



Andes
ISSN: 0327-1676
ISSN: 1668-8090
andesrevistaha@gmail.com
Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y
Humanidades
Argentina

LA INTERCULTURALIDAD EN LA PASTORAL INDÍGENA: HACIA UN DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN MÉXICO, GUATEMALA Y ECUADOR.

Valtierra Zamudio, Jorge; Illicachi Guznay, Juan

LA INTERCULTURALIDAD EN LA PASTORAL INDÍGENA: HACIA UN DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN
MÉXICO, GUATEMALA Y ECUADOR.

Andes, vol. 30, núm. 2, 2019

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12761653007>

LA INTERCULTURALIDAD EN LA PASTORAL INDÍGENA: HACIA UN DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN MÉXICO, GUATEMALA Y ECUADOR.

THE INTERCULTURALITY IN THE INDIGENOUS
PASTORAL. TOWARDS AND INTERRELIGIOUS
DIALOGUE IN MEXICO, GUATEMALA AND
ECUADOR

Jorge Valtierra Zamudio jorge.valtierra@lasalle.mx

Universidad La Salle, México

Juan Illicachi Guzmán andres1_517@hotmail.com

*Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Amautay
Wasi, Ecuador*

Andes, vol. 30, núm. 2, 2019

Instituto de Investigaciones en Ciencias
Sociales y Humanidades, Argentina

Recepción: 24/05/2018
Aprobación: 10/04/2019

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=12761653007](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12761653007)

Resumen: En el presente artículo se pretende desarrollar el tema de la interculturalidad y el diálogo intercultural a partir del análisis de sus partes (identidad y alteridad) a través de algunos ejemplos de contextos socioreligiosos católicos indígenas latinoamericanos —en específico México, Guatemala y Ecuador—. A partir de la acción pastoral indígena inspirada en la teología de la liberación, se busca identificar los intentos de establecer un diálogo intercultural desde la acción educativa ecológica, la teología india cristiana y la educación misma como parte de la acción social de la Iglesia católica con el propósito concreto de pensar al otro de otra forma para generar un espacio de comunicación entre culturas y cosmovisiones.

Palabras clave: Interculturalidad, Pastoral indígena, Alteridad, Identidad, Latinoamérica.

Abstract: This paper aims to develop the topic of interculturality as well as intercultural dialogue based on the analysis of its elements (identity and otherness), through the presentation of some examples in religious Catholic Latin American indigenous contexts, mainly in Mexico, Guatemala, and Ecuador. Starting from the indigenous pastoral action inspired by the Theology of Liberation, it seeks to establish an intercultural dialogue from the ecological education action, the Indigenous Christian Theology, and education itself, all of them as part of the Social Action of Catholic Church and the specific purpose of thinking the Other in a different way, so that it is possible to generate a communication platform between cultures and worldviews.

Keywords: Interculturality, Indigenous pastoral, Otherness, Identity, Latin America.

Introducción

Desde la década de 1980 hasta nuestros días el término interculturalidad ha estado presente en la mayoría de los debates sobre diferencia étnica. Existen diversas definiciones de interculturalidad aplicadas a diversas disciplinas como la educación, la antropología, el derecho, entre

otras, pero en esencia se refiere a un proyecto de corte político que busca responder a las reivindicaciones de las organizaciones sociales, los movimientos indígenas y/o de sectores subalternos que han sido explotados, invisibilizados y marginados. Este proyecto pone especial atención en la diversidad cultural, lingüística e ideológica o, por lo menos, así se ha manifestado en buena parte de la literatura socioantropológica latinoamericana. Sin embargo, el concepto de interculturalidad conlleva mayores problemas.

Entre los grandes especialistas de esta temática se encuentra Raúl Fornet-Betancourt. Para él la interculturalidad es un proceso polifónico; es decir, un proceso de diálogo abierto a opiniones y perspectivas de las otras culturas desde donde se contrastan las propuestas ^[1]. Pero entre las características de este *diálogo intercultural*, señala Fornet-Betancourt, no se apela a un paradigma teórico-cultural absoluto y se descentra de cualquier tradición cultural predominante y etnocentrista ^[2], es decir, tendiente a lo universal partiendo de algo particular ^[3]. Es necesario entonces *“superar la actitud practicada hasta ahora, tanto por la filosofía como por las ciencias sociales, de ver al otro como un objeto de conocimiento y no como un sujeto de un pensamiento propio pensante”* ^[4].

El reto que implica el diálogo intercultural y mirar al otro como un sujeto de pensamiento e identidad propios y pensantes, en la práctica quizá no se ha logrado del todo. El estudio de la noción y/o proyecto de interculturalidad en el contexto sociorreligioso ha buscado llevar a cabo una praxis intercultural y de “diálogo con las culturas”, debido al contacto que, por lo menos en América Latina, varias denominaciones religiosas han tenido con diversos grupos étnicos. De hecho, en este tipo de escenarios la interculturalidad supone manifestarse en las creencias e ideologías religiosas que va desde las prácticas rituales hasta los mitos y símbolos.

En este artículo, a partir del análisis de algunos escenarios sociorreligiosos de interacción entre agentes de pastoral (misioneros) católicos y grupos indígenas para definir nociones como alteridad e identidad -en específico México, Guatemala y Ecuador-, se anhela identificar si se ha logrado emprender un proceso de construcción de diálogo intercultural y de qué manera o, si en vez de ello, se ha alcanzado una adaptación entre unos y otros más bien superficial y/o pública sin que haya habido un discernimiento de sus costumbres, carácter, idioma, cosmovisión y cosmovivencia; es decir, no sólo una cosmovisión, sino plurivisiones del mundo y experiencias en relación con el mundo para evitar una perspectiva universal ^[5].

En primera instancia se abordará de forma analítica y teórica conceptos como identidad y alteridad; en tanto, componentes centrales de la interculturalidad y su relación con el contexto sociorreligioso latinoamericano. Posteriormente, se abordará el debate de la praxis intercultural en la pastoral indígena en tres apartados con base en tres casos latinoamericanos: Ecuador, Guatemala y México. Para finalizar, se expondrá una serie de propuestas que la propia pastoral indígena en esta

dinámica de praxis intercultural ha puesto sobre la mesa que son una suerte de síntesis de las transformaciones ideológicas que la Iglesia católica y su acción pastoral en contextos indígenas ha experimentado.

Los sujetos sociales en la interculturalidad

En cualquier sociedad los espacios interculturales se dan en contextos diversos que van desde un espacio familiar hasta uno político, lúdico, escolar, entre otros. Además, un espacio intercultural se ubica necesariamente en una situación de diversidad cultural, que incluye la diferencia de género o las diferencias generacionales, y no sólo la etnicidad. Esto significa que dentro de un espacio —o microespacio— que podríamos asumir como homogéneo culturalmente, existen tantas diferencias que hay alteridades que se relacionan entre sí, generando una suerte de diálogo intercultural e interacción de alteridades. Sin embargo, la interculturalidad se ha manejado desde la academia, la política, la práctica educativa, etc., con una perspectiva más amplia.

En cualquier caso, desde un panorama global y/o local, se infiere que en la interculturalidad hay dos elementos fundamentales para su análisis: la cultura (eticidad) y la lengua (comunicación). Al respecto, en América Latinase observan casos complejos por la diversidad étnica que hace de la interculturalidad un proyecto político, pero también un escenario en el que los elementos culturales y lingüísticos están presentes y se advierte un intento de interacción fallida por aspectos ideológicos de tipo racista, pero también una conciencia sobre esto que busca generar políticas públicas en la educación y la sociedad misma, así como estrategias comunicativas que logren una inclusión social con base en el respeto a la diferencia cultural y étnica.

En la interculturalidad uno de los elementos presentes que se debe identificar es la idea de identidad/alteridad, así mostrada como una díada y que personifica al yo y el otro. Esto seda como en un efecto espejo en el que el yo se define a partir de mirar y compararse con el otro. Ciertamente es que en esta mecánica se explica el surgimiento de una serie de juicios de valor y calificativos, muchos de ellos negativos como el racismo, elitismo, estereotipos, entre otros. Sin embargo, ni la identidad (yo) ni la alteridad (otro) son estáticas ni se encuentran en un escenario polarizado como éste.

Desde la perspectiva de Stuart Hall ^[6] las características del sujeto social actual, al presentarse frente al otro, no sólo encuentra a otro sujeto con una identidad específica, sino que se *“encuentra ante identidades [del otro] libremente flotantes, ante una pluralidad y fragmentariedad tal que difícilmente puede constituirse como una unidad o una totalidad”* ^[7]. Esto significa que el sujeto carece de una identidad fija, esencial o permanente. Así, determinar una identidad es una tarea no sólo casi imposible, sino que depende de una coyuntura histórico-política, de una ideología, de la identidad móvil del otro; es decir, de una identidad que se forma y transforma *“continuamente con relación a los modos en que somos representados o interpelados en los sistemas culturales que nos rodean [porque la identidad] está definida históricamente y no biológicamente”*

[8] . Hall advierte, inspirado en Eric Hobsbawm y Terrence Ranger, que *“dentro de nosotros coexisten identidades contradictorias que jalan en distintas direcciones, de modo que nuestras identificaciones continuamente están sujetas a cambios”* [9] ; de lo contrario, se hablaría de una suerte de identidad inventada.

Ahora bien, asumiendo que la identidad es móvil, el “otro”, visto como una contraparte del “yo”, tampoco es estática ni carente de identidad. La alteridad se refiere a un ente con un origen y cultura distintos a lo propio, por lo general manifestado históricamente con un tono peyorativo y de discriminación [10] . De hecho, la alteridad se ha definido con términos como *barbarie* o *bárbaro*, esto es, incivilizado y que no habla el idioma de la civilización que, en la actualidad, se refiere al mundo occidental. En otros espacios como la Biblia o en novelas, antiguas etnografías y diarios de viajeros acerca de los habitantes de tierras lejanas con respecto al occidente europeo también es clara esa diferenciación.

En América Latina la alteridad se ha definido, por lo general, a través de un discurso de corte nacionalista y, ciertamente, influido por el pensamiento europeo. Ésta se identifica con lo exótico, lo primitivo, lo salvaje y, por lo general, con esto se alude a las clases subalternas y a los pueblos indígenas. Basta revisar el contenido de diversos textos y el discurso de los europeos a su llegada al “Nuevo Mundo” —sobre todo con Fray Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, Cristóbal Colón, entre otros,— que así como veían a los indígenas como seres inocentes, mansos, sencillos, “hermosos”, distintos a los “negros” de África —que es otra forma de alteridad con estas características peyorativas—, también se exalta su forma de vida llena de pecado (sodomía) y sus prácticas rituales salvajes y sangrientas caracterizadas por la antropofagia y la crueldad; se trata de un indígena que es inferior al europeo y en no pocas ocasiones carentes de alma [11] . Todo esto refiere entonces a seres con características tan distintas al resto de una población “civilizada” y la identidad de este otro, de ser considerada así, se identificaría, en el mejor de los casos, como única, homogénea y estática.

Los tiempos han cambiado. Desde la década de 1970 y 1980 las ciencias sociales han buscado desde una perspectiva más crítica la forma en que se perciba al otro, reconociendo su alteridad y su diversidad cultural y lingüística, pero también el dinamismo que la alteridad y la identidad como tales conllevan. Desde esta época a la actualidad se anhela desde las ciencias sociales, por lo menos discursivamente, que el yo y el otro en interacción sostengan un diálogo intercultural, pero para ello, como advierte Fornet-Betancourt, se debe pensar diferente al otro, es decir, no sólo de reconocer la diferencia identitaria, sino de procurar no representarlo o no hablar por el otro.

Al parecer, desde disciplinas como la antropología social, aún no se supera del todo esta noción descriptiva y extractiva del otro al ver al indígena en sendas ocasiones como un objeto o sujeto de estudio porque, desde esa perspectiva etnocentrista contrastan con los rasgos culturales de una sociedad no indígena dominante y formada por ideologías, instituciones y estructuras sociales heredadas del occidente europeo. Así,

las ciencias sociales han contribuido en la construcción de la otredad como concepto y definición de “lo diferente”, lo que también genera estereotipos que la ciencia, diversas instituciones sociales, organismos eclesiásticos o la propia sociedad, manifiesta y utiliza en el proceso de construcción de la alteridad.

Ya se había comentado que la interculturalidad puede estar presente en diversos contextos, incluyendo el socioreligioso. A partir de las nociones de alteridad/identidad que concebimos como componentes fundamentales de la interculturalidad, es importante expresar cómo se ha asumido un organismo eclesiástico como promotor del diálogo intercultural en contextos de gran diversidad étnica como América Latina, y qué alcances ha tenido la acción pastoral en esto.

Interculturalidad y religión: la pastoral indígena católica

En la antropología social y el contexto religioso católico, términos como occidentalidad y eurocentrismo son recurrentes al referirse a procesos de colonialismo que han socavado a los grupos originarios ^[12]. Aún en la actualidad se limita el acceso de individuos de origen indígena a ciertos cargos eclesiásticos en razón de lo que Eloy Mosqueda denomina “cierre étnico”, producto de un colonialismo religioso y *“una marcada diferencia entre indígenas y mestizos de acceder al clero”* ^[13]. Desde esta perspectiva, científicos sociales y agentes de pastoral que están en contacto con “la otredad” identifican una marcada relación de poder atenuada por el discurso. Pero es un hecho que lo que conlleva el término “alteridad”, aún con un sutil dejo colonialista, sigue siendo la forma como se define a los sujetos en una situación en desventaja, de dominio, excentricidad, diferencia y cualquier otra forma más bien negativa.

Algunos sectores de la Iglesia católica ya habían identificado de tiempo atrás esta situación. De hecho, la evidencia de esto se puede leer en el Concilio Vaticano II (1962-1965) cuando se anima a establecer un diálogo entre y con las culturas. La manifestación más pragmática de esto se ubica en las regiones de mayor desigualdad social. Es claro que África, por ejemplo, es una de estas zonas en donde se desarrolla una perspectiva crítica en la labor pastoral, incluso poco antes del Concilio Vaticano II.

En este continente, donde ha habido una marcada situación de opresión, desigualdad social y esclavitud, tanto en el plano económico como en el cultural, la orientación de la acción pastoral católica y protestante desde la década de 1960 que conformaba la llamada teología africana crítica —que podría definirse como una suerte de síntesis de las corrientes de teología de la liberación y una teología de la inculturación ^[14] — buscaba aproximarse a las fuentes de la Revelación; es decir, la Tradición y la Biblia, y discernir el mundo y cultura africanos, así como sus problemáticas. Esto último implicaba no aceptar una teología universal, sino reconocer la diversidad cultural de los pueblos.

De aquí procede una teología africana de la liberación que hace hincapié en el carácter social y de liberación, lo que significa descolonizar la

teología a la par del proceso de descolonización y emancipación que se experimentaba en gran parte del continente desde finales de los años cincuenta y durante toda la década de los sesenta, en que, a la par de la lucha por la independencia, renacía una conciencia nacional y cultural propias^[15].

En América Latina, la presencia de una pastoral cristiana pragmática —católica y protestante— e involucrada con la realidad se gestaba con el fin de liberar a los pueblos de la opresión en la que vivían. Esto que se concibe como el principio de la teología de la liberación —y fortalecida con el contenido y mensaje del Concilio Vaticano II— daba lugar a una labor pastoral, por lo general, presente en contextos predominantemente rurales y, por lo tanto, con un número considerable de pobladores indígenas.

Es importante señalar, sin embargo, que estos cambios no se dieron sólo en el catolicismo. La labor pastoral crítica e involucrada con la realidad es visible desde el cristianismo católico y protestante. De hecho, Edward Clearly destaca que, por ejemplo, en América Latina el pentecostalismo compartía su experiencia con otras teologías y religiones. Así, el liberacionismo se distinguía por su praxis y, de hecho, Clearly destaca que Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación, “ *cree que una espiritualidad apropiada para América Latinase está creando para reemplazar la espiritualidad de la evasión, que ha caracterizado por mucho tiempo a los latinoamericanos, y cada espiritualidad comienza con el logro de cierto nivel de experiencia* ”^[16].

El proceso de dialogar con las otras culturas no se dio de forma inmediata. Es importante considerar que hubo duras críticas hacia el catolicismo que, si bien buscaba poner en práctica acciones inspiradas en el mensaje del Concilio Vaticano II, que había asumido un compromiso con el pobre y el oprimido y contra el imperialismo, también era un hecho que debía modificar sus formas de actuar durante tantos siglos. Una de las críticas representativas se dio durante la preparación de uno de los principales eventos en la historia de la Iglesia católica latinoamericana en 1968 —la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) que tuvo lugar en la ciudad de Medellín, Colombia— por parte del antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff. Su señalamiento era hacia la acción misionera que imponía un pensamiento doctrinario y occidental a los pueblos indígenas a los que ésta se dirige, y no respetar sus rasgos culturales. En otras palabras, se criticaba su labor porque tomaba “[...] *al indio como si fuera un ser sin raciocinio y menosprecia entonces su cultura, como si fuera ésta una mezcla fortuita de crudas supersticiones, creencias infantiles y actitudes erróneas e ilógicas* ”^[17].

El eco de las palabras de Reichel-Dolmatoff en los obispos reunidos en Medellín, Colombia en la CELAM fue tal que contribuyó a la gestación de una nueva práctica misionera; es decir, una más dirigida, pero respetuosa de la cultura y etnicidad de los pueblos; en otras palabras, una pastoral en contra del etnocidio.

El pensamiento liberacionista en la teología de la liberación se caracterizaba por ser una opción a través de una pastoral que no estaba

preocupada por adoctrinar y llevar la Palabra de Dios de forma tradicional a la subalternidad, sino se preocupaba por revertir la situación de pobreza material, la marginación y explotación hacia los oprimidos y pobres, entre los que destacaban afrodescendientes y pueblos indígenas, y que la mayoría de éstos se concentraban en las zonas más rurales de los Estados latinoamericanos. La pastoral emanada de este liberacionismo a favor de los subalternos, no se había desarrollado al principio con una propuesta de respeto a la diferencia cultural y étnica, a pesar de las críticas que se emitían en textos como el de Reichel-Dolmatoff o encuentros tan importantes como la Primera Declaración de Barbados (25-30 de enero de 1971), donde también se exponía la responsabilidad de las misiones religiosas por llevar a cabo una *“imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas dominadas, que bajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes”* ^[18].

En la Primera Declaración de Barbados quedaron muy explícitas las consecuencias de la labor misionera que se había llevado a cabo por siglos en territorios indígenas y campesinos, lo que generaría una reflexión no sólo entre los misioneros, sino también el alto clero con un pensamiento más progresista. Al respecto, es importante dedicar un espacio para aclarar a qué nos referimos con el término “progresismo” o el “ala progresista” cuando se asocia a la Iglesia católica, y es que es común identificar a los miembros del clero que se relacionan con la teología de la liberación y/o que simpatizan con las ideas “poco ortodoxas” de seguir el mensaje de Cristo a través de una praxis misionera enfocada en los pobres, que analiza la realidad y se involucra políticamente en pos de la liberación de las clases oprimidas en una suerte de teopraxis ^[19].

El progresismo se concibe como una orientación política que se caracteriza por ideas ‘avanzadas’ y dirigidas al logro de un estado de bienestar, defensa de los derechos de la sociedad, justicia social y una equilibrada distribución de la riqueza. Dicho de otra forma, el progresismo privilegia la libertad del individuo que se traduce en libertad económica, política, social, entre otras, pero buscando acabar con la desigualdad social, a partir de la idea de que la libertad y el avance de un individuo o colectividad se determina por sus propias capacidades y no por las condiciones en las que se nace. Por esta razón, el progresismo es concebido como una corriente más orientada al cambio (reformismo) y a la izquierda liberal.

En la segunda mitad del siglo XX, el progresismo alude a la búsqueda del desarrollo económico para alcanzar un bienestar general y no para unos cuantos, a partir de distintos caminos: uno evolutivo y otro radical. Al respecto, Carlos Altamirano habla de la vía radical, que denomina dialéctica del progreso, la cual dicta que el progreso como tal no se da de forma paulatina y evolutiva, sino a partir del conflicto y la revolución que implica una transformación radical del que debe emerger un nuevo orden ^[20].

La Iglesia católica, a raíz del compromiso que algunos jerarcas y misioneros asumieron ante la desigualdad social que se veía en muchas poblaciones latinoamericanas, encontró algunos elementos en el discurso

revolucionario predominante en esa época en varios sectores sociales, que influyeron ideológicamente en un sector del clero latinoamericano, por lo que asumió una lucha en pos de la liberación de los pueblos explotados y oprimidos. Además, los misioneros católicos vieron que era necesario analizar la situación con una mirada más política y antropológica, y no sólo religiosa, con base en las críticas que se hacían de la práctica misionera, como lo que ya se ha señalado en documentos como la Declaración de Barbados, para comprender la realidad económica y política, pero también cultural e identitaria, de las sociedades oprimidas.

En esta declaración fueron expuestas las consecuencias del contenido etnocentrista y colonialista de la misión que en esencia destacan su carácter discriminatorio, cuyo origen está en una relación hostil frente a las culturas indígenas que conciben como paganas y heréticas; que los misioneros buscan en esa actividad una realización personal, material o espiritual; y que son empresas de recolonización y dominación, en connivencia con los intereses imperialistas dominantes^[21].

El impacto que tuvieron estas críticas en un sector de la Iglesia católica latinoamericana, a la par de un contexto de muchos movimientos sociales desde abajo y desde la intelectualidad mundial —no sólo latinoamericana— se concretó en muchas partes. Un par de ejemplos al respecto se vio en 1974, tanto en Ecuador como México.

En la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, bajo la tutela del obispo Samuel Ruiz García con la celebración de un congreso integrado por indígenas tsotsiles, tojolabales, choles y tseltales, en razón de la conmemoración del quinto centenario del natalicio de Fray Bartolomé de Las Casas —misionero de la Orden de Predicadores muy conocido por su defensa a los indígenas— se escuchó la voz de los pueblos indígenas; es decir, la voz de la alteridad que clamaba por la legalización de las tierras comunales y ejidales y denunciaban las invasiones de tierra por parte de rancheros, la corrupción de los funcionarios del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, porque éstos exigían pagos indebidos por cada trámite del proceso de solicitud de tierras y amenazaban con abandonar los casos de los campesinos que no podían pagar, entre otros aspectos^[22].

Si bien el resultado de este llamado Congreso Indígena de 1974, no fue alentador para el gobierno, sí lo fue para la diócesis y los pueblos indígenas de Chiapas; para estos últimos por expresar sus derechos abiertamente, pero para la diócesis porque detonó la necesidad de una “conciencia étnica” que fue fundamental en la construcción y directriz para una pastoral que no sólo se enfocaba en los pobres y oprimidos, sino que éstos tenían diferentes rasgos culturales y derecho a ser reconocidos. Se generó un sentido sólido de una pastoral indígena^[23]. Además, podría decirse que este evento fue parte de la base de muchos movimientos no sólo pastorales, sino de otro tipo como las fuerzas de liberación nacional en tanto antecedente del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Por otro lado, el mismo año, Leonidas Proaño, obispo de la Diócesis de Riobamba, Ecuador, fue otro ejemplo de estos cambios en la Iglesia católica latinoamericana, pues su labor incidió en la fundación de uno de

los movimientos indígenas más influentes en el Ecuador y que jugaría un rol protagónico en el levantamiento indígena de 1990: la organización *Ecuador Runakunpak Rikcharimuy* (Ecuarunari). Esta organización, si bien influida por círculos de izquierda —al igual que la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) bajo la dirección del partido comunista o la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (Fenoc) en defensa de los derechos históricos del pueblo ecuatoriano—, era parte de la acción social de la Iglesia católica y se concentraba en una serie de problemáticas comunes en las comunidades indígenas: conflictos por tierra, agua de riego, amenaza e invasiones de territorios indígenas en la Amazonía, salud indígena y la problemática identitaria y cultural; es decir, la lucha por la reivindicación étnica centrada en la lucha contra la discriminación y en torno a temas como la lengua, cultura y medicina^[24]. El efecto que trajo la acción de esta organización se ve manifiesta en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), de los principales actores del levantamiento indígena de 1990.

En ambos casos, como muchos otros en América Latina, son muestra de la transformación de una pastoral menos doctrinaria y receptiva a una más a favor de dar voz a la alteridad, de ver y pensar al otro de otra manera y generar un diálogo con esos grupos culturalmente distintos a los mestizos que forman parte de la Iglesia misionera, comenzando por un reconocimiento y respeto a su diversidad étnica y lingüística, sin representarlos. También es claro que en ambos casos la acción pastoral se concentra más en una acción de tipo social o de resolución de problemas en este rubro como una forma congruente de llevar el mensaje cristiano y no sólo catequizar.

Ahora bien, es importante mencionar que estas prácticas misioneras reformadas, en las que se respetaba y reconocía la diferencia étnica en América Latina, es visible también en otras denominaciones religiosas no católicas. Ceriani y Citro lo señalan en su investigación sobre la Iglesia Evangélica Unida con los toba del Chaco argentino, en que se logra una suerte de síntesis religiosa en armonía y que la afinidad entre pentecostalismo y shamanismo de los toba pudieron continuar con algunos de los elementos culturales y adaptarse a la nuevas circunstancias históricas^[25].

Esto significa que no sólo en el catolicismo en contextos indígenas llegó a tener esta conciencia cultural, sino que ya había una práctica consciente de evangelizar, de involucrarse en los problemas de la comunidad, de respetar su cosmovisión y la teología de liberación, y estaba en la praxis misionera de otros grupos cristianos. Además del Concilio Vaticano II y Medellín 1968, entre los grupos menonitas, evangelistas y pentecostales también se manifestaba una acción pastoral reformada en un periodo de cambios globales como la descolonización que se observaba en África a mediados del siglo XX y los efectos que la antropología y las ciencias sociales ponían a la luz, que influía en los cambios de una pastoral tradicional a una impulsora de la indigenización, como se observa en la declaración de Barbados o en las palabras de antropólogos como Reichel-

Dolmatoff antes citados, que no dirigían sus críticas al catolicismo en específico.

Una forma de ilustrar de forma más clara la transformación ideológica y la praxis misionera en sí misma, es con el ejemplo de la Iglesia Evangélica Unida con los toba que logró una síntesis religiosa. Así, debe destacarse el caso de la misión de Nam Cum y cómo la Iglesia menonita experimentó la encarnación del Evangelio (inculturación). Es notoria la visión de los menonitas acerca de la necesidad de comprender los problemas, la cultura y necesidades de los pueblos autóctonos latinoamericanos, tal como se hizo mención en el caso africano.

Entre los misioneros menonitas más representativos de la misión Nam Cum está Joseph Graber, que veía la necesidad de adaptar o encarnar la misión en el otro. Graber decía que “el envoltorio debe ser lo más familiar posible para los locales y el misionero debe adaptarse al ambiente, a los modos de pensar y a los puntos de vista de la población local en vez de tratar de imponer los propios”^[26]. Esta característica del misionero para promover e interesar a la gente en el mensaje evangélico para su aceptación, es una acción paralela a la pastoral indígena católica, aunque anterior a ésta. De hecho, Anscar Chupungco señala que lo que se conoce como inculturación o encarnación del evangelio tiene su origen en el protestantismo^[27].

En la investigación de Agustina Altman sobre los misioneros menonitas menciona un programa de indigenización, que no sólo consistía en buscar comprender mejor las culturas locales para presentar un ‘envoltorio’ más atractivo del mensaje cristiano ante los indígenas, sino que los misioneros extranjeros fueran más como ‘siervos invitados’, lo que promovía formación de misioneros locales en una suerte de nacionalización de la iglesia argentina^[28].

En el mismo tenor, la experiencia de los misioneros menonitas en contactos indígenas en el norte de Argentina, Willis Horst, Ute Mueller-Eckhardt y Frank Paul, es muy esclarecedora al respecto, pues en su obra “Misión sin conquista”, describen cómo la misión cristiana, tradicionalmente caracterizada por las aproximaciones paternalistas y colonialistas se transforma en una misión que sigue el camino de Cristo, es decir, abrazando al débil y al vulnerable, en lugar de presentarse con una actitud autoritaria y de superioridad. Esto deja claro la prioridad de la misión menonita es respetar la integridad, creatividad y dignidad de aquellos con los que los misioneros trabajan con un espíritu de reciprocidad, así como establecer un contraste entre los métodos pastorales tradicionales, que no han logrado abandonar las ideas de conquista, leyendo la Biblia “desde abajo”, desde la perspectiva de servicio, lo que hace visible la voz de los indígenas y no sólo la de los misioneros^[29].

De esta forma, es claro que, en estos y otros casos más a nivel global, no sólo fue el Concilio Vaticano II el detonador de la transformación misionera, en este caso en la Iglesia católica, sino el comienzo de la descolonización desde el periodo de posguerra en distintas partes y la posición ideológica crítica que, tanto misioneros como muchos miembros de la sociedad civil, asumieron.

En Latinoamérica influyeron mucho en los misioneros todos los movimientos revolucionarios y las ideologías de izquierda en oposición a los modelos económicos y políticos que generaban más desigualdad social. Así, tanto en muchos sectores de la sociedad, la academia, los religiosos, etc., se oponían a las estrategias de represión de los Estados a través de lo que se conoce como guerra sucia. El compromiso que adquirieron los misioneros de liberar de la opresión a los grupos más necesitados, entre los que se encontraban los pueblos indígenas, y adaptarse a la cultura y las circunstancias problemáticas que éstos vivían fue para el cristianismo, tanto católico como no católico, la base de lo que sería una encarnación del Evangelio y una acción misionera liberadora.

En este sentido, concentrándonos en el catolicismo latinoamericano liberacionista asumía el compromiso de alcanzar una Iglesia autóctona a través de la pastoral indígena, la cual iría nutriéndose con el transcurrir del tiempo con otras propuestas como aquella surgida a partir de la década de 1980 conocida como Teología India que, independientemente de la polémica que ha suscitado por la manera de discernir e integrar la religiosidad y cosmovisión autóctonas al cristianismo, busca dejar en claro la necesidad de que la Iglesia establezca una relación igualitaria, horizontal y de diálogo en contextos interculturales, a pesar de una rotunda negación por parte de los altos mandos eclesiásticos en Roma, en ocasiones de forma sutil y en otra de manera muy directa.

En todo caso, esta dinámica pastoral más local y, al mismo tiempo, más latinoamericana, que se aleja de la doctrina y lo escrito para actuar *in situ* y de forma más pragmática, ha estado generando desde su origen hasta épocas recientes una suerte de lucha interinstitucional, pues existen sectores más conservadores que condenan estos posicionamientos. Un ejemplo de esto se ve con claridad en la última Conferencia Episcopal de América Latina y el Caribe, que se llevó a cabo en la ciudad brasileña de Aparecida en 2007, pues las palabras del papa en turno, Benedicto XVI, sentenciaron “[...] *La utopía de volver a dar vida a las religiones precolombinas, separándolas de Cristo y de la Iglesia universal, no sería un progreso, sino un retroceso. En realidad sería una involución hacia un momento histórico anclado en el pasado*”^[30].

A pesar de la lucha continua que muchos agentes de pastoral han hecho contra posiciones conservadoras de la propia Iglesia católica y otras instancias gubernamentales y sociales, es claro que no se ha logrado comprender del todo la identidad, cosmovisión, cosmovivencia y religiosidad de los pueblos indígenas, no se ha dejado de pensar al otro como un sujeto pensante y con identidad propia. Al indígena se le sigue infantilizando y asumiendo como un sujeto receptivo y pasivo. Desde la pastoral indígena católica se reconoce que hay escasa información acerca de las culturas a las que se dirige, pero también se identifica una deficiente comunicación y no es debido, o por lo menos no exclusivamente, al desconocimiento de la lengua, sino que, además de la lengua, interviene también la ideología y las instituciones que rodean la interacción y que han obstaculizado el diálogo intercultural. Para ilustrar mejor esto

expondremos a continuación algunos casos, partiendo de un panorama histórico y global.

La interculturalidad en la pastoral latinoamericana: de lo global a lo local

A lo largo de este artículo se ha abordado el tema de la interculturalidad, incluyendo la manera en que desde un sector de la Iglesia católica ha sido concebida en su práctica pastoral. La interculturalidad, además de la perspectiva eclesial se desenvuelve a raíz de una coyuntura histórica a nivel global que ha sido fundamental en la forma de entender a los actores involucrados en ésta como la subalternidad, así como la diversidad cultural y con ello la necesidad de un diálogo intercultural.

Para explicar esta situación histórica que impulsó aún más el pensamiento intercultural en la praxis pastoral es importante pensar en dos tópicos clave, siguiendo un orden cronológico. En primer lugar, el proceso transitorio del liberacionismo con el fin de la Guerra Fría a un periodo en el que se fortalece la lógica de la globalización y sus efectos y, en segundo lugar, la cuestión del medio ambiente como política, teología y economía en relación con los pueblos originarios del mundo y, en especial, de Latinoamérica.

En cuanto al primer punto, la teología de la liberación, desde la década de 1960, obedecía a una lucha a favor de una situación social, política, económica e histórica que mantenía a muchos pueblos sumidos en la desigualdad a raíz del capitalismo. El contexto histórico mundial en el que surgió la teología de la liberación, estaba marcado por la Guerra Fría, cuyos principales protagonistas eran los Estados Unidos de América (EUA) y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), con ideologías radicalmente opuestas entre ambos, a través de las cuales se dio forma al nuevo orden mundial, pero también a un ambiente psicológico colectivo que esperaba en cualquier momento que estallara un conflicto armado de dimensiones mayúsculas. Sin embargo, en apariencia sólo era parte de una retórica, sea anticapitalista o anticomunista, que no trascendía y que podría considerarse indispensable para mantener un estado de paz, en el sentido de mantener un equilibrio de poderes^[31].

En este esquema bipolar, sin embargo, no se consideraba un tercer participante que era el llamado “tercer mundo” que incluía Latinoamérica y que reclamaba sus derechos de autodeterminación y desarrollo nacional, porque inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial esta parte del mundo nunca fue tomada en cuenta en la reconfiguración geopolítica. Por un lado, EUA con su programa de autodeterminación de los pueblos con la base democrática de su discurso pensaba otorgar derechos políticos colectivos e individuales (derecho al sufragio), propósito no tan diferente a la antinomia liberal que era el leninismo aunque con términos discursivos como “antiimperialismo” y “construcción del socialismo”^[32].

La respuesta latinoamericana ante esto se veía con claridad a raíz del surgimiento de movimientos opositores de gran importancia como la Revolución cubana, guerrillas rurales y urbanas en Estados como

Venezuela, Guatemala o Perú, y que tuvieron un fuerte impacto en la Iglesia católica latinoamericana, a pesar de que se tenía una postura institucional de que la teología no tenía la función de involucrarse en asuntos políticos. La Iglesia católica, pese a muchas opiniones conservadoras en contra, asumió un posicionamiento progresista o de oposición como se observa en la encíclica *Populorum Progressio* (1967) —durante la gestión del papa Pablo VI inmediatamente después de celebrado el Concilio Vaticano II— donde se abordan temas de progreso y desarrollo del Tercer Mundo y se critica al orden económico internacional, razón por la que, como ya se había aclarado, se asume este sector de la Iglesia como un ala progresista de ésta. La historia posterior a esto en la Iglesia católica latinoamericana es parte de la llamada teología de la liberación.

Esta vertiente progresista del catolicismo latinoamericano cobró fuerza durante la década de 1970 y 1980, pero se transformó a raíz de la crisis y colapso de los Estados satélites del bloque soviético que llevaron a la desintegración del bloque soviético, lo que significaba un fracaso del socialismo que durante tantas décadas había sostenido discursos y luchas a nivel mundial. En Latinoamérica, la Revolución cubana y la posición ideológica de corte sandinista, por ejemplo, se temía que se vieran afectadas por la caída definitiva del bloque soviético y con éste el triunfo del capitalismo, mas eso también afectaría en gran medida a una teología de la liberación que era vista como “marxista”. Pero, como sostiene Wallerstein, “lo que ha muerto es el marxismo-leninismo como estrategia reformista. Lo que hasta ahora no ha muerto es el ímpetu antisistémico popular y “marxiano” en su lenguaje que inspira a fuerzas sociales reales” [33].

El análisis crítico que implica el pensamiento marxista permaneció y aún lo hace en muchos sectores latinoamericanos como el mundo académico, el activismo social y en cierta forma la acción pastoral de corte progresista, aunque es cierto que afectó mucho a los militantes de la teología de la liberación por varios motivos. En una entrevista personal con un ex religioso centroamericano que fue testigo del movimiento liberacionista en Nicaragua, explica que lo que motivó en muchas personas a abandonar el movimiento o a la transformación de sus ideas se debió a las ideas de liberación de los pobres en Centroamérica que les animaba, a pesar de la oposición de Roma, porque se pretendía romper con el Estado oligárquico y acabar con la injusticia que no se resolvía con la Palabra de Dios, pero cuando cae el muro de Berlín, esos ideales cayeron:

No era, que si Estados Unidos había triunfado o que si el capitalismo; no. Simplemente la noción de revolución, el ejemplo de Cuba que invariablemente se asociaba con todo el modelo de la URSS, con el comunismo, se vino abajo. Esperábamos cuánto iba a tardar Cuba en colapsar como Checoslovaquia, Polonia, Hungría. Y luego Roma como diciendo “se los dije”, pues se había acabado todo” [34].

Al final, el régimen cubano se ha sostenido, pero en Centroamérica algunos Estados como El Salvador, ayudados por Estados Unidos, modificó su situación ideológica, política y social y con ello la teología

de la liberación. Ésta, sin embargo, es más compleja como para definirla como una suerte de teología marxista o influida por el marxismo y esto explica que haya habido una transformación más que un colapso absoluto del liberacionismo.

Quizá uno de los aspectos principales para pensar en agentes de pastoral y colaboradores laicos con la Iglesia católica de izquierda en Latinoamérica que han persistido en una “opción por el pobre y el oprimido” es que la desigualdad social y la opresión hacia los más desfavorecidos, entre ellos la mayoría de los pueblos indígenas, no ha cambiado de fondo, de hecho se ha agudizado. Lo que ha cambiado es entonces la forma del liberacionismo o de la acción pastoral.

La transformación de la teología de la liberación se daba a la par de un proceso de concentración de la acción pastoral en realidades en donde había una compleja diversidad cultural y una serie de problemáticas que aumentaban como consecuencia de fenómenos económicos, sociales, políticos y culturales por la globalización que afectaba directamente a la sociedad y nos referimos al aspecto ecológico.

Es muy claro que quienes más han padecido los efectos del calentamiento global, la explotación masiva de recursos naturales, así como la desigual distribución de los mismos debido al neoliberalismo que en esencia se caracteriza por una práctica de privatización de activos públicos que es desfavorable para quienes menos poseen, entre ellos los pueblos indígenas^[35]. Desde las plataformas políticas en América Latina ha habido un posicionamiento a favor del medio ambiente y la generación de políticas públicas para contrarrestar los efectos del calentamiento global. Existe incluso una serie de compromisos a nivel mundial, a la par de otros problemas globales como la educación, equidad de género, movilidad social, etc., que han quedado sólo en el discurso.

En muchas regiones de América Latina, conociendo las circunstancias particulares que ahí se viven, emergen planes de acción pastoral que intentan responder a las necesidades de la población, sean problemas de violencia, recursos acuíferos, educación, sostenibilidad, entre otros. Esto significa que la pastoral en su carácter liberador y en su afán de establecer un diálogo intercultural, ha ido dejando de lado cada vez más la doctrina cristiana y se ha enfocado más desde el “análisis de la realidad” en trabajar por el bienestar comunitario con una actitud de comprensión y respeto a sus rasgos culturales y costumbres.

Como muestra de esto, a continuación se expondrán unos casos que tienen que ver, el primero, con una pastoral indígena enfocada en el aspecto ecológico o de ecología política que se denomina ecoteología, pero también sobre otras temáticas muy vinculadas como un caso en relación con la cosmovisión y espiritualidad más concentrado en la denominada teología india y un tercero enfocado en la educación en contextos interculturales. De esta manera, se pretende no sólo entender cómo se desarrolla la acción pastoral de la Iglesia católica actual en contextos indígenas en América Latina y en diferentes rubros, sino si puede hablarse en realidad de un logro a partir de lo que se concibe como interculturalidad.

Hacia una pastoral sostenible. La ecoteología y la educación

La preocupación de la acción pastoral por la cuestión de la tierra viene de tiempo atrás, en específico de la época en que se desarrolló la teología de la liberación. El argumento de peso es porque se trata del elemento básico de supervivencia de la subalternidad, considerando que existe un porcentaje muy alto de éstos en el ámbito rural. Sin embargo, la tierra para el ámbito rural, que en su mayoría son indígenas, conlleva una serie de significados que van más allá de la propiedad e incluso del medio ambiente en su sentido más biologicista; es decir, se trata del medio ambiente en relación con la sociedad, la política, la economía, la diversidad cultural, la religión, entre otros aspectos, pero también, según nos explican Caravias y Barros, es como la biblia para los indígenas, porque a través de ésta se percibe, se vive, se lee su cultura, historia, creencias (religión) y su ser^[36].

Si bien, los misioneros liberacionistas se concentraron en la lucha agraria, también se empezaba a ver que la tierra era parte de la cultura de los pueblos, incluso su religiosidad; es decir, como señala el teólogo de la liberación Leonardo Boff, en la tierra se fundamentaba su cosmovisión y por esa razón debía defenderse y no venderse, pues la cultura no se vende. De aquí surgió lo que se conoce como pastoral de la tierra, y Boff fue uno de los grandes impulsores, que lo veía como una liberación desde la perspectiva agraria al principio, pero después una liberación desde la perspectiva religiosa y cultural.

En la actualidad, esta lucha por la tierra ha ganado un significado más amplio y se ha involucrado con los problemas e intereses globales. Ya no se piensa sólo en la tierra como propiedad, la tierra para un grupo en específico o simplemente la tierra como algo separado del ser humano, sino como un ecosistema del que el ser humano es parte indivisible. En este sentido, la cuestión de la tierra desde esta perspectiva ecológica se basa en una *“relación, interacción y diálogo de todas las cosas existentes (vivientes o no) entre sí y con todo lo que existe, real o potencial”*^[37].

Así, el posicionamiento de la Iglesia católica progresista latinoamericana con la pastoral de la tierra actualiza su perspectiva para comprender el problema ecológico que la industrialización y los modelos económicos neoliberales han propiciado: afectar al medio ambiente y al ser humano. De ahí lo que Boff llamó ecoteología.

¿Por qué razón la Iglesia católica en general se siente preocupada por la situación ecológica que padece el mundo? Porque se vincula con la opresión de las mayorías. La ecoteología aborda el *quid* del medio ambiente a partir de una reflexión teológica de la naturaleza latinoamericana como un ecosistema y un ambiente en sintonía con los pueblos autóctonos, no a partir de la intromisión de los europeos y su guerra justa. En suma, la preocupación de la Iglesia al respecto es el desequilibrio ecológico que no se trata sólo de una explotación masiva de recursos naturales, sino las consecuencias sociales de pobreza y opresión que propicia entre los más desfavorecidos que en su mayoría son indígenas. La relación de este desequilibrio con la interculturalidad se observa en que si el equilibrio ecológico es, según Boff, *estado de relación*,

interacción y diálogo, entonces no se está dando un diálogo/interacción, por lo tanto, no hay interculturalidad.

En distintos puntos de América Latina la acción pastoral ha buscado revertir o por lo menos frenar el desequilibrio ecológico. En el caso de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, México, la puesta en marcha de la pastoral indígena se ha concentrado más en tres elementos clave: la comunicación con la gente, el respeto a la diferencia étnica —incluyendo sus formas de religiosidad en diálogo con el cristianismo— y el desarrollo sostenible. De este último, la influencia de la ecoteología en la diócesis de San Cristóbal se vive desde ver la cuestión del medio ambiente y su deterioro como un asesinato de la cultura y sustento de los pueblos autóctonos que deben revertir no sólo con una praxis ecológica, sino también de diálogo interétnico y respeto a la diferencia étnica, a partir de algunos ejes de acción, con el propósito de atender a las preocupaciones actuales de la Iglesia católica latinoamericana.

De lo anterior, lo que destaca es la noción de “buen vivir”; es decir, un concepto entendido por los misioneros (occidentalizados y dispuestos al diálogo intercultural) que es de origen indígena y que alude a una armonía y diálogo con el entorno natural, la educación integral, el desarrollo sostenible, el uso de la herbolaria, entre otros aspectos.

En esencia, la ecoteología a través de estas nociones como el buen vivir consiste en un acompañamiento desde la Iglesia y su acción pastoral como capacitar, educar y promover otras alternativas para su autosuficiencia y una forma de lograrlo es haciendo de su entorno natural algo sostenible. Lo que resuelve esta práctica pastoral derivada o con bases aún visibles del liberacionismo es que en la actualidad continúa con una lucha en contra de los efectos de la globalización y las relaciones de dependencia que genera entre los más desfavorecidos, pero no “liberando al pobre” con una perspectiva revolucionaria del siglo pasado, sino 1) acompañando y orientando a los marginados para liberarse a sí mismos y desde su realidad y 2) respetando su condición, deseos, cultura, ideologías y creencias.

Un ejemplo en particular lo ubicamos dentro de la demarcación de la diócesis de San Cristóbal, en la llamada Zona Pinada, en el municipio de las Margaritas, Chiapas, a partir del cese al fuego por parte de la lucha armada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Se trata de un proyecto de una universidad alternativa apoyada por la congregación católica de los hermanos maristas de la enseñanza y una organización no gubernamental de nombre ENLACE^[38], encargados de la generación de dispositivos que ayuden ecológicamente a mejorar las condiciones de los campesinos indígenas, no sólo en lo económico, sino en el bienestar social y la salud, en tanto aspectos básicos del “buen vivir”. Esto significa que el propósito de estos proyectos es proporcionar herramientas clave y educación, para lograr una independencia de estos grupos sociales de programas e instancias gubernamentales, e incluso no gubernamentales; es decir, que sean autosuficientes.

La pastoral indígena aplicada en estos problemas, no deja de lado su propósito de “llevar la Palabra de Dios”, pero no a través de un adoctrinamiento como antaño, ni alzando la bandera de lucha

revolucionaria de un corte más bélico como se acusaba a muchos simpatizantes de la teología de la liberación de los años ochenta, sino haciendo una labor político-religiosa a través de la educación pacífica con una perspectiva ecológica basada en la noción de buen vivir, de respeto a la Madre Tierra y a la diversidad cultural. En ese tenor, otro caso que destaca desde la parte educativa, pero también ecológica es la educación liberadora en contextos como el de la diócesis de Riobamba, Ecuador con el obispo Leonidas Proaño.

El papel de la pastoral indígena/liberacionista de Proaño tuvo un papel preponderante en la educación, concientización y alfabetización de los indígenas kichwa- hablantes, históricamente dominados por el gamonalismo local; es decir, el terrateniente, la Iglesia y el agente político. Esta pastoral indígena andina ponía atención en los temas étnicos y los elementos que le son inherentes como su relación respetuosa y armónica del indígena con la Pacha Mama (madre tierra o naturaleza). Parte del principio que expresa Leonidas Proaño: *“para los indígenas la tierra es su madre. Para el alimentado con la ideología capitalista, la tierra es un objeto de comercio, de compra y venta, que va adquiriendo cada vez un precio más alto; la tierra es su objeto de explotación, hay que extraer de ella todo un cúmulo de riquezas que hay que ir acumulando, amontonando”* [39].

Mientras esta labor se daba ya de tiempo atrás en el Ecuador, en Chiapas, la labor de los maristas desde la ecoteología se situaba en la realidad de los pueblos campesinos e indígenas, pues no se concentraban en proyectos de reforestación o no imponían una serie de prácticas sostenibles que podrían funcionar en un contexto determinado como la ciudad, mas no donde se requiere de ciertos recursos económicos que mucha gente campesina e indígena no tiene. El coordinador de la Misión de Guadalupe de los hermanos maristas, era claro al explicar los propósitos de la misión que consistían en escuchar y comprender la cultura de los pueblos indígenas, que no es posible a cabalidad desde el momento en que el misionero es un individuo hecho a la ciudad.

La misión no quiere imponer, interpretar o servir sin más. La misión quiere comunicarse con los hermanos, ver en qué puede ayudar, y si podemos evitar que gasten lo poco que obtienen porque dependen de la atención médica y la medicina alópata, cuando pueden evitarlo, dejando de contaminar sus ríos o de consumir chatarra, lo vamos a hacer [...] [40].

En la conversación con el coordinador de la misión marista se sabe que la presencia de los misioneros y otros colaboradores ha sido por petición de las comunidades que en su momento no concordaban con el movimiento zapatista, pero tampoco con el sistema educativo del Estado. Esto significa que no se trata de una educación impuesta o de incorporar casi como un adoctrinamiento una serie de elementos ideológicos a través de la universidad alternativa.

La ecoteología aquí se observa en el tipo de educación de este proyecto; es decir, a través de la educación se forman promotores de educación, salud, género, entre otros, que fomentan la generación de una relación armónica entre naturaleza y sociedad, tal como lo hiciera la acción pastoral

de Leonidas Proaño. Se trata de una forma de lucha distinta, pero con una base liberacionista que no sólo consiste en una “reeducación ecológica”, sino en generar conciencia entre los habitantes de la región hacia su entorno y su comunidad.

Otro aspecto importante que es parte de una perspectiva ecológica es la cultura y con ello la cosmovisión y cosmovivencia. El respeto a las creencias de los pueblos indígenas ha sido parte del esquema de trabajo de la Iglesia católica latinoamericana progresista que, sin dejar a un lado el cristianismo y la catequesis, busca un diálogo entre religiosidades que, finalmente, conlleva un diálogo intercultural. Veamos un breve caso en Santa María Chiquimula, Guatemala.

La Teología india: una pastoral hacia la interculturalidad en Guatemala

Cuando se habla de teología india existe una gran complejidad en el término, pues podría aludir a una adaptación del cristianismo en una suerte de vernaculización para poder adoctrinar; puede pensarse en la apropiación de los pueblos indígenas del cristianismo desde su espiritualidad y cosmovisión o se puede interpretar como la religiosidad autóctona sin elementos cristianos. En realidad, se puede tratar de todas estas posibilidades a su vez.

La teología india a la que nos referimos es la “Teología India Cristiana”, a partir de la que se busca hacer una síntesis de elementos espirituales y culturales autóctonos para asimilarse en la cristiandad. Se parte de la idea de que el cristianismo no pertenece a una cultura, pues el mensaje va más allá. Es evidente que desde una perspectiva antropológica esto no puede aceptarse, pues el cristianismo descansa en todo un sistema e ideología eurocentrista. Sin embargo, con el tiempo y el aprendizaje que los misioneros católicos de la Iglesia Latinoamericana han ido adquiriendo, se ha tratado de poner en marcha un escenario de diálogo, en el que pueden convergir lo autóctono y lo “occidental” no necesariamente mezclados, sino paralelos.

En la población de Santa María Chiquimula, Guatemala, donde habita el grupo quiché, existe una misión jesuita que se ha caracterizado por el contacto efectivo que ha logrado en el lugar y otras zonas de Guatemala en su proceso de evangelización, y su posicionamiento político radical a favor de los pueblos indígenas. En la actualidad, en esta misión el tema de la teología india es muy importante. Se observa en espacios en que se da una manifestación religiosa que a través de rituales en el que está presente el altar maya, encuentros y participación activa tanto de quichés como jesuitas. De hecho, se observa un respeto hacia las formas y representaciones religiosas quichés que se dan, la mayoría de las veces en lengua *k'iche'*, pero también una apropiación por los quichés hacia los elementos cristianos.

La apropiación del cristianismo ha sido un proceso quizá no tan evidente, pero, al parecer del jesuita Ricardo Falla, no se trató sólo de una apropiación de la doctrina cristiana, sino el mensaje cristiano y su

esencia; es decir, una inculturación, que se contraponen a las acciones de antaño de quitar y eliminar todos los rituales y elementos mayas. Advierte Falla, *“Hay ritos, hay expresiones que en la cultura están percibiendo el mensaje cristiano y son buenos, ¿no?, ¿por qué se los vas a quitar? Si los quitamos entonces empobrecemos el mensaje cristiano y el mensaje cristiano es universal, debería ser universal”* ^[41].

La destrucción de “lo pagano” para imponer el cristianismo eurocentrista quedó atrás al parecer de estos jesuitas. Si se retoma la idea de transformación que el liberacionismo trajo consigo y que paulatinamente se iba concentrando en establecer un diálogo intercultural en varios contextos de América Latina, en la actualidad, la Iglesia y la pastoral indígena de forma convencida no sólo acepta los elementos culturales indígenas, sino que se incultura; es decir, se mete en ellos la esencia y mensaje cristiano. Una forma de entender la inculturación se muestra en las palabras de un líder quiché involucrado en el quehacer pastoral de inculturación que advierten que es un proceso que no genera conflicto desde su cosmovisión y cosmovivencia, porque nunca se ha negado el mensaje cristiano como algo distinto a la espiritualidad maya. Así, la inculturación como una suerte de asimilación recíproca, que no sincretismo, es la base de la Teología India Cristiana.

Al respecto, para el líder quiché Eduardo León su pueblo como aquel que ha navegado los dos ríos: el de la espiritualidad maya y el del cristianismo y eso es la teología india en un proceso de inculturación, es decir, para él los quichés no ha tenido dificultades para comprender y apropiarse de lo extraño y lo moderno, lo cristiano y lo maya:

yo culturalmente estoy cimentado desde mis raíces. [...] el acercamiento que yo hice fue con esa actitud, pues ¿Cómo desde la Iglesia ayudo a mis hermanos indígenas que no olviden sus raíces? Y que lo cristiano no es más que mi cultura y mi cultura más que lo cristiano, sino cómo conjugar esas dos dimensiones, cómo navegar esos dos ríos, cómo consolidar esos dos amores ^[42].

Lo que debe destacarse de estas palabras es el escenario simbólico intercultural. Tanto en la versión de Falla como en la de Eduardo León, se observan dos aspectos en común que es, en primer lugar, una historia de etnocidio que se iría transformando, ya sea a través de una resistencia ideológica o de otra naturaleza por parte de los quichés o ya sea a partir de una transformación ideológica y práctica de una Iglesia progresista; incluso puede pensarse en ambas posibilidades. El otro aspecto en común es un rechazo en la actualidad al etnocidio porque implicaría “empobrecer” el mensaje cristiano que es universal y que puede ser cristiano sin ser indígena y que el cristianismo no deja de serlo por recuperar, valorar y meterse en la cultura del otro.

Con esto queda más claro cómo se ha configurado un espacio dialógico y dialéctico intercultural no sólo desde el propósito de la Iglesia católica latinoamericana, sino el de la población a la que se dirige. El ejemplo de los quichés es ilustrativo al respecto, pero también podría pensarse en casos similares de teología india en México, Ecuador, Colombia, Bolivia, entre otros. El espacio intercultural generado en estos contextos van más allá

de una comunicación verbal, pues hablamos de un contexto interreligioso que conlleva un diálogo de cosmovisiones, simbolismos, etc., pues si bien ha habido un proceso de evangelización, al parecer de muchos grupos indígenas, no han abandonado sus raíces, sino que han hecho una suerte de síntesis entre culturas y, en cierta forma, lo han hecho durante toda su historia a través del contacto con otros pueblos en épocas anteriores a la Conquista espiritual.

Hasta el momento hemos puesto ejemplos de diálogo intercultural en contextos y casos tan complejos como la práctica ecológica y la ritual/religiosa, en cierta medida vinculados ambos con procesos de educación. La base de ambos contextos está relacionados con la noción del liberacionismo latinoamericano desarrollado a partir de los años setenta y que sufrió transformaciones sustanciales frente a eventos mundiales de gran talla en los años noventa y la década del dos mil. Sin embargo, se ha mantenido la esencia del liberacionismo, pero se ha agregado con mayor énfasis la conciencia étnica e intercultural. En ese tenor, existe otro caso interesante en Chimborazo, Ecuador en donde desde el liberacionismo y la pastoral católica se han realizado esfuerzos en el ámbito de la educación, generando espacios interculturales. De esto se hablará a continuación.

La educación liberadora: una praxis intercultural en Chimborazo, Ecuador

En Ecuador, en especial en Chimborazo, una de las figuras religiosas que más ha destacado por su labor liberadora es la del obispo de la diócesis de Riobamba, Leónidas Proaño. Su lucha a favor de la población indígena desposeída y sin oportunidades de mejorar su vida buscaba modificar su realidad a través de la educación, destacando en ese propósito las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) desde 1963. A la par de la teología de la liberación, sus objetivos eran *“evangelizar, concienciar y alfabetizar a los campesinos y, en particular, a los indígenas”* [43].

En el ámbito escolar, en especial en relación con los pueblos indígenas, América Latina presenta escenarios que se han caracterizado por una exclusión y marginación masiva. Si bien, frente a organismos internacionales como la UNESCO o la OCDE, la mayoría de los Estados latinoamericanos en eventos como la Conferencia Mundial sobre la Educación para Todos, se han comprometido a universalizar la educación, sobre todo básica, para responder a las necesidades y valores de la sociedad, la realidad es muy diferente. No existe una verdadera calidad en la educación, pero el problema aún es mayor, pues la exclusión de muchos niños y jóvenes a la educación por cuestiones de género, por su situación de pobreza y por su condición étnica, es una realidad aún alarmante el día de hoy.

En una entrevista que realizada en una escuela del Ecuador queda clara esta realidad, cuando una estudiante cuenta su experiencia cuando llegó una niña indígena en al tercer curso de educación básica. La discriminación que se manifestó por su manera de hablar, es decir, un español indígena

Entonces ya empezaron a ver más aún como rara, inferior y con burla escondida. Ella ya empezó a sentirse excluida y de hecho la excluyeron [...] a mí nunca me faltaron al respeto porque yo hablo bien el castellano. Creo que por eso fui la primera vicepresidenta indígena del gobierno estudiantil del año lectivo 2013-2014 ^[44].

La exclusión que se explica en la entrevista obedece a una suerte de “necroeducación”; es decir, que dejan morir a la gente ontológica, epistemológica e históricamente. No sólo se trata de un caso de acoso escolar o “bullying”, sino la indiferencia de los docentes y la exclusión de los compañeros del salón como una forma, incluso, de racismo.

La propuesta en la década de 1960 de las ERPE comienza en diez escuelas con el objetivo de alfabetizar adultos campesinos. La importancia de esta iniciativa, además de la alfabetización era dar voz a los silenciados (indígenas) en *kichwa* y castellano, generar una cultura de la palabra y la escritura que no reproduce la ideología etnocentrista, y de constituir un pilar fundamental *a posteriori* para la Educación Intercultural Bilingüe.

En la postura de Proaño estas acciones eran liberadoras, pero entendía la liberación no a partir de acabar con la esclavitud de los individuos, sino la esclavitud que representan los modelos económicos, las esclavitudes sociales y psicológicas, liberar al propio opresor o víctima de estos modelos y liberarse de sí mismos, después de tanto tiempo de opresión. Es por ello que a partir de una acción educativa que debía ser total; es decir, debía formar a los profesores, concentrarse en generar un material didáctico específico y fomentar una perspectiva intercultural como algo esencial para la acción liberadora.

Así, la pastoral de Proaño en contextos indígenas no sólo era exitosa en esos términos de liberación, sino en la generación de un espacio intercultural no en términos de diferencias fenotípicas y étnicas, sino de ricos y pobres, de cosmovisiones diferentes, de sujetos diferentes. La realidad de racismo y discriminación en varias regiones de Ecuador, sobre todo en Chimborazo, en el ámbito social, político o educativo, hace que el pensamiento liberador de Proaño sea aún vigente, pero la propuesta de generar un espacio de y para los kichwas a través de las ERPE alude a un proceso de diálogo intercultural que inició y ha ido creciendo.

En la actualidad, la acción pastoral de Proaño ha sido cortada por nuevos representantes de la Iglesia de Riobamba. Pareciera incluso, no haber voluntad para dar continuidad a la educación liberadora e intercultural. Así, los contextos en el tiempo y espacio de Chimborazo han cambiado radicalmente. Por ejemplo, las ERPE se han constituido en una fundación privada, sin negar la simpatía de esta con las poblaciones indígenas.

Consideraciones finales

Cuando se habla de interculturalidad muchas dudas surgen acerca de su existencia o de la posibilidad de que pueda generarse un escenario de diálogo intercultural. Quizá el principal obstáculo se debe a la dificultad que implica lo que Fornet-Betancourt sugiere; es decir, pensar al otro de

una forma diferente e incluso el hecho de pensar que las características del “yo” y del “otro” son estáticas como advirtiera Hall.

De la misma forma, desde una perspectiva individual o colectiva, el gran problema al que se enfrenta la posibilidad de un escenario dialógico intercultural es el etnocentrismo; esto es, centrarse en lo propio es una actitud de dominio que puede ser sutil cuando se habla del otro y por el otro a través de las vías de las que se vale la industria de los medios de comunicación, la academia, los organismos de gobierno y organizaciones no gubernamentales, entre otros; hasta formas más evidentes de diferenciación como la marginación y discriminación.

Los contextos interculturales presentes casi en cualquier situación alrededor del mundo, como se explicó en la introducción de este artículo, no necesariamente generan un diálogo, y la característica de muchas iniciativas que pretenden generarlo es que está en una búsqueda y construcción constante; es decir, como estableciera Stuart Hall, así como la identidad y alteridad no son estáticas, la interculturalidad y el diálogo que se pretende generar en estos escenarios tampoco lo es. Existe una tendencia de imponer o por lo menos destacar los intereses y/o posturas ideológicas propias que vuelven a establecer relaciones de poder y representación del otro.

Desde la Iglesia católica, aún con una postura de izquierda o progresista en su papel expresada en los tres ejemplos desarrollados en este artículo, seguirá teniendo el estigma de su pasado histórico y político que la define como una organización colonial y de imposición. Sin embargo, desde los años sesenta hasta nuestros días, un ala progresista del catolicismo ha reflexionado, ha sido autocrítico e incluso se ha abierto al diálogo con científicos sociales, líderes indígenas, otras confesiones no católicas y con el pueblo. Son estos intentos los que comprendemos como el establecimiento de un diálogo intercultural que aún está en un constante proceso de construcción.

La acción pastoral vista en los casos expuestos de México, Ecuador y Guatemala alude a una iniciativa de diálogo y negociación con la gente, una pastoral y otras iniciativas relacionadas con ésta que llega a ser apropiada por la gente misma, siendo los agentes de pastoral interlocutores y mediadores. Se pensaría en un espacio más horizontal y que más que doctrinario conlleva un activismo en busca del bienestar social, aunado a uno espiritual y de vivir el mensaje cristiano. Se trata, pues de una forma distinta de liberación, pero con las mismas bases del liberacionismo.

En el Ecuador es evidente el proyecto de las ERPE como parte de la acción social de la Iglesia, pero apropiado por el pueblo. De la misma manera se puede ver la educación alternativa en Chiapas con un enfoque teológico (ecoteología) que fue iniciativa de los pueblos y los agentes de pastoral sólo serían mediadores y un apoyo. También se puede observar en la expresión ritual maya en Guatemala a través de la teología india cristiana los cimientos de un escenario que se pretende intercultural.

Los límites de la interculturalidad o el diálogo intercultural son, sin embargo, visibles también en los tres casos expuestos. Para los maristas y

ONGs que apoyan en proyectos en la zona de los tojolabales en Chiapas, es notorio que sigue existiendo una representación de la otredad (los tojolabales y campesinos) con el tipo de decisiones que toman, por lo que han buscado generar espacios de diálogo y negociación para tratar de entender qué es lo que ellos necesitan. Es por ello que se ha identificado la necesidad de comunicarse; es decir, de entender las dinámicas y lógicas que no son las de ellos como misioneros y activistas. En el caso de la diócesis de Riobamba, las ERPE y toda esta acción generada por iniciativa de Leonidas Proaño, se ha visto modificada por diferentes grupos que han tomado las riendas de la Iglesia. Desde el trabajo etnográfico Illichachi, se advierte que el proyecto de las ERPE se han vuelto una fundación privada. Y en el caso de Guatemala, no en todos los contextos la teología india ha sido exitosa, puesto que ocasionalmente es un escenario controlado por la Iglesia y en otros únicamente por líderes indígenas, lo que ha generado un desapego en la gente que busca en el ámbito de lo privada llevar su espiritualidad o en otros contextos como en las organizaciones cristianas no católicas que se han introducido en las comunidades.

En cualquier caso, si es que podría pensarse en la interculturalidad como una utopía, se trataría entonces de un proyecto en constante cambio y construcción, pues se trata de la interacción de identidades, así como de relaciones de alteridad. Así, para el catolicismo latinoamericano de “izquierda”, el planteamiento de un diálogo intercultural anhela alcanzar una meta más allá de la interacción o acción comunicativa, en el sentido de tener alcances de un corte más místico como la inculturación, de lo que habría que enfocarse en otro espacio para desarrollar el concepto. Sin embargo, la plataforma fundamental para generar ese intercambio (horizontal) de cosmovisiones, cosmovivencias, rasgos culturales, etc., por lo menos así se ha estado construyendo, es a través de repensar al otro, repensar al yo y la relación recíproca de ambos.

Notas

[1]Fornet-Betancourt, Raúl, Transformación intercultural de la filosofía, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 31.

[2]Blanco, Juan, “Horizontes de filosofía intercultural. Aportes de Raúl Fornet-Betancourt al debate”, en A Parte Rei. Revista de Filosofía. 64, Madrid, 2009, p. 15. [en línea] <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3003730>. [Consulta: 05 de enero de 2018].

[3]Todorov, Tzvetan, Nosotros y los otros, Siglo XXI, México, 1989, p. 21.

[4]Fornet-Betancourt, Raúl, 2001, Ob.Cit., p. 37 y Blanco, Juan, 2009, Ob. Cit., p. 16.

[5]Illichachi Guznay, Juan, “Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina”, en Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas, 21, Ecuador, 2014, p. 18.

[6]Hall, Stuart, Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Ediciones Envién, Bogotá, 2010.

[7]Restrepo, Eduardo, *Stuart Hall desde el Sur: legados y apropiaciones*, Asociación Sueca de Desarrollo Internacional, Colegio Latinoamericano de Ciencias Sociales, Envi3n, Buenos Aires, 2014, p. 98.

[8]Restrepo, Eduardo, 2014, Ob. Cit., p. 99.

[9]Hall, Stuart, 2010, Ob. Cit., p.365.

[10]Krotz, Esteban, *La Otredad cultural. Entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientaci3n de la antropología*, Universidad Aut3noma Metropolitana Iztapalapa, Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico, 2002.

[11]Vázquez, Josefina Zoraida, *La imagen del indio en el espa3ol del siglo XVI*, Universidad Veracruzana, Xalapa, M3xico, 1991, pp. 26-33.

[12]Rappaport, Joan, “Más allá de la observaci3n participante: Etnografía colaborativa como innovaci3n te3rica”, en *Antología de textos sobre poder, política, movimientos y redes en tiempos de crisis global neoliberal*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, M3xico, 2010.

[13]Mosqueda Tapia, Eloy, *La l3gica del campo religioso cat3lico: desigualdad y memoria en torno al diaconado permanente indígena en la di3cesis de San Crist3bal de Las Casas, Chiapas (1960-2008)*, Tesis de doctorado de El Colegio de M3xico, M3xico, 2011, p.64.

[14]Shorter, Aylward, *Toward a Theology of Inculturation*, Orbis Books, Maryknoll, Estados Unidos, 1988.

[15]González-Fernández, Fidel, “Historia contemporánea de la Iglesia en Áfríca”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 5, España, 1996, p. 219.

[16]Clearly, Edward. “Pentecostals, prominence and Politics” en *Power, politics and Pentecostals in Latinamerica*, West View Press, Estados Unidos, 1997, p.16.

[17]Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “El misionero ante las culturas indígenas”, en *América indígena*. XXXII(4), M3xico, 1972, p. 1140.

[18]En este encuentrocientíficos sociales y activistas de distintos Estados discutieron sobre la situaci3n mundial de desigualdad social y económica, sobre todo en la que vivían los indígenas y grupos tribales latinoamericanos y su liberaci3n del régimen (neo)colonial en el que se encontraban, y donde adjudican responsabilidad al Estado y a las misiones religiosas. (Primera Declaraci3n de Barbados,1971, [En línea] <http://www.libertadciudadana.org/archivos/Biblioteca%20Virtual/Documentos%20Informes%20Indigenas/Documentos%20Internacionales/Declaracion%20de%20los%20Pueblos%20Indigenas/Declaracion%20Barbados%201971.pdf> (Consulta 28 de enero de 2018).

[19]La teopraxis se basa en las ideas de Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino cuando sostienen que “A Dios se le práctica”. Esta praxis que explica Víctor Araya se construye a partir de: mostrar el amor de Dios a través de practicar su palabra y hacerse activamente prójimo del pobre, y buscar la justicia social a favor de la vida y los derechos del pobre (Lerma Rodríguez, Enriqueta. *Los otros creyentes. Territorio y teopraxis de la Iglesia liberadora en la Regi3n Fronteriza de Chiapas*” CIMSUR / UNAM, M3xico, 2019, p. 37).

[20]Altamirano, Carlos, “¿Qué es ser progresista?” en Halperín, Jorge, *El progresismo argentino: historia y actualidad*. Buenos Aires: Cantal Intelectual, 2006, p. 11.

[21]Primera Declaraci3n de Barbados, 1971, Ob. Cit.

[22]Valtierra-Zamudio, Jorge, *Los tojolabales y la pastoral indígena en el sureste de Chiapas. Comunicaci3n e interacci3n entre los agentes de pastoral y tojolabales*

católicos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2013, p.81.

[23] Estrada Saavedra, Marco, “Construyendo el Reino de Dios en la tierra: pastoral y catequesis en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona (1960-1980)”, en *Sociológica*, 19 (55), México, 2004, p. 212.

[24] Illichachi, Juan, “La educación intercultural bilingüe como proyecto epistémico de los movimientos indígenas en el Ecuador”, en *Sophia. Colección de filosofía de la educación*, 18(1), p. 214.

[25] Ceriani Cernadas, César y Citro, Silvia. “El movimiento del evangelio entre los toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica” en Guerrero Jiménez, Bernardo, *De indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique: Ediciones El Jote Errante-Campus Universidad Arturo Prat, 2005, p.128

[26] Altman, Agustina. “La disolución de Nam Cum en perspectiva: contextos globales de la misión menonita en el Chaco argentino”, en Ceriani Cernadas, César, *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el Siglo XX*, Buenos Aires: Rumbo Sur / Ethnographica, p. 129.

[27] Chupungco, Anscar, *Inculturación litúrgica. Sacramentales, religiosidad y catequesis*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México, 2005, p. 31.

[28] Altman, Agustina, 2017, Ob. Cit., p. 131 y 133.

[29] Escobar, Samuel. In *Serach of Christ in Latin America: From Colonial Image to Liberating Savior*, Estados Unidos: IVP Academic, 2019, p. 354; y Willis Horst, Mueller-Eckhardt, Ute y Paul, Frank. *Misión sin conquista: Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, Buenos Aires: Kairós, 2009.

[30] V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe, “Carta de S.S. Benedicto XVI a los hermanos del episcopado de América Latina y el Caribe”, en *Aparecida. Documento Conclusivo*, Ediciones CEM, México, 2008, pp. 10-11.

[31] Berend, Ivan, *Europa desde 1980*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p.49.

[32] Wallerstein, Immanuel, *Después del liberalismo*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo Veintiuno, México, 2011, pp.13 y 16.

[33] Wallerstein, Immanuel, 2011, Ob Cit., p. 219.

[34] Entrevista con ex religioso centroamericano. Realizada el 18 de agosto de 2013, en el marco de un proyecto perteneciente al Grupo de Investigación, Desarrollo e innovación: “Aproximación a los nuevos paradigmas de Sociedad internacional: regiones, actores, estructuras e instituciones Gobernanza mundial”, bajo la responsabilidad de Cutberto Hernández Legorreta de la Facultad de Derecho de la Universidad La Salle, Ciudad de México, durante los meses de junio de 2013 a diciembre de 2016. El entrevistado fue un teólogo de la liberación en Nicaragua y Honduras. No dio autorización de revelar su identidad (nota de los autores).

[35] Para profundizar en el tema del neoliberalismo una obra esencial es la de Escalante Gonzalbo, Fernando, *Historia mínima del neoliberalismo*, El Colegio de México, México, 2015.

[36] Caravias, José Luis y Barros, Marcelo, *Teología de la Tierra. Los problemas de la Tierra vistos desde la fe*, El Espíritu Santo, Ecuador, 1990.

[37]Boff, Leonardo, La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma, Trotta, Madrid, 2000, p. 19.

[38]ENLACE, Comunicación y Capacitación A.C., es un organismo que tiene como objetivo “promover el protagonismo de grupos populares, comunidades y organizaciones campesinas e indígenas en el impulso de alternativas de desarrollo local con perspectiva regional, y con ello construir una sociedad justa y solidaria” <http://www.gloobal.net/iepala/global/fichas/ficha.php?id=17469&entidad=Agentes&html=1> [Consulta 06 de febrero de 2018]).

[39]Proaño, Leonidas, La cultura indígena, Fundación Pueblo Indio del Ecuador, Ecuador, 1989, pp. 1-35.

[40]Entrevista a Juan Carlos Robles. Realizada en el marco del proyecto de doctorado del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, “Los tojolabales y la pastoral indígena en el sureste de Chiapas. Comunicación e interacción entre los agentes de pastoral y los tojolabales católicos”, durante los meses de marzo de 2010 a abril de 2011 en Comitán, Chiapas, dirigido por Jorge Valtierra Zamudio.

[41]Entrevista al jesuita y antropólogo Ricardo Falla. Realizada en el marco del proyecto de maestría del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, durante septiembre a diciembre de 2008, “El proceso de inculturación y el camino hacia la autoctonía de la Iglesia católica”, Misión de Santa María Chiquimula, Totonicapán, Guatemala, dirigido por Jorge Valtierra Zamudio.

[42]Entrevista al líder quiché Eduardo León Chic. Realizada en el marco del proyecto de maestría del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, durante septiembre a diciembre de 2008, “El proceso de inculturación y el camino hacia la autoctonía de la Iglesia católica”, Misión de Santa María Chiquimula, Totonicapán, Guatemala, dirigido por Jorge Valtierra Zamudio.

[43]Illicachi-Guzñay, Juan y Valtierra-Zamudio, Jorge, “Educación y liberación desde la óptica de Leonidas Proaño”, en *Sophia*, colección de Filosofía de la Educación. 24(1), Ecuador, 2018, p. 150.

[44]Illicachi-Guzñay, Juan y Valtierra-Zamudio, Jorge, 2018, Ob. Cit., p. 153.