



CHRISTUS
REVISTA DE TEOLOGÍA,
CIENCIAS HUMANAS Y PASTORAL

No. 852 / Año LXXXIII / \$100



DESDE
ABYA YALA
TEOLOGÍA CRISTIANA
CON SABERES
ANCESTRALES



**MEMORIAS ANDINAS DE FINES Y
RENACIMIENTOS DE MUNDOS**

SOFÍA CHIPANA QUISPE

LA COMUNALIDAD EN EL POPOL WUJ

HERBERT MAURICIO ÁLVAREZ LÓPEZ

**TEJER DESDE
LOS CANTOS DE NANA Y BABA**

JOACABED REINA SOLANO MISELIS

Deseamos a toda nuestra comunidad lectora un feliz inicio de año. Estamos profundamente agradecidos por su apoyo constante, porque su cercanía y confianza nos impulsan a hacer mejor nuestro trabajo. Esperamos que este 2026 esté lleno de cosas buenas en sus vidas, que la presencia de Dios sea palpable y que sigamos compartiendo temas de su interés y tejiendo sentido en comunidad.

El próximo 18 de febrero dará inicio la Cuaresma, uno de los tiempos litúrgicos más significativos de nuestra fe. En medio de los desafíos y las turbulencias que atraviesa el mundo, el mensaje de Jesucristo resucitado nos recuerda que la paz es posible cuando seguimos su legado de luz, esperanza y amor, y cuando hacemos de cada gesto cotidiano una oportunidad para servir al Reino con alegría.

¿QUIERES SUSCRIBIRTE?



¡Síguenos en redes sociales!

RevistaChristus

revistachristus_

nas.io/es-mx/revista-christus

Visita nuestro sitio web:

<https://christus.jesuitasmexico.org/>

Escucha Ve y dile:

<https://spoti.fi/4fxkATt>

CHRISTUS
REVISTA DE TEOLOGÍA,
CIENCIAS HUMANAS Y PASTORAL
No. 852 Año LXXXIII trimestral

COMITÉ EDITORIAL

Pedro Antonio Reyes Linares, S.J. (coordinador)

Alejandro Cárdenas López

Nerio Solís Chin, S.J.

Carlos Jesús Araujo Torre

Sofía Irene Ortega Simón

Cristina Paloma Robles Muro

Francisco Urrutia de la Torre

Manuel Verdúzco Espinoza

Alejandra Nájera

Felipe Monroy

Imagen de portada: © beto.santillan, Depositphotos

Imagen de tercera de forros: © Matteo Cavallone, Cathopic

Algunos elementos gráficos de las secciones han sido diseñados usando imágenes de Freepik.com

Algunas imágenes que aparecen en la revista se publican en términos de lo que establece el artículo 148 de la Ley Federal del Derecho de Autor.

Se permite la reproducción total o parcial de esta obra, en cualquier forma o medio, con propósitos educativos y sin fines de lucro, sin que sea necesario obtener autorización expresa por parte de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, A.R.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

COMISIÓN TEOLÓGICA

Carlos Cervantes, S.J.

Raúl Cervera, S.J.

Gerardo Cortés, S.J.

Nerio Solís Chin, S.J.

Javier Garibay, S.J.

Luis Arturo Macías, S.J.

Sebastián Mier, S.J.

Jorge Ochoa, S.J.

Álvaro Quiroz, S.J.

Arturo Reynoso, S.J.

Pedro de Velasco, S.J.

Alexander Zatyrka, S.J.

CHRISTUS REVISTA DE TEOLOGÍA, CIENCIAS HUMANAS Y PASTORAL
No. 852 Año LXXXIII, enero–marzo de 2026, es una publicación trimestral editada y distribuida por la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, A.R., Av. Río Churubusco núm. 434, Colonia del Carmen, Coyoacán, Ciudad de México, C.P. 04100, teléfono: 55 5533 5835. Editor responsable: Pedro Antonio Reyes Linares. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo 04-2023-011210031400-203, otorgada por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Pedro Antonio Reyes Linares, 1 de enero de 2026. Fecha de publicación: 1 de enero de 2026.



CHRISTUS REVISTA DE TEOLOGÍA, CIENCIAS HUMANAS Y PASTORAL

Enero | Febrero | Marzo 2026

2 EDITORIAL

4 MIRAR DE CERCA
Pobreza y desigualdad social en México
Jorge Rocha Quintero

38 ESPIRITUALIDAD
Ser rarámuri – ser humano
Pedro Juan de Velasco Rivero, S.J.

43 OTRAS SABIDURÍAS
El mensaje del islam en San Cristóbal de las Casas
Elías González Gómez

46 EN SU PROPIA VOZ
Maricruz Trigueros: una fe por la justicia y la paz
Abril Jordá Chávez

49 DESDE OTROS OJOS
Un perdón que devuelve la palabra
Carlos Alonso Grande Aldana

51 EL LIBRERO DE CHRISTUS
La palabra alcanza lejos
Guillermo Yrizar Barbosa

53 NO SÓLO DE PAN...
Diego Peláez Londoño, S.J.

60 LAS PALABRAS DEL PAPA

CUADERNO



Foto: © triagofernandez, Depositphotos

8 PARA LEER EL CUADERNO

10 Corazonando a Dios desde Abya Yala
Yenny Delgado

16 Tejer desde los cantos de Nana y Baba
Jocabed Reina Solano Miselis

22 La communalidad en el Popol Wuj
Herbert Mauricio Álvarez López

28 Memorias andinas de fines y renacimientos de mundos
Sofía Chipana Quispe

33 Otredad y colonialidad jurídica-teológica en Abya Yala
Claudio Arnaldo Ramírez

CHRISTUS REVISTA DE TEOLOGÍA, CIENCIAS HUMANAS Y PASTORAL | No. 852 | Año LXXXIII trimestral

DIRECTORIO
Luis Gerardo Moro Madrid, S.J.
Provincial de la Compañía de Jesús en México
Alexander Paul Zatyrka Pacheco, S.J.
Rector del ITESO,
Universidad Jesuita de Guadalajara

Carlos Jesús Araujo Torre
Director de Relaciones Externas del ITESO,
Universidad Jesuita de Guadalajara
Pedro Antonio Reyes Linares, S.J.
Director de la revista

Narce Delia Santibáñez Alejandre
Directora de Comunicación de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús
EQUIPO EDITORIAL
Editora: Cristina Paloma Robles Muro
Editora de fotografía: Lalís Jiménez

Editor de la sección Otras sabidurías: Elías González Gómez
Editora de redes sociales: Karla Paola Martínez García
Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO
Diseño y diagramación: Beatriz Díaz Corona J.



EDITORIAL

En este número apostamos por una propuesta que atraviesa la experiencia de Jesucristo como acontecimiento cotidiano en el hacer y el andar de los pueblos de Abya Yala. Tras más de 500 años de dominación, éstos sostienen su mirada como forma de resistencia, recordándonos que otros mundos son posibles. Nos enseñan que Dios se manifiesta en las aves, centinelas de un tiempo no lineal; en el abuelo fuego, que orienta el corazón; en el aire, que alimenta la vida; en el agua, que serena el espíritu, y en la tierra, espacio sagrado de donde venimos y al que pertenecemos.

Como afirma la teóloga Yenny Delgado, a quien agradecemos su valiosa colaboración en la coordinación de este número, «corazonar la teología desde Abya Yala es sentipensar a Dios; es hacer una teología desde nuestra Madre Tierra, viviéndola a corazón abierto, sintiéndola y pensándola con las manos que la labran, la siembran y la cosechan». Una teología que escucha a los ancestros y reconoce en ellos una sabiduría, sin pretensiones de supremacía ni verdades absolutas.

En el marco del Jubileo de los Pueblos Originarios, de octubre de 2025, la Iglesia ca-

tólica ha expresado también su deseo de reconciliación. «Como Iglesia, pedimos perdón por esas heridas y reafirmamos nuestro compromiso de caminar juntos», afirmó el cardenal Michael Czerny, prefecto del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral.

Hoy, frente a una humanidad marcada por la crisis del modelo capitalista y neoliberal que ha agotado sus promesas de bienestar, la respuesta está en nuestro origen, que no debe ser apropiado sino reconocido. Saberes negados y borrados en nombre del progreso, que hoy resurgen con fuerza para recordarnos que la vida plena se construye desde la reciprocidad, la comunidad y el respeto a la Tierra.

Como en la profecía inca de Túpac Amaru —«Volveré y seremos millones»—, asistimos al retorno simbólico de esas voces. Voces que hoy se levantan, no desde la revancha, sino desde la memoria y la dignidad nacida en los pueblos que nunca dejaron de soñar y que, en su caminar, han incorporado a Cristo en sus sueños, haciéndolo parte de su historia, de su lucha y de su esperanza compartida.

Equipo editorial de *CHRISTUS*







POBREZA Y DESIGUALDAD SOCIAL EN MÉXICO

Jorge Rocha Quintero

Desde hace décadas uno de los problemas sistémicos y estructurales de nuestro país ha sido la desigualdad y la pobreza. Hay que recordar que una de las promesas recurrentes en campañas electorales por parte de la clase política (de todos los partidos) fue que la pobreza y la desigualdad se iban a reducir, pero, en todos los casos, los resultados fueron magros.

En 2025 el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) dio a conocer los resultados de la última Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (ENIGH). Este instrumento se realiza cada dos años y sirve para confeccionar y elaborar los informes que dan cuenta y son el soporte de las principales mediciones de pobreza y desigualdad en México. Luego de las reformas legales impulsadas por Claudia Sheinbaum Pardo para extinguir distintos órganos autónomos y descentralizados, entre los que estaba el Consejo Nacional para la Evaluación de la Política Social (CONEVAL), el INEGI ahora es la entidad responsable de realizar

las mediciones de la pobreza en México. Por supuesto que hay un cuestionamiento de fondo sobre el conflicto de interés cuando el propio gobierno es el que mide sus resultados en esta materia.

A pesar de este debate que amerita su propia reflexión, resulta muy pertinente analizar los hallazgos que arroja la ENIGH 2024: para este año el ingreso corriente promedio de un hogar en México fue de 25 mil 955 pesos al mes, que representa un 10.6% más que el ingreso de 2022. El origen de este ingreso corriente proviene en mayor medida del trabajo (65.6%), luego de las transferencias monetarias como jubilaciones, becas y donativos (17.7%), y de la estimación del ingreso por la renta no pagada (11.6%). En lo referente a la desigualdad social según el ingreso, los datos nos dicen que, si se divide a la sociedad en diez estamentos (deciles), los hogares del primer decil registran un ingreso promedio de cinco mil 598 pesos al mes, mientras que los del décimo decil ascienden a 78 mil 698 pesos, una diferencia de 14 veces entre los que más ganan y los que menos perciben. Además, las familias del primer decil obtienen el 2.2% del ingreso total del país, en contraste con los hogares del décimo, que acumulan el 30.3%. Si bien entre

Doctor en Estudios Científico-Sociales en la línea de investigación de Política y Sociedad en el ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara.



2016 y 2024 hubo una reducción mínima en la desigualdad, ya que el primer decil se quedaba solo con el 1.8% del ingreso nacional y el décimo obtenía el 36.4%, esta mejora es mínima y la desigualdad social en México sigue siendo un problema mayúsculo.

Diferentes tipos de desigualdades

En los resultados de la ENIGH 2024 también se corroboran las desigualdades territoriales. Nuevo León y Ciudad de México tienen los ingresos más altos en el país: en el caso del estado norteño el ingreso mensual promedio de los hogares fue de 39 mil 011 pesos y en la Ciudad de México de 36 mil 895. En contraparte, en Guerrero los hogares obtuvieron 16 mil 183 pesos y en Chiapas 13 mil 695. Si comparamos estos datos podemos afirmar que los hogares de Nuevo León tienen un ingreso mensual tres veces más altos que los de Chiapas. Esto nos lleva a reconocer que en México persiste una realidad que divide a la población entre ciudadanos de primera y segunda clase.

Las desigualdades entre las personas mestizas e indígenas también son muy notorias. Las y los mexicanos de origen indígena obtuvieron un ingreso mensual promedio de siete mil 439 pesos, que significa un 26% menos que el promedio nacional. Es decir, en México una persona indígena recibe un ingreso equivalente a apenas tres cuartas partes del que percibe, en promedio, el resto de la población.

Sumado a lo anterior, resulta alarmante la brecha de ingresos entre hombres y mujeres. En 2024 los hombres ganaron, en promedio, 12 mil 016 pesos al mes, mientras que las mujeres obtuvieron un ingreso mensual de siete mil 905 pesos: cuatro mil 111 pesos de diferencia. A pesar de los esfuerzos encaminados a atender este problema estructural, muchas

veces las acciones quedan en el terreno del discurso políticamente correcto.

La pobreza en México para el año 2024

El INEGI publicó en 2024 los resultados de la medición de la pobreza multidimensional en México, ejercicio que hasta hace poco realizaba el CONEVAL. De manera general, entre 2022 y 2024 el porcentaje de personas en situación de pobreza disminuyó del 36.3% al 29.6%, lo que equivale a pasar de 46.8 millones a 38.5 millones de personas. Dentro de este conjunto, en 2022 había 9.1 millones de mexicanas y mexicanos en pobreza extrema (el 7.1% de la población), cifra que para 2024 se redujo a siete millones de personas, es decir, el 5.3% de la población.

El INEGI—y antes el CONEVAL—también mide seis carencias sociales consideradas esenciales para determinar si los hogares cuentan con las condiciones mínimas para una vida digna. En los resultados de 2024 se observa, como primera constatación, que todas las carencias registraron una disminución respecto a 2022, aunque con ritmos distintos de avance. Las reducciones más notables se dieron en el acceso a servicios de salud, en el acceso a una alimentación de calidad y en los servicios básicos de vivienda, con descensos de 5.9, 4.6 y 4.5 millones de personas, respectivamente, que dejaron de presentar estas privaciones. En el caso específico de la carencia de acceso a la salud—la más cuestionada hace dos años— se pasó de 50.4 millones de personas a 44.5 millones. Por otro lado, las carencias vinculadas con el acceso a la seguridad social, la calidad y los espacios de la vivienda, así como el rezago educativo, mostraron avances más modestos: dos millones de personas dejaron de presentar carencia en seguridad social, 1.4 millones mejoraron en calidad y espacios de vivienda, y únicamente 900 mil superaron el rezago educativo entre 2022 y 2024.





Pobreza según el territorio

Los resultados de la pobreza multidimensional que presentó el INEGI confirman la persistencia de las desigualdades territoriales en México. De acuerdo con el reporte de este organismo, trece estados del país tienen entre el 9.8% y el 19.9% de su población en pobreza; la mayoría de estas entidades se ubican en el norte y occidente de México, y sólo un estado del sur —Quintana Roo— aparece en este rango. En contraste, cinco estados presentan entre el 20% y el 29.9%, ocho registran entre el 30% y el 39.9%, y seis tienen entre el 40% y el 67%. Todos éstos se encuentran en el sur del país.

En 2024 las entidades con más personas en pobreza fueron Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Veracruz y Puebla, mientras que los estados con menor población en esta condición fueron Baja California, Baja California Sur, Nuevo León, Coahuila y Sonora. En lo referente a la pobreza extrema, el INEGI señala que los estados con más personas en esta situación coinciden con los de mayor pobreza general: Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Veracruz y Puebla. En contraparte, las entidades con menor cantidad de personas en pobreza extrema son Baja California, Nuevo León, Aguascalientes, Coahuila y Colima.

Entre 2022 y 2024 se registró una reducción significativa de la pobreza, con la salida de más de ocho millones de personas de esta condición, lo que permitió que por primera vez menos del 30% de la población se encontrara en pobreza. Este avance se asocia al fortalecimiento del empleo y del salario, así como al impacto positivo de las transferencias sociales. No obstante, los progresos en las carencias sociales fueron limitados: el 61.7% de la población presenta al menos una carencia, y sólo el 32.5% no es pobre ni vulnerable, lo que evidencia que los desafíos de la pobreza multidimensional siguen siendo relevantes.

El combate a la pobreza en el sexenio de López Obrador

Con la información proporcionada por el INEGI respecto a la pobreza multidimensional en México, es posible realizar un balance completo de la política social a lo largo del sexenio de Andrés Manuel López Obrador, quien reiteró en su narrativa de gobierno que «primero los pobres». Con los resultados difundidos por el INEGI puede corroborarse si los dichos del expresidente tuvieron sustento y si, de forma efectiva, existió un combate eficaz a la pobreza y la desigualdad.

En lo concerniente a los datos generales de la pobreza multidimensional, conviene recordar que al inicio de la administración de López Obrador había en el país 51.9 millones de personas en situación de pobreza, de las cuales siete millones se encontraban en pobreza extrema. Al finalizar su sexenio, las mexicanas y mexicanos en pobreza suman 38.5 millones, de los cuales 5.3 millones están en pobreza extrema. Esto implica que, a lo largo de la administración, 13.4 millones de personas salieron de la pobreza y 1.7 millones dejaron de estar en pobreza extrema. Se trata de la disminución más grande registrada en los últimos seis sexenios, periodo en el que los saldos finales de las administraciones públicas federales se mantenían en torno a los 50 millones de personas en pobreza. Desde la llegada del neoliberalismo a México, y pese a la implementación de diversas políticas sociales, no se había observado una reducción significativa de la pobreza hasta este sexenio, cuyos resultados resultan alentadores en varios rubros.

Los mayores resultados positivos se observan en la disminución de la carencia de acceso a la alimentación, que pasó del 22.2% en 2018 al 14.4% en 2024. La segunda carencia con un descenso relevante fue la de servicios bási-





Foto: © lucidwaters, Depositphotos

cos en la vivienda, que se redujo del 19.6% al inicio del sexenio al 14.1% al finalizar. En tercer lugar, la carencia por acceso a la calidad y espacios de la vivienda pasó del 11% al 7.9% en seis años. En estos tres ámbitos puede afirmarse que el sexenio de López Obrador propició avances relevantes en comparación con la situación existente al inicio de su mandato.

No en todos los aspectos hubo mejoras significativas. La carencia de acceso a la seguridad social pasó del 53.5% en 2018 al 48.2% en 2024, una reducción modesta frente al alto número de personas afectadas. En el rezago educativo, el porcentaje disminuyó apenas de 19% a 18.6%. En contraste, el acceso a los servicios de salud presentó un retroceso significativo, al aumentar del 16.2% al 34.2% en el mismo periodo, lo que se atribuye al fracaso en la sustitución del Seguro Popular y la

puesta en marcha del Instituto Mexicano del Seguro Social–Bienestar, así como a la falta de infraestructura, el desabasto de medicamentos y la insuficiencia de personal médico.

Para la presidenta Claudia Sheinbaum Pardo, esta agenda continúa siendo prioritaria. A pesar de los resultados de la política social del sexenio anterior, aún hay 38 millones de personas en situación de pobreza, se produjo un deterioro severo en el acceso a la salud y dos de cada tres mexicanas y mexicanos padecen al menos una carencia social. Además, ya se cuestiona si las carencias analizadas son suficientes para garantizar una vida digna; por ejemplo, se plantea incorporar el acceso a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, al ocio y el descanso, así como a la salud mental. Habrá que seguir analizando esta agenda con el mayor detenimiento.



PARA LEER EL CUADERNO

En los cuadernos de este trimestre abrimos una conversación que surge de la reflexión teológica de los pueblos de Abya Yala en diálogo con Jesucristo. Éstos recuperan la noción de cuerpo–tierra–territorio como espacio teológico donde la experiencia de Jesús acompaña y camina, y cuyo mensaje se actualiza en la vida y obra de estas comunidades.

En el primer cuaderno, la teóloga Yenny Delgado nos introduce a la idea de «corazonar» como una forma de desaprender la teología racional gestada en Europa, para poner en el centro los saberes negados: los que nacen del fuego, de la siembra y del canto que se eleva desde las comunidades originarias.

Desde territorio gunadule, Jocabed Reina Solano Miselis nos sitúa en el poder de los cantos ancestrales como medio para recuperar y sostener la memoria de los pueblos, cuya repetición configura «una declaración de vida, de resistencia y de reexistencia».

Herbert Mauricio Álvarez López nos lleva al Popol Wuj, uno de los grandes aportes del pensamiento maya, que traza una ruta espiritual y comunitaria donde la vida es una red de relaciones que incluye lo humano, lo natural

y lo divino. El autor delinea la communalidad como un aporte ancestral que da fuerza al proyecto de sinodalidad de la Iglesia.

Por su parte, Sofía Chipana Quispe nos habla de la memoria sanadora, ésa que surge del poder que se teje desde la espiritualidad y hace posible la sanación del espíritu–alma, alterado o fragmentado en sus diversas dimensiones luego de la conquista, y que en el tiempo no lineal, del que hablan los pueblos, despierta la voluntad de sus corazones.

Finalmente, Claudio Arnaldo Ramírez revisa el debate entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas como antecedente del discurso jurídico–teológico de la conquista, donde el «yo» moderno se impuso sobre el «nosotros» de los pueblos originarios.

Con estas reflexiones queremos entretejer la experiencia de Cristo en la vivencia comunitaria y espiritual que anima las luchas, los sueños y la esperanza de los pueblos originarios de América Latina. Porque apostamos por una fe encarnada en la historia, que escucha, dialoga y camina junto a los pueblos; una fe que reconoce sus saberes, lenguajes y espiritualidades y que es fuente viva de revelación y encuentro con Dios. ☩



Foto: © ShutterDin, Depositphotos

“

La común-unidad se hace desde la defensa de los valores de una vida en relación, no sólo social (de humanos), según la mirada occidental, sino desde la mirada comunal, de todos los seres: firmamento, agua, aire, bosque, animales, seres humanos, pueblos”.

Herbert Mauricio Álvarez López





CORAZONANDO A DIOS DESDE ABYA YALA

Yenny Delgado

Corazonar la teología desde Abya Yala es sentipensar a Dios; es hacer una teología desde nuestra Madre Tierra, viviéndola a corazón abierto, sintiéndola y pensándola con las manos que la labran, la siembran y la cosechan. Es un compromiso profundo que escucha la voz de los tonos ancestrales, no desde posiciones de supremacía y de conocimientos absolutos, sino desde la sabiduría vivida de los pueblos originarios y de los saberes que florecen de quienes siembran, paren, amamantan, sanan y sueñan.

Si nosotras la nombramos, la hacemos nuestra, por eso llamarla «Abya Yala» tiene mucho corazón de ser. Desde la voz guna, Abya Yala es tierra ancestral, el lugar donde estamos unidos entre los pueblos que tienen historia: «tierra en plena madurez, tierra de sangre vital». Desde este reconocimiento sabemos que es digna de tener nombre propio. Por eso, corazonar una teología propia es posible: afirma nuestra existencia y nuestra fe, nacidas de esta ancestralidad.

Psicóloga y teóloga peruana. Candidata doctoral en Ciencias Sociales de la Religión en la Universidad de Lausana. Es convocante de Mujeres Haciendo Teología en Abya Yala, donde fomenta diálogos y espacios que amplifican las voces de las mujeres teólogas en el continente.

Como hija de los Andes de Abya Yala, llevo en mi pecho las memorias vivas de mis abuelas y abuelos, quienes, con manos agrietadas por amasar la tierra, resistieron las inclemencias de la colonización, sobrevivieron duras situaciones de injusticia y siguieron adelante sabiendo que lo sembrado no sólo fue consumido, sino que germinó para seguir floreciendo y alimentando a las siguientes generaciones con corazón fuerte, esperanza y dignidad. Gracias a ellas, nuestras abuelitas, que corazonaron nuevos amaneceres con el Creador, podemos hoy corazonar la teología desde Abya Yala. Una teología que germina desde el corazón de nuestra Madre Tierra, desde esta fe que nos interroga, nos abraza, que nos empuja a mirar a Dios con ojos de montaña y corazón de agua que irriga y hace germinar esas semillas de fe.

Ofrezco esta reflexión a mis ancestras, que desde los inicios de los tiempos corazonaron a Dios y fueron capaces de resistir la opresión colonial que trajo un mensaje reducido a la sola crucifixión, para alcanzar la resurrección plena con nosotras. Reconocemos que en Abya Yala hacer teología decolonial es sanador porque es cristiana, porque está viva; una teología que no se piensa sola: se vive, se canta, se llora, se baila, se hila, se teje, se amasa, se siembra.



“Por años despreció nuestras espiritualidades tejidas en comunión con el cosmos. Negó que la tierra respiraba, que el agua tenía memoria, que el fuego hablaba y el viento respondía”.

Corazonar desde nuestras ancestras

Corazonar es un acto de memoria y rebeldía. La cristiandad llegó a Abya Yala en 1492 reducida y controlada; trajo consigo una cruz que dolía y un libro que no escuchaba. Durante más de 500 años esa herencia colonial sembró en nuestras tierras prácticas espirituales forzadas, sin sentimiento a nuestras propias tradiciones, ajenas de nuestras memorias ancestrales y prácticas espirituales. Nos impuso una fe limitada y unas prácticas culturales desconocidas. Por años despreció nuestras espiritualidades tejidas en comunión con el cosmos. Negó que la tierra respiraba, que el agua tenía memoria, que el fuego hablaba y el viento respondía. Nos arrancó la posibilidad de corazonar y nos ofreció dicotomías: esclavo o amo, indígena o cristiano, cuerpo o alma, razón o espíritu, cielo y/o tierra.

Corazonar es desaprender la teología racional y letrada que se gestó en las mentes de la Europa colonial, para volver a aprender en la escuela del fogón, del círculo, de la siembra y del canto que las comunidades originarias siguen practicando. Es un tránsito sagrado hacia otras formas de acercarnos a Dios que no apresuran ni obligan: acompañan. El antropólogo ecuatoriano Patricio Guerrero nos recuerda en su libro *La Chakana del corazonar* que éste es también es un acto político e insurgente: «Corazonar es una respuesta frente a la colonialidad del saber, del poder, y del ser... Es descentrar la hegemonía de la razón

y permitir que el corazón también piense, que la memoria también enseñe, que el dolor también hable».

La colonización no fue, como se repite en los libros de historia, un «encuentro de mundos», sino una imposición de uno sobre el otro. Uno, el europeo que buscó dominar, separar lo sagrado del cosmos, la razón del corazón, a Dios de la tierra; y otro, el nuestro, donde la vida se entendía y se vivía en plural, en relación, en reciprocidad. Aún hoy, en muchas comunidades que cuidan la tierra y honran sus ciclos, estas fuerzas siguen vivas, resistiendo con memorias ancestrales lo que los estados coloniales siguen forzándonos a olvidar.

Nuestra tarea, la de esta generación, es desaprender. Descolonizar lo que creímos verdad única. Romper la normalidad impuesta que nos enseñó a estudiar de corrido, sin preguntas, sin historia. Donde se nos impuso hacer teología desde lo racional, lo eurocentrónico, lo lineal de un Dios furioso de la desobediencia y de un crucificado entregado en una cruz de sufrimiento que aún, por lo menos para los pueblos originarios, no resucita. ¿Cuándo bajamos de la cruz para vivir la resurrección? ¿Cuándo se da la tan esperada salvación? ¿Son cinco siglos y cuantos más para ver esa gloria? Y es que se tarda mucho... Y, sin embargo, como dice Guerrero, en el sendero del *Yachay*, del saber, todavía arde la llama. Aun después de siglos, no nos han quitado todo. «Nuestras sabidurías están saliendo a la luz





Foto: © Javier Bastidas, Cathopic

para alumbrar a la humanidad», no sólo para los runas, los pueblos de Abya Yala, sino para todos los que buscan una vida más plena, más justa, más viva, más resucitada.

Porque sí, nuestras ancestras fueron enterradas todo este tiempo con mensajes lineales de vida, esperando la liberación. Podemos ahora decirles que su resistencia ha valido la pena. Y hoy, en este tiempo del *Pachakutik*, donde todo se mueve en el espacio y el tiempo no de manera lineal —como se nos impuso— sino en espiral, vivimos un ciclo histórico de renovación y transformación profunda. Comenzamos a comprender que la vida humana se sustenta en un principio de relación con la naturaleza y el cosmos, y que de esa

conexión brotan el sentido de la complementariedad y la reciprocidad para el bienestar de todos los seres. Aquello que fue enterrado y guardado durante siglos, ahora, como semilla, empieza a florecer. Es así como estas nuevas generaciones continúan y cantan las canciones de las abuelas, repiten los cuentos que se murmurán al anochecer. Esa espiritualidad tierna y valiente sigue transmitiéndose, de generación en generación, de abuela a nieta, de madre a hija. ¡Y ya está brotando! Dentro de la Iglesia misma surge una teología distinta, decolonial y profética. No avanza a paso rápido, pero camina con firmeza. Ya fue sembrada la semilla de la resurrección en los corazones de Abya Yala, y desde ahí podemos soñar con un cristianismo que sea nuestro, nacido de



esta tierra, alimentado por nuestros dolores y nuestras esperanzas. Un cristianismo de liberación, de ternura y de profecía para los pueblos y desde los pueblos de Abya Yala.

Los desafíos de una teología desde Abya Yala

La teología que hasta ahora se ha enseñado y aprendido en los centros de formación teológica, seminarios e iglesias, muchas veces llega como un enlatado desde Europa, distante del sentipensar a Dios desde nuestro contexto. Esta teología, que aún se nombra latinoamericana, evidencia una ausencia de espiritualidades y prácticas ancestrales; es una teología desconectada de los saberes originarios, que invisibiliza las voces de los pueblos y sus luchas, y así continúa crucificando a Cristo una y otra vez, sin mostrarnos los signos de la buena nueva de la resurrección.

Todavía se insiste en que la teología debe ser «civilizatoria», y por eso lo «latino e hispano» sigue siendo el eje central del pensamiento teológico. Pero para ser verdaderamente de colonial, esta teología necesita un giro, un descentramiento del legado colonial y eurocéntrico que mira a Europa como la única fuente de verdad y de las únicas maneras de pensar «correctamente». Ese giro implica reconocer y abrazar las diversidades que existen en Abya Yala: la diversidad de prácticas espirituales originarias, la multiculturalidad en las creencias y las manifestaciones de los pueblos que viven en comunidad, así como la inclusión de voces con lenguas originarias, que siguen hablándose como idiomas vivos, que germinan una y otra vez en busca de una resurrección plena.

Cuando pensamos en la academia que hace teología, solemos imaginar estudiosas y estu-

diosas rodeados de libros y textos, en escritorios que aspiran a alcanzar la unicidad o la universalidad de una supuesta verdad. Sin embargo, esa teología se aleja muchas veces de los saberes de nuestras abuelas, que han sido transmitidos oralmente, vividos en comunidad, y guardados en el corazón. Estos saberes piden ser escritos, sí, pero sin dejar de reunirse alrededor del fogón de la cocina de las abuelas, sin dejar de escuchar las historias tejidas en muchas lunas.

Corazonar la teología desde Abya Yala es poner primero aquello que el colonizador negó: el corazón de los pueblos. Es devolverle afectividad a la razón. Así, nuestras memorias ancestrales se vuelven vivientes, desbordantes, y nos permiten, como teólogas y teólogos de Abya Yala, corazonar desde nuestra Madre Tierra, sabiendo que estamos en coexistencia con toda la vida alrededor.

El corazón no excluye. No separa entre humanos, animales, naturaleza, montañas. No invisibiliza la razón, sino que la nutre de afectividad. Se trata de empezar a corazonar las epistemologías: nutrirlas desde Abya Yala para poder dialogar y aprender desde otras formas de conocer, pensar y, sobre todo, sentir. Como dice Guerrero: «Para poder comprender el corazonar desde las y los actores que lo han estado viviendo, este trabajo se acerca a la cosmoexistencia y la espiritualidad que se encuentra presente en el sendero de las y los yachaks, cuya espiritualidad y sabiduría también nos ofrecen posibilidades para corazonar la sanación del ser y la existencia».

Los pueblos originarios y su descendencia son el presente cargado de pasado y futuro; un nosotros y nosotras sujeto de la historia que corazona en Abya Yala. El camino a una reflexión teológica propia es un acto revolu-



cionario, ya que nace desde los márgenes de la historia poscolonial. Un pueblo que con su sabiduría y prácticas espirituales ha sabido mantenerse en pie porque tiene raíces profundas y nos confronta a valorar lo que desde la Iglesia muchas veces se rechaza: la cosmoexistencia en relación, la búsqueda de armonía, las prácticas del buen vivir, el coronar la espiritualidad con la tierra, con el agua, con la naturaleza, la vida plena en comunidad. ¿Cómo podemos poner eso en el centro de esta teología que nace desde Abya Yala?

Estas experiencias espirituales que se nos han transmitido, entre la familia y en comunidad, en su mayoría son prácticas y saberes enseñados de manera oral, de abuelas a madres, de madres a hijas, nutriendo la vida y las prácticas espirituales en el continente. Esas prácticas, aunque invisibilizadas, se han asumido en las iglesias rurales, sobre todo. Los cánticos en k'iche', guna, quechua, quiche, aymara, mapudungun; las letras con historia campesina; las diversas historias de la creación; los rituales de la siembra y la cosecha; las ofrendas en lo alto de las montañas; las danzas para que caiga la lluvia... Cada una de estas prácticas espirituales se ha mantenido hasta ahora. Aunque han sido vistas con sospecha o se han menospreciado, las comunidades han seguido recordándolas y practicándolas.

Hemos de admitir que Abya Yala es parte de este mensaje profético de resurrección, donde todo aquél que cree se levantará. Desde la historia cristiana entendemos que en Abya Yala podemos creer en el mensaje de Jesús Cristo de salvación y liberación porque entendemos y hemos encarnado al crucificado por siglos; ahora la resurrección es inminente. Ya lo escribe Guerrero desde una reflexión sociológica:

Otra muestra de ese retorno y del proceso de insurgencia que vivimos, es que, a partir de esa irrupción, la lucha social posibilita que la sociedad empiece a discutir y asuma propuestas como la interculturalidad, la plurinacionalidad y ahora el *Sumak Kawsay*, que son horizontes que hacen posibles las transformaciones civilizatorias y de la vida. Propuestas como el coronar del pueblo Kitu Kara son también una expresión de ese proceso de insurgencia desde el ser, desde lo que constituye nuestro mayor poder: el corazón.

La resurrección ha comenzado en las danzas por la lluvia, en las ofrendas a la *Pachamama*, en las lenguas que renacen, en el coronar de cada comunidad que camina con el corazón abierto, tejida por el pasado y germinada por la esperanza.

Resurrección para los crucificados de la historia

Coronar la teología desde los crucificados de la historia es más que contemplar al perpetuo empobrecido de nuestros pueblos originarios que, con la teología de la liberación en los años setenta, la Iglesia buscó visibilizar. Aquella opción abrió camino para que hoy podamos coronar con el compromiso y la comprensión de que esos empobrecidos y empobrecidas, grandes y pequeños, han sido víctimas dolorosas de un proceso colonial supremacista en el continente.

En las palabras del padre Eleazar López Hernández: «Una catequesis ideologizada remarcaba el desinterés de los cristianos por la tierra y dejaba que los poderosos se adueñaran de ella, de sus recursos y del trabajo de las y los campesinos. Esa espiritualidad maniquea enfatizaba que la tierra no es más que un valle de lágrimas, y que lo mejor sería escapar del





«mundo en espera de ser rescatados por Dios hacia otro mundo». Y son estas palabras las que nos muestran lo que venimos sentipensando en forma de crítica y sospecha decolonial; lo que por tantos siglos se ha proclamado desde las iglesias: un mensaje que enfatiza el sufrimiento eterno de un pueblo victimizado donde lo terrenal sólo es doloroso, malvado y pecaminoso, que enseña que la salvación es posible si se escapa del mundo terrenal para, ya en el cielo, alcanzar la paz y la justicia que tanto anhelamos.

Así, por 533 años los pueblos originarios han sido crucificados con mensajes petrificados de dolor y juzgados por sus prácticas ancestrales, por el respeto a sus ritos y tradiciones, por sus voces milenarias, confundidas desde el pensamiento dicotómico colonial como paganismos. Sólo cabía un mensaje en el que Jesús quedaba perpetuamente crucificado, y se nos llamó, de todas las formas posibles, a seguir ese ejemplo. Desde ese dolor perpetuo, hoy reconocemos que es un evangelio a medias: no es esperanzador ni habla de resurrección. Desde una reflexión crítica podemos afirmar que, para alcanzar un evangelio completo, es necesario que desde nuestros pueblos corazonemos la resurrección. Al hacer una teología desde Abya Yala que trasciende el mensaje recibido y lo transforma en un mensaje de esperanza, podemos llegar al Jesús resucitado y lleno de gloria, al hijo que está al lado del Creador padre y madre.

La imagen de Jesús sufriendo en las iglesias, en los altares y en las cruces en lo alto de las montañas, símbolos de la crucifixión constante, se convierten hoy, en este tiempo profético y cíclico del *Pachakutik*, en un signo de vida y resurrección. Sólo cuando corazonamos la teología, cuando la hacemos nuestra, podemos ver, comprender y liberarnos de la opresión

recibida. Sólo entonces seremos libres para, como semillas, resurgir de la tierra donde hemos sido enterrados.

Como teóloga de Abya Yala, estoy comprometida a corazonar la teología desde nuestra Madre Tierra, desde el sentipensar que me lleva al retorno de la ancestralidad, ésa que nos nutre con memorias y prácticas espirituales propias. De esta manera es posible hacer una teología viva desde nuestros pueblos, que reclama un giro decolonial y anticolonial, un retorno del espíritu a la teología y a los saberes que encienden la vida y la integran. Desde ahí hacemos un acercamiento a la resurrección como una esperanza presente, viva, que camina con nuestros pueblos. Este enfoque no sólo sana las heridas de la colonización, sino que también fortalece la identidad y la resistencia de los pueblos de Abya Yala. Caminamos así hacia un futuro donde se reconozca y se valore plenamente nuestro legado espiritual.

Las sabidurías ancestrales resurgen, se elevan y florecen en el tiempo del *Pachakutik*. La espiritualidad con afecto y corazón, transmitida de generación en generación entre las familias, de abuelas y madres a hijos e hijas, sigue siendo compartida valientemente y sale a la luz para iluminar un nuevo camino.

Corazonar en clave de liberación decolonial es, para los pueblos originarios y su descendencia, un acto de profundo retorno a la ancestralidad, donde la memoria viva de los abuelos y abuelas se convierte en guía y resistencia. Es en ese retorno que se recibe, con el corazón abierto y desde la sabiduría de la tierra, el mensaje de resurrección: no abstracto ni lejano, sino una esperanza encarnada que brota desde las raíces, que se nutre de las luchas históricas, de los cantos, los rituales y los sueños colectivos.



TEJER DESDE LOS CANTOS DE NANA Y BABA

MEMORIAS, RESISTENCIA Y REEXISTENCIA EN ABYA YALA

Jocabed Reina Solano Miselis

Este texto incluye fragmentos de la tesis «La Memoria de la Madre Tierra: Relato de Nana Ologwadule y de Génesis 1–2:15», publicada por la misma autora en febrero de 2021.

Para el pueblo gunadule, la tierra tiene más de 72 nombres; uno de éstos es *Nabgwana*, el corazón de Baba y Nana, cuyo significado etimológico es «el corazón de Papá y Mamá». Ya que la tierra es nuestra madre, porque de ella emergemos, somos alimentados por las bondades de Nana y Baba, y al morir somos cultivados en ella. Es *Nabgwana* un espacio sagrado que alberga las memorias indígenas de las ancestrales del espíritu de Nana y Baba, que se entrelazan en la vida colectiva del pueblo gunadule y de los cientos de pueblos indígenas en toda Abya Yala.

Abya Yala es el nombre con el que el pueblo gunadule llama al continente de América. Significa «tierra madura, tierra vital, tierra de sangre». Este nombre le da un sentido de plu-

ralidad en el que todos los saberes indígenas pueden converger en su cuerpo–territorio. En las ceremonias, cantos, relatos, símbolos y arte de los pueblos indígenas se entiende que la tierra es un ser vivo, una fuente de energía y belleza que transmite el arte de vivir en comunidad; es el tejido que realizan estos pueblos, esta presencia divina que sostiene toda forma de vida.

La tierra es, en definitiva, un espacio de encuentro con lo sagrado, un acto de teología en movimiento espiral, una memoria viva que respira en las ceremonias, en los cantos y en los relatos orales que transmiten las abuelas y los abuelos. Es un método ancestral, que muchos investigadores hoy en día siguen abordando como método de investigación histórica, como señala David Mariezkurrena Iturmendi. Estos relatos y cantos no son sólo narraciones del pasado, sino que se actualizan con las vivencias del presente. También son acciones políticas y teológicas que mantienen viva la resistencia frente a las amenazas externas que en muchas ocasiones se camuflan y hacen daño desde adentro.

La memoria de la Madre Tierra en la cosmovisión indígena está inscrita en sus cantos, en sus símbolos y en cada acto cotidiano; en la

Hija de la nación gunadule de Panamá. Teóloga y defensora indígena.



forma en que cultivan, cuidan y celebran su territorio. La tierra, en estas historias, es un acto de amor, de reciprocidad, de presencia de Dios.

Desde esta cosmovivencia, la memoria de la tierra se manifiesta en relatos ancestrales que describen su origen, sus memorias y su relación con lo divino. La tierra habla en su lenguaje silente, en su movimiento, en los cantos de las abuelas, en los símbolos que se tejen en las molas, en los ritos que conservan y transmiten en cada ceremonia. La tierra es la matriz de la vida, que da y recibe en un acto de comunión. Por lo tanto, es la Madre Tierra el canto de Nana y Baba.

Este acto de rememorar y cantar de la tierra y a la tierra es un acto de justicia. La memoria enraíza la identidad cultural y establece un pacto sagrado: cuidar, proteger y honrar la tierra desde la reciprocidad. La tierra no es propiedad ni mercancía: es un ente vivo que está en constante relación con sus habitantes y con lo divino. Es por eso que los pueblos indígenas manifiestan que «todas las relaciones son importantes», como parte de la ética del buen vivir que responde a su espiritualidad.

La protección del territorio es también una protección de su memoria espiritual, su historia y su relación con *Nabgwana*. El relato de la tierra revela que en ésta habitan secretos y conocimientos que se pueden comprender cuando hay una interconexión de reciprocidad y cuidado hacia ella, pues se aprende a escuchar su voz en las dimensiones que la tierra vive. Y es la tierra la que guarda en su seno las memorias de los abuelos y abuelas, las enseñanzas del tiempo pasado, las formas en que la creación señalaba a sus hijos e hijas el camino de la vida en armonía con todo el cosmos. La tierra es un espacio sagrado don-

“ *La tierra es un espacio sagrado donde lo mítico y lo real se unen, donde la historia antigua y la presencia divina se entrelazan en relatos que aún hoy mantienen su vigencia y poder de resistencia*”.

de lo mítico y lo real se unen, donde la historia antigua y la presencia divina se entrelazan en relatos que aún hoy mantienen su vigencia y poder de resistencia.

El acto de recordar no es sólo una repetición de relatos, de memorias e historias, sino una declaración de vida, de resistencia y re-existencia. La oralidad y los cantos constituyen una memoria que se transmite y se actualiza continuamente y en espiral. La repetición de los relatos ancestrales en los cantos y ceremonias revela un acto de teología que refleja la continuidad de un pacto sagrado con la tierra y los antepasados. La tierra, en esencia, es esa memoria sagrada que vivifica el pasado, alimenta el presente y proyecta un futuro de continuidad. Por ello, la memoria de la tierra adquiere un significado sagrado y político. Es un acto de resistencia frente a los procesos de destrucción, desplazamiento y apropiación forzada de territorios. La tierra, en las historias y cantos, se presenta como un acto de rebeldía, en el sentido de que no podemos «domesticar» un espacio donde los pueblos reafirmamos que somos guardianes de un legado sagrado que debe ser protegido y transmitido a las próximas generaciones.



En los sagrados relatos indígenas la tierra no es un espacio de producción o consumo, sino el lugar donde lo divino se manifiesta y se transmite en las memorias de los pueblos. La tierra, en su memoria, nos llama a vivir en comunión con ella, a respetar sus ciclos y a ser custodios responsables en un acto de teología activa que desafía la lógica del dominio y la explotación. Porque la tierra es ancestra, maestra, sanadora y, por tanto, teóloga y sabia.

Baba y Nana y los cantos gunadules

En los relatos del pueblo gunadule existen personajes históricos que son importantes en el proceso de ser gunadule. Uno de ellos es una mujer llamada Inanadili, quien descendió con sus tres hermanas en un *olobadde* (recipiente de oro) de las estrellas del cielo. Fue ella quien le enseñó al pueblo a cantar porque no sabíamos hacerlo. Fue en el mes de la caña blanca cuando Inanadili dio a luz y, en una noche de luna llena, habló a toda la comunidad: «Yo me llamo Olonadili, y vengo de allá arriba —señaló con su dedo al firmamento— donde parpadean todas las estrellas. Allá arriba corre un gran río hinchado de agua, en sus orillas florecen plantas de todos los colores y de todos los tamaños». La gente que la escuchaba sollozaba por la ternura que brotaba de las palabras de Olonadili (misma que Inanadili, pero en gunadule la misma persona se puede llamar de distintas maneras). «Nosotras, las hijas de las estrellas, bajamos a visitarlos en la alta noche mientras ustedes duermen. Allá arriba cantamos a nuestros niños y niñas que desde pequeños escuchan nuestros consejos. Nosotros aprendemos a defender nuestra tierra, así deben ustedes hacerlo también».

Ella, que improvisaba canciones, pensamientos y versos para la niñez, enseñó a las abuelas la importancia de arrullar a los

hijos con una canción, con el propósito de formar personas con sentido de comunidad en Abya Yala. A través de los hermosos cantos de las madres, los abuelos, desde niños, fueron educados para vivir en comunidad. También mostró cómo recordar con cantos la vida de quienes amamos cuando mueren, y su canción, además, hacía crecer las fuerzas de nuestros ancianos. La palabra y el llanto de Inanadili se hicieron como una red fuerte para proteger a nuestro pueblo. La sonrisa, el encanto de la mujer, es la canción valiente de nuestra lucha.

Baba y Nana (Dios) hicieron bajar a Inanadili para enfrentarnos con entereza a los peligros. Inanadili enseñó a la nación gunadule a cantar, demostrando que a través de esta práctica se vive y marca el bien comunitario. La máxima ética del pueblo gunadule es la vida en comunidad, que debe ser armónica y no sólo pensada para los seres humanos, sino para todo el cosmos y de la mano de Mamá y Papá (cocreadores de todo lo que existe). De acuerdo con el sagla Belisario López, líder de la nación gunadule, «si no cantamos, morimos», como dijo en una entrevista realizada en febrero de 2020.

El canto tiene una connotación profundamente espiritual, pues va dirigido a alguien, no a la nada. Cantamos a Dios, a la vida, a los animales, a las plantas. La tierra tiene energía y es esa energía la que se transmite y nos da vida. El canto nos conduce a entrar en una espiritualidad que nos conecta con Nana y Baba, y nos invita a vivir acciones concretas de armonía con la tierra. Por ejemplo, en un mundo donde vivimos la emergencia climática, es importante afirmarnos en los cantos que transmiten parte de la espiritualidad de los pueblos indígenas y que son cantos orados, en el caso del pueblo gunadule, de Nana y Baba.







La realidad del cambio climático en Gunayala

Aumento en el nivel del mar, cambios en las temporadas de cultivo, contaminación marina y muerte de corales... Gunayala, uno de los territorios de la nación gunadule en Panamá, conformado por alrededor de 400 islas, de las cuales 49 están pobladas por los gunadules y las demás por animales y plantas, enfrenta una serie de amenazas interrelacionadas debido al cambio climático: la elevación del nivel del mar amenaza con sumergir islas enteras, los patrones climáticos impredecibles dificultan la agricultura tradicional, y la contaminación y el calentamiento de los océanos dañan los arrecifes de coral de los que dependen para su sustento. Al escuchar cada semana los cantos sagrados en las casas de congreso del pueblo gunadule, los habitantes se revitalizan y recuerdan el sentido de la ética del *Balu Wala*, del buen vivir. Fortalecen sus formas de vivir en armonía con la tierra con técnicas como el *nainu*, método y estrategia clave en la resistencia gunadule, pues es un sistema agrícola ancestral que prioriza la rotación de cultivos, la reutilización de la materia orgánica y la evitación de la deforestación. El *nainu* no es sólo una técnica agrícola; es una práctica comunitaria que fomenta el diálogo entre generaciones, transmitiendo la historia del pueblo y la importancia de cuidar la tierra. El canto como resistencia y conexión espiritual se nutre de una profunda conexión espiritual con la tierra, expresada a través de la tradición oral y el canto. Las canciones y los cuentos transmiten la sabiduría ancestral, reforzando la identidad cultural y recordando la responsabilidad del pueblo gunadule como guardianes del medio ambiente, de la Madre Tierra, de *Nabgwana*.

Los cantos, como los que enseñó Inanadili, contienen en su estructura simbólica una co-

nexión intensa con lo sagrado, con la realidad presente que amenaza a *Nabgwana*. Desde esta conciencia sabemos que cada verso, cada ritmo, es una manifestación de la relación entre los seres humanos y la Madre Tierra, en un acto de reciprocidad y amor divino, de lucha y defensa con ella.

Cantar, en esta cosmovisión, es una forma de hablar con Dios, de mantener vivo el pacto sagrado con Nana y Baba, los cocreadores, y con la Madre Tierra, que es fuente de energía y vida. La tierra sustenta la existencia, pero también habla y transmite la presencia de Dios en medio del pueblo. Cantar y narrar, además, es un acto político de resistencia. En un contexto de amenazas, desplazamiento y extractivismo, las memorias orales y los relatos ancestrales son la declaración de un pacto social y espiritual que reafirma su derecho a la tierra, su historia y su cultura. La memoria ancestral se convierte en una resistencia teológica, en una afirmación de que la tierra no es mercancía, sino un acto de Dios en movimiento, una manifestación del amor divino en comunión con la vida.

Desde una perspectiva teológica, estos relatos muestran que la protección del territorio y la conservación de la biodiversidad están enraizadas en un acto de fe: una teología de la vida en la que defender la tierra es un acto de justicia y de adoración. La tierra revela un Dios que se manifiesta en la relación, en el acto de cuidar, en el canto que conecta el corazón humano y el corazón de la Madre Tierra.

Por ello, los relatos y cantos no sólo son historias del pasado, sino también acciones en el presente, actos sagrados que reafirman la identidad, la resistencia y la esperanza del pueblo gunadule frente a las amenazas externas. La fuerte interpretación que estos rela-



“Estos relatos muestran que la protección del territorio y la conservación de la biodiversidad están enraizadas en un acto de fe: una teología de la vida, en la que defender la tierra es un acto de justicia y un acto de adoración”.

tos contienen, la repetición de los cantos y la transmisión oral son una teología en acción, una manera de vivir y transmitir la fe en medio de las luchas políticas y ecológicas por la tierra.

Desde una visión teológica, estos relatos expresan que Dios se revela en la tierra, en sus ciclos, en su movimiento y en sus voces. La tierra, en su ciclo de nacimiento, crecimiento, parto, dolor y nacimiento nuevamente, refleja la misma dinámica de la creación bíblica. El relato del Génesis, desde esta perspectiva intercultural, se conecta con las narrativas ancestrales en las que la tierra misma es un acto de la palabra y del espíritu de Dios. La tierra da a luz, vive, siente y experimenta los dolores del sufrimiento causado por la humanidad y llama a la recuperación, a la sanación. La tierra, por tanto, se convierte en testigo y profeta que denuncia el daño que la humanidad ha causado a sus propios cuerpos y al cosmos. La relación de la tierra con Dios se asemeja a un acto de parto y de creación continua, donde el dolor y la esperanza se entrelazan. La tierra nos enseña que en ella está la memoria de todos los seres, en su ciclo de vida y muer-

te, y que su sufrimiento llama a la acción de sanación, reconociendo en su cuerpo la presencia de Dios que acompaña, sana y renueva.

Desde esta hermenéutica intercultural, la tierra es un espacio físico, pero también un texto sagrado en el que Dios escribe su historia de amor con la comunidad cósmica. La memoria de la tierra, transmitida en relatos, cantos y ceremonias, es una teología en movimiento, una llamada a la protección de la vida en todas sus formas y de la creación en su totalidad. La resistencia de los pueblos es política y teológica, basada en la memoria viva y en la relación sagrada con el universo.

Comprender la tierra como memoria sagrada, como teología en movimiento y acto de resistencia, es reconocer en ella el rostro de Dios que sufre, sana y restaura, invitándonos a vivir en comunión y en justicia con toda la creación. La tierra, en su dolor y esperanza, nos llama a un diálogo de vida con el Creador y con todos los seres que habitan en ella. En esa relación sagrada, la memoria ancestral se convierte en un acto de fe, justicia y esperanza para la humanidad y la comunidad cósmica.

Para saber más:

Boff, L. (2024, 25 de abril). *Somos Tierra que piensa, siente, ama y cuida*. <https://bit.ly/4iD0kSj>

Solano, J.R. (2019, 27 de septiembre). Las narrativas como resistencia política: La experiencia de la nación Gunadule. *Memoria Indígena*. <https://bit.ly/4pffJKZ>

Solano, J.R. (2021). *La Memoria de la Madre Tierra: Relato de Nana Ologwadule y de Génesis 1–2:15* [tesis de maestría, Comunidad de Estudios Teológicos Interdisciplinarios]. Memoria Indígena. <https://bit.ly/4oxtOSO>





LA COMUNALIDAD EN EL POPOL WUJ

APORTE ANCESTRAL PARA EL EJERCICIO SINODAL

Herbert Mauricio Álvarez López

El Popol Wuj es denominado el Libro Sagrado del pueblo K'iche'. Es una cosmovisión e historia que tiene elementos comunes con todos los pueblos mayas y con diversos pueblos originarios. Actualmente bebemos de su sabiduría, de su palabra, de su abrazo ancestral. Allí encontramos escritas muchas narraciones que expresan identidad, y a partir de allí se enlazan varias de las reflexiones que se hacen hoy con relación a la vida, la espiritualidad, el ser humano, la naturaleza y la organización comunitaria.

En este sentido, uno de los aportes de los pueblos mayas, en un universo de ecología de saberes, es la vivencia de la communalidad. En el ámbito de la cosmovisión maya, la communalidad es un énfasis en el código de relacionalidad: la vida como red de relaciones. Es, entonces, una manera de ser–pensar–saber, que se refiere al situarse como Ser Humano en esa red donde todo aporta vida.

Doctor en Educación con énfasis en Mediación Pedagógica por la Universidad Internacional Antonio de Valdivieso (Nicaragua). Maestro en Ciencia de la Caridad por la Albert-Ludwigs-Universität (Friburgo, Alemania) y en Teología Latinoamericana y Docencia Universitaria por la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (El Salvador) y la Universidad Rafael Landívar —Facultad de Teología— (Guatemala).

Es sentirse parte de un entramado: Vida como tejido colorido de Universo–Naturaleza–Humanidad–Sociedad–Armonía–Felicidad. La communalidad enfatiza el hecho de lo relacional, mientras la cosmovisión hace referencia al todo de la existencia. Hay elementos donde ambos términos beben conjuntamente, pero también donde uno, la cosmovisión, es mucho más abarcante por ser una visión de mundo, mientras que la communalidad es más específica al ubicar esa visión de mundo en el hecho relacional de la vida.

No es una lectura antropocéntrica de la vida, sino una postura relacional de la existencia. Algunos autores creen que la communalidad se origina en «la historia del despojo» ocurrida con la llegada de los españoles, como apunta Jaime Martínez Luna en su libro *Eso que llaman communalidad*:

[...] consideramos que la communalidad, que es nuestra manera de pensar, se origina en la historia del despojo; en la obligada relación que hemos mantenido con los territorios que nos dejó la conquista y la explotación voraz de la tierra. Es decir, la communalidad es también fruto de la resistencia a la historia colonial.

Pero, aunque lo es para el tema de la tenencia comunal de la tierra, la communalidad es mucho



más que lo geográfico. En los pueblos originarios la relación con el universo, la montaña, el agua o el pueblo es la ubicación total de la persona en línea horizontal en cuanto a que todos somos importantes y determinantes en la vida. Es decir, todo tiene vida, es fuerza, es energía, impacta en nuestra vida humana, y nosotros en el universo o la naturaleza. María Eugenia Borsani, en el libro *Rutas decoloniales*, hablando de pueblos originarios de Abya Yala y comunidades afrodescendientes, expresa: «Cuando se está hablando de la montaña como ancestro como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto».

La común–unidad de la existencia no es sólo de humanos; no vivimos en una burbuja fuera del viento o del sol. La común–unidad se expande a los no–humanos: el árbol, la piedra, la flor, el colibrí... No se trata de una relación instrumental y de uso de «las cosas no humanas» sino un «interrelacionarse», y ésa es la única manera de ser, comenta Arturo Escobar en *Cultura y diferencia. La ontología política del campo de la cultura y el desarrollo*.

A partir de ello se postula que la communalidad no es sólo la manera de identificarse territorialmente sino de ser desde un territorio específico, pues ese ser no es sólo en relación con el territorio sino también al Universo, al sistema biótico del propio contexto, a los otros pueblos, al sentido global de la existencia. Por eso se destacan acá tres expresiones profundas, entre otras, de la cosmovisión maya a partir del enfoque de la communalidad, que pueden iluminar y aportar al presente proyecto de sinodalidad de la Iglesia católica: a) Espiritualidad de la relationalidad integral, b) La comunidad como red de cuidado, y c) El ejercicio de la autoridad como servicio comunal.

a) Espiritualidad de la relationalidad integral

Los pueblos originarios de Abya Yala tenemos elementos comunes en nuestras cosmovisiones. El elemento central es la espiritualidad, entendida ésta como la certeza de una existencia vinculada–derivada a una Gran Energía Creadora del Universo, un Ser Mayor; vinculación que guía nuestro sentido de vida, nuestro camino–destino (*ch'umilal* en maya-k'iche'), nuestras relaciones.

Esa espiritualidad en el caso maya se bebe tácitamente a partir de la percepción de un Dios eco–cósmico. Por ello llamamos «espiritualidad de la relationalidad integral», porque la referencia a Dios es una referencia que enlaza toda la existencia. No es sólo un ser personal que actúa en mi individualidad sino un ser presente en el todo de la vida que me hace parte del todo de la vida. Me refiero al hecho de que los nombres mismos de Dios son, en las propias lenguas mayas, expresados desde la existencia de todos los seres.

En el Popol Wuj, Dios se nombra, tiene sus nombres, desde descripciones naturomórficas, zoomórficas o antropomórficas. Esto es una afirmación en la que muchas veces no se repara, y que Ricardo Falla en *El Popol Wuj, una interpretación para el día de hoy*, acentúa muy bien. Y eso es lo que en sí mismo, al nombrarlo, ofrece ya referencias de interrelación eco–cósmica, o relationalidad integral.

Al nombrar así a la Gran Fuerza Creadora se evidencia que tenemos introyectado un Dios que se expresa desde toda la Creación: la naturaleza verde, los animales, el ser humano, la sociedad. Le damos nombres que significan lo grande que es desde el espejo de la belleza de un lago, su profundidad, su energía, su so-



laz o su caricia. Por ello no vemos el agua o el viento menos o más que los humanos. Son nuestros hermanos, la tierra nuestra madre: nos interrelacionamos. No es que digamos que ontológicamente seamos iguales, pero sí bióticamente, naturológicamente. Y para el pueblo maya se desprende, de lo dicho, que todo es sagrado, no porque todo sea Dios, sino porque todo tiene valor de vida.

b) La comunidad como red de cuidado

Hay una narración preciosa en el Popol Wuj: comúnmente se nombra como «Zipakna y los 400 muchachos». Se resume acá de manera libre, tomando como base la versión de Sam Calop:

Relata la historia del gigante Zipakna, que un día vio a 400 jóvenes arrastrando un tronco. Les ofreció su ayuda y se llevó, él solo, el tronco. Los jóvenes decidieron matarlo. Le solicitaron que llevara otro tronco, cavaron el hoyo, y le pidieron que sacara la tierra. Su intención era dejarle caer el tronco. Zipakna lo supo e hizo un refugio lateral. Los jóvenes dejaron caer el tronco y Zipakna fingió su muerte, cortándose cabello y uñas, que da a las hormigas. Creyéndolo muerto, los jóvenes se emborracharon. Zipakna salió, los mató a todos, y así los 400 jóvenes se convirtieron en estrellas.

Cuando cuento esto a estudiantes de ciudades con mucha influencia occidental y pregunto sus reacciones-reflexiones en relación con la historia, casi siempre expresan lo siguiente: «Los 400 muchachos eran malos porque planearon matar al gigante; tenían envidia de su poder»; «El gigante era muy bueno, porque fue solidario, poniendo al servicio de los muchachos su fuerza»; «El gigante se vengó de lo que querían hacer los muchachos».

Es muy clara la perspectiva occidental. Si percibimos con mucha atención, la mirada en estos comentarios es individualista. Les preocupa el gigante. Se ponen del lado del poderoso y sus superpoderes, del que protagoniza. La mirada desde la perspectiva maya es contraria. El fin de la historia define lo que se quiere expresar: «Y así fue como los 400 muchachos se convirtieron en estrellas», es decir, toda la historia es narrada para expresar que ellos son los protagonistas. ¿Y por qué? Porque juntos van al bosque, juntos buscan el árbol para pilar de su cabaña. Una cabaña donde caben 400 muchachos y todo el pueblo. Juntos llevan el árbol. Es la metáfora de la comunidad: todos somos juntos. No hay espacio para el individualismo como *modus vivendi*. Y por eso se cuida la comunidad. El gigante Zipakna atenta contra la comunidad, contra el «caminar juntos», y por ello se indica su maldad y se intenta matarlo.

En esta historia los 400 muchachos no tienen suerte, pero quedan en las historias a la luz del fuego de la noche en las casas como el ideal de vida, de resistencia en un mundo individualista-capitalista actual. Son las estrellas que hoy nos guían, que se quedan para siempre balbuceando con su presencia el camino que hay que seguir: todos somos juntos.

La común-unidad se hace desde la defensa de los valores de una vida en relación, no sólo social (de humanos), según la mirada occidental, sino desde la mirada comunal, de todos los seres: firmamento, agua, aire, bosque, animales, seres humanos, pueblos. Esta red de relaciones constituye la sociedad desde los pueblos originarios. Esto puede no ser comprendido desde la cultura occidental, cuando se ve a los animales, a los árboles, al agua, como subordinados al ser humano. En los pueblos originarios nos preguntamos algo





Foto: © Dagobert1620, Depositphotos

sencillo: ¿se puede vivir sin aire? Detengamos el aire, raptémoslo, y preguntémonos ¿qué pasaría con el ser humano?; y lo mismo si le quitamos el agua, o los árboles, por ejemplo. Es claro para nosotros: el ser humano no es más que la montaña, el lago o el colibrí. Somos seres de interrelación, hermanas y hermanos en el regazo de la Madre Tierra.

No se trata de una igualdad ontológica sino de una igualdad de relaciones bióticas. Y por eso el cuidado en los pueblos en el trato a todo lo que rodea: a los abuelos, a la comunidad, a la montaña, a la tierra... Ésa es la razón del pedir permiso a la Madre Tierra cuando se va a sembrar, pues se le hiere porque es vida. Pero al mismo tiempo esa herida es para producir más vida, y vida alegre y total, que es el significado del maíz sembrado. El maíz es el alimento básico: tortillas, atol, tamales... Está presente cada día. Quedarse en la descripción de la igualdad ontológica es quedarse en la descripción subjetiva, racional, individualista y antropocéntrica; migrar a la red de relaciones es celebrar la cohesión, la búsqueda conjunta de la armonía, la ubicación del ser humano en la maraña de interrelaciones, no sólo sociales, sino naturales y con el universo.

c) El ejercicio de la autoridad como servicio comunal

No se hará una descripción detallada del ejercicio de la autoridad en los pueblos mayas, pero sí se expresará que la autoridad forma parte, no de un deseo personal ni de una imposición de liderazgo de alguien carismático, sino de un destino (*ch'umilal*), es decir, de una energía espiritual que acompaña desde el nacimiento. Desde el tiempo sagrado, el calendario, la fuerza propia de la creación expresada con el nombre «nawal», permite a alguien de la comunidad desarrollarse como guía espiritual, sanador o autoridad... y esto es válido tanto para un hombre como para una mujer. Ambos pueden ejercer la autoridad.

Cuando es sabido quiénes pueden ejercer la autoridad, se organiza la comunidad para delegar trabajos. Trabajos que normalmente no son remunerados, pues son servicio al pueblo. En Guatemala, en los últimos años, se ha hecho





famoso el caso de la organización comunitaria «Los 48 cantones», ocurrido del 2 de octubre de 2023 al 15 de enero de 2024. En esos 106 días las autoridades indígenas del altiplano occidental, liderada por «Los 48 cantones», elevaron protestas que movieron a todo el país en contra del «Pacto de Corruptos», compuesto por diversos grupos de oligarcas, militares y narcotraficantes, clase política emergente enquistada en los diversos poderes del Estado.

Procede de esta expresión de comunalidad, que se repite no sólo entre los K'iche's del departamento de Totonicapán sino también entre los Kaqchikeles de Sololá, los Ixiles de El Quiché o los Mames de Huehuetenango. Son similares las formas de la autoridad comunitaria, no sólo entre los mayas, por supuesto, sino también entre todos los pueblos originarios de nuestra Casa Común, pues todavía hoy nos vemos—sentimos parte de una red de relaciones, no sólo sociales, sino también eco—universales.

Recuerdo, desde el lado eclesial, la experiencia en una de las áreas más alejadas del centro de la capital de Guatemala, marcada por el genocidio de los años ochenta, inserta en el corazón de la selva noroccidental: Playa Grande, el K'iche'. En tiempos de la presencia de los Misioneros Oblatos de María Inmaculada, en la parroquia de Cristo Redentor, de los inicios de los años noventa hasta 2023, los catequistas, respetando su cosmovisión, elegían a cuatro representantes por cuatro años, en alusión a la cuatrídad de los puntos cardinales, para que representaran a la parroquia en las actividades de formación de la diócesis.

Eran nombrados de entre los 13 sectores—regiones de la parroquia. Los sectores se dividían a su vez en subsectores según su lengua (Q'eqchi', K'iche', Poqomchi', Ladinos). Los servidores de cada ministerio eran electos tam-

bién por las comunidades: se pedía testimonio de vida, sobre todo. No elegía el párroco, sino la comunidad. La misma dinámica sucedía en el municipio de Chicamán, en la parroquia San Martín de Porres. El caso que se desea expresar es que esta designación era parte de un servicio, se erigía como una autoridad eclesial, entendido como ministerio. No se recibía remuneración económica; se rompía la rutina de la vida de estos servidores, pues debían desplazarse hacia las formaciones; se dejaban de atender sus siembras, o bien, no se podía viajar a la costa, en el caso de Chicamán, para trabajar en las cañeras. Implicaba una reducción de la economía, pero era en nombre de la ayuda—servicio comunitario, en este caso eclesial. Esto daba autoridad, autoridad entendida como servicio.

Aporte de la sabiduría ancestral a la Sinodalidad

Los tres elementos desarrollados, como bien se puede deducir, son un aporte ancestral a la sinodalidad. Cada una, cada uno, percibe en estas líneas que estas formas comunales son interrelaciones de espiritualidad, común—unidad, servicio; es decir, una comunalidad que se organiza para desarrollarse—cuidarse en un ambiente de relación integral: con el Universo, la Madre Tierra, las personas.

Se entiende a menudo Sinodalidad como «un proceso que se da en el «caminar juntos». Se describe con esta definición sencilla y parcial la dinámica de una reconstrucción de la Iglesia como institución y como comunidad. Pero la Sinodalidad va más allá de un tratamiento *ad intra* eclesial.

Debido a lo anterior, Santiago Madrigal Terrazas en *Sinodalidad e Iglesia sinodal: sus fundamentos teológicos a la luz del Concilio*





“A partir de este situarse desde el Reino, se comprende que desde la fe cristiana debemos encargarnos y ocuparnos del desarrollo de la Vida a todo nivel”.

Vaticano II, define sinodalidad como «identidad de la Iglesia como Pueblo de Dios en camino, en peregrinación hacia el Reino conforme a las exigencias del Evangelio, subrayando la común dignidad de todos los cristianos y su corresponsabilidad en la misión en razón de la gracia bautismal».

Ese Reino, que es la Misión de Jesús de Nazaret (Lc 4,43), se comprende como la Opción por la Vida, y sobre todo por la Vida Amenazada. A partir de este situarse desde el Reino, se comprende que desde la fe cristiana debemos encargarnos y ocuparnos del desarrollo de la Vida a todo nivel. Aquí encaja y puede aportar la communalidad originaria, haciendo que se abra la Sinodalidad a una mirada ancestral. Importa toda la vida. Eso está ya presente en el primer gran libro latinoamericano de la ecoteología escrito por Leonardo Boff, donde se expone el «Grito de la Tierra y el Grito de los Pobres».

Geraldina Céspedes Ulloa, teóloga afrodescendiente, dice en su aporte dentro del libro *Teólogas Feministas en el camino sinodal*, analizando la contribución de Mary Judith Ress a una sinodalidad cósmica, que:

Uno de los hilos más novedosos y prometedores que hemos encontrado en el tejido de su pen-

samiento ecofeminista es la forma en que ella entiende la comunidad, la cual está marcada por una visión incluyente que se extiende a todos los vivientes y que le lleva a hablar, no sólo de la comunidad humana, sino de la comunidad de la vida. Es por esto que podríamos afirmar que uno de sus aportes más significativos y desafiantes lo constituye esta comprensión del paradigma de comunidad, pues ayuda a ensanchar el espacio de nuestra tierra (cf. Is 54,2) y a dar cabida a todas las criaturas, abriéndonos así a lo que podríamos llamar como «una sinodalidad cósmica».

Es decir, la sinodalidad debe ser un proceso para la reestructuración eclesial dado el cáncer causado por la clericalización del Evangelio, pero no se trata sólo de la estructura sino también de agendar la sinodalidad como communalidad. Un modo de vida compartido en cuanto a la escucha, al proceso, a la autoridad, para que con esas herramientas se vaya a vivenciar una fe que ayude a la transformación social a partir de la Opción por los Pobres (económicamente, mujeres, marginados, pueblos originarios, pueblos afrodescendientes, diversidad de género, ecoteología, etc.) y contribuir así a la promoción de un Buen Vivir (*Sumak Qawsay*) en toda la Casa Común, con todos los seres vivientes (árboles, agua, viento, jaguar, serpiente, flor, ser humano, pueblos diversos, países...) y el Universo.

La contribución de la communalidad a la sinodalidad propicia autoridad nacida desde el pueblo, desde la comunidad como un servicio, haciendo así presente una espiritualidad integral del cuidado de todos porque a todos nos ha hecho y nos cuida el Gran Ajaw, el Gran Uk'ux kaj–Uk'ux Uleu (Corazón del Cielo–Corazón de la Tierra). Así, la sinodalidad se vive como un camino comunitario donde la autoridad brota del servicio y del cuidado compartido de la vida



MEMORIAS ANDINAS DE FINES Y RENACIMIENTOS DE MUNDOS

Sofía Chipana Quispe

Evocando la memoria sanadora

Este entramado de palabras busca asemejarse a las hebras de colores con las que se teje el sentido de los buenos vivires o el anhelo de las vidas dignas, éas que los tejedores y las tejedoras de los pueblos andinos plasman en sus tejidos, poniendo intención en cada diseño a través de los diversos colores con los que crean. Se trata de palabras que invitan a sentarnos en torno a las sabidurías y espiritualidades relacionales que evocan las narraciones de memorias sanadoras, en las que fluye el bonito hablar en sintonía con la polifonía de voces en el gran tejido de la vida, como lo expresa Fredy Chikangana, poeta Quechua Yanakuna Mitmak:

Éstos son cantos a la Madre Tierra en tono mayor, / son susurros que vienen de bosques lejanos, / aquellas palabras esquivas que buscan sergota en el corazón humano. / Son tonos suaves, como si dijéramos: / Vamos en silencio por los caminos húmedos de la vida, / la hierba

de la esperanza nos saluda entre la noche y sus sombras, / nuestras huellas se abrazan a la tierra y el granizo canta / entre las hojas del árbol. / Somos el fuego de estrellas que se desprenden de la bóveda azul / anunciando el nuevo tiempo, / aquí estamos tejiendo el círculo de la mariposa amarilla, / sembrando agua en los lugares desiertos, / en fin, somos espíritu de pájaro / en pozos del ensueño.

Siguiendo la invitación del hablar bonito, buscamos despertar la conciencia cósmica para reconocer el perturbador desequilibrio de los ciclos dinámicos del gran tejido de las relaciones, que paulatinamente se refleja en las diversas comunidades de vida que viven la alteración de sus tiempos y espacios. Los ríos, las lagunas, los lagos y los mares presentan distintos grados de contaminación; las grandes extensiones de bosques en las territorialidades de la Amazonía, donde habita la fuerza vital de *Sachamama*, están siendo depredadas; los glaciares denominados *Apus*, protectores del mundo andino, están devastados, y la pérdida de las semillas ancestrales y sus fuerzas vitales, junto con la desaparición y el desplazamiento de pueblos enteros, nos hablan de un tiempo de desarmonías y rupturas en el tejido de la vida. Pero también escuchamos las «palabras esquivas que buscan sergota

Caminante aymara del estado plurinacional de Bolivia. Miembro de la comunidad de Teología Andina de Perú, Bolivia y Argentina.



en el corazón humano», que emergen de las sabidurías ancestrales para recordarnos que todo tiene vida en esta *Pacha*, lo que nos permite replantear la noción de medio ambiente y naturaleza para asumir que somos parte de una gran red de fuerzas vitales cósmicas y telúricas que impulsan la fluidez de los ciclos de vida y las múltiples relaciones que circularon en millones de años.

Palabras que caminan

Desde el despertar de la conciencia de las memorias sanadoras, los diversos pueblos narran relatos cosmogónicos de fines y nacimientos de mundos, en los que se presenta el cambio de tiempos no circulares ni lineales, sino cílicos, como los que encontramos en los pueblos andinos: un tiempo de oscuridad donde regía la luna y otro donde surge el sol. Pero también hacen referencia a la extinción humana por enfermedades, guerras y diluvios, que por lo general son provocados por las desarmonías no restauradas. Dichas narraciones buscan advertir las consecuencias de las acciones, pero también orientar el camino a seguir. En ese sentido, éstas invitan a desaprender las historias únicas y lineales, ya que la noción de historia para muchos pueblos se entrelaza a partir de los fines y nacimientos de mundos.

Los pueblos reconocían sabiamente períodos largos que marcaban el fin de un tiempo o la restauración del orden cósmico, como nos dejó entrever el pueblo maya, que avizoró el 2012, el *Oxlajuj B'aktun*, el fin de un tiempo y el inicio de otro, acompañado por diversas ritualidades a fin de restablecer los equilibrios rotos, no un fin del mundo. De la misma manera, en el contexto de los pueblos andinos se ubica el *Pachakuti*, que contiene dos sentidos divergentes y complementarios: catástrofe y renovación, que no necesariamente son pro-

vocados por un ciclo cósmico y sus interrelaciones, sino por circunstancias antagónicas provocadas por el desequilibrio humano.

De acuerdo con el suceso antagónico en la memoria corta de los pueblos, lo que provocó el desequilibrio en el tiempo y los ritmos del cosmos fue la invasión, que ha sido considerada «como un verdadero cataclismo cósmico que conmovió desde sus fundamentos a todo el mundo andino», apunta Fernando Montes Ruiz en *La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. Dicha invasión hizo que el mundo se pusiera al revés: la estructura colonial impuesta organizó la vida sin considerar las relaciones con las fuerzas vitales que habitaban los territorios, para, más bien, destruirlas y condenarlas a la clandestinidad, sustituyéndolas por templos y símbolos cristianos. A su vez, la distribución de las encomiendas —que asignaba una población de indígenas a un encomendero de origen español para el trabajo de servidumbre en labores agrícolas, de tejido y minería, a cambio de recibir la doctrina cristiana y retribuir al reino con impuestos— derivó en la ruptura con las fuerzas vitales con las que estas comunidades se relacionaban en sus territorios de origen. Además, las poblaciones desplazadas, estigmatizadas como idólatras, eran fuertemente controladas por conservar sus cosmoexistencias relacionales.

A partir del contexto del avasallamiento territorial y el enajenamiento de las sabidurías y espiritualidades ancestrales que pervive en nuestros tiempos por la matriz colonial que moldea la vida de las sociedades, surge una y otra vez el anhelo de restaurar las desarmonías en el tejido de la vida. Como se aprecia en los ritos de sanación comunitaria del pueblo aymara, que se inicia con el *kuti* —con movimientos y acciones hacia la izquierda, el lado



Foto: © MartinStockStudio, Depositphotos

por donde fluyen las energías en conexión con el corazón— se busca reconstituir el equilibrio y la armonía en los cuerpos—espíritu y las relaciones en la vida de los territorios como preparación para el movimiento cosmológico de *Pachakuti*.

La restauración de los desequilibrios precisa hacer la conexión con el tiempo cílico donde el pasado no está atrás, sino delante; en ayllu es el *nayrapacha*, que vincula el presente con la fuerza ancestral que orienta la recreación o restauración de la vida. De esta concepción del tiempo, la narración de la historia oficial pierde autoridad y resignifica la historia de los pueblos dominados, como se aprecia en las narraciones de las sublevaciones o rebeliones suscitadas en los diversos territorios que fueron aplacados a partir de castigos aleccionadores, como el desmembramiento o la decapitación de sus líderes, que

adquieren otros sentidos desde la fuerza renovadora del *kuti*.

Las narraciones que circulan en torno a la coexistencia de los cuerpos que esperan el momento de su reconstitución reciben en algunas regiones el nombre *Inkarrí* (Inca rey), como explica Montes Ruiz: «El día en que la sangre, la cabeza y el cuerpo de *Inkarrí* se junten, amanecerá el anochecer, los reptiles volarán, se secará la laguna de Parinacochas: otro caos renovador volverá al universo a su posición normal. Entonces, los indios presididos por *Inkarrí* podrán continuar su obra civilizatoria inconclusa, oculta por ahora bajo las aguas».

En ese sentido, los diversos movimientos y organizaciones que resurgieron de la clandestinidad para rememorar los 500 años de resistencia en toda Abya Yala, en el contexto



andino se asumieron como el movimiento de la serpiente cósmica ancestral, *Katari*, en aymara, y *Amaru*, en quechua. Éstos anuncianaban que los cuerpos desmembrados y las cabezas decapitadas buscaban reconstituirse en los territorios y los pueblos. La memoria de ese tiempo dejó sentir el eco sonoro del *Pachakuti*, que irrumpió en el tiempo lineal a partir del fin de un mundo trastornado por la estructura colonial, para dar paso al tiempo en que la humanidad deje de transformar la *Pacha* y sea la *Pacha* quien le permita renacer.

¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose

En el intercambio de saberes que tejen los buenos vivires de los pueblos, las palabras que surgen de la digna rabia zapatista reflejan el sentido del *Pachakuti*: «¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo. El día que fue el día, era noche. Y noche será el día que será día», apuntó el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 2012. Estas palabras permiten vislumbrar que el mundo impuesto no es perenne, sino que empieza a cerrar su ciclo, no sin antes vivir el tiempo de una crisis generalizada que amenaza la vida. Esto lleva a relecturas apocalípticas que predicen el fin de los tiempos, del mundo, y que la salvación humana no está en la tierra sino en el más allá.

En contraparte, en los paradigmas cosmológicos el fin de un mundo pasa por un tiempo de *tinku*, el encuentro simétrico de los opuestos antagónicos, que no necesariamente se da por medio de la violencia. El *Pachakuti* ofrece la posibilidad de la regeneración de la vida, posible únicamente a partir de la conexión con el *manqhapacha*, el mundo interior que reconecta con la fuerza sanadora del *ch'amakpacha*, el tiempo primigenio de la oscuridad fecunda

donde se empezó a gestar la vida, para así renacer mirando el amanecer.

El *tinku*, en los contextos de desencuentros, conlleva un proceso profundo de interioridad para no claudicar en la armonización de la vida, como se aprecia en las palabras de Túpac Amaru, líder indígena que organizó uno de los grandes levantamientos en el actual sur andino de Perú de 1780 a 1781, como recoge Jeffrey Klaiber en *Religión y justicia en Túpac Amaru*:

Un humilde joven con el palo y la honda, y un pastor rústico, por providencia divina, libertaron al infeliz pueblo de Israel del poder de Goliat y Faraón: fue la razón porque las lágrimas de estos pobres cautivos dieron tales voces de compasión, pidiendo justicia al cielo, que en cortos años salieron de su martirio y tormento para la tierra de promisión... Mas nosotros, infelices indios, con más suspiros y lágrimas que ellos, en tantos siglos no hemos podido conseguir algún alivio.

Ante el poder que domina, surge el poder que se teje a partir de la espiritualidad que hace posible la sanación del espíritu–alma, alterado o fragmentado en sus diversas dimensiones, para despertar la voluntad del corazón, que es el ánimo, el coraje y la fuerza que permiten seguir siendo y estando. Sólo de ese modo es posible generar la restauración de las relaciones de correspondencia con las diversas fuerzas o energías vitales a partir de los diversos vínculos y acuerdos que se generan desde las formas cariñosas de hablar.

El *tinku* supone reconocer la matriz colonial que impera, para mirarse en ella como en un espejo y reconocer cómo se fue asumiendo la construcción de las desigualdades que ven el pluriverso como amenaza. Se trata de auscultar sobre todo la codicia humana que ha mercantilizado la vida y las relaciones, pre-



sentándose como un modo de vida orientado por el mito del desarrollo ilimitado, al que se busca acceder por medio del afán civilizatorio transmitido en los espacios educativos que no se preguntan por las sabidurías, ciencias, saberes y tecnologías que respetan los ciclos dinámicos de la gran red de relaciones de la que la humanidad es parte.

El tiempo del *Pachakuti* nos empuja a reconocer el nacimiento de un mundo nuevo desde la conexión con las fuerzas cósmicas y telúricas de los cuatro puntos cardinales que nos permiten escuchar los cantos de la *Pachama-ma*, como alude el escritor uruguayo Eduardo Galeano: «¿Tienes algo que decirnos, colibrí? Bailan sin parar, cada vez más leves, más volando, y entonan los cantos sagrados que celebran el próximo nacimiento de la otra tierra».

Las narraciones del *Pachakuti* no son homogéneas; hay tiempos de prosperidad y otros de enormes dificultades. El que iniciamos llega con la fuerza para reorientar la conducta auto-destructiva en la que se encuentra la mayor parte de la humanidad, pero también nos permite reconocer el resurgir de la memoria ancestral que tiene el poder de desbloquear lo que fue interrumpido. Aunque los grandes avances tecnológicos que pretenden superar los límites humanos y su interdependencia con las diversas comunidades de vida suelen considerarse como evolución, lo cierto es que, pese a su funcionalidad, también nos ofrecen la oportunidad de una comunicación más amplia y de crecer en un sentido mucho más holístico de la vida.

Nos encontramos en un tiempo pleno, profundo, fecundo de sentipensares que permiten reconocernos como seres espirituales que pasan por una experiencia humana, no para exaltar la noción del espíritu, como se aprecia en la concepción religiosa del cuerpo como el cautiverio

del alma, o en las nocións dualistas del cuerpo y espíritu, sino para cultivar nuestra capacidad para fluir junto a las fuerzas vitales cosmológicas y telúricas en el tejido de la vida, de la que habla Homero Carvalho: «Cuando naces, eres una cuerda sin anudar, eres *Pacha* (cosmos), totalidad tiempo y espacio; el gran vacío se va llenando de pequeños amarres que van creciendo con tus palabras y tus faenas, y cada cierto tiempo debes realizar un *Kuti* (vuelta), un enlace dentro de ti mismo; solamente así podrás volver a ser el mismo que naciste».

Este nuevo *Pachakuti* nos desafía a despojarnos del antropocentrismo y el androcentrismo para reconocer que la *Pacha*, desde su cuerpo lacerado, tiene la capacidad de restablecer los ciclos de la vida que interpelan para cultivar las sabidurías que restauran nuestras relaciones en el tejido de la vida, siguiendo sus ritmos.

Dejemos sentir que somos parte del nacimiento del pluriverso que surge de la fuerza armónica de la *Pacha*, en contraposición al cambio o la crisis climática. Un renacimiento que sólo se puede coronar a partir de las sabidurías ancestrales que van germinando en los diversos territorios.

Para saber más:

Carvalho, H. (2014). *Quipus*. Editorial 3600.

Chikangana, F. (s.f.). *Poesía de Fredy Chikangana*. LASA Forum. <https://bit.ly/48hHhtf>

Klaiber, J. (1987). Religión y justicia en Túpac Amaru. En P. Richard (Ed.), *Raíces de la teología latinoamericana*, (pp. 73-84). CEHILA.

Montes, F. (1999). *La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. Armonía.





OTREDAD Y COLONIALIDAD JURÍDICA-TEOLÓGICA EN ABYA YALA

Claudio Arnaldo Ramírez

Es sabido que, en el desarrollo de la racionalidad moderna y occidental, el hombre se descubre como un sujeto individual, por el cual puede ser autorreferencial, autoconsciente y que se autocomprende como un acto libre, otorgando «al Yo la “totalidad absoluta de la realidad”», como explica Victor Duplancic. Esta pretensión de un sujeto absoluto será el caldo del proceso de colonialidad, ya que al percibirse como autoconciencia cargará la idea de una unidad de ser y pensar que cada vez se irá afirmando hegemónicamente. De esta forma, el «Yo» abandona el «nosotros» y, cualquier pretensión de este último, en términos de conquista, deberá ser aniquilado o, como bien lo afirma Enrique Dussel, se producirá un encubrimiento del otro a través de la violencia y del control de un «ego» conquistador y colonizador que dará origen a la modernidad.

La hegemonía del «Yo» moderno en la conquista de Abya Yala sometía a la racionalidad del «nosotros», propia de los pueblos originarios y debilitados por la extrema violencia;

esa extrema violencia europea que hacía ver a la racionalidad occidental como bárbara y brutal. Dicha violencia, denunciada en varios momentos por misioneros situados en Abya Yala, provocó que el mismo rey Carlos V de España decidiera parar con las masacres, y es en este contexto en el que se desarrolló el primer juicio moderno sobre la subjetividad del sujeto americano (del Abya Yala) en el famoso debate de Valladolid entre los juristas Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas.

El discurso jurídico-teológico entre lo salvaje y la guerra

El debate no estaba en reconocer a los pueblos originarios como totalmente otros, con otras racionalidades, con otras cosmologías, con otras organizaciones, sino en la posibilidad de reconocerles un cierto grado de civilización desde la propia racionalidad europea por la cual se garantizara, por parte de la Iglesia, la actividad evangelizadora, y el estatus de servidumbre por parte de la corona. En ambos casos, evangelización y servidumbre seguían sosteniendo un método de opresión y de negación de esa otredad.

Bartolomé de las Casas posicionará su defensa de los «indios» a partir del Derecho Natural, por el cual éstos podían ser considerados

Maestrando en Teología Dogmática por la Universidad Católica de Córdoba y doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Jujuy. Miembro Fundante de la Comunidad en Diálogo Intercultural Ñawi.





como «el buen salvaje», según apunta Ana Manero Salvador en «La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América»:

Es aquí donde para este autor surgía el Derecho Natural, que no era una creación autónoma del hombre, sino que es una «pauta de conducta cósmica, externa al hombre, que le [era] impuesta desde fuera por una naturaleza asumida objetivamente», y aquí se encuentra la primera aproximación al epígrafe que nos ocupa: «el buen salvaje», que en la teoría de Las Casas se identificaba con los nativos de las Indias.

De aquí que el indio americano era un «buen salvaje» por dos razones, continúa Manero Salvador: por un lado, por su condición orgánica, al haber sido creado y adaptado físicamente para desarrollarse en su medio vital y conocerlo; y, por otro, por el aspecto histórico de los pueblos, evidenciado en las construcciones de sus ciudades y en la organización de su trabajo. Pero la defensa lascasiana no escapó a la premisa dominante de la condición de salvaje: aunque ofrece una clasificación de lo salvaje o bárbaro como una condición de la humanidad, el indio americano (el sujeto de Abya Yala) seguía siendo, para él, un salvaje.

Del otro lado, el jurista Juan Ginés de Sepúlveda sostenía que la guerra contra los indios era una «guerra justa». Intentó demostrar, o bien, crear, una causa que validara la barbarie contra los indios, ya que sus hechos y acciones en América no podían ser reconocidos como fundamento para la denominada «guerra justa». Por este motivo, Sepúlveda sostendrá la necesidad de la evangelización, reafirmando el monopolio concedido a la Iglesia por Alejandro VI en las nuevas Indias y garantizando el predominio político de la corona española como acción previa a dicha evangelización.

En el fondo, tanto la evangelización como el predominio político europeo quedaban justificados porque Sepúlveda entendía que existía un pueblo superior —el europeo— y otro inferior, condenado por su cultura, religión y forma de vida. De aquí que se sostienen cuatro causas de dicha superioridad, que desarrolla Manero Salvador:

1. Los indios eran menos cultos y civilizados que los españoles, así como los príncipes nativos lo eran respecto de los españoles, por lo que eran incapaces para gobernarse, lo cual autorizaba a los conquistadores a someterlos.
2. Los indios americanos cometían pecados contra la Naturaleza (sacrificios humanos, antropofagia...) y ésa era razón suficiente como para someterlos mediante la guerra.
3. Las autoridades cometían sacrificios humanos que recaían sobre los cuerpos de inocentes, por lo que se justificaba el castigo de los verdugos a través de la guerra.
4. Los cristianos tenían la obligación de predicar el evangelio, incluso a través de la fuerza si no era posible a través de otros medios.

A partir de estos argumentos se desarrolló la denominada «controversia de Valladolid». Ésta surgió de la sospecha de que existía una diferencia natural entre los indios y los europeos. Sepúlveda afirmaba dicha diferenciación mediante el argumento aristotélico tomista sobre el «bárbaro», según el cual quienes «no vivían conforme a la razón natural y tenían costumbres malas, debían obedecer a los otros», recupera Manero Salvador. Para Sepúlveda, «los buenos salvajes» poseían una naturaleza imperfecta que debía llegar a





Foto: © marzolino, Depositphotos

la perfección bajo la tutela del europeo perfecto. En cambio, Bartolomé de las Casas sostenía que, con base en el mismo argumento aristotélico tomista, debía distinguirse entre los bárbaros propiamente dichos y los bárbaros impropriamente dichos, categoría en la que situaba a los indios. Para él, éstos no eran por naturaleza imperfectos; de hecho, afirmaba que estaban más adelantados que otros europeos.

En un segundo momento, el debate se centró en la relación de la ley natural y la idolatría. Para Sepúlveda los indios estaban en condición idolátrica en relación con sus ritos sacrificiales y debían tener el mismo destino que los pueblos idolátricos de la tradición veterotestamentaria, por la cual Dios mismo tomaba la iniciativa de eliminarlos. El fundamento se basaba en que la idolatría era considerada un pecado contra la ley natural y, sobre todo, una

blasfemia que impugnaba la fe. Por este motivo, y siguiendo el argumento de Santo Tomás de Aquino, los fieles podían hacer la guerra a los blasfemos. Asimismo, recordaba que, entre las causas de una justa guerra, la blasfemia estaba incluida. Manero Salvador recoge las siguientes afirmaciones de Sepúlveda:

[...] estaba permitido hacer la guerra a los idólatras «por autoridad pública y pontificia», por lo que el papa tenía poder, además de para predicar el Evangelio, para obligar a los pueblos a respetar la ley natural a la que todos los hombres de la tierra estaban sometidos. Por ello, para que los infieles pudieran «oír la predicación y observar la ley natural [era] necesario que se [sometieran] al poder de los cristianos».

La respuesta de Bartolomé de las Casas se presenta con una genialidad que de alguna forma revela la pretensión del pensamiento



jurídico universal del mundo europeo. Pondrá énfasis en la noción de jurisdicción: la jurisdicción del papa y de la corona española no puede aplicarse a todas las regiones del mundo ni a todas las personas. Recurre entonces a un argumento teológico sobre la fe en Cristo, la cual formaba parte del fundamento de la jurisdicción papal y de la corona española, pero, como los indios no tienen, en acto ni en obra, dicha fe, no pueden ser sometidos a la jurisdicción del papa ni de ningún príncipe europeo. Sin embargo, esa fe está en potencia en los indios, de tal forma que, por su libre voluntad, al ser bautizados podrán ser regenerados en la fe y quedar bajo la tutela de la Iglesia.

En un tercer momento, Sepúlveda recurrirá a la figura de la barbarie, argumentando que los indios mataban inocentes a causa de la idolatría, por lo que era necesario una guerra justa para «prohibírseles de una manera, a saber, si se les [sometía] al imperio de hombres buenos que [aborrecían] tales sacrificios como [...] los españoles». A esto añade: «¿Quién dudará que por este único motivo justísimamente pudieron y pueden ser sometidos?».

La respuesta de Bartolomé de las Casas afirmará un «nosotros» en la condición de los indios como salvajes, lo cual los hará, de alguna forma, inocentes ante el castigo que se imponía a los bárbaros europeos, pues no conocían la fe en Cristo. Lo que se necesitaba —sostiene— no era una guerra que no traería paz, sino una evangelización que transformara su religión. Manero Salvador explica que, para Bartolomé de las Casas, «lo que era necesario era un cambio de religión en el cual estos crímenes salvajes no tuvieran cabida. Este cambio de religión no podía imponerse por la fuerza, sino que debía caracterizarse por ser una tarea evangelizadora que desde el respeto

a los pueblos que allí habitaban consiguiera la cristianización de las Indias».

En un cuarto momento la controversia se deslizó a la teoría agustiniana de la compulsión violenta. Para Sepúlveda la barbarie tenía que ser corregida violentamente para, así, imponer la evangelización, como históricamente ya lo hacía la Iglesia contra los herejes a través de los métodos del consejo y la doctrina, y posteriormente con el uso de la fuerza. Ambos métodos se relacionaban por el hecho de que los pueblos indios bárbaros eran muchos, por lo que no podía haber una admonición contra la barbarie idolátrica sin el uso de las fuerzas que garantizara la evangelización.

En cambio, para Bartolomé de las Casas la admonición como recurso evangelizador no podía transitar el método de la violencia, sino los caminos pacíficos de una convocatoria que proponía a los propios indios dejar la idolatría. La base de este argumento hacía referencia a que ellos no podían ser considerados herejes, ya fuera porque no estaban bajo la jurisdicción de la Iglesia, y por lo tanto no eran súbditos, ni por algún argumento teológico bíblico. Apunta Manero Salvador que «todos los teólogos [enseñaban] que ninguna verdad que se [refiriera] a la fe o a la salvación de los hombres se [encontraba] en las Sagradas Escrituras propuesta bajo forma de parábola o en el sentido espiritual, si la propia Escritura no la [exponía] en otra parte manifiestamente por medio de su sentido literal. Tal es la doctrina de San Agustín y Santo Tomás».

Conclusión

Aunque pareciera raro, no se sabe bien quién fue el ganador de este debate, pero sí se puede indicar que los grandes perdedores fueron los





pueblos originarios, ya que posterior a esto se pusieron en marcha dos vías de acción, que de cierta forma inclinaron la balanza para entender a los pueblos originarios como sujetos individuales que podrían ser considerados amigos y ser evangelizados o, en el caso contrario, imponer castigos y hacerles la guerra. Lo explica más profundamente Pérez-Prenedes, quien identifica dos vías de acción, citadas por Manero Salvador:

- a) Vía pacífica u ordinaria: se desarrolla a través de políticas de amistad, buenas obras, atracción, integración cultural, persuasión, incentivos que llegan hasta la exención tributaria decenal, y el agrupamiento de indios para ser evangelizados.
- b) Vía conflictiva o extraordinaria, que supone el recorrido de tres pasos: dialéctica llevada a cabo por intérpretes para convencer de las ventajas que supone la aceptación, castigo a los que hagan imposible la predicación, y, en el último caso, guerra si la predicación del evangelio no es aceptada.

De esta manera, se cree que, desde la conquista como origen de la modernidad y de la justicia moderna, la presencia de los pueblos originarios —como una racionalidad diferente— nunca fue realmente contemplada en la controversia de Valladolid ni en ninguna otra. De hecho, la mera presencia del otro no garantizaba la posibilidad de otras formas de justicia; al contrario, aseguraba la imposición de la única forma conquistadora y luego colonizadora de administrar justicia desde la racionalidad occidental y europea.

Por consiguiente, el discurso por el que se articuló la controversia de Valladolid consolidó, en el fondo, la idea de un sujeto individual que podía ser sometido a la racionalidad

occidental, ya fuera de manera pacífica o violenta. Sólo así, en la medida en que ese otro se despojara de su propia racionalidad, podía impartirse la justicia. En ese sentido, Michel Foucault, citado por María Victoria Gazze en 2008, afirmaba que «en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tiene por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad». De este modo, la idea de un único discurso sobre el sujeto aseguraba el control y los procedimientos de acceso a la justicia.

De todo esto queda la pregunta sobre la posibilidad de otro discurso, de otra justicia que sea capaz de arrebatarle centralidad a la idea de un sujeto individual controlable y sometible desde una racionalidad occidental y colonial. Más aún, habrá que preguntarse si en la racionalidad y en el modo de vida de los pueblos originarios existe ya esa otra forma de justicia, ese otro sujeto que no es individual, sino comunitario, y cuya espiritualidad es profundamente liberadora. 

Para saber más:

Dussel, E. (1994). 1492: *El encubrimiento del Otro*. Plural; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés.

Gazze, M. V. (2008). La constitución del sujeto en Michel Foucault y Judith Butler. En M. Koleff (Ed.), *Acerca del sujeto en las ciencias humanas* (pp. 201-215). EDDUC.

Manero, A. (2009). La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América. *Revista electrónica Iberoamericana*, 3(2), pp. 85-114. <https://bit.ly/4rBrvAR>





SER RARÁMURI – SER HUMANO

Pedro Juan de Velasco Rivero, S.J.

Quise hacer un artículo sobre la espiritualidad de los rarámuri —tarahumares—, pero haber convivido con ellos me hizo poner en cuestión eso que en las tradiciones occidentales llamamos —un poco maniqueamente— espiritualidad, y a replantearla de otra manera.

Prefiero no hablar de espiritualidad porque se suele concebir como algo interior, inmaterial, no terreno; religioso que, se supone, inspira y dirige la realización mundana de una persona y su vida, pero es distinta de ella. Se suele concretar en formas de orar, meditar, de contemplar, o en ciertas ideas sobre Dios o la naturaleza... Se asocia con recogimiento, quietud, interioridad, y suele vivirse individualmente —aunque sea en grupos— como lo contrario a lo material de nuestra vida, no como la vida misma.

Entre los rarámuri no hay nada parecido: no hay oraciones de ningún tipo, ni mentales ni vocales; no tienen imágenes en sus casas; su relación con Dios es la fiesta, el danzar y el

Es jesuita, doctor en Teología y en Ciencias de la Religión. Durante 12 años convivió con el pueblo rarámuri en Tarahumara y ha participado, por más de 30 años, en la formación filosófica y teológica de los jóvenes jesuitas y seminaristas.

compartir la comida y la bebida, pues su modo —material— de hacerse pueblo humano es ayudar a Dios haciendo fiesta.

Lo que configura como pueblo y como personas a los rarámuri les da su identidad, su sentido e impulso de vida. Son esas realidades y realizaciones materiales mundanas las que les permiten estar humanamente en el mundo; por eso hablaré mejor de humanidad.

Ser *rarámuri* (humano) es pertenecer a una raza y una cultura sustentadas y modeladas por la orografía y el clima, las plantas y los animales de la Sierra Madre que los alberga y que troqueló su modo de ser humanos, sus comunidades e instituciones, su psique y su corporalidad. De su raza y cultura enraizadas en la tierra —austera y difícil, rocosa pero firme y acogedora—; de su bondad y belleza; de la experiencia —tradición— de los antiguos; de la comunidad y de la fiesta, les viene la vida, su impulso, su sentido, su humanidad.

Más de mil años de caminar esas tierras —nunca tuvieron otro medio de transporte— los han configurado a imagen y semejanza de ésa, su porción de la Sierra Madre Occidental; les dieron nombre —caminantes—, vida, humanidad, sus formas de proceder, su corporalidad y su psicología.



Aprendieron a vivir, a ser *humanos-rarámuri*, en y de ese mundo de belleza deslumbrante y aterradora, austero y abrupto, pero no inhóspito, en el cual las serranías abren horizontes infinitos y las lejanías, la dispersión, el aislamiento y los rigores del entorno imponen austeridad, resistencia, libertad y una solidaridad radicales; donde barrancas, cerros y distancias requieren ligereza y resistencia, pero, también, formas y tiempos de descanso, acogida, protección y comunidad para todos...

No fueron ideas morales o creencias religiosas las que forjaron su proverbial resistencia, austeridad y libertad, ni su solidaridad gratuita, su paciencia y su no agresividad. Fueron las piedras que resisten fríos, calores y vientos, los pinos que se yerguen desde las fisuras de las rocas y sobreviven heladas de hasta 28 grados bajo cero aferrados a los taludes rocosos; los nopalos y magueyes que florecen en el desierto desafiando sequías y calores de 50 grados; los paisajes inmensos, los arroyos y senderos que serpentean y conectan los más de 45 mil kilómetros de su territorio... Pero también las tortillas y el batari (bebida fermentada de maíz), los pavos, los venados que cazaban al correr tras ellos durante días, y los osos que se convirtieron en los abuelos de la tribu.

La austeridad geográfica, climática e incluso ecológica de la sierra troqueló materialmente su humanidad: su austeridad, desprendimiento y libertad respecto de las cosas; su resistencia psicofísica a las inclemencias del clima; al frío, al calor, al dolor, a los accidentes y las enfermedades, a la soledad y el cansancio de los caminos, a la austeridad de la vida... y su resistencia a la agresión de la cultura *chabochi*: a los intentos de *reducirlos* a pueblos y darles *policía*, decían los primeros jesuitas, de despojarlos de su identidad, de su cultura, de sus riquezas y aun la posesión de su territorio.

Todos esos factores, más la carencia de ganado y escasez de instrumentos de trabajo, los enseñaron a caminar ese mundo y a sembrar en él, comunitariamente, tierras y casas. Pero también su modo de ser humanos, de caminar y sembrar —haciendo fiesta— reconfiguró su mundo material. Nunca pretendieron domeñar o vencer ni las barrancas ni los cerros, su mundo entorno: los cuidaron, cultivaron y vivieron sencilla y pacientemente. Les bastaba conocerlos, caminarlos y danzarlos, se hicieron a ellos, en ellos. Comprendieron que la vida se camina y danza como la sierra, con *pies ligeros*, ágiles y gozosos, bien asentados en ella y acompañados.

Ser humanos —*Mapuregá Rarámuri*— como *Pies Ligeros*

Los rarámuri se nombran y definen, ponen su humanidad en los pies ligeros —firmes y cuidadosos— con los que corren —re-corren— sus barrancas, su mundo sin lastimarlo; con los que danzan y comparten para reajustarlo y agradecerlo constantemente, porque así van definiendo y constituyendo su ser pueblo—humanidad. Pies ligeros que se han ido constituyendo como tales en ese re—correr ágilmente montes y barrancas; que con el ritmo de la danza en las fiestas se sintonizan, se ponen en común en el deseo y en la constitución de un pueblo y un mundo buenos. Pies ligeros para ayudar, como comunidad, a Dios con la creación: a cuidar y restablecer el funcionamiento armonioso del mundo, como enseñaron los *Anayáwari* (Antiguos).

Así, la tierra humanizada se vuelve raíz de la comunión—comunidad; pero la comunidad —a su vez— es la raíz de esa tierra humanizada... una y otra como caminos de presencia y encuentro con Dios en este mundo.

En ese mundo agreste donde comunidades, habitaciones y tierras están muy dispersas, aisladas, es indispensable tener espacios y



Foto: © adfoto, Depositphotos

tiempos de convivencia—comunicación y congregarse para compartirse y compartir los bienes en el trabajo. La fiesta es lo único que puede mantener y humanizar la vida y hacer de ese grupo humano comunidad y comunión.

Y la comunidad es portadora / comunicadora —físicamente— de su tradición—herencia, su Sierra Madre y las formas de caminarla—virla; de las realidades—realizaciones que los sustentan y configuran. De la experiencia—sabiduría de los que la caminaron primero —los *Anayáwari*— aprendieron que la comunidad es su vida; que ella la genera, configura, cuida,

restablece y mantiene; que la hace humana como hace humano su mundo. Ella les confiere su identidad y su fuerza; son de y para su comunidad—pueblo, privilegiando la diversidad sobre la uniformidad, pero siempre en sintonía con todos (como en el baile), cuidando con respeto y cariño de todas y cada una de las personas, de su libertad, su dignidad y su forma de ser sin ninguna discriminación.

Mantener viva la comunidad

Dios encargó a los rarámuri cuidar la comunidad: compartirse compartiendo los bienes fundamentales para la vida, en el trabajo y la fiesta... para eso también inventaron la *kórima* y la *fiesta* que alimenta y regocija al pueblo, que lo mantiene vivo y lo constituye en comunidad—comunión.

La *kórima* es una costumbre tradicional por la cual una persona o familia, que por algún imprevisto se queda sin el alimento necesario para subsistir hasta la siguiente cosecha, puede acudir a cualquier vecino y pedirle que le convide lo que necesita; no es limosna, ni préstamo o deuda, no engendra obligaciones.

La fiesta consiste en reunirse —por las tardes— para danzar toda la noche y comer y beber juntos a la mañana siguiente, aunque hay fiestas que pueden durar con ese ritmo hasta cinco o seis días seguidos en varias casas. En ella se encuentran todos los miembros del pueblo, que se comparten ellos y comparten el mundo, los bienes fundamentales para vivir gozosamente. Entre otras funciones, la fiesta tiene la de compartir la comida.

En 1975 en Tewerichi, una comunidad de unos 300 habitantes, llegamos a contar 135 fiestas en un año —incluyendo domingos—. En 50 o 60 de ellas hubo tónari (carne cocida); es decir, la mayoría de los habitantes comió carne en abundancia 50 o 60 veces ese año, además



de tortillas y batari. En promedio, una vez por semana... compartiendo gratuitamente.

Mantener–reconstituir la armonía de la comunidad

La peor falta de un rarámuri es ser *oparáame* —agresivo—, como los *chabochi* (mestizos) y *el que vive abajo* (el diablo). Por eso resisten la maldad —sea entre ellos o venga de fuera— como se resisten los embates de la naturaleza: con firmeza, pero sin violencia. Nunca fueron un pueblo agresivo, ni contra los demás ni contra sí mismos, ni siquiera con la tierra, las plantas o los animales, que son de Dios; nunca fueron conquistadores, aunque sí valientes para defenderse. Son un pueblo que no devuelve mal por mal; para ellos, hacer justicia es reconciliar, reajustar y mantener la armonía de la comunidad y, con ella, del mundo. Ésa —y no castigar— es la función de los juicios y de las autoridades.

Libertad y cuidado

La libertad como pueblo y como personas es un rasgo fundamental de la humanidad rarámuri. Está asociada a realidades materiales serranas: la amplitud del paisaje y su capacidad de caminarlo largas horas; la austerdad de su vida, la dispersión y el aislamiento de tierras y casas. Ya los primeros misioneros percibieron la relación entre esa libertad, sus formas de vivir y su entorno, y postularon la necesidad de *reducirlos a pueblos* para poderlos evangelizar y *civilizar*, e insistentemente se los pidieron. Los tarahumares prometían hacerlo después, pero conservaron su patrón de habitación y su libertad hasta hoy. Los primeros jesuitas se escandalizaron de tanta libertad. Les impresionó —negativamente— que las autoridades rarámuri no dieran órdenes, sino que propusieran o sugirieran lo que había que hacer; que ni siquiera los papás lo hicieran con sus hijos. Cada persona es totalmente libre y

se quiere y respeta su libertad, pero igualmente es totalmente solidaria y responsable con la comunidad. De esa libertad comunitaria surge el respeto y cuidado por cada persona: no—imposición, no—agresividad; sin distinción ni de edad ni de bienes...

Resistencia

Como ya vimos, de su medio ambiente aprendieron a resistir los embates de la naturaleza sin violencia y también a resistir la maldad con firmeza y paciencia. Así han resistido —en sus comunidades, tierras y cultura— durante cinco siglos los intentos de la cultura mestiza de cambiarlos, despojarlos de sus tierras y formas tradicionales vivir, de someterlos.

Austeridad

Son un pueblo, pobre, pero no se quieren ricos; para eso habría que acaparar. Pueden vivir con muy pocos bienes y escasas tierras que saben aprovechar para estar bien. La austerdad y el aprovechamiento cuidadoso e inteligente de los escasos y siempre amenazados recursos ecológicos les ha permitido vivir muy humanamente en la Sierra Tarahumara durante más de diez siglos.

Gratuidad

La pobreza de bienes y la austerdad de su mundo; la necesidad de ayuda mutua para realizar tareas fundamentales para sobrevivir en él; su desprendimiento y libertad; la experiencia festiva de solidaridad y comunión—comunidad han configurado una economía de gratuidad. Por todo eso, el trabajo comunitario —indispensable en casi todos los casos— es gratuito y normalmente se convierte en fiesta. Aunque muchas de las tareas —cuidado de tierras y rebaños, corte de leña, etc.— se realizan de forma familiar o personal, el intercambio de productos y servicios, el trabajo y el



cuidado, son gratuitos, como lo son la tierra, el agua y el maíz. Exceptuando sus tratos con los mestizos, casi todo en el mundo, la vida y las relaciones entre ellos, es gratuito.

Todo re–configurado por la fiesta

La fiesta es más que culto; es su modo de hacerse pueblo rarámuri. Como la sierra, la comunidad y Dios, es omnipresente en el mundo rarámuri, pues permea toda su vida y humanidad. La fiesta reconfigura todo: configura no sólo las relaciones personales y comunitarias, sino sus formas de cultivar, curar, jugar, trabajar, de humanizar su mundo, su cultura, sus comunidades y sus personas.

Ricardo Robles, S.J., en su diario de Pawichikí, dice que las danzas y las fiestas mantienen y transmiten el ritmo del ciclo agrícola; que sus innumerables circunvoluciones reflejan la circularidad del ir y venir entre vida–labor–fiesta, que pasan de una a otra insensiblemente en un continuo circular. Pero más allá, enseñan a vivir en común, a estar juntos, a colaborar, compartir y concordar. Nos sintonizan en un mismo ritmo, acción e intención que ayudan a Dios a mantener la vida y cuidar el mundo. Su reiteración habla de la resistencia e insistencia común. Es acción para recrear la tierra y rearmonizar el mundo; es regeneración y regreso constante de la vida, que comunica resistencia y perseverancia. La danza refleja y realiza–mantiene el ritmo y movimiento de la vida. La fiesta es sustento–vida del cosmos: lo reconfigura en humanidad.

Toda la vida se convierte en fiesta: el nacimiento y la muerte, la medicina y las curaciones, el trabajo y sus formas —la siembra, la cosecha, la sequía, la construcción de casas— las carreras, la convivencia, las relaciones, las personas... Toda la vida está permeada de fiesta, y en realidad acaba derivando hacia y convirtiéndose en ella. Por eso podemos decir

que la vida de los rarámuri y toda realidad en ella es religiosa.

La fiesta recrea–reconfigura la comunidad, toda la realidad, el tiempo y el espacio, todo su entorno a su imagen y semejanza. Hacer fiesta de todo hace que todo —el mundo, la comunidad, las personas— toda la creación, Dios mismo, sea una fiesta.

Dios vive arriba como Padre–Madre / Sol–Luna; sin embargo, se encuentra en la vida del pueblo, en su mundo, en sus instituciones y formas de relación, en la sabiduría de los antiguos, pero sobre todo en la comunidad en fiesta. Dios comparte la vida con su gente... reconcilia al pueblo y la naturaleza convocando a la fiesta. Cuida y restablece el buen funcionamiento del mundo y de la comunidad. Pide fiestas para destrabar la lluvia o la nieve, y las festeja con su pueblo. Es importante caer en la cuenta de que sus danzas más tradicionales, prehispánicas —el *Yúmari* y el *Tutuguri*— siempre se celebran en la naturaleza, al aire libre.

Danzar ayuda a Dios a sostener el mundo, a mantener y alimentar la comunidad, la vida toda (incluso la de los *chabochi*). Por eso, a Dios y a los rarámuri les gustan las fiestas, las danzas y compartir la comida y la bebida. Así ellos están en y con Dios, y Dios está en y con ellos.

La presencia y el lugar de Dios es su pueblo en fiesta; más aún, el gozo de Dios —su estancia / presencia— es ese pueblo que festeja compartiendo toda la creación.

La omnipresencia de la fiesta hace que toda la vida de los rarámuri, y todo en ella, sea religioso, que esté sustentado por el *Repá Betéame*, el Dios Padre–Madre que vive allá arriba. La fiesta es el lugar privilegiado, fundamental, de la comunidad y de Dios. Dios es la fiesta de su pueblo y el pueblo es la fiesta de Dios. ☩



EL MENSAJE DEL ISLAM EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

Elías González Gómez

Ibrahim Checheb es tsotsil. Su familia es originaria de San Juan Chamula, de donde tuvieron que emigrar por cuestiones religiosas. En esta entrevista Ibrahim comparte su propia historia de conversión al islam, la cual corre en paralelo a la llegada de esta religión a Chiapas. Según Ibrahim, el islam representa una opción y una oportunidad para las personas que están buscando algo distinto, una alternativa para profundizar en su fe y en la vida. Así fue como él, siendo un joven motivado por las transformaciones sociales del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, conoció el islam y optó por su enseñanza.

Elías González Gómez (EGG): Ibrahim, bienvenido, muchas gracias por este espacio. Cuéntanos sobre ti y tu papel en tu comunidad.

Ibrahim Checheb (IC): Gracias por la invitación. Mi nombre de nacimiento es Anastasio Gómez Gómez. Luego me convertí al islam y me cambiaron el nombre: me pusieron «Ibrahim» y yo adopté el apellido de mi abuelo, «Checheb». Ibrahim Checheb es como me

Filósofo y escritor. Su campo de interés es el diálogo interreligioso y la relación entre la mística y las luchas sociales. Coordina la Cátedra Jorge Manzano, S.J., y colabora en el Centro Universitario Ignaciano del ITESO.

conocen en el mundo. Nací en San Cristóbal de las Casas. Mis padres son de origen chamaula, del mero pueblo de Chamula, pero, por cuestiones religiosas, entre los años sesenta y setenta no tuvieron más remedio que dejar su pueblo debido a las expulsiones por parte de la comunidad. Ellos, como evangelistas, no fueron aceptados. En mi caso, nací evangélico, pero entre 1994 y 1995 conocí el islam y me convertí. Ahora soy el representante de la comunidad musulmana Ahmadía en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

EGG: Cuéntanos un poco sobre el origen de esta comunidad islámica en Chiapas, un estado tan cultural y religiosamente diverso al cual llegó el islam. ¿Cómo ha sido para tu comunidad vivir su fe en estas circunstancias?

IC: Realmente el islam aterrizó a partir del levantamiento armado en 1994, cuando Chiapas era completamente olvidado por el gobierno mexicano. Con el zapatismo el mundo giró la cabeza para mirar qué estaba pasando en México, y principalmente en Chiapas: ¿por qué había personas indígenas levantándose en armas contra el gobierno?, ¿qué exigían? En ese momento, cuando los ojos del mundo estaban posados en Chiapas, la visión de don Aureliano Pérez Iruela, uno de los españoles



“ Nosotros, como musulmanes, creemos en todos los profetas enviados por Dios. Creemos que Dios, alabado sea, le hizo llegar uno a cada pueblo”.

que trajo el mensaje del islam a San Cristóbal de las Casas, irrumpió. Él, ahora conocido como «Shejnfia», y su compañero Esteban López Moreno, iniciaron la misión de transmitir el mensaje del islam al pueblo rebelde, no tanto al ejército zapatista. Trataron de tener una entrevista con el subcomandante Marcos, pero no se dio. Decidieron entonces cambiar la perspectiva y llamar a la gente de San Cristóbal de las Casas. Durante esos años, cuando tenía 14 o 15 años, conocí por medio de ellos el mensaje. No tenía idea sobre qué era el islam o el Corán, el libro sagrado de los musulmanes, pero poco a poco fui aprendiendo las enseñanzas de estos hombres, criándome en esta religión. San Cristóbal es un lugar con muchas religiones, pero afortunadamente no hay tanta persecución religiosa. Por eso el islam pudo establecerse aquí de buena manera, gracias a la libertad religiosa. Poco a poco se fue extendiendo y aceptando su mensaje.

EGG: Conocemos la compleja historia de la llegada del cristianismo a este continente, y particularmente la espiritualidad que ha nacido en los pueblos mayas desde entonces.

¿Cómo ha sido para el islam el encuentro con las culturas de Chiapas?

IC: El islam no se distingue de los mensajes anteriores. No desmiente o niega a los profetas anteriores. Nosotros, como musulmanes, creemos en todos los profetas enviados por Dios. Creemos que Dios, alabado sea, le hizo



Foto: © Ibrahim Checheb

llegar uno a cada pueblo. En el sagrado Corán se dice que Dios, alabado sea, envió más de 124 mil profetas, entre los que destacan Abraham, Moisés, David y Jesús, que la paz y las bendiciones de Dios sean con todos ellos. El islam, por lo tanto, no es una religión que rechaza; al contrario, nuestra fe no está completa si no creemos en los mensajeros anteriores.

Nosotros, como indígenas tsotsiles, hemos buscado algo diferente. Lo vivimos con el levantamiento zapatista, cuando queríamos cambiar las cosas. En el caso de mi familia, éramos evangélicos. Mi abuelo materno fue el fundador del evangelismo en San Cristóbal de las Casas: el primer chamula en convertirse y hacerse evangélico. Chamula es una comu-



nidad de lo que podemos llamar «catolicismo tradicionalista» porque no sigue el catolicismo tal cual; no acepta a sacerdotes o catequistas, sino que se organiza y autonombra sola, tiene su propia ley y, se podría decir, su propia religión. Mi abuelo salió de Chamula en los años cincuenta, cuando viajó a la Ciudad de México en busca de algo más, y fue ahí cuando se convirtió en evangelista. Al regresar y querer compartir su fe y sus conocimientos, el pueblo lo rechazó. Ya no usaba las ropas tradicionales. Lo apodaron «caxlan», que significa «hombre blanco». Lo persiguieron a él y a su familia, que también se había hecho evangelista, incluso recurriendo a la violencia. No obstante, hubo mucha gente, además de su familia, a la que sí le interesó su mensaje, pero tuvieron que huir a San Cristóbal de las Casas por la persecución de los años sesenta y setenta. Era tanto el odio que le tenían a mi abuelo, que en 1981 lo capturaron y asesinaron, no sin antes humillarlo frente a todo el pueblo en la plaza. Él nunca abandonó su fe y nosotros seguimos su mismo camino, buscando a Dios. Así fue como llegamos al islam.

EGG: *Gracias por compartir esta historia, la de tu familia y su camino, con todo lo que ha implicado. Me gustaría preguntarte ahora, en tu calidad de representante de la comunidad, ¿cuáles son tus labores, tus responsabilidades? ¿Qué es lo que te toca hacer a ti?*

IC: La comunidad musulmana Ahmadía está establecida en más de 200 países. El islam, al igual que el cristianismo, tiene muchas denominaciones. Todas parten de lo mismo: creen en lo mismo, sólo que con matices de interpretación. Están los chías, los sunnís, los sufís, entre otros. La comunidad musulmana Ahmadía, que yo represento, es una comunidad pacífica. Hay un dicho del profeta del islam que dice: «Ninguno de vosotros tiene fe hasta que améis a vuestro hermano lo que amáis para vosotros mismos». En esto nos basamos, en el

apoyo mutuo. Yo llevo casi 15 años en esta comunidad. Me hice musulmán, como conté anteriormente, con los españoles que llegaron a San Cristóbal con el levantamiento zapatista, y ellos eran sufís. Poco a poco fui comprendiendo la diversidad islámica y en 2014 decidí aceptar esta comunidad que, repito, no es muy distinta de otras, salvo por la interpretación del Sagrado Corán y de algunos aspectos menores; pero todos los fundamentos islámicos son los mismos: rezamos cinco veces al día, ayunamos en el mes de Ramadán, pagamos el zakat (limosna) y viajamos una vez a la casa de Allah, que es el Haj, la Meca, y eso lo hacemos todos. Entonces, básicamente los cinco pilares del islam, los cinco pilares del ser musulmán, son los mismos.

EGG: *¿Cómo ves, en el futuro cercano, el papel del islam en Chiapas, en México y en América Latina? ¿Cómo ves el crecimiento y el desarrollo de la comunidad? ¿Cómo está siendo tratada? ¿Es aceptada o no?*

IC: Bueno, relativamente, en San Cristóbal de las Casas se acepta el mensaje del islam. Es como una salida u opción más para la gente que atraviesa una búsqueda. Las personas que optan por una alternativa, por algo distinto, muchas veces lo encuentran en el islam. Se sienten incluidas porque éste, como ya decía, integra los mensajes de otros profetas. No tienen que negar nada; sólo suman las prácticas del islam, lo cual genera un buen recibimiento. Por supuesto que también hay quienes no lo aceptan, no lo entienden o no lo creen, o que asocian al islam con algo malo, como el terrorismo, por ejemplo. Pero nosotros no negamos ni perseguimos a otras religiones, y poco a poco las personas se van dando cuenta de ello. La raíz del islam es el *saalam*, que significa «paz»; por lo tanto, todo aquél que utilice el nombre del islam para agredir, lastimar o hacer cualquier maldad, no representa al islam. ☪



MARICRUZ TRIGUEROS: UNA FE POR LA JUSTICIA Y LA PAZ

Abril Jordá Chávez

Maricruz Trigueros Manzo es originaria de la ciudad de México. Es psicóloga de profesión y actualmente la responsable de la agenda de justicia, paz e integridad de las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús en México. Radica en Tijuana, ciudad fronteriza con San Diego, California, principalmente acompañando a las poblaciones de personas migrantes y refugiadas. Entró a su congregación hace poco más de 20 años, donde inicialmente tuvo oportunidad de participar en labores pastorales y de educación popular. Para ella su deseo era «colaborar en la construcción del Reino y ser feliz con los demás».

A Maricruz le interesa dar voz a las mujeres menores de edad, generando espacios donde puedan compartir sus sueños, expresar cómo se ven a sí mismas y hablar sobre el futuro que desean construir. Uno de los foros más significativos que promueve Maricruz en su congregación es la conmemoración del Día Internacional de la Niña, celebrado cada 11 de octubre, y que se lleva a cabo en las ofi-

nas de las Naciones Unidas, en Nueva York. Maricruz cuenta que ese día organizaciones de la sociedad civil y defensoras de los derechos humanos hacen declaraciones y pronunciamientos dirigidos a gobiernos, exigiendo el pleno reconocimiento de los derechos humanos de las niñas y adolescentes. Para ella, escuchar las voces de decenas de niñas y visibilizar sus realidades es una forma de transformar el presente y construir un futuro más justo.

Desde el año 2000 su congregación, con presencia en más de 40 países, participa activamente en el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas. Desde ahí, Maricruz y otras compañeras suyas colaboran en la construcción de paz, la promoción de la justicia y el cuidado ambiental. Su objetivo es fortalecer y abordar esas temáticas a escala global para conectarlas con los territorios en los que tienen presencia. El objetivo de Maricruz es incidir en la Organización de las Naciones Unidas (ONU): conectar lo local con lo global, de manera que «las pequeñas cosas que pasan en la comunidad, en el barrio, y con las personas, se sepan no sólo como datos o cifras, sino como historias reales y rostros que puedan llegar a otro nivel». Con ello, añade, se busca «impulsar y dar vida, sumarnos y unirnos en lo local».

Es estudiante de Comunicación y Artes Audiovisuales. Ha participado en diversos proyectos audiovisuales y musicales que le han permitido expresarse y conectar con los demás. Actualmente es becaria en la revista *CHRISTUS*.



Foto: © Maricruz Trigueros

En 2024 Maricruz participó en el Foro Político de Alto Nivel para el Desarrollo Sostenible, representando a su congregación en la Coalición de Religiosos por la Justicia y también como integrante de la sociedad civil mexica-

“ Maricruz y otras compañeras suyas colaboran en la construcción de paz, la promoción de la justicia y el cuidado ambiental”.

na, junto con My World México. Durante el informe de México, Maricruz detectó una necesidad urgente: trabajar más profundamente en temas de paz y justicia, y en la creación de instituciones sólidas. Aunque el informe presentado por el Estado mexicano los abordó, lo hizo de manera superficial a través del programa Jóvenes Construyendo el Futuro, enfocado en aumentar la escolaridad juvenil y su ocupación laboral. Para la religiosa, aunque este programa es positivo, no forma parte de la Estrategia de Seguridad Nacional. En ese sentido, resalta que el Estado mexicano «no está dando los resultados que la sociedad y la ciudadanía esperarían: vivir en un lugar en paz, un lugar seguro. Sobre todo, señalamos la cantidad de asesinatos que a lo largo de este tiempo se han dado». En la misma sesión, la sociedad civil resaltó las alarmantes cifras de candidatos asesinados durante la contienda electoral de 2024, una situación que evidenció la fragilidad de las instituciones de seguridad en México.

Una fe activa

Maricruz explica que el trabajo en la ONU tiene un carácter sinodal, ya que siempre se trabaja en grupo con otras congregaciones religiosas, organizaciones laicas y de la sociedad civil; con ellas y ellos buscan «caminar juntos y levantar la voz unidos». A través de lo colectivo, agendas de pobreza y desigualdad toman relevancia, pues no tendrían el mismo impac-



to al hacerlo en lo individual. Para la religiosa muchas veces las voces de las personas en situación de pobreza «no son suficientemente escuchadas»: «Yo creo que este trabajo, desde las Naciones Unidas y de los grupos que están alrededor, es visibilizar tales situaciones; es escuchar estas voces de distintas maneras. Es decir, invitar a gente a que dé su testimonio y directamente vaya a Nueva York y se siente en esa silla y hable en ese micrófono».

En el marco del Foro Permanente de Pueblos Indígenas, su congregación ha invitado a representantes de pueblos originarios para exponer sus problemáticas y su visión por el respeto a su cultura. También resalta que, desde la mirada religiosa, este trabajo lo hacen como un llamado concreto de fe, convencidas de que «la justicia y la paz van de la mano». Siguen el espíritu del papa Francisco en *Laudato Si'*, encíclica en la que insiste en que «todo está conectado» y que como Iglesia se debe caminar en conjunto y desde las periferias.

Maricruz reconoce que los desafíos son enormes: la violencia generalizada, la pobreza, la desigualdad y el deterioro ambiental son problemáticas interconectadas que requieren atención inmediata. Por ello, su congregación, desde su labor pastoral, impulsa proyectos para reconstruir el tejido social por medio del trabajo con escuelas públicas y ludotecas para ofrecer a niñas, niños y adolescentes una forma de educación complementaria que fortalezca su desarrollo.

La desigualdad es un tema que cuesta visibilizar, ya que «está presente en nuestro país y a la vez está normalizada hasta cierto punto», menciona Maricruz. Señala que en la sociedad se han normalizado las diferencias de clases sociales «como si fueran algo inevitable», pero que en realidad deberíamos luchar por un acceso más equitativo para todas las personas. En esa línea, subrayó la importan-

cia de analizar la raíz de la desigualdad, como la falta de acceso a la educación y los servicios de salud. Alejarse del «desarrollismo» para, más bien, acercarse a un «desarrollo sostenible» que haga posible una vida digna para las personas a largo plazo.

Frente a ello, explica que gran parte de su labor se centra en la educación y la formación, trabajando con niños, niñas y jóvenes, especialmente con mujeres. A través de grupos de reflexión buscan generar pensamiento crítico, analizar la realidad y, sobre todo, promover soluciones colaborativas que permitan asumir responsabilidades compartidas. A eso lo llama una «fe activa»: vivir la fe comprometiéndose con mejorar el mundo.

La entrevistada compartió dos iniciativas en relación con la construcción de paz de su congregación, las cuales dio a conocer durante su participación en Nueva York: 1) Murales comunitarios en espacios públicos de San Mateo Cuanalá, Puebla, para promover la paz y el sentido de pertenencia, y 2) un programa de reconstrucción del tejido social, enfocado en fortalecer los vínculos comunitarios y restaurar la confianza entre las personas en León, Guanajuato.

Al terminar, Maricruz agregó que continúan desarrollándose distintas iniciativas a través de la Coalición de Religiosos por la Justicia, que abarca América Latina, el Caribe y Estados Unidos. Explicó que recientemente se reunieron en Colombia para lanzar propuestas concretas y sencillas, enfocadas en la formación y en mantener la atención en los temas que preocupan a las comunidades. Estos proyectos pretenden dar voz a los que trabajan en la vida religiosa del continente, incluyendo la participación y el testimonio de mujeres religiosas que viven la misión acompañando a migrantes y refugiados en distintos territorios.



UN PERDÓN QUE DEVUELVE LA PALABRA

Carlos Alonso Grande Aldana

Sueño en otro idioma (2017), dirigida por Ernesto Contreras, explora la relación de los dos últimos hablantes de zikril, una lengua indígena milenaria —creada por el lingüista Javier Félix Valdez con el objetivo de no apropiarse de una lengua existente—: Evaristo e Isauro, quienes no se dirigen palabra desde hace más de cincuenta años. Martín, un joven lingüista, visita esta zona rural de Veracruz en busca de preservar esta lengua por medio de conversaciones grabadas. Al principio, Martín asume que los últimos zikriles con vida son Isauro y Jacinta —hospedera de Martín—, pero a su llegada se entera que un tercero no entró en el reciente censo del idioma: Evaristo. La historia se complica ante la muerte inesperada de Jacinta, convirtiendo así en proeza una virtual conversación entre Evaristo e Isauro. ¿De dónde viene tanto rencor acumulado?

A partir de aquí, el análisis contendrá spoilers.

La cosmovisión del zikril está retratada con imágenes y sonidos: desde paisajes majestuosos de la naturaleza hasta el cántico incesante de los pájaros. Los zikriles pueden comunicarse con los animales y los muertos,

lo que nos recuerda que todo lenguaje es un diálogo con el mundo y con los que ya no están. ¿Qué queda de nosotros a nuestra partida? Recuerdos, historias... palabras. Quien habita en el lenguaje nunca muere del todo. Nos lo dice Flaviana, hija de Jacinta, ante el fallecimiento de su madre: lleva a Martín al Encanto, una cueva donde los difuntos zikriles arriban para la fiesta eterna. «Cuando un zikril muere, todos van a buscarlo» y, momentos después, Flaviana grita a la cueva sin obtener respuesta. Imagen precisa del papel del otro en el lenguaje: siempre lo habita, aun si no obtenemos una respuesta suya.

Estos paisajes abiertos no alcanzan para liberar a Evaristo e Isauro de su pasado; la película recurre a varios *flashbacks* que nos sugieren que el origen de la enemistad es el amor en disputa por María, quien termina casándose con Evaristo. Con este recurso, el pasado se «cuela» en el presente y vemos a un Evaristo viejo en medio de la inmensidad de la naturaleza, pero prisionero de sus recuerdos por un Isauro joven. Un *flashback* más prolongado nos revela que la verdadera razón del distanciamiento es el amor prohibido en los estándares de la época entre estos dos hombres (símbolo de esto es la silla que Evaristo lleva a todas partes: inflexibilidad, asentamiento); más adelante, cuando el proceso de volverse a hablar ya ha avanzado, los vemos sentados frente al mar, mirándose a sí mismos cuando

Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO. Actualmente es profesor de tiempo fijo en el Departamento de Formación Humana de la misma universidad, donde coordina la academia de Ética Aplicada.



“ *La palabra como don implica que lo que se da en ella al otro se da sin reparo, gratuitamente y, más aún, comporta un darme a través de ella*”.

eran jóvenes en el agua. El pasado es algo que no pueden decirse y, sin embargo, palpita en las entrañas de su ser.

¿Cómo romper con el silencio sedimentado por los años? ¿Cómo encontrar palabras para el perdón? La película nos plantea una paradoja: a pesar de ser los últimos hablantes de una lengua milenaria, Evaristo e Isauro no pueden encontrar las palabras para reconciliarse. La situación nos lleva a pensar que nuestros personajes podrían tener la relación más íntima posible: compartir palabras que sólo ellos entienden. Así sucede en algunas escenas, como en la primera conversación que es grabada para la radio, en la que, al final, ríen sin parar hablando en zikril, mientras los demás —incluidos nosotros como espectadores— no comprendemos nada.

Llegamos así a nuestro asunto capital, el *per-dón*: del latín *perdonare*, conjunción del prefijo *per-*, «completamente» o «en exceso», y *donare*, «dar» o «regalar». *Perdonar* significa, pues, darlo todo. Situemos lo anterior en su dimensión lingüística: la palabra como *don* implica que lo que se da en ella al otro se da sin reparo, gratuitamente y, más aún, comporta un *darme a través de ella*. Este *per-dón* no supone reciprocidad y, por el contrario, no tenemos garantías de que el otro responda. Sólo así puede abrirse la dimensión de la esperanza: con la asunción

de tal incertidumbre que, lejos de conllevar una pesadumbre, nos posiciona de cara al porvenir y a las posibles palabras que arriben del otro y, de este modo, a la posibilidad de construir nuevos caminos y mundos.

Lo anterior le sucede a Isauro, quien en sus últimos momentos espera a Evaristo para despedirse por fin. Isauro muere y la reconciliación no tiene lugar. Martín, estupefacto, ve cómo Jacinta y los demás zikriles llegan desde el más allá para acompañar al espíritu de Isauro al Encanto. Antes de partir, Isauro le dice unas palabras de despedida en zikril a Martín, quien no puede entenderlas —y, de nuevo con él, nosotros—. Sólo después este mensaje nos será descifrado por Evaristo: un mensaje conmovedor que hace que Martín estalle en lágrimas y que Evaristo lo consuele con un abrazo. Estamos frente al último acto vivo del zikril: palabras que, aún desde la muerte, resuenan en la vida de quienes la reciben.

El final nos recuerda que el lenguaje es capaz de hablarle a los muertos, y más para los zikriles. Evaristo llega al Encanto y grita a la cueva. Isauro responde y, después de varios reclamos chuscos, le dice: «Entonces, ¿me quieres?»; después de refunfuñadas, Evaristo contesta: «Sí, te quiero», liberándose del arrepentimiento que arrastraba con los años, así como arrastraba aquella silla a todas partes.



LA PALABRA ALCANZA LEJOS

Guillermo Yrizar Barbosa

La versión original de este texto se publicó en la Revista Rúbricas, número 19, de la Universidad Iberoamericana Puebla, titulada: «Modelo de educación integral en el actual contexto».

La palabra alcanza lejos, del jesuita Alfredo Zepeda (Editorial Universidad Iberoamericana Puebla, 2023), es un libro indispensable para acercarse, conocer y entender a mayor profundidad la vida comunitaria de pueblos indígenas u originarios en la Sierra Norte de Veracruz. La obra fue editada y prologada por Ramón Vera-Herrera.

La reimpresión a color transporta visualmente a las y los lectores al trabajo campesino y las labores agrícolas; al compartir comunitario y las fiestas; al caminar colectivo cotidiano; a ceremonias religiosas o asambleas; a manifestaciones «Por la Unidad y los Derechos de los

Académico del Departamento de Ciencias Sociales y el Programa Universitario en Migraciones en la Universidad Iberoamericana Puebla. Doctor en sociología por la Universidad de la Ciudad de Nueva York. Coordina la Dimensión Investigativo-Teórica de la Red Jesuita con Migrantes Centroamérica-Norteamérica (RJM CANA).

Pueblos Indios»; a las fachadas de restaurantes, hospitales y calles en la ciudad de Nueva York; a los fields o campos de la manzana en el estado de Washington; así como a impresionantes paisajes de árboles, montañas y neblina de comunidades en lucha y una radio comunitaria que acompaña.

Este es un libro de pueblos transnacionales y obra social de la Compañía de Jesús en movimiento. La publicación está integrada por cinco secciones que agrupan dos docenas de textos escritos aproximadamente entre 2001 y 2018 a partir de las experiencias del padre Zepeda como colaborador de Radio Huaya, La Voz Campesina, en Veracruz.

La primera sección se titula «Nadie siembra solo» y contiene cinco textos que abordan tanto la celebración de otomíes a la Virgen de Guadalupe en Nueva York («también una migrante en el Bronx, Brooklyn y Queens») de alrededor de 2004, como los nuevos rumbos de la emigración otomí escrito en 2016.

Luego Zepeda se enfoca en la centralidad que tiene la comunidad para los pueblos en la Sierra y en la Huasteca del norte de Veracruz e



Hidalgo a partir de la referencia a «Las cuatro esquinas: los cuatro horcones», es decir, el territorio, el sistema de cargos, la faena o el trabajo común y la asamblea, escrito en 2018.

Zepeda refiere la importancia del maíz en colectivo haciendo alusión al título de esa misma primera sección y a propósito de una participación en una audiencia del Tribunal Permanente de los Pueblos de 2012. Este primer apartado cierra con un texto de 2014, compartido en la Universidad Iberoamericana en Ciudad de México, titulado «Iglesia y violencia. Los pueblos indígenas», en el que Zepeda ofrece siete propuestas indispensables para las iglesias ante desafíos identificados como la deforestación, la «reprivatización de los bienes comunales», la invasión de las mineras, las expropiaciones de la economía campesina y de la atención a la salud, la devastación de la vida campesina, la emigración en condiciones de alta vulnerabilidad hacia destinos urbanos en México o al otro lado del Río Bravo.

La segunda sección del libro, titulada «Autonomía Aquí y en Harlem», contiene seis textos que parecen ser en su mayoría previos a 2006. Las siete fotografías que se encuentran en esta sección muestran a jóvenes trabajadores de restaurantes y cocinas de Nueva York compartiendo con el equipo de Radio Huaya, a jornaleros agrícolas en la manzana de Washington, así como a hombres y mujeres con mochilas, morrales, sombreros y cuchuchascruzando majestuosas montañas próximas al cruce de tres de los principales troncos lingüísticos de pueblos amerindios en México.

Alfredo Zepeda concluye el último de los textos argumentando que: «La emigración no es fenómeno. Forma parte ya de la vida y de las comunidades indígenas. No es el “sueño americano”, sino que la necesidad impuesta del dinero la desató. La emigración de los indígenas, hombres de maíz, se enmarca en

la guerra declarada por el gobierno de los dos países y por las empresas que no respetan fronteras para desbaratar el modo de vida campesino y de la comunidad».

El segundo apartado del libro no sólo hace referencia a la migración internacional, sino también a la migración interna o doméstica, por ejemplo, a las tunas de Teotihuacán u otros cultivos en Colima, Michoacán y Nayarit, así como a múltiples formas de violencias y dinámicas transculturales derivadas de políticas migratorias que soslayan derechos humanos.

«A la mitad del mundo», «La palabra, los hechos, la relaciones» y «Lo primero es ser humanos» son las últimas tres secciones del libro que de alguna manera también representan una segunda parte en cuanto a contenidos temáticos enfocados en la movilización colectiva indígena, el trabajo de la radio comunitaria de Huayacocotla y las fuertes críticas a programas gubernamentales individualizantes; programas improvisados o que ignoran a la comunidad o la supeditan al individuo.

«Resistir es también saber esperar como se espera a que jiloteen las milpas y maduren los elotes. La resistencia siempre es activa y navega en el mar agitado de las agresiones», sostiene Zepeda.

Más que argumentos aislados, posicionamientos efímeros o simples aforismos, en *La palabra alcanza lejos* notamos cosmovisiones sostenidas precisamente en la cercanía que el padre Alfredo Zepeda y sus colaboradores mantienen desde Radio Huaya con múltiples comunidades que no siembran solas, que respetan el maíz, que aspiran a fortalecer en colectivo ideas, tradiciones, identidades y aspiraciones por un mundo más diverso, más justo y menos individualista, más allá de fronteras artificiales y violencias rampantes.



NO SÓLO DE PAN...

Diego Peláez Londoño, S.J.

ENERO

Domingo 4

«Regresaron a su tierra por otro camino».

- Is 60, 1–6
- Sal 72 (71), 1–2.7–8.10b–11.12–13
- Ef 3, 2–3a.5–6
- Mt 2, 1–12

Domingo 11

«¡Tú eres mi hijo!».

- Is 40, 1–4.6–7
- Sal 29 (28), 1a y 2.3ac–4. 3b y 9b–10
- Hch 10, 34–38
- Mt 3,13–17

§ La fiesta de la Epifanía lleva a plenitud la celebración de la Navidad. Nos recuerda que, a través de la Encarnación, Dios no sólo apareció en la historia, sino que se manifestó, confiándonos la responsabilidad y la alegría de buscar, reconocer y adorar los signos de su presencia en la realidad y dentro de la historia.

§ Para encontrar a aquél que ya ha «nacido» necesitamos estar dispuestos a atravesar fronteras y dejar atrás seguridades, con tal de alcanzar la plenitud que todavía nos falta.

§ Cuando encuentran a Cristo, no lo hallan realizando grandes prodigios: «... sino que vieron a un niño silencioso y confiado a los cuidados de su madre. Ningún signo de poder, salvo el gran espectáculo de su humildad» (San León Magno). En esa humildad se revela la verdadera grandeza de Dios.

Una vez encontrado Cristo, ya no es posible volver atrás por el mismo camino: el encuentro con Él transforma la vida y abre nuevas sendas. Cambiando de vida, cambia también el camino. Por eso, no tengamos miedo de ponernos en camino como buscadores, ni de plantearle a Dios nuestras preguntas más hondas.

§ La lectura de la liturgia de la palabra nos invita a tener nuestros ojos puestos en Jesús. Las palabras de Isaías en forma de versos muy bellos nos transmiten una experiencia de alegría única al mirarlo a Él. Asimismo, Pedro, con sus palabras, insiste en esta centralidad para comprender a Jesús desde su relación con el Padre.

§ El bautismo de Jesús nos revela que a Dios le ha complacido, en su búsqueda de comunión con el hombre, descender del cielo e inclinarse ante nuestra humanidad, para alcanzarnos allí donde la tragedia del pecado nos había conducido.

§ En esta fiesta estamos llamados a reconocer, en la forma de un abajamiento, la manifestación más pura de amor hacia nosotros: la belleza capaz de transformar la dureza de nuestro corazón. Sin perder su dignidad, Dios se ha mostrado solidario con nosotros allí donde ni siquiera nosotros somos capaces de serlo con nosotros mismos.

Tenemos, pues, la oportunidad de redescubrir el don que Dios nos ha hecho con la Navidad de su Hijo, para que en este nuevo año 2026 podamos renunciar a la costumbre de justificarnos siempre y comenzar a vivir en la libertad de los hijos: justificados y amados, sostenidos en relación con un Dios que quiso arriesgarlo todo con nosotros, entregándonos lo más precioso que tenía, «haciendo el bien y curando» a toda nuestra humanidad.

Jesuita colombiano. Actualmente cursa estudios de teología en la Pontificia Universidad Gregoriana y realiza su apostolado en el Centro de Detención Juvenil de Roma.





Domingo 18

«Quien no sabe ser oveja no puede ser pastor».

- Is 49, 3.5–6
- Sal 40 (39), 2 y 4ab.7.8–9.10
- 1Cor 1, 1–3
- Jn 1, 29–34

§ Una vez más, la Palabra nos sorprende con la confesión que hace Juan el Bautista sobre Jesús. Lo contempla con ojos de profeta, es decir, reconoce en Él a Dios que se acerca al mundo, y proclama: «Éste es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo».

§ La imagen del cordero no era desconocida para el pueblo de Israel: cada año, en la celebración de la Pascua, recordaban cómo habían comido un cordero como memorial del paso de Dios y de la liberación de la esclavitud de Egipto. Lo verdaderamente excepcional ahora es que ya no es el hombre quien ofrece sacrificios a Dios, sino que es Jesús mismo quien se entrega en sacrificio para dar al mundo un nuevo orden, el del amor: «Nadie tiene amor más grande que aquél que da la vida por sus amigos».

§ Jesús se manifiesta primero como el Cordero obediente del Padre y después como el Buen Pastor. Pues sólo quien sabe ser oveja puede llegar a ser un verdadero pastor.

Hoy, cada vez que repetimos esas mismas palabras en la liturgia —«Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo»— confesamos con fe que sólo Cristo puede liberarnos de nuestras esclavitudes; sólo Él puede quitar las injusticias que afligen a nuestros pueblos; sólo Él puede arrancar de nuestro corazón la soberbia, el egoísmo y la autosuficiencia. Cristo, el Hijo de Dios, es el cumplimiento de la promesa: Él es la luz de las naciones que viene a darnos la verdadera libertad y a ofrecer la salvación a todos, hombres y mujeres de toda nación.

Domingo 25

«Está cerca el reino».

- Gn 2, 7–9; 3, 1–7
- Sal 51 (50), 3-4. 5–6a. 12–13. 14 y 17
- 1 Cor 1, 10–13.17
- Mt 4, 12–23

§ Una voz se apaga, la de Juan, arrestado en prisión; y al mismo tiempo una voz nueva se levanta en Galilea, libre y fuerte: la de Jesús, que inicia su ministerio público. Esa voz, que es la voz misma de Dios, proclama con claridad: «Conviértanse, porque está cerca el Reino de los cielos». Éste es el corazón del mensaje de Cristo: la conversión, entendida como la obra transformadora del Reino de Dios en nosotros.

§ La conversión no consiste sólo en modificar conductas externas, sino en una transformación interior que brota de una nueva manera de pensar y de comprender a Dios, a nosotros mismos, a quienes nos rodean y al mundo en el que vivimos. Es un proceso que nace en el corazón —lo más profundo del ser— y que, al transformarse, irradia hacia fuera en gestos concretos de vida nueva. La verdadera renovación comienza dentro y se expresa luego en obras visibles.

§ Cuando Jesús anuncia «El Reino de los cielos está cerca», no habla de un reino político limitado en espacio o tiempo. Habla del señorío mismo de Dios, que ya está presente y actuante en la historia. Ese Reino se manifiesta en la curación integral del ser humano, en la cercanía de un Dios que se revela misericordioso, que da vida abundante, que ofrece su misma vida.

La pregunta es inevitable: ¿estamos dispuestos hoy a acoger este mensaje del Reino? Abramos el corazón a esa voz que no se apaga, la voz de Jesús, que sigue llamándonos a una conversión profunda y verdadera, para que su luz ilumine nuestras tinieblas y su vida transforme nuestra vida.



FEBRERO

Domingo 1
«Bienaventurados».

- Sof 2, 3; 3,12–13
- Sal 146 (145), 6c–7. 8–9a. 9bc–10
- 1Cor 1, 26–31
- Mt 5, 1–12a.

Domingo 8
«No te olvides de los pobres».

- Is 58, 7–10
- Sal 112 (111), 4–5. 6–7. 8a y 9
- 1Cor 2, 1–5
- Mt 5, 13–16

§ Ya desde el inicio de la primera lectura, el profeta Sofonías nos invita a ponernos en camino, a no permanecer inmóviles, sino a entrar en la dinámica de la búsqueda: «Busquen al Señor... busquen la justicia... busquen la humildad». Esta invitación se convierte en una exhortación para que el discípulo de hoy convierta el corazón y recorra las sendas de las bienaventuranzas.

§ El ser cristiano comienza en el encuentro personal con Cristo, el mismo que proclamó las bienaventuranzas y en ellas trazó su propio rostro. De este modo, practicar cada bienaventuranza significa identificarse con Él. Las bienaventuranzas constituyen el corazón del mensaje de Cristo Jesús y son un camino seguro de santidad. No se trata de un mensaje superficial ni fácil: sólo puede vivirse en la medida en que el Espíritu Santo nos libera de la comodidad, de la autosuficiencia y del egoísmo.

§ Quien hace de las bienaventuranzas el programa de su vida es feliz, es santo, es dichoso; porque se convierte en alguien fiel a Dios y a su Palabra, capaz de entregar la vida, de amar sin interés, de buscar incansablemente la justicia y de caminar en la humildad.

Si acogemos este mensaje con fidelidad, nuestro entorno comenzará a transformarse: aprenderíamos a poner la seguridad no en las riquezas, sino en Jesús, lo que nos daría verdadera libertad interior; miraríamos y trataríamos a los demás con mansedumbre y cuidado, conscientes de que todos somos vulnerables y capaces de equivocarnos, y estaríamos siempre dispuestos a ayudar al hermano a levantarse.

§ Las lecturas de este domingo nos invitan a reflexionar sobre la realidad de la luz, ésa que Jesús nos recuerda con sus palabras: «Ustedes son la luz del mundo». Pero, ¿qué significa esto realmente? Jesús no habla aquí de una luz propia, fruto de la inteligencia, de la cultura, de la riqueza, de la popularidad o de las ideas humanas. La luz a la que se refiere es la que nace de las acciones concretas, de una vida que comunica el Evangelio con obras visibles. Por eso dice: «Que brille su luz», es decir, que se vean las buenas obras.

§ ¿Cuándo brillan esas obras? La primera lectura nos ofrece la respuesta, mostrando el cuándo y el cómo: «Comparte tu pan con el hambriento, hospeda a los pobres sin techo, viste al que va desnudo y no te cierres a tu propia carne. Entonces tu luz despuntará como la aurora y tu herida se curará rápidamente». Todas las acciones buenas son luz, pero de manera especial lo son aquéllas que buscan socorrer al prójimo más necesitado.

§ Por eso, después de escuchar estas lecturas, el compromiso que nos queda es doble: primero, recordar siempre a los pobres, rompiendo con la indiferencia que nos hace pensar «yo estoy bien, que los demás se las arreglen como puedan», y segundo, actuar con gestos concretos de caridad y servicio, para que quienes sufren puedan descubrir a Cristo a través de nuestro amor. Así ellos también se sentirán amados, valorados y rescatados del círculo destructivo de la indiferencia.

Ser luz significa iluminar la vida del otro con la claridad de nuestras obras buenas. Sólo así el Evangelio se vuelve creíble y transforma el mundo.



Domingo 15

«Reconcíliate con tu hermano».

- Sir 15, 16–21
- Sal 119 (118), 1–2. 4–5. 17–18. 33–34
- 1Cor 2, 6–10
- Mt 5, 17–37

§ Durante este domingo las lecturas nos centran en el corazón del Sermón del Monte, donde Jesús insiste en llevar a cumplimiento la ley, pero lo proclama con otros matices que son acompañados por la primera y la segunda lectura, que nos contextualizan en los mandamientos y en una sabiduría particular.

§ Jesús está hablando dentro de la historia de la salvación, por esta razón evoca en diversos momentos a Moisés y nos invita a una transformación interior real. El Reino no se construye con gestos externos, sino con un corazón reconciliado. Jesús no se conforma con prohibir el homicidio, sino que va más allá y quiere arrancar de raíz el odio.

§ La Palabra hoy nos pone de frente a un examen sobre la autenticidad de nuestra fe, sobre la transparencia de nuestro amor y también sobre la fidelidad de nuestro seguimiento.

Cuando nos reconciliamos, entendemos que el culto verdadero comienza por la caridad. No somos buenos por evitar el mal, sino por amar incondicionalmente, es decir, que nuestro corazón sea semejante al de Cristo.

Domingo 22

«Reconoce tu propia vulnerabilidad».

- Gn 2, 7–9; 3, 1–7
- Sal 51 (50), 3–4. 5–6a. 12–13. 14 y 17
- Rom 5, 12–19
- Mt 4, 1–11

§ Al iniciar el camino de la Cuaresma estamos invitados a meditar sobre las tentaciones que sufrió Jesús y las respuestas que dio al tentador. Para comenzar este recorrido conviene reconocer nuestra propia vulnerabilidad: no somos dioses, somos frágiles y necesitados de la Gracia. El evangelista Mateo nos presenta tres tentaciones: la del pan, la del milagro y la de la riqueza. Éstas no son sólo episodios de la vida de Jesús, sino también un espejo en el que se reflejan nuestras propias tentaciones.

§ La primera tentación tiene que ver con nosotros mismos, con la búsqueda de seguridad en nuestras propias fuerzas, en la inteligencia, en lo que podemos controlar. Es la tentación de apoyarnos sólo en lo humano y olvidar que «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios». La segunda tentación toca directamente nuestra relación con Dios. Se trata de querer manipularlo, de buscar en Él ventajas personales, de esperar milagros sin abrirlnos a su voluntad. Es la tentación de querer los milagros de Dios pero no a Dios mismo. La tercera tentación se refiere a nuestra relación con los demás y con el mundo. El diablo le ofrece a Jesús poder y dominio a cambio de adorarlo. Pero eso es lo contrario de Dios, porque el Señor no comercia con sus dones ni domina: Él ama, sirve y se entrega.

Jesús no dialoga con el mal. Con la Palabra de Dios en los labios y en el corazón, vence las tentaciones y nos muestra el camino. En esta Cuaresma estamos invitados a recorrerlo con Él: reconocer nuestra fragilidad, confiar en el Padre, rechazar el poder del mal y vivir en la fidelidad al amor de Dios.





MARZO

Domingo 1
«Una belleza revelada».

- Gn 12, 1–4a
- Sal 33 (32), 4–5. 18–19. 20 y 22
- 2T, 1, 8b–10
- Mt 17, 1–9

§ La liturgia de este domingo de Cuaresma nos lleva a la experiencia de la transfiguración como un acontecimiento único en la vida espiritual de los discípulos. Asimismo, la experiencia de Abraham en la primera lectura y la invitación de Pablo en su carta evidencia la fuerza de la llamada como una experiencia iluminadora. Ésta nos muestra una Belleza que nos dice algo más de lo que ya estamos acostumbrados, una Belleza que es la misma esencia de Dios y su misterio.

§ La luz de Jesús en la transfiguración aparece como símbolo de la gloria revelada, es una verdad que no se impone a los discípulos, sino que nos ilumina desde dentro. Además es importante comprender que la transfiguración no es un acontecimiento aislado en la vida de Jesús, sino una anticipación pascual. Moisés y Elías representan la Ley y los Profetas, es decir, toda la historia que converge en Cristo; es en Él donde la palabra se hace luz visible.

§ Pedro quiere fijar la experiencia en chozas de memoria, pero la voz del Padre insiste en «escuchar».

No basta contemplar la luz; es necesario acogerla en la escucha y practicarla. La vida cristiana no consiste en aislarnos en nuestras propias experiencias espirituales, sino en descender del «monte» con los ojos iluminados. Cada experiencia que vivimos debe ser un encuentro con el Cristo iluminado que transforma nuestra mirada sin apartarnos del mundo.

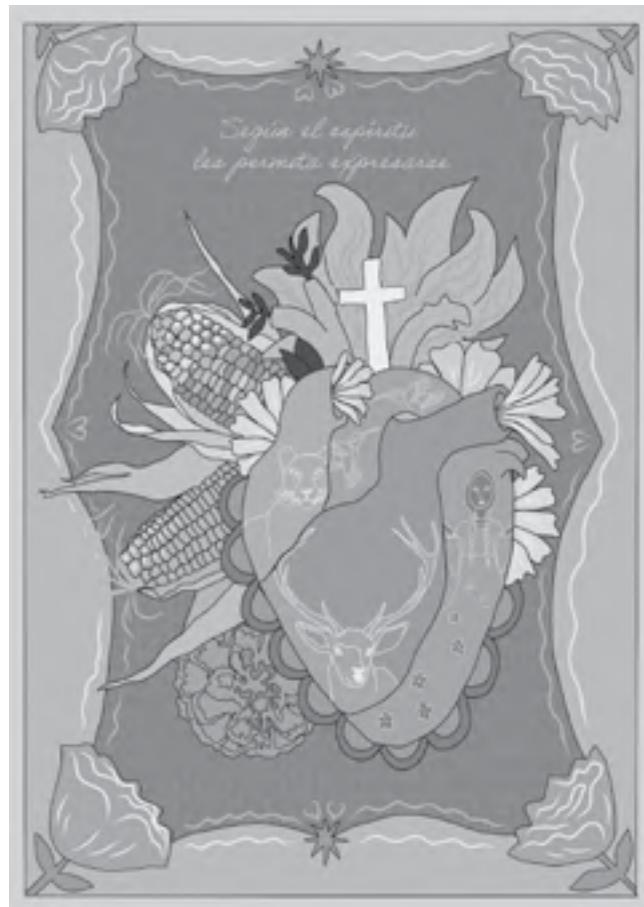


Ilustración: © Tzitzi Santillán





Domingo 8

«Nunca más tendrás sed».

- Ex 17, 3–7
- Sal 95 (94), 1–2.6ab. 7ab. 7c–9
- Rm, 5, 1–2.5–8
- Jn 4, 5–42

§ La sed atraviesa las lecturas de la liturgia de este día. Se recurre a esta experiencia física narrando la sed del pueblo de Israel, de Jesús y de la mujer samaritana. No se trata sólo de una necesidad corporal, sino de colmar un deseo más profundo de encuentro y de plenitud.

§ Jesús se sienta junto al pozo de Jacob. El hijo de Dios entra en el límite humano: Dios tiene sed de encontrarse con nosotros. La mujer, símbolo de toda la humanidad sedienta, no comprende al inicio, pero a medida que rompe sus propios prejuicios y se abre al diálogo con Jesús, entiende que no le están hablando de un agua material, sino de un significado más profundo y auténtico que va más allá de su propia comprensión, de su saber religioso y de su historia. Cuando trasciende todo esto logra reconocer personalmente al Mesías.

Nosotros, como pueblo y como individuos, vamos cada día al pozo de nuestra rutina con los cántaros vacíos. Jesús se sienta junto a nuestra fatiga y nos dice: «Dame de beber». Su sed busca despertar la nuestra, y si nos abrimos al diálogo sentiremos la fuente que brota desde dentro; podremos dejar nuestros cántaros como signo de que hemos sido saciados. Así, cuando reconocemos el don de Dios, no necesitamos retener más «el agua» que se agota, sino salir a anunciar para que otros vengan y vean.



Domingo 15

«Dejarse mirar para ver».

- 1S 16, 1b. 6–7. 10–13a
- Sal 23 (22), 1–3a 3b–4.5.6
- Ef, 5, 8–14
- Jn 9, 1–41

§ La palabra de hoy hace énfasis en la luz como hilo conductor que nos revela el sentido de la existencia y nos prepara para la experiencia del misterio pascual para ver y creer. En la primera lectura encontramos una frase muy hermosa que nos advierte que Dios mira de una manera diversa, puesto que no se queda en las apariencias, sino que mira directamente al corazón. Mirar apariencias es quedarnos en las tinieblas cotidianas, pero cuando vemos el corazón nos convertimos en hijos de la luz, como dice Pablo, y es desde la luz como podemos descubrir la vida verdadera y hacerla evidente con nuestros actos.

§ El evangelio de Juan nos presenta en escena a un hombre ciego de nacimiento que simboliza a la humanidad en la oscuridad de la ceguera. Sin embargo, Jesús no busca culpables —«ni él pecó ni sus padres»—, sino que nos insiste en mirar esto como una oportunidad para la obra de Dios. El gesto de ungir los ojos con barro nos evoca la creación del Génesis, recapitulándose la historia de la salvación donde el Hijo del Hombre recrea al hombre y lo envía a lavarse para morir a la oscuridad y renacer a la luz, una anticipación del bautismo.

§ Este relato es un itinerario de fe que no nos está hablando de una visión ocular, sino de una experiencia teologal que nos invita a reconocer en Jesús al Salvador de nuestra ceguera interior, nuestras inseguridades y miedos.

Jesús toca nuestro barro y nos da su Espíritu. Sólo podremos ser curados si nos dejamos mirar por Él; sólo si nos reconocemos ciegos podremos recibir su luz y seremos capaces de mirar con los ojos de Cristo.



Domingo 22

«Despertar a la vida que no muere».

- Ez 37, 12–14
- Sal 130 (129), 1–2.3–4.5–6ab.6c–8
- Rm 8, 8–11
- Jn 11, 1–45

§ En Jesús vivimos la Vida Eterna. Es el mensaje que la liturgia de este domingo quiere transmitirnos. La primera lectura y la Carta a los Romanos insisten en la necesidad de salir de nuestros sepulcros, salir con un espíritu vivificado, con el espíritu de Cristo que vive por la paz y la justicia.

§ En el Evangelio leemos que Jesús llega tarde según nuestra lógica humana, pero puntual según el tiempo de Dios. Aquí podemos ver una pedagogía que nos enseña que una fe madura puede esperar. Encontramos también tres palabras claves del Evangelio: amistad, fe y resurrección.

§ Jesús resucita a un amigo demostrando cómo el amor divino puede romper la barrera de la muerte. Al mismo tiempo, el llanto de Jesús revela a un Dios que llora por su amigo y que es, a la vez, quien lo saca del sepulcro. De este modo, cuando proclama «Yo soy la resurrección y la vida», no promete algo futuro, sino su presencia actual: la vida eterna comienza cuando creemos.

Nosotros habitamos en sepulcros interiores: miedos, resignaciones, vínculos muertos, fe adormecida, indiferencia, etc. La voz de Cristo resuena y nos llama: «Ven fuera». Su palabra nos invita a caminar libres como Lázaro. Pero Lázaro no está solo, sino rodeado de una comunidad creyente que lo desata y le ayuda a recuperar el paso, la esperanza y la confianza. La fe en la Resurrección es vivir una transformación del presente, es buscar una vida que ya no muere. Ésta es la verdadera esperanza.



Domingo 29

«Tomó la condición de esclavo».

- Is 50, 4–7
- Sal 22 (21), 8–9. 17–18a. 19–20. 23–24
- Flp 2, 6–11
- Mt 26, 14–27

§ Hemos hecho todo un recorrido junto a Jesús, siendo testigos de sus diversos signos. Entramos en este tiempo pascual con el corazón despierto. La fuerza de las lecturas del día de hoy está en que podamos reconocer en Cristo Jesús al Hijo de Dios.

§ La lectura del profeta Isaías y la carta de Pablo nos hablan de una paradoja que Jesús cumple a cabalidad: despojarse de su divinidad para ser esclavo, incluso llegar a la cruz. Gracias a este abajamiento es como proclamamos su nombre como Nuestro Señor.

§ La Pasión, según el evangelio de San Mateo, nos presenta la lógica de Dios basada fundamentalmente en la humildad: el Mesías no se impone, se entrega; no destruye, se deja herir; no domina, ama hasta el final. Jesús es el nuevo Siervo Sufriente que manifiesta el rostro compasivo del Padre. Con la muerte en cruz de Jesús se rasga el velo, y con esto tenemos un nuevo acceso al misterio divino, presente en la herida del Hijo y también de tantos hombres y mujeres masacrados en nuestros días. Si no podemos ver esta残酷, no veremos el misterio de Dios que se nos hace presente en la fragilidad de lo humano.

La humanidad entera participa de este relato de la pasión y solamente queda una pregunta: ¿Dónde estoy cuando Cristo pasa por el sufrimiento del mundo? Finalmente, Cristo, desde el abismo del abandono, se entrega totalmente al Padre y ésta es la invitación más importante, pues solamente con la entrega absoluta a Dios podremos vivir la resurrección y nacer en la Vida Eterna.



LAS PALABRAS DEL PAPA

Extractos de la exhortación apostólica «Dilexi te», del Santo Padre León XIV sobre el amor hacia los pobres



«Te he amado» (Ap 3,9), dice el Señor a una comunidad cristiana que, a diferencia de otras, no tenía ninguna relevancia ni recursos y estaba expuesta a la violencia y al desprecio [...]. Este texto evoca las palabras del cántico de María: «Derribó a los poderosos de su trono y elevó a los humildes. Colmó de bienes a los hambrientos y despidió a los ricos con las manos vacías» (Lc 1,5–53)».

«La ilusión de una felicidad que deriva de una vida acomodada mueve a muchas personas a tener una visión de la existencia basada en la acumulación de la riqueza y del éxito social a toda costa, que se ha de conseguir también en detrimento de los demás y beneficiándose de ideales sociales y sistemas políticos y económicos injustos, que favorecen a los más fuertes. De ese modo, en un mundo donde los pobres son cada vez más numerosos, paradójicamente, también vemos crecer algunas élites de ricos, que viven en una burbuja muy confortable y lujosa, casi en otro mundo respecto a la gente común».

«No debemos bajar la guardia respecto a la pobreza. Nos preocupan particularmente las graves condiciones en las que se encuentran muchísimas personas a causa de la falta de comida y de agua. Cada día mueren varios miles de personas por causas vinculadas a la malnutrición».

«Recordemos que «doblemente pobres son las mujeres que sufren situaciones de exclusión, maltrato y violencia, porque frecuentemente

se encuentran con menores posibilidades de defender sus derechos. Sin embargo, también entre ellas encontramos constantemente los más admirables gestos de heroísmo cotidiano en la defensa y el cuidado de la fragilidad de sus familias».

«Dios es amor misericordioso y su proyecto de amor, que se extiende y se realiza en la historia, es ante todo su descenso y su venida entre nosotros para liberarnos de la esclavitud, de los miedos, del pecado y del poder de la muerte».

«El cuidado de los pobres forma parte de la gran Tradición de la Iglesia, como un faro de luz que, desde el Evangelio, ha iluminado los corazones y los pasos de los cristianos de todos los tiempos. Por tanto, debemos sentir la urgencia de invitar a todos a sumergirse en este río de luz y de vida que proviene del reconocimiento de Cristo en el rostro de los necesitados y de los que sufren. El amor a los pobres es un elemento esencial de la historia de Dios con nosotros y, desde el corazón de la Iglesia, prorrumpió como una llamada continua en los corazones de los creyentes, tanto en las comunidades como en cada uno de los fieles. La Iglesia, en cuanto Cuerpo de Cristo, siente como su propia «carne» la vida de los pobres, que son parte privilegiada del pueblo que va en camino».

«Por esta razón, el amor a los que son pobres —en cualquier modo en que se manifieste dicha pobreza— es la garantía evangélica de una Iglesia fiel al corazón de Dios». ☩

EN NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO

En el próximo número de la revista *CHRISTUS* profundizaremos en el primer año del pontificado de León XIV. A casi doce meses de su elección, examinaremos los signos, mensajes y gestos que han caracterizado su ministerio, así como las agendas prioritarias que ha delineado dentro de la Iglesia y en su relación con el mundo.

Analizaremos la continuidad con los grandes temas impulsados por el papa Francisco —el amor incondicional a los pobres, la sinodalidad, el cuidado de la Casa Común y las migraciones— y los acentos que comienzan a marcar su estilo de gobierno. Con este balance buscamos comprender hacia dónde apunta su pontificado y qué horizontes abre para una Iglesia que sigue discerniendo su papel en un mundo herido, pero lleno de esperanza.





ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara



Tiempo para ser mejor

Educación Continua ITESO

DIPLOMADOS Y CURSOS

Transforma tu tiempo en aprendizaje con los programas especializados que tenemos para tu crecimiento personal y profesional.

- Arte, Diseño y Cultura
- Comercio y Mercadotecnia
- Humanidades
- Ingeniería y Tecnología
- Negocios
- Organización y Liderazgo
- Política y Derecho
- Salud, Psicología y Educación



iteso.mx



[EC.ITESO](https://www.facebook.com/EC.ITESO)

[AUSJAL](http://AUSJAL.ITESO.MX)



33 3669 3480
33 3669 3482
33 2793 5724

[@ITESOuniversidad](https://www.instagram.com/ITESOuniversidad)

[ITESOuniversidad](https://www.youtube.com/ITESOuniversidad)

diplomados@iteso.mx
diplomados.iteso.mx