

Descolonización e interculturalidad: el punto de vista teológico.

Simón Pedro Arnold o.s.b.

La coyuntura actual de nuestros países andinos, con el surgimiento de propuestas inéditas, de parte de los pueblos indígenas, para construir una nueva configuración nacional, pone, hoy, en el tapete la exigencia de una verdadera y definitiva “descolonización” de nuestros países. No hablamos solamente de un proceso político histórico (nunca acabado por lo cierto). Más bien, se trata, principalmente, de una emancipación ideológica y mental de esquemas inconscientes mucho más sutiles y recalcitrantes, contrariamente a lo que proclama el discurso nacionalista y patriótico que solemos utilizar al respecto.

Tratemos de dilucidar lo que este gran proceso de liberación mental implica. Lo haremos desde el punto de vista del teólogo. Pero abarcaremos, con este punto de vista específico, el conjunto de los aspectos que comporta el desafío de la descolonización ideológica-mental en nuestros países andinos.

I Imperialismo e ideología colonial.

Una lucha por la hegemonía.

La lucha de poderes por la hegemonía política y comercial es de todos los tiempos y de todas las culturas. El expansionismo imperialista es un fenómeno histórico permanente e universal. Lo que cambia, según las coyunturas particulares, son los actores y los modelos de configuración de estos procesos imperiales.

En estos procesos de configuración y consolidación, intervienen, sea sucesivamente, sea simultáneamente, diversos aspectos de intervención como son el militar, el institucional-político y el aparato religioso-ideológico legitimador.

Colonialismo, colonización e imperialismo occidental.

Al utilizar los conceptos de “colonialismo” y de “colonización”, nos referimos aquí a la forma típica que tomó el imperialismo europeo y occidental desde el “descubrimiento” de América, y, posteriormente, en Asia y África, hasta las finales del siglo XX. Incluimos, en esta caracterización, su prolongación en lo que llamaremos, en adelante, el “neo-colonialismo”. Este modelo propio de expansionismo imperial se caracteriza por una relación original de subsidiariedad, que analizamos más abajo, entre las metrópolis imperiales y sus satélites coloniales.

En el presente trabajo, utilizaremos la palabra “colonialismo” en referencia al discurso legitimador de este modelo imperial, mientras “colonización” designará el proceso histórico de implantación de dicho modelo.

Características del discurso colonial.

Tratemos aquí de caracterizar la ideología que sustenta el colonialismo. Como toda ideología, el discurso colonial tiende a legitimar, moral y culturalmente, la hegemonía imperialista del Occidente. Dicha legitimación se basa en tres afirmaciones

interdependientes: el etnocentrismo, la asimetría, paternalista o excluyente, y la religión del invasor. Analicemos, un poco más de cerca, estos tres componentes.

La legitimación se construye alrededor de una convicción que se pretende incuestionable: la superioridad de la cultura del imperio, considerada, globalmente, como el paradigma de la civilización. Ante este paradigma dogmático, cualquier cultura de los pueblos conquistados está evaluada, en relación con la cultura imperial, en una escala entre más o menos “civilizada” o más o menos “salvaje”. Este proceso de medición puede ser variable, inseguro e incluso conflictivo, según el tipo de observador, pero lo que nunca se cuestiona, en este tipo de evaluación, es el modelo de referencia. La caracterización del “otro” como “infante”, “bárbaro”, “primitivo”, “idólatra” o “salvaje” sólo se consigue por comparación con el prototipo occidental.

El a priori etnocéntrico lleva, necesariamente, a la segunda expresión de este modelo: la asimetría social y cultural. En el modelo colonial el indígena y el colonizador mantienen una relación estrictamente desigual, aún si se da, de hecho, un mestizaje abundante.

La asimetría concierne los espacios de socialización (residencia, culto, instancias educativas, oportunidades profesionales etc.). Aunque esta asimetría pueda tomar formas de intensidad variable, desde el paternalismo político, religioso y social, hasta la segregación absoluta y los mecanismos de apartheid (ver el sistema de las dos repúblicas, de españoles y de indios, en Perú), nunca se aparte de una forma de racismo, moderado o radical, implícito o abierto, y de formas más o menos encubiertas o evidentes de esclavitud y explotación de los nativos.

En este esquema colonial, la importación simultánea de la religión del conquistador y su imposición imperial sobre las religiones originarias es un elemento fundamental de la justificación ideológica del proceso de expansión hegemónica del imperio. En efecto, el discurso religioso impuesto, con la “erradicación” de toda propuesta competitiva, justifica, tácitamente, o, muchas veces, explícitamente, la colonización, bajo el pretexto de la misión y de sus efectos benéficos de civilización para los pueblos conquistados, siempre considerados como menos civilizados.

El discurso religioso colonial, ingenuamente o no, tiende a confundir los motivos reales de la invasión (la hegemonía política, militar y comercial) con los nobles motivos evangelizadores de la religión cristiana. Esta confusión perversa puede servir, en unos casos, para limitar y hasta, a veces, denunciar (cfr. Bartolomé de las Casas) los efectos nefastos, inhumanos e inmorales del proceso colonial, instaurando compensaciones de tolerancia para los autóctonos: Pero, en muchos otros, justifica descaradamente esos mismos abusos tan patentes, de los cuales la institución religiosa consigue amplios beneficios, materiales y otros. Esta ambigüedad del discurso religioso colonial se explica por un sistema de alianzas que implican a las diversas instancias, tanto políticas como represivas (militares), del sistema colonial.

El teólogo judío Mark Ellis¹ incluye, por este motivo, al cristianismo latinoamericano entre lo que llama las religiones de la “atrocidad”. Es así como analiza las religiones del libro (Judaísmo, Cristianismo e Islam) con su tendencia histórica a la violencia impositiva y excluyente, con su pacto estrecho con el brazo político, a la diferencia de las religiones más tradicionales o del budismo, por ejemplo. Indudablemente, la deriva

¹ Mark H. Ellis. Unholy Alliance. Religion and atrocity in our times. Mineapolis, 1997.

del Cristianismo histórico hacia los sistemas de “Cristiandad”, marcan la flexión entre un movimiento espiritual y un fenómeno político-ideológico, ligado al poder en todas sus dimensiones.

Descolonización política versus neo-colonialismo.

Se suele situar el fin de la era colonial en los años 60 del siglo pasado, con el acceso a la independencia de las últimas colonias europeas en África, Asia y las islas. Pero, aún si estos procesos históricos han cambiado, de hecho, los actores del escenario, como lo hicieron también en América Latina, en el siglo XIX, con el movimiento emancipador criollo, estamos lejísimos de haber concluido la era del colonialismo ideológico e, incluso, político, con sus nuevas modalidades que llamamos el “neo-colonialismo”.

Aún si la crisis económica mundial pone en tela de juicio la hegemonía político-económica de las grandes potencias tradicionales de Occidente, estamos todavía bajo su control efectivo para rato, según toda evidencia. Pero, sobre todo, lo que queda incrustado en el inconsciente de los pueblos y que, incluso, está en vía de volverse el modelo planetario para todos, es, indudablemente, el modelo de la sociedad occidental.

Frente a la impunidad moral del mercado mundial, y sus agentes políticos y militares, surgen hoy nuevos discursos legitimadores del sistema neo-colonial. Estos tienden a sustituirse a la religión en el antiguo esquema colonial premoderno. Se trata, por una parte, de la ideología democrática, con su doctrina de los Derechos Humanos, en particular, hoy, los Derechos de los Pueblos Originarios y los Derechos del Cosmos, íntimamente ligados, además.

En efecto, como en el pasado el acceso, aunque limitado, a los privilegios coloniales, pasaba por la conversión al Cristianismo, hoy en día esta condición impuesta a los pueblos dependientes y subalternos es el modelo democrático, con su discurso de Derechos Universales. Nadie, por cierto, se quejará de esta condición. Pero es legítimo dudar de la entera sinceridad de dicho discurso cuando se observa las prácticas de las grandes potencias económicas, tanto dentro de su propio espacio como en su espacio imperial que se confunde, hoy, con el mundo entero.

El segundo discurso legitimador es más ambiguo aún que el primero. Se trata del mensaje universal de la moda y del consumo, con sus modelos ideales de humanidad, calcados, para todo el planeta, sobre los paradigmas del imperio y sus fabricantes de imagen y de productos.

Esta doble legitimación, sustitutiva del discurso religioso en crisis, permite la continuidad del esquema colonial a través de mentes colonizadas. Se logra, de esta manera, una interiorización inconscientes de los “valores” coloniales, infinitamente más eficaz que la represión y la imposición religiosa, esta, además, nunca totalmente lograda.

Para que este sistema ideológico fuera totalmente eficaz, fue necesario dismantelar los sistemas de movilización social propios del modelo democrático, como eran los partidos, los gremios y los sindicatos.

Ante este desierto político y gremial, lo que se impone cada vez más, hoy, es la privatización absoluta de una ética exclusivamente individualista, relativa, Light. La

consecuencia de esta desmovilización colectiva es el auge de la corrupción y la violencia delincinencial a todos los niveles de la vida social.

Dentro de toda esta red sutil que sustenta el modelo neo-colonial, es conveniente, sin embargo, constatar una crisis mortal que amenaza, a mediano plazo, el futuro y la continuidad del sistema como tal, aún si su escala de valores logró imponerse, sin duda definitivamente, al conjunto de la humanidad. Esta amenaza se expresa, precisamente, en la reciente reivindicación de plena ciudadanía de las culturas en su pluralidad. En una palabra: la interculturalidad global se impone, hoy, como una exigencia de revisión radical del esquema neo-colonial.

II La paradoja de la “descolonización”.

La crisis planetaria que atravesamos comporta una multitud de dimensiones. Sin duda, se trata de un verdadero cambio de época donde todos los paradigmas de sociedad parecen estar puesto en tela de juicio.

Crisis de los imperios hegemónicos.

Con toda evidencia, este cambio de época concierne el modelo de sociedad exportado en el mundo entero por el Occidente. Pero, no solamente los grandes imperios norteamericano y europeo están tambaleando en su propia crisis de civilización. Desde la caída del muro de Berlín, es también la alternativa socialista, por cierto históricamente engendrada desde Europa, que se ha derrumbado aparatosamente. Las últimas dictaduras comunistas existentes se ven obligadas a entrar en un modelo híbrido que intenta integrar ideología socialista decadente y lógica capitalista de mercado. Los regímenes que resisten a este movimiento están condenados a la marginalidad (como Corea del Norte y Cuba). Pero, por otra parte, cuando acatan este impulso histórico, su discurso ideológico entra en contradicciones irrecuperables a muy corto plazo.

Continuidad del modelo y surgimiento de nuevas potencias.

Pero la derrota imperial señalada más arriba es sólo aparente. Si las naciones europeas, en particular la Comunidad Europea en sí, como también los Estados Unidos de América, se encuentran en una tormenta histórica inédita, sin embargo su modelo económico y sus corolarios políticos nunca han sido tan vigentes y monopolísticos.

El surgimiento de nuevas potencias emergentes, como China, la India y Brasil, por ejemplo, se produce dentro de la lógica competitiva del mercado neo-liberal y conlleva, a su vez, las exigencias democráticas que este modelo pretende imponer.

El rol legitimador y moderador del discurso de los Derechos Universales.

De la misma manera que el Cristianismo ejerció, en el pasado, un rol legitimador y moderador en la etapa colonial anterior, asimismo hoy el discurso, cada vez más sofisticado y eficiente de los Derechos Universales. Salidos de la Revolución Francesa, confirmados, actualizados y ampliados por la ONU en 1948, los Derechos Humanos, en su origen, reflejaban una visión principalmente individualista y exclusivamente antropocéntrica.

Indudablemente, la civilización occidental manifestó siempre una fantástica capacidad de evolución y recreación de sus paradigmas, sin nunca cuestionar, de verdad, sus fundamentos dogmáticos. Así, la nueva generación de los Derechos Universales, incluyen nuevas categorías específicas de grupos y personas, anteriormente olvidadas o marginadas, como los niños, las mujeres y las personas con discapacidad etc. Últimamente, los pueblos y culturas y hasta la Madre Tierra han conquistado su lugar entre los Derechos Universales.

Esta favorable evolución, como el discurso religioso anterior, busca incluir nuevas dimensiones humanas y cósmicas en la Historia, denunciar y corregir contradicciones del sistema. Pero cabe la pregunta de saber hasta qué punto logra cuestionar el fundamento dogmático del neo-colonialismo vigente.

¿No se trata, de hecho, de mantener y consolidar el sistema monopolístico de las democracias neoliberales, corrigiendo favorablemente, tanto para el sistema en sí, como para sus víctimas, sus disfuncionamientos? El discurso de la inclusión, tan de moda en nuestro medio, y cuya palanca de acción son, precisamente, los Derechos Universales, ¿no corre acaso el riesgo de consolidar el sistema neo-colonial? Dándole nuevos adeptos incondicionales y entusiastas, sin vislumbrar la permanencia de sus premisas como son el etnocentrismo y la asimetría, (justificados hoy por la libre competencia), podrían no ser más que otro discurso legitimador de la continuidad colonial.

Crisis de las instituciones religiosas occidentales y descolonización.

En el contexto de consolidación neo-colonial y de renovación de su discurso legitimador, es importante constatar aquí la crisis radical del discurso cristiano en el mundo occidental. Las Iglesias, por cierto, (con la excepción del evangelismo fundamentalista ultra-conservador de Estados Unidos), han perdido su rol ideológico con el que sostuvieron el sistema colonial durante siglos. Otros discursos de corte laico se les han sustituido.

Sin embargo, en los países periféricos, muchos movimientos de resistencia al esquema colonial impuesto siguen apoyándose en el factor religioso, como lo veremos en el capítulo siguiente. Es el caso del Islam en los países árabes y, hasta hace poco, del cristianismo latinoamericano.

III Las reivindicaciones culturales: una segunda descolonización.

Identidad religiosa y cultural y resistencia anticolonial.

Frente a la hegemonía del mercado neo-liberal y a las identidades globalizadas impuestas por la moda y los medios de comunicación, asistimos hoy, a nivel planetario, a una reacción que se basa en las reivindicaciones culturales. Desde algunas décadas, la afirmación, frecuentemente fanática, de identidades religioso-culturales se ha vuelto una bandera amenazadora de resistencia anti-colonial.

Cuando esta bandera legítima, a su vez, una lógica terrorista mundial, dicho discurso, aparentemente pre y anti moderno, adquiere una eficacia y una capacidad persuasiva sorprendentes.

Recientemente, asistimos a un fenómeno inédito en los países árabes. El Islam se combina, aparentemente sin mayor contradicción, con una reivindicación democrática de las capas jóvenes, intelectuales y progresistas, de la población. Sin embargo, así como el Cristianismo progresista de América Latina no pudo, del todo, liberarse de sus antiguos fantasmas coloniales, (hoy en día en pleno resurgimiento en todo el continente), cabe preguntarse también hasta donde un Islam, históricamente tentado por alianzas políticas, podrá acompañar un proceso que implica separación radical entre poder religioso y poder político.

Nuevas propuestas desde las culturas originarias.

Por otro lado, tanto en el mundo amazónico como andino y centro-americano, surgen hoy nuevas propuestas de liderazgo político. Aparecen, en nuestros países, ensayos interesantes de crear nación a partir de la multiplicidad de cosmovisiones de los pueblos que las constituyen.

Estas nuevas propuestas en germen no buscan ya, como los movimientos maoístas fanáticos del pasado, hacer tabula rasa del sistema existentes, sino proponer una nueva manera de interacción intercultural dentro y entre las naciones modernas.

Para estas nuevas generaciones americanas, el Cristianismo es visto con sospecha por su recalcitrante complicidad, consciente o no, con las lógicas coloniales. Por tal razón, estos movimientos indígenas vuelven a acercarse a las religiones originarias como alternativa al sabor demasiado colonial del Cristianismo latinoamericano.

Dicha coyuntura impone, por lo tanto, a los cristianos y a sus Iglesias, emprender un verdadero y sincero proceso de descolonización de su discurso, para poder acompañar un tanto legítimamente a este movimiento histórico de los pueblos indígenas de nuestro continente.

La crisis ambiental: una oportunidad eco-ecuménica.

Ante este proceso cultural, los desafíos enormes que plantea hoy la crisis ambiental es una formidable oportunidad. Es indudable, en efecto, que las culturas originarias han cultivado y desarrollado una sabiduría y una espiritualidad que integran el cosmos en una original solidaridad con el género humano. Es lo que llamamos el eco-ecumenismo indígena.

En cambio, nadie puede negar que la cultura occidental, con sus a priori coloniales, sea, no sólo, etnocéntrica, sino antropocéntrica, legitimando así la depredación del medio ambiente en nombre de la indiscutida hegemonía del género humano sobre el resto de la creación. Esta visión ha sido confirmada, a lo largo del tiempo, por el antropocentrismo bíblico y cristiano.

El impasse dramático en el que se encuentra el sistema occidental ante esta coyuntura, representa una oportunidad para que las culturas originarias hagan escuchar su voz.

IV La interculturalidad: una descolonización mental.

Hemos visto más arriba como los paradigmas del sistema colonial se han interiorizado de tal manera en el inconsciente del colonizado, que se han transformado en arquetipos

que rigen el comportamiento en su conjunto. Es probablemente irrisorio e ilusorio esperar que estos mecanismos coloniales, universalmente impuestos, puedan desaparecer. ¿Cómo prescindir de la democracia, de la tecnología, de la medicina, de la informática, occidentales?

Sin embargo, es necesario y urgente romper el monopolio ideológico colonial y proponer una dinámica de sociedad basada en la alteridad como actitud global.

Conquista colonial y alteridad.

Todo el movimiento de conquista occidental corresponde al encuentro ambiguo con el “otro”. El “descubrimiento de América”² constituye el paradigma de este encuentro. El “buen salvaje” el “indio”, el “negro” fueron siempre, en el imaginario occidental, a la vez referencias utópicas y amenazadoras. Este totalmente otro se ve primero como “edénico” para transformarse muy pronto en “peligro”.

Así, en su fase colonial, el encuentro con el otro, lejos de cuestionar el prejuicio de “civilizado” de la cultura occidental, sólo lo ha reforzado. El racismo occidental representa el fracaso de una oportunidad: crear una verdadera dialéctica intercultural.

Globalización y pluralidad pasiva.

El fenómeno de globalización va a la par con una cohabitación, de hecho, de culturas múltiples, sea efectivamente (migraciones) sea virtualmente (mundialización de las comunicaciones y de sus imágenes culturales plurales).

Esta cohabitación pasiva, sin embargo, coincide, casi siempre, con las brechas sociales y económicas del sistema colonial, lo que llamamos más arriba su asimetría. Por lo tanto, una sociedad culturalmente plural, cuando se descuidan los equilibrios, tiende a la confrontación violenta. Cuando la frontera de la exclusión es idéntica a la frontera cultural dentro de un país, esta cohabitación pasiva se vuelve foco de racismo cada vez más exacerbado.

En este contexto confrontacional, los mecanismos de interacción entre culturas son diversos. Van de la simple yuxtaposición de culturas con sus ghettos, a la inculturación con sus mecanismos de mutuo mestizaje, pasando por la aculturación, esta simple asimilación de una cultura, (generalmente la subalterna), por otra, (la dominante). Pero ninguno de esos procesos constituye una verdadera alternativa a la violencia colonial y neo-colonial.

La interculturalidad como nueva dinámica social y política.

Frente a todas estas posturas en la interacción cultural, la interculturalidad es una propuesta totalmente diferente. Devolvemos aquí a nuestra reflexión sobre Interculturalidad en el Perú, en la revista Diálogos A año I número I, donde presentamos la interculturalidad como una nueva actitud global de las mentalidades y de las instituciones.

² Ver Tedorov: El descubrimiento de América.

Nos toca aprender a vivir dentro de un universo múltiple que nos impone asumir, individual como colectivamente, identidades múltiples, sucesiva o simultáneamente. Se trata de identidades permanentemente interactuantes y, a la vez, en constante evolución, de tal manera que ninguna de dichas identidades se imponga a las demás y ninguna se vea excluida. La interculturalidad implica, por lo tanto, un nuevo arte polifónico de ser uno mismo de ver al otro.

V Hacia una descolonización teológica.

Volvamos ahora al desafío de descolonizar el Cristianismo y sus discursos, condición para hacerlo capaz de acompañar legítimamente el proceso de la descolonización intercultural del que acabamos de hablar.

Satanización de la espiritualidad originaria.

La primera evangelización colonial se fundamentaba en la “erradicación de ídolos”. Sin querer juzgar lecturas de otro tiempo con nuestras categorías modernas, tenemos que constatar, sin embargo, un a priori en cuanto a la cultura y la religión del “otro”. Se trataba de liberar a los pueblos indígenas de la esclavitud de Satanás. Dicha satanización del discurso del otro y justificación del propio es típicamente colonial.

Con el retorno de prejuicios neo-coloniales en la Iglesia de hoy, esta satanización de la espiritualidad originaria no es sólo algo del pasado, a pesar de magníficos intentos de pastores santos y humildes por descubrir el valor profundamente evangélico de las religiones indígenas.

Clandestinidad religiosa y resistencia.

Pero la erradicación de ídolos fue todo salvo un éxito. Lo único que logró es la clandestinidad religiosa. La religión originaria se volvió religión de la noche y de los espacios escondidos. Al mudarse a la clandestinidad, la espiritualidad indígena y su ritualidad se volvieron un poderoso instrumento de resistencia mental y espiritual.

Una expresión patética de esta resistencia es el mito, todavía vigente, del Kharisiri en el medio aymara³, y sus equivalentes en el mundo andino en general. Este mito escenifica, simbólicamente, la opresión religiosa colonial, como amenaza de una extracción del cebo del indígena cuando se encuentra expuesto a la intemperie y vulnerable.

Este y otros mitos constituyen una fuerte respuesta a la imposición de la evangelización colonial, haciendo del cura y de sus aliados los principales protagonistas de esta simbólica de depredación cultural, espiritual y hasta física.

Una tolerancia tácita y la superposición colonial.

Ante el fracaso de la política evangelizadora de “erradicación”, los misioneros cerraron los ojos y toleraron una cierta cohabitación implícita de las dos ritualidades. El caso más interesante de este “modus vivendi” pragmático, es la fiesta de la cruz de mayo donde se

³ Ver al respecto los trabajos de Cesar Barahona.

superpuso el culto de la cruz al culto de los cerros. Nadie ignora, en este pacto sutil, que la superposición legítima, tácitamente, el culto originario y sus creencias.

Una nueva fraternización.

Con las diferentes conferencias del episcopado latinoamericano que intentaron encarnar en nuestro contexto el Concilio Vaticano II, nació en los Andes, una bella pastoral y una convincente teología de fraternización. En ellas, en pie de igualdad, los agentes de la religión cristiana y los yatiris y pacos de la religión andina originaria empezaron a compartir sus experiencias de fe, constatando, en particular la dimensión explícitamente cristianizada de la religión originaria.

Pero, a pesar de una indudable buena voluntad, esta fase no fue exenta de paternalismo colonial, confrontando siempre la intuición originaria no tanto con la persona de Jesús como, más bien, con los a priori doctrinales y mentales del Cristianismo latino occidental. Faltaba (y quizás falta todavía) un paso más en el proceso arduo de descolonización religiosa del Cristianismo.

Fundamentos “paganos” del Cristianismo y raíces cristianas de la religión originaria contemporánea:

Para poder dar el salto cualitativo hacia una fe cristiana “descolonizada” en vista a un diálogo “descolonizado” con la cultura y la religión originarias, hay que cumplir con dos condiciones. La primera consiste en reconocer y reanudar con el fondo pagano, pre-cristiano, del Cristianismo. La segunda exige de nosotros reconocer y acoger el valor profundamente cristiano, en el sentido evangélico de la palabra, de la religión originaria.

Reconciliarnos y acoger el “buen pagano” que está en cada cristiano, significa aceptar que nosotros también, como cualquier ser humano, somos seres de fragilidad y de necesidad. Que a nosotros, como a todo ser humano, nos afecta la precariedad, la enfermedad y la muerte y que buscamos en los caminos religiosos protección y seguridad. Nosotros, como cualquier humano, sentimos confusamente presencias en el cosmos y necesidad de comunión con él. Pagano, que en latín significa simplemente “campesino”, somos todos nosotros siempre y para siempre.

Jesús lo había entendido perfectamente, Él que pasó la vida sanando, alimentando, resucitando y consolando. El ministerio de Jesús, mayormente, es atender al buen pagano que está en nosotros. El acceso a la fe cristiana no nos hace más ni más civilizado que los demás. Simplemente, el Evangelio proyecta una nueva luz sobre nuestro paganismo definitivo e intrínseco. Este retorno al fondo pagano nos hace íntimamente solidarios de las religiones originarias que llamamos, no sin desprecio, “religiones naturales”.

Pero, la segunda condición implica, a su vez, una conversión en el sentido de la humildad radical. Se trata de reconocer el carácter profundamente evangélico de muchísimos aspectos de la religión originaria. Podríamos decir que, en la religión originaria, Cristo estaba, quizás, más presente antes que después de la primera evangelización.

¿La religión originaria como rito cristiano específico?

Con el transcurso del tiempo, es conveniente constatar que los ritos originarios, sin haber perdido su lógica, su cosmovisión y su teología implícita, se han llenando de referencias cristianas explícitas que no afectan su coherencia profunda.

Esta cristianización armoniosa de la ritualidad originaria, y su teología profundamente evangélica me llevan a pensar que, en su estado actual, esta ritualidad específica se merecería, con toda legitimidad, ser reconocida como una forma de expresión cristiana en el concierto de las sensibilidades rituales y litúrgicas de la Iglesia. No se trata ya de asimilar aspectos de la ritualidad andina al corpus litúrgico católico o protestante oficial, sino de integrar con todo derecho esta “liturgia originaria” en la Tradición cristiana de la Iglesia andina.

Hacia una teología polifónica y una pastoral de reciprocidad.

En conclusión, podríamos hacer aquí la misma afirmación que hicimos a propósito de la interculturalidad en su generalidad. La mejor manera de descolonizar la teología cristiana es abrirla a la polifonía de formas que el mismo Espíritu suscitó, y sigue suscitando, valiéndose de la creatividad de las culturas.

De la misma manera que la interculturalidad es una actitud permanente donde varias identidades cohabitan de manera creativa, asimismo optaría por una “inter teología”, que integre de manera dinámica una polifonía religiosa en la que se discierna y se oficialice diversas maneras de expresar la fe cristiana, ni exclusivas ni excluyentes.

Esta “inter teología” llevaría, a su vez, a una pastoral de reciprocidad con entradas interreligiosas e interculturales al misterio cristiano. La única manera de descolonizar la catequesis de la Iglesia es iniciar un verdadero arte intercultural en el campo religioso, imitando así al propio Espíritu en la multitud de expresiones que lo evocan y lo revelan, a la vez que ninguna de ellas lo puede encerrar ni confiscar.