a la configuración del Estado y su modelo económico neoextractivista “que opera en complicidad de los Estados no importando su sesgo político e instala una dinámica vertical que irrumpe en los territorios violentamente y des-estructura las economías regionales, destruye la biodiversidad y profundiza los procesos de acaparamiento de tierras, desplazando comunidades rurales y anulando las formas de decisión comunitarias, dejando en las decisiones internacionales el futuro de los pueblos”.⁶¹

Las prácticas indígenas como la defensa del territorio y su exigencia sobre no imponer las agendas ajenas a las comunidades son propuestas descolonizadoras que miran a la reconstrucción de la comunidad, del hábitat y el cuidado de toda forma de vida. Ellas nos recuerdan que la violencia a la Tierra termina siendo un asesinato lento y doloroso para el ser humano. Estas posturas políticas han tenido graves consecuencias en nuestro país, donde “actualmente hay más de 530 conflictos socioambientales en México y más de 125 ambientalistas asesinados durante la última década, de los cuales 66% eran indígenas”.⁶² Es el panorama violento del necropoder, una lógica que resuelve los conflictos con asesinatos en un contexto de no gobernabilidad e impunidad. Una realidad que ha acechado a las comunidades indígenas quienes han sufrido persecuciones, desplazamientos forzados y asesinatos, como el más reciente caso de Simón Pérez, expresidente de las Abejas de Acteal, una comunidad de resistencia indígena chiapaneca, quien era considerado activista y defensor de los derechos humanos, habitante de una de las historias de resistencia más vivas en México, donde el genocidio indígena sigue siendo un asunto pendiente de justicia.⁶³

⁶¹ Aída López y Nayyeli Valencia, “Mesa 1: Economía extractivista y violencias” (Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. CONCILIUM: Revista Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 28 de mayo del 2019). <https://www.youtube.com/watch?v=w3Pj5K7Kxmk&t=1s>.

⁶² Valencia, “Mesa 1: Economía extractivista y violencias”.

⁶³ “La Red de Sitios de Memoria Latinoamericanos y Caribeños (RESLAC) condena el asesinato de Simón Pedro Pérez López, expresidente de Las Abejas de Acteal”, *Centro de Derechos Fray Bartolomé de Las Casas*, 07 de julio de 2021, <https://frayba.org.mx/la-reslac-condena-el-asesinato-de-simon-pedro-perez-lopez-expresidente-de-las-abejas-de-acteal/>.

La violencia sistémica hacia las comunidades indígenas no solamente las priva del presente, sino que las excluye categóricamente de voz y voto para la construcción del futuro cuando se les encierra en términos peyorativos que es necesario discutir, repensar y replantear desde ellas mismas. Es por lo que, al referirnos a las comunidades indígenas, lo hacemos desde la crítica de Silvia Rivera Cusicanqui, cuando señala que “lo indio no debe ser planteado en términos de una identidad rígida, pero tampoco puede subsumirse en el discurso ficticio de la hibridación”.⁶⁴ Para esta teórica contemporánea y activista indígena boliviana, la expresión ‘pueblos originarios’ encierra un discurso retórico y esencialista. Al hablar de los pueblos situados en el ‘origen’, se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se les excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un *status* residual y, de hecho, se les convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza. El término ‘pueblo originario’ afirma y reconoce, pero a la vez invisibiliza y excluye. Es un término apropiado a la estrategia de desconocer a las poblaciones indígenas en su condición de mayoría, y de negar su potencial vocación hegemónica y capacidad de efecto estatal.⁶⁵

Este argumento visibiliza una nueva pretensión de colonización, la de volver a encerrar a los pueblos en categorías de pureza que les aíslen del globo, colocándolos en imaginarios de ghettos o tribus para no tomar en serio sus denuncias, protestas ni sus propuestas alternativas de vida que quedan reducidas al folclor y al entretenimiento mercadológico de agendas políticas o económicas.

En este mismo sentido, el Papa Francisco que ha sacado últimamente el tema de los pueblos indígenas en su magisterio y pastoral, ha dicho que su intención no es “proponer un indigenismo completamente cerrado, ahistórico y estático que se niegue a toda forma de mestizaje”, (Fratelli Tutti, 2020, 148) refiere más bien a unos pueblos y comunidades vivas y presentes que están en constante transformación, siempre en tensión sobre qué asimilar y qué no de la cultura occidental que se ha impuesto en todas las aristas de su vida: educativa, política, económica, cultural y religiosa.

⁶⁴ Rivera Cusicanqui, *Chi'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 7.

⁶⁵ Rivera Cusicanqui, *Chi'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 59-60.

1.5 El discurso religioso y la estructura eclesial como cómplices de la colonialidad

La colonialidad y la neocolonización bajo la falacia desarrollista han sido impulsadas y justificadas históricamente bajo el cobijo de una teología occidental promotora del modelo de cristiandad, que para algunos esconde, bajo la retórica salvacionista, una lógica opresiva y condenatoria⁶⁶ que ha sido utilizada como argumento religioso para la construcción del futuro con una visión teleológica que ocupa la purificación del pasado, sacralizando el proyecto de la modernidad y permitiendo la subordinación y explotación de los pueblos no cristianos.

Las raíces de la conquista europea han estado impregnadas de una filosofía y teología cristianas que se han atribuido la vocación sagrada para ‘evangelizar’, como portadoras del Espíritu, a quienes consideraban como espacios-territorios y conciencias vacíos y disponibles, llegando a afirmar que dichos pueblos no estaban llamados a adquirir figura propia y cuyo espíritu no tenía derecho alguno en la historia. Para Hegel, la Europa cristiana moderna nada tiene que aprender de otros mundos y otras culturas, ya que en ella se ha instaurado el Reino Trinitario.⁶⁷

Estos argumentos permitieron y sacralizaron una evangelización como homogeneización de la cultura y por lo tanto, de la experiencia divina: “uno de los pilares de la colonialidad internalizada fue la religión católica –que se impuso en toda América, en su forma barroca y tridentina– sustentada en jerarquías de poder, con los atributos del género masculino y de la raza blanca vinculados al dominio hegemónico divinizado que impuso la idolatría de un dios blanco”⁶⁸ que despojaba de toda vinculación con la divinidad a quien no compartiera esta imagen de dios exclusiva de Europa y sus contenidos dogmáticos.

Dussel narra la conquista espiritual de *Abya Yala* como un acontecimiento donde la cruz y la espada destruyeron, aniquilaron y anularon, en conjunto, a toda alteridad no cristiana. El resultado, fue la colonización del mundo de la vida, configurándose nuevas estructuras de organización política, social y económica. Pero al fondo del Estado colonial y de la economía capitalista, se

⁶⁶ Mignolo, «El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto», 85.

⁶⁷ Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, 19-21.

⁶⁸ Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 99.

encuentra la destrucción de las raíces espirituales –la estructura esencial de los pueblos indígenas–, así como la colonización del imaginario y del sentido.⁶⁹ A partir de este momento, se inaugura una religión sacrificial y violenta, donde en nombre de la Víctima se victimiza a los indios, se les niegan sus derechos, civilización, cultura y mundo. La religión colonial impone, en la mayoría de sus prácticas a un dios extranjero que controla el imaginario desde una nueva comprensión religiosa del mundo y de la vida. Cabe señalar que hubo personas y movimientos que, aunque de manera marginal y minoritaria, mantuvieron y rescataron la religión y la identidad cultural de los pueblos conquistados.

El genocidio indígena tuvo muchas aristas. La colonización religiosa fue acompañada del control del trabajo y de las tierras bajo un nuevo *Logos* que ya nada tenía que ver con Aquel que se hizo carne, hermano y cultura en un acto de abajamiento kenótico para poner su morada junto a nosotros (Jn 1, 14), este nuevo patrón-lógica abandonaba la categoría de servicio para imponer la del poder. También es cierto que, en su momento, hubo la intención, el acompañamiento y la puesta en práctica de modelos de liberación de algunos misioneros por ser fieles a su fe encarnada que les llamaba a indianizarse mientras que, paradójicamente, los indios se cristianizaban permaneciendo indios en su ser y en sus creencias,⁷⁰ lo que refiere a la fuerte resistencia que las comunidades indígenas, desde la llegada de los españoles, han tenido respecto a su fe. Sin embargo, la colonización ha sido un hecho histórico innegable, así como el uso de la religión para el éxito de esta.

La tergiversación de las categorías religiosas judeocristianas como mecanismo de reproducción de la dominación subjetiva, fue como la colonialidad del poder tomó mecanismos políticos, sociales, culturales y económicos que, bajo los argumentos de superioridad intelectual, espiritual y racial, hicieron que las relaciones intersubjetivas tomaran un nuevo código, lenguaje e identidad, como ya se ha referido, en un modo binario y dualista: primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno; en suma, Europa-no Europa.⁷¹

⁶⁹ Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad*, 51.

⁷⁰ Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España, con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*; tr. María Dolores de la Peña, México: Fondo de Cultura Económica, 1993, 12.

⁷¹ Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, 788-789.

En este nuevo entramado de relaciones que se traducían en nuevas organizaciones y mecanismos de poder, Dussel ha señalado la relación existente entre la pobreza, la libertad y la creación profética, es decir, que la función de la religión no es indiferente en el desarrollo de los procesos políticos, económicos y sociales, al contrario, la religión siempre será una experiencia que se encarna en las coyunturas históricas. De ahí que el cristianismo tenga un grave compromiso como fuente existencial de liberación en la humanización o proceso civilizador.⁷²

Como podemos ver, las categorías teológico-religiosas fueron vehículo y cómplices de la instauración violenta de patrones de dominio que las ciencias sociales han denominado colonialidad. Esto nos ha llevado a ahondar en las diferentes expresiones de esta colonialidad y neocolonización actual para visibilizar los mecanismos de opresión, los cuerpos y los sujetos destinatarios de éstas. De manera que podamos acercarnos con una mirada crítica e interseccional a la realidad, que nos permita entenderla y mirarla desde su complejidad y desde las voces que han sido invisibilizadas en la historia, para reconocer las diferentes formas cruzadas de opresión, violencia y sometimiento.⁷³

Las propuestas descoloniales son precisamente las narrativas, demandas, resistencias y alternativas de quienes han sobrevivido históricamente a esta violencia sistémica e interseccional, y de quienes, la reflexión teológica hoy pudiera considerar como lugares y cuerpos teologales, desde los cuales pueden emerger nuevos modelos dentro del cristianismo que, desde sus orígenes, ha sido un movimiento itinerante y flexible que se construye desde y con los márgenes de la historia.

Como podemos ver, hay toda una tarea por descolonizar la teología, desprendiéndola de los proyectos imperialistas, para emprender un camino de escucha atenta a las resistencias, a quienes muchas veces ha intentado también suprimir y corregir. Es una invitación a volver a las periferias y a los márgenes con una actitud distinta, de aprendizaje y acompañamiento a quienes más se encuentran vulnerables ante la ola de violencia que sigue cobrando vidas y robando territorios. Es una tarea profética para la denuncia de los poderes hegemónicos actuales y una postura crítica

⁷² Alicia Hopkins, “La categoría de exterioridad en el pensamiento de Enrique Dussel”, citado en *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*, coord. José Guadalupe Gandarilla (México: Akal, 2016), 2.

⁷³ Figueroa. “Análisis de datos con mirada interseccional”.

sobre los mecanismos de la actual economía globalizada que tiende a homogeneizar las culturas, debilitando la pluralidad de voces, protagonismos y estilos de vida (Laudato Si', 2015, 144).

Capítulo 2. *Lekil Kuxlejal*: una espiritualidad decolonial de resistencia creativa

En el primer capítulo nos adentrábamos a un análisis de la realidad contemporánea desde la hermenéutica decolonial. Un aporte de las epistemologías del Sur fundamentado en las resistencias y movimientos sociales que sobreviven a una violencia transversal y sistémica, instaurada bajo lógicas progresistas y ejercida bajo prácticas capitalistas-extractivistas, patriarcales y racistas que podríamos denominar neocoloniales, cuyo resultado histórico sigue siendo la imposición de modos de vida que conlleva a la anulación, discriminación y abuso de las alteridades no pertenecientes al estereotipo europeo u occidental.

Sin embargo, las consecuencias y resultados de estos abusos no solamente son experimentados por quienes son directamente amenazados y/o violentados. El mundo contemporáneo presenta una crisis civilizatoria donde impera la muerte que todos los días carcome con desigualdad e injusticia a toda la humanidad y la biodiversidad. Ante este panorama cruel y devastador, la propuesta decolonial del primer capítulo apuntaba a la posibilidad de encontrar nuevas respuestas, propuestas y destellos de luminosidad en las grietas de la historia que aún siguen cargando con la herida colonial y que, no obstante, han optado por resistir a la violencia.

La diversidad de estas resistencias históricas y movimientos sociales, a quienes la decolonialidad ha traído a primer plano, constituyen un verdadero signo de los tiempos para encontrar alternativas de vida frente a la violencia que excluye y aniquila. Sus demandas y alternativas, voces y cuerpos, saberes y ritos, pudieran ser hoy en día verdaderas teofanías, donde no solamente se encuentren posibles respuestas para hacer frente a la crisis y al sistema que la provoca, sino interrupciones y destellos de lo divino en la historia.

Por eso, en este segundo capítulo, queremos centrarnos en la vitalidad y el *anima* que mueve, dinamiza y alimenta las resistencias, es decir, queremos indagar sobre la experiencia de lo divino en los márgenes de la historia.

Si bien la teología como disciplina académica ha tratado de dar razones de la esperanza a lo largo de la historia, muchas veces, como se veía al final del capítulo primero, se ha constituido como un conocimiento abstracto, privilegiado, impositivo y algunas veces excluyente.

El Concilio Vaticano II ha intentado abrir las ventanas, no solo de la estructura eclesial sino del quehacer teológico, desafiando a la reflexión teológica con un serio discernimiento sobre los signos de los tiempos. Desde 1965 se ha impulsado un análisis de la realidad bajo diversos métodos, predominando el llamado ‘ver-juzgar-actuar’, que sigue siendo uno de los criterios teológicos más usados para reflexionar la realidad desde el pensar-juzgar evangélico. Sin embargo, el ejercicio no deja de ser impositivo; pues si bien se anima a ver, poco se detiene a escuchar, y mucho menos se atreve a aprender. Queremos unirnos al esfuerzo de muchas teologías que apuntan a un cambio de paradigma. Donde el Evangelio, o más bien, la interpretación que de éste se haga, no sea el criterio que ilumine la realidad, por el contrario que sean los signos de los tiempos los que iluminen el quehacer teológico para mirar y contemplar la revelación acaecida en quienes han sido descartados y marginalizados por los diferentes sistemas históricos, incluido el religioso.

La teología decolonial, tema central de este segundo capítulo, es un acercamiento reverencial a la experiencia de la divinidad de las subjetividades marginadas por el sistema hegemónico. Es la propuesta, aún en ciernes, de convertir la teología en una sensibilidad que sepa descubrir la acción divina en la praxis de quienes sobreviven, resisten y defienden los otros mundos posibles. Por eso, en el primer apartado retomaremos los elementos más importantes de esta hermenéutica del Sur epistémico que ayuden a descolonizar la teología. Recogiendo algunas pistas que nos aporten para mirar, escuchar, tocar y aprender de las espiritualidades alternativas que han surgido frente a las violencias neocoloniales.

Dentro de esta gran variedad de espiritualidades decoloniales, la que será el foco de atención para este trabajo es la del Buen Vivir. Una propuesta que emerge de la sabiduría de los pueblos indígenas, en este caso de América Latina y el Caribe.

El Buen Vivir, revestido de varios nombres a través de la diversidad de etnias y territorios, denota una experiencia profunda de la divinidad que se enraíza y encarna en la vida comunitaria, en la veneración y respeto por la biodiversidad y en el fomento de relaciones armónicas.

La propuesta del tercer apartado de este capítulo será recorrer algunas de las principales notas de la espiritualidad del Buen Vivir, para esbozar una teología decolonial que surja del corazón y la sabiduría ancestral de los pueblos indígenas, quienes siguen vivos y en pie, tratando de defender sus vidas, cuerpos y territorios.

Finalmente, terminaremos este segundo capítulo deteniéndonos en la vivencia del Buen Vivir de uno de los pueblos mayas en nuestro país, los tseltales, quienes denominan esta experiencia ancestral con el término *Lekil Kuxlejal*. Para esto, recogeremos algunos testimonios citados por varias tesis y otras fuentes para profundizar en qué consiste esta buena vida tselta, cuáles son sus dimensiones y cómo pudiera considerarse una verdadera espiritualidad holística, alternativa, ecológica e incluyente que nutra y aporte a la teología y a la sociedad.

2.1 Necesidad de una descolonización de la teología

En el primer capítulo referíamos a la teología y la religión como cómplices de la instauración de un sistema hegemónico colonial cuyo resultado es la violencia y la muerte.

Recordemos que la colonialidad es una lógica que abarca tres dimensiones: la colonialidad del ser, del saber y del poder.⁷⁴ A la colonialidad del ser, vinculada a la construcción de la subjetividad, puede ser añadida la colonialidad del creer como categoría de sentido, ubicación y religación del individuo con la comunidad y el entorno. A partir de la conquista de lo que hoy se conoce como América Latina y el Caribe, la creencia, sus contenidos y expresiones fueron sometidos y

⁷⁴ Mignolo, «El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial», 13.

esclavizados; imponiéndose un sistema de creencias que anulaba por completo toda experiencia otra de la divinidad que no fuera la traída de Europa.

Tenemos que decirlo claramente, la religión cristiana ha sido importada del continente europeo en un contexto colonizador. El cristianismo que llegó y que, desafortunadamente sigue vigente en muchas comunidades, es colonial. Históricamente, ha sido utilizado como un instrumento de abuso que ha justificado y sacralizado el despojo, el dominio y la violencia, pues el patrón teleológico que se implementó en la conquista ha sido fundamentado, entre otras ideologías, en la teología cristiana⁷⁵ que se considera –en su modelo de cristiandad, vinculada al poder y al imperio–, y llamada a una vocación sagrada de convertir a pueblos en Europa, o en el peor de los casos, en servicio a ella, pues el espíritu de los otros pueblos, según esta propuesta, no tiene derecho alguno en la historia.⁷⁶

Respecto a la colonización del saber, la filosofía y la teología occidentales han sacralizado una sola construcción de la verdad y cooptado los accesos a ella, ha sido impuesta en la colonia y sigue vigente en la modernidad. Se trata de una verdad abstracta y racional, lejana a la vida y cuyas implicaciones epistemológicas y políticas han derivado en una jerarquización de conocimientos y de relaciones.

Cabe mencionar que, respecto a la colonización del poder, el cristianismo constituyó un elemento central para la dominación de los cuerpos y territorios. Para Rosa Aráoz, activista indígena del Colectivo *Sumai Kausay* y participante de la Red Iglesias y Minería, “la cruz ha justificado históricamente el robo y el saqueo. Despojando a los indígenas y esclavizando a los afrodescendientes”.⁷⁷

Como podemos ver el cristianismo colonial ha sido cómplice en la internalización de la colonialidad en sus tres dimensiones, cuando paradójicamente, el cristianismo comenzó siendo una experiencia marginal. Por ello es importante denunciar que, a lo largo de la historia, el

⁷⁵ Dussel, 1492: *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*, 7.

⁷⁶ Dussel, 1492: *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*, 19-21.

⁷⁷ Rosa del Valle Aráoz, “Sentir con la tierra: teologías para la resistencia en tiempos extractivistas” (Iglesias y Minería), video de Facebook, publicado el 30 de junio de 2021, https://fb.watch/6t_YcegyCB/.

cristianismo se ha convertido muchas veces en una institución abismal y totalitaria que bajo su sistema jerárquico y de división de clases y roles, ejerce un fuerte poder y dominio en muchas de sus prácticas pastorales. Es necesario matizar esta aseveración afirmando que, algunas corrientes del cristianismo, especialmente el latinoamericano, ha conservado su opción preferencial por las y los pobres; sin embargo, siempre ha existido la tentación de convertirse en una imposición que históricamente sigue siendo una de las heridas coloniales con mayores repercusiones en nuestro continente.

Por lo tanto, descolonizar la teología significa liberarla del patrón y la lógica del poder violento y hegemónico. Es desprenderla del afán impositivo para disponerse a la escucha receptiva, al aprendizaje y la inclusión de las voces, narrativas y subjetividades que han sido históricamente manipuladas, sometidas e invalidadas por la acción y reflexión teológica.

La propuesta decolonial como desprendimiento y apertura será entonces una hermenéutica contemporánea que ayude a la teología a senti-pensar⁷⁸ la experiencia de lo divino en el mundo contemporáneo. A esto le llamaremos teología decolonial. Un ejercicio de retaguardia que acompaña a las resistencias y a las víctimas del mundo herido en el que habitamos. Especialmente a la apertura a sus experiencias comunitarias y trascendentes, a su vivencia espiritual que les mueve a situarse con dignidad, a denunciar proféticamente las injusticias y a proponer desde sus otros saberes, alternativas sociales, políticas, económicas y religiosas.

De esta manera, la descolonización de la teología va más allá de la liberación, apunta a una posibilidad creativa desde el Sur y desde el pueblo, desde la irrupción del *Logos* vivido por otras

⁷⁸ Senti-pensar desde la cosmovisión indígena es involucrar el corazón, las sensaciones, los afectos y las emociones como lugares desde los cuales se vive, se origina y se construye el conocimiento: “*Yo ’taninel ya ’yel sna ’el sok ya ’yel snopel jp ’ijiltik* (Corazonar sentir-pensando y sentir-sabiendo desde el pensamiento profundo nuestro). En la cultura maya-tseltal las reflexiones, los pensamientos y los saberes, no solo surgen y pasan por la mente, también emanan del O’tan-corazón [...] Por lo que *spisil ya yich’ o ’taninel*, todo se corazona” Juan López Intzín, «Ich’el ta muk’: la trama en la construcción del lekil kuxlejal. Hacia una visibilización de saberes “otros” desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal», 18, en *Prácticas otras de conocimiento(s) : Entre crisis, entre guerras*, Xochitl Leyva et al (Buenos Aires: CLACSO, 2018), http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180515042742/Practicas_Otras_1.pdf.

y otros más allá de los poderes terrenales del imperio; es decir, de lo Absoluto que se encuentra precisamente fuera de ellos.⁷⁹

2.1.1 Aportes de la decolonialidad para una descolonización de la teología

Los aportes de la decolonialidad y el pensamiento crítico para acercarnos a esta realidad herida nos ayudan, en primer lugar, a dismantlar el discurso y narrativa egóica, depredadora, racista y machista que aún valida los modos de vida y modelos económicos, políticos, sociales y religiosos. En segundo lugar, el desprendimiento del patrón de poder, dominio e imposición deja un espacio abierto –herido pero vivo–, de donde puede surgir esperanza, dignidad y reivindicación del orden establecido. La apertura –estrecha pero real– de donde emerge la otra vida, puede sanar la realidad herida.

Para Boaventura de Sousa Santos, se trata de un renacimiento desde las ausencias y las emergencias desde donde puede surgir otro futuro,⁸⁰ desde estos no-lugares y no-voes que a lo largo de la historia han sido acallados e invisibilizados, es desde donde se está tejiendo otro paradigma que permita la coexistencia de mundos plurales y diversos frente al modelo egocéntrico y homogeneizador europeo-occidental.

Los movimientos que resisten a esta violencia transversal y sistémica que la decolonialidad ha colocado en la trilogía expuesta en el capítulo anterior: capitalismo extractivista, colonialidad del poder y patriarcado, son quienes encarnan, con sus heridas abiertas, la otra lógica que busca más allá de la competencia voraz, la solidaridad y fraternidad; más que la explotación de unos cuantos, el cuidado mutuo y más que una lógica racional e indiferente, una propuesta afectiva y vulnerable.

Estas resistencias emergen más que como organizaciones políticas en primera instancia, como organismos vivos, sentientes y profundamente espirituales, enraizados en memorias y sabidurías ancestrales que han sido heredadas en la lucha por la sobrevivencia y que hoy en día, se traducen

⁷⁹ Hopkins, “La categoría de exterioridad en el pensamiento de Enrique Dussel”, citado en *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*, 3-6.

⁸⁰ Santos, *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, 274.

“en una fuerza interior y comunitarias que encarnan la esperanza de que la vida es más fuerte que la muerte”.⁸¹ Estas fuerzas internas son las que sostienen y alimentan las resistencias, como un primer momento, para posteriormente iluminar y germinar la posibilidad de otros modos y paradigmas de vida. Refieren a una fuerza vital personal, pero sobre todo comunitaria, que puede ser considerada como una espiritualidad en el sentido más profundo de la palabra. La espiritualidad es, ante todo, la búsqueda del sentido de la vida, una manera de comprenderla y de posicionarnos en ella.⁸² Un *ethos* que marca el comportamiento social-comunitario donde hay apertura a las relaciones que nos rodean y, por lo tanto, implicaciones políticas.

Desde esta perspectiva, las resistencias y los movimientos sociales tienen en sus entrañas una *dynamis* que se manifiesta en una pluralidad de experiencias, ritos y creencias. Son espiritualidades políticas que pueden y deben contribuir a las nuevas epistemologías, no solo desde nuevos aportes económicos, políticos y sociales, sino también religiosos; de tal manera que se rompa con las ideologías homogéneas y totalizantes, para aperturas a una diversidad de paradigmas y espiritualidades que generen otros modelos de vida frente a la imposición monocultural que critica la decolonialidad.

Estas propuestas, saberes y experiencias del Sur, forman parte de lo que Boaventura de Sousa denomina ecología de saberes, es decir, el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos que se contraponen a la espiral violenta generada por la dualidad de poderes,⁸³ y que emergen especialmente de quienes el sistema ha excluido.

A partir de esto, podríamos decir que el desprendimiento, ruptura y apertura de quienes sobreviven y resisten a la dinámica violenta, son los nuevos lugares de encuentro y posibilidad para la elaboración de nuevos paradigmas y modelos epistemológicos, políticos, económicos, sociales y, en este caso, teológicos y religiosos. Un encuentro ya no impositivo, dominante o excluyente sino

⁸¹ Mendoza-Álvarez, “Reconstructing the Memory of the Wounded Social Body: A Philosophical-Theological Reflection from the Search for Missing Persons in Mexico,” *Journal of Foreign Languages and Cultures*, 5, núm. 2 (2021), 37, (la traducción es mía), <http://jflc.hunnu.edu.cn/info/1330/1798.htm?fbclid=IwAR3SaZuBi7F0CVYDmQGQ1uNfm-7-lqUUdtMtqmq8c5wt1oE7wgDQpxrtIT0>.

⁸² Tony Mifsud, *Una espiritualidad desde la fragilidad* (Bilbao: Mensajero, 2005), 12-14.

⁸³ Boaventura de Sousa Santos, *De las dualidades a las ecologías* (La Paz: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía REMTE, 2012).

una nueva posibilidad para relacionarnos de otra manera, rostro a rostro, donde “el ideal ya no es el de la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento”.⁸⁴

Este encuentro que posibilita la coexistencia de paradigmas diversos, forma parte de la traducción y ecología de saberes, que para Sousa Santos, requiere un cierto *pathos* o *passionalitá*: “una dimensión emocional que presupone una actitud inconformista respecto a los límites del conocimiento y prácticas propios para estar dispuesto a sorprenderse ante el conocimiento y la práctica del otro, aprender de él, para construir acciones colaborativas en beneficio mutuo”,⁸⁵ lo que podríamos decir que, en cierta medida, comparte con elementos clave de la espiritualidad, ya que es una relacionalidad que no se encierra en las propias categorías, sino que se abre al diálogo, intercambio y a la construcción de otras experiencias y subjetividades.

Podríamos decir, a manera de resumen, que los aportes de la hermenéutica decolonial son, en primer lugar, la lectura de la historia desde un proceso que ha alterado las relaciones entre los seres humanos y la biodiversidad, bajo un patrón de poder y abuso que sigue vigente en el mundo contemporáneo. Esto permite dismantelar las propuestas neocoloniales y comprender los fenómenos sociales que resisten a ellas. Se trata pues, de la reivindicación histórica y con ello, epistemológica, política y cultural de las subjetividades negadas y violentadas por el sistema hegemónico, y amenazadas actualmente por la violencia sistémica: capitalismo, patriarcado, colonialismo y religión sacrificial. En un segundo momento, la posibilidad de escucha y encuentro con sus modelos y modos de vida; para, en un tercer momento, la elaboración conjunta de alternativas políticas, epistemológicas, económicas y, en este caso, religiosas que favorezcan una ecología, es decir, una convivencia y coexistencia no impositivas de modelos alternos, donde se respeten y valoren las intersubjetividades diversas, sus demandas y sus propuestas.

Desde esta perspectiva, la teología decolonial sería la experiencia de lo divino que emerge desde el Sur global, desde los no lugares, los no cuerpos y las no voces como “una insurrección epistémica que trae consigo una nueva lectura de la historia, ‘desde abajo y desde su reverso’. Esto

⁸⁴ Castro-Gómez, comp., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 89.

⁸⁵ Santos, *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, 268.

significa que la historia contada desde la negatividad de las propias víctimas adquiere una potencia inusitada de resignificación del sufrimiento, el dolor, y la muerte, a partir de la indignación, la resiliencia y la dignidad recuperadas”.⁸⁶

2.2 La teología decolonial: Teofanías marginales en el mundo contemporáneo

La teología tiene como objeto la pregunta por lo divino. Sin embargo, no sólo se trata del objeto (lo divino) sino, ante todo, de la experiencia que se tiene de éste. Esta experiencia está siempre situada y delimitada por un contexto y, por lo tanto, responde a un lugar específico. Lo que significa que, a la pregunta por lo divino antecede la pregunta por el *locus* desde dónde se narra y experimenta la acción divina.

La narrativa teológica, desde esta perspectiva, escapa a todo intento de objetivación y ontologización de lo divino desde la metafísica occidental. Se trata ahora de que la pregunta por lo divino pase por los cuerpos y lugares históricamente negados, abusados y silenciados. La teología decolonial sería entonces, una relectura de la experiencia divina desde las microhistorias de las resistencias que todos los días sobreviven a una espiral de violencia.

La pregunta por lo divino atraviesa los cuerpos que lo experimentan más allá de una descripción abstracta y conceptual que tiende siempre a homogeneizar. Es preciso, comenzar por la afirmación de la alteridad, de aquellas subjetividades que el mismo saber teológico ha oprimido y descartado. Se trata de la posibilidad, desde la crítica y propuesta del centro-periferia de Raúl Prebisch, de reidentificar y reorientar las dinámicas que problematizan las configuraciones de identidades a partir de la (no) definición de los otros.⁸⁷ Recordemos que uno de los aspectos coloniales, es la imposición de identidades a partir de la no identificación con lo europeo. Este primer paso llevaría una modificación de las relaciones y, por lo tanto, de las narrativas teológicas.

⁸⁶ Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 15-16.

⁸⁷ Raúl Prebisch, "Commercial Policy in the Underdeveloped Countries", *American Development Review*, Vol. XLIX, Papers and Proceedings, 1959, citado en Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, 786.

Desde aquí, la teología decolonial significaría, en un primer momento, un desprendimiento de un patrón legitimador de la voz, método y sujeto teológico; que ha colocado la reflexión teológica en los polos pasivo y activo, y en las identidades contrapuestas cléricas y no cléricas. Finalmente, otorgando palabras cerradas, impositivas y, por lo tanto, hegemónicas. El desprendimiento de esta palabra o discurso final para emprender una actitud receptiva, donde se teja desde otros lugares y otras experiencias una nueva narrativa de lo divino, hace que los sujetos teológicos no sean el fin, sino el punto de partida de la reflexión teológica.

La palabra inicial de las y los sujetos, por lo tanto, será un elemento importantísimo en la teología decolonial. Será una palabra comunitaria respecto a la vida desprendida de un marco epistémico que se limita por cierta filosofía occidental y que, por lo tanto, encapsula a la divinidad en categorías puramente racionales. Es la construcción de un conocimiento que ahora es una sensibilidad que involucra al corazón, a los afectos y al cuerpo. La teología decolonial tiene una lógica del sentipensar. Es una epistemología del corazón. Quizá cabe aclarar, que no se trata del corazón romántico e idealista, sino de aquel que en sentido profundo compromete el cuerpo, la historia, la memoria, la fuerza y la vida.⁸⁸

Con esto referimos a un giro epistemológico de la teología que da apertura a una diversidad de experiencias comunitarias de la divinidad, y que, por lo tanto, podría devenir en una ecología de saberes teológicos. Una relectura desde los silencios no oficiales y una narrativa que toma en cuenta las microhistorias de las resistencias cotidianas donde los marcos de saberes no son homogéneos y la construcción del saber es la construcción conjunta de contextos y sujetos en una perspectiva interseccional, donde se cruzan los saberes y los cuerpos.⁸⁹ Esta interseccionalidad vuelve a conectarnos con uno de los aportes de la decolonialidad. La mirada compleja de la realidad desde la transversalidad de la violencia, las opresiones y relaciones de poder que se cruzan

⁸⁸ Marilú Rojas Salazar, “Mesa 2: Estado patriarcal y violencia sistémica” (Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. Concilium: Revista Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 28 de mayo del 2019). <https://www.youtube.com/watch?v=7V31ja6EpN4&list=PLvGQoBDJpf3RJgflL9HC0zJGcWHWVdmao>.

⁸⁹ Nicolás Panotto, “Descolonizar el saber teológico en América Latina” (Tras las huellas de Sophia), video de YouTube, publicado el 02 de diciembre de 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=k9qA4oVHtMQ>.

en la experiencia personal y colectiva cotidianas, como los temas emergentes y urgentes del siglo XXI.⁹⁰

Por esta razón, las palabras y sentires de quienes sobreviven a la ola de violencia y muerte constituyen el punto de partida de la teología decolonial. Su desprendimiento del patrón de poder, su resistencia y apertura a otros modos de vida y otras experiencias de lo divino son elementos fundantes de esta sensibilidad teológica. Las resistencias y movimientos sociales son, para la teología decolonial, los destellos de esperanza que surgen de quienes sobreviven, denuncian y anuncian otro mundo posible. Son una pluralidad de experiencias de lo divino que proceden de los márgenes, fronteras y periferias históricas y contemporáneas. Las resistencias y movimientos sociales, sus memorias, cuerpos, luchas, propuestas y narrativas quienes son la expresión de las teologías contextuales que, a su vez, han bebido de la teología de la liberación latinoamericana.

2.2.1 Antecedentes de la teología decolonial

La teología decolonial puede ser una respuesta a la invitación del Concilio Vaticano II para realizar la reflexión teológica en sintonía, diálogo, pero, sobre todo, escucha de los signos de los tiempos (Gaudium et Spes, 1965), así como, un recordatorio de lo que el actual magisterio de la Iglesia ha subrayado en el quehacer teológico y pastoral: la realidad es superior a la idea (Evangelii Gaudium, 2013, 231-233). Con estos principios hermenéuticos, la elaboración teológica contemporánea tiene que estar en continuidad con la historia en un discernimiento contextuado y existencial.

De esta manera, las teologías decoloniales surgen del contexto particular latinoamericano y caribeño en continuidad con la tradición de la teología de la liberación nacida en el Sur epistémico. Juan José Tamayo apunta que estas narrativas teológicas, han sido suscitadas especialmente por los pueblos originarios y por las comunidades en resistencia en la búsqueda de una reconstitución de la utopía que proviene de la memoria, los cuerpos y los corazones de los olvidados de la historia

⁹⁰ Figueroa, “Análisis de datos con mirada interseccional”.

hegemónica, ubicados en el seno de la historia de dominación como verdaderos pueblos resilientes.⁹¹

Los pueblos y comunidades indígenas de nuestro continente han tejido a lo largo de la historia los otros mundos, paradigmas y modelos de vida posibles. Ellos constituyen la vida que brota de la herida colonial aún persistente, que ha sido el elemento fundante para una experiencia latinoamericana-caribeña de la liberación divina. Sin embargo, a pesar de que la teología de la liberación haya sido el germen para nuevas reflexiones y prácticas emancipatorias, tuvo que sufrir una apertura desde sus entrañas para dar cabida a nuevas subjetividades cuya opresión histórica no había sido considerada en su plenitud.

Una de las notas particulares de la teología de la liberación fue la posición territorial. El *ubi* desde donde emergía fueron las periferias y los márgenes, que como sabemos, tienen muchos rostros y muchas aristas. Por lo que la teología del Sur epistémico ha ido abriendo sus horizontes y corazones a todas aquellas alteridades negadas que conforman los diferentes rostros de la pobreza, y a quienes la teología de la liberación rehabilita y reconoce como sujetos activos, entre los que destacan las mujeres doble o triplemente oprimidas, la Tierra, sometida a la depredación de un sistema económico voraz y las comunidades afroamericanas⁹² y los grupos de la diversidad sexual, entre otros.

De esta manera, la teología decolonial según Mendoza-Álvarez, está llamada a recuperar, con nuevos bríos, sus orígenes clásicos de ser un pensamiento surgido de la vida creyente, pero ahora en un contexto de cambio de época [...] constituyéndose una teología de retaguardia que busca situarse a la escucha, primero, de los movimientos sociales de cambio de mundo, en diálogo con las ciencias sociales y las humanidades enseguida para construir una narrativa teológica articulada como pensamiento crítico surgido de la praxis de la fe.⁹³

⁹¹ Antoni Aguiló, “Tamayo, Juan José (2017), *Teologías del Sur. El giro descolonizador*,” *Revista Crítica de Ciències Socials*, 118 (2019), <http://journals.openedition.org/rccs/8808>, 201-203.

⁹² Juan José Tamayo, *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso* (Valencia: Tiran Lo Blanch, 2011), 24.

⁹³ Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 29.

Con estas características, podríamos decir que no hay una teología decolonial sino una pluralidad de vivencias-pensamientos críticos que emergen de las experiencias de encuentro con la divinidad en distintas circunstancias, por ello, las teologías contextuales, caminan en esta línea de acompañar, escuchar y aprender de los movimientos en resistencias múltiples. En este mundo herido de muerte, las teologías decoloniales serían las experiencias de vida y fe que brotan de las grietas que resisten y sobreviven en este sistema voraz que opera bajo una lógica de violencia transversal y sistémica como la descrita en el primer capítulo.

Se trata pues, de escuchar, aprender y acompañar a las víctimas abusadas en sus cuerpos y territorios, a quienes hoy, la teología decolonial considera como las y los crucificados de la historia que acompañan en la muerte al Galileo, víctimas inocentes cuyas muertes deben hacer eco de la memoria en quienes vivimos como sobrevivientes a esta violencia transversal que se ha instalado como “Reino de la muerte traumática que sigue extendiéndose como peste parasitaria que a su paso consume todo aquello que podría dar vida”.⁹⁴

Son estos nuevos crucificados y crucificadas quienes siguen con sus denuncias y gritos de agonía elevando la voz al Padre: ¿por qué me has abandonado? (Mc 15, 34). Son ellas y ellos quienes se vuelven sujetos de la historia desmitificando su sacrificio martirial para poner en evidencia el asesinato injusto e impune que todos los días ocurre en la sentencia de muerte que tanto gobiernos como empresas ejercen en la imposición, abuso, robo y saqueo.

2.3 Las resistencias como destellos de la divinidad: algunas espiritualidades decoloniales frente a la violencia transversal y sistémica

Los clamores de las víctimas, sobrevivientes y resistencias ante la violencia transversal y sistémica nos invitan a contemplar cómo el Espíritu de Dios sigue acompañando a quienes viven amenazados, violentados y marginalizados. Por eso más que un saber epistémico, la teología decolonial es una sensibilidad práctica que mueve a una resistencia creativa.

⁹⁴ Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 13.

Si bien es cierto que los sujetos de la teología decolonial son las y los crucificados de este contexto de necropoder, la experiencia espiritual con la que ellas y ellos sobreviven, resisten y construyen modelos de vida digna, justa y equitativa; son auténticas experiencias de resurrección que pueden ofrecer destellos de esperanza para quienes nos vemos abrumados y atrapados en esta espiral de violencia.

Las espiritualidades de resistencia o las resistencias espirituales son, en palabras de Mendoza-Álvarez, “experiencias de resurrección en el más acá de la violencia sistémica”.⁹⁵ Una espiritualidad que se resiste a vivir el horror sin dignidad, sin justicia, sin esperanza. Son los balbuceos que proceden de las llagas del cuerpo social herido; experiencias de dignidad con resiliencia y esperanza, marcadas por el amor compasivo. Es la vida teologal entendida como interioridad mesiánica y escatológica, es decir, como esperanza intrahistórica de redención que en el fondo mantiene a las comunidades sobrevivientes de pie, en medio del dolor de sus hijas e hijos desaparecidos o asesinados.⁹⁶

Esta manera de enunciar la irrupción de la salvación en la carne sangrienta va más allá de toda interpretación sacrificial del sufrimiento humano. Al contrario, es una relectura desde la vida plena de quienes en la indignación no solamente demandan sino comienzan los inicios de una vida nueva. Es la anunciación de los otros modos de vida. Si bien es cierto que el contexto en el que se dan estas espiritualidades no deja de ser violento y opresor, su activismo como detonante de lucha y esperanza es un lugar teológico desde el que se puede contemplar la acción divina en comunión con el trabajo comunitario.

Se trata, ante todo, de reconocer las resistencias entrelazadas y diversas de las personas y comunidades excluidas que viven su indignación ante la injusticia y la exclusión, experimentando, 'en sus propios cuerpos', (Ef 2, 14) la espiral del odio mediante nuevas prácticas de justicia, verdad,

⁹⁵ Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 23.

⁹⁶ Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 23-32.

inclusión y cuidado de la vida. La sinfonía de indignación, rebeldía, o 'digna rabia', resiliencia, compasión y esperanza.⁹⁷ Cantos y danzas en sintonía con persecuciones y muertes.

Por eso, así como en el primer capítulo describimos la transversalidad de la violencia sistémica en sus expresiones del colonialismo, el capitalismo extractivista, el patriarcado y la religión sacrificial, ahora es prudente recoger las experiencias de fe de quienes sobreviven estas atrocidades y abren, a través de sus heridas, otras alternativas de vida con la denuncia profética de las injusticias y el anuncio esperanzador de la liberación.

2.3.1 Ecoespiritualidades

Las ecoespiritualidades son la vivencia de fe de quienes, desde su dolor, pero también desde la fuerza que la *Ruah Divina* les ha impulsado, cuidan y defienden toda vida, cuerpo y territorio, rompiendo y desprendiéndose de un paradigma teológico antropocéntrico que ha justificado a través de la historia, la depredación de la biodiversidad en función exclusiva de la especie humana.

Esta explotación de la tierra y de la diversidad ecológica en beneficio casi exclusivo de un pequeño porcentaje de la humanidad, ha derivado en una crisis ecológica y social devastadora que hunde sus raíces entre otras razones, en una versión del capitalismo financiero global que idolatra al libre mercado como dios todopoderoso bajo el cobijo de un Estado extractivista, provocando una crisis del sistema neoliberal que, en el fondo, según Carlos Mendoza, corresponde a un problema metafísico y teológico que propone un *arché* moderno, colonial y totalitarista⁹⁸, una idolatría que desde el Antiguo Testamento es denunciada bajo el becerro de oro (Ex 32, 4), ha sido muchas veces promovida por teologías cristianas. Hemos de reconocer, que la religión cristiana fungió en el pasado como vehículo de este paradigma de dominación y que sigue operando en él activamente bajo diferentes discursos teológicos, por ejemplo, los de la llamada teología de la prosperidad, que

⁹⁷ Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 47-48.

⁹⁸ Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 41-46.

en América Latina y el Caribe han fungido como cómplices de la operatividad política refiriéndose a la acumulación de la riqueza material como un beneficio de la relación divina.⁹⁹

Para la teóloga Linda Lohan es necesario reconocer que el cristianismo tiene un pasado ambiguo en sus relaciones de poder y, por lo tanto, urge una descolonización de éste para recuperar su denuncia profética y acompañamiento a las resistencias ecológicas que sobreviven a este modelo depredatorio que forma parte de los muchos asaltos a la dignidad humana que estamos viviendo en todo el globo con una violencia institucionalizada, donde la economía extractivista es solamente uno de los síntomas y de los símbolos de la neocolonización en la que vivimos.¹⁰⁰

El clamor de la Tierra es uno de los gritos de los que hoy en día dan vida a nuevos movimientos que toman conciencia de la degradación que el ser humano ha hecho a la biodiversidad, sometiéndola como recursos a ser explotados bajo un sistema que altera los modos de vida para la satisfacción de las necesidades y/o placeres de algunos seres humanos. La internacionalización de la biodiversidad como mercancía, ha despojado de su carácter sagrado a la Tierra, desprendiendo su dimensión espiritual y anulando su subjetividad propia; nos hemos olvidado de que la Tierra está viva, que la diversidad de especies que la habitan dan testimonio de la vida que corre por sus venas. Que el ser humano no es el único ni el más importante de los huéspedes de ella en el sentido de contar con una autoridad para abusar de la diversidad de especies.

Desde esta perspectiva, la categoría teológica de ‘creación’ podría recordar la grave responsabilidad que tiene el ser humano ante el don recibido en la Tierra y la biodiversidad. Lo que lleva a una interpretación más adecuada al mito fundacional del libro del Génesis, y aporta, junto a los valiosos saberes indígenas –que más adelante profundizaremos–, un sentido de reverencia por la sacralidad de la obra divina que está fuertemente vinculada con la dignidad humana. Podemos decir que, desde la perspectiva y tradición cristianas, la creación –la Tierra y la biodiversidad– es condición de posibilidad para la revelación y encarnación divinas.

⁹⁹ Arturo Piedra Solano, "Origen, desarrollo y crítica de la prosperidad." *Espiga*, no. 11 (2005), 1-12, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=467846084001>.

¹⁰⁰ Linda Lohan, "Mesa 1: Economía extractivista y violencias" (Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. Concilium: Revista Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 28 de mayo del 2019). <https://www.youtube.com/watch?v=w3Pj5K7Kxmk&t=1s>.

Las ecoespiritualidades son portadoras de esta buena nueva de la creación. Un anuncio que nos hermana con la biodiversidad en nuestra situación creatural. Para Leonardo Boff se trata de una dimensión mística que funda una nueva religación que permite la armonía de todo lo existente, una mística cósmica como “experiencia de base omnienglobante mediante la cual se capta la totalidad de las cosas” fuera de una jerarquía.¹⁰¹ Es la oportunidad de experimentar la unidad con todo lo que nos rodea, que posibilita la compasión, el amor y la solidaridad más profunda, la justicia y la armonía entre el cosmos, el ser humano y la diversidad de especies.¹⁰²

Algunas de las resistencias de las ecoespiritualidades denuncian proféticamente la voracidad con la que el ser humano ha saqueado la casa común. Una casa en ruinas que colapsa por un sistema de consumo desenfrenado, provocado por “un pequeño grupo de poder económico que dirige al mundo de acuerdo con sus intereses, sin importarle la vida humana y la vida del planeta. Quienes nos han convencido de que sus intereses son los intereses de la humanidad, y de que la visión de progreso que ellos tienen nos conviene a todas y todos; de que la felicidad es el consumo”.¹⁰³

Como podemos ver, el aporte de estas espiritualidades ecológicas bebe de la sabiduría de los pueblos originarios y del dato revelado de la creación como don de Dios, llegando a proponer nuevos caminos para relacionarnos con el medio ambiente. Su propuesta recoge el clamor de la Tierra que está directamente conectado con el clamor de los pobres (LS, 2) suscitando nuevas formas y experiencias de fe que acogen el relato divino de la creación desde otras narrativas: “En un principio era el palpitar de la vida y la vida era Dios. Y la vida se hizo corazón en el alma del cosmos. Todo era bueno en el universo y en la libertad. Todo era uno y diverso. Interconectadamente. Todo en el todo. Un solo corazón. Y el pulsar se hizo historia en el reino andante. En la carne del mundo, imagen de Dios...”.¹⁰⁴

¹⁰¹ Leonardo Boff en Juan Navarrete Cano, “La eco-teología de la creación de Leonardo Boff,” *Palabra y razón*, no. 1 (2012), 111, [https://www.academia.edu/11460993/La eco teología de la creación de Leonardo Boff The eco theology of c reation of Leonardo Boff](https://www.academia.edu/11460993/La_eco_teologia_de_la_creacion_de_Leonardo_Boff_The_eco_theology_of_creation_of_Leonardo_Boff).

¹⁰² Rui Manuel Grácio, “Apuntes para una eco-espiritualidad holística,” *Alternativas: revista de análisis y reflexión teológica*, no. 38 (2009), 115-128.

¹⁰³ Alberto Franco, “Los latidos de la Vida, caminos de la Ecoespiritualidad,” *Iglesias y Minería-Red Eclesial Panamazónica*, 23 de julio de 2021, <https://redamazonica.org/2021/07/los-latidos-de-la-vida-caminos-de-la-ecoespiritualidad/>.

¹⁰⁴ Franco, “Los latidos de la Vida, caminos de la Ecoespiritualidad.”

Esta síntesis entre las formas de relacionarse de los pueblos indígenas con la naturaleza con algunos aportes del cristianismo será analizada de forma más extensa en la vivencia de la espiritualidad del Buen Vivir como uno de sus aspectos centrales.

2.3.2. Espiritualidades feministas y de la diversidad sexual

Algunas de las corrientes teológicas que dieron cabida a nuevos sujetos, cuerpos y experiencias de lo divino fueron las teologías feministas quienes denunciaron con más fuerza algunas de las discriminaciones más evidentes y dolorosas a lo largo de la historia por razones de género. Como vimos anteriormente, uno de los brazos de dominio y sometimiento del patrón colonial es el patriarcado, una violencia normalizada en la cultura que ha contado con la complicidad de la religión hegemónica.

A través de la historia, las mujeres han pasado de ser protagonistas en el movimiento revolucionario de Jesús a ser sometidas, silenciadas y condenadas a modelos eclesiales, teológicos y espirituales que tienen como centro la imagen de un dios varón y la elección sagrada como algo restringido o privilegiado para los varones respecto al liderazgo de las comunidades cristianas.

Frente a este ejercicio violento, las teologías feministas se han desprendido de este único modo de entender y de vivir a Dios. Han suscitado desde sus denuncias e injusticias, una nueva corriente espiritual que permite descolonizar las categorías androcéntricas de la divinidad para posibilitar una nueva lectura, interpretación y praxis de la vida cristiana en diálogo con las corrientes epistemológicas del llamado feminismo, “que le ofrece importantes instrumentos de análisis para identificar las diferentes manifestaciones de la marginación de las mujeres y las múltiples formas de violencia contra ellas, así como exige el final de la intolerancia y la construcción de un modelo de relaciones no jerarquizadas entre hombres y mujeres”.¹⁰⁵

Recordemos que la propuesta decolonial consiste en pensar y construir alternativas desde las categorías y subjetividades negadas, desde otras memorias y otros cuerpos. Por eso, las teologías

¹⁰⁵ Tamayo, *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, 125.

feministas abren la experiencia de lo divino a la voz y el cuerpo de las mujeres, quienes han sido históricamente doblemente oprimidas por razones de género y de clase. Son ahora ellas lugares y sujetos epistemológicos y teológicos que deconstruyen las categorías androcéntricas en las cuales se ha encerrado a Dios y al mismo modo, aportan nuevos elementos políticos, estéticos y afectivos que suscitan nuevas espiritualidades cristianas.

Desde estas grietas, “las teologías feministas y queer han abierto -con sus vidas, sus cuerpos y sus narrativas- caminos inéditos para proseguir la reflexión teológica en clave posmoderna, decolonial y postpatriarcal”,¹⁰⁶ reconstruyendo las ideas de la divinidad y de las mujeres desde ellas mismas, rescatando y dignificando su cuerpo, palabra y afecto que siempre había sido considerado inferior debido a la sacralización de la masculinidad identificada con la divinidad: “Si Dios es varón, el varón es Dios”.¹⁰⁷ Esta sentencia de Mary Daly ha favorecido la instauración de sistemas religiosos, culturales y espirituales patriarcales y machistas.

Para Marilú Rojas, teóloga mexicana, esta normalización cultural del patriarcado se debe, en gran medida, a las religiones de corte monoteísta con las que se ha reconfigurado el patriarcado ancestral con el patriarcado colonizador, con el académico y con el eclesial que bajo muchas formas domina, excluye y basuriza los cuerpos y las vidas no binarias provocando una sociedad conservadora homófoba y racista, donde la religión ha sido la gran colaboradora, estableciendo una especie de matrimonio nefasto con el Estado: “una especie de pacto patriarcal en el que los cuerpos de las mujeres son los pactados y la violencia es su hija”.¹⁰⁸

También es imprescindible visibilizar que la religión institucional se maneja bajo relaciones patriarcales de poder: “desde el kyriocentrismo en el ámbito sagrado y la falocracia propia de los sistemas jerárquicos eclesiales, lo que contrasta fuertemente con la propuesta cristiana de la mesa

¹⁰⁶ Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 76.

¹⁰⁷ Mary Daly citada en Juan José Tamayo y Octavio Salazar, “La superación feminista de las masculinidades sagradas,” *Atlánticas- Revista Internacional de Estudios Feministas* 1, no. 1 (2016), 225, https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/17948/Atlánticas_1_2016_art_11.pdf?sequence=1&isAllowed=y

¹⁰⁸ Rojas Salazar, “Mesa 2: Estado Patriarcal y Violencia Sistémica”.

compartida y de iguales que Jesús quería, por lo que, teológicamente, el cristianismo no se lleva con las fobias”.¹⁰⁹

Nuevamente, este testimonio visibiliza una cara más de la violencia sistémica contemporánea, así como el anuncio profético de otra manera de entender y vivir la fe cristiana. Las teologías feministas desde esta denuncia han posibilitado la apertura teológica a otras subjetividades históricamente negadas, por ejemplo, la Tierra que ha sido vista desde el modelo colonizador como cuerpo feminizado, a quien hemos desollado y desangrado esperando que cumpla con el rol materno colonizador, esto es, siempre dispuesta a servirnos, darnos y proveernos; cansada pero siempre disponible.¹¹⁰

Otras de las subjetividades que las teologías y espiritualidades feministas han acogido, son las comunidades de la diversidad sexual. Para quienes el sistema, tanto religioso como político-cultural, ha ejercido una fuerte violencia, incluso de muerte. Las fobias hegemónicas a todo lo que no se reconoce dentro de un esquema binario siempre en desigualdad, han tomado forma en discursos, actitudes y ataques violentos y discriminatorios. Como respuesta a esta violencia histórica y sistémica, las teologías y espiritualidades cuir acompañan a “los cuerpos abyectos que habitan en las diásporas de una sociedad como la mexicana, ya que nuestro país es el segundo en muertes con más de 1200 en los últimos años por crímenes de homofobia, donde el 96% son representantes de la comunidad trans”.¹¹¹

La visibilización de subjetividades que se desprenden de un patrón binario y que se reconocen como trans, contribuyen romper con los dualismos violentos y discriminatorios de la cosmovisión occidental, como mencionamos en el primer capítulo: lo trans tiene la misma raíz del tres y por ello significa la transgresión del dos, es decir, aquello que va más allá de los pares binarios que marcaron el devenir del pensamiento en contrapuestos como mente/cuerpo, sujeto/objeto, naturaleza/cultura, lo trans ayuda a desprendernos de una lógica exclusivista, a incluir el tercero

¹⁰⁹ Rojas Salazar, “Mesa 2: Estado Patriarcal y Violencia Sistémica”.

¹¹⁰ Rojas Salazar, “Mesa 9: Espiritualidades decoloniales y eco-teologías” (Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. Concilium: Revista Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 30 de mayo del 2019), <https://www.youtube.com/watch?v=iLG1S6NYbPg&list=PLvGQoBDJpf3TwHO5wRgpWSzTutaVY1wYa>.

¹¹¹ Méndez, “Mesa 2: Estado Patriarcal y Violencia Sistémica”.

excluido, a saber que siempre se da lo tercero y que no se puede basar todo en la discriminación de los contrarios, que hay una posibilidad que permite vincularlos (*link*) e incluso de la que emergen otras propuestas y subjetividades .¹¹²

Estas espiritualidades constituyen una verdadera práctica descolonial en la medida en la que, en primer lugar, se desprenden del único modelo identitario impuesto históricamente por la religión y el Estado a través de la ideología de género, que valida y reconoce solo una manera de ser individuo y familia, y en segundo término, se abren a las posibilidades de relaciones interpersonales desde una nueva experiencia con la divinidad “incluso sacando del clóset al mismo Dios que ha sido conceptualizado en un armario como hegemónico, excluyente y violento; para recobrar a un Dios que en su encarnación ha cuirizado las categorías humano-divinas y ahora habla desde quienes habitan en la marginación”.¹¹³

Las narrativas y experiencias de la divinidad que surgen, desde las voces y cuerpos de la diversidad sexual, permiten acompañar a los movimientos que demandan justicia frente al patriarcado y construyen, creativamente nuevas formas de ser familia, sociedad e iglesia, a la vez que ofrecen a la teología nuevas interpretaciones del Misterio que confrontan a las narrativas teológicas que presentan a un dios absolutizante, excluyente y encerrado en una cultura y/o modo de vida.

Ahora bien, si estas espiritualidades de resistencia han emergido frente algunas expresiones de la violencia sistémica, especialmente frente al patriarcado y al capitalismo extractivista, no debemos olvidar que la matriz de esta trilogía colonial es la colonialidad del poder que históricamente, ha violentado a los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe de manera transversal es decir, en la alteración de sus modos de vida, en su política, economía, cultura y expresiones religiosas, sin embargo, desde la conquista, las comunidades indígenas han resistido creativamente a estos patrones de violencia sistémicos y han sabido vivir y proponer alternativas que encarnan sus saberes ancestrales, en un diálogo con la cruda realidad de la occidentalización de la vida. Entre todas estas propuestas, es momento de acercarnos a las propuestas de las espiritualidades indígenas

¹¹² Castro-Gómez, comp., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 86-90.

¹¹³ Méndez, “Mesa 2: Estado Patriarcal y Violencia Sistémica”.

que van más allá de una experiencia de fe antropocéntrica y nos invitan a concebir la vida entera como realidad sagrada.

2.3.3 Espiritualidades indígenas

Podemos considerar que las espiritualidades indígenas son expresiones de una fe decolonial en la medida en que conservan elementos que anteceden a la evangelización cristiana de corte europeo, resisten a las constantes violencias, imposiciones y restricciones religiosas institucionales y ofrecen nuevos caminos para relacionarnos con la divinidad. Dentro de estos nuevos horizontes relacionales, las espiritualidades indígenas rompen con la comprensión de la relación con la naturaleza y con la comunidad en términos del beneficio personal siempre egocéntrico que aún, en la praxis religiosa, busca constituirse como ser supremo con el derecho sagrado de someter a la naturaleza y a algunos pueblos en un proyecto de desarrollo que, como se expuso en el primer capítulo, se ha cobijado por la bandera cristiana de la salvación, algunas veces entendida como occidentalización.

Para Silvia Rivera Cusicanqui “la alteridad indígena puede verse como una nueva universalidad que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida”. Desde antiguo, hasta el presente, las comunidades amerindias son las tejedoras y poetas-astrólogas de nuevas formas de concebir y relacionarnos con la vida, una trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce desde sus saberes ancestrales.¹¹⁴

La cuestión de fondo es que las prácticas y alternativas de las comunidades beben del corazón de unos ancestros que sacralizaban toda la vida. Con ello, el trabajo, el tiempo, la convivencia y la organización político-social-económica eran expresiones de una forma particular de su creencia que les ha ayudado a sobrevivir y mantenerse en pie a lo largo de más de 500 años de sometimiento y que ahora pueden ser parte de la reconstrucción de narrativas, rituales y prácticas comunales de espiritualidades ecoteológicas, arraigadas en sus sabidurías ancestrales. Estas alternativas, que se presentan como resistencias en el contexto de la crisis planetaria, pueden constituirse como parte

¹¹⁴ Rivera, *Chi'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 33.

de la ecología de saberes necesaria para la preservación y el cuidado de la vida. Espiritualidades que surgen desde una memoria de heridas, que nacen del dolor e indignación¹¹⁵ y que, a la vez, gestan bailes y cantos que tejen un cuerpo que cobija a la Madre Tierra y a las comunidades en una danza creativa, donde la espiritualidad del bien común y la armonía son la melodía de la política, la economía y la cultura, donde se tejen y cantan las otras formas de vivir la vida.

Se trata pues, de incluir a las espiritualidades ancestrales indígenas en la elaboración de las nuevas teologías contextuales que son un “reaprendizaje de la multiforme expresión del *Logos* divino en la cultura de los pueblos”,¹¹⁶ teniendo cuidado de no simplificar las diferentes realidades y connotaciones de pluralidad que tienen los pueblos y sus experiencias espirituales, así como considerarlas solamente desde una dimensión profética de denuncia sin escuchar y acoger su propuesta creativa que anuncia otra lectura de la divinidad y de la vida. Estas teologías y experiencias de fe son un claro testimonio de praxis descolonial ya que se apartan del patrón hegemónico que ha dictado la forma, el modo y los criterios únicos, que en su mayoría son occidentales, para establecer una narrativa que pudiera considerarse teológica.

Para Eleazar López es importante aclarar este aspecto:

Ciertamente lo que algunos hemos llamado ‘teologías indias’ no se ajusta a los parámetros de lo que la Iglesia denomina ‘teología’; pues no es propiamente “el empeño en demostrar la racionalidad de la fe a aquellos que le piden cuenta de ella”. Tampoco se trata del esfuerzo por aclarar la enseñanza de la revelación frente a las instancias de la razón... (con) una forma orgánica y sistemática [...] tampoco tienen pretensión de universalidad ni de probar nada frente a instancias de la razón. Son simplemente la palabra indígena sobre Dios, sobre el mundo, sobre nosotros mismos desde la perspectiva de nuestra fe en Dios tal como lo entienden y viven nuestros pueblos [...] y con la cual queremos rescatar y mostrar el saber y el sabor de Dios presente entre los pobres,

¹¹⁵ Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 22-26.

¹¹⁶ Josef Estermann, Apu Taytayku: Religion und Theologie im andinen Kontext Südamerikas. Ostfildern: Grünewald, 2011 en Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 56.

mostrar con qué platos y cucharas nuestros pueblos come las cosas divinas, con qué jícaras o recipientes bebemos las cosas del Espíritu.¹¹⁷

Con estas propuestas nos encontramos frente a un cambio de lenguaje, de lugares y de propósito del saber teológico. Son las sabidurías y las epistemologías del sentipensar y de la comunalidad, las que se ocupan de nutrir con la experiencia divina todas las relaciones entre la diversidad de las especies más allá de demostrar una categoría abstracta de la divinidad. Son teologías de la vida. Como podemos ver, las culturas y los territorios de la gran pluralidad amerindia, se convierten en lugares teológicos, en Teofanías que revelan la multiforme gracia de Dios.

Una de las categorías esenciales de la teología india que la hace una espiritualidad decolonial, es que “intenta recuperar los mitos, ritos y utopías ancestrales como ámbitos privilegiados donde se encuentran las verdades fundamentales de la humanidad, la fuente de activación de la energía espiritual de los pobres y el principio de resistencia frente a la actual colonización occidental de signo neoliberal”.¹¹⁸ Su objetivo fundamental es el cuidado y la defensa de la vida en todo lo viviente, teniendo, principalmente, una relación amorosa con la *Pacha-Mama*-Madre Tierra que constituye el Sacramento del amor de Dios Padre y Madre, criadora, providente y saturada de vida en su multiformidad, lo que hace de esta espiritualidad una experiencia cósmico-ecológica que establece una dinámica ritual celebrativa comunitaria que busca el equilibrio entre divinidad, naturaleza y comunidad en un diálogo pluralista, interreligioso, intercultural y transhistórico donde los sujetos y protagonistas son las y los indígenas, y la revelación divina entra una dinámica cotidiana en el caminar del pueblo.¹¹⁹

Las espiritualidades amerindias son quienes mayoritariamente han resistido a lo largo de la historia a la violencia transversal y sistémica, pues el capitalismo extractivista ha abusado y saqueado sus territorios y riquezas naturales, en los que sigue viendo mercancía pendiente por explotar; el patriarcado como instrumento de dominio institucional ha contribuido a la legitimación de

¹¹⁷ Eleazar López Hernández, “La teología india y su lugar en la Iglesia”, *Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas*, Mayo 2012: 6,

https://cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESIA.pdf.

¹¹⁸ Tamayo, *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, 148.

¹¹⁹ Tamayo, *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, 148-150.

relaciones verticales que van en contra de la horizontalidad de la comunalidad, y finalmente del colonialismo que no deja de ver a las y los indígenas como sujetos pendientes de desarrollo, convirtiéndolos en objetos de programas de asistencia político-social-económico-religioso pero nunca como verdaderos sujetos y protagonistas de su propia historia y de la construcción del futuro global. Aunado a estas resistencias, las espiritualidades indígenas se convierten en auténticas praxis descoloniales al ofrecer alternativas desde su visión y vivencia holística de la realidad.

Precisamente en una de estas experiencias de espiritualidad amerindia focalizaremos el siguiente apartado de esta investigación, una propuesta descolonial que se teje entre muchos nombres y rostros, todos provenientes de las múltiples comunidades indígenas de *Abya Yala*: el Buen Vivir indígena.

2.4 Algunas notas compartidas sobre el Buen Vivir de los pueblos indígenas

Tendríamos que iniciar asintiendo que el Buen Vivir es “la formulación más antigua de la resistencia indígena frente a la colonialidad del poder y la reafirmación de la existencia de un modo de vida diferente al occidental”,¹²⁰ y que es compartida por las diferentes comunidades indígenas del territorio de *Abya Yala*. Ésta ha sido nombrada y vivida a través de la gran diversidad de culturas, por lo que ha recibido varias denominaciones. A modo de síntesis y para fines de esta investigación, retomamos uno de los trabajos que recoge la historia del término en América Latina y el Caribe, así como sus exponentes,¹²¹ recordando que son experiencias y realidades indígenas que escapan a toda sistematización conceptual. Sin embargo, con el objetivo de ubicarlas como auténticas propuestas de resistencias creativas a nivel epistémico como pragmático, en el marco de una ecología de saberes, retomaremos algunas definiciones:

Aunque el *sumak kawsay* (en quechua) y *suma qamaña* (en aymara), se traducen como Buen Vivir y Vivir Bien, respectivamente, existen diferentes interpretaciones sobre el significado de dichos

¹²⁰ Anibal Quijano, “Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder,” *Ecuador Debate*, núm. 84 (2011), citado en Adriana Rodríguez Salazar, «Teoría y Práctica del Buen Vivir: Orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador» (tesis doctoral, Universidad del País Vasco, 2016), 91, https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/19017/tesis_Rodriguez_Salazar_Adriana.pdf?sequence=1.

¹²¹ En su tesis doctoral Adriana Rodríguez hace un recorrido por la historia del término, así como sus principales exponentes. Adriana Rodríguez Salazar, «Teoría y Práctica del Buen Vivir: Orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador»: 89-148.

conceptos en una misma lengua; por ejemplo, autores indianistas ecuatorianos como Macas, Maldonado y Pacari, traducen del *kichwa* el *alli kawsay* como Buen Vivir, mientras que *sumak kawsay* significa Vida en Plenitud (Hidalgo-Capitán, Guillén y Deleg Guazha). Además, en la región Andina existen otras denominaciones que también hacen referencia a esta filosofía de vida, tales como *allin kghaway* (Bien Vivir) o *allin kghawana* (Buena manera de Vivir), en quechua del norte del Perú y en Ecuador; o incluso distintos significados como el del *sumac kawsay* que en el norte de Perú y en Ecuador significa bonito, lindo, hermoso; cuya traducción textual sería “Vivir Bonito”. Los distintos significados aluden a un estado de plenitud, grandeza, realización y armonía en relación con la vida, con lo esencial y con el ser-estar en conciencia. Para los indígenas andinos el *sumak kawsay* es la Vida en Plenitud, la Existencia Plena o Plenitud de Vida (Simbaña; Macas, Chancoso, Huanacuni y Maldonado); también es un estado del ser y estar de la persona, tanto individual como colectivo y en relación con el entorno (Chuji; Macas y Huanacuni); y es una construcción del equilibrio, para llegar a la armonía y a un estado de máxima plenitud (Pacari).¹²²

Respecto al *Suma Qamaña*, podríamos enfatizar que propone la existencia como coexistencia de las realidades espirituales en las materiales. Para los aymaras, todo tiene vida y está interconectado con los seres espirituales que hacen de la realidad un espacio sagrado donde no hay dualidades, y la vida se entiende como con-vivencia, una vida armónica que deriva del equilibrio entre el individuo, la familia, la comunidad en una realidad envuelta por lo espiritual y lo sagrado.¹²³

Aunque la diversidad de traducciones e interpretaciones sobre el Buen Vivir, Vivir Bien, Vida Buena, Buen Convivir, etc., son diversas, podríamos decir que algunas de sus notas compartidas aluden a dos términos que refieren a la plenitud y a la existencia, y en conjunto a la armonía que solamente puede ser posible en la interrelacionalidad que se da con la Madre Tierra y la comunidad en un contexto material-espiritual sin dualismos, es decir desde una experiencia holística, lo que refiere a una sacralidad de las relaciones y a una experiencia de lo sagrado que las vincula y genera espacios de vida digna para el bien común.

Desde esta perspectiva, queremos apartarnos de quienes se limitan a considerar el Buen Vivir como un paradigma alternativo al desarrollo exclusivamente desde el punto de vista económico que, si bien lo aborda, no lo limita. La Vida Plena, la Vida en Armonía o el Buen Vivir presuponen una conexión espiritual que hace de la existencia una experiencia sagrada. Por ello, nos detendremos ahora a revisar algunas propuestas que abordan el Buen Vivir como una verdadera espiritualidad

¹²² Rodríguez Salazar, «Teoría y Práctica del Buen Vivir: Orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador»: 110-111.

¹²³ Rodríguez Salazar, «Teoría y Práctica del Buen Vivir: Orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador»: 112-113.

que ha logrado sobrevivir a la imposición, muchas veces violenta del cristianismo y ha sabido, inculturar algunos de sus elementos, por lo que podríamos referirnos a ella como una teología del Buen Vivir.

2.4.1 El Buen Vivir como una espiritualidad decolonial de los pueblos indígenas

Al referirnos al Buen Vivir como una espiritualidad decolonial de los pueblos indígenas, lo hacemos teniendo en cuenta los dos elementos propios del giro decolonial: el desprendimiento y la apertura. De esta manera, las sabidurías ancestrales de las comunidades indígenas se contraponen a los sistemas de dominación de corte neoliberal que priorizan el capital sobre la vida y el ego sobre la comunidad. La propuesta creativa llena de contemplación y relación amorosa con la Madre Tierra que favorece dinámicas, rituales y formas de organizaciones alternas, es una expresión de una vivencia espiritual que en el fondo bebe de sus sabidurías ancestrales y que, en la actualidad, ha cobrado síntesis importantes en un constante diálogo, a veces con sus tensiones y resistencias con el cristianismo y el mundo occidental.

Por eso es importante aclarar lo que ya se había enunciado en el primer capítulo: cuando se trata de recuperar el pasado se corre el riesgo de caer en el fundamentalismo. Pues el pasado no se puede reactivar en su pureza, sino como pensamiento fronterizo crítico (propositivo) de todo aquello que ha quedado en las fronteras del cristianismo salvacionista y que la espiritualidad colonial ha reducido a una tradición obsoleta, superada, no existente y demoniaca.¹²⁴

De ahí que, en el proceso de acercarnos a la propuesta del Buen Vivir de los pueblos indígenas de *Abya Yala*, así como al referirnos a estas mismas comunidades, lo hacemos desde sus contextos y resistencias contemporáneas, es decir, desde la contaminación, contradicción y no romantización de sus condiciones y propuestas de vida, sino asumiendo la complejidad y particularidad que existen entre la diversidad de comunidades indígenas, teniendo en cuenta que muchas veces se trata de realidades donde coexisten en paralelo múltiples diferencias culturales que no se funden entre ellas, sino que se antagonizan o se complementan, formando una mezcla mestiza que no está

¹²⁴ Mignolo, «El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto», 15.

exenta de conflicto. Una metáfora que asume un ancestro doblemente negado por procesos que omitían la cultura y procesos con la finalidad de colonizar el imaginario, y a la vez, el desarrollo de formas dialogales de construcción de alternativas, lo que da pie a referirnos a ellas como resistencias, grupos que se encuentran en constante tensión, no ceden ante los valores neocoloniales y luchan en la recuperación y supervivencia de sus modos de vida.

Habiendo dicho esto, ahora nos detendremos a analizar el Buen Vivir de los pueblos indígenas como una propuesta de espiritualidad decolonial, es decir, una vivencia crítica-propositiva y creativa-poética de la Divinidad, desde el Sur y desde sus víctimas, como horizonte de vida y expresión para los demás pueblos del orbe.¹²⁵ Así, el Buen Vivir queda lejos de ser una espiritualidad cerrada y excluyente para los pueblos indígenas, pero si surge de su experiencia diaria y de su sabiduría heredada. Emerge por lo tanto de sus luchas históricas y contemporáneas, de sus resistencias ante la violencia sistémica que les ha marcado especialmente a ellos.

Para Roberto Tomichá, las espiritualidades decoloniales de los pueblos indígenas son la expresión viva del martirio en la defensa de la vida y el territorio, “teniendo como fuente y fundamento sus propias memorias, sabidurías y espiritualidades ancestrales, más incluyentes, relacionales, comunitarias y cósmicas, donde lo simbólico celebrativo ocupa un lugar central en la propia vivencia cotidiana”.¹²⁶ Como podemos ver, la espiritualidad del Buen Vivir es una realidad compleja que involucra la historia y la vida en su totalidad. Por ello, es conveniente hacer una distinción sobre cuáles son los elementos que la caracterizan y que, sin dividirlos, forman parte de una sola experiencia holística de lo sagrado y lo comunitario.

2.5 Teología del Buen Vivir

Algunos de los acercamientos teológicos hacia esta experiencia profundamente espiritual de los pueblos indígenas, han sido elaborados por quienes a lo largo del tiempo han acompañado sus

¹²⁵ Roberto Tomichá Charupa, “Espiritualidades amerindias relacionales. Aproximaciones preliminares,” *Perspectiva teológica* 49, núm. 2 (2017): 337, citado en Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 57.

¹²⁶ Roberto Tomichá Charupa, “Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos,” *Rea Pistis* 11, núm. 3 (2019): 547.

luchas y resistencias. Cabe recordar que, la espiritualidad del Buen Vivir es una herencia indígena compartida con quienes hemos tenido la oportunidad de visitar sus comunidades, dejándonos aprender y confrontar por el modo en el que sacralizan la existencia y hacen de su espiritualidad el eje de su vida. Por lo que, la teología que se desprende de la espiritualidad del Buen Vivir no consiste, principalmente, en una doctrina académica o teórica, sino en sus prácticas y valores que muchas veces se manifiestan en una lucha constante por la sobrevivencia y que, en medio de ella, se colocan como espacios creativos que dan cabida a la palabra compartida para generar alternativas concretas de vida digna, en medio de la indignación que produce la constante persecución, saqueo y menosprecio que sufren.

Por eso, el Buen Vivir se puede considerar un verdadero lugar teológico que surge desde la periferia. “Es una historia de construcción, deconstrucción y reconstrucción de los pueblos indígenas, marginados a lo largo de la historia colonial”.¹²⁷ Surge desde la resistencia de las periferias, nunca desde el centro, por lo que es eminentemente subversivo, es decir, recoge la herida colonial desde la memoria y los sueños periféricos, desde su apropiación de la historia y la construcción de su futuro. De esta manera, es “una utopía retrospectiva porque los pueblos indígenas tienen el pasado por delante y el futuro, desconocido, está por detrás”.¹²⁸

La resistencia histórica es un elemento clave para comprender la espiritualidad y elaborar la teología del Buen Vivir. Es el contexto en donde se ha tejido históricamente la experiencia de lo divino en las comunidades indígenas amenazadas constantemente, al punto de querer ser aniquiladas por un sistema al que solamente les significan un estorbo para seguir con el proyecto emancipador que mata para producir y vender, donde las riquezas naturales son recursos y el trabajo se ha convertido en una relación de explotación. Donde solo cabe una cultura y un modo de vida, y todo lo demás está condenado a seguir siendo parte de un neocolonialismo que impone, excluye, invisibiliza y anula, en pocas palabras que mata. Por eso es necesario recordar el carácter martirial de esta espiritualidad que defiende la vida, el territorio y su cultura como lugares

¹²⁷ Margot Bremer, “El Buen Vivir, la utopía de la Teología India,” *Amerindia* (blog), 01 de noviembre de 2019, 3, <https://amerindiaenlared.org/contenido/15714/el-buen-vivir-la-utopia-de-la-teologia-india/>.

¹²⁸ Bremer, “El Buen Vivir, la utopía de la Teología India,” 5.

epifánicos, es decir, donde acontece la revelación de Dios en la historia y en la cultura, generando espacios de vida y de sabiduría donde se manifiesta la divinidad.

2.5.1 La Madre Tierra y el territorio

De esta manera, el Buen Vivir recupera la centralidad de lo sagrado que se vive, sufre, defiende y celebra con la Madre Tierra y la comunidad. A través de estos dos elementos fundamentales, se entra en contacto directo con lo divino, por lo que los acontecimientos vividos en la defensa del territorio están en profunda conexión con el sentido religioso de la vida y nos recuerda que la tierra no es solo *ubi* (espacio geográfico), sino que también es *quid*, un lugar de sentido para la fe o la experiencia de Dios en la historia, en un contexto cultural-comunitario específico. Un lugar de encuentro con un ser o varios seres con quienes relacionarse y que, desafortunadamente sigue en constante clamor como lugar de dolor y violencia ante el cual tenemos que descalzarnos recordando que la tierra que pisamos, abusamos, hurtamos y saqueamos es lugar sagrado (Ex 3, 5), (Querida Amazonia, 2020, 19-23).

La Tierra –*Pacha Mama*–, “es un ser vivo al que hay que respetar y cuidar como a la Madre, ya que ella alimenta, cobija, protege y hace crecer a toda la diversidad de vida; de ella los pueblos indígenas aprendieron a vivir con sabiduría, investigando sus principios de vida que adaptaron como ejes a su convivencia humana”.¹²⁹ La relacionalidad que se tiene con la Madre Tierra nos recuerda que todos somos hijos, rompe inmediatamente con toda relación vertical que pueda ser una justificación para la dominación y/o el abuso, así mismo, rompe con una cierta superioridad del ser humano respecto al resto de la biodiversidad ya que, la *Pachamama* nos hermana a todas las especies y abre el corazón a la diversidad de ellas, una perspectiva ecocéntrica y no antropocéntrica.

Otro de los valores teológicos que se encuentran en esta espiritualidad decolonial del Buen Vivir y que, como vemos se desprende de una relación con la Madre Tierra, es la diversidad. La diversidad es algo constitutivo de la Madre Tierra y puede ser considerado un valor teológico

¹²⁹ Bremer, Margot Bremer, “El Buen Vivir, la utopía de la Teología India,” 3.

porque refleja el diseño auténtico de la creación.¹³⁰ Esta categoría, profundamente teológica, puede aportar mucho al debate internacional sobre la violencia que provoca la crisis climática y entra en comunión con las sabidurías ancestrales de los pueblos indígenas que revalorizan y proponen una reconciliación con la Tierra.

Para Linda Lohan, la palabra creación ayuda a reinterpretar lo que muchas veces se describe solo como naturaleza. La evoca como un don divino que nos precede y nos hermana, al que debemos reverencia y cuidado, y engendra un sentido de responsabilidad compartida,¹³¹ así como posibilita nuevas formas de contemplación amorosa con el Misterio Divino que se dan en “una espiritualidad que sabe contemplar las estrellas, la luna, el sol; dialogar con el granizo y la helada; escuchar y cuidar a los animales y pájaros; respetar el agua, aire y tierra. Dialogar con la Pachamama para que nos críe y nos provea lo necesario para vivir y convivir”.¹³²

La Madre Tierra y el territorio han sido categorías retomadas últimamente en la reflexión teológica precisamente desde la escucha atenta a las resistencias indígenas, que nos han recordado que el clamor de la Tierra está profundamente vinculado al grito y al dolor de las y los pobres: “No podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (LS, 49). Esta afirmación deja en claro que las espiritualidades de las resistencias en defensa de la vida y el territorio en las comunidades indígenas son expresión viva de la profecía y del paso del Espíritu en estos tiempos de violencia.

Otra lectura de la relación y conexión de los pueblos indígenas con la Madre Tierra es a lo que Panikkar denomina experiencia cosmoteándrica del Misterio: “no hay tres realidades: Dios, el

¹³⁰ Bremer, “El Buen Vivir, la utopía de la Teología India,” 3-5.

¹³¹ Lohan, “Mesa 1: Economía extractivista y violencias” (Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. CONCILIUM: Revista Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 28 de mayo del 2019).
<https://www.youtube.com/watch?v=w3Pj5K7Kxmk&list=PLvGQoBDJpf3QEotY8Nr2pGLPUG-ndEwg6&index=2>.

¹³² Vicenta Mamani, “Pacha-Jiwasan qamawisa-Nuestras vivencias. Espiritualidades originarias,” *ILAMIS-EDV*, vol.6 (2010): 15-17, citada en Roberto Tomichá, “Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos,” 570.

Hombre y el Mundo; pero tampoco hay una, o Dios, u Hombre o Mundo. La realidad es cosmoteándrica. Es nuestra forma de mirar lo que hace que la realidad nos aparezca a veces bajo un aspecto y a veces bajo otro. Dios, Hombre y Mundo están, por así decirlo, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la Realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación”¹³³. Es decir, una auténtica espiritualidad y mística entendida como experiencia integral de la vida que incorpora el cuerpo, el intelecto y el espíritu en una experiencia material, humana, divina y profundamente comunitaria generando una espiritualidad cósmico-creatural que evita cualquier dualismo (interior-relacional, *ad intra* y *ad extra* cuerpo-espíritu, varón-mujer, real-virtual...) o dicotomía como privado-público, quietísimo-activismo.¹³⁴

Así, la apertura, la inclusión y la diversidad forman parte esencial de esta espiritualidad. En ella la dimensión espiritual está presente en todo lo creado: “los espíritus viven y están presentes en los bosques, ríos, lagunas y cerros; ellos son los verdaderos cuidadores del territorio y de la naturaleza”.¹³⁵

Podríamos concluir que cuidar, reverenciar, amar y defender a la Madre Tierra es uno de los ejes transversales de la espiritualidad del Buen Vivir. Desde la sabiduría de los pueblos indígenas, no puede separarse la creación de la vida cotidiana, pues “abusar de la naturaleza es abusar de los ancestros, de los hermanos y hermanas, de la creación, y del Creador, hipotecando el futuro” (Instrumentum Laboris del Sínodo para la Amazonia, 2019, 26).

2.5.2 La recuperación de la historia

El compromiso trans-generacional que se puede percibir con claridad en esta espiritualidad del Buen Vivir es digno de rescatar como otro de los valores teológicos que emergen de las sabidurías ancestrales de los pueblos indígenas. Les inserta en una lectura y vivencia de la propia historia de la cual son herederos, protagonistas y guardianes. Esta dinámica ayuda a conservar su memoria

¹³³ Raimond Pannikar, *La Trinidad: Una experiencia humana primordial*, España: Siruela, 2014, 93.

¹³⁴ Tomichá Charupa, “Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos,” 551-553.

¹³⁵ Tomichá Charupa, “Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos,” 566.

histórica para asumir sus luchas y valores a lo largo de la historia como algo propio. La historia y la resistencia también están interconectadas a su espiritualidad.

Podría decirse que, visitar las memorias ancestrales llenas de luchas colectivas, es parte de la mística de las comunidades indígenas. De esta manera la recuperación de su memoria histórica-colectiva lejos de ser una simple recuperación folclórica antigua y obsoleta, es la fuerza y el aliento divino para seguir defendiendo la vida. Se convierte en la fuente de la que manan “las sabidurías ancestrales: mitos y leyendas, historias aún contadas, cantos aún cantados, el folklore, las expresiones de las danzas, los proverbios, los tabúes, lamentos, códigos éticos, símbolos, alegorías, metáforas, imaginación, mapas, códigos, que reflejan una nueva visión de la vida”.¹³⁶

Por eso, el Buen Vivir es una espiritualidad heredada, que bebe de las “milenarias utopías de la vida cotidiana en las comunidades autóctonas con nombres y características diferentes, pero todas tiene en común ser incluyentes, armónicas y equitativas, soberanas y sobrias, dialogantes y dinámicas. Unas utopías retrospectivas según Josef Estermann, es decir un ideal que hay que recuperar de un pasado inconcluso, pero con aspiración de ofrecer alternativas en el presente”.¹³⁷ Sin embargo, más que utopías milenarias, el Buen Vivir apunta a una memoria colectiva en el caminar histórico de pueblos concretos que no rompe ni deslinda con sus tradiciones y resistencias, hace suyo el pasado sufrido, defendido y celebrado con el objetivo de restaurar y dignificar la vida presente. Es decir, la utopía del Buen Vivir no apunta hacia la construcción de realidades futuras sin antes haber restaurado la vida vivida. Un presente lleno de heridas, contradicciones y conflictos donde el quehacer comunitario en la resolución de la vida diaria y el goce-encuentro-contacto con todo lo que rodea y configura la vida es la espiritualidad del Buen Vivir.

Teológicamente las categorías pueblo, memoria y comunidad están íntimamente vinculadas entre sí y siempre han recordado que la revelación de Dios se encuentra en una historia particular y concreta. La memoria, visibiliza el padecimiento como experiencia histórica con el anhelo y la

¹³⁶ Sofia Chipana, “Desafíos y tareas de la teología en la región andina,” *Jornadas Teológicas Andinas* (2011), citado en Roberto Tomichá Charupa, “Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos,” 565.

¹³⁷ Bremer, “El Buen Vivir, la utopía de la Teología India,” 5 citando a Josef Estermann, “Caminar al Futuro, mirando al Pasado,” *CAMINAR* (2010): 13.

búsqueda de la superación y la trascendencia a nivel social-comunitario para encontrar el sentido de la vida y de la historia compartida.¹³⁸ En otras palabras, la memoria vincula al pueblo en la construcción de la comunidad, los hace protagonistas de su propia historia en sintonía con sus ancestros para la creación de un futuro como camino propio y no impuesto. La memoria colectiva da identidad. Ella “nutre las raíces de donde viene la fuerza para crecer, florecer y fructificar”.¹³⁹

2.5.3 Buen Vivir como experiencia evangélica

Como podemos ver, algunas de las notas particulares de esta espiritualidad amerindia pueden dialogar con la fe cristiana en una síntesis que permite vivir el Buen Vivir indígena como parte de la Buena Noticia de Jesús. Las comunidades indígenas han logrado, después de más de 500 años, sobrevivir a la imposición de un cristianismo monocultural que no hace justicia a la lógica de la encarnación, pues el mensaje revelado tiene un contenido transcultural (EG, 117).

Se trata, según Dussel de “una Buena Noticia muchas veces empañada, ofuscada e incluso traicionada a lo largo de los siglos por una cristiandad —en el caso latinoamericano— europeo-latina moderna, eurocéntrica, colonialista y capitalista”.¹⁴⁰ La teología del Buen Vivir es la invitación “a volver a la frescura, novedad, transparencia y profecía de aquel estilo de vida de Jesús con sus discípulas y discípulos que anunciaban lo que en la Biblia se denomina Reino o Reinado de Dios y, en términos indígenas, Buen Vivir o Buen Convivir”.¹⁴¹

Es la invitación a la vida digna que Jesús promete (Jn 10, 10). La vida plena y en abundancia con semillas de eternidad que se narra en la perícopa de Juan está en profunda comunión con el mensaje del Reino anunciado por Jesús en diferentes momentos y a través de diferentes imágenes. Alude a

¹³⁸ Roberto Caicedo Narvaez, «Memoria de Jesús. Memoria de las víctimas. Una interpretación desde Lc 22. 14-22» (tesis de maestría, Universidad Pontificia Javeriana, 2008), 65.

¹³⁹ Papa Francisco, Videomensaje para el Encuentro Mundial de la Juventud Indígena, Soloy – Panamá, *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, 18 enero 2019; *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190118_videomessaggio-gioventuindigena-gmg.html.

¹⁴⁰ Enrique Dussel, “Descolonización epistemológica de la teología,” *Concilium* 350, núm. 2 (2013):198, citado en Tomichá Charupa, “Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos,” 550.

¹⁴¹ Enrique Dussel, “Descolonización epistemológica de la teología,” *Concilium* 350, núm. 2 (2013):198, pres Tomichá Charupa, “Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos,” 550.

una interrupción de lo divino que pasa por la tergiversación de los valores hegemónicos con el que se alteran las relaciones en un sentido más justas, fraternas, comunitarias e incluyentes. Es lo que las sabidurías indígenas pueden expresar en muchas lenguas y culturas, por ejemplo, el “*shuk shunkulla shuk yuyaylla, shul makilla, kawsansapak* (un mismo sentir, un mismo pensar y un mismo actuar, a favor de la vida) en la sabiduría del pueblo Kichwa que mucho tiene que ver con el ‘todos tenían un mismo corazón y una misma alma’ de los Hechos de los Apóstoles (4, 32)”.¹⁴²

Esta vida saturada de lo divino que humaniza las relaciones y contacta con lo sagrado de la biodiversidad, los pueblos indígenas la han acogido como el Buen Vivir, una experiencia que “los une en armonía con Dios, con la Madre Tierra y con la humanidad, que nace del agua y se encamina a la vida plena. Donde se teje el poncho de la vida que vitalmente cobija a toda la humanidad. La vida plena, concreción del Reino, es la propuesta de Jesucristo para la creación, donde están los bienes que posibilitan la vida: agua, tierra, viento y fuego”.¹⁴³

Precisamente, estas dos propuestas que irrumpen en momentos históricos, aparentemente diferentes, son enunciaciones de buenas noticias que emergen desde los márgenes de la historia. Tanto la propuesta de la vida en abundancia que se hace realidad con el reinado de Dios, así como la experiencia de armonía del Buen Vivir son sabidurías que brotan desde dentro y desde abajo de una cultura específica, ambas amenazadas por los imperios hegemónicos y dominantes. Por eso, el lugar teológico del Buen Vivir es importante, porque abre el horizonte e invita a salir de los esquemas y valores alienantes para reconstruir la identidad desde la periferia y desde la marginalidad asumida: “El Buen Vivir es eminentemente subversivo, es decir que surge de los sueños periféricos que buscan alternativas desde su marginación las que podrían peligrar al centro. Es un proyecto que propone con valentía salidas des y de-colonizadoras”.¹⁴⁴

Desde esta perspectiva, el Buen Vivir pertenece a esas zonas fronterizas y marginales desde las cuales se rescata la vida tejiéndola de otra manera, irrumpiendo en la historia concreta de un pueblo

¹⁴² Articulación Ecueménica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI), “Sumak Kawsay y Vida plena,” *Memoria VII Encuentro Continental de Teología India* (blog), 14 al 18 de octubre 2013, 3 https://kipdf.com/borrador_5ac724021723dd41968c90b9.html.

¹⁴³ Articulación Ecueménica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI), “Sumak Kawsay y Vida plena,” 4.

¹⁴⁴ Bremer, “El Buen Vivir, la utopía de la Teología India,” 6.

que decide estar en el mundo sin ser de este mundo (Jn 15, 19),¹⁴⁵ es decir sin dejarse imponer una serie de valores y formas de relacionarse que los oprimen, excluyen y anulan. La marginalidad como lugar de posibilidades puede ser considerada también una categoría teológica que el Buen Vivir comparte con la Buena Nueva del Evangelio.

Podríamos concluir que la teología del Buen Vivir refiere a una praxis espiritual decolonial de resistencia creativa que proféticamente denuncia y desenmascara un cristianismo uniforme, monocultural y monocorde en complicidad con las relaciones coloniales en la historia y en el presente; así como anuncia la ya vivencia de una espiritualidad encarnada e inculturada, donde el Espíritu ha suscitado en las experiencias, tradiciones y sabidurías amerindias, otro contacto con el Misterio último y absoluto, que determina, permea y da sentido pleno a la propia vida cotidiana. Una espiritualidad que los pueblos y comunidades indígenas viven como algo último y constitutivo, donde confluyen otras dimensiones de la vida como lo normativo, organizacional, ético, sociopolítico, económico y también cósmico.¹⁴⁶ Una experiencia indígena de relación con el Misterio y vivida en comunidad que puede dialogar y entrar en comunión con la propuesta jesuánica de la vida plena.

En síntesis, la espiritualidad del Buen Vivir “es una rebeldía con espiritualidad del cuidado de la Madre Tierra en pos de una teología de la vida con dimensión política, ecológica y sapiencial. Una memoria comunitaria martirial, ancestral, colectiva, corporal y profética”.¹⁴⁷

Una vez que hemos revisado en qué consiste el Buen Vivir de los pueblos indígenas y algunas notas fundamentales de éste que lo hacen una experiencia espiritual del Sur, es momento de detenernos en una de las vivencias de uno de los pueblos que ha sabido resistir, defender y cultivar su experiencia del Buen Vivir: el pueblo tseltal, quien se refiere a esta vida buena como *Lekil Kuxlejal*.

¹⁴⁵ Rafael Aguirre Monasterio et al, *De Jerusalén a Roma* (Navarra: Verbo Divino, 2021), 13.

¹⁴⁶ Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 58.

¹⁴⁷ Tomichá Charupa, “Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos,” 566.

2.6 *Lekil Kuxlejal*: el Buen Vivir tseltal

El *Lekil Kuxlejal* es “la vida buena por antonomasia”¹⁴⁸ de los pueblos mayenses del Sureste mexicano. En esta vida buena ellos recogen el baluarte histórico sapiencial de las comunidades tseltales¹⁴⁹ y tsotsiles que habitan en lo que hoy se conoce como el estado de Chiapas. Un territorio con un amplio caminar de resistencias y movimientos sociales, especialmente indígenas, que han sobrevivido a las múltiples violencias e imposiciones de megaproyectos del paradigma actual.

Como experiencia indígena, comparte la mayoría de los elementos de los otros pueblos que hemos resaltado en el apartado anterior: la comunalidad, la conexión con la Madre Tierra, el cuidado de la vida y el territorio, la conservación de la historia y el protagonismo en las organizaciones políticas, económicas, culturales y religiosas. Sin embargo, en esta sección de la investigación apuntaremos a las características particulares del *Lekil Kuxlejal* que lo sitúan como una vivencia profundamente espiritual que ha detonado en movimientos políticos y sociales.

Si bien es cierto que el *Lekil Kuxlejal* ha sido abordado –como el Buen Vivir en general– desde la antropología social, la educación y la economía, trataremos de profundizar en su experiencia espiritual, teniendo en cuenta que desde la cosmovivencia de los pueblos originarios ésta no puede estar deslindada de la vida cotidiana. Por lo que más allá de pretender sistematizar los enfoques interdisciplinarios desde los que se ha estudiado el *Lekil Kuxlejal*, nos centraremos en él como una experiencia viva, holística y dinámica profundamente espiritual.

Comenzaremos por mencionar algunos datos relevantes sobre el pueblo tseltal para contextualizar su propuesta específica del Buen Vivir.

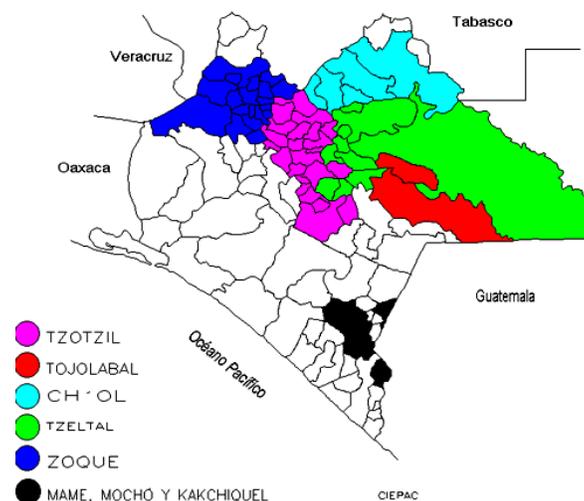
¹⁴⁸ Antonio Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales* (México Distrito Federal: Universidad Autónoma Metropolitana, 2003), 12.

¹⁴⁹ Respecto al uso de la letra s o z para denominar a las comunidades tseltales, Eugenio Maurer, experto en el tema dice: “La etimología de la palabra tseltal o tzeltal es desconocida. La mayoría de los autores escriben TZeltal [...] pero no me parece que tal cosa sea fonéticamente correcta. Escribiré, pues, con TS”., *Los tseltales* (México: Centro de Estudios Educativos, A. C., 1984), 20.

2.6.1 Algunos datos de las comunidades tseltales

Las comunidades tseltales son descendientes de los pueblos mayas. Comparten esta descendencia con los pueblos tsotsiles, ch'oles y tojolabales quienes están distribuidos en lo que hoy se conoce como el estado de Chiapas. Los tseltales están situados en la zona norte correspondiente a los poblados de Yajalón, Sitalá, Bachajón y Ocosingo, la zona de los Altos y la zona selva.¹⁵⁰ Actualmente, la región tseltal la conforman 589,144 hablantes¹⁵¹ en más de 2.232 localidades¹⁵², siendo la tercera lengua indígena más hablada en el país¹⁵³ lo que indica que estamos hablando de un grupo con una importante tradición y riqueza cultural que sigue vigente en nuestros días a pesar de la huella colonial.

Figura 1: Grupos étnicos de Chiapas



Fuente: <http://marijenyperez.blogspot.com/2013/02/cultura.html>

Después de la imposición violenta de los modos de vida occidentales por medio de la colonia, incluida la evangelización cristiana de corte eurocéntrica, las comunidades tseltales –como muchos otros grupos indígenas– lograron resistir a esta masacre que tenía como objetivo la sumisión de

¹⁵⁰ Maritza Gómez, *Tzeltales. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo* (México: CDI: PNUD, 2004), 39.

¹⁵¹ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), “Habla de lengua indígena en México: Censo de población y vivienda 2020”, <https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/lindigena.aspx>.

¹⁵² “Red de Información Cultural, Coordinación Nacional de Desarrollo Institucional.” Gobierno de México, 20 de febrero de 2020. http://sic.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=50.

¹⁵³ INEGI, “Estadísticas a propósito del día internacional de los pueblos indígenas”, 8 de agosto de 2022, 3. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf.

los pueblos y la apropiación de la tierra y de las riquezas naturales. Fue así como en 1712 ocurrió la rebelión tseltal como uno de los levantamientos indígenas de mayor importancia en la historia latinoamericana provocado por el hartazgo de las y los indígenas respecto a las humillaciones y explotaciones recibidas por los españoles incluido el clero, provocando un verdadero renacimiento religioso desde las comunidades tseltales, no como un retorno a las prácticas antiguas mayas sino en términos católicos pero con la intención clara de establecer un sistema que ellos pudieran dirigir.¹⁵⁴ Dicha rebelión se fue debilitando por pugnas internas donde la parcelación parroquial colonizadora destruyó los esfuerzos de solidaridad interétnica.¹⁵⁵

Como recordaremos, la religión ha ocupado un papel central en la colonización de los pueblos. Si bien es cierto que desde la llegada de los españoles a las tierras hoy conocidas como mexicanas hubieron evangelizadores que trabajaron por la defensa de los indios, incluso promoviendo leyes para protegerlos de la explotación exagerada, también hay que afirmar que buscaban ponerlos directamente bajo el poder real “con el objeto de que su explotación se hiciera en forma racional y también para que se completase su conquista espiritual”,¹⁵⁶ lo que nuevamente confirmaba una religión que buscaba instaurarse como pretensión de la expansión del Reinado de Dios muchas veces identificado con el imperio español.

Aunque la finalidad de este trabajo de investigación no es indagar sobre la historia o la cultura del pueblo tseltal, es imprescindible acercarnos a ellas desde el aspecto religioso y espiritual para comprender la propuesta del *Lekil Kuxlejal*, sabiendo que, para estas comunidades, todo lo que existe forma parte de un solo sistema y de un único mundo, que todo está conectado y que precisamente el *Lekil Kuxlejal* es la armonía sagrada de la vida en comunidad.

Por esta razón, es importante recordar cómo la categoría de sentido fue colonizada a través la imposición violenta de la religión cristiana con una evangelización que en ocasiones prescindía y anulaba los elementos vitales para una cultura, su lengua, sus creencias y sus formas de

¹⁵⁴ Herbert Klein, “Rebeliones de las comunidades campesinas: la República Tzeltal de 1712”, 149-170, citado en Maurer, *Los tseltales*, 55.

¹⁵⁵ Ángel Cerutti y Bertha Domínguez, “Milenario y mesianismo en la rebelión tzeltal de 1712, Cancuc, Chiapas.” (1987): 112, <https://biblioteca.itam.mx/estudios/revista/014/000170404.pdf>.

¹⁵⁶ Severo Martínez-Pelaez, “La sublevación de los Zendaes,” *Economía*, núms. 37 y 38 (1973): 452, citado en Maurer, *Los tseltales*, 57.

organización comunitarias. Sin embargo, las comunidades tseltales lograron conservar “parte de los elementos prehispánicos y adoptaron parte de los elementos de la religión cristiana, interpretándolos y reinterpretándolos continuamente, unos en función de los otros logrando una síntesis nada del todo india, nada del todo española sino una combinación tal de ideas, fuerzas o factores variados y diversos, que llegan a formar un todo coherente y/o armónico”¹⁵⁷ que les permitió generar experiencias espirituales verdaderamente inculturadas, donde emergía una nueva cosmovisión e interpretación de la vida, que rescataba su sabiduría ancestral en diálogo con algunos valores y propuestas de la religión cristiana.

Ahora bien, es importante señalar que la reflexión de la vivencia espiritual tseltal se da en esta síntesis inculturada de la religión maya con el cristianismo. Es una experiencia de resistencia creativa que, a lo largo de la historia, ha elaborado el pueblo tseltal y que actualmente sigue ofreciendo un contacto con la herencia de los pueblos mayas a través de sus ritos y símbolos ancestrales que han adoptado creativamente elementos de la tradición cristiana.

Para quienes han estudiado a fondo la religión y la experiencia espiritual del pueblo tseltal, es importante distinguirlas de la siguiente manera: “la religión maya precolombina, la religión tradicional tseltal y la religión católica hispánica, y la religión católica nueva o moderna [...] sobre todo después del Vaticano II”.¹⁵⁸ Si bien es cierto que esta distinción aclara las fases históricas por las que ha transcurrido el pueblo tseltal, no corresponde a una transitoriedad lineal o uniforme. Es importante mencionar que, las comunidades tseltales han hecho un proceso de inculturación de estas sabidurías ancestrales y milenarias –la religión maya y el cristianismo– en los valores que se identifican, pues como bien sabemos el cristianismo no corresponde a una propuesta desentendida de la historia y de la cultura. Más bien apunta a una experiencia que no solamente respeta la autonomía de la cultura, sino que ve en ella la intervención divina: “la gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe” (EG, 115).

De ahí que, la experiencia espiritual del pueblo tseltal sea una vivencia que bebe de estas dos fuentes llenas de sabiduría y de las que las comunidades han sabido hacer una síntesis –en términos

¹⁵⁷ Maurer, *Los tseltales*, 141.

¹⁵⁸ Maurer, *Los tseltales*, 22.

antropológicos– y una inculturación –en términos teológicos– que “respondió a la necesidad que experimentaban los indios de una explicación satisfactoria del mundo nuevo en que se les había colocado, aceptando solamente de la religión hispánica lo que concordaba con su sistema ideológico. La religión tradicional tseltal es una religión católica-maya o una religión maya-católica. No se le puede concebir como una mezcla confusa de creencias proveniente de las dos religiones, sino como un todo armónico y organizado”.¹⁵⁹

Desde esta experiencia es desde la que vamos a enunciar algunos elementos distintivos de la espiritualidad tseltal para, en un segundo momento, analizar el vínculo que tienen con el Buen Vivir armónico como expresión de una espiritualidad de resistencia creativa.

2.6.2 *Lekil Kuxlejal* como espiritualidad tseltal

Una vez dicho que, tanto la espiritualidad como la cultura tseltal misma se han visto afectadas con la llegada del cristianismo, es importante mencionar que en la actualidad las comunidades tseltales conservan elementos, prácticas y ritos que dejan entrever la inculturación que han hecho con los valores evangélicos que comulgaban con la sabiduría de sus ancestros mayas. Nos referimos a la espiritualidad tseltal desde esta perspectiva, desde el diálogo armónico entre dos tradiciones milenarias que dan sentido a toda una cultura y que han permitido la generación de movimientos y organizaciones sociopolíticas que se nutren de ellas.

Como cristianos/as tseltales o como tseltales cristianos/as, las comunidades acogieron la propuesta de una divinidad creadora y cercana, fuente de vida que habita en todo lo creado y que mora en el corazón del ser humano, que le ha acompañado en sus luchas y resistencias históricas con amor de Padre y Madre. Pues para las y los indígenas la divinidad no habita en lo abstracto sino en lo concreto, dando sentido a la vida cotidiana. Encarnándose en sus imágenes y lenguajes.

Para las y los tseltales Dios es el creador y dador de todo:

¹⁵⁹ Maurer, *Los tseltales*, 25.

Él nos otorgó la cabeza y el corazón (inteligencia y sabiduría). Tiene una relación filial con nosotros: *Anich 'anon jTat, anich 'anon Kajwal y jTatik Kajwaltik* (Padre, yo soy tu hijo, Señor, yo soy tu hijo, Nuestro Padre y Nuestro Señor). Se hizo hombre en el corazón *-ta yo 'tan-* de la Virgen María y es tselal puesto que es un hombre verdadero *-Yu 'un bats 'il winik-* Dios es verdadero hombre porque es verdaderamente indio. No es exclusivo ni excluyente. Jesucristo es tselal, pero también es ladino porque no hay sino un solo Dios para todos que nos acompaña y protege con la ternura de una madre, es seno florido, que nos dio luz en el gozo *-nichimalil schu ' , nichimalil alajel ku 'un-*.¹⁶⁰

Desde estas referencias tselales, podemos afirmar que la divinidad habita la cultura tselal. Palabras como el corazón y la flor aluden a una encarnación en elementos centrales como lo es la naturaleza y el *co 'tan* (corazón) que refiere a la antropología tselal repleta de afectividad. El corazón es para las y los tselales el centro de cada persona y a la vez refiere a la unidad de la comunidad y a la armonía: *“Jun yo 'tan ta lum* (armonía en el pueblo) que también puede ser traducida literalmente, la traducción más literaria es ‘será el pueblo un solo corazón’, de esta manera se subraya la valoración de la unidad, tanto del pueblo, como de la integración psíquica del individuo, ‘un corazón’”.¹⁶¹

La espiritualidad y cosmovisión tselal es armónica, nunca dual. Para ellos la realidad está llena de sacralidad, por lo que al referirnos a la divinidad no se le entiende como en una esfera alterna al mundo desentendida de éste, sino a un Misterio que se desborda en la naturaleza, en la tierra, en los montes, en las cuevas, la milpa y en los ríos. La vida es divina y la divinidad habita en la biodiversidad. “La vida es parte de una energía en todos lados presente compuesta por un *o 'nton* y un *ch 'ulel'*”,¹⁶² por lo que no se puede entender la vida misma sin el sentido espiritual. Toda la realidad está impregnada de este elemento vital y espiritual que dota de sacralidad la existencia personal, comunitaria, de la tierra y la biodiversidad. Sin este sustento espiritual no podría haber vida ni armonía. Desde aquí podríamos decir que la espiritualidad es el fundamento del Buen Vivir armónico tselal.

¹⁶⁰ Maurer, *Los tselales*, 101-103.

¹⁶¹ Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tselales*, 164. Traducción de Eugenio Maurer.

¹⁶² Antolín Diezmo, «*Ko 'ntontik desde la mirada de un jchanvun bats 'i vinik de Chamula*» (tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012), citado en Jaime Schlittler, «¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas» (tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012), 48.

El “*Lekil Kuxlejal* tiene como base el *Ich ’el ta muk*’, la experiencia de lo sagrado y la aspiración al grado excelso de la bondad en abundancia *Utsilal-Lekilal*, tiene una base material, ideológica y espiritual cuyo fin es la paz, la armonía en el corazón y la vida en plenitud”.¹⁶³ Con esto podríamos afirmar que uno de los postulados de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* es que toda la vida es sagrada. Está envuelta de este Misterio que invita a reverenciar toda la alteridad y a ver, en cada una de las especies, una oportunidad de relación con lo divino. Lejos de significar esto inmediatamente un panteísmo sin contexto y desordenado, podríamos estar hablando de un panenteísmo: “el reconocimiento de que la divinidad habita en toda la tierra. Una experiencia de lo sagrado que se convierte en teología poética o una poética teológica en la que se teje con el corazón y no con la razón. Donde hay una lógica del sentipensar y unas epistemologías del corazón que se hermanan con la creación a semejanza de la espiritualidad franciscana”.¹⁶⁴

2.6.3 *Lekil Kuxlejal* y *K’inal*: El Buen Vivir y el territorio. Una experiencia de la Divinidad como corazón del cielo y corazón de la tierra

Si bien es cierto que la sacralidad de la vida se encuentra en todo lo creado, para el pueblo tseltal la tierra representa el desborde de la divinidad: “*K’inal* es la experiencia del medio ambiente. No puede ser solamente traducido por territorio ya que el *Ch’ul Chan* (la santa serpiente, que se traduce como cielo) también forma parte del *K’inal*; es toda la vida que fluye por tierra y aire. Es el hábitat múltiple del *kuxlejal*, un escenario que se reconfigura según la actuación de la vida y los actores de éste y de otros mundos y dimensiones celestes”.¹⁶⁵

Una vez más, comprobamos que no hay dualidad entre el cielo y la tierra, entre lo profano y lo sagrado. Todo lo que existe tiene esta semilla de divinidad. Uno de los nombres con los que las comunidades tseltales se refieren a Dios es 'corazón del cielo y corazón de la tierra'. Por eso, aunque no es adecuada una traducción del *K’inal* como tierra o territorio es importante referimos

¹⁶³ Íntzin López, “*Ich ’el ta muk*’: la trama en la construcción del *Lekil Kuxlejal*. Hacia una hermenéusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal” Conferencia impartida en la Maestría del CIESAS Sureste el 14 de julio 2010, 16, citado en Schlittler, «¿*Lekil Kuxlejal* como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas», 48.

¹⁶⁴ Rojas Salazar, “Mesa 9: Espiritualidades decoloniales y eco-teologías”.

¹⁶⁵ Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, 43-44.

a ella desde la experiencia sagrada que la posibilita. Es la Santa Tierra (*Ch'ul Lum*) y el Mundo Santo (*Ch'ul Bahluminal*) que como Madre amorosa provee de lo necesario para la vida, abriendo sus entrañas para que la vida siga existiendo.

La Madre Tierra posibilita el *Lekil Kuxlejal*, ella es la fuente de donde brota el agua y el alimento. Ella sostiene, acompaña y cuida; está viva –*mero kuxul*- y merece respeto y veneración –*xiwel*-, hay que alimentarla, pedirle permiso y perdón cuando se le vaya a maltratar, y ofrecerle de sus mismos frutos y de nuestro trabajo un intercambio amoroso y lleno de gratitud que nos recuerda nuestra dependencia a ella. A continuación, una oración de los indios mayas antes de empezar a cultivar que refleja esta relación filial-amorosa:

¡O Dios, Padre Mío, Madre Mía, señor de los montes y los valles, espíritu de la selva, trátame bien! Voy a hacer como siempre he hecho. Voy a hacerte mi ofrenda, para que sepas que voy a molestar tu corazón. Permítelo. Voy a mancillarte (a destruir tu belleza), a labrarte para poder vivir. No permitas que ningún animal me persiga; que no me pique ninguna serpiente, ningún alacrán, ninguna avispa. No permitas que me caiga encima un árbol, ni que me corte hacha o machete. Con todo mi corazón voy a labrarte.¹⁶⁶

En esta oración que es un diálogo de corazón a corazón podemos ver la íntima relación que las comunidades tseltales han tenido a lo largo de su historia con la Madre Tierra. Una conexión que les hermana también como pueblo. La tierra permite la comunalidad. Ella enseña todo lo contrario a la privatización que depreda, mata y fomenta la rivalidad. Por eso, a través de la tierra se teje la comunidad: “la capacidad de ser colectivo viene del territorio. Es una metáfora occidental que prevalece en los pueblos originarios de Mesoamérica, lo que es parejito, nada de arriba y abajo; lo del cielo e infierno es occidental y europeo. Lo que prevalece es la colectividad horizontal como referente teológico”.¹⁶⁷ Este vínculo entre Madre Tierra y comunalidad se siente sobre todo cuando la sangre de la Tierra termina en la sangre de los miembros del pueblo debido a la violencia extractivista que sigue viendo las riquezas como recursos a explotar a poseer y robar, por ello la organización comunitaria que se desprende de la defensa por la vida y el territorio es la expresión práctica de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal*, una resistencia comunitaria de la que hablaremos más adelante.

¹⁶⁶ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, (México: Siglo XXI, 1975), 242, citado en Maurer, *Los tseltales*, 115.

¹⁶⁷ Marcos, “Mesa 9: Espiritualidades decoloniales y eco-teologías”.

2.6.4 *Lekil Kuxlejal* y comunalidad: un solo corazón, la armonía y la paz

El Buen Vivir es una vivencia profundamente comunitaria. Se trata antes de otra cosa de generar una vida digna para todas y todos, llena de armonía con la Madre Tierra, la Divinidad y la comunidad. Esta triada es sagrada y constituye el sentido de vida para las comunidades tseltales. El *Lekil Kuxlejal* solo puede entenderse desde el *kochelin jbahtik* que significa “interioridad e intersubjetividad comunitaria, que equivaldría a autogestión. Un imperativo ético que nos damos intersubjetivamente como comunidad”.¹⁶⁸

Recordemos que la propuesta indígena del Buen Vivir está en profunda sintonía con una de las categorías teológicas más importantes: el ser pueblo. Para las comunidades tseltales la comunidad es el lugar donde se teje la armonía y se da la identidad. Si bien la Madre Tierra nos hermana, la fraternidad y la sororidad no están del todo dadas, es una tarea de todos los días en las que el Buen Vivir pasa por un Buen Convivir, es decir, se construye desde las relaciones cotidianas llenas de respeto y reverencia que comienzan por reconocerse hijos e hijas de unos mismos ancestros. La identidad indígena les permite saberse parte, no solamente de un mismo pueblo sino de una misma familia, lo que brinda un sentido de cuidado mutuo y corresponsabilidad.

El vínculo estrecho de familiaridad que se trata de cuidar entre los miembros de la comunidad, está igualmente amenazado por las culturas individualistas que siembran la cizaña, envidia y rivalidad en las propuestas neocoloniales de las organizaciones políticas, económicas y culturales que violentan el modo propio de organización comunitaria que las comunidades indígenas conservan en sus sistemas de cargos, en la solidaridad compartida del campesinado y en la palabra comunitaria que se teje en procesos largos de escucha empática en las asambleas comunitarias, donde se disciernen en conjunto las decisiones que más convengan al bien común.

La espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* es la búsqueda de un estilo de vida sobrio, digno y austero que permita compartir más que competir, de esta manera puede generarse la armonía comunitaria. Esta

¹⁶⁸ Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, 19.

austeridad brota de saberse parte de una realidad mayor que precede y que viene delante del pueblo. Es saberse parte de una historia compartida que genera un cuidado especial de los bienes de la Madre Tierra, generando usos racionales y alternativas de cultivo, cuidado y organizaciones económicas, donde el trabajo tiene también al centro a la comunidad.

Si bien es cierto que, como todo grupo social, las comunidades indígenas se enfrentan a las divisiones y conflictos internos, es conveniente afirmar que actualmente los paradigmas occidentales como los partidos políticos, la militarización de los territorios, los megaproyectos y algunas corrientes religiosas, tienden a sangrar más las relaciones entre los congéneres. Por eso, la colectividad forma parte de esa mística de la espiritualidad indígena, pues es la fuerza que integra a las comunidades a pesar de sus diferencias, ayudándoles a reconocer y asumir las divisiones y enemistades y, aun así, decidirse por hacer un sujeto colectivo, asumiendo que es necesaria la participación y la ayuda mutua para la superación de los conflictos. El *Lekil Kuxlejal* incluye el *Jbantik* que apunta a lo colectivo, a lo que se realiza en conjunto en un solo corazón y en un solo cuerpo.¹⁶⁹

El ideal de llegar a ser *Jun nax ko'tantik* –un solo corazón– está al centro de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* y tiene que ver con cómo se concibe la comunidad así misma. El ser un solo corazón, nuevamente nos refiere a los lazos sagrados que hermanan a los miembros de la comunidad. En este vínculo sagrado, ella se reconoce “heredera de los nuevos ancestros e hija de nuestros Madres-Padres (*jMejTatik*), una denotación afectiva que se tiene al territorio y a la comunidad. No hay *Lekil Kuxlejal* sin comunidad. Si alguien piensa que por sí mismo tiene *Lekil Kuxlejal*, entonces *ya stoy sba* (se hace engreído) y *ma'yuk smelelil ta yo'tan* (no tiene verdad en su corazón)”.¹⁷⁰ Esto nos permite observar que tanto el *Lekil Kuxlejal* como su propuesta comunitaria no pertenecen a una realidad dada o a un ideal romántico, sino que son parte de un proceso social complejo que requiere decisión y resistencia.¹⁷¹

¹⁶⁹ Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, 11-19.

¹⁷⁰ Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, 29.

¹⁷¹ Schlittler, «¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas», 72-73.

El pueblo tiene corazón. La Vida Buena solo es posible en la armonía comunitaria: “platican los ancianos, que la vida es un árbol y el *Lekil Kuxlejal* se encuentra en la copa, el tronco lo constituye una actitud: *jbankil kwix kits in jbatik* (hermanos y hermanas, mayores y menores caminando juntos), es decir que se vea al otro como un otro yo que me enseña y aprende de mí, y con quien camino en conjunto. Las raíces las compone el *jun nax kotantik* ‘que en comunidad nos sentimos con un mismo corazón’, saber que lo que le afecta al otro, me afecta a mí y viceversa”.¹⁷²

Como todo lo que hemos afirmado de los valores del *Lekil Kuxlejal*, también es importante no asumir que el ideal de llegar a ser un solo corazón corresponde con una imagen romántica y poco realista, en medio de una crisis civilizatoria cuya característica es la depredación entre los mismos seres humanos. Por eso, la armonía en las relaciones humanas es un trabajo cotidiano que para las y los *tseiales* constituye el fin último de toda su religión y espiritualidad y, “para ser completa debe reinar en tres campos: el individual (de la persona consigo misma), el social (de todos los miembros de la comunidad) y el espiritual (entre la comunidad terrestre y la celeste)”.¹⁷³ Otra vez podemos observar cómo está todo relacionado. La armonía como finalidad del *Lekil Kuxlejal* tiene que ser construida artesanalmente con justicia y respeto, por eso se puede hablar de pecados sociales “cuando se ataca o rompe la armonía dañando a alguien de la comunidad”.¹⁷⁴

La justicia, que desde esta perspectiva es restaurativa, implica recuperar los lazos comunitarios que se rompieron con el conflicto. Es entender que nadie puede estar aislado ni excluido de la comunidad. La resolución de los conflictos comunitarios es uno de los elementos más importantes en la construcción del *Lekil Kuxlejal*, donde restablecer la armonía entre los miembros de la comunidad que están en disputa, es la finalidad de toda justicia. Resuena, nuevamente, el eco de la tradición judeocristiana que comulga con esta propuesta: ser guardián de mi hermano, de la comunidad (Gn 4, 9).

Por último, quisiéramos enunciar otro elemento imprescindible para comprender el carácter comunitario del Buen Vivir armónico: la paz. “*Lekil Kuxlejal* y *slamalil k’inal* son dos conceptos

¹⁷² Schlittler, «¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas», 67.

¹⁷³ Maurer, *Los tseiales*, 271.

¹⁷⁴ Maurer, *Los tseiales*, 272.

(realidades) inseparables”.¹⁷⁵ *Slamalil k’inal* es el ambiente tranquilo, agradable y compartido que, como vemos, está nuevamente vinculado al territorio (*k’inal*) por lo que la paz no refiere a un constructo abstracto sino a un espacio compartido lleno de relaciones armónicas. Para las y los tseltales la paz también es el tiempo del *Lekil Kuxlejal*: “cuando hay paz no existe la tristeza en el corazón, no hay llanto, no hay miedo ni muerte; existe la vida plena en su esplendor, somos un solo corazón, somos unidad, es igual el derecho para todos, todos toman por igual la grandeza de todos, hay amor, hay igualdad en nuestros corazones”.¹⁷⁶ Esta igualdad de los corazones apunta a relaciones horizontales, un aporte descolonizador necesario, que viene de las comunidades indígenas.

La paz, la armonía, la tierra y la comunidad son elementos profundamente vinculados. Quizá la traducción literal de lo que entendemos por paz puede dejarlo más en claro:

Slamalil k’inal: *S*, es un prefijo que hace las veces de un pronombre posesivo de tercera persona antes de consonante. *Lamal* significa silencio; *Il* es un sufijo que, al añadirlo a *lamal* hace que esta palabra signifique silencio por antonomasia o ser mismo del silencio, y *K’inal* es medio ambiente. El prefijo *s* nos indica que hablamos de la paz de alguien, del silencio de alguien. Ese ‘alguien’ poseedor del *lamalil k’inal* es un sujeto colectivo, una congregación de (personas), es la comunidad. El *k’inal* refiere al medio ambiente externo conformado por una unidad donde todos influyen y toman la influencia de los otros para formar un solo corazón.¹⁷⁷

La paz refiere al silencio comunitario como una expresión de tranquilidad donde no hay violencia, donde no se altera el orden sagrado de las relaciones. El silencio permite la escucha, tanto de la Madre Tierra como de la palabra comunitaria, y favorece la reconciliación, por lo que “el silencio no es pasivo, es parte de una vida contemplativa [...] el *batsil winik* es un hombre que no habla mucho”.¹⁷⁸ Como la paz y la armonía, el silencio pone primero al centro el corazón de la comunidad que permite superar los conflictos, resistir colectivamente y seguir tejiendo nuevas formas de organización, que hacen que el *Lekil Kuxlejal* sea una espiritualidad de escucha contemplativa y comunitaria que resiste a las violencias que amenazan la vida y el territorio de las comunidades tseltales y propone, creativamente, nuevas organizaciones que se constituyen en verdaderas alternativas de vida que pueden ayudar a sanar este mundo herido.

¹⁷⁵ Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, 71.

¹⁷⁶ Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, 77.

¹⁷⁷ Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, 73.

¹⁷⁸ Abelino Guzmán, citado en Maurer, *Los tseltales*, 111.

En el siguiente apartado de esta investigación, expondremos la puesta en práctica del *Lekil Kuxlejal* como espiritualidad de resistencia creativa en una zona de las comunidades tseltales: la Misión de Bachajón, que por más de sesenta años ha sabido acompañar al pueblo tseltal en sus procesos de lucha y autonomía desatando proyectos comunitarios que responden a la violencia transversal y sistémica que fue descrita en el primer capítulo y que ahora, a través de estos proyectos podríamos decir que es una praxis de espiritualidad decolonial que emerge del Sur, la periferia y la sabiduría de estas comunidades indígenas tseltales.

Capítulo 3. *Lekil Kuxlejal* y la Misión de Bachajón: espiritualidad de resistencia y propuesta creativa

En el capítulo anterior se anunciaban las experiencias espirituales comunitarias de quienes hacen frente con su vida a la violencia sistémica en la que nos encontramos hoy en día. Con ello, se posibilitaba la esperanza en medio de una crisis civilizatoria que sigue sacrificando personas, territorios y especies, bajo premisas de prosperidad y desarrollo que ocultan un sistema fallido, repleto de injusticias y que es responsable, en gran medida, de la desigualdad en el mundo.

Las narrativas de las resistencias, muchas veces llenas de cantos y voces, y a su vez repletas de cuerpos vulnerados, rechazados y asesinados, se insertan en el marco de la decolonialidad como verdaderas experiencias de desprendimiento de un patrón violento de poder y apertura a la recuperación de prácticas, saberes y generación de alternativas que se constituyen como luces en medio de la oscuridad en la que vivimos, y a las que la teología, como sensibilidad comunitaria, poco a poco decide escuchar y acompañar. Por ello, el capítulo segundo podría considerarse como el marco epistemológico, a partir del cual se propone una descolonización de la teología para situarse en el corazón de la marginalidad y periferia, sin pretender imponer una palabra sino siendo receptiva de los movimientos sociales de quienes hoy podríamos decir que hacen eco de los signos de los tiempos, para que ellas y ellos sean quienes tejan una nueva praxis espiritual y una narrativa teológica que brote de estas grietas de la historia, donde se puede visibilizar y experimentar otro rostro de la divinidad.

Dentro de las muchas propuestas y experiencias que existen frente a la violencia sistémica, la investigación focalizaba la vivencia de los pueblos y comunidades indígenas, que han resistido históricamente a modelos impuestos en todas las esferas de la vida, y que hoy son verdaderos profetas que anuncian valiente y martirialmente el abuso de los proyectos neocolonizadores a la par de la recuperación y vivencia de su propuesta ancestral denominada Buen Vivir.

Dicha sabiduría milenaria, heredada y custodiada por las comunidades indígenas constituye una verdadera experiencia teologal en el sentido de que funge como punto de encuentro ente los pueblos, sus creencias y sus prácticas organizativas enraizadas en su vivencia comunitaria que

emerge del elemento divino que habita toda la realidad. De esta manera, el Buen Vivir puede ser considerado como un lugar y una palabra teológicos en los que se pueden encontrar puntos de comunión con el Evangelio de Jesucristo, podríamos decir que es un eco de la Buena Noticia que habita en el corazón de cada cultura, en cada espacio y tiempo de la historia.

Finalmente, ubicábamos la experiencia del Buen Vivir del pueblo maya tseltal del sureste mexicano a la que llaman *Lekil Kuxlejal* una vivencia espiritual, comunitaria y en profunda conexión con la Madre Tierra, que posibilita la vida en paz y armonía, paradójicamente en territorios donde la violencia no deja de acechar, amenazar y cobrar muchas formas de vida. Por lo que, para nosotros, el *Lekil Kuxlejal* es una espiritualidad de resistencia creativa.

Para ejemplificar esta aseveración, en este tercer capítulo, presentaremos el testimonio de las comunidades de la Misión Indígena de Bachajón, fundada en 1958 por la Compañía de Jesús y que, a lo largo de más de sesenta años, esta Misión ha tejido proyectos y procesos comunitarios que beben de la fuente de una espiritualidad inculturada, que ha sabido acoger los valores y puntos de encuentro de las tradiciones indígena-mayas y cristiano-católicas, en una síntesis que a lo largo de la historia ha ido madurando hasta detonar proyectos específicos en los que se resiste a la violencia sistémica y se generan alternativas creativas y holísticas a partir de la escucha y el trabajo de quienes forman parte de esta comunidad de comunidades.

A lo largo de este capítulo visitaremos la experiencia de la Misión de Bachajón, a través de algunos de sus procesos. Veremos cómo cada uno representa una resistencia concreta frente a cada una de las dimensiones de la violencia sistémica enunciada en el primer capítulo y que vivimos actualmente, y veremos si propone una opción de vida y organización social como alternativa a las formas de organización hegemónicas que siguen permeando y disfrazándose de términos como el desarrollo, provocando desigualdades y exclusiones profundas.

Figura 2. “Paraíso Tseltal”



Fuente: Jesús Becerril, 2019

3.1 Algunos datos de la Misión de Bachajón

La Misión de Bachajón ha sido un proyecto acompañado por de la Compañía de Jesús desde 1958. Su sede se encuentra en el Poblado de Bachajón, municipio de Chilón dividido en dos barrios: San Jerónimo y San Sebastián. La elección de los misioneros por establecerse en Bachajón, el centro indígena de la zona, y no en la capital municipal con población mayoritariamente mestiza, “representaba simbólicamente la opción preferencial de los misioneros por el mundo indígena”,¹⁷⁹ por lo que respetaron la organización territorial en la que existen cinco tradiciones culturales tseltales, a las que se denomina *Ts’umbal*: San Jerónimo Bachajón, San Sebastián Bachajón, Sitalá, Guaquitepec y Chilón. De esta manera, la Misión funcionaba como un mecanismo de cohesión para las comunidades establecidas en su radio de acción (5000 kilómetros cuadrados en Chilón, Sitalá y algunas comunidades de los municipios de Yajalón, Ocosingo, Simojovel, Pantelhó, Salto de Agua y Tumbalá). Debido a su gran extensión geográfica, la Misión de Bachajón acompaña a

¹⁷⁹ Alexander P. Zatyryka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico» (tesis doctoral, Leopold Franzens Universität, 2003), 167, (la traducción es mía).

más de 569 comunidades tseltales que se organizan en 59 zonas y 22 interzonas, respetando siempre los sistemas de organización comunitarias tseltales es decir los *t'sumbales*.¹⁸⁰

Pero más que referirnos a la Misión de Bachajón como una gran obra territorial, ante todo es una comunidad de comunidades, en donde participan las más de 569 comunidades tseltales que se reúnen en sus ermitas –que fungen como el centro comunitario espiritual-organizativo– lideradas por sus propios ministros y ministras, y a quienes por más de sesenta años han acompañado religiosas y religiosos, tanto jesuitas como hermanas del Divino Pastor y hermanas Mínimas de María Inmaculada, sacerdotes diocesanos, así como laicas y laicos mestizos quienes hemos sido acogidos e introducidos con mucha hospitalidad, paciencia y respeto amoroso al mundo indígena, y donde hemos tenido una experiencia de lo divino en su cultura, permitiéndonos contactar y conocer otros muchos rostros de la divinidad y de la Iglesia.

Esta gran obra que ha bebido y se sigue nutriendo de las dos grandes tradiciones religiosas, la indígena-maya y la cristiana, ha gestado una gran diversidad de proyectos en tres dimensiones: intercultural (pues supone la participación de indígenas y mestizos), intergeneracional (cuidando la transmisión de valores y sabidurías de las abuelas y abuelos a las y los más pequeños en un referente de fraternidad y sororidad familiar) e intercosmogónica (ya que incluye al menos, las visiones tseltales y cristiano-católicas y, en algunos proyectos científicas), todos ellos teniendo como eje central el *Lekil Kuxlejal* (el ‘Buen Vivir’ tseltal), que significa cuatro cosas: estar en equilibrio con uno mismo, con los otros, con la naturaleza y con lo trascendente.¹⁸¹

Como se puede observar, la integración y la sana convivencia entre sabidurías, tradiciones y formas de entender la vida han sido uno de los grandes detonantes de la historia de esta Misión, que ha sido estudiada desde distintas aristas y bajo diversas disciplinas, como el aspecto histórico y algunas veces focalizándose en un proyecto determinado o una síntesis de ellos. Para este trabajo de investigación nos detendremos en recuperar el valor de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* como

¹⁸⁰ María Luisa Crispín Bernardo, *Huellas de un caminar* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2010), 34.

¹⁸¹ Víctor M. Toledo, «Yomol A'tel o el canto de las mil voces», prólogo a *Voces de Yomol A'tel. Una experiencia de economía social y solidaria*, Enrique Pieck, Martha Roxana y Vicente Díaz, (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2019), 20.

el corazón de la vida comunitaria y por lo tanto, de los procesos de resistencia creativa que se viven en las comunidades tseltales que forman parte de esta Misión. Por supuesto que este Buen Vivir tseltal recorre todos los territorios y las vidas de quienes están fuera de la Misión. Sin embargo, considero que uno de los valores que se da dentro de la Misión es la interculturalidad, así como la inculturación, ambas se deben a una síntesis entre diversas formas de vida que, lejos de contraponerse, han sabido tejer un camino de lucha y trabajo por presentes dignos y futuros esperanzadores.

Figura 3. “La Misión de Bachajón”



Fuente: Foto de un fragmento del mural del Convento Jesuita de la Misión de Bachajón, Jesús Becerril, 2019

3.2 Síntesis, inculturación e interculturalidad en la Misión de Bachajón

3.2.1 Síntesis

La visión antropológica de Eugenio Maurer nos ayuda a comprender de entrada que en la región tseltal –correspondiente a los territorios donde está establecida la Misión de Bachajón– conquistada hace más de 500 años, se puede hacer una clara distinción entre la religión maya precolombina, la religión tradicional tseltal (practicada hasta antes de la llegada de los jesuitas), la religión católica-hispánica (una religión importada de Roma predicada bajo su forma española), y

la que él considera la religión nueva (impulsada por la orden los jesuitas y por el Concilio Vaticano II) que es un esfuerzo por tomar en cuenta la cultura para los procesos de evangelización y de pastoral.¹⁸² Esta distinción nos acerca de manera más crítica y real a la situación actual de las comunidades, ya que no podemos, como referíamos en el primer capítulo, recuperar el pasado en su totalidad y pureza “después de quinientos años de expansión occidental; y cuando se trata de recuperar el pasado se corre el riesgo de caer en el fundamentalismo”.¹⁸³ Antes bien, se trata de mirar, valorar y recuperar los valores centrales que las comunidades indígenas han rescatado, defendido y siguen viviendo después de la imposición, muchas veces violenta, de formas de vida y creencias totalmente distintas a las suyas, como fue el caso de la religión.

De las distinciones hechas por Maurer, una de las que más nos interesa es la religión tradicional tseltal, o como él la llama la religión católica-maya o una religión maya-cristiana, que no puede ser concebida como una mezcla confusa y poco congruente de creencias provenientes de las dos religiones, lo que significaría un sincretismo religioso, sino una verdadera síntesis. Es decir, un todo armónico y organizado, que realizaron las comunidades indígenas ante la necesidad de una explicación satisfactoria del mundo nuevo en el que se les había colocado, aceptando de la religión hispánica solamente lo que concordaba con su sistema ideológico. Actualmente esta forma de religión es la practicada por los *mamaletik* o ancianos –uno de los cargos más importantes para los tseltales– como distinta de la religión hispánica y de la religión nueva.¹⁸⁴

Para Maurer, la síntesis como proceso antropológico y religioso se ha dado a lo largo de la historia universal en diversas tradiciones, por ejemplo, en la religión cristiana que primero acogió elementos judíos y, posteriormente, sufrió el influjo de las culturas grecolatinas asimilando y santificando muchos de los ritos paganos, hasta el grado de convertirse en un cristianismo occidental, y muchas veces monocultural, cuya teología se expresa nada menos que en términos aristotélicos. Esto permite afirmar que el surgimiento de lo que hoy se conoce como religión tradicional tseltal y su rescate por la llamada “religión nueva” no fue una cosmovisión formada de elementos discordantes y en continuo jaloneo entre sí, sino que se enfocó en la sintonía entre los

¹⁸² Maurer, *Los tseltales*, 22.

¹⁸³ Mignolo, «El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto», 15.

¹⁸⁴ Maurer, *Los tseltales*, 25-32.

valores y comprensiones cristianos y mayas del mundo.¹⁸⁵ De tal manera, que según Redfield “la cultura (maya) es, en la actualidad, un cuerpo de elementos perfectamente integrados, cuyas fuentes son españolas e indias (y que) fueron totalmente rehechos y predefinidos, los unos en función de los otros. Nada es del todo indio, nada es del todo español”.¹⁸⁶

Algunos de estos elementos que fueron reinterpretándose con la llegada del catolicismo y que han sido asumidos en la religión tradicional tseltal son: La visión de Dios como Creador y Dador de todo, quien nos otorgó la cabeza y el corazón (inteligencia y sapiencia). A quienes las y los tseltales se dirigen de la siguiente manera: *Anich 'anon jTat, anich 'anon Kajwal y jTatik Kajwaltik* ‘Padre, yo soy tu hijo, Señor, yo soy tu hijo’ y ‘Nuestro Padre y Nuestro Señor’, lo que refiere una relación amorosa, personal y filial.¹⁸⁷ Respecto a la imagen de Jesucristo, la referencia al corazón, como elemento tseltal, vuelve a mostrar la forma en que lo acogieron para su cultura, pues afirman que Dios se hizo hombre en el corazón –*ta yo 'tan*– de la Virgen María. Es ‘seno florido, que nos dio luz en el gozo’ –*nichimalil schu ' , nichimalil alajel ku 'un*– para expresar su protección tan tierna como la de una madre. Y que, a partir de ese momento, Dios es más bien tseltal. En tseltal la expresión *Yu 'un bats 'il winik* se refiere al hombre tseltal y significa hombre verdadero, por lo tanto, Dios es verdadero hombre porque es verdaderamente indio. Esto significa la apropiación cultural de Jesucristo. Sin embargo, así como lo reconocen parte de su etnia, supieron interpretar su valor universal, pues lo consideran a la vez tseltal, pero también ladino porque no hay sino un solo Dios para todos.¹⁸⁸

Como podemos ver, la asociación de la divinidad con elementos propiamente tseltales como el corazón, las flores y la propia naturaleza indígena de Dios muestran una verdadera apropiación de los contenidos de la fe en sus propias categorías y lenguaje. De la misma manera, algunos de estos elementos propios de la cultura tseltal se identificaron con figuras como la Virgen de quien dicen es “Madre del Maíz –*sMe 'ixim*– es la protectora de la planta, tan necesaria para la vida, quien vive en el cielo y en la tierra, y habita en todas las montañas en verdad vivas, ellas son su casa y morada

¹⁸⁵ Maurer, *Los tseltales*, 138-140.

¹⁸⁶ Robert Redfield, “Cultural Changes in Yucatán,” *American Anthropologist*, vol. XXXVI (1934), 60, citado en Eugenio Maurer, *Los tseltales*, 136.

¹⁸⁷ Maurer, *Los tseltales*, 101.

¹⁸⁸ Maurer, *Los tseltales*, 102-103.

de su Seno Florido –*nichimalil alajel ku'un*–”.¹⁸⁹ Esta forma de interpretar la maternidad, la protección y la proximidad de lo divino en la vida cotidiana de la comunidad, hizo que la figura de los santos cobrara gran relevancia dentro de las ermitas, ya que al ser los patrones de las comunidades, eran los protectores destinados por Dios para el cuidado de esa comunidad específica por lo que, a través de la bendición, sus imágenes recibieron un alma y por lo tanto están vivas para velar y habitar en medio de la comunidad.¹⁹⁰

Recordemos que para las y los tseltales todo está vivo. Todo tiene un *o'nton* y un *ch'ulel* que hace de la realidad un espacio espiritual que favorece relaciones sagradas, especialmente con la Madre Tierra quien a través de los cerros, que están vivos –*mero kuxul*–, reflejan su gran poder –*bayel stul*–, y son fuente de vida, pues ahí se siembra el maíz, se recoge la leña y brotan los manantiales. Lo mismo pasa con el rayo –*chahwk*– que es protector porque da alimento, cuida, protege, renueva el maíz y da la lluvia.¹⁹¹

La espiritualidad tradicional tseltal al estar íntimamente vinculada con la Madre Tierra y con la bendición de los alimentos es profundamente terrena, es decir, no aspira al cielo como una realidad trascendente o meta de la vida del ser humano. Ni tiene miedo por el llamado infierno, una idea que no aceptaron y no desarrollaron las y los tseltales. El fin del culto y de la praxis religiosa es una vida feliz y armoniosa en la tierra, y la redención no se considera una vida espiritual nueva o distinta a la presente, sino más bien una vida feliz y, por lo tanto, justa en este mundo.¹⁹²

Estas características hablan de una espiritualidad presente en la vida cotidiana, sobre todo asociada al cuidado reverencial y amoroso de la Madre Tierra que alimenta y sostiene. Una espiritualidad comprometida con las realidades temporales que son plenamente divinas y, por lo tanto, también refiere al esfuerzo comunitario para el logro de la armonía como finalidad de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal*, todo esto se nutre en gran parte de esta síntesis, que han logrado hacer las y los tseltales, y quienes han ofrecido estas categorías y vivencias para un diálogo interreligioso, generando espacios de inculturación e interculturalidad.

¹⁸⁹ Maurer, *Los tseltales*, 107-109.

¹⁹⁰ Maurer, *Los tseltales*, 111.

¹⁹¹ Maurer, *Los tseltales*, 114-116.

¹⁹² Maurer, *Los tseltales*, 104-128.

Figura 4. “Una fe que es seno florido”



Fuente: Jesús Becerril, 2019

3.2.2 Inculturación

La inculturación es una categoría y un hecho teológico que toma cuerpo y narrativa en la praxis espiritual comunitaria de un pueblo con una cultura propia, quienes, recibiendo el anuncio del Evangelio, lo hacen propio. Por lo que la inculturación dista mucho de ser una estrategia pastoral a conveniencia en tierras de misión,¹⁹³ y más bien alude a un acontecimiento cristológico donde se hace presente el Misterio de la Encarnación en el contexto cultural e histórico de los pueblos

¹⁹³ Domingo Salado Martínez, *Inculturación: nuevo rostro de la Iglesia* (Guatemala Ak’Kutan/Centro Bartolomé de las Casas: Coban, 1996), 13, citado en Felipe Jaled Ali Modad, *Engrandecer el corazón de la comunidad. El sacerdocio ministerial en una Iglesia inculturada entre los pueblos indígenas* (México: Centro de Reflexión Teológica), 104.

(Documento de Santo Domingo, 1992, 243). Podríamos afirmar junto con Domingo Salado que, la historia de la Iglesia es fruto de la inculturación, a través de ésta se hace la Iglesia, pues la inculturación contribuye a la edificación del único Pueblo de Dios en una configuración plural de iglesias particulares, revistiéndose del ropaje humano de cada pueblo y cultura que se hace signo para él mismo y revelación para el resto de la humanidad del misterio divino que la llena. La inculturación es un elemento constitutivo de la revelación, de la fe y por lo tanto de la teología. En suma, no hay teología sin inculturación; la inculturación constituye la práctica genética de toda teología, y tiene implicaciones dogmáticas como la historicidad, la universalidad, la unicidad, la comunión y la sacramentalidad de la Iglesia.¹⁹⁴

Como podemos ver, la inculturación es un requisito para la encarnación del Evangelio y un asunto serio para la configuración eclesial, ya que penetra toda la vida y las áreas de las comunidades, y por lo tanto de la Iglesia misma en su teología, liturgia, vida y estructuras (Ecclesia in Africa, 1995, 62), sin embargo, hay quienes todavía la consideran bajo un prejuicio simplista: “*Many times when someone speaks of inculturation, the people immediately assume he or she is talking about exotic lands and cultures and the challenges of the mission ad gentes. This points to the fact that the need of inculturation is perceived as the problem of some missionaries far away, in strange and alien situations*”.¹⁹⁵ Esta aseveración nos hace pensar que existe una resistencia a permitir que el Espíritu sea verdaderamente quien germine en cada uno de los pueblos y realidades a lo largo de la latitud de la Tierra, comunidades creyentes que sigan hablando su idioma, viviendo en su cultura, conservando y promoviendo sus valores como verdaderos destellos de la divinidad.

El caso de las comunidades tseltales de la Misión de Bachajón es un testimonio de cómo el Espíritu ha ido suscitando experiencias de inculturación en el corazón de quienes han sabido acoger la Buena Noticia como un verdadero encuentro de la fe que ha tomado en cuenta la sabiduría de los pueblos, sus costumbres, su estilo de vida y su orden social, permitiendo un intercambio en las culturas que trata de superar una imposición externa, muchas veces violenta, para permitir que sea

¹⁹⁴ Salado, *Inculturación: nuevo rostro de la Iglesia* (Guatemala Ak’Kutan/Centro Bartolomé de las Casas: Coban, 1996), 20, citado en Ali Modad, *Engrandecer el corazón de la comunidad. El sacerdocio ministerial en una Iglesia inculturada entre los pueblos indígenas*, 105.

¹⁹⁵ Zatyryka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico», 312.

el Evangelio que toque el corazón de cada cultura para que se exprese en la belleza de ella misma.¹⁹⁶

Debe quedar claro, que es la comunidad local la que incultura y da a luz al proceso. Es ella quien gesta los misterios divinos en sus formas particulares de vida. Pues, aunque la inculturación se ha pensado usualmente desde el misterio de la Encarnación, Christa Godínez nos invita a repensarla desde la conexión con otros misterios como lo es el misterio Pascual donde “algo muere y resucita en las culturas. Pues no todo en las culturas favorece la vida de los pueblos y de todos sus miembros [...] Hay muchos aspectos negativos arraigados y cuestionables que deben morir, como el machismo en todas sus variantes contra las mujeres (y la diversidad sexual), el racismo y las diversas discriminaciones. Sólo en un profundo discernimiento personal, comunitario e intercomunitario y una verdadera conversión al Evangelio, podrán desenmascararlos y buscar los remedios eficaces”¹⁹⁷ para incidir en su contexto social en un camino largo y en continuo discernimiento en el que participa toda la comunidad con su diversidad de ministerios, de manera que la Iglesia sea luz del mundo en cada localidad donde se encuentre.¹⁹⁸

Es desde esta lectura teológica desde la cual las comunidades de la Misión de Bachajón han parido un camino y proceso espiritual hasta conformar una verdadera Iglesia Autóctona. Una Iglesia que lucha por su autonomía y, a la vez, por ir abriéndose a la invitación del Espíritu, para madurar procesos de resistencia que tienen que ver con su modo particular de comprender la vida, la tierra y las relaciones humanas. Así como ir reinterpretando su posición frente a las propias violencias que también forman parte de las comunidades indígenas, como lo es el patriarcado y ciertamente la tentación a ser “indigenismos completamente cerrados, ahistóricos y estáticos, que se nieguen a toda forma de mestizaje, ya que la propia identidad cultural se arraiga y se enriquece en el diálogo con los diferentes y la auténtica preservación no es un aislamiento empobrecedor. El mundo crece y se llena de nueva belleza gracias a sucesivas síntesis que se producen entre culturas abiertas, fuera de toda imposición cultural” (FT, 148). Lo que da paso a abordar el tercer elemento

¹⁹⁶ Christa P. Godínez Munguía, «Misión» en *10 palabras clave sobre la Iglesia*, dir. Juan Antonio Estrada (Navarra: Verbo Divino, 2007), 218-219.

¹⁹⁷ Godínez, «Misión», 219.

¹⁹⁸ Godínez, «Misión», 220.

constitutivo de estos procesos que ha desatado la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* en las comunidades de la Misión de Bachajón, la interculturalidad.

Figura 5. “Iglesia de Dios, Cuerpo y Casa nuestros”



Fuente: Jesús Becerril, 2022

3.2.3 Interculturalidad

En el marco de la propuesta decolonial y como resultado de ésta, Boaventura de Sousa apunta a la posibilidad de una traducción intercultural que favorezca una ecología de saberes en la que se construyan, a partir de los intereses comunes y los valores compartidos, y dentro de la diversidad de culturas nuevas formas híbridas de comprensión, intercomunicación y relacionalidad horizontales que apuesten por la justicia social y la dignidad humana en estos tiempos de decadencia. La traducción intercultural es una posibilidad que favorece la convivencia de

distintos universos simbólicos sin los prejuicios peyorativos y jerárquicos de la colonialidad, donde las otras categorías den lugar a la pluralidad de epistemologías tejidas en medio de otros marcos de comprensión y vivencia del tiempo y del espacio que ofrezcan diversidad de sentido al mundo y a la vida.¹⁹⁹

En esta misma propuesta colaborativa donde contactan distintas visiones del mundo, Viveiros de Castro advierte que “traducir es situarse en el espacio del equívoco y habitar en él. No es deshacer el equívoco sino enfatizarlo o potenciarlo. Abrir y ampliar el espacio imaginado comunicando mediante las diferencias”,²⁰⁰ de manera que las zonas de contacto donde se tejen proyectos de interculturalidad son espacios en los cuales la alteridad es reconocida, respetada y valorada como una riqueza en sí misma.

En este tenor, la Misión de Bachajón pudiera ser considerada un espacio de traducción intercultural con carácter diatópico en palabras de Panikkar, es decir, se ha entregado a un diálogo con un pie en la propia cultura y el otro en la otra, reconociendo que los *topoi* (horizontes humanos, tradiciones o posiciones culturales) de una cultura particular son incompletos como la cultura misma, lo que afirma la pluralidad de contextos complejos y concretos, por lo tanto, no existe una práctica social universal ni un único sujeto colectivo que dé sentido a la historia y la dirija.²⁰¹

Desde esta perspectiva, estamos considerando a la Misión de Bachajón como un proyecto intercultural, ya que surgió y sigue con el objetivo de aprender de lo que hoy puede ser conocido como el Sur global, es decir, la imagen del sufrimiento injusto, sistémico y universal causado por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, acompañando sus resistencias contra las causas del sufrimiento.²⁰² Nos referimos a un aprendizaje y acompañamiento mutuo, en un plano de igualdad que alude a lo que las y los tseltales conocen como *cha 'chahp talel k 'ahyinel te yomol ya x 'ayintik ta skuxlejal sok talel k 'axel ya snopbey sbahik* (el convivir de dos culturas y aprender una de otra). Lo anterior se logra reconociendo los prejuicios y las prácticas discriminatorias para

¹⁹⁹ Santos, *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, 255-271.

²⁰⁰ E. Viveiros de Castro, “Perspectival Anthropology and the Metid of Controlled Equivocation,” *Tipiti* 2, núm. 1 (2004), 10, citado en Santos, *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, 260.

²⁰¹ Raymond Panikkar, *Myth, faith and hermeneutics* (Nueva York: Paulist, 1979), 9, citado en Santos, *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, 262.

²⁰² Santos, *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, 264.

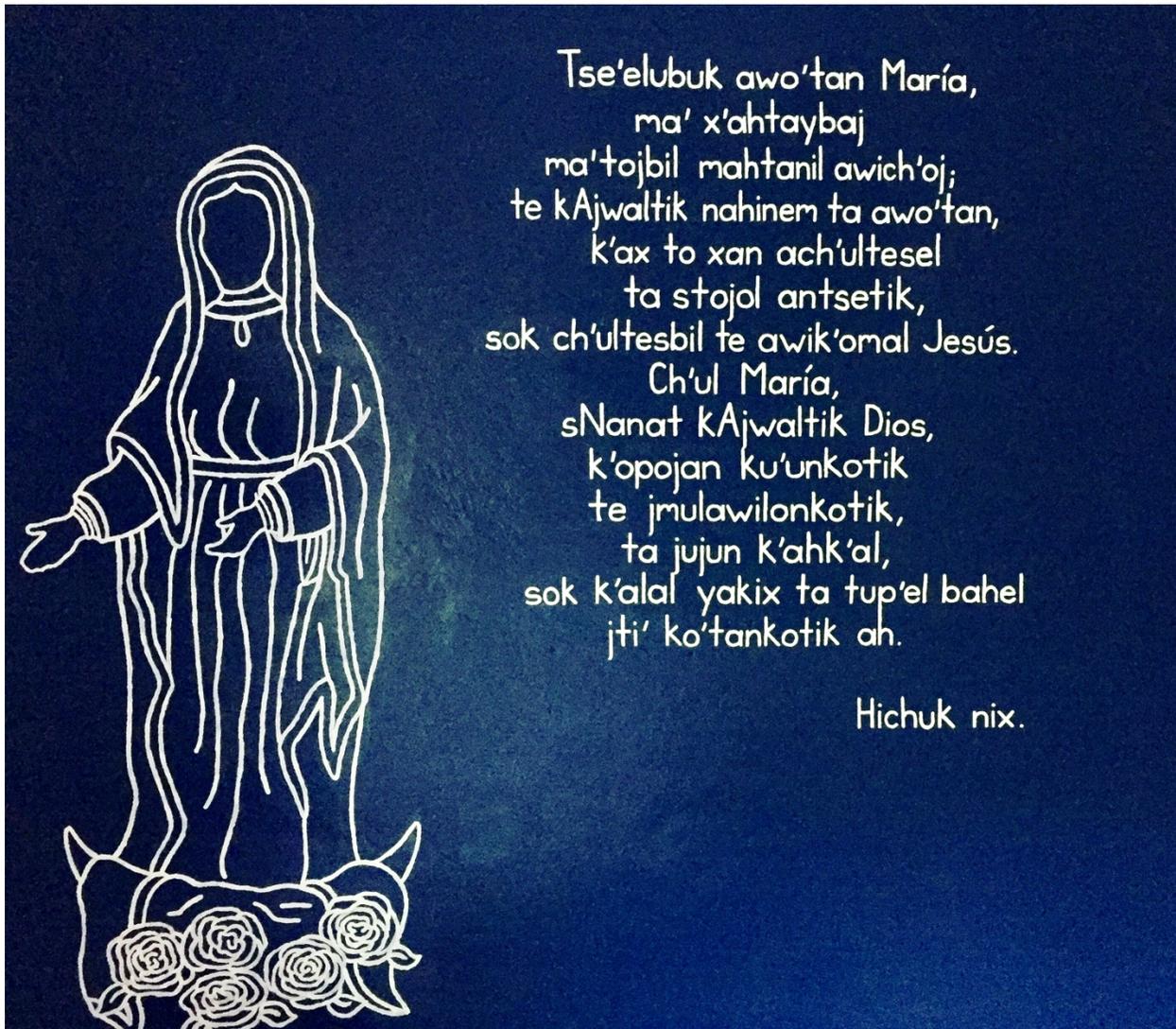
trascenderlas y dejarse enriquecer por el contacto con el otro. Una con-vivencia en la que las subjetividades y colectivos se relacionan concibiéndose como iguales ontológicamente, aunque diferentes culturalmente. Permitiendo búsquedas de lenguajes y metodologías que tomen en cuenta las perspectivas propias de cada cultura, no desde la dominación-subordinación sino desde la interacción, que permea y modifica a partir de la empatía y no desde la violencia.²⁰³

Esta traducción intercultural supone un esfuerzo conjunto por la inserción en un modelo de vida distinto al propio, sin la pretensión de modificarlo, sino en primer lugar para comprenderlo y aprender de él. Desde el siglo XVI, los jesuitas han sido pioneros en estos ejercicios interculturales dentro del cristianismo. Ellos consideran a las religiones indígenas como fuentes de conocimiento de Dios. José de Acosta en 1582 “se opuso al método radical de evangelización de hacer ‘tábula rasa’, destruyendo a sangre y fuego los ídolos y otros elementos de las religiones americanas [...] más aun defendió que en la evangelización había que conservar todo lo bueno de la cultura indígena”.²⁰⁴ Bajo este mismo espíritu, los primeros misioneros que llegaron a las tierras tseltales en el siglo XX, hicieron el esfuerzo por aprender el idioma y el mundo tseltal, dejándose instruir por las y los indígenas en sus valores más profundos, y con los que se gestaron a lo largo del tiempo varios proyectos interculturales, que lejos de omitir su cultura fueron sembrados dentro de sus símbolos, palabras y realidades concretas, todos ellos encaminados a preservar el *Lekil Kuxlejal* como espiritualidad central y eje de relacionalidad entre ellas, ellos y el mundo.

²⁰³ Crispín, *Huellas de un caminar*, 328-329.

²⁰⁴ José de Acosta en el Concilio Limeño de 1582, citado en Manuel Marzal (ed.) *El rostro indio de Dios* (México: Centro de Reflexión Teológica y Universidad Iberoamericana, 1994), citado en Crispín, *Huellas de un caminar*, 75.

Figura 6. “Ch’ul María”



Fuente: Fotografía de un fragmento del mural de Julio Violante, Jesús Becerril, 2019

3.3 *Lekil Kuxlejaj*, una espiritualidad de resistencia creativa: Los procesos de liberación y autonomía en las comunidades de la Misión de Bachajón

Todo objetivo de la Misión de Bachajón gira en torno a favorecer la vida en abundancia –*zōē perissos*– prometida e instaurada por Jesús (Jn 10, 10) para todos los pueblos y culturas, y que puede ser traducida como la dignificación de toda forma de vida en el presente. Este horizonte esperanzador para todos los tiempos supone la colaboración comunitaria para florecer la semilla del Reino que el Espíritu ha sembrado en las tierras y los corazones del mundo.

Desde esta premisa, los misioneros a lo largo de más de sesenta años han tratado de hacer experiencias de inserción en las comunidades tseltales con la finalidad de aprender, no sólo la lengua y la cultura, sino los ecos y las huellas de la divinidad en la historia de esos pueblos, recogiendo y valorando sus tradiciones y modelos de organización social para construir junto a ellos diversos proyectos que contribuyan a la vida en abundancia jesuánica y, a la vez, al *Lekil Kuxlejal*, el Buen Vivir tseltal, dos horizontes que comulgan en aspectos fundamentales como lo comunitario, la construcción de paz, la defensa de la vida y la dignificación de todas las relaciones basadas en una espiritualidad que las hermana, como fue descrito en el segundo capítulo.

Así pues, los proyectos de la Misión de Bachajón emergen de esta espiritualidad que busca “mejorar la calidad de vida de los hermanos y hermanas indígenas. Una labor que comprende el rescate de su cultura tradicional, la consolidación de la Iglesia Autóctona, acompañados por los diferentes ministerios eclesiales –diáconos, catequistas, visitadores y arregladores de conflictos; promotores de salud, legalización de la tierra, sistema jurídico propio, etc.– Además de la promoción de valores comunitarios como el respeto, la tolerancia, la autonomía y la ayuda mutua entre los integrantes de la comunidad”.²⁰⁵

Como podemos ver, la autonomía es uno de los ejes transversales de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* de manera que, la organización comunitaria conserve la rica tradición del pueblo tseltal, para quienes la armonía –*jun pajal o ’tanil*– conduce a la finalidad del Buen Vivir, que es llegar a ser un sólo corazón –*jun nax c ’otantik*–. Estos valores fundamentan todo el ser y el quehacer de las comunidades tseltales; y están lejos de ser propuestas románticas e idealistas; al contrario, surgen como actitudes políticas que se contraponen frente a un sistema que refiere siempre al individuo lejos de promover la colectividad y el bien común. Por ello, son paradigmas desde los cuales se han construido alternativas eclesiales, políticas, y económicas que se distancian de las propuestas occidentales, quienes siguen asechando sus territorios y formas de vida de manera violenta, y apuntan a que otras formas de organización son posibles y viables, por lo que se constituyen como destellos de una espiritualidad política de resistencia creativa.

²⁰⁵ Esther Cueva, citado en Crispín, *Huellas de un caminar*, 164.

De entre la gran variedad de procesos que ha atendido la Misión de Bachajón, la mayoría de ellos han surgido de la resistencia comunitaria indígena frente a las violencias históricas revestidas de muchas maneras en sus cuerpos, culturas y territorios, donde no solamente defienden sus tradiciones y formas de vida, sino que, a partir de ellas y en este diálogo intercultural, intergeneracional e intercosmogónico-interreligioso se han ido tejiendo comunitaria y creativamente proyectos que giran en torno a la “pastoral indígena, salud comunitaria, reconciliación comunitaria (reconstrucción del tejido social intra e intercomunitario y favorecen la armonía comunitaria), desarrollo sustentable, promoción de la mujer, organización social, además de cooperativas de café, miel y artesanías”.²⁰⁶

La estructura de los procesos que acompaña la Misión de Bachajón, se ha ido moldeando a lo largo la historia conforme a las necesidades y las posibilidades de acompañamiento, siempre buscando respetar y promover la espiritualidad y la cultura tseltal. La estructura organizacional vigente al momento de la investigación se conformaba a raíz de una serie de términos tseltales que favorecían la comprensión de los objetivos en sintonía con los valores de las comunidades, para quienes la palabra *yomol*: *todos-todas-colectividad* cobra un aspecto esencial, a raíz de esta palabra se iban enunciado las diferentes áreas donde la comunidad toma cuerpo y voz, de manera que, la configuración de los procesos se da en cinco grandes *yomoles* (grupos) que a su vez, incluyen varios proyectos. La apropiación de los términos tseltales ayudan a recordar que “la lengua y la cultura no es una cuestión de folclor, sino una posición política que demanda respeto y autonomía”.²⁰⁷

La raíz de cada uno de los procesos y la base de toda la Misión de Bachajón la conforma *Yomol Chu'hunel* (juntos-juntas creemos), aquí se expresa claramente que “la Iglesia Católica Nativa es la base social de la Misión que fundamenta la estructura organizativa y acompaña el desarrollo y la colaboración de la comunidad”.²⁰⁸ Podemos entender Iglesia Católica Nativa como el camino para la configuración de la Iglesia Autóctona Tseltal, que más adelante será profundizada como uno de los proyectos más importantes. Sin embargo, en este momento cabe resaltar la centralidad

²⁰⁶ Crispín, *Huellas de un caminar*, 34.

²⁰⁷ Arturo Estrada, citado en Pieck, Roxana y Díaz, *Voces de Yomol A'tel*, 418.

²⁰⁸ “Yomol Ch'uhunel”, Misión de Bachajón, <https://www.mb.org.mx/proyectos/>.

de la espiritualidad de las comunidades tseltales para el desarrollo de los demás procesos. La fe como expresión de su herencia cultural, sus valores y su postura ante la vida han logrado que sean protagonistas de su propio camino de liberación, justicia y paz para sus pueblos y comunidades.

En este proceso se incluyen los proyectos de formación teológica especializada y bachillerato teológico en una realidad religiosa y cultural indígena para el diaconado permanente, el fortalecimiento de la cultura tseltal en los jóvenes desde la fe católica, la construcción de una escuela y espacios de formación musical en el pueblo maya y el proyecto de reconciliación comunitaria en el ámbito eclesialístico.²⁰⁹

Yomol Ayinel (juntos-juntas convivimos) es el segundo de los procesos que surge de los pueblos creyentes. Como recordamos en el segundo capítulo, la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* está profundamente vinculada con la Madre Tierra como el espacio sagrado donde se da la vida, por ello, la misión de este proceso es “impulsar caminos de reconstrucción del tejido social que generen apropiación del territorio mediante el ejercicio de los derechos indígenas a través de los proyectos de *A’itel Patantayel Jbahtic* / Gobierno Comunitario, *Coltaywanej* (formación del derecho agrario y redacción de reglamentos internos ejidales, *Meltsa’anwanej* / La resolución de conflictos, y DEFEMI (defensoría de los derechos de las mujeres e infantes de las comunidades tseltales)”²¹⁰ Como se puede ver, la defensa de la vida y el territorio, así como la autodeterminación de las comunidades tseltales por usos y costumbres, son ejes vitales no sólo para la supervivencia del pueblo sino, para la construcción de una vida cada vez más digna. Estos proyectos también serán profundizados posteriormente.

Los proyectos de educación intercultural forman parte del tercer proceso denominado *Yomol P’ijubtesel* (juntos-juntas nos formamos o formación colectiva), que acompaña la formación sustentada en la espiritualidad tseltal para la preservación del territorio mediante la formación y educación en técnicas agroecológicas de desarrollo comunitario, sustentable e integral. Los proyectos que lo conforman son: los *jCanan Lum K’inal* / Cuidadores de la Madre Tierra, *jTijaw*

²⁰⁹ “Yomol Ch’uhunel”, Misión de Bachajón, <https://www.mb.org.mx/proyectos/yomol-chuhunel/>.

²¹⁰ “Yomol Ayinel”, Misión de Bachajón, <https://www.mb.org.mx/proyectos/yomol-ayinel/>.

/ Motivadores de la Buena Vida y los *jYomawetic* / Centros de Formación que impulsan la autogestión y la detección de necesidades comunitarias.²¹¹

El cuarto proceso lo conforman la serie de cooperativas pertenecientes a *Yomol A'tel* (juntos-juntas trabajamos), “un grupo de empresas de economía solidaria formado por familias tseltales y colaboradores mestizos que trabajan en conjunto por la justicia social y la defensa de su territorio generando propiedad social y eficiencia empresarial”.²¹² De este proceso se desprenden varios proyectos con una estrategia multifactor fundamentada en una visión comunitaria como: la cooperativa de cafetaleros *Ts'umbal Xitalha'*, la procesadora de café *Bats'íl Maya* (verdadero maya), el proyecto de miel *Chabtíc* (nuestra miel), la cooperativa de mujeres *Yip Antsetíc* (la fuerza de las mujeres) que produce los jabones *Xapontíc* (nuestro jabón), la microfinanciera *Comon Sit Ca'eltíc* (juntos cuidamos el trabajo) y las cuatro cafeterías *Capeltíc* (nuestro café), ubicadas en Chiapas, Ciudad de México, Guadalajara y Puebla.²¹³

Finalmente, *Yomol C'opojel* (juntos-juntas nos comunicamos) apoya la difusión del estilo de vida tseltal a través de un enfoque holístico de la comunicación mediante proyectos en la radio comunitaria llamada *Ach'Lequilc'op*, quienes por más de diez años han transmitido la alegría, emociones, saberes y conocimientos de los pueblos tseltales para contar la realidad y dialogar horizontalmente con las comunidades de manera que se mantengan y recuperen las tradiciones ancestrales, se cuide la Madre Tierra, se busque la armonía y se luche por la dignidad.²¹⁴

En cada uno de estos de procesos, late el corazón de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* a través de sus valores centrales: la armonía, la paz, la comunalidad, la defensa de la vida y el territorio y la autonomía indígena, mismas que se traducen en formas de organización propias de las que han surgido ministerios tseltales a través del sistema de cargos, una modalidad de organización que comparten los pueblos indígenas mesoamericanos y que tienen características comunes como la periodicidad, la rotación, la jerarquización (escala de cargos), la no remuneración, el prestigio

²¹¹ “Yomol Pijubtesel”, Misión de Bachajón, <https://www.mb.org.mx/proyectos/yomol-pijubtesel/>.

²¹² “Yomol A'tel”, Misión de Bachajón, <https://www.mb.org.mx/proyectos/yomol-atel/>.

²¹³ Pieck, Roxana y Díaz, *Voces de Yomol A'tel*, 34.

²¹⁴ “Misión y visión”, Radio Ach'Lequil C'op, <https://achlequilcop.org/mision-y-vision/>.

comunitario y la participación comunitaria en las decisiones, y es el modo en el que la comunidad va probando a la persona en su vocación de servicio.²¹⁵

Esta variedad de procesos y ministerios está sembrada en la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* y se ha ido creando y madurado en este diálogo-tensión que busca la comunión con el mundo tseltal y el mundo occidental. Una espiritualidad que busca incidir en todas las dimensiones de su existencia humana desde la comunalidad, recordando que para las y los tseltales la comunidad misma tiene corazón y ese es el vínculo afectivo que sustenta toda relación, y del que mana toda espiritualidad, donde el ser humano es parte de una gran comunidad y no el centro ni la cúspide de ella, sino es el que se descubre vulnerable y amado, sostenido y cuidado por la Madre Tierra y la Divinidad, siempre se encuentra de cara ante la vida que le invita a reconocer el corazón que late en todo lo que hay: “Mira hermano, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven [...] las flores, las plantas, la milpa tiene corazón. Por eso, tenemos que visitarlas, platicarles y esperar que nos platiquen [...] tú no sabes cómo viven, no lo ves ni lo sientes. Pero sí viven. Todo tiene corazón. Créeme”.²¹⁶

Si bien es cierto que la diversidad de procesos y proyectos que se viven en las comunidades de la Misión de Bachajón pudieran ser todo un camino de investigación, como algunos de ellos lo han sido, lo importante para los fines de esta tesis es identificar la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* como el detonante de ellos, ya que ésta les ha invitado “a preguntarse por el significado de los acontecimientos como parte de un orden trascendente, pero al mismo tiempo discernible”²¹⁷ en el que han sabido asumir sus resistencias históricas al mismo tiempo que sus sabidurías heredadas, dando lugar a prácticas creativas que anuncian una alternativa de vida, una buena noticia que en esta realidad de colapso irradia esperanza, que nace desde estas periferias geográficas y existenciales, desde el Sur, desde las grietas y las fisuras como un nuevo renacer.

²¹⁵ Leif Korsbaek, *Introducción al Sistema de Cargos. Antología* (Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México), citado en Ali Modad, *Engrandecer el corazón de la comunidad. El sacerdocio ministerial en una Iglesia inculturada entre los pueblos indígenas*, 27-30.

²¹⁶ Hermano Chepe, citado en Carlos Lenkersdorf, *Los Hombres Verdaderos, voces y testimonios tojolabales* (México: S. XXI-UNAM, 1996), citado en Ali Modad, *Engrandecer el corazón de la comunidad. El sacerdocio ministerial en una Iglesia inculturada entre los pueblos indígenas*, 21.

²¹⁷ Crispín, *Huellas de un caminar*, 321.

Recordemos que esta espiritualidad del Buen Vivir no es asumida como una utopía milenaria ajena a la realidad. Más bien, se ha ido configurando a través de lugares y cuerpos concretos, en su mayoría violentados. Por lo que lejos de ser una propuesta idealista romántica, se convierte en un horizonte de lucha comunitaria. El Buen Vivir muchas veces se entiende como caminar juntos y juntas a la ‘tierra sin males’ (ILSPA, 5) por lo que expresa la cruda realidad en la que se vive esta espiritualidad indígena. Una espiritualidad que surge del corazón comunitario y colectivo de los pueblos que resisten a una historia violenta rescatando, defendiendo y promoviendo sus sabidurías, tradiciones y culturas.

La espiritualidad del *Lekil Kuxlejal*, encarnada en los proyectos y procesos de la Misión de Bachajón, da testimonio de una expresión de fe comunitaria con las dos dimensiones de una espiritualidad profética decolonial: indignación, denuncia y resistencia; y anuncio creativo para la dignificación de la vida. Estos lugares desde donde se enuncian modelos alternativos tanto políticos, educativos, económicos y religiosos son destellos luminosos, no solo para las comunidades indígenas sino para el mundo entero. Son un camino de maduración comunitaria que hoy constituyen alternativas para sanar este mundo herido.

Una de las características principales de esta espiritualidad, es que asume las dimensiones de una espiritualidad decolonial: la resistencia creativa, ya que fueron proyectos que emergieron de una postura creyente que asume ciertas formas de relacionalidad, con las cuales se tejieron resistencias concretas a ciertas violencias, desde el fortalecimiento de sus usos y costumbres, tradiciones, símbolos y lenguaje. Una espiritualidad que “no viene de arriba, que nace adentro del pueblo, dentro de la comunidad para que ella misma se organice”.²¹⁸ Es una manera de tejer la vida no para unos pocos, sino para todas y todos.

En primer lugar, la denuncia profética comienza con una toma de conciencia sobre la realidad, donde los procesos históricos que han vivido las principales etnias chiapanecas mayenses refieren a pueblos despojados y empobrecidos por las estructuras sociales injustas a las que han sido sometidos y les ha hermanado en el dolor, desde el cual han decidido reivindicar sus derechos y

²¹⁸ Schlittler, «¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas», 120.

reconstruir su identidad, apropiándose del camino recorrido por sus ancestros y recurriendo al pasado para encontrar fuentes de esperanza para el futuro, desde su memoria colectiva.²¹⁹

La otra dimensión de esta espiritualidad es la propuesta creativa que emerge desde aquellas resistencias. Como se indicó al comienzo de este capítulo, la traducción intercultural y la ecología de saberes son notas distintivas de la decolonialidad, específicamente cuando son elaboradas bajo paradigmas alternos a los hegemónicos. En el caso de los proyectos de la Misión de Bachajón, estos han se han gestado en el vientre de la cultura tseltal, de manera que, las propuestas colectivas son el florecimiento de su cultura y sus valores centrales bajo la escucha profética comunitaria, el discernimiento colectivo en sus asambleas, el respeto de la palabra personal y los acuerdos en conjunto como ecos del Espíritu, puesto que la creatividad pasa por el corazón, el silencio, la escucha y la palabra de la comunidad que toma cuerpo en cada uno de los proyectos.

A continuación, se presentarán algunos de estos proyectos que clarifiquen de mejor manera la resistencia creativa frente a la violencia sistémica en cada una de las aristas descritas en el primer capítulo. Estos proyectos como praxis de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* vivida en las comunidades de la Misión de Bachajón no solamente sufren, resisten y denuncian a la colonialidad del poder, el capitalismo extractivista, el patriarcado y la religión sacrificial, sino que tejen desde su cosmovivencia soluciones a cada una de estas violencias donde “la alteridad indígena puede verse como una nueva universalidad que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida, ya que las comunidades indígenas desde antiguo, hasta el presente, son las tejedoras y poetas-astrólogos de los pueblos, quienes nos revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce”.²²⁰

²¹⁹ Schlittler, «¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas», 101.

²²⁰ Rivera, *Ch ñinixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 33.

Figura 7. "Creencias que hacen cuerpo"



Fuente: Jesús Becerril, 2019

3.3.1 *Lekil Kuxlejaj y Yomol Chu 'hunel*: la espiritualidad, la fe y la dimensión eclesial autóctona frente al colonialismo y la religión sacrificial. Proyecto de iglesia autóctona e intercultural

Uno de los brazos con los que opera la violencia sistémica es a través de la colonialidad que se instauró en el modelo del colonialismo trayendo el despojo de la dignidad, asumiendo la condición no-humana y la no-alteridad del otro, fomentando relaciones desiguales y la internalización de valores opresores en las estructuras sociales, como se describió en el primer capítulo.²²¹

Si bien es cierto, el colonialismo fue abarcando todas las formas de organización, sabemos que uno de los elementos más importantes para instaurarse fue a través de la religión, con ella fueron colonizados los imaginarios, la categoría de sentido y las diferentes espiritualidades que permitían una interpretación y vivencia propia de la divinidad en sus términos y categorías. Consideramos importante mencionar que, para las comunidades indígenas, “la espiritualidad es parte constitutiva de la cosmovivencia y autocomprensión: La ultimidad es vivida, en los pueblos originarios, en la

²²¹ Rivera, *Ch'ñixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 27-28.

experiencia profunda singular y comunitaria de relación con algún Misterio último, absoluto, que determina, permea y da sentido pleno a la propia vida cotidiana. La espiritualidad es algo último y constitutivo, donde confluyen otras dimensiones de la vida como lo normativo, organizacional, ético, sociopolítico, económico y también cósmico”.²²²

Desde esta aproximación la resistencia de las comunidades indígenas tseltales ha ido configurándose en los últimos años como un proceso que pasó de ser considerado una pastoral indigenista, y por ello muchas veces una nueva forma de colonización, hecha por no indígenas en favor de sus comunidades, a una comunidad creyente hecha por indígenas para las y los indígenas, sin cerrarse o discriminar a quienes no lo son, y según uno de los promotores de esta reivindicación social y eclesial, Samuel Ruiz, su papel solo sería de servidores eclesiales con la finalidad de que sean los mismos indígenas sujetos de su propia promoción integral y evangelización.²²³

Esta inspiración y deseo por ser sujetos autónomos en sus formas de organización eclesial, fue una de las mociones que con valentía profética las comunidades tseltales demandaron al Obispo Samuel Ruiz afirmando que no podían ni debían esperar más a un acompañamiento dependiente de una institución que, en su momento, no comprendía ni respetaba sus modelos de organización, ni se daba abasto para un servicio real y cercano.

Esta palabra fue recogida por el corazón de las comunidades y expresada por uno de los Principales de la comunidad Tacuba en el Primer Congreso Indígena en San Cristóbal de las Casas ocurrido en 1975, Domingo Gómez Deara dijo delante de los misioneros y el Obispo las siguientes palabras:

Es verdaderamente trágico que después de 15 años de trabajo de ustedes entre nosotros, sean aún indispensables, de suerte que si se van todo se viene abajo. Quiere decir que no están trabajando bien, que algo muy importante está fallando. Porque Jesucristo trabajó tres años y dejó establecida su iglesia. ¿Qué hizo Jesucristo que no están haciendo ustedes? [...] dejó al Espíritu Santo. Y ustedes no nos han dejado al Espíritu Santo. Mientras no nos dejen al Espíritu Santo no habrá Iglesia. Déjenos al Espíritu Santo, y no serán ustedes indispensables.²²⁴

²²² Mendoza, *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, 58.

²²³ Samuel Ruíz, *Mi trabajo pastoral en la Diócesis de San Cristobal de las Casas* (México: Ediciones Paulinas, 1999), 24-25; 76, citado en Crispín, *Huellas de un caminar*, 39-40.

²²⁴ Domingo Gómez, Principal de Colonia Tacuba, citado en Mardonio Morales, *Diaconado permanente entre los tseltales de Chiapas* (1981) en Crispín, *Huellas de un caminar*, 42.

Esta petición hizo eco de lo que ya había comenzado como un camino de descolonización de las iglesias implantadas en estos territorios, que fueron impuestas bajo un modelo hispano de corte romano imperialista, y fue germinando las comunidades autóctonas formadas bajo los valores y tradiciones tseltales quienes resistieron históricamente a esta violencia que trató de anular y acabar con sus expresiones de fe. Las comunidades supieron inculturar el cristianismo y comenzaban a ser acompañadas por grupos religiosos que hicieron suya la opción preferencial por la comunidad indígena como los Misioneros del Sagrado Corazón, quienes “iniciaron el proceso de atención a la periferia que rompe con el centralismo parroquial ligado al control de la gente de poder, así como la catequesis en lengua indígena que va directamente contra el racismo”.²²⁵ El control y la discriminación, dos estrategias de la colonialidad del poder, que empezaban a resquebrajarse, visibilizando la desigualdad y la exclusión que por mucho tiempo imperó, y sigue afectando, a las comunidades indígenas chiapanecas.

El modelo de iglesia autóctona es una realidad que responde a la evolución dinámica, viva e inculturada del evangelio en las comunidades indígenas, que si bien está respaldado por el Concilio Vaticano II donde se explicita su necesario y urgente florecimiento como expresión de la fe vivida en la cultura propia, ha sido considerado muchas veces como una ideología por parte de la jerarquía episcopal principalmente europea²²⁶ quien en recientes ocasiones ha suprimido uno de los derechos que les otorga el Decreto *Ad gentes* (Ad Gentes, 1965, 6) cuando refiere a uno de los elementos más importantes en su configuración eclesial: su jerarquía propia, suspendiendo por más de 12 años la ordenación de diáconos indígenas permanentes en estas regiones chiapanecas, donde había surgido esta experiencia de ministerialidad como una verdadera paradoja, ya que “mientras que son (los pueblos indígenas) a los que la Iglesia Universal les tiene una deuda impagada por ser crucificados en la colonización y evangelización, ahora ellos ofrecían a las otras iglesias un modelo fáctico y no sólo teórico de implantación y crecimiento de un modelo comunitario y de comunión de la Iglesia”.²²⁷

²²⁵ Ali Modad, *Engrandecer el corazón de la comunidad. El sacerdocio ministerial en una Iglesia inculturada entre los pueblos indígenas*, 10.

²²⁶ Carta de los obispos de San Cristóbal de las Casas, “Iglesia Autóctona y Diaconado Permanente,” *Revista Iberoamericana de Teología*, no. 2 (2006): 101-106.

²²⁷ Juan Antonio Estrada, “Reflexión Teológica sobre el Directorio de Pastoral Indígena para la Iglesia Autóctona de Bachajón,” *Revista Iberoamericana de Teología*, núm. 3 (2006): 5-26.

Esta propuesta que nace desde las periferias se ha visto en constante tensión, precisamente porque se desprende de un patrón hegemónico que se ha constituido como universalmente legítimo y único; y ha abierto la posibilidad de nuevas formas eclesiológicas que históricamente han subsistido y ahora conviven en relaciones cada vez más horizontales con el mundo occidental. Sin embargo, es preciso decir que aún falta mucho por hacer, ya que a pesar de que el caminar de la configuración de la iglesia autóctona tseltal tiene un rica experiencia de Dios y de la comunidad de la que han emergido una serie de ministerios tseltales, existe una serie de temas pendientes respecto a la libre autodeterminación que, por ejemplo, ha sido impulsada en las iglesias orientales reafirmandoles “su autenticidad y originalidad, por la que gozan del derecho y tienen el deber de regirse según sus respectivas disciplinas peculiares, por estar recomendadas por su venerable antigüedad, ser más adecuadas a las costumbres de los fieles y parecer más aptas para procurar el bien de las almas” (*Orientalium Ecclesiarum*, 1964, 24), lo que indica que el proceso de la iglesia autóctona tseltal “es un proceso vivo, y por lo tanto frágil, pues aún con un largo camino de construcción [...] el futuro de la Iglesia Indígena está aún en manos de los no indígenas”.²²⁸

Aún con estos retos pendientes, las comunidades de la Misión de Bachajón han sido pioneras en el surgimiento de una nueva forma de ser iglesia donde, resistiendo a estas restricciones violentas e injustas, siguen encontrando “el camino de la sobrevivencia creando espacios de insurrección cultural que mantengan su identidad viva”,²²⁹ esto lo han logrado haciendo una síntesis entre sus sistemas de cargo y la estructura de servicio eclesial, a través de la cual han surgido “un número grande de ministerios específicos propios de la iglesia autóctona tseltal [...] que iniciaron como una respuesta a las necesidades locales y se han convertido en una estructura vital y dinámica construida desde abajo con el continuo involucramiento de las comunidades, que no sólo eligen a los candidatos al ministerio pero que también hacen un compromiso fuerte de apoyarles”.²³⁰

²²⁸ Zatyryka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico», 313, (la traducción es mía).

²²⁹ Zatyryka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico», 313, (la traducción es mía).

²³⁰ Zatyryka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico», 254, citado en Crispín, *Huellas de un caminar*, 40.

Estos ministerios como propuesta creativa inculturada y descolonial, forman parte del proceso eclesial de las comunidades tseltales que se llama *Yomol Chu'hunel* y que se traduce por juntos-juntas creemos. Este proceso abraza la espiritualidad maya tselta, y desde ella promueve el protagonismo de las comunidades, de manera que se revise, cultive y promueva la historia de la raíz indígena dialogando con el mensaje de Jesús plantando caminos alternativos para el servicio y la autoridad eclesial incluyendo a todos los miembros de la comunidad; así como facilita la formación teológica y pastoral bajo la traducción y elaboración de subsidios en su idioma, contexto y simbología.

Figura 8. “Yomol Chu'hunel: Creemos”



Fuente: Jesús Becerril, 2022

3.3.1.1 Los ministerios tseltales

Bajo el modelo indígena del sistema de cargos, que si bien consiste en una organización jerárquica, también promueve el servicio como el corazón del ejercicio toda autoridad, la valoración de la experiencia ancestral así como la promoción, inclusión y escucha comunitaria, las comunidades tseltales han optado porque éste sea el medio los ministerios eclesiales de esta iglesia autóctona, favoreciendo una ministerialidad colegiada con la finalidad de velar por la armonía, el valor central del *Lekil Kuxlejäl*: “la autoridad religiosa es la única con un fin que abarca todos los aspectos; lograr la armonía interna de la comunidad misma, y con la celeste”.²³¹

Los ministerios tseltales acogen no solamente el modo de organización, sino también algunos otros elementos como el método que se sigue para ella y el lugar, todo desde la cosmovisión tseltal.

3.3.1.1.1 La asamblea, la ermita y el método como elementos base de la iglesia autóctona

La asamblea comunitaria representa el cuerpo que se congrega para la escucha mutua, la toma de acuerdos y la solución de conflictos con la fiel creencia de que el objetivo de la comunidad es llegar a ser *jun nax c ’otantik* –un solo corazón– “como núcleo y esencia del colectivo, un ser y estar en colectividad”,²³² en estas asambleas el rol de la palabra juega un papel importante. Las comunidades tseltales pertenecen a una cultura oral donde la palabra es sagrada e implica un compromiso activo dentro de la comunidad.²³³ En este sentido, cabe resaltar el modo en que la palabra es compartida, y donde cada una y cada uno tiene la oportunidad y el derecho de expresarse. Al unísono todos los miembros de la asamblea discuten y opinan sobre el tema a tratar, sin embargo esta dinámica no debe interpretarse desde la confusión, sino desde la libre participación de quien sabe que su palabra no solamente es válida, sino necesaria, y donde al final impera el silencio que recoge el sentir de los corazones, al que le sigue la palabra del anciano quien anuncia: “‘nosotros pensamos y decidimos’, un nosotros que representa válidamente a cada uno de los integrantes y que demuestra la capacidad del anciano para captar el pensar de la comunidad

²³¹ Maurer, *Los tseltales*, 81.

²³² Conrado Zepeda, «Acción-unidad en colectividad, *jun nax k’otantik* (haciendo uno solo nuestros corazones) entre los tseltaletik hombres y mujeres no casados» (tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, 2016), 15.

²³³ Godínez, «Misión», 236.

exteriorizado en el hablar-escuchar simultáneo de todos. Las asambleas demuestran la intersubjetividad en acto. Es la comunidad que vive gracias a la participación de todos y cada uno”.²³⁴

Regularmente las asambleas tienen lugar en las ermitas que son “la base y fundamento de la iglesia autóctona. Éstas se han ido construyendo de acuerdo con las características de la cultura tseltal que tienen mucho que ver con el ideal de iglesia doméstica, es decir familia de familias, célula básica de la organización y vida cristianas”,²³⁵ aspectos que comparten tanto la visión indígena y la cristiana, y que suponen la apropiación del espacio para la vivencia comunitaria. En este sentido, las ermitas indígenas son lugares de encuentro que trascienden el uso del espacio para fines exclusivamente rituales y/o religiosos. Recordemos que la espiritualidad y la religión indígenas abarcan toda la existencia personal y comunitarias, por lo que en este seno familiar se tejen a través de las asambleas, las decisiones políticas, económicas, formativas y recreativas que fortalecen los lazos comunitarios, la solución de conflictos y la vivencia de la armonía.

Finalmente, el método que se utiliza para estas asambleas comunitarias, las formaciones pastorales y para el ejercicio de los ministerios tseltales, es el método *jTijwanej* que es la meditación en el corazón, con todo lo que éste implica. Se da a través de preguntas generadoras que suscitan la reflexión en grupos para recoger la palabra comunitaria sobre la realidad que se vive en las comunidades, teniendo en cuenta la Palabra de Dios, de manera que se construya un puente entre la historia del pueblo de Dios, su Palabra y la realidad actual, lo que ellos y ellas interpretan como la revelación de Dios en su historia, su cultura, sus territorios y sus problemáticas.²³⁶ Es a través de esta palabra que pasa por el corazón personal y comunitario, que las comunidades tseltales reciben la formación integral para todos los servicios y ministerios que se encuentran en la Misión y en la que se comparte “en forma de cascada, donde no solamente hay una comprensión clara sino una apropiación del tema. La catequesis y la vida no están separadas, son un solo corazón”.²³⁷

²³⁴ Ali Modad, *Engrandecer el corazón de la comunidad. El sacerdocio ministerial en una Iglesia inculturada entre los pueblos indígenas*, 22.

²³⁵ Zatyryka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico», 258, (la traducción es mía).

²³⁶ Crispín, *Huellas de un caminar*, 69-70.

²³⁷ Entrevista con Doris, catequista tseltal, citada en Crispín, *Huellas de un caminar*, 68.

Figura 9. “La ermita, lugar de encuentro”



Fuente: Jesús Becerril, 2019

3.3.1.1.2 Los ministerios tseltales

Como podemos ver, la comunalidad está al centro de toda la organización tselta, y desde ella se entienden la autoridad y cada uno de los servicios y ministerios que son asumidos como un verdadero trabajo: “al que detenta la autoridad se le llama *j'á'itel*, el que hace trabajo, trabajador (*a'itel*: trabajo; la “j” expresa sujeto agente); en su base no se encuentra la idea de poder ni de mandar sino la de servir. Un servicio a favor de la comunidad (*te mach'á'ay ya'itel ta lum*) –el que tiene su trabajo en el poblado–”.²³⁸ El fundamento de todo ministerio es este trabajo por construir

²³⁸ Maurer, *Los tseltales*, 80.

la comunidad desde las necesidades de esta, respetando su cosmovisión y velando siempre por la armonía.

Para lograr este objetivo, la autoridad tseltal, y con ello toda ministerialidad es ejercida colegiadamente. Este es uno de los rasgos identitarios del modo de organización y de servicio tseltal. La colegialidad permite el mutuo acompañamiento y la constante supervisión y división de las tareas, de manera que, quien presta el servicio no se vuelva un protagonista ajeno que genere dependencia de la comunidad, sino que esta última sea siempre el referente de toda acción pastoral. Así, el ministerio no pertenece a una sola persona sino a una comitiva, esto es a una célula pastoral conformada por los esposos, una pareja de principales, un hermano mayor y su esposa, y un secretario y su esposa. Como se puede ver, la colegialidad hace eco de la familia como uno de los grandes valores tseltales.²³⁹

Todos los ministerios tseltales están basados en el sistema de cargos indígena, que si bien es jerárquico también es colegial, es decir comunitario. En primer lugar, se encuentran los principales también conocidos como “el grupo de los *trensipaetik*, hombres de cierta edad que han recorrido la escala completa de los cargos. Son aptos para gobernar, puesto que supieron servir, el servicio supremo capacita para ejercer la autoridad suprema. La experiencia les ha enseñado lo que es bueno para la comunidad, lo cual no puede ser otra cosa que lo instituido por los *jMe ĵTatik* (nuestras madres y padres) o ancestros”,²⁴⁰ con ellas y ellos –porque las esposas de los principales también son importantes en el sistema de cargo, aunque han cobrado mayor relevancia en los últimos años– se conservan las tradiciones y valores ancestrales, se cuida la cohesión de la comunidad y la relación con el mundo superior, misma que posibilita la autoridad aunque ésta es dada por la comunidad.²⁴¹ Este servicio está orientado en todo momento a la conservación de la armonía, por lo que otra de sus funciones esenciales es la resolución de conflictos y debido a la cual son llamados también jueces.²⁴²

²³⁹ Crispín, *Huellas de un caminar*, 50.

²⁴⁰ Maurer, *Los tseltales*, 80.

²⁴¹ Maurer, *Los tseltales*, 80-81.

²⁴² Zatyřka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico», 263-264, (la traducción es mía).

Los ministerios tseltales han sido un proceso vivo y abierto donde se encuentra una expresión concreta de la síntesis social y religiosa que ha ocurrido a lo largo de la historia de estos pueblos, y que, sin embargo, siguen tomando varias facetas y compromisos comunitarios conforme a la realidad de las comunidades y las necesidades de estas. Algunos de ellos son muy antiguos y otros se van adaptando a cada ermita según lo que ésta viva. Solamente para hacer una referencia, a continuación, enunciamos algunos de estos cargos comunitarios que son parte del proceso de *Yomol Ch'uhunel*, aunque cabe resaltar que los ministerios no se agotan en este proyecto de iglesia autóctona, ya que los demás procesos de la Misión también se estructuran de acuerdo con este sistema cargos profundamente comunitario y con raíces espirituales.

Dentro de la ermita, célula de la iglesia autóctona, encontramos a los principales, al presidente de ermita, quien guarda las llaves como símbolo de responsabilidad material; y al catequista que forma parte de los ministerios más antiguos y quien es responsable de la formación cristiana de la comunidad aunque no se limita a ser maestro de doctrina, sino también es promotor de salud, reconciliadores en los conflictos, agentes de extensión agrícola, etc; un ministerio que siendo cimiento de la iglesia autóctona ha ido adquiriendo nuevas facetas. Otros ministerios en la ermita son las comitivas que acompañan el diaconado permanente, los jóvenes y coros. Como enunciamos al comienzo, la ermita no se limita a lo religioso, o mejor dicho, lo religioso forma parte de toda la vida comunitaria, por lo que ahí encontramos también los cargos de promotores de salud (*jPoxtaywanej*), ya que en las ermitas se identificaron necesidades de salud y medicina profiláctica desde el inicio de la Misión, a ellos, don Samuel les llamó “ministerio eclesial sin ordenación, encargado de la salud y la curación en las comunidades”,²⁴³ y finalmente, los cuidadores de la Madre Tierra (*jKanan lum k ñinal*), un ministerio que desarrollaremos más adelante.²⁴⁴

A nivel zona, encontramos al coordinador de catequistas (*jTijwanej*) quien tiene la responsabilidad de organizar los cursos para los candidatos a catequistas; el visitador (*j'Ula ñaywanej*) que se enmarca en el proceso de Reconciliación comunitaria encargado de restaurar la armonía en las comunidades, un ministerio que fortalece las relaciones intracomunitarias guiado por la Palabra de

²⁴³ Zatyryka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico», 261, (la traducción es mía).

²⁴⁴ Crispín, *Huellas de un caminar*, 48-49.

Dios;²⁴⁵ el promotor comunitario de derechos indígenas (*jKoltaywanej*) es responsable de la promoción y la defensa de los derechos fundamentales de la persona humana como dimensión indispensable de la fe,²⁴⁶ un mediador entre las comunidades y las autoridades civiles (cargo intercultural entre el conocimiento de la ley civil, inspirado en la palabra de Dios y la herencia de los abuelos).²⁴⁷

A nivel interzona están el instructor de coordinadores catequistas de adultos (*jukawal*), líder de la iglesia autóctona que enseña con una pedagogía catequética tselal que es dinámica y continua, una formación replicada con el método *jTijwanej*; el coordinador dentro del Tribunal Eclesial Mayor (*jMuk 'ul Chahpanwanej*), un ministerio de reconciliación eclesial que coordina el trabajo de los visitantes, los arregladores de problemas y de los tribunales por tradición, responsables del bienestar y la armonía comunitarias en toda la Misión; el visitador de interzona (*jTikonel*), y los animadores del corazón (*jMuk 'ul ubtesej O 'tanil*) o coordinadores de los diáconos, un término que las comunidades tselales eligieron porque refiere a su trabajo de fortalecer y animar el corazón de la comunidad. El diaconado es el único cargo que es instituido por el obispo, ha requerido un esfuerzo intercultural en la formación y se ejerce de manera colegiada y con sus esposas, a quienes también se les siembra el cargo.²⁴⁸

El último nivel de organización es el *Ts 'umbalil*, donde se da la formación integral para todos los ministerios. Ahí existe el cargo del *jTsobaw bankilal*, *jTsobaw its 'hinal*, es decir, coordinación de los procesos a nivel *Ts 'umbalil*.²⁴⁹

Como se puede ver, los ministerios son crisol de inculturación e interculturalidad, ya que “se han constatado la importancia de dos elementos integradores, uno simbólico y otro sapiencial”,²⁵⁰ así como de dos cosmovisiones distintas que han sabido tejer creativamente sus modos de

²⁴⁵ Zatyryka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico», 169, (la traducción es mía).

²⁴⁶ Zatyryka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico», 270, (la traducción es mía).

²⁴⁷ Crispín, *Huellas de un caminar*, 50.

²⁴⁸ Crispín, *Huellas de un caminar*, 51-52.

²⁴⁹ Crispín, *Huellas de un caminar*, 52.

²⁵⁰ Crispín, *Huellas de un caminar*, 125.

organización comunitarias y desde ellos, la dinámica eclesial, que sigue bebiendo de su tradición indígena con elementos como la siembra de cargos, en la que las personas que reciben el servicio son depositadas simbólicamente en la tierra con un ayuno comunitario, lleno de danzas y oraciones para que el servicio de fruto. Estos ritos, profundamente indígenas, dialogan con elementos cristianos y con un profundo análisis de la realidad en las comunidades, en la constante escucha sobre sus problemáticas sociales, económicas y culturales, etc., para en un segundo momento, en las asambleas estén atentos a su Palabra Antigua (Mitos, ritos y símbolos indígenas) y la Palabra de Dios (la Biblia y la Tradición en la Iglesia Católica) que se juntan y hacen una sola palabra. En ello radica su sabiduría ancestral, así como la vivencia de esperanza que las comunidades tseltales tienen hoy en día.²⁵¹

A continuación profundizaremos en uno de los ministerios tseltales que mejor expresa la inculturación e interculturalidad en la Misión de Bachajón y que ha sido una de los factores que han favorecido la atención pastoral y la consolidación de un modelo eclesial alterno al impositivo, donde el Espíritu ha suscitado varias prácticas al margen de una Iglesia Institucional jerárquica, patriarcal y eurocéntrica que sigue en la tensión de controlar y/o acompañar a las comunidades indígenas sin dejar en total libertad el camino de esta iglesia autóctona que ha sabido resistir, proponer y vivir a su modo la espiritualidad tseltal.

²⁵¹ Crispín, *Huellas de un caminar*, 125.

Figura 10. “Ministerialidad tselta!”



Fuente: Jesús Becerril, 2018

3.3.1.1.3 El diaconado permanente, el bachillerato teológico y la traducción dinámica de la Biblia

3.3.1.1.3.1 El diaconado permanente

Al comienzo del capítulo escuchábamos el grito profético de Domingo Gómez que exigía les fuera dado el Espíritu Santo a las comunidades tseltales para que tuvieran sus propios pastores y no dependieran de quienes siguen siendo ajenos a su cultura y modo de vida, y no pueden acompañar su vida cotidiana y comunitaria. Fue a partir de este gesto que comenzó el camino de la construcción de una iglesia autóctona con sus propios ministros, ritos y sacramentos como parte de la vida religiosa de cualquier cultura. En su caso, en contacto con lo que la fe cristiana les ha

significado en la vida, como una praxis de ecología de saberes, cuyo intercambio dota de un nuevo sentido también a la fe cristiana, pues al dialogar con el mundo tseltal, el ministerio y la vida de fe se comprenden mejor desde las comunidades indígenas que comparten muchos valores y contextos con las comunidades del cristianismo primitivo, donde las raíces del Evangelio fueron sembradas y donde, en comunidades como las tseltales, siguen vivas y floridas, como un signo de esperanza para la misma Iglesia.

El diaconado permanente tseltal es un ministerio que surge como iniciativa de las comunidades y que responde a sus características culturales, por lo que no es impositivo o ajeno a su modo de vida. Las y los indígenas percibían que los sacerdotes católicos pensaban y actuaban como ladinos, es decir el no indígena, y que muchas veces era asociado a la corrupción, al saqueo y al abuso de las comunidades, de esta manera el clero ladino nunca podría llegar a comprender a las y los tseltales, por lo que una verdadera inculturación del cristianismo requería un clero indígena, sin que esto significara una ladinización de los candidatos ni de su formación.²⁵²

Es así como el diaconado tseltal se constituye desde la visión indígena, con características propias que permitieron la apropiación de este ministerio cristiano para la vivencia de su fe comunitaria. En primer lugar, tenemos que decir que forma parte de una variedad de ministerios eclesiales, y que, a pesar de ser el único ministerio instituido por el obispo, no se comprende como el único ni el más importante, al contrario, remite siempre a un ejercicio de la autoridad como servicio colegial. No se comprende como algo independiente de la vida comunitaria ni de los demás ministerios tseltales.

Por ello, una de las principales características del diaconado tseltal es que se ejerce en comunidad, en una comitiva formada por una pareja de principales que supervisan el trabajo del diácono, le aconsejan y le ayudan a tomar decisiones, una pareja de secretarios quienes agendan y acompañan en el trabajo al diácono y la esposa del diácono, quien también recibe un ministerio como ministra de la comunión. De esta manera, el diácono por sí solo no puede ejercer su servicio, necesita su comitiva, y de lectores y catequistas quienes ofrecen la reflexión comunitaria en las celebraciones, así como de sus mujeres quienes en todo momento los acompañan y quienes son las responsables

²⁵² Maurer, *Los tseltales*, 462-463.

de distribuir la comunión a la comunidad. Esta colegialidad favorece la participación y la no corruptibilidad del ministerio con comprensiones autónomas y egoístas.

Otra de las características del diaconado tseltal es que responde a la visión del ser humano, del matrimonio y de la familia tseltal, ya que, desde su comprensión, una persona casada refleja un estado de madurez,²⁵³ es una persona completa, por lo que la idea del celibato no corresponde a la cosmovisión indígena y, “un hombre debe ser casado antes de que pueda participar en algunos de los cargos, pues su esposa recibe una función formal en el ritual”.²⁵⁴

La institución de la mujer como ministra de la comunión refleja la complementariedad del matrimonio y del ministerio del diaconado. Es decir, si ser diácono significa servicio, nuevamente es un anuncio de que éste es imposible hacerse de forma aislada e individualista, y a la vez, responde al protagonismo que tiene la mujer como dadora del alimento. Si bien es cierto, que a través de la historia el género femenino ha sido, violentamente, asociado al espacio privado, es decir, al ámbito de la casa, el que la ministra de la comunión sea mujer en un espacio público como la ermita, favorece una posición política que nuevamente visibiliza las manos de la mujer en profunda relación con la nutrición de la comunidad. Es ella la que comparte el pan, la eucaristía, y la que, finalizada la comunión, eleva una oración a Dios representando a la comunidad. Esto hace que, aunque el varón sea el encargado de las funciones específicas del diácono, la mujer tenga un rol específico e importante para la celebración y para la comunidad.

El diaconado tseltal de esta manera es participativo, pues aunque es el único ministerio instituido por el obispo, como sacramento del orden en un grado, no es ejercido a título personal sino siempre en comitiva, de esta forma, el poder sagrado –*sacra potestas*– (Lumen Gentium, 1964, 10) es ejercido en forma colegiada y comunitaria, lo que impide relacionársele con una persona en específico, aspecto que ha sido una de las causas de la jerarquización sagrada entre el clero y los files, y que se ha traducido en pastorales clericalistas donde el poder sagrado, al pertenecer a una

²⁵³ Maurer, *Los tseltales*, 463.

²⁵⁴ Ali Modad, *Engrandecer el corazón de la comunidad. El sacerdocio ministerial en una Iglesia inculturada entre los pueblos indígenas*, 29.

persona, corrompe su función comunitaria y pone en relaciones desiguales y subordinadas a unos de otros.

Otro de los aspectos particulares del diaconado tseltal, es la elección por parte de la comunidad de acuerdo con su historia de servicio hacia ella. Como bien se sabe, todo ministerio eclesial responde a una vocación, y por lo tanto a un llamado entre Dios y la persona. Sin embargo, este llamado de Dios es discernido por la iglesia, en este caso la comunidad. Si bien es cierto que al finalizar el proceso de formación para candidatos al diaconado el obispo es quien hace un discernimiento final, lo hace a través de la escucha de la comunidad, quien le presenta a aquellas parejas que han servido a lo largo de su vida en otros cargos eclesiales y cuyo estilo de vida representa un testimonio coherente de fe para ellos. Es la comunidad la que propone y elige a sus candidatos, y la esposa y los hijos quienes participa en el proceso consultivo y decisivo para acceder a la formación prediaconal después de un tiempo de prueba, en la que de acuerdo con el permiso del obispo y conforme al derecho canónico pueden bautizar y ser testigos en el matrimonio, como toda persona laica (Código de Derecho Canónico, Can. 1112 § 2; Can. 203 § 3).

Finalmente, otra nota específica de este ministerio es la gratuidad del servicio. No existe una remuneración obligatoria y fija para ellos, de modo que, una vez instituidos, se insertan en la vida ordinaria, como la hacían previamente en sus trabajos, mayoritariamente de campesinado. Esta es otra de las similitudes con las opciones de algunos de los primeros apóstoles en los inicios del cristianismo que evitaba relacionar el ministerio con una fuente de ganancias económicas, lo que siempre corromperá el servicio desinteresado (Hch 20, 33-35; 1Co 9, 12; 2 Tes 3, 8). Cabe decir que la comunidad provee del apoyo económico necesario cuando el diácono y su comitiva deben desplazarse a los cursos de formación: “las familias en las comunidades se responsabilizan con un aporte económico anual de \$20 pesos para el transporte de sus ministros y la edición de los materiales que se utilizan en los cursos. Esto denota una conciencia de ser todos corresponsables en la formación de sus ministros”.²⁵⁵

Nos encontramos ante un ministerio que favorece la atención de la fe comunitaria desde su cosmovisión y su modo de vida, es decir, viviendo como uno más de ellos y siendo un ejemplo de

²⁵⁵ Crispín, *Huellas de un caminar*, 124.

servicio para la comunidad: “un diaconado que responde a las características culturales de los pueblos indígenas, que viviera como todo indígena campesino del fruto de sus manos, que atendiera a su esposa e hijos y que prestara un servicio gratuito a su comunidad, [...] líderes religiosos con perspectiva social que tuvieran una visión de la realidad más completa y que apoyaran a los diversos procesos de defensa de la cultura, de la tierra, resolución de conflictos internos, para inculturar los sacramentos en el contexto, etc.”.²⁵⁶

Figura 11. “El diaconado comunitario”



Fuente: Jesús Becerril, 2018

²⁵⁶ Crispín, *Huellas de un caminar*, 100, 118.

3.3.1.1.3.2 El bachillerato teológico

La formación de los diáconos y sus comitivas se da también de una forma inculturada e intercultural. Desde los comienzos de este ministerio se pensó que su formación se basara en la cultura indígena tseltal y no tuviera que padecer una violenta separación de sus creencias, sistemas simbólicos, idioma y formas de vida para transitar a una ladinización, es decir, a una neocolonización que se traduce en una formación meramente intelectual fundamentada en la filosofía y teología occidental, sustento de todo itinerario formativo para acceder a un ministerio ordenado.

Aunque la primera ordenación de diáconos tseltales ocurrió en marzo de 1981,²⁵⁷ el bachillerato teológico tseltal fue inaugurado hasta 1993, lo que no significa que previo a este momento, no se estuviera ofreciendo formación teológica inculturada en el idioma de las comunidades, ya que desde los comienzos de la Misión la formación en todas las áreas y dimensiones fue una de las prioridades. Desde sus comienzos ha estado fuertemente apoyado por las autoridades tseltales, la diócesis de san Cristóbal de las Casas y por la Compañía de Jesús, ofreciendo los instrumentos necesarios para la formación inicial y permanente de los candidatos al diaconado y sus comitivas de forma intercultural, acogiendo la sabiduría de las comunidades indígenas, su visión antropológica y los contenidos de su fe, en diálogo con fundamentos bíblicos y teológicos, así como con herramientas que los capacitaran para el análisis social, político y económico que los capacitara para dar razón de la esperanza histórica de las comunidades indígenas en su propio contexto comunitario con profundo respeto por la tradición indígena e iluminados por la fe para reconocer el paso de Dios en las culturas, fortalecer su identidad y seguir construyendo la iglesia autóctona tseltal.²⁵⁸

Nuevamente nos encontramos con un ejercicio de síntesis inculturada e intercultural que se desprende de los planes de formación tradicionales limitados a replicar contenidos conforme a un *syllabus* europeo y se abre a incluir los elementos culturales y la tradición ancestral indígena: “es una síntesis entre la Palabra de la realidad, la Palabra de Dios y la Palabra de nuestros ancestros

²⁵⁷ Crispín, *Huellas de un caminar*, 101.

²⁵⁸ Crispín, *Huellas de un caminar*, 94-101.

que se hace una sola palabra y es palabra de las comunidades. No se enseñan grandes conceptos ni abstracciones, sino que predomina el método simbólico, gráfico y oral, ya que la escritura no es tan utilizada como en el mundo occidental, por lo que se da preferencia a las imágenes, los símbolos y los signos”.²⁵⁹

El bachillerato teológico tseltal ha ido pasando por varias etapas en la historia sumando varias personas e instituciones a su proyecto, como la Universidad Iberoamericana Ciudad de México que ha reconocido la validez de estos estudios y entregando por primera vez en 2005 en la comunidad de Het Ha’ el reconocimiento a 21 diáconos tseltales y sus comitivas por la culminación del programa de 10 años formado por 36 cursos, un acontecimiento que “es parte de la historia de la Iglesia en México, ya que es la primera vez que se entrega un diploma de bachillerato teológico por una universidad, a 43 indígenas, hombres y mujeres, en su mayoría laicos, casados, que han cursado los estudios del programa en su propia región y en su propia lengua, con el objetivo de formarse para dar un mejor servicio en sus comunidades”.²⁶⁰

Esta formación colegiada, inculturada e intercultural favorece la actualización de las tradiciones recibidas tanto la cristiana como la indígena maya, la profundización de la historia de la iglesia, desde sus orígenes hasta la construcción de la iglesia autóctona tseltal, así como genera un espacio para el diálogo con el mundo contemporáneo a través de las publicaciones más recientes del magisterio que, últimamente, ha colocado en el centro de su reflexión la ecología, las periferias geográficas y existenciales, y en ellas a las comunidades indígenas. Respecto a la metodología de la formación, ésta es transmitida al modo tseltal, es decir, prioriza ante todo la palabra compartida, la escucha recíproca y por lo tanto el diálogo con su realidad. Finalmente es transmitida por los mismos archidiáconos, los *jMuc ùbtesej O ïanil*, a los demás servidores, con lo cual se van apropiando de los contenidos y, al compartirlos, se van constituyendo como verdaderos maestros de teología. Uno de los retos que aún están pendientes es “reformular el programa de la formación para los *jMuk ùbtesej O ïanil* para que aquellos que ya han terminado su formación teológica, sean

²⁵⁹ José Javier Avilés Arriola, citado en Crispín, *Huellas de un caminar*, 111.

²⁶⁰ Christa P. Godínez Munguía, "Tse'el co'tantic. "Nuestro corazón está contento," *Revista Iberoamericana de Teología*, no. 1 (2005): 142.

los nuevos profesores que den la formación inicial en el Bachillerato”,²⁶¹ aspecto que en la actualidad conforma una de las principales líneas de acción en este proyecto.

3.3.1.1.3.3 La traducción dinámica de la Biblia

Los subsidios catequéticos y teológicos que son utilizados para la formación de los agentes de pastoral son un trabajo colaborativo que incluye un elemento vital que, desde los comienzos de la Misión, trata de ser parte fundamental para el diálogo entre los contenidos académicos-occidentales de la fe y la cosmovisión indígena tseltal, esto es la traducción dinámica: “una traducción que trata de lograr expresiones que respeten el sentido original del texto y, a su vez, asuman los modos propios de la cultura para nombrar las cosas y los acontecimientos”.²⁶²

Esta metodología fue la base para uno de los proyectos más importantes de la Misión de Bachajón: la traducción de la Biblia al tseltal, un proceso de 35 años que fue motivado por la reforma litúrgica del Vaticano II y llevado a cabo por las comunidades tseltales como una de sus necesidades primarias para conocer y profundizar la Palabra de Dios en su propio idioma, a pesar de que ya contaban con traducciones ecuménicas y presbiterianas. Sin embargo, la traducción de éstas no era adecuada, y muchas veces era mal intencionada o despectiva en algunos versículos donde no comulgaban con las creencias católicas.²⁶³

En 1969, solamente a un año de la llegada de los jesuitas a la Bachajón, un grupo de indígenas fue encomendado para la traducción de los evangelios y de los hechos de los apóstoles que fueron publicados en 1984, a los que le siguieron las cartas apostólicas y el libro del apocalipsis en

²⁶¹ Felipe Jaled Ali Modad, citado en Crispín, *Huellas de un caminar*, 94.

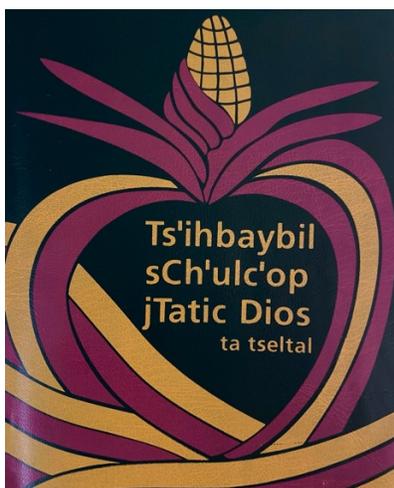
²⁶² Godínez, «Misión» en 10 palabras clave sobre la Iglesia, 237.

²⁶³ “Algunas traducciones eran inaceptables para las comunidades católicas (de la región). Por ejemplo, Artemisa la gran diosa grecorromana venerada por los efesios y denunciada por Pablo en Hch 19, 23-40, fue traducida por ‘*Halal Me ĩic*’ que corresponde al nombre tradicional tseltal que usan los indígenas referirse a la Virgen María. Las orgías fueron traducidas por ‘*pas fiesta*’ el término tseltal para las celebraciones tradicionales de los santos patronos. Las palabras de Jesús en la última cena ‘esto es mi cuerpo’ fueron traducidas por ‘esto un signo de mi cuerpo’. Y así, muchas más”. Zatyryka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico», 174, (la traducción es mía).

1987.²⁶⁴ La traducción dinámica de la Biblia fue un ejercicio comunitario de inculturación de la Palabra Divina en la vida de las comunidades indígenas. Ellas eran las responsables de meditar el texto y situarlo en su vida y categorías, y donde en las lecturas dominicales los mismos fieles sugerían correcciones. Se trata de un trabajo de las comunidades, de sus catequistas, diáconos y servidores, hombres y mujeres acompañados por el Instituto Teológico de la Compañía de Jesús y aprobado por la Conferencia del Episcopado Mexicano en 2003.²⁶⁵

El resultado de este ejercicio sigue nutriendo no solamente las actividades y proyectos pastorales, sino que tiene influencia en muchos procesos y proyectos de la Misión de Bachajón, pues al ser la espiritualidad el eje central de cada uno de ellos, la lectura y la vida de esta Palabra sigue sosteniendo y fortaleciendo el quehacer cotidiano tanto de los proyectos como de las comunidades tseltales, siendo uno de los pocos pueblos indígenas en contar con una traducción escrita elaborada por ellos mismos.

Figura 12. “Nuestra Biblia, Palabra de Dios y nuestra historia”



Fuente: Fotografía de la Biblia Tzeltal, Jesús Becerril, 2019

²⁶⁴ Zatycka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico», 175, (la traducción es mía).

²⁶⁵ Felipe Arizmendi Esquivel, presentación a *Ts'ihbaybil sCh'ulc'op jTatic Dios ta tseltal* (México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, A. C.), 5-8.

3.3.2 *Lekil Kuxlejal* y *Yomol Ayinel*, *Yomol Pijubtesel* y *Yomol A'itel*: la espiritualidad y la defensa de la vida, el trabajo, las cooperativas y el cuidado de la Madre Tierra frente al capitalismo extractivista

La espiritualidad del Buen Vivir como se veía en el segundo capítulo no se entiende sin una profunda conexión con la Madre Tierra, un ser actualmente enfermo y amenazado cuyo clamor no es indiferente ni a la raza humana ni a la diversidad de especies. Sin embargo, el ataque violento a través del capitalismo extractivista referido en el primer capítulo como uno de los mecanismos con el que se vive la neocolonización de cuerpos y territorios especialmente en lugares de *Abya Yala*, ataca de un modo particular a los pueblos indígenas. Precisamente por ello, las y los tseltales tienen en el corazón de su espiritualidad el respeto y cuidado amoroso por la Madre Tierra, la consideran santa (*Ch'ul Bahlumilal*) pues gracias a ella es posible la existencia humana, a ella nos debemos. De aquí que, una de las heridas más grandes en la memoria de este pueblo fue el saqueo y las pérdidas de sus tierras, desde entonces, las comunidades tseltales defienden ferozmente su territorio.²⁶⁶

También en el primer capítulo recordábamos el vínculo que la tierra tiene con el alimento y el trabajo. A través de sus ritmos y ecosistemas, las comunidades tseltales que son profundamente campesinas, han sabido hablar con la Tierra y escucharla hasta reconocerse como hijos e hijas del maíz. De esta manera la siembra, el trabajo, la cosecha y la alimentación constituyen elementos sagrados para su vida. Este acercamiento espiritual, tanto al trabajo como a la comida es un elemento muy valioso de las comunidades indígenas, en donde se desprenden de esta relación enfermiza con la actividad laboral que consiste en la explotación de la naturaleza y de uno mismo; y abren, junto a otras cosmovisiones, diferentes formas de relación laboral y alimentaria que incluyen una ética del cuidado de la tierra y sus riquezas como dones recibidos, así como de la propia persona y de la comunidad.

²⁶⁶ Zatyřka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico», 165, (la traducción es mía).

Los grupos sociales campesinos y agrícolas son profundamente comunitarios. Aprenden que el territorio se comparte y que debajo de la tierra, las raíces conectan y no dividen. A partir de esta imagen colectiva, compartida y solidaria que ofrece la Madre Tierra, las y los tseltales de la Misión de Bachajón han ido creando alternativas económicas para poder cuidar, defender y valorar su trabajo, el alimento y el sentido colectivo-comunitario en una zona que históricamente ha sido acechada por las grandes corporaciones, quienes siguen viendo en la selva recursos por saquear, robar y explotar en beneficio de los más ricos del planeta. Dentro de la vasta diversidad de proyectos comunitarios de la Misión, los de las cooperativas pertenecientes a *Yomol A'tel* han cobrado cada vez más relevancia, sin embargo, también hay que decir que la persecución para quienes defienden la tierra sigue siendo una amenaza de vida, por lo que algunos de los proyectos que mencionaremos a continuación, se enmarcan en esta ola de violencia para la Tierra y las comunidades indígenas.

Cabe mencionar que, al ser el tema de la Madre Tierra algo vital y transversal en la vida de las y los tseltales, en este apartado se enunciarán alternativas de las comunidades que pertenecen tanto al proceso de *Yomol A'tel* –juntas-juntos trabajamos–, como al de *Yomol Ayinel* –juntas-juntos convivimos y *Yomol Pijubtesel* –juntas-juntos nos formamos–, pues la finalidad de este trabajo de investigación no es describir todos proyectos que emanan de estos procesos, sino descubrir en algunos de ellos la centralidad de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* como resistencia creativa en un contexto de violencia sistémica.

3.3.2.1 *Yomlej-Yip jLumatic*: la defensa de la vida y el territorio. Reconciliación, paz y armonía

Como se relataba al comienzo de este apartado, las comunidades tseltales han sufrido la toma masiva de sus tierras, por lo que desde los inicios de la Misión de Bachajón, uno de sus objetivos fue formar a las y los tseltales en el derecho positivo, la constitución mexicana, el amparo y la ley agraria para su defensa en situaciones de corrupción y expropiación de las tierras, y para el acompañamiento en los procesos de regularización de tierras inválidas y adquisición de tierras, mediante un fideicomiso para el Centro de Derechos Indígenas para entregarlas a los grupos

necesitados.²⁶⁷ Esta formación tuvo la finalidad de afrontar las diferentes formas de violencia en materia de abuso a los derechos indígenas, que por el racismo institucionalizado han pretendido engañar, dividir, discriminar y menospreciar a las comunidades a lo largo de la historia. Fue así como en 1990 surge la organización social *Yomlej* (juntos), ahora *Yip jLumaltic* (la fuerza del pueblo), en un contexto de explotación, asesinato y humillación de las y los indígenas por parte del gobierno: “llegaban los de la seguridad pública a matar gente, nos trataban como animales, no teníamos derechos... entraban los finqueros nos despojaban nuestros terrenos”.²⁶⁸

Como resistencia a la violencia gubernamental neocolonizadora y racial que excluye a las comunidades de toda participación política, las comunidades se organizaron para resistir en conjunto y exigir el respeto a sus derechos y un trato digno e igualitario. Desde aquí se puede observar cómo las comunidades tseltales han ido abrazando y reconstruyendo a lo largo de su historia el camino histórico de autonomía frente a los gobiernos que siempre han sido cómplices de las grandes corporaciones. Esta herida, siempre abierta y latente en los pueblos indígenas, ha sido parte fundamental de su espiritualidad y su manera de vivir y comprender la fe, ya que desde el primer congreso indígena de San Cristóbal de las Casas en 1974, los cuatro temas fundamentales fueron tierra, salud, comercio y educación: “la conciencia que tiene la comunidad eclesial de la diócesis de san Cristóbal de las casas es que su territorio es una tierra bendecida por Dios, en donde existen selvas cálidas, altas montañas y llanuras secas. Cuenta con muchos y numerosos pueblos indígenas de diferentes etnias y mestizos que reclaman su lugar en la historia. Esta rica realidad se da en una situación de empobrecimiento”.²⁶⁹

Una de las riquezas de esta organización es que ha sabido hermanarse con otras iniciativas que han surgido en los mismos territorios fuera de la Misión de Bachajón como el comité de defensa de libertad indígena (CDLI), el pueblo creyente (pastoral social diocesana), Xinich’ (‘hormiga’, grupo organizador de la marcha-caravana Palenque a México en 1992 en la que se exigía al gobierno federal tomar en cuenta las necesidades de las comunidades indígenas en igualdad de derechos con la comunidad mestiza), Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (MODEVITE), y

²⁶⁷ Crispín, *Huellas de un caminar*, 35, 141.

²⁶⁸ Entrevista PD, citado en Crispín, *Huellas de un caminar*, 288.

²⁶⁹ 1ª Asamblea Sinodal de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, citado en Ali Modad, *Engrandecer el corazón de la comunidad. El sacerdocio ministerial en una Iglesia inculturada entre los pueblos indígenas*, 15.

colaborando, siempre en tensión con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) participando en los Diálogos de San Andrés sobre Derecho y Cultura Indígena (acuerdos donde el gobierno federal se compromete a reconocer la ley de derechos indígenas).²⁷⁰ Este acercamiento a otras organizaciones les ha enseñado a hermanar la resistencia colectiva, aprender de otras experiencias y a sumar fuerzas para evitar la violación de derechos en estos territorios y comunidades.

Como es bien sabido, la participación política en México está encubierta por un entramado de corrupción, y a pesar de que la democracia es un sistema que busca el bien común, en situaciones como la de nuestro país, es una falacia que encubre lógicas de poder y dominio en búsqueda siempre de un extractivismo económico que usa las plataformas y políticas públicas para su propio interés. Esta realidad se da con mayor gravedad en las comunidades indígenas, para quienes el sistema de participación social que proponen los partidos políticos y su esquema de gobierno es totalmente distinto a sus usos y costumbres que funcionan de acuerdo con su cosmovisión. En este sentido, la neocolonización partidista, fue una de las amenazas que la comunidad tseltal denunció desde las primeras asambleas de la Misión, pues todo candidato a la presidencia municipal era mestizo, lo que daba a entender que ser indígena era un impedimento para gobernar a la comunidad.

En este contexto, es como la organización *Yomlej* hizo una consulta de las bases comunitarias y a las autoridades tseltales, los Principales, para lanzar una propuesta de candidatura tseltal para el periodo de 1996 a 1998 que naciera desde las comunidades. Con ello se buscaba ir consolidando el camino de autonomía que, como se mencionaba en el segundo capítulo, forma parte de la sabiduría y espiritualidad del *Lekil Kuxlejal*, un sueño que se materializó en esa jornada electoral al ser elegido Manuel Gómez Moreno, primer presidente tseltal.²⁷¹ A pesar de este logro, las comunidades tseltales han testimoniado la corrupción de los liderazgos comunitarios por los partidos políticos y la clara intención de dividir al pueblo para que éstos sigan en su carrera por el poder en un escenario de democracia fallida. Por ello, la Misión de Bachajón a través de algunos proyectos de *Yomol Ayinel* y en colaboración de otros colectivos, han impulsado una campaña de

²⁷⁰ Crispín, *Huellas de un caminar*, 282-287.

²⁷¹ Crispín, *Huellas de un caminar*, 288.

‘no a los partidos políticos’ para retomar el modo de organización tselal de autogobierno y libre determinación por usos y costumbres, a los que por ley se tiene derecho y en el que existen testimonios de comunidades que han logrado este camino de autonomía.²⁷²

Figura 13. “La defensa de la vida, del territorio y de la comunidad. Una sola lucha”



Fuente: Jesús Becerril 2018

²⁷² El artículo 2 de la constitución mexicana refiere al derecho a la autodeterminación en la elección de las autoridades municipales en las comunidades indígenas a través de los sistemas propios normativos para elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales. En este sentido en el año 2107 las comunidades tselales de los municipios de Chilón y Sitalá presentaron una solicitud ante el Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana (IEPC) de Chiapas para ejercer este derecho. Un camino lleno de conflictos que fue interrumpido por el secuestro de los expertos del Instituto Nacional de Antropología e Historia en el 2019 cuando realizaban el estudio cultural como trámite del proceso. La narrativa de este camino de autonomía en un contexto de violencia simbólica y territorial es recogida en el siguiente libro: *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tselal de Chilón y Sitalá*, Xochitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júlía M. Trigueiro de Lima (coordinadoras), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Chilón, Chiapas: Centro de Derechos Indígenas A.C. (Cediac), Guadalajara, Jalisco: ITESO; Ciudad de México: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A.C. 2021.

3.3.2.2 Ministerios y sacramentos de reconciliación comunitaria

En el segundo capítulo se profundizaba en la relación y la vitalidad que tiene la armonía para la construcción de paz en el camino del *Lekil Kuxlejal*. Sin embargo, también se prevenía su no romantización, ya que, aunque ésta es una de las prioridades comunitarias, la armonía está constantemente amenazada por las estrategias gubernamentales y empresariales que buscan bajo muchas formas la división para dominar sus cuerpos y territorios. Por lo que la construcción de paz y la reconciliación comunitaria son dos ejes que han sido custodiados por varios ministerios tseltales, en ellos se pueden visibilizar experiencias y prácticas descolonizadoras en constante apertura a otras formas de organización colectivas desde su propia cosmovisión y herencia ancestral. Sin pretender ahondar en cada uno de ellos, enunciaremos algunos que visibilizan la puesta en práctica del Buen Vivir y la importancia que tiene en la vida de las comunidades.

En primer lugar, se tiene a los visitantes (*j'Ula 'taywanej*) quienes acompañan el proyecto de reconciliación comunitaria, siendo encargados de restaurar la armonía. Un ministerio que fortalece las relaciones intracomunitarias guiado por la Palabra de Dios. En segundo lugar, se encuentran los promotores comunitarios de derechos indígenas (*jKoltaywanej*) quienes comprenden la promoción y la defensa de los derechos fundamentales de la persona humana como una dimensión indispensable de la fe, son mediadores entre las comunidades y las autoridades civiles, un ministerio intercultural entre el conocimiento de la ley civil, inspirado en la palabra de Dios y la herencia de los abuelos.²⁷³

A nivel interzona se cuenta con el coordinador del Tribunal Eclesial Mayor (*jMuk 'ul Chahpanwanej*), un ministerio de reconciliación eclesial que coordina el trabajo de los visitantes, los arregladores de problemas y de los Tribunales por tradición. Son responsables del bienestar y la armonía en toda el territorio mediante la reconciliación, elemento clave de la cultura maya.²⁷⁴ Este ministerio permite que sean las mismas comunidades las que les den solución a sus conflictos:

²⁷³ Zatyryka, «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico», 169, 270, citado en Crispín, *Huellas de un caminar*, 50.

²⁷⁴ Crispín, *Huellas de un caminar*, 50, 129.

“nuestros antepasados se adueñaban de sus problemas”,²⁷⁵ como se puede ver la espiritualidad y la fe atraviesan todos los proyectos de la Misión, y se desprenden de sistemas legalistas cuyo objetivo es ubicar a un culpable para excluirlo de la comunidad en espacios donde se supone tendrá una experiencia de readaptación social, sin embargo en esas instancias muchas veces se discrimina a las personas indígenas y se abusa de ellas al hablar un idioma distinto al español.

Por lo que, estos ministerios buscan en todo momento restaurar la armonía comunitaria que no significa la exclusión de nadie ni tiene como objetivo la culpabilidad sino la reparación del daño, que va más allá del aspecto material o formal del conflicto, que busca la reconciliación y el perdón, el fortalecimiento del vínculo comunitario –volver a ser un sólo corazón– aspecto que es identitario en las comunidades tseltales, y que se busca y pide en los sacramentos tseltales, ya que como religión tradicional tiene sus propios sacramentos no solo tienden a obtener la armonía, sino que la significan. Algunos de ellos son las fiestas tradicionales que tienen como finalidad la armonía de toda la comunidad con el mundo superior, la *mixa* (rogativas para pedir la lluvia y otros bienes que busca la armonía con la Tierra), y los sacramentos que buscan la armonía entre los individuos como son el matrimonio y los ritos de curación que tienen la finalidad de devolverle la armonía al individuo consigo mismo y con quienes le rodean.²⁷⁶

Esta visión holística del Buen Vivir tseltal que busca la armonía de la persona en la comunidad, con la biodiversidad, la Madre Tierra y con lo trascendente hace que los proyectos de la Misión tengan puntos de encuentro. Los que acabamos de mencionar pertenecen al quehacer de *Yomol Ayinel* que, junto a otros, buscan rescatar, cuidar y fortalecer la autonomía comunitaria que está íntimamente vinculada a la defensa del territorio en contextos violentos e impositivos. Comunidad y Madre Tierra son un binomio inseparable, no puede existir la primera sin la segunda. Las comunidades tseltales nos enseñan que la tierra no nos pertenece, al contrario, somos nosotros una parte de ella, por lo que además de defenderla debemos cuidarla. Este es el objetivo de otro de los proyectos de la Misión que pertenece al proceso de *Yomol Pijubtesel*, los cuidadores de la Madre Tierra.

²⁷⁵ Cristóbal Hernández, Comisionado del Tribunal Mayor, citado en Crispín, *Huellas de un caminar*, 150.

²⁷⁶ Maurer, *Los tseltales*, 32, 270-274, 425.

3.3.2.3 *jKanan lum k ñnal*: los cuidadores de la Madre Tierra

El saqueo de los territorios tseltales está ligado al abuso de la tierra y la extracción de sus riquezas. El capitalismo depredador ha asechado a las comunidades indígenas para acabar con sus árboles y mantos acuíferos, erosionar su tierra con el abuso de fertilizantes y pesticidas, uso de semillas transgénicas o monocultivos, todo esto bajo proyectos de desarrollo y modernidad. También se han incrementado las tiendas y abarrotes que ofrecen productos chatarra y enlatados que han ido perjudicando la salud de las comunidades, y que van en contra de la sabiduría indígena que promueve la soberanía alimentaria y el respeto sagrado a la tierra y al trabajo del campo.

Para hacer frente a esta problemática, los cuidadores de la Madre Tierra, *jKanan lum k ñnal*, tienen el objetivo de “promover en las comunidades que abarca la Misión de Bachajón el cuidado de la Madre Tierra y el territorio a través de prácticas agroecológicas de desarrollo comunitario sustentable, permanente e integral, que les permita a los beneficiarios integrarse como familias, y como comunidades, y les posibilite elevar sus condiciones de vida, vivir en autonomía, en arraigo a su tierra, a su identidad cultural; y en búsqueda constante de un desarrollo que tome en cuenta los aspectos económicos, social cívico, político, equidad de género, ecológico y espiritual”.²⁷⁷

Esta formación integral que ofrece el proyecto denota el cariño amoroso que tienen las comunidades por el espacio que les permite existir, una dimensión clave de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejaj* que se desprende de un uso comercial, violento e indiferente de la tierra y sus recursos como productos meramente comerciales. Los cuidadores de la Madre Tierra presentan una alternativa de relación con la naturaleza que no solamente impide afectarla con productos químicos sino acentuar el respeto amoroso por ella y el agradecimiento por sus frutos lo que forma parte esencial de su espiritualidad –*chuhunel soc o'tanil*: lo que cree en su corazón y mente el pueblo tseltal– que está orientada hacia el centro que es la Madre Tierra.²⁷⁸

²⁷⁷ Crispín, *Huellas de un caminar*, 220.

²⁷⁸ José Mariano Morales, cuidador de la Madre Tierra de la Misión de Bachajón, “Mesa 9: Espiritualidades decoloniales y eco-teologías” (Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. Concilium: Revista Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 30 de mayo del 2019), <https://www.youtube.com/watch?v=iLG1S6NYbPg&list=PLvGQoBDJpf3TwHO5wRgpWSzTutaVY1wYa>.

Esta representación sagrada puede verse en el Altar Maya, una expresión de la espiritualidad tseltal, herencia de los abuelos y abuelas que simboliza la unión y no dualidad del cielo con la tierra y de sus frutos como dones recibidos. Se verbaliza en las oraciones que son recitadas en la milpa, en las cuevas y en los manantiales y en los ofrecimientos que se le hacen como una expresión de gratitud, de amor mutuo: “una espiritualidad que no está en los libros sino en los corazones, que se trae en la sangre ya que es una herencia de nuestros abuelos quienes no enseñaron que la tierra es Madre y no se puede vender, esto rompe con nuestra espiritualidad y nuestros valores de la armonía individual y colectiva, el respeto y el servicio. Dios no está en una casa está en nuestro entorno, es el *Ajau*, el guardián de la creación y de nuestras comunidades”.²⁷⁹

Esta experiencia de la Madre Tierra como un contacto con la divinidad hace que “en los ríos, cascadas, cuevas y montes sean ermitas naturales de encuentro continuo con Dios-Padre-Madre Creador que es el mismo que el Dios Redentor, y en su proyecto de salvación está incluida la naturaleza. Por eso la tierra es bendita y la relación con ella es vital, lo que les invita a su cuidado, respeto y defensa”.²⁸⁰

Como se ve, los cuidadores de la Madre Tierra tienen en el centro de su servicio la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* que les mueve a profundizar y ofrecer capacitaciones de formación espiritual (sustentada en la génesis maya del libro sagrado Popul Vuh y la Bíblica católica), agroecológica donde acompañan proyectos de granjas integrales, técnicas de producción, seguridad y soberanía alimentaria, así como el fortalecimiento de su identidad cultural y el tejido comunitario.²⁸¹

²⁷⁹ José Mariano Morales, cuidador de la Madre Tierra de la Misión de Bachajón, “Mesa 9: Espiritualidades decoloniales y eco-teologías”.

²⁸⁰ Christa P. Godínez Munguía, «Misión», 228.

²⁸¹ Crispín, *Huellas de un caminar*, 233-234.

Figura 14. “El lugar sagrado”



Fuente: Jesús Becerril, 2023

3.3.2.4 *Yomol A'tel*: cooperativas de economía solidaria

Aunado a la defensa del territorio y el cuidado de la Madre Tierra, la Misión de Bachajón ha sabido generar alternativas económicas que recuperen el valor del trabajo con una remuneración digna. Un cambio de paradigma que surge de la herida abierta de la colonialidad y el capitalismo extractivista, que ha acuerpado a las comunidades en cooperativas que buscan “transformaciones basadas en las autonomías territoriales, el espíritu de la colmena, la política doméstica, la autogestión y la construcción del poder social que desafían por igual al Estado y al Capital y, sobre todo abren una inmensa ventana de nuevas posibilidades y opciones”.²⁸²

El proceso de *Yomol A'tel*, como se describía al comienzo de este capítulo es una de las experiencias más estudiadas de la Misión de Bachajón al ofrecer propuestas concretas, viables y exitosas de proyectos locales que potencializan las actividades económicas de la región, predominantemente campesina, tejiendo redes entre las comunidades para la siembra, cosecha,

²⁸² Pieck, Roxana y Díaz, *Voces de Yomol A'tel. Una experiencia de economía social y solidaria*, 20.

producción y venta de sus productos, de manera que los productores sean retribuidos en el justo valor de lo que aportan a la cadena económica, lo que se desprende de una lógica de explotación laboral que precariza el trabajo del agricultor.

Bachajón es una región cafetalera, y desde siempre ha sido lugar de abuso por parte de los coyotes –intermediarios locales– al servicio de las grandes corporaciones que compran el café a los productores al precio mínimo dictado desde la Bolsa de Nueva York (donde se cotiza el precio de productos *commodities* o bienes cotizados en materia prima) y engañan a los productores con la mal intencionada calibración de las básculas. Todo esto hace que los productores indígenas estén siempre expuestos a un precio volátil e injusto dentro de un mercado que desprecia, marginalidad y explota el trabajo del sector primario.²⁸³

Es en este contexto de violencia económica donde las comunidades tseltales –altamente cafetaleras– han sufrido la precarización y, por lo tanto, la pobreza. Por lo que desde los inicios de la Misión de Bachajón, tras acompañar los procesos de recuperación de tierras, los agentes de la Misión y las comunidades se dieron cuenta que el saqueo y la compra injusta del fruto que emanaba de ellas era la nueva amenaza que se tenía que atender. Bajo estas condiciones nació la cooperativa *Ts'umbal Xitalha'* en una consulta organizativa organizada por la Misión en el año 2002 en la comunidad de Nuevo Progreso donde se explicitaba la problemática principal de la región: la volatilidad de los precios del café como materia prima y el bajo acceso a medios de producción y al mercado.²⁸⁴

Con esta cooperativa surgen otros proyectos que forman parte del proceso de *Yomol A'tel*: “un consorcio de seis cooperativas entrelazadas, que en realidad es un proyecto que tiene como columna vertebral al café. La iniciativa tiene, entonces, como eje la siembra y producción del grano (*Ts'umbal Xitalha'*), su procesamiento y transformación (*Bats'íl Maya*) y su preparación y consumo masivo en cafeterías (*Capeltic*). A ello le acompañan y complementan la producción de

²⁸³ Pieck, Roxana y Díaz, *Voces de Yomol A'tel. Una experiencia de economía social y solidaria*, 37.

²⁸⁴ Alberto Irezabal Vilaclara, «Gestión y apropiación de alternativas en la cadena del valor del café para la construcción del “Buen Vivir” en América Latina» (tesis doctoral, Mondragon Unibertsitatea, 2020, 42, http://ebiltegia.mondragon.edu/xmlui/bitstream/handle/20.500.11984/1960/IrezabalAlberto_Tesis_2020.pdf?sequence=2&isAllowed=y).

miel y jabones, por parte de las esposas, hijas y madres de los cafetaleros (*Chabtic* y *Yip Antsetic*), y un banco local o microfinanciera (*Comon Sit Ca teltic*).²⁸⁵

El propósito de este apartado no es profundizar en cada una de estas experiencias sino proponerlas como prácticas descolonizadoras que emergen de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal*. Todas estas cooperativas son testimonio de resistencia ante una lógica de la exclusión y competencia, desprendiéndose de los paradigmas capitalistas para crear, desde el Buen Vivir, otras formas de organización económica que tengan al centro a la comunidad y a la Madre Tierra. Para ello, han dialogado con otros saberes y actores, de manera que uno de sus pilares que les ha permitido consolidarse, no solamente como un proyecto local sino también en el ámbito internacional, es su capacidad de síntesis con la que articulan dos lógicas con ritmos y saberes distintos: “la lógica tradicional rural, ligada al *Lekil Kuxlejal* –la visión integral de buena vida y armonía que permearía en los diferentes procesos de agregación de valor–, y la lógica del mercado, ligada a los valores de competitividad, calidad, precio, rentabilidad, etcétera”.²⁸⁶

De esta articulación creativa, fruto de la espiritualidad tseltal, emergen estos proyectos que involucran tanto a los productores –en su mayoría padres y madres de familia con cargos eclesiales– con sus hijos, como trabajadores en el proceso de producción y ventas, y a sus esposas en las cooperativas de miel y jabones, tejen los lazos comunitarios con los que se fortalece el vínculo y se impide el abuso por parte de los coyotes, y permite un pago más equitativo al no contar con servicios intermediarios y ofrecer en la misma cadena comercial el producto final.

Todo este proceso se da en torno a los valores tseltales, que ofrecen otra lógica y sabiduría también dentro de la esfera económica. La triada tierra-trabajo-alimento como principios de la espiritualidad tseltal es acogida en diversos proyectos de la Misión de Bachajón que resisten a un modelo económico que se ha impuesto como el único camino de desarrollo y bienestar, y ofrecen alternativas creativas interculturales, intergeneracionales e intercosmogónicas como se enunciaba al comienzo del capítulo que son fuente de esperanza para el mundo:

²⁸⁵ Pieck, Roxana y Díaz, *Voces de Yomol A'tel. Una experiencia de economía social y solidaria*, 20.

²⁸⁶ Pieck, Roxana y Díaz, *Voces de Yomol A'tel. Una experiencia de economía social y solidaria*, 38.

No sólo vendemos café, defendemos la tierra de las comunidades, que se ha conseguido a base de lucha y resistencia. No sólo cuidamos los cafetales, defendemos un manejo ancestral del trabajo en la parcela y creamos soberanía alimentaria. No sólo hacemos jabones, creamos un espacio para el diálogo entre las mujeres organizadas. No sólo damos créditos, financiamos la diversificación de productos e ingresos y disminuimos el riesgo de escasez de alimentos. No sólo operamos cafeterías, creamos un puente de comunicación y entendimiento entre dos realidades diametralmente distintas. No sólo generamos utilidades, cambiamos la cultura de asistencialismo y subsidio a fondo perdido por una cultura de reinversión. No sólo creamos puestos de trabajo, abrimos espacios para crear nuevas formas de organizarnos.²⁸⁷

Figura 15. “Manos creadoras”



Fuente: Jesús Becerril, 2023

3.3.3 *Lekil Kuxlejal* y el proyecto de mujeres: la espiritualidad y la importancia-participación de la mujer frente al patriarcado hegemónico

Desde el comienzo de la investigación se enfatizaba en que uno de los brazos con los que ha operado la violencia sistémica a lo largo de la historia es el patriarcado, ese modelo

²⁸⁷ Javier Alejandro Rodríguez Márquez, citado en Pieck, Roxana y Díaz, *Voces de Yomol A'tel. Una experiencia de economía social y solidaria*, 25.

institucionalizado donde se discrimina, subordina, anula e invisibiliza todo lo que no se ajusta en las categorías machistas, especialmente a las mujeres y a la diversidad sexual. El proceso de colonización reforzó lo que ya existía en las comunidades ancestrales, la inferioridad de lo femenino, ya que podría ser un error considerar que el patriarcado es un modelo que pertenece exclusivamente a la cultura occidental y romantizar así las culturas indígenas: “existe un patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas que establece su base desde la norma de la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres, y de estos en su relación con el cosmos configurando roles, usos y costumbres, principios y valores que fueron fortaleciéndose con los tiempos”.²⁸⁸ Este sistema violento que se fundamenta en una dualidad que jerarquiza y divide toda la realidad en función del dominio y poder que tiene lo masculino sobre la mujer y la tierra se ha internalizado en la vida cotidiana de las mujeres quedando muchas veces al servicio del varón como un complemento o añadido, y justificando muchas veces el abuso de la Tierra feminizándola.

En este escenario es en el que las mujeres de la Misión de Bachajón han sabido resistir a esta violencia y generar espacios para su protagonismo dentro de la organización política, económica y religiosa, de las muchas veces siguen siendo excluidas o limitadas a una función de acompañantes. Cabe resaltar que la violencia hacia las indígenas pasa por una triple opresión: desde su clase, género y condición étnicas. Son oprimidas y excluidas por ser pobres, por ser mujeres y por indígenas, limitándolas al espacio privado y a la atención de los hijos, la milpa y los animales, lo que representa una división sexual del trabajo que sólo da valor a la mujer en función de su maternidad, lo que muchas veces les restringe en la participación pública, económica, en la educación y en la toma de decisiones.

Fue en este contexto donde la mujer limitada al hogar tuvo que buscar formas alternas de actividades económicas que compensaran el trabajo no retribuido que hacían dentro de la casa, por lo que, entre otras cosas, desarrollaron el arte tselal a través de bordados, donde cada una de ellas ofrecía sus productos en la lógica competitiva del mercado. De esta experiencia se desprende el primer proyecto para acompañar a las mujeres tseltales en la generación de alternativas para su

²⁸⁸ Lorena Cabnal, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (Las Segovias: ACSUR, 2010), 14.

organización comunitaria. En 1974 surge la primera cooperativa de mujeres con el objetivo de vender su propio trabajo a precios justos sin generar competencia entre ellas y organizándose para llevarlas a la cooperativa para su venta.²⁸⁹

Sin embargo, los proyectos con perspectiva de género no podían limitarse a ofrecer alternativas económicas cuando la violencia al interior de sus hogares, muchas veces provocadas por el alcoholismo, seguía perpetuando su sumisión, así como la restricción de su participación al espacio privado. Todas estas experiencias fueron compartidas en un curso interregional de la Misión de Bachajón en la comunidad Ch'ich' en 1994, donde “las mujeres pudieron narrar su maltrato y silenciamiento. Su temor por dar su palabra en la asamblea, su falta de libertad. En ese momento cayó el mito de que en la cultura tseltal había un respeto hacia las mujeres distinto del mestizo”.²⁹⁰ Fue cuando la Misión colocó más atención en cómo afrontar la violencia hacia la mujer, y a la par promover su participación política aunada a la económica que ya acompañaba la cooperativa.

El proyecto de mujeres busca favorecer la igualdad sustantiva entre hombres y mujeres tseltales en todos los espacios de la vida, tanto al interior del hogar como en el espacio público, en las asambleas comunitarias, procesos educativos, servicios religiosos y actividades económicas, procurando fortalecer la formación con perspectiva de género en todos los proyectos de la Misión para conocer los derechos de las mujeres y resaltar el valor que dan en sus actividades diarias, así como la riqueza que aportan para la comunidad. Promueve entre ellas “la formación sobre su participación política, su autonomía económica, salud psico-espiritual, autoestima y auto cuidados, métodos anticonceptivos, derecho reproductivos derecho de la niñez y la adolescencia, valores tseltales, talleres de alfabetización, entre otros”.²⁹¹

De esta manera se potencializaron los cargos comunitarios para las mujeres donde podemos encontrar a las Principales, las animadoras-engrandecedoras del corazón (*jMuk'ubtesej O'tanil*) y las coordinadoras catequistas (*Jucawaletik*) que muchas veces se pudieran confundir con simples acompañantes de sus esposos, cuando en realidad desempeñan servicios particulares en espacios

²⁸⁹ Crispín, *Huellas de un caminar*, 194.

²⁹⁰ Marisela García Reyes, citada en Crispín, *Huellas de un caminar*, 192.

²⁹¹ Crispín, *Huellas de un caminar*, 196.

públicos que les confieren cada vez más mayor responsabilidad e incidencia comunitaria, tal es el caso de las ministras de la comunión, como ya se refirió en el apartado del diaconado permanente. Aunque el matrimonio forma parte importante de la cosmovisión tseltal, también se les ha dado un servicio comunitario a las mujeres solteras ya sea como promotoras de salud, cuidadoras de la Madre Tierra, en la radio comunitaria o en las cooperativas de economía solidaria como la de *jLuchiyej Nichimetic* (Bordadoras de Flores), una cooperativa que habiendo iniciado en 1974 con el acompañamiento de las Hermanas del Divino Pastor –congregación religiosa femenina que desde el 1968 tiene presencia y forma parte importantísima de la Misión de Bachajón–, y que ha ido desarrollándose en la transmisión de la espiritualidad y los valores tseltales a través de sus bordados. A partir de estas experiencias se reconoce el derecho que tienen a emitir su palabra y obtener un cargo con lo cual se garantiza su participación comunitaria.

La Misión de Bachajón ha generado espacios para el reconocimiento y participación de la mujer, lo que ha favorecido una ética del cuidado que se desprende de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal*, que al buscar la armonía entre las personas, la biodiversidad y la Madre Tierra, coloca al centro la responsabilidad amorosa que se debe tener para el cuidado y la conservación de la vida. Son ellas quienes desde el hogar han transformado los dones recibidos en alimento cotidiano, son sus manos trabajadoras por donde se hace vida el *Lekil Kuxlejal* y se van tejiendo, no solamente bordados transmisores de utopías, sino posturas de resistencia públicas y políticas ante una violencia contra la mujer que no cesa en ningún momento. Voces y cuerpos que toman una postura política desafiando con valentía profética el patriarcado que se encuentra aún su propia cultura afirmando que la divinidad trastoca todo aquello que sea violento. Si bien es cierto que falta mucho por hacer para otorgarle un verdadero protagonismo a la mujer, y empezar a acoger a lo que los feminismos también han traído a la escena como la diversidad sexual, la Misión de Bachajón desde sus orígenes ha colocado su corazón del lado de ellas, por quienes pasa la vida.

Todos estos proyectos reflejan cómo la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* vive en un binomio que refleja la realidad de estas comunidades: la resistencia creativa. Su vida, constantemente amenazada, y su capacidad de organización colectiva para la escucha del Espíritu que pasa por la palabra de la asamblea, de cada uno y de cada una, son un testimonio de ello. La Misión de Bachajón ha pasado de ser un grupo de misioneros para convertirse en comunidades indígenas que

acogen a personas mestizas alrededor del mundo, ofreciéndoles la calidez de sus corazones y permitiéndoles ver y sentir que otro mundo es posible, y que éste se construye desde las periferias, en silencio y desde lo pequeño, como levadura que es capaz de fermentar toda la masa (Mt 13, 33).

Figura 16. “Esperanzas”



Fuente: Jesús Becerril, 2019

Conclusiones

La palabra de la teología en el mundo contemporáneo sigue siendo necesaria, especialmente cuando nos encontramos en medio del horror, del sin sentido y de la crisis violenta que nos acecha en estos tiempos y a lo largo de casi todos los territorios del mundo.

Dar razones de nuestras esperanzas pareciera cada vez más un desafío que una oportunidad por anunciar lo que mueve nuestros corazones y nos hace ser capaces de conservar y construir un mundo digno para todos los humanos y todas las especies. Por ello, al finalizar este trabajo de investigación no puedo más que recoger con profunda gratitud los ecos de la divinidad que se encuentran en las reflexiones de las y los sobrevivientes y sus resistencias que se indignan proféticamente ante la cultura de la muerte, del terrorismo, del crimen, de la opresión y discriminación. Sus denuncias son para mí, ánimos para no resignarme y no resignarnos frente a las que pretenden ser las únicas formas de vivir, de creer y de sentir, y que no siguen más que produciendo una ola de rechazo y de imposición violenta que no contempla las múltiples experiencias de lo divino que atraviesan las historias y los cuerpos del Sur Global.

Por ello, la intención del trabajo de investigación por enmarcar una experiencia de espiritualidad indígena como una práctica descolonizadora que puede, por su mismo desprendimiento al patrón hegemónico ser creativa, valiente, coherente con su tradición y portadora de nuevos bríos de vida digna en procesos también estructurados y de alguna forma transversales y sistémicos, es decir, organizados, acuerpados, acordados, abiertos e incluyentes ha sido un desafío.

En primer lugar, porque el debate en torno a las epistemologías decoloniales aún se encuentra en construcción. Es decir, si bien es cierto que hay puntos de encuentro entre las y los autores de que la teoría decolonial se construye como un pensamiento de retaguardia, como un segundo momento al que antecede la vida y la resistencia que ante todo es una práctica sentida de los cuerpos vulnerados, aún hay algunas diferencias en torno a los términos y categorías más pertinentes para referirnos a ellos. Por ejemplo el mismo término de teoría decolonial o descolonial, un debate que es abordado en el primer capítulo de esta tesis, donde el objetivo principal fue el de enmarcar la investigación sobre estos sentipensares que recogen saberes, praxis y sentires críticos y alternativos

del Sur Global como grupos oprimidos y marginados, también señalamos los límites por entrar al debate epistémico sobre los términos lingüísticos y los aportes teóricos que superan los alcances de la investigación de una maestría en teología.

Nos limitamos a recoger algunas aproximaciones metodológicas para referirnos a la decolonialidad como la propuesta epistémica del Sur que surge de sus prácticas descolonizadoras que se desprenden de un patrón violento de poder y aperturan otros modos de vida. Este desprendimiento y apertura constituyen las claves hermenéuticas sobre las cuales pretendemos analizar las resistencias como alternativas al orden establecido. El desprendimiento nos ayuda a denunciar la violencia como paradigma sistémico-transversal y visibilizar las heridas históricas y abiertas. En un segundo momento, la decolonialidad propone destacar las resistencias como actos *poiéticos* donde se pueden encontrar destellos de la Divinidad sobre las que se pueden construir otras categorías, narrativas y prácticas espirituales que pueden le permiten a la teología reconfigurarse desde los márgenes de la historia.

En este capítulo concluimos que la teoría decolonial se ubica como una crítica al proyecto de modernidad, a sus mitos fundantes como el desarrollo-progreso que parte de un estado de naturaleza y tiene como culmen-finalidad Europa. Estas dinámicas han permitido discriminar, minusvalorar, ridiculizar, invisibilizar, controlar y someter en un dualismo violento todo lo que no es Europa a través de sus diferencias raciales, geográficas y culturales anulando cualquier otra forma de ser, vivir y creer; de manera que se puede hablar de la colonialidad del poder (político-económico), del ser (naturaleza, raza y género), del saber (mitos y ciencias) y del creer (religiosidad y religión).

De ahí que el giro descolonial asuma lo que el pensamiento único ha reducido al silencio, no desde una recuperación “pura”, ya que además de ser imposible puede ser una pretensión fundamentalista; sino en su activación como pensamiento crítico-fronterizo-propositivo desde su infección, complejidad, mestizaje e hibridación sin la pretensión de desplazar o imponerse, sino visibilizar lo que se denomina pluriversalidad como co-existencia diversa, en otras palabras la convicción de que otros mundos donde quepan otros mundos es posible. Esto nos permite

referirnos a culturas, movimientos y colectivos vivos, híbridos, complejos y mestizos hijos de una síntesis realista y ajena de todo planteamiento purista sobre el pasado y sus pueblos.

La decolonialidad propone una lógica violenta que opera bajo una tríada constituida por el colonialismo, el patriarcado y el capitalismo extractivista. El teólogo mexicano, Carlos Mendoza, cuyo trabajo ha sido imprescindible para la presente investigación, propone un cuarto elemento al que llama religión sacrificial. Estos cuatro motores destructivos se han traducido en violaciones de derechos humanos justificados, legitimados y sacralizados institucional y transversalmente. El primer capítulo detalla el modo de operación de cada uno de ellos y visibiliza a los grupos vulnerados por cada uno de ellos. El aporte de la teoría decolonial, la interseccionalidad y el pensamiento complejo nos hizo darnos cuenta de que la violencia es transversal y sistémica, es decir que están conectadas entre ellas y que el discurso religioso ha actuado en muchas ocasiones como cómplice de este patrón violento y abusivo de poder.

Sin embargo, el aporte de la decolonialidad no consiste solamente en la visibilización de la violencia ni de sus cómplices, sino ante todo, de las alternativas de las resistencias y los movimientos sociales como cuerpos heridos que dan vida, colectivos cuya fuerza se traduce en profecía de indignación y esperanza sustentados en otros metarrelatos y otras lógicas (*Logos*) las cuales pueden ser calificadas como místicas y/o espiritualidades en cuanto conectan con lo más profundo de sus seres, con su comunidad y sus territorios. La decolonialidad es desprendimiento y apertura que provocan libertad del pensamiento y de formas de vidas otras (economías-otras, políticas-otras, espiritualidades-otras) que a través de sus resistencias crecen como trigo junto a la cizaña donde los sistemas de creencias posibilitan otros modelos civilizatorios.

Por ello, fue importante considerar las espiritualidades que forman parte y sostienen los procesos colectivos de las resistencias como una aplicación de la propuesta decolonial en la teología. Es decir, el desprendimiento de un método teológico con categorías occidentales, abstractas, racionalistas e impositivas, para aperturarse a ser una sensibilidad que es capaz de percibir lo Divino en los sentipensares de los márgenes sociales, territoriales y eclesiales como teofanías de la historia y lugares teológicos. La descolonización de la teología favorece que dicha disciplina

vuelva a sus orígenes itinerantes, cotidianos y comunitarios de acompañar la liberación del pueblo de Dios de todo sistema opresor.

Dentro de las diversas experiencias de espiritualidad emanadas de las resistencias a la violencia transversal y sistémica, esta investigación se centró en la vivencia del Buen Vivir Tseltal denominado *Lekil Kuxlejal* como una espiritualidad de resistencia creativa, este binomio nos permitió enmarcarlo como práctica descolonial al ser uno de los colectivos que han resistido históricamente a la colonialidad del poder que minusvaloró, despreció y forzó a abandonar sus sistemas de creencias y con ellos la modificación de sus prácticas vitales como el trabajo, la política, la educación y la cultura, al capitalismo extractivista que no deja de considerarlos como sujetos pendientes de civilización y desarrollo, que sigue amenazando sus vidas para el saqueo, robo y explotación de sus territorios, del patriarcado hegemónico que se ha internalizado históricamente más allá de la cultura occidental y del que las comunidades indígenas en sus propias cosmovisiones también tienen que depurar.

Podemos concluir que la deuda histórica que se tiene con las comunidades indígenas, como con otros grupos vulnerados, no se limita a la denuncia de las opresiones ni al respeto-acompañamiento de sus resistencias. Es imprescindible la reivindicación de sus saberes y creencias profundamente enraizadas en espiritualidades que recogen sus tradiciones ancestrales y que les ha llevado a tener distintas formas de organizaciones sociales, políticas, económicas y religiosas que son fundamentales para la conservación de la armonía, eje central del Buen Vivir Tseltal.

La espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* es, ante todo, profética; portadora del mensaje de la vida que pasa por el cuidado de las especies, el territorio y de la vinculación comunitaria. Es la anunciación –antigua pero siempre nueva y necesaria– de un modo de vida distinto. Son hombres y mujeres con un profundo sentido de la sacralidad de la vida, un mensaje que urge recoger en el mundo contemporáneo, donde cada vez más pareciera haber una normalización de la muerte, el desprecio, el desecho y el abuso. Su palabra vital pudiera tener ecos de reconciliación con la Tierra, con las especies y entre los seres humanos.

Otro de los aportes de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* es la recuperación de la historia y la importancia de la conservación de la memoria. Un pueblo sin memoria se desconecta de su propia historia, de las luchas ancestrales y de las tareas pendientes que generarían una vida más digna para su comunidad. Se trata de rescatar el valor de la trans-generacional tan olvidado en nuestros días. De poner, no solo en contacto sino, en profunda relación a las generaciones ancianas con las nuevas, de transmitir el Espíritu. El Buen Vivir es una espiritualidad heredada que no apunta a la construcción de realidades futuras sin antes haber restaurado la vida vivida. Un mensaje que comulga con la vida plena que a la que Jesús invita y que tiene un contenido transcultural (EG, 117), una vida en armonía incluso entre dos sabidurías ancestrales y milenarias –la religión maya y el cristianismo– de la que las comunidades indígenas han sabido hacer una síntesis e inculturación que se traduce en su sistema de creencias y de organización social.

El segundo capítulo concluye recogiendo algunas de las características de la espiritualidad del *Lekil Kuxlejal* que reflejan la sacralidad de la realidad –*Ich’el ta muk’*– y que tiene como finalidad la paz, la armonía en el corazón y el Territorio y la vida comunitaria –*jun yo’tan ta lum*– recordándonos que el pueblo tiene corazón y que la Vida Buena solo es posible en la armonía comunitaria.

Es importante recordar que la armonía no corresponde a una imagen romántica y poco realista, especialmente en tiempos como los nuestros donde la presencia del crimen organizado, las divisiones partidistas, los megaproyectos, entre muchos otros mecanismos de violencia destruyen las relaciones y los territorios. Por ello, la vida en armonía más que referir a un ideal simplista es también un eco profético de una espiritualidad vivida como resistencia.

También es importante decir que una de las limitantes de la investigación fue el no tener trabajo de campo. Esto porque el objetivo central de la tesis de maestría fue la adaptación de una propuesta epistemológica, en este caso, la teoría decolonial, en una experiencia como la del Buen Vivir Tseltal que ha sido abordada desde las ciencias sociales en distintas ocasiones focalizándose en algunas de las propuestas culturales, económicas, políticas y religiosas que de ella se emanan. Nuestra finalidad fue indagar cómo la espiritualidad está a la base de los procesos de resistencia

creativa que se viven en la Misión de Bachajón, una zona que atiende a más de 569 comunidades tseltales en un radio de acción de más de 5000 kilómetros cuadrados.

Por ello, en el tercer y último capítulo hicimos un recorrido por algunos proyectos de la Misión de Bachajón que, desde nuestra perspectiva, resisten a cada eje violento de la tríada propuesta por la decolonialidad. Frente al colonialismo, las comunidades tseltales con procesos profundos de síntesis, inculturación e interculturalidad han fortalecido sus usos y costumbres, tradiciones, símbolos y lenguajes en procesos pastorales autóctonos –*Yomol Chu'hunel*– que han permitido que ellas y ellos sean sujetos y protagonistas de sus formas de vivir la fe con ministerios, rituales y procesos formativos propios.

También pudimos comprobar cómo el *Lekil Kuxlejal* como espiritualidad está a la base de los procesos de *Yomol Ayinel*, *Yomol Pijubtesel* y *Yomol A'tel* en cuanto una espiritualidad por el cuidado y la defensa de la vida que incluye una dimensión creativa frente al capitalismo extractivista. El Buen Vivir solo es posible dentro de un territorio que favorezca dichas relaciones. Por lo que la relación que se tiene con la Madre Tierra es fundamental para alcanzar una vida digna. La generación de proyectos económicos autónomos y alternativos nuevamente demuestra cómo los sistemas de creencia posibilitan también sistemas de cooperación comunitaria que permitan la subsistencia digna y no la supervivencia generada por el paternalismo económico. De esta manera las comunidades nos recuerdan que la economía y la ecología dependen de una dimensión espiritual.

Finalmente, la espiritualidad vivida en las comunidades indígenas de la Misión de Bachajón trabaja fuertemente por desprenderse del patriarcado con el proyecto de mujeres que busca generar condiciones de igualdad y de autonomía generando espacios y procesos para la participación y protagonismo de las mujeres desde la protesta del *Lekil Kuxlejal* que incluye una ética del cuidado como responsabilidad amorosa que nos corresponde a todos los seres humanos.

Analizar estos procesos en el marco de una “Misión” que respeta e incluye la interculturalidad corresponde al ejercicio teológico contemporáneo que busca con y desde las periferias geográficas y existenciales destellos de esperanza para la crisis civilizatoria en la que nos encontramos. Si bien

es cierto que este fue un primer acercamiento a analizar la espiritualidad como fundamento de los procesos de la Misión de Bachajón, abre la posibilidad para profundizar en alguno de ellos y con una investigación de campo que permita aportar más y mejor sobre una espiritualidad política de resistencia creativa con la certeza de que la construcción de un futuro más digno pasa por la exigencia de un presente justo que conserve viva la memoria agradecida de su pasado.

Referencias bibliográficas

AA. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.

Aguiló, Antoni. “Tamayo, Juan José (2017), Teologías del Sur. El giro descolonizador.” *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 118 (2019): 201-203. <http://journals.openedition.org/rccs/8808>.

Aguirre, Carlos. “Pensamiento del entre-lugar y pensamiento fronterizo: (des) articulaciones y emergencias en el espacio latinoamericano.” *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas* 6, núm. 11 (2017): 69-93. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/16900/17339>.

Aguirre Monasterio, Rafael et al. *De Jerusalén a Roma*. Navarra: Verbo Divino, 2021.

Albán, Adolfo. “Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia.” *Nómadas*, núm. 45 (2016): 27-41. <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n45/n45a03.pdf>

Ali Modad, Felipe Jaled. *Engrandecer el corazón de la comunidad. El sacerdocio ministerial en una Iglesia inculturada entre los pueblos indígenas*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1999.

Alonso, Aurelio. *Hegemonía y religión: el tiempo del fundamentalismo*. Buenos Aires: CLACSO, 2009.

Arizmendi Esquivel, Felipe. Presentación a *Ts'ihbaybil sCh'ulc'op jTatic Dios ta tseltal*. México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, A. C., 2004.

Articulación Ecueménica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI). “Sumak Kawsay y Vida plena.” *Memoria VII Encuentro Continental de Teología India* (blog). 14 al 18 de octubre 2013. https://kipdf.com/borrador_5ac724021723dd41968c90b9.html

- Asamblea especial del Sínodo de Obispos para la Región Panamazónica. “*Instrumentum Laboris*. Amazonia: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral.” 2019.
- Balbuena Bello, Raúl y Abraham N. Serrato Guzmán. “Calladito y en la oscuridad. Heteronormatividad y clóset, los recursos de la biopolítica.” *Culturales* III, no. 2 (2015):151-180. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69442860005>.
- Bremer, Margot. “El Buen Vivir, la utopía de la Teología India.” *Amerindia* (blog), 01 de noviembre de 2019. <https://amerindiaenlared.org/contenido/15714/el-buen-vivir-la-utopia-de-la-teologia-india/>.
- Cabnal, Lorena. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Las Segovias: ACSUR, 2010.
- Carrera, Beatríz y Zara Ruiz. Prólogo a *Abya Yala Wawgeykuna. Artes, saberes y vivencias de indígenas americanos*. México: Sevilla, E.R.A. Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos en Redes, Instituto Zacatecano de Cultura «Ramón López Velarde», 2017.
- Carta de los obispos de San Cristóbal de las Casas. “Iglesia Autóctona y Diaconado Permanente.” *Revista Iberoamericana de Teología*, no. 2 (2006):101-106. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125216423007>.
- Castro-Gómez, Santiago. Compilador. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago. «La ilustración del siglo XVIII. Filosofía, ilustración y colonialidad», *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y Latino*. Editado por Enrique Dussel. México: Siglo XXI Editores, 2009.
- Cerutti, Ángel y Domínguez, Bertha (1987). *Milenarismo y mesianismo en la rebelión Tzeltal de 1712*, Cancuc, Chiapas, ITAM, <https://biblioteca.itam.mx/estudios/revista/014/000170404.pdf>.

Código de Derecho Canónico.

Concilio Vaticano II. “Constitución Dogmática sobre la Iglesia. *Lumen Gentium*”, 1964.

_____. “Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia”, 1965.

_____. “Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”, 1965.

Crispín Bernardo, María Luisa. *Huellas de un caminar*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2010.

Dussel, Enrique. *1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1992.

_____. “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad.” *Tabula Rasa*, no. 9 (2008):153-197. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600910>.

_____. “Descolonización epistemológica de la teología.” *Concilium* 350, núm. 2 (2013): 23-34.

Duverger, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España, con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Traducido por María Dolores de la Peña. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Estrada, J. Antonio. “Reflexión Teológica sobre el Directorio de Pastoral Indígena para la Iglesia Autóctona de Bachajón.” *Revista Iberoamericana de Teología*, núm. 3 (2006): 5-26.

Figuroa, Mónica. “Análisis de datos con mirada interseccional.” Conferencia del Instituto de Investigaciones para el Desarrollo de la Educación y Doctorado en Estudios Críticos de Género de la UIA. Video de Facebook, publicado el 22 de abril de 2021. <https://www.facebook.com/inide.uia/videos/3826827964052971>.

Francisco. “*Evangelii gaudium*. Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual.” 2013.

_____. “*Laudato Si’*. Carta encíclica sobre el cuidado de la creación” 2015.

_____. Videomensaje para el Encuentro Mundial de la Juventud Indígena, Soloy – Panamá, *L’Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, 18 enero 2019); *L’Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190118_videomessaggio-gioventuindigena-gmg.html.

_____. “*Querida Amazonia*. Exhortación apostólica postsinodal.” 2020.

_____. “*Fratelli Tutti*. Carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social.” 2020.

Franco, Alberto. “Los latidos de la Vida, caminos de la Ecoespiritualidad.” *Iglesias y Minería-Red Eclesial Panamazónica*, 23 de julio de 2021, <https://redamazonica.org/2021/07/los-latidos-de-la-vida-caminos-de-la-ecoespiritualidad/>.

Galtung, Johan. “La violencia: cultural, estructural y directa.”, *Cuadernos de Estrategia*, no. 183 (2016): 147-168, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5832797>.

Godínez Munguía, Christa P. “Tse'el co'tantic. Nuestro corazón está contento.” *Revista Iberoamericana de Teología*, no. 1 (2005): 135-142.

_____. «Misión». En *10 palabras clave sobre la Iglesia*, director Juan Antonio Estrada, 195-245. Navarra: Verbo Divino, 2007.

Gómez, Maritza. *Tzeltales. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. México: CDI: PNUD, 2004.

Grácio, Rui Manuel. “Apuntes para una eco-espiritualidad holística.” *Alternativas: revista de análisis y reflexión teológica*, no. 38 (2009): 115-128.

Hopkins, Alicia. “La categoría de exterioridad en el pensamiento de Enrique Dussel.” En *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*, coordinado por José Guadalupe Gandarilla, 319-336. México: Akal, 2016.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), “Hablantes de lengua indígena en México: Censo de población y vivienda 2020.”, <https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/lindigena.aspx>.

“Estadísticas a propósito del día internacional de los pueblos indígenas”, 8 de agosto de 2022, https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf.

Irezabal Vilaclara, Alberto. «Gestión y apropiación de alternativas en la cadena del valor del café para la construcción del “Buen Vivir” en América Latina». Tesis doctoral, Mondragon Unibertsitatea, 2020.

http://ebiltegia.mondragon.edu/xmlui/bitstream/handle/20.500.11984/1960/IrezabalAlberto_Tesis_2020.pdf?sequence=2&isAllowed=y

Leyva, Xochitl et al. *Entre crisis, entre guerras*. Buenos Aires: CLACSO, 2018. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sc/20180515042742/Practicas_Otras_1.pdf.

Leyva Solano, Xochitl, Lola Cubells, Júlia M. Trigueiro de Lima (coordinadoras). *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tseltal de Chilón y Sitalá*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Chilón, Chiapas: Centro de Derechos Indígenas A.C. (Cediac), Guadalajara, Jalisco: ITESO; Ciudad de México: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A.C., 2021.

Lohan, Linda. “Mesa 1: Economía extractivista y violencias.” Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. CONCILIUM: Revista Internacional de Teología, Universidad

Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 28 de mayo del 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=w3Pj5K7Kxmk&t=1s>.

López, Aída y Valencia, Nayyeli. “Mesa 1: Economía extractivista y violencias.” Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. CONCILIUM: Revista Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 28 de mayo del 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=w3Pj5K7Kxmk&t=1s>.

López Hernández, Eleazar. “La teología india y su lugar en la Iglesia.” *Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas*. Mayo, 2012.
https://cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESI A.pdf

López Intzín, Juan. «Ich’el ta muk’: la trama en la construcción del lekil kuxlejal. Hacia una visibilización de saberes “otros” desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tselal». En *Prácticas otras de conocimiento(s) : Entre crisis, entre guerras*, Xochitl Leyva et al, 181-198. Buenos Aires: CLACSO, 2018.
http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180515042742/Practicas_Otras_1.pdf.

Maurer, Eugenio. *Los tseltales*. México: Centro de Estudios Educativos, A. C., 1984.

Méndez, Ángel. “Mesa 2: Estado Patriarcal y Violencia Sistémica.” Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. CONCILIUM: Revista Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 28 de mayo del 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=7V31ja6EpN4&t=1256s>.

Mendoza-Álvarez, Carlos. *La resurrección como anticipación mesiánica: duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2020.

_____. “Reconstructing the Memory of the Wounded Social Body: A Philosophical-Theological Reflection from the Search for Missing Persons in Mexico.” *Journal of Foreign Languages and*

Cultures, 5, núm. 2 (2021): 33-38.
<http://jflc.hunnu.edu.cn/info/1330/1798.htm?fbclid=IwAR3SaZuBi7F0CVYDmQGQ1uNfm-7-lqUUdtMtqmq8c5wt1oE7wgDQpxrtIT0>.

Mifsud, Tony. *Una espiritualidad desde la fragilidad*. Bilbao: Mensajero, 2005.

Mignolo, Walter. *La idea de América Latina*. Traducido por Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Gedisa, 2005.

Misión de Bachajón, <https://www.mb.org.mx>.

Navarrete Cano, Juan. “La eco-teología de la creación de Leonardo Boff.” *Palabra y Razón*, no. 1 (2012): 107-128.
https://www.academia.edu/11460993/La_eco_teología_de_la_creación_de_Leonardo_Boff_The_eco_theology_of_creation_of_Leonardo_Boff.

Panotto, Nicolás. *Religión, política y poscolonialidad en América Latina*. Buenos Aires: Miño y Davila, 2016.

_____. “Descolonizar el saber teológico en América Latina.” Tras las huellas de Sophia. Video de YouTube, publicado el 02 de diciembre de 2021.
<https://www.youtube.com/watch?v=k9qA4oVHtMQ>.

_____. “Decolonizar La secularización Como Nudo epistémico Para La construcción De Saberes-Otros: Hacia Una educación Intercultural (crítica) De Lo Religioso.” *Aula*, núm. 28 (2022): 217-230.
<https://revistas.usal.es/index.php/0214-3402/article/view/29473/28205>.

Paoli, Antonio. *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México Distrito Federal: Universidad Autónoma Metropolitana, 2003.

Pannikar, Raimond. *La Trinidad: Una experiencia humana primordial*, Madrid: Siruela, 2014.

Pieck, Enrique, Martha Roxana y Vicente Díaz. *Voces de Yomol A'tel. Una experiencia de economía social y solidaria*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2019.

Piedra Solano, Arturo. "Origen, desarrollo y crítica de la prosperidad." *Espiga*, no. 11 (2005):1-12, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=467846084001>.

Pronunciamientos conjuntos. "La Red de Sitios de Memoria Latinoamericanos y Caribeños (RESLAC) condena el asesinato de Simón Pedro Pérez López, expresidente de Las Abejas de Acteal." *Centro de Derechos Fray Bartolomé de Las Casas*, 07 de julio de 2021. <https://frayba.org.mx/la-reslac-condena-el-asesinato-de-simon-pedro-perez-lopez-expresidente-de-las-abejas-de-acteal/>.

Querejazu, Amaya. "Comprendiendo y cuestionando la gobernaza global." *Colombia Internacional*, núm. 102 (2020): 63-86, <https://www.redalyc.org/journal/812/81263024004/html/>.

Quijano, Anibal. "Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder." *Ecuador Debate*, núm. 84 (2011): 77-88

_____. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>.

Red de Información Cultural, "Coordinación Nacional de Desarrollo Institucional." Gobierno de México, 20 de febrero de 2020, http://sic.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=50.

Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Cauca: Unviversidad del Cauca, 2010. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/43099.pdf>.

Revista Iberoamericana de Teología, no. 2 (2006). Universidad Iberoamericana: 101-106

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Chi'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

_____. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

Rodríguez Salazar, Adriana. «Teoría y Práctica del Buen Vivir: Orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador». Tesis doctoral. Universidad del País Vasco, 2016. https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/19017/tesis_Rodriguez_Salazar_Adriana.pdf?sequence=1.

Rojas Salazar, Marilú. “Mesa 2: Estado patriarcal y violencia sistémica.” Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. CONCILIUM: Revista Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 28 de mayo del 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=7V31ja6EpN4&list=PLvGQoBDJpf3RJgfIL9HC0zJGcWHWVdmao>.

_____. “Mesa 9: Espiritualidades decoloniales y eco-teologías.” Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. CONCILIUM: Revista Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 30 de mayo del 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=iLG1S6NYbPg&list=PLvGQoBDJpf3TwHO5wRgpWSzTutaVY1wYa>.

Sánchez, Sebastián. “Demonología en las Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José Acosta.” *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 28 (2002): 9-34. <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/download/RCHA0202110009A/28655/>.

Segato, Rita Laura. *La escritura en el cuerpo. De las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013. https://www.feministas.org/IMG/pdf/rita_segato_.pdf

_____. “Conferencia Magistral.” Congreso Internacional Resiste: Violencias, resistencias y espiritualidades. CONCILIUM: Revista Internacional de Teología, Universidad Iberoamericana y Centro Cultural Universitario, Ciudad de México, 28 de mayo del 2019. https://www.youtube.com/watch?v=F9VnRywm-6M&list=PLvGQoBDJpf3StscE_I-3ea6PNqU0ocUGf.

Segato, Rita Laura et al., *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO, 2016. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20160210113648/genealogias.pdf>.

Schlittler, Jaime. «¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas». Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2012.

Sousa de Santos, Boaventura. *De las dualidades a las ecologías* (La Paz: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía REMTE, 2012).

_____. *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Ediciones Morata, S.L., 2017.

Sulca, Leocadio E. y Socorro Fonseca. “Ancestralidad y Modernidad: La disputa por el agua en San Cristóbal de Las Casas.” *Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales*, Vol. 9 (2019): 667-694. <https://www.comecso.com/ciencias-sociales-agenda-nacional/cs/article/view/890/745>.

Tamayo, Juan José. *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*. Valencia: Tirana lo blanch, 2011.

Tamayo, Juan José y Octavio Salazar. “La superación feminista de las masculinidades sagradas.” *Atlánticas- Revista Internacional de Estudios Feministas* 1, no. 1 (2016): 213-239. https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/17948/Atlanticas_1_2016_art_11.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Tomichá Charupa, Roberto. “Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos.” *Rea Pistis* 11, núm. 3 (2019): 547-584.

Valle del Aráoz, Rosa. “Sentir con la tierra: teologías para la resistencia en tiempos extractivistas.” Iglesias y Minería. Video de Facebook, publicado el 30 de junio de 2021. https://fb.watch/6t_YcegyCB/.

Walsh, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: UASB-Abya-Yala, 2009.

Walsh, Catherine, Álvaro García Linera y Walter D. Mignolo. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006.

Zepeda, Conrado. «Acción-unidad en colectividad, jun nax k’otantik (haciendo uno solo nuestros corazones) entre los tseltaletik hombres y mujeres no casados». Tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, 2016.

Zatyrka, Alexander P. «The Formation of the Autochthonous Church and the Inculturation of Christian Ministries in the Indian Cultures of America, a Case Study: The Bachajón Mission and the Diocese of San Cristóbal de las Casas, Mexico». Tesis doctoral, Leopold Franzens Universität, 2003.