

**COMUNIDAD DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS
INTERDISCIPLINARIOS**

**Maestría en Estudios Teológicos Interdisciplinarios para
la Misión Integral**

**La Memoria de la Madre Tierra: Relato de Nana
Ologwadule y de Génesis 1-2:15**

Asesor: Jesiel Carvajal

Estudiante: Jocabed Reina Solano Miselis

Panamá, Panamá

Arinii, febrero 2021

Con profunda gratitud

Para mis ancestras, ancestros, para la nueva generación de gunadules. A mi familia entera, en especial para mi mamá, papá, hermanas, y mis sobrinas, Zoe y Giah.

No te dejaré morir

Un día me preguntaron “¿Por qué no hablas bien el dulegaya si en la lengua está la semilla de la esperanza del pueblo gunadule?”

Esta pregunta me dejó pensando y con los ojos vidriosos. Medité.

“No te dejaré morir”.

Semilla que renace cuando decimos “Nana y Baba”.

Abuelas y abuelos que cantaron en sus hamacas
soñaron y danzaron a Nana y Baba en esta tierra sagrada.

Ologwadule cantó y todo se estremeció.

No te dejaré morir,

porque la divinidad nos envolvió con su capa de sabiduría
para que no dejáramos de cantar la lengua de nuestras sabias y sabios.

“An neg itosi”. Estoy sintiendo el corazón de la Madre Tierra.

No te dejaré morir,

porque solo tú, solo tú conoces el secreto de ser gunadule como Dios lo soñó.

Porque hay sabiduría milenaria en tus tejidos, en tu cuerpo, en tu sangre.

No te dejaré morir,

porque si te dejo morir, mueren Mamá y Papá, muere una parte de Dios.

No te dejaré morir,

porque te amo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1	18
Mi primer árbol	18
Estado del arte	20
Teologías protestantes en América Latina	23
Teología Indígena	25
Aportes y desafíos de la Teología Indígena	33
Algunos desafíos	36
Tejiendo en el camino con el pueblo gunadule	37
Trabajos elaborados por gunadules y por aliados del pueblo gunadule sobre teología	38
CAPÍTULO 2	42
Marco teórico	42
Intentando matar el Espíritu gunadule: Memorias Peligrosas	43
Propuesta metodológica: “El Canto en la Hamaca”	49
Aplicación de la metodología en la tesis	59
CAPÍTULO 3	63
La Memoria de la Tierra: una voz milenaria	63
La oralidad en el pueblo gunadule	64
El relato de Inanadili	64
El relato de Ologwadule: estructura del canto	70
Análisis de la estructura presentada	73
Inicio de la Tierra	73
Los distintos nombres de la Tierra	76
Cuando la Gran Madre da a luz a la Tierra Yai	80

Somos imágenes de Ologwadule	81
La plenitud de Ologwadule- Ella es Mamá	84
Memoria de la Tierra y su influencia en la vida diaria del pueblo gunadule . 86	
Los valores gunadules que hemos aprendido de la memoria de la Madre	
Tierra	93
CAPÍTULO 4	95
Hermenéutica de Génesis 1: la luz del relato de Ologwadule	95
Método del canto de la hamaca para escuchar el relato bíblico	97
Análisis del texto bíblico a la luz del relato de Ologwadule usando el	
método del canto de la hamaca.....	102
CAPÍTULO 5	113
Hermenéutica de Génesis 1-2:15 a la luz de la voz de la Tierra	113
Influencias del Enuma Elish en el relato de Génesis 1	114
La luz en medio de las tinieblas como signo de Vida.....	117
Las bondades de la Creación	118
¿Cómo leer Génesis a la luz de Toledot (Generaciones de los cielos y la	
tierra)?	121
El huerto que produce vida.....	126
Imagen y semejanza para amar.....	129
¿Qué nos pueden decir la mujer y el hombre de su teología sobre la Tierra	
en Génesis?	133
El lugar para vivir como regalo de Dios	135
Leyendo el texto desde una mirada crítica en clave gunadule.....	138
CAPÍTULO 6	140
Tejiendo la mola: implicaciones teológicas y hermenéuticas en la vida de la	
iglesia.....	140
La Gran Madre y el Gran Padre se revelan a Ologwadule	142
La Memoria de la Tierra actualiza la voz de Ologwadule	146
La memoria de la Ologwadule (Madre Tierra) como profeta.....	148

La Tierra como ancestra	153
La Tierra como sanadora.....	158
Aproximación hermenéutico intercultural: la Biblia como relato	161
Implicaciones para la espiritualidad intergeneracional e intercultural .	167
CONCLUSIÓN	174
BIBLIOGRAFÍA	184
ANEXO.....	191
Breve historia del aporte de la Fraternidad Teológica Latinoamericana con relación a la teología indígena	191
Memoria Indígena	194

INTRODUCCIÓN

Existe un panorama amplio sobre la espiritualidad gunadule pero muy poco sobre la relación entre la espiritualidad y teología gunadule. La espiritualidad y cosmovivencia del ser gunadule es compleja por el lenguaje y la manera de comunicarse muy propio de este pueblo, además de ser abarcadora por las diversidades de relatos orales, símbolos, metáforas, ritos y comunidades. Una traducción literal de la palabra gunadule es “las personas que viven en la superficie de la tierra”, pero desde mi propia investigación es posible ampliar más su significado. Gunadule viene de la palabra *gungidule* (Guna –gine –dule) que usan nuestros sabios en sus cantos. *Guna* quiere decir “superficie de la tierra”, *gine* es una expresión funcional locativa, es decir, indica, localiza; en este caso nos indica que los Dule están en la superficie de la tierra. *Dule* quiere decir “persona”, “ser vivo”, lo cual, en la concepción Dule, no solamente se refiere a las personas humanas, sino también a todos los animales y a todos los seres que viven en la Madre Tierra. Ello significa que somos parte fundamental de ella, y que sin ella no somos nada, porque ella es nuestra propia memoria. Este pueblo gunadule, al que pertenezco, vive actualmente en Panamá y Colombia.

La tesis que presento es un aporte para entretrejer la espiritualidad de esta nación con la fe cristiana con el fin de conocer una teología gunadule de la Madre Tierra. La pregunta que planteo es: ¿cómo las memorias del pueblo gunadule proponen una teología gunadule de la Madre Tierra? La hipótesis es que solo conociendo y corazonando —en palabras de Patricio Arias¹— las memorias del pueblo gunadule podemos tejer una teología gunadule. La investigación se centrará en un análisis del relato de Ologwadule y una relectura de Génesis 1-2:15 en clave gunadule y desde la voz de la Tierra. La

¹ Patricio Guerrero Arias, *La chakana del corazonar*. (Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, 2018), 19.

indagación sobre estos relatos nos ayudará a discernir, profundizar, dialogar y conocer cómo, desde épocas ancestrales, este pueblo originario en el Abya Yala ha cosmovivido, es decir, ha convivido como forma de interpretar la vida, más allá de la ciencia.

A lo largo del trabajo, nos referiremos a Abya Yala, nombre que le dan los gunadule al continente que la mayoría conoce como América. Según la cultura gunadule, han pasado hasta hoy cuatro etapas históricas en la evolución de la tierra como madre. A cada etapa pertenece un nombre distinto del continente: Gwalagunyala, Dagargunyala, Yaladinguayala, AbyaYala. El último nombre se define como territorio salvado, preferido, querido por Baba y Nana (*yala a bonodadi*) y en sentido extenso también significa tierra madura, tierra de sangre.

La construcción de los relatos cosmogónicos merece una investigación en razón de las realidades y consecuencias históricas de la conquista, de las colonialidades, de los epistemicidios —tal como lo define Boaventura de Santos²—, que se ejercen y se cometen desde distintos espacios sociales, culturales y religiosos sobre los pueblos indígenas. Estas amenazas han venido desde distintos lados, incluyendo desde las iglesias evangélicas. Sin embargo, los relatos están presentes gracias a la resistencia e insurgencia de los pueblos por mantener viva la llama de sus memorias. De allí la importancia de investigar las narraciones de los orígenes.

En el reconocimiento de este contexto histórico en Abya Yala se ve la urgencia por deconstruir la comprensión de la lectura que hacemos sobre la historia de los pueblos indígenas, ya que la historia oficial en Abya Yala ha sido contada desde el poder hegemónico y está impregnada por la historia eurocéntrica que tiene a Grecia como el centro de la filosofía. Con esta única visión perdemos de vista cómo han sido los hechos históricos de la humanidad que no se desarrollaron en el continente europeo. Este efecto

² Boaventura de Sousa Santos, *Justicia entre saberes. Epistemologías del sur contra el epistemicidio*, (Andalucía: Ediciones Morata, 2019), 23.

no es ajeno a la realidad de las iglesias cristianas en el Abya Yala. Por tanto, cuando leemos la historia de la iglesia en Abya Yala nos percatamos de la escasez de trabajo teológico producido desde las identidades indígenas, desde las voces de los pueblos indígenas y de la iglesia indígena en el Abya Yala. Por este motivo he decidido en esta tesis darle prioridad a las voces y memorias indígenas y escribir con el estilo narrativo propio del pueblo gunadule para acercar al lector su forma de comunicación. Desarrollo, además, una metodología propia, con el mismo registro de la memoria cantada por los abuelas y abuelos en el *ommagged negga*, la casa de congreso gunadule.

Para esta investigación he escogido al pueblo gunadule y centraré el foco en el relato de Ologwadule, que narra cómo el pueblo gunadule entiende el inicio del cosmos. Uno de los grandes desafíos será resolver el problema epistemológico que se plantea desde el mismo lenguaje porque la narración oral, característica de mi pueblo, es más compleja para trasvasar a la escritura de un texto académico. Se suma a esta dificultad la dificultad de aplicar lo intrínseco de mi pueblo y de quién soy porque es un proceso de conversión y de transformación, de interpelación intersubjetiva. Esta investigación está atravesada por una memoria de vida, la de mi vida y la de un pueblo indígena. Mi vida es como una mola, el tejido tradicional de las mujeres de mi pueblo, que reúne lo diverso en la unidad y es una expresión de resistencia cultural. con formas y colores. Es el símbolo de la raíz milenaria de la nación gunadule. Manifiesta el origen de la Nabgwana (Madre Tierra) y de la mujer guna. Su inspiración está basada en la comunicación más interna del ser mujer guna y su entretejido en la existencia en relación a la Gran Madre/Padre, Nabgwana (Madre Tierra).

Crecí en una comunidad guna en la ciudad de Panamá, siendo hija de migrantes gunadules que decidieron desplazarse por razones de estudios. A los cinco años de edad, mi papá y mi mamá nos dieron la noticia de que nos mudaríamos a una

comunidad guna para vivir con las y los hermanos fuera de la ciudad de Panamá. Como niña, me pareció fascinante la aventura de llegar a un lugar lejano de la ciudad de Panamá. En el territorio gunadule, todo era verde y lleno de animales. Detrás de la casa donde vivíamos nos visitaban en las mañanas los conejos y los venados.

Llegaron los primeros días de clase. Fueron extraños para mí porque no me había imaginado lo difícil que era para las personas indígenas estudiar en un espacio donde teníamos que convivir con otras personas que no eran indígenas. La primera vez que me di cuenta de que era ‘distinta’ fue cuando, ya de regreso en la ciudad, escuché a los compañeros de la escuela que nos gritaban a mí, a mis hermanas, a mis primos, y amigos gunadules, que éramos unos ‘indios brutos’. No entendía qué significaba eso. Pero me entristeció ver la hostilidad de sus rostros y aún a los amigos más grandes gunadules enojarse y responder. En mi mente quedó grabada esa escena, porque en la comunidad guna nos habían enseñado que nosotros veníamos de una familia que había resistido miles de años a las amenazas del mal que intentaba matar al espíritu gunadule. Seguimos participando en la escuela. Como mis hermanas y yo gozábamos del privilegio de tener una mamá y un papá que habían estudiado en la universidad y eran profesionales, éramos buenas estudiantes. Un día la maestra, en su intención de afirmarme, me dijo que nosotras, mis hermanas y yo, éramos diferentes a los demás indígenas, porque éramos inteligentes y hermosas. No creo que haya entendido muy bien esta afirmación, pero esa y otras señales marcaron lo que los no indígenas pensaban de nosotros.

En Kuna Nega, en cambio, aprendíamos el arte de vivir en comunidad. Cada sábado construíamos las casas, trabajábamos juntos, íbamos al río y traíamos agua en un cubo pequeño. Otras veces íbamos a la huerta a cultivar, en otros momentos les dábamos agua a los que trabajaban y en otros, jugábamos. Aunque para nosotros todo

era juego. También recuerdo cómo mi mamá y mi papá decidieron empezar reuniones en la casa donde se estudiaba la Biblia y orábamos porque la iglesia más cercana nos quedaba a varias horas de camino. Fue así que, como seguidores de Jesús, decidieron hacer los cultos dominicales en la casa con nosotras, pero venían muchos niños a los que mi mamá decidió darles comida cuando venían. Crecí en medio de celebraciones, ceremonias, y asistencia a la casa de congreso general gunadule donde se cantan los relatos ancestrales. Tomé la medicina tradicional que preparaba mi abuelo para fortalecer nuestro cuerpo. Escuché a mi abuela hablar frente al fogón, y comparar la conquista con una colonización presente en nuestra época. *“Los fantasmas están allí, mientras ustedes pierden su lengua, su identidad, su danza”*, decía. Esas historias quedaban en el recorrido de la vida diaria.

Al crecer, participé de otros espacios eclesiásticos y vi cómo se hacía la separación entre la identidad de quienes éramos indígenas gunadule y lo que había aprendido en casa, en la comunidad, con mi papá, con mi mamá. Sentí una lucha intensa entre lo que los abuelos narraban y lo que escuchaba en la iglesia. Los cantos ancestrales, las narrativas del pueblo guna han transmitido de generación en generación su conocimiento. No se trata de contar por contar. Cada narrativa se traduce en resistencia política, que explica cómo hemos resistido frente al epistemicidio.

De manera intuitiva supe que la fe cristiana no riñe con los valores originarios. Sin embargo, en este tiempo de lucha por ser cristiana, en muchas ocasiones no fui fiel al mensaje del evangelio por no asumir mi identidad como indígena plena. Pero Dios, por su gracia, me permitió crecer en una familia gunadule que entendía la presencia de la Ruah en la vivencia y memoria de nuestras ancestas y ancestros, y escuchar con atención la indignación en algunas consultas indígenas sobre cómo las misiones de las

iglesias católicas y evangélicas seguían siendo los conquistadores y querían erradicar nuestro espíritu.

Desde la narrativa y vivencia de mi propia vida como gunadule es de donde me ubico para investigar, desarrollar y escribir esta tesis. Las ambigüedades de la historia, memorias, sentires, conocimientos que escuchamos en la escuela, en la casa, en la universidad, en la sociedad, están presentes en este trabajo. Una de las preguntas que me he planteado en mi caminar como seguidora de Jesús es la de cómo podemos descolonizar la “única historia”, ya que las historias oficiales no hacen justicia a las memorias y vidas de los pueblos indígenas del Abya Yala. ¿Dé que manera podemos caminar con los pueblos indígenas desde el corazón de la buena noticia de Jesús que nos dice que él vino para dar vida y vida plena? En contraste con lo que muchas veces vemos en la realidad de la vivencia de los sistemas opresores que matan, ¿cuál es el papel de la iglesia frente al epistemicidio, discriminación que se vive de manera sutil y otras veces notablemente hostil y visible hacia las comunidades indígenas? ¿Por qué no darnos a la tarea de descolonizar nuestras teologías coloniales con el conocimiento, reconocimiento, encuentro y, desde allí, dialogar con las espiritualidades indígenas? Estas y otras preguntas más son la música de fondo en la propuesta que planteo para ver, escuchar, palpar, sentir, como dice I Juan 1:1, a Jesús el verbo de vida, pero también a Jesús que corazona y vive la vida desde la sabiduría del pueblo gunadule.

En lo personal, empecé un camino en mis primeros momentos de vida insertada en la comunidad gunadule, luego lo hice intuitivamente, y esta intuición me ha llevado a la reflexión muy presente en la sabiduría del pueblo gunadule. Aunque mi camino sigue siendo corto, ya he andado un tramo y deseo seguir la ruta de este camino donde la Ruah sigue soplando. Creo que la fe cristiana no se enfrenta a los valores originarios de mis abuelos. En esta travesía he vivido varios momentos de metamorfosis, como lo

puedo ver cada vez que una mujer gunadule cose la hermosa mola. La palabra mola tiene que ver con mariposa y habla de un proceso de transformación. En las transformaciones adquiridas como pueblo, caminando, remando, hemos asumido elementos de otros; y otros a su vez, lo han hecho de nuestro pueblo.

Para la mujer, el tejido es una forma de comunicación que expresa cómo percibimos al mundo y a Dios. La mola se va construyendo a partir de las experiencias. Para nosotrxs el cosmos es pluriverso, hay otras dimensiones. La constitución política del guna está basada en cómo trabajan las aves, en cómo se mueven los animales; en los sonidos, a partir de escuchar, ver, oler, tocar, sentir. Más que el discurso, para nosotrxs lo importante es la narrativa, que no es solo una forma de lenguaje, sino también de vida. Vivimos la vida en narrativa, y mientras vivimos vamos construyendo la mola. Estas capas de sabiduría provocaron mi conversión gestada por La Gran Madre y El Gran Padre. Ha sido en el caminar con mi pueblo gunadule que he tenido esta conversión. Allí Dios me ha hablado de formas novedosas, poderosas y creativas. Y es desde allí que he decidido seguir caminando y abrazando la fe de Jesús.

Quiero conocer más de este misterio de Dios, como lo hace la mujer gunadule cuando escucha el canto del abuelo en la casa de congreso gunadule. Mientras el *sagla*, el líder, canta una canción, la mujer escucha y hace una interpretación a través del arte. Desde toda esta memoria viva es que me ubico al escribir esta tesis. Por esto propongo en mi investigación escribir desde la sabiduría, lucha y resistencia del pueblo gunadule.

El primer capítulo nos abre el telón para traer a la memoria el corazón del pueblo gunadule en relación al nacimiento y la ceremonia del primer árbol que se le hace a las niñas y a los niños gunadule, además de conocer y reconocer el proceso histórico de conquista, colonización, colonialidades y epistemicidio en Abya Yala y las contradicciones en las cuales están sumergidas algunas iglesias y teologías en Abya Yala.

En esta sección propongo y describo el método del canto de la hamaca para aproximarnos al corazón del pueblo gunadule para escuchar los textos bíblicos.

Enumero en esta introducción los pasos de la metodología que desarrollo en el cuerpo de la tesis: cosmovivencia con la comunidad y la Madre Tierra; silencio en el misterio y búsqueda de un maestro; la forma en espiral de aprendizaje; el entretejido del saber en el tiempo de aprendizaje y de preguntas (los cantos en la casa de congreso gunadule pueden ser cantados por horas o días); los ciclos del canto; las capas de sabiduría: en la casa de congreso, mientras los *saglas* cantan, las mujeres cosen las molas, tejidos milenarios; la escucha atenta del relato oral en silencio y meditación colectiva. El silencio en comunidad es una expresión de conexión, donde se medita, se invita y se recrea lo que escuchamos en el corazón de nuestras vivencias. Por lo tanto, escuchar está en relación con una actitud sagrada que nos invita a ser parte de la armonía cósmica

En el segundo capítulo trabajo el relato gunadule sobre Ologwadule y los otros nombres que el pueblo guna le da a la Madre Tierra, haciendo un análisis del relato con la realidad y vivencias del pueblo gunadule. Para plasmar en palabras las historias de mi pueblo, tuve que reducirlos de la forma en la que los escuché a lo largo de mi vida, para resumirlos solo a su núcleo narrativo.

En el tercer capítulo realizo una exégesis del capítulo 1 del Génesis a la luz del relato de Ologwadule y en el capítulo cuatro hago una interpretación de Génesis 1:2-15 desde la voz de la Tierra. Finalmente, en el capítulo cinco exploro las implicaciones teológicas, hermenéuticas de la propuesta.

Con el deseo de que se escuchen más las voces indígenas, mucho del material oral y escrito que uso, es de escritores, teólogos, cantores e historiadores del pueblo gunadule. Además tengo entrevistas, grabaciones, audios, que forman parte de la búsqueda por plasmar lo recorrido en la comunidad gunadule. Mi intención es que la

misma tesis tenga este sabor narrativo de la propuesta de vida del pueblo gunadule, por eso muchas partes de mi escrito están en estilo narrativo y cíclico, que es una metodología del canto gunadule. No es solo repetición sino es seguir tejiendo desde los distintos momentos que vive el pueblo gunadule.

Además, me sitúo desde la voz de una mujer gunadule urbana. Con la forma de trabajar la tesis, intento descolonizar las maneras en las que aprendimos a contar y escribir las memorias desde la academia. Creo que es urgente no solo decir lo que se debe hacer, sino intentar hacerlo y en ese camino de aprendizaje me sitúo desde la cosmovivencia, la lucha y aún en cómo nuestros pueblos en Abya Yala entienden la vida, lamentan y resisten de manera insurgente, tal como se escucha en estos momentos en el corazón del pueblo gunadule. El canto que trae sentido al corazón crea la impronta con la Tierra a través del sonido que mueve nuestros cuerpos danzantes. Así sucede cuando escuchamos y elevamos el canto al creador. Nos unimos al canto del cosmos. Y es nuestra Gran Madre y nuestro Gran Padre (Dios) quienes nos invitan a participar de la recreación de nuevas maneras de crear vida en comunidad para seguir siendo fieles, como hijas e hijos de la nación guna unidas al tejido mayor; como Dios, quien cose la mola como una mujer gunadule y nos invita a coser.

Habiendo dejado aclaradas estas motivaciones y la situación de enunciación de la investigación, delinearé los objetivos que me propongo alcanzar con la hermenéutica desde la voz de la Tierra de Génesis 1-2:15 y el entrecruzamiento con los relatos de la creación del pueblo gunadule:

1. Indagar cómo el relato de Ologwadule nos habla sobre la memoria del pueblo gunadule.
2. Hacer una hermenéutica desde la voz de la Tierra de Génesis 1-2:15.

3. Excavar qué nos dicen sobre el rostro de Dios los relatos Ologwadule y Génesis 1: 1-2:15.

4. Determinar implicaciones hermeneúicas y teológicas sobre el rostro de Dios en los relatos Ologwadule y Génesis 1:1-2:15.

El propósito es investigar cómo las memorias del pueblo gunadule influyen en la narrativa de la vida de la nación gunadule, y cómo estas narrativas nos permiten conocer el corazón del pueblo gunadule y, por lo tanto, su teología de la Madre Tierra.

Es de destacar el trabajo de recopilación y traducción en el área lingüística, con las palabras con las cuales el nombre gunadule entiende la tierra. Esto ha ayudado a comprender la etimología y el significado de la lengua y su origen. Realicé entrevistas en la comunidad de Digir, en sus casas, a nivel comunitario e individual, también hice estudios bíblicos con mujeres gunadule cristianas y grupo focales con mujeres gunadules que no son cristianas, entrevistas a varios líderes tanto en Digir, como de otros pueblos, los nombres de los entrevistados estarán en la bibliografía. Además hice grabaciones de audio, video de las entrevistas, cantos y lugares de la comunidad que saldrá en un cortometraje en relación al relato de Ologwadule. Resalto que las entrevistas estaban en la lengua gunadule, por lo que realicé un trabajo de traducción e interpretación del contenido de diálogos con los sabios, estudios bíblicos y escritos ya traducidos. Esto me ayudó a comprender mejor el corazón del pueblo gunadule.

Las entrevistas las realicé en escucha atenta de la fuerza poética de las palabras de los sabios, desde la poesía y narrativa del pueblo gunadule, desde una manera de poetizar la teoría, en diálogo con la sabiduría y espiritualidad que está presente en los relatos, cantos, poemas, testimonios, reflexiones. Considero que esta es una respuesta ética y política para la sanación de la existencia. Es desde este marco que propongo una metodología para mi investigación a la cual he denominado “el canto de la hamaca”. Está

basada en la oralidad gunadule que transmite de generación en generación los tratados gunas expresadas mediante un lenguaje y una lógica muy propios del pueblo gunadule, como es el camino de Nana y Baba. Desde este sentir del cosmos podemos tejer nuestras propias sabidurías para seguir aprendiendo de la savia del árbol gunadule. Este método parte del aprendizaje de los cantos de origen del pueblo gunadule, siempre desde la oralidad. Investigué metodologías indígenas que se han trabajado en otras tesis y pueblos como es el caso de los pueblos maoríes y de otros pueblos originarios.

Es necesario señalar que las perspectivas, en alguna parte de la interpretación, están también filtradas desde la propia interpretación que hago cuando escucho y leo el relato gunadule, así que también es parte de mi interpretación en colectividad. Por siglos, el pueblo gunadule ha pasado su saber a través de los cantos y estos cantos han sido fundamentales en la resistencia e insurgencia del pueblo gunadule. ¿Cómo aprendimos a cantar? ¿Quién nos enseñó? y ¿Cómo se ha transmitido y preservado estos relatos y estos elementos que han sustentado la vida política y espiritual del pueblo? A lo largo del trabajo responderé a estas preguntas que son fundamentales para entender el universo o pluriverso simbólico de los gunadule. Por otro lado, como las formas de pensamiento y de sentir del pueblo guna son distintos a los del llamado occidente, en algunos casos puede costar entender los relatos porque el corazón de la narrativa, su énfasis, radica en el corazón de la Madre Tierra y en su diversidad, y no en la lógica humana como fuerza de las formas de entenderlo. La comprensión de los relatos está originada en una hermenéutica, que es la de cómo el pueblo gunadule se ha relacionado, observado, estudiado, aprendido y amado a la Tierra.

Soy parte del pueblo y respeté el proceso para realizar la investigación dentro de la comunidad. Pedí una entrevista con los comuneros, solicité permiso para participar de las actividades como investigadora. La comunidad, en una asamblea, decidió que podía

hacerlo. En el caso de los gunadule, el permiso solo es protocolo para conocimiento de la comunidad, porque uno de los deseos de los abuelos y las abuelas es que los hijos de la nación gunadule puedan conocer y profundizar sobre los saberes de los pueblos, ya que son los herederos directos del conocimiento ancestral. Es una precaución que se toma debido a las malas experiencias con extractivistas que se hacían pasar por investigadores.

Con el permiso otorgado, logré ir a las casas de las y los entrevistados, hablar de temas del diario vivir, comer juntos y juntas, escuchar a las abuelas mientras preparaban la comida o al abuelo mientras tocaba su flauta. Por eso también pude estar presente en las ceremonias o bailar con mi pueblo, ir a las reuniones de casa de congreso como otra gunadule más, ir a la playa y bañarme con los jóvenes, visitar el cementerio y pasar varias semanas con la comunidad mientras limpiaba, canaletter y buscar los plátanos, los cocos, jugar en las noches con los jóvenes, mirar y escuchar, ver cómo se cose la mola. Estas actividades compartidas permitieron que muchas de las entrevistas fueran espontáneas y autorizadas. Por tal motivo, he decidido hacer un cortometraje y un video musical que acompañará este rico camino de aprendizaje y que sustenta parte de lo documentado. Por ahora, sin más, pasemos al cuerpo de esta presentación.

CAPÍTULO 1

Mi primer árbol

Era el tiempo de Bardud, la planta medicinal utilizada por los *inadurgan* (médicos gunadules) para prevenir enfermedades en los niños y niñas. En este mes de Bardudnii, el mes de diciembre del calendario occidental, fue cuando nací. El nacimiento en la comunidad gunadule es motivo de celebración. El día que mi mamá dio a luz, la familia estaba lista para recibir al nuevo miembro, a la bebé; así que las abuelas y los abuelos se prepararon para este nacimiento. Cuando salí del vientre de mi madre, ellos tomaron la placenta y el cordón umbilical. Estaban preparados para celebrar la primera ceremonia que se realiza para todo niño gunadule: la ceremonia de mi primer árbol.

Este ritual expresa la importancia de las relaciones en la comunidad guna. Los seres humanos somos parte de la comunidad cósmica. Pertenece a la tierra. Mientras el llanto del bebé anuncia su llegada a la comunidad; los abuelos, las abuelas, realizan una ceremonia que marcará y traerá a la memoria nuestra profunda manera de entender la vida. Todo nacimiento, para el pueblo gunadule, habla de las bondades de Dios. La mamá se prepara para este momento con brebajes o pócimas y toma sus porciones según la indicación del médico, hasta el momento del parto. Cuando la mujer está lista para el alumbramiento se dirige a la casa de la abuela donde la esperan las parteras que son conocedoras de todo el ritual. Las parteras interpretan los signos del nacimiento y los dones (*gurgin*), las destrezas, las habilidades del recién nacido a través de la placenta y del cordón umbilical. Desde el nacimiento sabrán si el bebé es *nele*, persona que diagnostica enfermedades, predice e interpreta acontecimientos. La placenta y el cordón umbilical son tratados de manera especial, no se botan, no se tiran a la basura. Cuando la bebé o el bebé nacen, se recogen la placenta y el cordón

umbilical y se sahúman con semillas de cacao; más tarde, al anochecer, se llevan a la casa de los padres. Junto con el cordón umbilical, los padres, las madres, siembran una planta de plátano, guineo, una palmera de coco, o cualquier árbol frutal. Cuando el árbol da su primer fruto y se madura, se prepara un jugo y se invita a las niñas y niños de la comunidad, también a las parteras. Y los padres y las madres, les cuentan a los niños la memoria de este lazo de unidad. Con voz fuerte y firme dicen lo siguiente:

“Nosotros somos parte de la tierra, en el jugo que tomamos hoy, nos unimos, recordando nuestro origen, nosotros estamos unidos a la Madre Tierra, a nuestra hermanita que nació, a los frutos de la tierra, a nuestros abuelas y abuelos. Estamos unidos a Nana y Baba. Todos cuando pasen y vean el árbol lo cuidarán, hablarán con la semilla, con la tierra y el agua. Cuando finalmente el árbol da su primer fruto, se hará un refresco y se invitará a los niños y niñas para que puedan beber de este jugo. Ese día una vez más mientras se bebe el jugo los padres del bebé le recordarán a los niños de la comunidad que todos estamos conectados con Dios, con la tierra, con los ancestros, con la familia, con la niña o con el niño. Les recordarán que somos una comunidad cósmica”.

Baba y Nana son la epifanía del rostro absoluto del creador, a la cual el pueblo gunadule conoce como Padre y Madre. Esta ceremonia en la que se manifiesta la unión con Baba y Nana es una de las tantas que el pueblo gunadule mantiene desde épocas ancestrales. Sus cantos, ritos, símbolos, danzas, comidas, arte, lengua, su cultura, muestran las riquezas de los pueblos indígenas en Abya Yala. Sin embargo, gran parte de la historia de las naciones indígenas está marcado por la violencia, la sangre derramada en estas tierras y el posterior intento de silenciamiento.

Estado del arte

Inicio este capítulo con la historia de mi primer árbol para vincularlo con las preguntas existenciales comunes a todos los seres humanos: ¿Quién soy? ¿Cómo vivo la vida con otros? ¿Hay una fuerza superior que rige los fenómenos naturales? ¿Qué pasa cuando muero? ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Qué pasa cuando morimos? Pero una de las preguntas de mayor trascendencia es: ¿Hay un ser superior que rige el universo? Y si existe ¿Cómo es ese ser o seres superiores? En este proceso de búsqueda y reflexión, los seres humanos empezaron a formular algunos conceptos e interpretaciones sobre Dios, el cristianismo no ha sido la excepción.

La teología es una ciencia que colabora con la búsqueda de las respuestas a esas cuestiones. Es un proceso del entendimiento de la naturaleza divina por medio de la razón. Con relación a la teología latinoamericana, en el libro *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Juan José Tamayo señala que se ha producido un cambio de paradigmas, el desarrollo y la evolución de perspectivas en la teología latinoamericana. Este caminar se viene dando en medio de algunas teólogas y teólogos inquietos, quienes tenían el deseo de buscar un lenguaje que tradujera el mensaje del cristianismo en clave liberadora y rompiera con la tradición colonial.

La fundamentación, la primera sistematización y las líneas programáticas de este nuevo paradigma se encuentran en algunas obras que nos permiten tener un marco general del proceso de evolución de las teologías latinoamericanas en cuestión y aportan herramientas para mirar y leer la realidad con nuevos lentes. Al mismo tiempo, proporcionan nuevos acercamientos para las necesarias relecturas del texto bíblico en nuevas claves hermenéuticas liberadoras desde los contextos y las vivencias latinoamericanos. Por ello es necesario hacer una revisión general dentro de este proceso,

a los fines de identificar teólogas/os indígenas y no indígenas que propongan acercamientos teológicos y hermenéuticos desde la cosmovivencia de los pueblos indígenas. Algunas de estas obras, que bien pueden considerarse fundacionales en este movimiento del quehacer teológico latinoamericano, son: *De la sociedad a la teología* (1970), del uruguayo J. L. Segundo, que desarrolla los aspectos hermenéuticos y las dimensiones políticas; *Teología de la liberación: Perspectivas*, del peruano Gustavo Gutiérrez, considerado el “padre” de la teología de la liberación y el que sienta las bases teológicas; *Teología desde la praxis de la liberación* (1973), del brasileño H. Assmann, que desarrolla los aspectos metodológicos y sociopolíticos en relación con la praxis revolucionaria de los cristianos; *Cristianismo, ¿opio o liberación?* (1969), del brasileño Rubem A. Alves, que, en diálogo crítico con el humanismo y el mesianismo políticos, reflexiona sobre la teología como lenguaje de la libertad y de la imaginación. Es preferentemente a partir de estas cuatro obras, y de las aportaciones de autores como J. Comblin, E. Dussel, S. Galilea, J. Míguez Bonino, J. P. Miranda, los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, P. Richard, R. Vidales, cuando el nuevo paradigma adquiere carta de ciudadanía en el conjunto del discurso religioso cristiano y es considerado auténtica teología y no discurso puramente testimonial de la fe, logra consistencia teórica y adquiere reconocimiento en el ámbito internacional.³

La ruta metodológica propuesta por estos autores es leer la realidad latinoamericana en clave crítico-liberadora y una de las principales características del nuevo paradigma es su creatividad en todos los campos del quehacer teológico. En este sentido, plantea nuevas perspectivas, nuevas miradas sobre la especificidad y una

³ Juan José Tamayo, “Cambio de paradigma teológico en América Latina”. En *Panorama de la teología latinoamericana*. Eds. Juan José Tamayo y Juan Bosch (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2001), 13.

expansión de la visión en torno al actuar de Dios en Abya Yala, es decir, en otros espacios que no se habían explorado con profundidad.

Un aspecto fundamental del nuevo método es la perspectiva del pobre, que da un vuelco radical a la teología tradicional, como afirma certeramente Dussel: “Después de la “gran teología de la cristiandad” (del siglo IV al XV) y de la “teología europea moderna” (del siglo XVI al XX) aparece la “teología de la liberación” de la periferia y de los oprimidos, es toda la teología tradicional la que se pone en movimiento pascual dentro de la perspectiva del pobre.⁴

Este movimiento hizo énfasis en el concepto de liberación y en el concepto de política, precisando la posición del ser humano en la historia y su liberación del pecado estructural, a partir de las relaciones de injusticia, como parte de la reflexión teológica latinoamericana:

Dios está en el centro de la reflexión desde la nueva experiencia religiosa de los cristianos vivida en el corazón de los procesos de liberación. La atención se centra en el «Dios de la vida» frente a los ídolos de muerte, el «Dios de los pobres» frente a los dioses ajenos al sufrimiento de los inocentes, el «Dios de la liberación» frente a los ídolos que imponen esclavitud, el «Dios de la gracia» frente a las divinidades que exigen la reparación estricta de las ofensas contra ellas, el «Dios de la misericordia» frente a los ídolos que exigen sacrificios, el Dios trinitario-comunitario que genera actitudes fraterno- sororales, frente al Dios solitario ajeno a los asuntos humanos.⁵

⁴ Enrique Dussel, “Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto”. *Concilium* 96 (1974): 349.

⁵ Juan José Tamayo, *op. cit.* p. 25.

Desde toda esta reflexión reconocemos el aporte de la teología de la liberación.

Pero también reconocemos que no es la única, como bien señala Míguez Bonino:

Hasta hace algún tiempo hablar de “la teología latinoamericana” era referirse a la llamada Teología de la Liberación y sus más difundidos autores, la mayoría de ellos en la Iglesia católica, aunque algunos reconocidos teólogos evangélicos eran identificados también bajo esta corriente. Creo que hoy sería injusto mantener esta mirada. Por un lado porque la TLL ya no es un núcleo unívoco; no sólo un tronco ramificado, sino un pequeño bosque que ha crecido de las semillas que ésta lanzó al viento del Espíritu. Por el otro porque han aparecido en nuestro continente otras aproximaciones teológicas que no tienen su origen en esta corriente.⁶

Y como bien argumenta Juan José Tamayo al señalar que el siglo XXI tiene un cambio de paradigmas, la teología en América Latina se abre a nuevos horizontes, a partir de los nuevos rostros, sujetos emergentes, nuevos niveles de conciencia y los desafíos que la realidad plantea. La naturaleza, la tierra, las mujeres, los afro-latinoamericanos, los indígenas, el campesinado, las y los excluidos por el neoliberalismo. Estas teologías son las feministas, la ecoteología, la teología indígena, la teología afrolatinoamericana. Desde allí el proceso de articulación teológica ha sido creativo, emergente y propositivo desde las realidades socio-políticas en América Latina.

Teologías protestantes en América Latina

La diversidad de protestantismos en el continente latinoamericano, nos sitúa también en la pluralidad de sus aportes teológicos. Las teologías protestantes tienen un

⁶ Blog Centro de Estudiantes-Comunidad Teológica Evangélica. 2012. <https://estudiantescte.blogspot.com/2012/06/teologia-latinoamericana-actualidad-y.html> (Consultado: 1 de octubre de 2020).

denominador común en la «fe reformada» que impregna todas las teologías. Según menciona Juan Bosch es el “denominador común cuyas raíces se remontan a las reformas suscitadas en el siglo XVI, o a las posteriores, cuyos referentes importantes serían las tradiciones metodistas (siglo XVIII), las de la «santidad» (*holiness*) y pentecostales (finales del XIX y principios del XX). De ahí que toda teología que se considere a sí misma heredera de aquellas reformas religiosas haya asumido el legado y el patrimonio recibido, pero desde la contextualidad que implica «lo latinoamericano» y la creatividad y libertad que siempre posee la tarea teológica dentro del mundo protestante.⁷

Los trabajos de teólogos reconocidos como Rubén Alves, José Míguez Bonino, Julio de Santa Ana, Elsa Tamez, Jorge Pixley, Ofelia Ortega, Sergio Arce, Emilio Castro y otros más son un aporte innegable a la teología latinoamericana.⁸ Además instituciones como el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), creado en 1982 en Oaxtepec-México y el organismo ecuménico Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), también han hecho sus aportes a la Teología de la Liberación y a las teologías protestantes en América Latina. De seguro hay muchas instituciones más y cómo no mencionar el aporte del libro *Rostros del Protestantismo latinoamericano* en el que José Míguez Bonino hace un desglose de algunos rostros del protestantismo liberal, el rostro evangélico, el rostro pentecostal, el rostro étnico, estableciendo relaciones entre la historia de la iglesia, la historia de la teología, la teología sistemática y la interpretación social.

Especial reconocimiento merece la Fraternidad Teológica Latinoamericana que nace en 1970 en la ciudad de Cochabamba, Bolivia, con el compromiso de responder a

⁷ Juan Bosch, *op. cit.*, p.85.

⁸ Juan Bosch, *op.cit.*, p. 65.

los grandes desafíos sociales y políticos que enfrenta el pueblo de Dios en Latinoamérica y el Caribe, desde una perspectiva de la misión integral. Desde entonces, la FTL ha hecho significativos aportes a la reflexión teológica contextual y colectiva a través de sus diversas consultas especializadas y principalmente, de los Congresos Latinoamericanos de Evangelización. Un aspecto característico de la FTL es la diversidad y pluralidad de voces provenientes de distintos sectores y disciplinas que nutren y fortalecen las iniciativas de este movimiento. La participación de mujeres, de jóvenes e indígenas, ha sido fundamental para la construcción amplia de conocimientos, aprendizajes, sentires y proyectos de sobresaliente pertinencia en nuestras iglesias y comunidades. En general, las y los miembros de la Fraternidad Teológica Latinoamericana están vinculados a múltiples ministerios que contribuyen a dilucidar la vida y misión de la Iglesia en América Latina.⁹

Teología Indígena

En relación con la teología indígena haremos un breve recorrido para identificar sus aportes y desafíos. Primero hay que aclarar que es necesario problematizar el concepto de teología indígena/india, abyayalense ya que el concepto de “teología” *per se* procede de occidente y, como ya planteamos en la introducción, al igual que la filosofía la palabra es un préstamo que el mundo occidental tomó del helenismo.

Sin embargo, los teólogos/as indígenas cristianos bien han dicho que, aunque el concepto viene de occidente, no así la práctica y el acercamiento como tales, ya que tanto los pueblos indígenas como los demás pueblos en el mundo, han hecho “teología”. Incluyendo al pueblo gunadule. La teología indígena antes de la invasión de 1492 tenía sus propios rostros, pensar que carecían de conceptualizaciones sobre Dios es un craso y grave error del ayer y de hoy.

⁹ Fraternidad Teológica Latinoamericana. <https://ftl-al.com/> (Consultado: 1 de octubre de 2020).

Podemos mencionar muchos ejemplos de esta errática manera de pensar, que tiene sus raíces en la época de la invasión. Uno de los exponentes de la teología colonial del siglo XVI que mejor representa el espíritu de conquista de la cristiandad occidental es Juan Ginés de Sepúlveda:

Es justo y natural que los hombres prudentes, probos y humanos dominen sobre los que no lo son (...). Por eso, con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que la gentes de fieras y crueles a gentes clementísimas..., y estoy por decir que monos a hombres.¹⁰

Esta manera de pensar y de sentir, se ve manifestada en las acciones de la mal llamada “conquista”. Y precisamente hace énfasis en lo que Pablo Richard menciona como el binomio español-indio, homologado en relación con el varón-mujer, adulto-niño, padre-hijo, hombre-animal. La discriminación como eje transversal en las relaciones dominadas, donde lo blanco es lo puro, mientras que lo negro, el indio, las mujeres, la Tierra, constituyen lo impuro.

El padre José Acosta en su famoso texto, *La predicación del Evangelio en las indias del siglo XVI*, señala algunos métodos para “someter a los indígenas a los príncipes cristianos, después se le compartiría el evangelio”. Fray Domingo de Santo Tomás enfatizaba que todos los españoles venían a América para hacerse ricos sin preocuparse por el gobierno

¹⁰ Pablo Richard, “Interpretación bíblica desde las culturas indígenas”, en *RIBLA*. (Quito, Ecuador: Editorial DEI, 1996), 47.

de los dominios reales, ni indígenas, ni la verdadera evangelización. Para esto no tenían escrúpulos en robar, engañar y matar. Azotaban, los condenaban a cepos por no ir a misa, realmente no les importaba la religión, el adoctrinamiento era un pretexto para llevar la codicia a su máxima expresión y afirmar sus derechos sobre estas tierras. Descubridores, conquistadores y misioneros plantaban cruces y mataban “indios”. Uno de ellos, Gonzales Fernández de Oviedo en *Historias de las Indias* se pregunta:

¿Quién puede dudar que la pólvora en contra de los infieles es incienso para Dios? La voz del evangelio solo se escucha también en el estruendo de las armas del fuego. Para ellos no hay mejor prédica que el arma y la vara de hierro.¹¹

El requerimiento era un documento teológico-jurídico que tenía que ser leído oficialmente a los indígenas, si fuera posible con la presencia de un notario, en el primer contacto con los españoles. Redactado en 1514 por Juan López de Palacio Rubio, el documento requiere, de allí su nombre requerimiento, un doble consentimiento de los indígenas; en primer lugar, que reconozcan a la “iglesia como soberana y maestra del mundo entero, y al sumo pontífice llamado Papa, en segundo lugar, que permitan que se les enseñe la verdadera religión. En caso contrario, serán sometidos a sangre y fuego a la corona y a la Iglesia”.¹²

Al hacer un recorrido histórico de la teología y de la cristiandad es obvio que los conquistadores no podían reconocer la presencia de la Ruah en medio de las vivencias y cosmovivencias de los pueblos indígenas en Abya Yala. La teología indígena o como la llaman los hermanos y hermanas mesoamericanos, la "*Teutlatolli*", es una expresión del mundo náhuatl que hace alusión a Dios que habla y al hablar de Dios. Sus ancestros/as la

¹¹ Tomado de las cartas de José de Anchieta que se citan en *¿Fue evangelizada América Latina?: Oro, armas y pólvora*, publicación inédita.

¹² *Ibid.*, p. 5.

llamaban “téu-tlatólli, de teu=Dios y tlatólli=plática.” Esta plática sobre Dios se observa en el pensamiento mesoamericano, el filósofo, poeta, teólogo de Netzahualcóyotl, que vivió en el Anáhuac pocos años antes de la llegada de los europeos, recopiló los principales nombres y atributos sobre Dios. Afirma que Dios es único y verdadero (*In huel nelli téotl*), que no vive en templos, ni palacios, sino en el corazón de mi hermano el hombre. Él/Ella está en todas partes. Es *Moyocoyani* es decir, Árbitro Supremo de todo o inventor de sí mismo; *Teyocoyani*, es decir, todo fue creado por Él y a Él nadie lo creó. Es *Ipalnemohuani*, Dador de la vida, por quien vivimos. Es *In Tloque Nahuaque*, Dueño del Cerca y del Junto. Los sabios y sacerdotes de aquella época trataban de dilucidar y decodificar para el pueblo sencillo, un Dios único en su corazón y plural en su presencia.¹³

Los hijos e hijas del maíz, en la teología náhuatl comprenden que Dios es *Ometéotl* u *Ometeotzin*. Eleazar López comenta:

Dualidad originante de toda vida como Padre-Madre o Madre-Padre, que es la base fundamental de toda familia o comunidad, porque constituye la familia primigenia en la que se engloba todo lo que hay. Ometéotl es la pareja fundante que engendra constantemente la vida de todo cuanto existe y así se comunica dando de sí y forjando su verdad y su belleza en las flores y los cantos, difrasismo prehispánico que encierra lo máximo del ser y del actuar de Dios y también de los humanos.¹⁴

¹³ Afirma Beyer Hermann: “El craso politeísmo que nos sale al paso en el antiguo México es la mera referencia simbólica a los fenómenos naturales, ya que el pensamiento de los sacerdotes (los sabios) había concebido ideas religioso-filosóficas de las mayores alcances. Los dos mil dioses de la gran multitud de los que habla Gómara eran para los sabios e iniciados tan sólo otras tantas manifestaciones de lo Uno”, citado por Miguel León Portilla, en Eleazar López, “Teología desde los nombres indígena de Dios”, en *V Simposio de Teología India.*, (Bogotá: CELAM, 2015), 170.

¹⁴ Eleazar López, “Hacia una teología del Espíritu de Dios en pueblos mesoamericanos”, en *Simposio de Teología India* (septiembre del 2020), material inédito.

En la teología zapoteca precolombina, como en las otras expresiones de comprensión sobre Dios, existía la idea plural de “dioses” (*cabido*)¹⁵ con muchos nombres divinos ligados a fenómenos naturales como lluvia, viento, mar, cerro, terremoto, sueños, entre otros. Pero esta pluralidad de nombres llevaba implícito el reconocimiento de un único cósmico envolvente, a quien ellos llamaban COSIJO (El Tiempo Vital) que a su vez reconocían en la imagen del Gran Engendrador o Engendrada del mundo y los seres humanos: COZANA O GUZANA. Y un ser supremo, infinito, incorpóreo, increado, que es PITAO O BIDO, quien, sin dejar de ser trascendente se involucra en la historia humana en la figura de PITA’O CHINO’=Dios Corazón trece, es decir la totalidad de los niveles o pisos en que está organizado el mundo.¹⁶

Según la cosmología andina, *Wiracocha*, como "artífice del mundo" es quien introduce el orden que posibilita la vida. El mismo es el *Pachayachachi*, o sea, el maestro de la humanidad. Es el "Ticsi Capac", o sea, "Señor Rico", poseedor de toda la riqueza, o sea, dueño del universo. Tanto ayer como hoy la divinidad (Dios) es inmanente en el mundo, está dentro del mundo y actúa a partir de ella.¹⁷

Existen muchas y diversas concepciones sobre Dios en las teologías indígenas en Abya Yala. Aunque en la época pre-hispánica no se le conocía como teología indígena, hemos señalado ya que sí existían constructos sobre esta elaboración acerca de Dios en los distintos pueblos indígenas. Por lo tanto, cuando nos referimos a la teología indígena

¹⁵ En el uso actual de la lengua zapoteca, en el Istmo de Tehuantepec, la palabra *bido* (que es sobrevivencia del término *Pita* con que los antiguos denominaban a Dios Creador, Señor de la vida, sin principio ni fin) se aplica normalmente a los santos cristianos y a las imágenes de ellos. Las traducciones protestantes de la Biblia la usan como sinónimo de ídolos.

¹⁶ Eleazar López, “Revelación de Dios y Pueblos Originarios”, en *V Simposio de Teología India* (Bogotá: CELAM, 2015), 54.

¹⁷ Véase “Teología India”, en *Teología india en Panamá, Tomo II. Segundo Encuentro-Taller Latinoamericano*. Panamá, 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993. (Quito: Abya Yala, 1993), 484.

tenemos que establecer nuestro lugar de enunciación, el lugar a partir del cual estamos posicionándonos.

Algunas teólogas/os, prefieren nombrar como “teología” a los acercamientos de los pueblos indígenas aunque no sea un concepto que originalmente les pertenece a los indígenas. Las razones se deben a que es una manera de reconocer que sí existía el quehacer teológico con una gran diferencia en la epistemología, pero no en la ontología. En otras palabras, la diferencia también puede ser epistemológica, porque el acercamiento de las teologías indígenas es más desde la vida, por lo que se considera como parte de su sabiduría y no solo una manera de conocer meramente cognitiva.

Otros prefieren hacer la distinción entre teología y espiritualidad, porque la espiritualidad no encierra solo el hecho de entender la relación con Dios desde lo cognitivo, sino también desde lo relacional y lo concreto de la vida, reconociendo el mover de la *Ruah* en los pueblos indígenas del Abya Yala en las maneras pluriversas de cosmoexistir y cosmovivir. Más adelante retomaré el tema para decir de manera concreta cómo utilizaré los términos. Sin embargo, en el estado del arte mostraré este panorama general de la historia y de los aportes de la teología indígena/india, sus implicaciones y desafíos.

De la misma manera en la que surgen las distintas teologías latinoamericanas por el espíritu inquieto y crítico de teólogas/os, el camino de “la teología india”¹⁸ tiene un recorrido que se inicia aproximadamente en la década de los 90, su objetivo es la elaboración de una nueva expresión autóctona de la fe cristiana basada en el redescubrimiento, la apropiación y la valoración de las experiencias y expresiones religiosas y culturales de los pueblos originarios en América.¹⁹ Sus aportes nacieron de la

¹⁸ Juan F. Gorski, “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del evangelio”, *Iglesia, pueblos y cultura*, n.º48-49 (1998), 1

¹⁹ Juan F. Gorski, *Ibid.*, p. 10

crítica de aquellas empresas cristianizadoras históricas y de algunos modelos occidentales de hacer teología que irrespetan la cultura y las espiritualidades o teologías de los pueblos indígenas, reforzando las expresiones oficiales europeas de la fe católica. Por otro lado, en un contexto más amplio, el concilio del Vaticano II realizado en el año del 1962-1965, con su valoración de las religiones no cristianas y de las preparaciones evangélicas halladas en la historia religiosa de los pueblos, en el Decreto *Ad Gentes*, estimuló nuevas reflexiones teológicas en América Latina en torno al diálogo con el mundo contemporáneo, particularmente, al compromiso evangélico a favor de la justicia y de los pobres, así como la apertura teológica al reconocimiento de la alteridad y diversidad sociocultural y religiosa, como en el caso de los/as indígenas. Este proceso fue acompañado por una reflexión teológica propia que se fue articulando en la conocida “teología de la liberación”, o simplemente “teología latinoamericana”.²⁰

Además, en el esfuerzo misionero de relacionar el Evangelio con las diversas culturas, se descubrían primero las “Semillas del Verbo” o “de la Palabra” (*Semina Verbi* o *Spermatikós*), esto es, la presencia del mismo Espíritu Santo y de la misma Trinidad en las vidas y culturas de las personas. Como señala el Concilio Vaticano II, Dios invisible, “en su sabiduría y movido por su gran amor”, quiso libremente “revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad” a todos los seres humanos para “invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía” (DV 2). De esta plenitud nace el auténtico universalismo. Si Dios quiere darse plenamente a todos, cualquier experiencia reveladora tiene siempre un destino universal, por eso es siempre contagiosa, mayéutica.²¹ Los protagonistas de estas primeras reflexiones teológicas indigenistas generalmente

²⁰ A propósito, véase la obra pionera: *Teología de la liberación. Perspectivas*, Gutiérrez, 1971. [file:///Users/Joqui/Downloads/Dialnet-TeologiasDeLaLiberacionIndigenas-4740513%20\(1\).pdf](file:///Users/Joqui/Downloads/Dialnet-TeologiasDeLaLiberacionIndigenas-4740513%20(1).pdf)

²¹ Eleazar López Hernández, “Revelación de Dios y pueblos originarios”, en *V Simposio de Teología India*. (Bogotá: CELAM, 2015), 137.

estuvieron relacionados a instituciones eclesiales que estaban de acuerdo con las conclusiones del Vaticano II y con su valoración de las religiones no cristianas (*Lumen Gentium* 16 y toda la declaración *Nostra Aetate*), como también acordaban respecto “de las preparaciones evangélicas” en la historia de los pueblos (en el decreto *Ad Gentes*). Estas instituciones que siguieron dichas líneas animaron a los teólogos indígenas y a sus aliados a darles su apoyo anímico y estructural. La teología india, según Eleazar López Hernández, es:

Saber dar razón de nuestra esperanza milenaria. Es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia guiada siempre por la mano de Dios. Existe desde que nosotros existimos como pueblos. Esta fe en el Dios de la Vida, resultado de la revelación de su amor y de sus designios en el devenir de la historia y culturas de nuestros pueblos y que nuestros abuelos y abuelas fueron conservando cuidadosamente en sus tradiciones ancestrales, es la raíz de nuestra Teología India.²²

Respecto a la toma de conciencia, promoción, reconocimiento y difusión de la diversidad cultural, el Departamento de Misiones del CELAM, creado en 1966, jugó un rol muy significativo, particularmente mediante la organización de encuentros de pastoral indígena²³ tales como: 1) Ambato, Ecuador (24-28 de abril, 1967), donde se aprecia la diversidad de lenguas, culturas, religión y costumbres entre los indígenas; 2) Melgar, Colombia (20-27 de abril, 1968), donde se reconoce la realidad cultural compleja y plural de los pueblos indígenas; una diversidad en hábitat, percepción del mundo, lenguas,

²² Ver Roberto Tomichá, “Teologías de la liberación indígenas: balance y tareas pendientes”. *Mutirão de Revistas de Teologia Latino-americanas*, vol. 11, n.º32 (2013), <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:B1CnPjJeQycJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4740513.pdf+&cd=1&hl=es-419&ct=clnk&gl=ar>

²³ *Ibid.*

rituales y tradiciones.²⁴ Además, se han realizado varios Simposios Latinoamericanos de Teología India, organizado por el CELAM, a lo largo de los años, desde 1997, además de los Encuentros Continentales de Teología India que se han realizado. Del 10 al 14 de febrero del 2020 se celebró en Tolé-Panamá el IX encuentro con el lema: “Con la fuerza del Espíritu. Mensaje del IX Encuentro Continental de Teología India.” Estuvieron presentes alrededor de 150 delegados de diversos pueblos del Abya Yala, de distintas iglesias católicas y de las iglesias protestantes que participan del Consejo Latinoamericano de iglesias (CLAI), laicos, laicas, religiosas, sacerdotes, pastores y obispos.

Aportes y desafíos de la Teología Indígena

La “*Teutlatolli*”, como ya vimos, es una expresión del mundo náhuatl, que hace alusión a Dios que habla y a hablar de Dios. Es un concepto más explícito y abstracto de Teología Indígena que se parece al término occidental, que se usa en el cristianismo. La palabra, o sus equivalentes en las demás lenguas mesoamericanas, se dan, sobre todo, en la época en que los pueblos lograron condiciones de desarrollo económico capaces de sustentar una clase sacerdotal dedicada exclusivamente a la tarea teológica.

En la época prehispánica la práctica la teología refinada- era el manejo de la Palabra *Diüna*, que es palabra creadora de vida (Tlatoani fundamentalmente es "el que habla, el de la palabra), surgieron otros servicios igualmente teológicos. Además de la interpretación o popularización de la palabra de los Tlatoani, estaban los siguientes:

- Cantar (cuicoa) de la sabiduría milenaria del pueblo (neltlamachiliztli o tlneltoquítis). El canto desde épocas milenarias era un acto sagrado de adoración a la divinidad, también era una manera pedagógica de mantener

²⁴ *Ibid.*

viva la oralidad, todavía hoy algunos pueblos lo siguen realizando como los coras, huicholes, tepehuanes, tarahumaras y los gunadule.

- Danzar los mitos, para despertar la vida de Dios y de la Madre Tierra. En las danzas los pueblos indígenas mantienen viva la fe, siendo este un acto teologal y teológico de su cosmovivencia con Dios. «En la religiosidad Popular ocupan un lugar privilegiado. Las procesiones y peregrinaciones son una especie de danza ritual, que activa la fe popular».²⁵
- Rezar y elaborar oraciones. Los sacerdotes²⁶ eran los encargados y el contenido estaba sustentado en una teología determinada y para una necesidad específica, de la misma manera como ocurría en el pueblo de la Biblia y lo podemos ver en los salmos.
- Echar el maíz:²⁷ expresa simbólicamente el servicio de descubrir el destino de las personas. Es la tarea de Oxomoco, en los mitos fundantes, donde se le describe con una jícara de granos en una mano y aventando los maíces con la otra. Esta función es homologada ahora a la del confesor, consejero personal en la Iglesia. La gente acudía a ellos para indagar la voluntad de Dios.
- Dar consejo. Es otra forma del actuar teológico. Se da consejo en todas las etapas de la vida, es tarea primordial de los ancianos y de los líderes o lideresas, pero todos participan de esto, dando a las nuevas generaciones

²⁵ Véase “Teología India”, en *Teología India en Panamá, Tomo II. Segundo Encuentro-Taller Latinoamericano*. Panamá, 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993. Quito: Abya Yala, 1993), 15.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ “Echar el maíz” es la función que equivaldría ahora al de confesor, consejero personal o director espiritual en la iglesia. A estos servidores se acudía para indagar la voluntad de Dios ante problemas específicos de la vida. Ellos, mediante el mecanismo de echar los maíces, podían leer el destino que Dios deparaba a cada persona. Había un código de lectura que solo ellos conocían. Por eso eran muy apreciados y solicitados. Pero la sociedad colonial los tildó de “brujos” y los persiguió tenazmente. Sin embargo, aún siguen activos en muchas comunidades, porque el pueblo no les ha perdido la confianza.

la palabra madura (*huehuetlatolli* entre los nahuas, *iidxqola* entre los zapotecas). Lo que significa orientar a las personas en dirección donde nace el sol, es decir, en dirección hacia Dios. Por otro lado, otear el horizonte para descubrir los signos de los tiempos, Dios habla a través de la Madre Tierra, reconocer, observar, leer los ciclos de la Tierra es una propuesta teológica de primera magnitud, pues está ligada a la agricultura y a la producción del sustento de la humanidad.

- Descifrar los sueños: por ejemplo en el pueblo gunadule, se pregunta a las personas cuando se levantan en la mañana, ¿Que soñaste?, en vez de decir buenos días. La interpretación onírica constituye una forma privilegiada de hacer teología.
- Mantener vivas las memorias ("recordación florida"). A través de las narraciones y cantos se rememora cómo los pueblos indígenas han sido salvados de las amenazas del mal en distintos momentos, siendo este uno de los recursos teológicos más frecuentes de los pueblos que son conscientes de su identidad.

Existen muchos otros aportes tales como leer el calendario, servir de espejo, ser águila para alcanzar el cielo, o serpiente o jaguar para internarse en la tierra, eran así mismo funciones teológicas muy apreciadas en la antigüedad.

En épocas más recientes puede decirse que la teología indígena es la que mejor responde a la experiencia religiosa de las comunidades amerindias, sintonizando las realidades socio-históricas. En ese sentido, es reivindicativa porque está constituida sobre la base de la memoria colectiva del pueblo, además todo está relacionado; es integral porque la defensa de la vida y su armonía está presente en la recopilación escrita de los cantos orales gunadule; su propósito es convivir con todas las comunidades de seres

vivientes como las plantas, los ríos, los bosques, los seres humanos, entre muchos otros. La espiritualidad vivida en lo cotidiano es donde se manifiesta lo sagrado. Además, lo hace en la reconstrucción del sujeto en comunidad, es decir, lo holístico, donde el individuo se consolida en su ser como Pueblo. Es decir, nace de la vida, para la vida, desde la reflexión del pueblo.

Algunos desafíos

- La concepción de la presencia de la Ruah/ del Espíritu de vida en las comunidades indígenas desde sus identidades: ¿Cómo abordamos la experiencia de los espíritus en las comunidades indígenas y de la presencia de la Ruah en cada pueblo?
- Las migraciones de hermanas y hermanos indígenas a las ciudades y fuera del país y cómo resignificamos el ser indígena.
- La reivindicación de las luchas de los pueblos indígenas por resignificar su identidad desde las ‘categorías’ con las cuales se les ha asociado, atravesados por estas realidades histórico-sociales y políticas tales como la invasión(es), colonialidades, epistemicidio, neoliberalismo, modernidad, globalización, asimilación, aculturación, inculturación, entre otras.
- Las metodologías en el quehacer teológico surgen desde el sujeto-pueblos indígenas.
- Dialogo intercultural y por tanto interreligioso, desde adentro y afuera, como pueblos indígenas.
- Capacidad de ver de manera autocrítica las realidades de las propias comunidades indígenas desde sus cosmovivencias.
- Las tensiones entre el liderazgo de las comunidades indígenas y el liderazgo de la iglesia y aún del estado.

Tejiendo en el camino con el pueblo gunadule

Desde esta realidad creemos que es urgente seguir profundizando una teología con el rostro indígena de los pueblos del Abya Yala, con el rostro de cada pueblo indígena. El deseo y aporte de esta investigación es aproximarnos al corazón del pueblo gunadule para conocer, reconocer, escuchar y dialogar con su espiritualidad. Y desde este *igar* (camino) proponer una teología gunadule que celebra su identidad desde el ser guna, desde su pluriverso, cimentado en la espiritualidad del guna. En esta tesis haré una distinción entre espiritualidad gunadule y teología gunadule, tal como antes he mencionado. Aunque es necesario aclarar que estoy de acuerdo en que la teología en Abya Yala existe antes de las elaboraciones teológicas que se han hecho desde el mundo occidental, es necesario decir que hay diferencias en el abordaje y en su conceptualización. También creo que es necesario hacer una diferencia entre espiritualidad y teología, porque la espiritualidad es mucho más abarcadora, aunque creemos que Dios lo abarca todo, me refiero a los temas concretos que son parte de la experiencia humana presentes en la espiritualidad.

Dicho esto, utilizaré espiritualidad gunadule al referirme a cómo el pueblo gunadule interpreta y se relaciona con Dios, al que llaman Nana y Baba (Gran Madre y Gran Padre) y teología gunadule, al entretejido de la espiritualidad gunadule con la fe cristiana, proponiendo una aproximación al sentir-quehacer de la teología gunadule reconociendo esto como una teología cristiana con rostro guna. Elsa Tamez plantea que para algunas personas hacer teología es hablar de Dios. Pero hablar de Dios es, en cierto sentido, hablar de uno mismo. Porque de Dios hablamos desde nuestra propia perspectiva particular. No importan los esfuerzos que hagamos en el intento de procurar ser objetivos. Nuestra impronta nos delatará de una u otra manera, sea por el lugar donde nacimos, nos formamos y caminamos o por las influencias que hayamos recibido. De Dios no podemos

hablar de otra manera sino con nuestro propio lenguaje humano, y este «racializado», «generizado» y «culturizado». ²⁸

Tomando como marco de referencia este planteamiento de Elsa Tamez, aquí nos referimos más bien a cómo el pueblo gunadule se interpreta a sí mismo en relación con Nana y Baba y a Nabgwana (Madre Tierra), desde el lenguaje del ser gunadule, no solo la lengua, es decir el *dulegaya*, sino también desde las diversas maneras en que nos comunicamos en este pluriverso en el que nos asumimos como parte del cosmos. Cuando el pueblo gunadule se refiere a su espiritualidad, habla de las memorias ancestrales, del caminar en los distintos momentos de la vida, es decir el *Bag an Nan igala* (el camino hacia Dios) o *anmar daniggid igala* (Nuestras memorias) o el camino de sus ancestras/ancestros. Esta *anmar daniggid igala* es un sistema complejo y extenso de tratados gunas, que se expresan mediante un lenguaje y una lógica muy propios de la espiritualidad gunadule. Las maneras lingüísticas están llenas de símbolos y figuras que para ir descubriéndolas hay que pasar diversas capas, que pueden parecer impenetrables, por lo profundo de su caminar con relación con Dios.

Trabajos elaborados por gunadules y por aliados del pueblo gunadule sobre teología

El teólogo gunadule Aiban Wagua ha sido uno de los que más ha aportado en sus trabajos teológicos a la teología gunadule. Algunos de sus aportes están relacionados con las teologías indias, y su mayor aporte a la nación gunadule ha sido la sistematización de los valores culturales gunas para una amplia formación integral e intercultural de jóvenes, niños y adultos, utilizando los lugares de encuentros culturales del pueblo guna.

²⁸ Elsa Tamez, “Descubriendo rostros distintos de Dios”. Citada por Juan José Tamayo en Juan José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *op. cit.*, pp. 324.

Por otro lado, ha habido personas aliadas desde la iglesia católica al pueblo gunadule. El padre Félix Lama, en el panel sobre el concepto de teología india, señala que el pueblo gunadule con una clara conciencia de ser sujeto, reivindica como tal e interpela permanentemente el sentido y el fin de nuestra presencia en medio de él. También menciona que los grupos católicos gunas, minoritarios, viven su fe cristiana de manera paralela a la religión guna y al margen de los problemas y luchas del pueblo.²⁹

En los últimos años, la hermana gunadule Briseida, ha estado participando de los encuentros de Teología India, ha compartido desde la espiritualidad gunadule sus saberes teológicos en distintos espacios, mostrando un rostro femenino de Dios desde Nana y Baba como concepción de la complementariedad, lo cual es la base de la ética de la vida del pueblo gunadule. Briseida es una teóloga que se mueve en el ámbito de la oralidad con sus cantos y su interacción con la realidad sin la mediación de la codificación de la escritura.

Una de las críticas que menciona Félix Lama es que hay mucha religión guna, pero se pregunta y ¿dónde está Cristo? Hace énfasis en que el pueblo gunadule es consciente de la acción y liberación del Espíritu en sus memorias. Reconoce que Nana y Baba han estado presentes en su liberación. Como un pueblo que se ha formulado las mismas preguntas existenciales que el resto de la humanidad, también sigue definiendo de manera dinámica su identidad, su situación presente y el proyecto de futuro del pueblo, en torno a las preguntas que enumeré al inicio de este capítulo: “¿*Bia anmar daniggid?*: De dónde venimos; ¿*Doa an Baba?*: Quién es mi Padre; ¿*Doa an Nana?*: ¿Quién es mi mamá?; ¿*Bia an guichi?*: ¿Dónde estoy parado? ¿Qué tierra estoy pisando?; ¿*Ibiga anmar uegi gudii?* ¿Para qué estamos aquí? ¿*Bia anmar nadabbi?* ¿A dónde vamos? Estas

²⁹ Félix Lama, “Teología India”, en *Teología India en Panamá, Tomo II, Segundo Encuentro-Taller Latinoamericano*. Panamá, 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993. (Quito: Abya Yala, 1993), 39.

reflexiones son senti-pensadas en las memorias, en los cantos, en la narrativa de la vida diaria, palpamos el corazón del ser gunadule en su sabiduría milenaria y vivida en su espiritualidad, desde allí que su propuesta sigue siendo pertinente para el pueblo guna hoy por cuanto abarca todo el ser dule en la Madre Tierra y lo complejo y profundo del ser guna en este pluriverso.

Por otro lado, hermanos y hermanas gunadules han contribuido en el quehacer teológico desde la praxis, y aun en algunos contextos gunadules al leer la vida de la iglesia y a la Biblia desde el ser guna. Esto ha sido posible por el camino de los hermanos y hermanas gunadules bautistas, quienes han contribuido en las traducciones de la Biblia a la lengua gunadule, y de los misioneros gunadules que han trabajado en las comunidades gunas en Gunayala y en la ciudad de Panamá. Entre ellos podemos mencionar a Hernán Smith, Lino Smith, Jesabel Smith, Amalio Vergara, Jaime Ríos, Teobaldo Martínez, Laurencio Montero, Edilca Moneto, Ubaldino Morris, Guillermo Solano, Trinidad Miselis, entre otras/os.

Uno de los grandes aportes de la teología gunadule sobre la Tierra con relación a la ecoteología o teología de la creación lo encontramos cuando leemos algunos documentos que giran en torno a la creación. Este tema es abordado también en la literatura sagrada de las iglesias protestantes y católicas. En el ámbito de estas iglesias, la teología de la creación se sigue comprendiendo desde un conjunto de seres vivientes, pero no se comprende a la Tierra como Madre. Y, aunque en la teología de la creación se plantea que los animales y las plantas, entre otros, tienen vida, todavía no se ha profundizado sobre las implicaciones que esto conlleva a nivel del diálogo comunicacional y teológico en la dimensión de las interrelaciones que se establecen con la comunidad de seres vivientes. Además, para la teología gunadule de la Tierra, la Madre es un ser vivo con capacidad creativa constante para participar de este diálogo necesario.

Es fundamental conocer los misterios de la Madre Tierra como sujeto que se expresa y se revela, pero también como sujeto donde Dios se revela en y a través de ella. Por lo cual, en esta investigación propongo que la teología gunadule de la Tierra es la manifestación de Nana y Baba (la Gran Madre/ Gran Padre) ante la Madre Tierra, que se revelan en y con ella. La Madre Tierra es la teóloga más ancestral de la humanidad, ya que el ser humano brota de ella, como hija e hijo de la Tierra. Por tanto, amplía los abordajes y aproximaciones. La Madre Tierra, como ser vivo, es sujeto que vive la teología en su propio cuerpo y, por tanto, es el medio intrínseco para disfrutar con los sentidos y el pensamiento al relacionarnos con ella. El pueblo gunadule, al cosmovivir y dialogar con ella, ha conocido parte de los misterios de Dios como espacio de encuentro con características específicas que tienen la amplitud necesaria para seguir caminando en la ruta del relacionamiento con Dios, con Nana y Baba.

CAPÍTULO 2

Marco teórico

La historia del desarrollo de las teorías de la memoria conocidas han sido las elaboradas desde occidente. *Memoria colectiva* es el término acuñado por Maurice Halbwachs (1925) que pasó de ser entendido solo como una facultad individual hasta definirse como memoria social, subrayando su carácter esencialmente social y compartido. No hay memoria que no sea social. Esta es la tesis principal y revolucionaria de Halbwachs. Cada *yo* está conectado a un *nosotros*, por lo que su recuerdo se forja en la interacción con el grupo o grupos de pertenencia (la familia, la comunidad, la escuela, la profesión, etc.). La memoria individual de cada persona está inmersa en un horizonte de interpretación social que determina y también posibilita su propia actividad de recuerdo. A ello Halbwachs lo denomina los *marcos sociales de la memoria* que configuran la inscripción social de todo recuerdo individual y determinan su existencia. En otras palabras, los individuos recuerdan o re-crean el pasado en el marco grupal específico y el olvido no se da sino como consecuencia del debilitamiento del marco por la desaparición del contexto vivido socialmente³⁰.

Paul Ricoeur, en *Memoria y Olvido*, plantea que “debemos recordar, porque el recuerdo es un argumento moral.”³¹ Johann Baptist Metz ha trabajado el tema de *Memoria passionis*, plantea el problema de la teodicea, donde el cristianismo se perfila como una relación al mundo a lo largo de la historia de la humanidad; sin embargo, quisiera reconocer que no son las únicas maneras del proceso en el desarrollo de las memorias. El

³⁰ Alejandro Baer, “La memoria social: breve guía para perplejos”, en *Israel en los medios de comunicación 2006-2010* (Madrid: Ediciones Hebraica, 2010), 133. <https://politicadela memoria.org/wp-content/uploads/2010/01/Baer-2010-La-memoria-social.pdf-1170.pdf>

³¹ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Trad. Agustín Neira Calvo. (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 78.

tema de la memoria también ha estado presente en las perspectivas indígenas. Para los pueblos del Abya Yala, la memoria no es solo social, sino también cósmica.

La tesis de Halbwachs se limita a las relaciones entre seres humanos, pero no ahonda en el tema de las relaciones entre las diversidades que existen de ser, ser humano y las relaciones entre los seres vivos que habitan en la tierra. En este sentido, las naciones indígenas han desarrollado otro entendimiento más integral y abarcador de la memoria, a la cual me refiero como *memoria cósmica* que se vincula con los acontecimientos ocurridos que están en el recuerdo colectivo de los seres humanos y de la tierra. Cada uno tiene su propia voz y pueden dialogar entre sí. Por lo tanto, es compartido en un espacio, en este caso en la Tierra, se mantiene y perdura a través de ritos, costumbres, danzas, relatos, cantos, símbolos, comunicación con las plantas, árboles, animales que generan la capacidad de interpretación y reinterpretación del acontecimiento para el día de hoy.

De allí que reconozcamos que hay memorias que dan vida, como las que se plantean desde la búsqueda de una convivencia justa, y otras peligrosas, cuando se intenta matar el Espíritu de los pueblos y, en este caso, de los pueblos indígenas del Abya Yala.³²

Intentando matar el Espíritu gunadule: Memorias Peligrosas

La invasión de Europa en Abya Yala provocó el más grande genocidio ocasionado en la historia de la humanidad. Esta invasión sangrienta trajo consigo un proceso de colonización, ocupación y explotación de los pueblos indígenas. Esta dominación no ha quedado en el pasado, sino que se manifiesta a través de las colonialidades. El primer eje de las colonialidades es el del poder y se refiere al establecimiento de un sistema de clasificación social basada en una jerárquica racial y sexual, y en la formación y

³² Paul Ricoeur, *La memoria, la historial, el olvido*, trad. del francés por Agustín Neira Calvo, (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 78.

distribución de identidades sociales de superior a inferior: blancos, mestizos, indios, negros. Este es el uso de «raza» como patrón de poder conflictivo y permanente que desde la colonia hasta hoy ha mantenido una escala de identidades sociales con el blanco masculino en la cima y los indios y negros en los peldaños finales, estas últimas como identidades homogéneas y negativas. Este patrón de poder ha servido a los intereses tanto de la dominación social como de la explotación del trabajo bajo la hegemonía del capital; por tanto, «la “racialización” y la “capitalización” de las relaciones sociales de tal nuevo patrón de poder, y el “eurocentramiento” de su control, están en la base misma de nuestros actuales problemas de identidad», como país, “nación” y Estado.³³

Estas categorizaciones están alimentadas por la concepción filosófica euro-helenocéntrica y sus prejuicios, que consideran secundario el pensar fuera de Grecia y Europa o que suponen que se requiere hacer coincidir lo nuestro con lo occidentalmente validado. Para Dussel (1996) este pensamiento eurocéntrico se remonta al “descubrimiento” de América en 1492 cuando se inicia una nueva fase de desarrollo económico, político, social y cultural, que puso a Europa en el centro del sistema mundo capitalista. Con el inicio del circuito del Atlántico y el establecimiento del mundo colonial, evidenciándose en la currícula educativa, en la cultura en América.³⁴

La negación de nuestros ancestros y ancestras —en estas tierras donde nuestra historia está fuera de la historia universal y en la que los que somos y vivimos en Abya Yala rechazamos lo nuestro como el saber de los pueblos indígenas— impuso el conocimiento eurocéntrico sobre los conocimientos indígenas, ocasionó y sigue ocasionando epistemicidio, término que acuña Boaventura de Sousa Santos como la

³³ Aníbal Quijano, citado por Catherine Walsh. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. *Tabula rasa*, n°. 9 (2008), 136. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600909>

³⁴ “Enrique Dussel y la otra mirada sobre la historia universal”, Video en YouTube, 52:20. Conferencia en 2013. Publicado por NatGeA. <https://youtu.be/6GLzHSIGf4o> (Consultado: 10 de junio de 2020).

destrucción de saberes propios de los pueblos, causada por el colonialismo europeo y norteamericano (europeos desplazados) con el método científico como el único validador por parte de las clases dominantes³⁵.

Este mal de destrucción se ve todavía muy presente en los distintos espacios de la sociedad, incluyendo en la iglesia. Dicho esto, es necesario reconocer los marcos de abordaje de los teóricos de las ciencias sociales que han trabajado desde sus comprensiones de las realidades sociales que se viven en el mundo y en Abya Yala. Las teorías postcoloniales, decoloniales y descoloniales entran en este diálogo.

Nicolas Panotto plantea que la teoría postcolonial es una nominación sociohistórica, que a pesar de los procesos de independencia nacionales en las colonias y las transformaciones en las configuraciones geopolíticas en las últimas décadas, aún persisten dinámicas coloniales. No solo en lo que refiere al campo de la economía mundial sino también aquellas de carácter sociopolítico (la presencia de Estados-nación), socioculturales (como las formas de definir ciudadanía) y el lugar de lo religioso. A propósito del tema, Panotto recuerda los aportes fundantes del filósofo palestino Edward Saïd quien realiza una profunda crítica a los estudios orientales europeos, y ofrece una relectura filosófica de corte sociopolítico y literario donde demuestra cómo la academia y la política occidentales sintomatizan el llamado “Oriente” a partir de diversos estigmas y preconcepciones identitarias, que en realidad sirven como una forma de circunscribir una frontera que enuncia Primero, el giro decolonial cuyo origen se encuentra en el Grupo de Estudios Modernidad/Colonialidad, compuesto por académicos como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Catherine Walsh, entre otros/ as. Este grupo comenzó con un abordaje centrado en el contexto de América Latina, aunque fue

³⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. (Montevideo: Ediciones Trilce, 2010).

ampliándose poco a poco como una propuesta teórica con cierta autonomía.³⁶ Sin embargo la crítica para esta teoría es que sigue siendo muy académica y la postura que se tiene desde los países de Europa y el mundo anglosajón es la de haber superado la etapa del colonialismo³⁷.

Por otro lado cuando hablamos de las teorías decoloniales, nos referimos más bien a desconstruir los modelos de colonización que quedaron instalados en el imaginario social, político, económico, cultural y sexo genérico en América Latina y Caribe, Asia, África y otras regiones que fueron colonizadas.³⁸ Algunos, como Walter Mignolo y Enrique Dussel, afirman incluso que las primeras “teorías decoloniales” se articularon desde el inicio mismo de la modernidad/colonialidad, es decir en el siglo XVI con pensadores como Waman Poma de Ayala y Bartolomé de Las Casas (en su famosa polémica con Sepúlveda). Nelson Maldonado-Torres, prefiere remitirse a pensadores afrocaribeños como Aimé Césaire o Franz Fanon y Catherine Walsh a pensadores indígenas como Fausto Reinaga y Manuel Quintín Lame. Sea cual fuese la genealogía propuesta, los teóricos decoloniales piensan que es allí, en estos “pensadores subalternos” —y no en las grandes figuras académicas del marxismo o el posestructuralismo— donde cabe rastrear los fundamentos de una “teoría crítica de la sociedad”.

El abordaje de descolonización que escojo aquí es desde la óptica de Fanon, quien define el proceso como:

Es una forma de (des)aprendizaje: desaprender todo impuesto y asumido por la colonización y deshumanización, para reaprender a ser hombres y

³⁶ Nicolás Panotto, “Sujetos en exilio: implicancias éticas y teológicas sobre la identidad de los refugiados desde una perspectiva poscolonial”. En *Imperialismos, colonialismos y Biblia: Pistas para lecturas decoloniales*, RIBLA, n.º. 82.2 (2020): 16 <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/82.pdf>

³⁷ “Marilú Rojas: Teologías feministas decoloniales”, video en YouTube, 45:39. Conferencia en 2020. Publicado por Escuela de Teologías Feministas, Tepali. <https://youtu.be/yhdnR2SEhv8> (Consultado: 1 de octubre de 2020).

³⁸ *Ibid.*

mujeres. La descolonización solo ocurre cuando todos individualmente y colectivamente participan en su derribar, ante lo cual el intelectual revolucionario – como también el activista y maestro- tiene la responsabilidad de ayudar activamente y participar en el “despertar”:

“Educación política significa abrir las mentes, despertar [las masas] y permitir el nacimiento de su inteligencia, como dijo Césaire ‘inventar’ es ‘inventar almas’.”³⁹

Aunque desde la mirada de independencia de los estados colonizados, sería toda forma de cortar la matriz colonial, donde se debe empezar de nuevo para cortar con todo aquello que originalmente no es nuestro. En palabras concretas erradicar de raíz toda forma de colonialismo.⁴⁰ Sin embargo, aunque estas propuestas siguen vigentes y en diálogo constante, debo aclarar como bien indican algunos exponentes de la decolonialidad, que el proceso de de-colonialidad o de des-colonización como algunos pueblos indígenas han asumido en sus procesos, ha sido un proceso asumido en la praxis por muchas naciones indígenas que no sistematizaron sus vivencias en conceptos cerrados; más bien desde sus resistencias, luchas, saberes y memorias, vivieron estos procesos y los siguen viviendo hace un poco más de 500 años desde sus lenguajes y maneras de comprender estos procesos. Lo que nos lleva a resaltar que estas teorías son necesarias para un camino de políticas de vida que surjan desde la inter-culturalidad, como ruta de construcción de vida social con las distintas naciones, pueblos y etnias en Abya Yala. Pero es necesario apuntar que son más recientes con relación a las praxis de resistencia de los pueblos indígenas del Abya Yala. Desde allí, plantearé el argumento

³⁹ Frantz Fanon, citado por Nelson Maldonado-Torres, “Frantz Fanon and C.L.R. James on Intellectualism and Enlightened Rationality”, *Caribbean Studies*, Vol.33, No.2 (julio-diciembre 2005): 160.

⁴⁰ Marilú Rojas Salazar, *op. cit.*

de la investigación para seguir creando estos espacios donde veamos la urgencia e importancia de la autonomía de cada pueblo en su decisión de ser partícipe del diálogo con la fe cristiana. Catherine Walsh define el concepto de interculturalidad:

Es la herramienta pedagógica que cuestiona de manera continua la racialización, subalternización, inferiorización y sus patrones de poder, visibiliza maneras distintas de ser, vivir y saber, y busca el desarrollo y creación de comprensiones y condiciones que no sólo articulan y hacen dialogar las diferencias en un marco de legitimidad, dignidad, igualdad, equidad y respeto sino que también alientan a la creación de otros modos, “otros”. De pensar, ser, estar, aprender, enseñar, soñar y vivir que cruzan fronteras. La interculturalidad crítica y la de-colonialidad, en este sentido, son proyectos, procesos y luchas que se entretajan conceptualmente y pedagógicamente, alentando una fuerza, iniciativa y agencia ética-moral que hacen cuestionar, trastornar, sacudir, rearmar y construir.⁴¹

En este sentido, se necesita abordar varios elementos para comprender realidades de las comunidades indígenas como la interculturalidad y la descolonización como ejes transversales. Es el marco teórico de esta tesis, desde la sabiduría indígena gunadule, que tiene su propia manera de vivir la vida aún “desconociendo”⁴² las teorías sociales pero que han sido parte ancestral de la vivencia y resistencia de uno de los tantos pueblos en el Abya Yala. Por ello abordo esta investigación desde las “memorias-sabias” de las abuelas y abuelos gunadule como propuesta teórica para des-construir la teología colonial y seguir hilando con la espiritualidad gunadule, los tejidos de su teología. Es en este

⁴¹ Catherine Walsh, *op. cit.* p.38.

⁴² Me refiero al uso del lenguaje académico. Aunque hay muchos gunadules profesionales, hago referencia a la nación gunadule que, en su sabiduría, ha hecho una crítica a la hegemonía occidental desde sus propios presupuestos.

proyecto de vida intercultural de reivindicación política donde entran las dimensiones de lo plural en espacios de lo sagrado y de convivencia desde el reconocimiento de nuestras limitaciones y vulnerabilidades para crear maneras de ser iglesia intercultural que incluya las diversidades culturales, epistemes y sabidurías.

Propuesta metodológica: “El Canto en la Hamaca”

La presente investigación será de tipo cualitativa y se usarán la comparación y las estrategias de recolección de información mixtas con el propósito de evaluar la relación existente entre dos o más conceptos, categorías o variables.⁴³ Para hacer una exploración de los datos escritos y orales de los líderes y comuneros de la nación gunadule de distintas islas se analizarán, de manera exploratoria, inductiva y descriptiva, las memorias, en este caso, la memoria de la Tierra.

Por otro lado, por tratarse de dos contenidos narrativos diferentes, es necesario abordar cada relato desde el contexto donde se relata o escribe. En el caso de la cosmogonía gunadule, se transcribirá la información de la manera más fidedigna posible de acuerdo con lo que respondieron los entrevistados. Para esta tesis usaré como marco metodológico un acercamiento desde las metodologías indígenas, para ser más precisa, de la nación gunadule. En el libro *A descolonizar las metodologías* de Linda Tuhiwai Smith, podemos conocer de manera amplia la experiencia del pueblo maorí y de otros pueblos que han trabajado las investigaciones, en las que se sitúan como indígenas y las maneras como el pueblo maorí percibe las investigaciones por la situación histórica de colonialismo, la deshumanización a los pueblos maorí y de las prácticas que siguen privilegiando las formas occidentales de conocimientos, su idioma y cultura, llevándolos

⁴³ Roberto Hernández Sampieri, *Metodología de la Investigación*. (México: McGraw Hill, 2003), 121.

a rechazar todo tipo de investigación. En relación al pueblo gunadule, esta historia no es ajena a la realidad que se vive. Por muchos años han venido distintos investigadores de diversas partes del mundo, en su mayoría de Estados Unidos, con el propósito de realizar alguna investigación.

El Congreso General Gunadule, que representa a los 51 pueblos de la comarca de Guna Yala, tiene en su dirección un espacio para el área de la investigación. Su desafío es filtrar y reconocer las investigaciones que serán aprobadas. Sin embargo, vale la pena señalar que si eres hijo o hija de la nación gunadule no tienes que pedir permiso al Congreso General Gunadule, pero sí hay protocolos en cada comunidad para llevar a cabo una investigación. Y esto se hace, en efecto, por la realidad de sospecha de extractivismo vivido por los pueblos indígenas, por las conquistas y por las colonialidades presentes hoy día. En el caso de los gunadule, el permiso solo es protocolo para conocimiento de la comunidad, porque uno de los deseos de los abuelos y las abuelas es que los hijos de la nación gunadule puedan conocer y profundizar sobre los saberes de los pueblos, ya que son los herederos directos del conocimiento ancestral.

Sin embargo, la metodología el conocimiento no se trasmite de un día para otro. Hay un proceso de meses, de escucha, de silencio (aún entre los maestros y alumnos) hasta que se ve el esfuerzo, la perseverancia, el deseo de que los aprendices quieren realmente conocer de la sabiduría. Esto nos ofrece una idea de que una investigación en una comunidad gunadule lleva, en sí, estos elementos de conocimiento, de relaciones y de que las intenciones son censadas. En el proceso, los *saglas*, es decir, los líderes de la comunidad mantienen una conversación del propósito de la investigación. Para el pueblo gunadule el saber es sagrado, por lo tanto podemos profanar este conocimiento cuando nuestras intenciones y objetivos están permeados del instrumentalismo que, en algunos contextos, puede caracterizar alguna investigación.

Relacionándolo con la experiencia maorí y su metodología *Kaupapa Maorí* (que se ha convertido en una forma de estructurar suposiciones, valores, conceptos, orientaciones y prioridades en la investigación), Kathy Irwin lo describe como culturalmente fiable, ya que involucra a los ancianos como mentores, lo cual es relevante y culturalmente apropiado. Por otro lado, Graham Smith lo resume diciendo que la investigación *Kaupapa Maorí* está relacionada con “ser maorí”; está conectada con la filosofía y los principios maorí; da por supuestas la validez y la legitimidad prioridad, la importancia del idioma maorí y de su cultura; y su interés principal se encuentra en “la lucha por la autonomía sobre nuestro propio bienestar cultural.”⁴⁴

Esto nos permite reconocer el sentido de lucha que viven los pueblos indígenas por la autonomía y la autodeterminación en sus territorios, pero también en las investigaciones que apelan por adentrarse al mundo indígena desde afuera y no reconocen quiénes somos como pueblo con sabidurías milenarias y metodologías propias. Si el bienestar del pueblo es el fin, entonces en toda investigación indígena la comunidad debe ser la beneficiaria de la investigación, es decir, la investigación debe impactar de manera positiva a la comunidad donde esta se realiza. Además, debe tener abordajes de códigos éticos que se vivan en la comunidad, como el respeto de trabajar con las comunidades, de compartir los procesos y los conocimientos.

Hay una metodología más desde Abya Yala, desde la teología india. El modo de concebir la teología no es especulativo, sino vivencial, no es sistemático, sino expositivo de vivencias religiosas populares. No pretende demostrar la racionalidad de la fe, sino mostrar “el saber y el sabor de Dios presente en los pobres como un don del Espíritu.”⁴⁵

⁴⁴ Linda Tuhiwai Smith, *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas* (Navarra: Editorial Txalaparta, 2015), 331.

⁴⁵ Cf. Eleazar López Hernández, en la carta enviada en 1992 a la Congregación para la doctrina de la fe, citada por él mismo en la ponencia pronunciada en Oaxaca (México), 21-26 de abril de 2002. *Teologías Indias en la Iglesia. Métodos y propuestas*, segunda parte.

Es un proyecto teológico que lucha por la dignidad y derecho de los indígenas oprimidos y dominados. Aquí coincidiría con el planteamiento de la teología de la liberación.⁴⁶

En el libro *Danzar en la casa de Ngöbö* (2019) de José Fitzgerald, CM se hace referencia a los métodos de participación, en los que los ngäbes son los sujetos de su propia reflexión teológica. La participación es definir la vida plena desde su cosmovisión y hacer síntesis de la vida plena en diálogo con la doctrina social de la Iglesia y los debates en relación a las luchas que viven en contra del sistema neoliberal.

Algunos principios de las metodologías indígenas que nos permiten tener una amplitud de lo señalado son los explicados por una estudiante de la universidad de Victoria en Canadá de la primera nación chuutsqa,⁴⁷ ella resume lo siguiente:

El conocimiento indígena es relacional por lo tanto la metodología requiere que los investigadores requieran ubicarse dentro del contexto de las familias o comunidades desde las cuales el conocimiento indígena es el centro de la investigación, la investigación se realiza con y no sobre los poseedores del conocimiento en la comunidad de una manera respetuosa y construida sobre la fuerza de las relaciones. Es recíproco, el intercambio se vuelve co-creado y recíproco y debe tener un resultado que sea beneficioso para la comunidad a fin de ser considerada una investigación éticamente valiosa en la co-creación de conocimiento, por lo tanto, la investigación tiene la oportunidad de aplicar un lente personal basada en la identidad para interpretar narrativas en un camino y una manera indígena. La enseñanza de métodos efectivos colectivos, sostenidos

⁴⁶ Cf. Mons. G. Flórez Reyes, “Algunos aspectos importantes de la teología india”, en *Fe y teología en América Latina. II Encuentro de Presidentes de Comisiones Doctrinales de América Latina y el Caribe*. (Guadalajara, 1996), 62.

⁴⁷ Chuutsqa's, “Indigenous Research Methodologies: chuutsqa's Story”, 2017, Video en YouTube, 6:54. (Consultado: 1 de septiembre de 2020). <https://www.youtube.com/watch?v=-9HuUDAYqvY&t=1s>

colectivamente y el impacto que los aprendizajes tienen en nuestras vidas pueden ser historias presentadas de manera efectiva y extendidas las reflexiones sobre las historias a través de la escritura y el análisis de datos, el intercambio se está creando cada vez más a través de historias dentro de un círculo indígena de una manera indígena a través del proceso de grupo colectivo para mitigar la diferencia de poder entre el investigador y los investigados, además los roles no son de poder sino que se puede aplicar a los participantes un título y un papel equivalentes de co-investigador y el co-investigados tienen la aprobación final sobre el uso de sus contribuciones.

Por otro lado, Patricio Guerreño Arias en su libro *La chakana del corazonar* señala que del *corazonar* se hablaba en las sabidurías de las profecías. Para las sabidurías de los Andes existe un deber cósmico: hacer que la humanidad vuelva a transitar por los senderos del corazón como anuncian las profecías de nuestros ancestros. Este es el tiempo del *Pachakutik*, para llegar a ser *runas*, seres humanos en plenitud humanos, deberán volar juntos por el mismo cielo del águila y el cóndor.⁴⁸ El método-sabiduría y no presentado como metodología puede sonar extraño, “folclórico” o chocante para quienes le resulta difícil, para la academia occidental, pero este método-sabiduría lo hacemos también como un ejercicio político que busca mostrar que en el trabajo de investigación hay lucha de sentidos, que no solo tiene que ver con cuestiones semánticas.⁴⁹

En este sentido, vale la pena recordar a otros pedagogos que han trabajado desde otras metodologías, como Freire que inicia su texto *Pedagogía del oprimido* con el

⁴⁸ El águila representa la parte racional de Euclides y el cóndor representa esa otra parte del *shunku*, de la intuición, percepción, esa forma de aprehender y de comprender fuera de la razón. El cóndor es uno de los símbolos espirituales más importantes de la cosmoexistencia de las naciones del Sur, de los Andes, mientras que el águila lo es para las naciones del Norte.

⁴⁹ Patricio Guerrero, *La Chakana del Corazonar*. (Quito: Editorial Abya Yala, 2018), 530.

problema de la humanización. La preocupación por la humanización lleva al reconocimiento de la deshumanización, no solo como una posibilidad ontológica, sino como una realidad histórica. Y mientras el hombre percibe el exento de su deshumanización, empieza preguntarse si la humanización es una posibilidad viable. Dentro de la historia, en contextos concretos y objetivos, tanto la humanización como la deshumanización son posibilidades para el hombre como ser incompleto consciente de su incompletación.⁵⁰

Un autor gunadule que trabajó una metodología pedagógica desde el corazón gunadule en su proyecto de investigación de doctorado es Abadio Green. En el documento, señala:

Investigar desde las raíces significa entonces que el énfasis se hace desde la cultura milenaria del pueblo Gunadule, desde la sabiduría que todavía está en la memoria de las autoridades tradicionales, de las ancianas y los ancianos de las comunidades, tanto en Colombia como en Panamá. Todos los pueblos y comunidades del mundo han recreado su pensamiento y su cultura a lo largo de los años, de muy diversas maneras. En nuestras comunidades de los Gunadule desde la primera infancia comienza la socialización y formación de la cultura por medio de los cantos de arrullo que son trasmitidos por las abuelas, las madres, las hermanas, las tías. En estos cantos, tanto para el niño como para la niña están presentes las pequeñas historias de nuestra cultura: si es niño, los cantos se referirán a las actividades que realiza su padre: la pesca, la cacería, la agricultura, la consecución de los alimentos; el mensaje será que cuando sea grande, el niño ayudará a su padre para acompañar en todas estas actividades, para

⁵⁰ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*. (NY: Continuum, 1970), 27.

que sea fuerte y para que no tenga pereza para trabajar en el monte. Si los cantos se refieren a la niña estarán dedicados a los labores que hace su madre: ser servicial para atender las visitas que vinieran a la casa, ayudar y acompañar a su madre en los quehaceres domésticos de la casa, aprender a preparar diferentes recetas de comida y de pasteles, buscar leñas en el monte o en la siembra.⁵¹

Desde este marco, quisiera proponer una metodología para mi investigación desde el pueblo gunadule a la cual he denominado *El canto de la hamaca*. En mi propuesta metodológica me acerco a lo que hemos señalado que es el *corazonar*, que proponen los y las hermanas indígenas Kitu Kara, quienes lo viven desde un espacio que permite pensar con el corazón liberado e instruir el pensamiento con el impulso de la vida.⁵²

Para la nación gunadule sería *An neg itosi*, sentir el cosmos y con ella cosmovivir en toda su plenitud. Esta metodología está basada en la oralidad gunadule al transmitir de generación en generación los tratados gunas que expresan mediante un lenguaje y una lógica muy propios del pueblo gunadule el camino de Nana y Baba, que significa Madre y Padre, nombre para el ser supremo desde la cosmoexistencia gunadule, tal como lo mencionamos en la introducción. Desde este sentir del cosmos podemos tejer nuestras propias sabidurías para seguir aprendiendo de la savia del árbol gunadule. Este método parte de cómo el pueblo gunadule aprende los cantos desde la oralidad:

1. Cosmovivencia con la comunidad y la Madre Tierra: lo que señala es que nos conectamos con la espiritualidad gunadule, el significado de ser gunadule para

⁵¹ Abadío Green Stócel, “Anmal Gaya Burba: isbeyobi daglege nana nabgwana bendaggegala. Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la madre Tierra”. (Tesis doctoral inédita en Educación: Estudios Interculturales, Universidad de Antioquia, 2011), 51.
<http://ayura.udea.edu.co:8080/jspui/bitstream/123456789/34/2/EB0020b.pdf>

⁵² En el libro *La chakana del corazonar* se menciona que el corazonar es un espacio que permite pensar con el corazón liberado, intuir el pensamiento con el impulso de la vida. (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012).

a partir de lo que voy reconociendo en la comunidad y en mí, decido aprender y buscar el consejo de Nana y Baba quien habla de manera concreta en la vida concreta de la vida, y muestra el camino para decidir en qué área voy a profundizar. Cuando un aprendiz de los relatos orales decide buscar un maestro, lo hace porque esa decisión ha sido un proceso de preparación de la memoria de él o ella colectiva en la comunidad. Es decir, el *sagla* (líder), para ser líder debe aprender los misterios de la Tierra; si no, nunca para el pueblo gunadule será sabio.

2. Silencio en el misterio del *neg itosi*: se refiere al decidir profundizar en el conocimiento gunadule. Se busca un maestro(a). Esta etapa puede durar muchos meses, ya que el maestro no le dice que sí de una vez, debe pasar un proceso de “prueba”. Más bien el anciano o la anciana saben que aprender y conocer la espiritualidad gunadule no es un asunto ligero, es sagrado y por lo tanto el aprendiz debe estar seguro en desear caminar por este *igar* (camino) que está envuelto en capaz de sabiduría. En este momento, el silencio de parte del maestro es una invitación a que el aprendiz pueda encontrarse en su interior con la fuerza que recibe de Nana y Baba en su relación con *Nabgwana*, uno de los nombres que recibe la Tierra. Cada día debe venir con el o la maestra y hacer lo que le dice, muchas veces sin pronunciar palabra alguna sobre lo que el aprendiz quiere aprender. Agudizar los sentidos es muy importante. Este silencio que envuelve el misterio de lo desconocido es lo que permite que podamos aprender a *neg itosi*, a sentir el cosmos. Llegará un momento que el silencio es interrumpido por la voz del maestro, él lleva el tiempo que señala que ya estamos listos para aprender aquello que quisiéramos conocer.

3. El espiral en el aprendizaje-preparación para aprender a cantar: son meses en donde se baña con medicina, que son plantas medicinales. La mayoría de los

niños y las niñas gunadule en la infancia o en alguna etapa de la vida se han bañado con algunas plantas medicinales, pero en este tiempo es un momento para rememorar cuando estuvimos en el vientre y las mamás tomaban medicinas para la preparación de la persona que se estaba gestando en el vientre. Este momento va acompañado de una dieta especial y de tiempo de silencio. El *inadule* prepara las pócimas para la preparación, ya que para aprenderse el canto se necesita de ciertas capacidades no solo de un cerebro sano, sino de un despertar espiritual para conocer los cantos sagrados, que han estado en las memorias de la nación gunadule.

4. Entretejiendo el saber (Tiempo de aprendizaje y de preguntas): los cantos en la casa de congreso gunadule pueden ser cantados por horas o días. El nuevo cantor escogerá con el maestro que es especialista en ciertos cantos en qué canto se especializará. Decide especializarse en algún canto. Este tiempo dura años de aprendizaje para conocer el corazón de la espiritualidad del canto. Este saber empieza en el vientre de la madre y cuando pasamos los ríos sagrados, estos saberes se llevan con uno. La reciprocidad y la complementariedad juegan un rol muy importante en la cosmovisión gunadule, por lo que no nos hacemos “expertos”, más bien nos adentramos con el fin de ser quienes generosamente compartan lo aprendido de generación en generación, en esa cadena somos los encargados de mantener y de seguir con la transmisión de la enseñanza que inició en el vientre y donde las mujeres son muy importantes en la educación y en el entretejido de esos saberes.

5. Ciclo del canto: los cantos empiezan con los orígenes, hablan de *Nana* y *Baba*, de la Tierra, de los momentos de lamentos, de sufrimiento, de resistencia, de cambios, encuentros y aunque se habla de un personaje, las memorias son del pueblo. Muchas veces los personajes pueden ser animales o vegetales, para referirse

desde esta manera sobre las memorias del pueblo en relación a la integralidad y parte de *Nabgwana*. Estos ciclos permiten que se recreen en la vida de las personas nuevas maneras para vivir y ser partícipes del ciclo, no como oyentes pasivos, sino dinámicos en el proceso, siendo este importante en el aprendizaje y en la enseñanza para el pueblo gunadule, como metodología de aprendizaje.

6. Capas de sabiduría: en la casa de congreso, mientras los *saglas* cantan, las mujeres cosen las molas, tejidos milenarios. Estas acciones podrían ser observadas por alguien que entre la casa. La sabiduría de este arte y forma de comunicación de la mujer gunadule estaba en los *galus*, es decir, los lugares sagrados que están presentes en las distintas capas del universo. Los cantos ancestrales nos cuentan que muchos líderes espirituales intentaron llegar a estos lugares, pero no pudieron entrar, porque en ese lugar hermoso, había unas mujeres bellas que lo protegían. Ellas no les permitieron las entradas. Solo pudo una *nele* llamada, nuestra madre Nagegiryai, ella vio diversos colores, figuras geométricas, variedad de formas que cambiaban como las nubes en el cielo. Ella viajaba, iba y venía de los *galus* a la nación gunadule para enseñar a las mujeres lo que veía en los árboles y en el cuerpo de las mujeres que protegían este lugar. En uno de los viajes llegó al *galu* Dugbis, donde aprendió la escritura de las molas. Nagegiryai enseñó, mientras cantaba, la escritura del arte de coser la mola. Desde allí podemos ver cómo los *saglas* cantan y cómo las mujeres que participan de las reuniones traen sus molas y las cosen. Ambos mantienen una danza colectiva que se expresa de distintas maneras y que manifiesta tanto las capas tanto del canto, como la de las molas, donde están presentes las memorias del pueblo gunadule en relación a Nana y Baba y a la Madre Tierra. Estas capas muestran los grados más profundos del

saber que está envuelto en capas y que solo se conocerá si nos damos la tarea de escuchar con todos los sentidos a Nana y Baba y a Nabgwana.

7. Se escucha el relato oral: hay silencio, todos meditamos en colectividad. El silencio en comunidad es una expresión de conexión, donde se medita, se invita y se recrea lo que escuchamos en el corazón de nuestras vivencias. Por lo tanto, escuchar está en relación con una actitud sagrada que nos invita a ser parte de la armonía cósmica.

Aplicación de la metodología en la tesis

Trabajo la fenomenología porque entretejo las memorias de mi cosmovivencia que empiezan en el vientre de mi mamá, donde las abuelas nos pasan los dones que son otorgados por Dios para toda niña, niño gunadule. El canto es una bendición que nos preparará para la vida. Por eso mucho de lo que narro es un diálogo de mi cosmoexistencia en la comunidad, de las relaciones, de las ceremonias, de la interpretación, de cómo vivimos la vida en narrativa y cómo estamos unidos al mismo cordón umbilical, como gunadules, con Dios y la Tierra.

Además, al narrar y rememorar las memorias de conquista, colonización, colonialidades, epistemicidio o —en palabras más desde mi pueblo— cuando se intenta matar el espíritu gunadule, nuestra memoria de lamento es rememorada en colectividad y desde allí somos convocados a vivir en resistencia e insurgencia. Todo esto se integra al desarrollo de la tesis. Escoger el tema de la tesis fue un proceso que duró años, porque es un tema que he estado trabajando, *rumiando*, reflexionando o como dicen mis abuelos y abuelas gunadule “*an neg itosi*”: estoy sintiendo el cosmos. No podemos trabajar una investigación que trata de lo sagrado del pueblo gunadule como un experimento-racional.

Eso mataría la sabiduría o, como otros prefieren nombrar, la epistemología del ser gunadule. Es como leer poesía y analizarla con el método científico.

De ahí que, en esta tesis, yo intenté guardar el corazón de la vida gunadule que se vive en narrativa y, por tanto, incluya poesía, metáforas, ritmos, símbolos. Esto representa la esencia de la vida gunadule. El espiral en el aprendizaje nos permite reconocer y conectar que somos partícipes en este encuentro, en la *bulagwa an mar arbaed*, todos trabajamos juntos, como cuando construimos una casa gunadule o cuando celebramos una ceremonia.

Por lo tanto, no hay niveles de conocimientos, todos tenemos algo que aportar y de esto nos habla la comunidad gunadule cuando menciona que al construir una casa todos los palos son importantes, los palos más fuertes no pueden sostener la casa, sin los pequeños. Por con siguiente, la tesis fue trabajada en grupos de reuniones, con mujeres y niños, con *saglas* expertos en el tema cantado, con músicos gunadules, con jóvenes, con abuelas, y con profesionales gunadules.

Estas escuchas se dieron en la convivencia del diario vivir: cuando participas de un canto comunitario, cuando en las tardes las hermanas y hermanos gunadule van a danzar, entre juegos de voleibol, en entrevistas individuales, en reuniones colectivas y en la hamaca, en las noches, mientras hablaba con la abuela y escuchaba sus historias. Cada persona aporta algo importante para que la casa se pueda construir. La casa no es solo un objeto donde dormimos. Para el pueblo gunadule cada parte de la casa tiene un significado que representa el cuerpo de uno, como también la organización política de un pueblo es el lugar de encuentro en donde estamos reunidos con la familia.

Así, vemos que cada persona es tan importante que es un espiral donde nos envuelve el misterio de la sabiduría comunitaria y nadie queda fuera. Entretejemos el saber desde una lógica de tiempo que no se mide como medición de los logros. Por lo

tanto, quizás sería más bien un sentido de discernimiento en el que estamos conectándonos con los demás y los demás con nosotros. Esto se verá de manera más clara en algunas partes de la tesis, por ejemplo, en la sección en la que dialogamos con las mujeres y la manera en la que nos vamos conectando.

Es importante resaltar que lo que hace que para el pueblo gunadule un conocimiento sea éticamente beneficioso es el bien común, siendo esta la ética mayor del ser gunadule: que todos estemos bien. Por ende, si esta tesis finalmente ayuda al bienestar o ayuda en algo a la comunidad gunadule, se cumple su propósito. En cuanto al estilo, respeto las repeticiones propias de los ciclos del canto. En el canto gunadule esto es profundización y crecimiento de un tema que se vive en distintos momentos, pero también refiere a la importancia de no olvidar las memorias, porque en ellas están la sabiduría que podemos reconocer en capas.

Las capas de sabiduría en la tesis son abordadas en distintos momentos. Así mismo, el entrelazado del saber, no solo de los gunadules, sino también de otros pueblos. Lo intercultural también está presente; por lo tanto, aunque hay una crítica fuerte a la hegemonía occidental y al cristianismo occidental, esto no quita el deseo de entrelazar desde el respeto, porque el pueblo gunadule se reconoce en la Tierra como uno de tantos pueblos y la historia que más adelante se contará refleja estos momentos de intercambio y el dinamismo de un pueblo que ha sabido negociar, vivir, convivir, también resistir y defenderse de las amenazas a su identidad. Por último, destaco que la oralidad es importante en la metodología, porque —aunque escribo la tesis— intento plasmar la tesis desde la narrativa, para no perder el sabor de la oralidad. La oralidad es un arte, las nemotécnicas milenarias, los rituales, la medicina, el escuchar es todo una interdisciplinariedad de saberes entrelazados en la preparación de quienes van a cantar al pueblo gunadule. En esta tesis podemos ver también la interdisciplinariedad del

conocimiento en los abordajes planteados. A través de esta metodología he investigado, trabajando, escrito y presentado esta tesis.

CAPÍTULO 3

La Memoria de la Tierra: una voz milenaria

Yo, soy una gunadule. Cuando nací, expresaron: *“Ha nacido una gunadule”*. Mi papá y mamá me dijeron que soy de un linaje especial y que había recibido un don especial. Desde muy pequeña escuché los relatos en el OmaggedNegga (casa de congreso guna), lugar donde los hijos de la nación guna se reúnen para aprender sobre el BadanNanIgala (camino de Dios). Allí, los niños y niñas comprendimos el significado del ser gunadule. Mientras más crecía, yo gritaba con orgullo: *“¡Yo soy una gunadule!”*. Un día, mi abuela, me interpeló con una sonrisa: *“¿Sabes qué significa lo que dices?”* Hice silencio y me fundí en su mirada. Ella me agarró la mano, me cargó sobre sus piernas, juntas nos mecimos en la hamaca y, desde su corazón, entonó este cantar: *“Así como, el cielo y la tierra se unen; así, como el hombre y la mujer se conocen para dar a luz a la humanidad. Así estamos unidos los gunadule con la Tierra”*. Después de entonar la canción prosiguió con el relato sobre el secreto de nuestro pueblo: *“Escucha la voz del viento, la voz de Nabgwana (corazón de la tierra). Allí reside el misterio revelado a la humanidad, es el regalo de ser gunadule, hijos e hijas sabias que tienen una relación profunda con la tierra”*.

Una vez le pregunté a mi abuelo: *“Abuelo, ¿qué es la memoria?, ¿dónde la encontramos?”* Él me respondió con este relato: *“La Memoria es la Tierra. Cuando el ser humano no existía, ya la Madre Tierra tenía vida. Sus orígenes nos hablan de los enigmas que desconocemos. En ella están grabados los pensamientos de Nana y Baba (Mamá- Papá)”*. Traigo estos relatos a la investigación para destacar la importancia de la memoria y de la transmisión de conocimientos a través de las narraciones orales.

La oralidad en el pueblo gunadule

La narrativa de la vida del pueblo gunadule está llena de poesía. La poesía, el arte, los colores, sonidos, la música, el canto, misterio, mitos, los símbolos son elementos fundamentales en la comunicación en la comunidad. Además se caracterizan por tener varias capas, como la mola. El relato que analizaré para esta investigación es el de Olgwadule, uno de los nombres que se le da a la Tierra. En esta tesis compartiré una parte del relato que compiló e interpretó el teólogo AibaWagua. Es preciso señalar que el relato de Ologwadule es más largo y que hay otras versiones que nos hablan de otros aspectos de la Madre Tierra en esta etapa. La exégesis se hará a partir de las entrevistas de líderes que han estudiado el relato, a la luz de los nombres que se le da a la Madre Tierra en su proceso de maduración, leyendo los trabajos de otros gunadule que han estudiado y escrito sobre la espiritualidad guna. A continuación, describiré cómo el pueblo guna aprendió a cantar y a hacerlo como expresión de arte en resistencia, que propone e insurge en medio de las luchas que han tenido en diversos siglos. Comenzaré con una de las tantas figuras memorables de la nación gunadule, Inanadili, personaje femenino que enseñó a cantar a la comunidad.

El relato de Inanadili

En los relatos del pueblo gunadule hay muchos personajes históricos que son importantes en el proceso de ser gunadule. Uno de ellos es una mujer que se llama Inanadili. Ella 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 cantar. Fue en el mes de la caña blanca, cuando Inanadili dio a luz. Era una noche de luna llena, cuando le habló a toda la comunidad: “*Yo me llamo*

Olonadili,⁵³ 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. *“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 enseñó a las abuelas la importancia de cantarles a los hijos la canción de arrullo, improvisaba canciones, pensamientos y versos para la niñez. Les transmitió la importancia de cantarle a la niñez para la formación de una persona con sentido de comunidad en AbyaYala. A través de los hermosos cantos de las madres, los abuelos, desde niños, fueron formados para vivir en comunidad. También enseñó la importancia de recordar con cantos la vida de quienes uno ama, cuando ellos mueren. La palabra y el llanto de Inadidili 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. La canción de Inanadili hacía crecer las fuerzas de nuestros ancianos. Baba y Nana (Dios) ha hecho bajar a Inanadili para que nos enfrentáramos con entereza a los peligros. Inanadili, enseñó a la nación gunadule a cantar, ella nos mostró que cantando se vive y el canto que enseñó marcaba el bien comunitario. La máxima ética del pueblo gunadule es la vida en comunidad, esta debe ser armónica y aquí no solo está pensada entre los seres humanos sino con todo el cosmos y con Mamá y Papá (co-creadores de todo lo que existe). *“Si no*

⁵³ Olonadili es lo mismo que Innadili, solo que en gunadule la misma persona se puede llamar de distintas maneras.

cantamos, morimos”, dicen los saglas.⁵⁴ Porque el canto tiene una connotación profundamente espiritual, el canto 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 trasmite y nos da vida. El canto nos conduce a entrar en una espiritualidad que nos conecta con Nana y Baba, y con el corazón de la Madre Tierra, ser que tiene vida y energía que sustenta.

¿Cómo se han preservado y transmitido estos cantos? En el transcurrir del tiempo se hizo necesario guardar las memorias que hoy día se cantan. Muchas mujeres cantan lo que escucharon de sus abuelas, la repetición es importante, pero también se practica el arte de la improvisación planeada y hay una escuela de formación para cantar los relatos. Estos ya tienen otras técnicas. En una entrevista realizada al sagladummad Belisario López⁵⁵ sobre su experiencia, las técnicas y sus emociones a la hora de canta, él informa:

“Hay cantos cortos y cantos largos. Los cantos cortos tienen una duración de una hora y media y los largos más de 4 horas, hasta días. Hay distintas clases de cantos por ejemplo: cantos medicinales, cantos para funerales, cantos para aprender a vivir en comunidad, cantos de luchas y otros. Pero todos están relacionados con la Madre Tierra. Yo me sé 10 cantos cortos y uno largo que se llama gamdur⁵⁶. Demoré siete años para aprendérmelo y la duración para cantarlo es de tres días. Las técnicas que usamos para aprenderlo con la repetición, tener un maestro y ser evaluado. Si no lo sabemos bien, no nos aprueban y no podemos cantarlo. Pero somos conscientes de que no es solo la

⁵⁴ Sagla Belisario López, entrevista realizada en febrero del 2020 al sagla (líder) de la nación gunadule.

⁵⁵ Entrevista realizada a una de las máximas autoridades del congreso general gunadule.

⁵⁶ Gamdur: jefe de ceremonia de *unnasuid*, persona que toca la flauta.

técnica. Nosotros realmente somos ayudados por las plantas; tomamos el gurginina⁵⁷, eso lo saben los que conocen de las plantas medicinales, son distintas clases de plantas y nos ayuda para que seamos capaces de memorizar y de tener capacidades que nos permiten aprender cantos que duran 8 horas, tres días. Un cantor, a través de su canto, vallevando a una persona o a varias personas adonde quiere llegar. El objetivo es enseñar algo que sea trascendental para la comunidad. La duración para aprender es de dos, seis, una año, tres años, siete años. Pero por otro lado, hay un tema muy importante y que debemos recordar y es que las mamás gunas, cuando están embarazadas se cuidan. Cuidarse significa que preparan sus brebajes o pócimas y toman sus porciones según las indicaciones de su médico, hasta el momento del parto. Ella sabe que la persona que está en su vientre es importante en la armonía del cosmos y cuando el bebé está en el vientre tiene una relación profunda con la Madre Tierra a través de su madre. ¿Qué siente cuando canta? Uno siente que está dentro del pensamiento de los que escuchan, por lo tanto, nos unimos a ellos. La unión en la diversidad en el pueblo gunadule es importante como sentido de la ética de la vida. Y esta ética está alimentado por la espiritualidad que es expresado en los relatos cantados. Uno de estos relatos de la Tierra es la de Ologwadule”.

Las memorias, en este caso cantadas por nuestro pueblo, sustentan la organización político-social. Ellas nos dan sentido e identidad. Su interpretación y su relación con el mundo están basadas en nuestra espiritualidad. Este imaginario colectivo se ha ido

⁵⁷ *Gurginina*: medicina para abrir la mente, dando una inteligencia especial.

formando poco a poco, de generación en generación, a partir de cada momento histórico, como las luchas y las revoluciones de nuestro pueblo. Y son una parte muy importante en la construcción de nuestra cosmovivencia e interpretación de la vida. Nuestras historias importan y no son tomadas en vano. Son una memoria sagrada que nos permite analizar nuestro ser y entender con relación al mundo donde vivimos, cómo hemos participado desde la disidencia en la construcción de la sociedad. Pero, a su vez, en la misma constitución del ser gunadule reconocemos que se trata de una vocación recibida del creador.

Las narrativas gunas están presentes en cada aspecto de la vida de la comunidad. Los líderes utilizan los cantos como una forma de aconsejar a la población, como una forma de crear conciencia sobre la realidad que vivimos. Están basados en los cantos ancestrales, que tienen una connotación profundamente social y, por lo tanto, espiritual. Estas narrativas tienen fuertes simbolismos que se relacionan con la Madre Tierra y con la interdependencia entre los seres vivos, como armonía que constituye una parte importante del desarrollo de un pueblo. Las imágenes se describen de manera tan detallada que, aunque no haya recursos visuales tangibles, la narración es muy impactante; provoca en el oyente la capacidad de recrear sus propias imágenes que quedan grabadas en la vida cotidiana. Se utilizan figuras, historias y elementos que el gunadule evoca en su día a día y que, al verlos en su casa y trabajo, los recuerda y asocia con las narraciones.

Por otro lado, estos relatos tienen el poder de traer las memorias colectivas de los ancestros, utilizando repeticiones que, desde la mirada occidental, a veces son consideradas vanas alocuciones. Por el contrario, cada repetición tiene el ingrediente de lo novedoso que impulsa a saber qué va a pasar. Aquí entra en juego lo asombroso y lo misterioso, y se añaden elementos nuevos que crean otras alternativas para poder ver y

vivir la vida. El narrador se une con quien originalmente narró aquella historia, y el oyente dialoga con el que narra. El lugar es importante para los relatos gunadules. Se narra desde el origen y, aunque somos hijos de otra época, nos permite viajar en el tiempo y conectarnos con nuestros abuelos y abuelas. Este momento es sagrado, porque la nación gunadule sabe que se están contando historias sagradas que tienen el poder de transformar su mundo.

El propósito de narrar no es el entretenimiento, sino que se trata de un acto puramente político y religioso. Se relata para que las nuevas generaciones no olviden de dónde vienen, cómo han caminado en el tiempo hasta hoy, cuáles fueron las luchas de los abuelos y cuál es la importancia de la identidad como señal de resistencia en una sociedad que quiere imponer sus normas para vivir la vida. En el fondo, se escucha esta expresión: “¿Cómo te lo narro de tal manera que no lo olvides?” Estos relatos tienen elementos profundamente espirituales, y quienes los cuentan no son cualquier persona, sino que son líderes que se han preparado con el conocimiento y la sabiduría de la educación guna. Han estudiado los tratados, los cantos, los símbolos. Conocen la lengua de los sabios, además de todo lo relacionado con la Madre Tierra y las medicinas naturales, entre otros temas.

Sin embargo, se comprende que la narrativa tenga una fuerte interpretación de quien la cuenta y, luego, de quien la escucha. Los oyentes no son entes pasivos, porque son personas que tienen una función transformadora en el lugar donde viven y coexisten con el pluriverso simbólico del gunadule. Es decir, la autonomía que tiene cada receptor es dinámica. Se invita a que se apropien de lo que escuchan y que lo actualicen en su vida. A continuación, analizaré las estructuras de los cantos de la creación para pasar, en el siguiente capítulo, a compararlos con los relatos de los orígenes en la cosmovisión bíblica.

El relato de Ologwadule: estructura del canto⁵⁸

Inicio de la Tierra

Al inicio todo era oscuro. Una oscuridad tan densa, como si le apretaran a uno los ojos con dos manos. No había sol, no había luna, no habían nacido las estrellas. Entonces Babdummad⁵⁹ se dispuso a crear la tierra, Nandummad⁶⁰ se dispuso a crear la tierra. Cuando Baba formó a Nabgwana, encendió también el sol, la luna y las estrellas. Baba irradió la tierra, Baba alumbró el rostro de la madre. La tierra fue imagen y rastro que habló de la presencia de Baba, de la presencia de Nana.

Los distintos nombres de la Madre Tierra

La madre tierra tomó los siguientes nombres: Ologwadule, Oloiiddirdili, Nabgwana, Olobibbirgunyai, Olowainasob. Baba la constituyó así, Nana la constituyó así: Babdummad extendió la masa de oro en la raíz de Ologwadule y le fijó columnas y troncos de oro amarrados vigorosamente con bejucos de oro macizo. Baba sabía que ella llevaría sobre sí una pesada carga y le proporcionó una base sólida. Baba y Nana trabajaron juntos. Cuando hubo extendido la capa de oro, Babdummad sembró sobre ella todo tipo de flores; sembró un sinnúmero de especies de albahaca, roja, azul, amarilla; y a todas les hizo abrir sus hojillas, y era oloduddagibi. Todo era de oro, todo era de plata; y se alegraban. Todo fue una gran fiesta. Baba y Nana dieron vida a las flores y ellas se movieron.

⁵⁸ Aiban Wagua, *op. cit.*, pp. 15-22

⁵⁹ Gran Padre

⁶⁰ Gran Madre

Somos imágenes de Ologwadule

Cuando decimos esto, significa que eran nuestras propias imágenes; ellas encarnaban nuestras vidas. A medida que nana Ologwadule, madre tierra, se iba completando, nuestros espíritus también iban tomando su forma, definiéndose al ritmo de ella. Porque gracias a ella seríamos seres humanos; desde ella nos definimos. Luego Baba extendió otra capa de oro. Baba y Nana trabajaban unidos. Esta vez Baba utilizó el oro azul. Nana utilizó la plata azul. Ellos envolvieron de nuevo el rostro de nana Ologwadule. Baba volvió a atar las columnas y los arcos de oro azul con bejucos de oro macizo azul. Baba esparció las semillas e hizo florecer la gama de flores y de hierbabuena. Las flores se alegraban; fue entonces una gran fiesta. Y nana Ologwadule fue tomando, poco a poco, su forma definitiva.

Baba-Nana trabajaron juntos

Babdummad trabajaba y formaba los contornos de la madre tierra, la iba inundando de alegría, cubriéndola de oro. Nandummad trabajaba con Babdummad y juntos cubrían a Ologwadule de oro fino, de plata fina. Pasó la segunda capa. Baba procedió a cubrir a Ologwadule con la tercera capa de oro. Tomó el oro amarillo para esta capa. Hizo el mismo proceso de las anteriores y Ologwadule fue endurecida así de oro amarillo, de plata amarilla. Para la cuarta capa Baba utilizó el oro rojo. Ologwadule fue arropada con oro rojo. En toda su amplitud danzaron las flores, danzaron las albahacas de oro rojo. Baba robusteció así a la gran nana Ologwadule. Le amarró las columnas de oro. Entonces nació el río.

La plenitud de Ologwadule- Ella es Mamá

Y Ologwadule llegó lentamente a su plenitud. Ya no era informe, sino sólida y compacta: Abiayala, Oloburganyala. El río se llamó Olodulasgundiwala,

Oloburgandiwala. Y ahí la madre tierra retuvo su nombre definitivo, nana Ologwadule. Sobre ella Baba derramó la corriente de las aguas. Nana derramó la corriente de las aguas. La corriente del río emitió su quejido en las entrañas de la madre y en su corteza brotaron las semillas, las cepas. Surgió el verdor y el cuerpo de la madre se llenó de hermosos y robustos árboles con su variado colorido. Y es por eso que la llamamos madre. A la madre tierra, a nana Olobibbirgunyai, Baba la constituyó protectora y defensora de todo aquello que se mece, se mueve, vive y reposa sobre ella. El mismo sol está bajo su cuidado, la luna, las estrellas, los vientos, la lluvia, los abismos, los grandes y pequeños animales. Baba y Nana le dejaron, desde su inicio, semillas de flores de todas las especies, pero solo llegado el momento oportuno, y en la medida de su desarrollo, brotaron ellas, vigorizaron y sonrojaron las mejillas de nana Ologwadule. Nana Ologwadule les extendió cuidadosamente las hojas y se mecieron sus pétalos. Tanto los animales alados como aquellos que se arrastran, los que usan la cabeza para apoyarse, todos ellos y nosotros, estamos tirando de las tetas de la gran mamá Ologwadule. Sorbemos diariamente los ocho tipos de leche espesa de la gran nana Ologwadule. Tengamos presente otro detalle: cuando esta madre tierra que pisamos y que nos nutre, estaba ya en su plenitud y sobre ella habían pasado ya varias generaciones, esta madre se manifestó en la historia.

El nacimiento de Nana Gabayai y MassiOlonidalibbiler

El proceso que anotamos anteriormente se realizó de nuevo en ella. Entonces, apareció Mago. Y este encontró un día a una mujer en medio de una gran choza. Ella no tenía ninguna malicia; era íntegra. La mujer permanecía sentada en medio de la hamaca y al anochecer dormía apartada de Mago. Pero este comenzó a mover su hamaca hacia ella, lentamente. Pasaron varias lunas hasta que Mago pudo tocarla, bajo

el designio de Baba. De esta unión nacieron dos niños: Nana Gabayai y MassiOlondalibbiler.

Análisis de la estructura presentada

Inicio de la Tierra

Al inicio todo era oscuro. Una oscuridad tan densa, como si le apretaran a uno los ojos con dos manos. No había sol, no había luna, no habían nacido las estrellas. Entonces Babdummad se dispuso a crear la tierra, Nandummad se dispuso a crear la tierra. Cuando Baba formó a Nabgwana, encendió también el sol, la luna y las estrellas. Baba irradió la tierra, Baba alumbró el rostro de la madre. La tierra fue imagen y rastro que habló de la presencia de Baba, de la presencia de Nana.

Análisis

El relato empieza señalándonos que al inicio todo era oscuro, el comienzo de la creación de la Madre Tierra nos indica que no sabemos cómo sucedió el alumbramiento de la Tierra y del Sol, lo que sabemos es que Mamá y Papá co-creadores, lo crearon. Y que en ese proceso Ologwadule ha ido madurando. Este relato es una narrativa llena de metáforas. Para entenderlo hay que comprender las formas de pensamiento de la nación gunadule. Para el pueblo guna todo lo que existe en la Tierra tiene vida. Por lo tanto, la Tierra es un ser vivo que siente y piensa. Es por eso que los relatos sobre la Tierra son contados a través de personajes como si fueran seres humanos. Cuando se habla de Ologwadule en otras narraciones se hace alusión a que era la pareja de Mago y esto, a muchos, les puede enredar. Puesto que el uso de la metáfora y de las simbologías son partes fundamentales de los relatos de los pueblos ancestrales, se juega con poesía, con arte, con imágenes y seres para “revelar” enigmas de la cultura y de las cosmoexistencias de los pueblos. No es fácil, al menos al inicio,

para Occidente llegar a entender esto, donde incluso el conocimiento espiritual es de carácter “lineal”. En los pueblos ancestrales, estos conocimientos atienden a perspectivas no lineales, sino complejas. Pero en los relatos gunas Mago es el sol y Ologwadule es la Tierra. En los relatos paralelos se nos cuenta que Mago y Ologwadule ya existían, cómo existieron o cómo fue el proceso de su existencia no lo sabemos.

Esta es la oscuridad, al inicio todo era oscuro, no sabemos el misterio de este proceso pero Mago, antes de ser sol, cuando era un niño, era el alumbramiento que llegó a ser sol. Y en el caso de Ologwadule, ella era la Tierra que, en su proceso de inicio, era una niña. Ambos se complementaban, Mago y Ologwadule, es decir el sol y la tierra. Aunque no sabemos cómo fue el proceso para que apareciera el Sol y la Tierra. Sí sabemos que el Padre Grande y la Madre Grande (Babdummad-Nandummad) son el origen del Sol y de la Tierra. En la teología gunadule no puede existir solo el Dios masculino, existe la Diosa femenina. Y ambos se complementan, porque Babdummad es el gran padre, hacedor del universo, hacedor de todo lo creado junto a Nandummad. Nandummad es la gran madre, hacedora de todo lo creado junto a Baba.

El pueblo gunadule entiende al ser supremo como Mamá y Papá, son seres que se complementan. En palabras del teólogo AibanWagua: *“todo subsiste desde un sistema de complementariedad. La complementariedad guna emerge de sus mismos motivos de credibilidad: Baba- Nana, co-creadores del universo. Es decir que la espiritualidad sustentada por su entendimiento de Dios como Madre y Padre, sustenta en la práctica las relaciones entre el hombre y la mujer como seres que se complementan y que no se puede hacer comunidad sin entender este sentido de complementariedad. De la misma manera se entiende la relación con la Tierra y el Sol”*. Un comentario que nos ayuda a

entender mejor este sentido de complementariedad lo expresa el sagla Igwanabiginya (1897-1989): “En este sentido, el universo no ha sido creado, sino co-creado desde una paridad de fuerzas: varón/mujer, hembra / macho”. Por lo tanto la creación de la Tierra surge de Baba y Nana. De la creación de la Tierra y el sol nacieron también los otros astros. En el relato de Ologwadule su acento fuerte recae en la creación de la Madre Tierra, además nos indica que los seres humanos somos imagen de ella. Es decir, somos pequeñas Madre Tierra porque en nosotros llevamos los elementos de la Madre. Esto hace una diferencia con el concepto de la casa común que otros señalan para hacerse referencia a la Tierra. La teóloga Marilú Salazar dice:

Tradicionalmente se ha interpretado al término griego como casa común, solo que este concepto, a mi juicio, tiene dos problemas epistémicos de fondo. Por un lado, evoca la casa patriarcal y las relaciones jerárquicas que en ella se establecen a partir del modelo kyriocéntrico estratificado hasta los esclavos. Por otro lado, la casa es un objeto que puede ser vendido o comprado a través de la lógica del mercado, es decir, funcionaba también como una unidad económico-social en la antigua Grecia. En este modelo el *pater familias*, hombre blanco, rico, heleno y libre, ejercía su autoridad soberana como dueño del *oikos*, generando así una línea patrilineal desde el hombre más anciano hasta el más joven siempre estableciendo las jerarquías patriarcales. Las mujeres, los niños, los esclavos eran una especie de ‘bienes’ o pertenencias del *pater familias*.⁶¹

⁶¹ Marilú Salazar, “Diversidad eroecosofiánica como categoría epistémica decolonial de los cuerpos abyectos ante los fundamentalismos religiosos”. En *Las teologías feministas frente al fundamentalismo religioso...* Editoras Comisión ‘Saberes’ de la Red TEPALI. (Vitória: Editorial Unida, 2020), 273,274.

Los pueblos indígenas del Abya Yala lo han comprendido desde épocas ancestrales por medio de su espiritualidad, y, al adentrarnos en su sabiduría, vamos conociendo esta riqueza presente en medio de las distintas naciones del Abya Yala. El Dios de la vida exhaló su aliento y ha estado presente en estas tierras. Es decir, la *nega* (casa) tiene un corazonar de ser vivo y, por lo tanto, de una pluriunidad en sí misma donde los seres humanos participamos en la comunidad cósmica. La vida, como texto sagrado, nos ilumina para vivir en armonía con los otros en nuestra *nega*, que es distinto al concepto de casa-*oikos* que se entiende en la teología cristiana occidental. La *nega* se interpreta en relación con la Madre Tierra y, desde allí, es otro tejido.

Los distintos nombres de la Tierra

En una entrevista realizada al teólogo gunadule Aiban Wagua, él señala que, según su investigación, la Madre Tierra en el pueblo gunadule tiene más de setenta y dos nombres, pero él cree que deben ser muchos más.⁶² Esto nos sugiera la importancia de la sabiduría del pueblo gunadule y de su relación con la Madre Tierra. Sin embargo, en esta tesis solo presentaremos unos cuantos nombres de los procesos de vida de la Tierra.

La madre tierra tomó los siguientes nombres: Ologwadule, Oloiiddirdili, Nabgwana, Olobibbirgunyai, Olowainasob. Baba la constituyó así, Nana la constituyó así. Babdummad extendió la masa de oro en la raíz de Ologwadule y le fijó columnas y troncos de oro amarrados vigorosamente con bejucos de oro macizo. Baba sabía que ella llevaría sobre sí una pesada carga y le proporcionó una base sólida. Baba y Nana trabajaron juntos. Cuando hubo extendido la capa de oro,

⁶² Entrevista realizada por celular al teólogo gunadule Aiban Wagua, el día 1 de septiembre del 2020.

Babdummad sembró sobre ella todo tipo de flores; sembró un sinnúmero de especies de albahaca, roja, azul, amarilla; y a todas les hizo abrir sus hojillas, y era oloduddagibi. Todo era de oro, todo era de plata; y se alegraban. Todo fue una gran fiesta. Baba y Nana dieron vida a las flores y ellas se movieron vivas.

Análisis

El relato nos habla del proceso de maduración de la Tierra y, en ese proceso, en cada etapa la Tierra tiene distintos nombres. Antes que la Madre Tierra fuera compacta era acuosa, gelatinosa a este momento se le conoce como Olo di (a)li (a)li sob (e), nos muestra que el agua es creadora de la vida; es el líquido vital responsable del nacimiento de la Tierra. Mamá y Papá amasaron el agua para dar existencia a la Madre Tierra. Por lo tanto, el agua es la esencia de la existencia de todo lo que existe. Olodillisobe es creadora de todas las aguas, indica que antes que la Tierra existiera había agua y de ella fue formada la Tierra. El agua es fundamental en los nombres de la Madre Tierra y en los relatos gunadule está muy presente. Nabgwana es el nombre que se le da a la Madre Tierra. Aquí el significado etimológico del nombre de la Madre Tierra, Nabgwana: Nab viene de la palabra nab(ba) que significa “tierra”, pero que a su vez viene de la palabra “na” que significa “totuma”, y de la palabra “ba” que indica “compañía” o “colaboración” y que al repetirse significa “padre”. “Gwa” se refiere al corazón y la última palabra “na” indica “totuma” que, al repetirse, significa madre. Na(na) b(aba) gwa na(na) significaría entonces que nuestra madre tierra es el corazón de su madre Nana y de su padre Baba. Por eso, con la sola palabra Nabgwana sus descendientes cantamos, *“eres el corazón de la madre de todas las generaciones”*. También este nombre nos evoca que ella es madre generosa que hace que desde ella broten y germinen todas

las semillas de la tierra para la existencia de sus hijas e hijos.⁶³ De acuerdo con la etimología de las palabras, podemos reconocer que el nombre de Nabgwana proviene del nombre de Nana y Baba, señalándonos lo importante que es la Madre Tierra para Dios y su esencia donde radica, Nabgwana, es imagen de Nana-Baba de Dios.

Los nombres que se mencionan en el relato van marcando las características y momentos de la Tierra. Para entenderlos mejor hay que saber que hay palabras que se repiten en los nombres como son el oro (olo) y mani (plata), minerales muy importantes para el pueblo guna. El oro significa columna vertebral, el oro y la plata son símbolos de importancia de la Madre Tierra. Como señala Abadio Green, comprender qué significa cada uno de estos nombres dados a la Madre Tierra es fundamental para entender la lengua y el pensamiento del pueblo gunadule. Pero también para comprender la memoria de la Tierra. A continuación describiremos los distintos nombres⁶⁴ que se le reconoce a la Madre Tierra:

Ologwadule: Es el tiempo en el que la Tierra estaba compacta, todavía no había continentes que la separaran. La Tierra era joven. Más adelante profundizaré con este nombre, que es el del relato que estoy analizando.

Oloiiddirdili: Este otro nombre nos cuenta cómo la tierra, de ser compacta, dejó brotar de sus entrañas al agua, para permitir el nacimiento de los continentes y los océanos. ¿Cómo sabemos ello? Si reconstruimos el sonido de la palabra originaria tendríamos: Olo i d(i) di (a)l(i) di (a)li. “Olo” alude a la forma redondeada de la tierra pero también significa “oro” que para nosotros no solo tiene un sentido de columna vertebral; “i” expresa sensación de “vacío”; “d(i)” significa agua enfatizada dos veces; “(a)l(i)” indica “inicio”, “comienzo”; nuevamente aparece la

⁶³ Abadio Green, *op. cit.*, p. 86.

⁶⁴ Nombres que son importantes porque muestran lo que se sabe, lo que se conoce y su relación con ella.

palabra di “agua”; y termina con la palabra “(a)li” que, como dijimos, hace referencia al principio y comienzo de algo.⁶⁵ El agua, fundamento de la vida, emergió de la masa maciza de la tierra, dando origen, por la naturaleza de su fuerza, a los continentes, islas, cayos, y aparecieron grandes y pequeñas montañas, los ríos y los mares. La tierra, a través del agua, esparció todas las distintas formas de vida y la sabiduría se quedó en ella.

Nabgwana: significa que nuestra Madre Tierra es el corazón de su madre Nana y de su padre Baba.

Olobibirgunyai: cuando la Madre Tierra acomodó en su entorno todas las cosas, se sentó en su hamaca de oro y de plata y fijó su mirada en el firmamento para repensar lo que habría de seguir en adelante. El sonido original “Olobibilligun(a) ya y(a)” así nos lo dice: “Olo” alude a la forma redondeada de la Tierra pero también significa “oro”; “mani” es “plata”; ambas palabras, “olo” y “mani”, tienen para nosotros un sentido de columna vertebral; “bibbil” significa que algo da la vuelta sobre sí mismo o sobre sí misma (como una hamaca) y viene de la palabra “bi” que es el adverbio “solamente”, pero que cuando se repite, “bibi”, cambia de significado a algo frágil, recién nacido, que se debe cuidar y amar. “Bil” viene de la palabra “billi” que significa “distintas superficies de la tierra”, siendo la primera de ella, desde afuera hacia adentro, “gun(a)” que significa “llanura”, “superficie”. Finalmente viene la palabra “ya” que significa “abertura” pero que, al repetirse “yay(a)” expresa el adjetivo “flexible”, “elástico”. Este nombre de la tierra indica que ella comenzó a hacer el viaje desde su propio eje en el infinito universo. Cuando la tierra se sentó en su hamaca de oro y plata, giró desde su propia raíz para la vida, entonces todos los seres de la tierra se conectaron con el resto del universo.

⁶⁵ *Íbid.*

Desde aquella época, la Madre Tierra sigue viajando, fijos sus ojos y su corazón para la armonía del mundo que nos rodea, los astros, las estrellas y demás seres del universo.⁶⁶

Cuando la Gran Madre da a luz a la Tierra Yai

Olowainasob: Olowaga (la) naisob(e) se interpreta como la Madre Tierra que está hilando sabiduría, que irradia en su rostro mientras viaja meciéndose en su hamaca de oro y plata. El rostro materno de la tierra muestra su luz desde la hamaca para seguir originando la vida, por lo tanto, el rostro de la tierra significa seguridad, porque señala el camino.

Existen otros nombres para la Madre Tierra que se escuchan en los relatos orales cantados por los saglas tales como: Oloalbigidili, Olowagnaisob, Olodulwanaisob y Oloidili. Pero aquí solo menciono los que están presentes en el relato de Ologwadule. El *argar*⁶⁷ Miguel De León, Usdub comenta que: “*cuando nace una niña se le van dando nuevos nombres a medida que va creciendo: “gwarugwa”, “bunola”, “dungunae”, “yae”, “nana”*. Estos nombres indican precisamente el proceso de la niña hacia su madurez, el camino que le va llevando poco a poco a la toma de conciencia. Y Baba creó así a la Madre Tierra. Nosotros, sus hijos, experimentamos el amor hacia esa Madre en la medida en que vamos conociendo los trabajos que ella ha tenido que sobrellevar para darnos el sitio en el mundo. Es nuestra historia la que nos hace conocer nuestro pasado, ver con claridad nuestro presente y proyectar mejor nuestro devenir.”

⁶⁶ Abadio Green. *op.cit*, p. 85.

⁶⁷ *Argar*: Persona que interpreta el lenguaje simbólico del canto de *sgala*. Ver Reuter Orán y Aiban Wagua, *op. cit*.

Somos imágenes de Ologwadule

Cuando decimos esto, significa que eran nuestras propias imágenes; ellas encarnaban nuestras vidas. A medida que nana Ologwadule, madre tierra, se iba completando, nuestros espíritus también iban tomando su forma, definiéndose al ritmo de ella. Porque gracias a ella seríamos hombres y mujeres; desde ella nos definimos. Luego Baba extendió otra capa de oro. Baba y Nana trabajaban unidos. Esta vez Baba utilizó el oro azul. Nana utilizó la plata azul. Ellos envolvieron de nuevo el rostro de nana Ologwadule. Baba volvió a atar las columnas y los arcos de oro azul con bejucos de oro macizo azul. Baba esparció las semillas e hizo florecer la gama de flores y de hierbabuena. Las flores se alegraban; fue entonces una gran fiesta. Y nana Ologwadule fue tomando, poco a poco, su forma definitiva.

Análisis

Para el pueblo gunadule nosotros reflejamos la imagen de la Ologwadule, que es el primer nombre que recibe la Madre Tierra, porque de ella venimos. Al igual que los otros seres vivos, ella también vivió procesos de maduración. Y nuestros espíritus también toman forma en el proceso de crecimiento. Nuestro proceso de maduración como seres humanos tiene relación estrecha con el proceso de maduración de Ologwadule. Ologwadule / Manigwadule La tierra es un ser vivo y los creadores plantaron el corazón grande en ella. A su vez, moldearon el hígado, el corazón, los pulmones, las arterias, los ojos, la cabellera y derramaron en sus cumbres el agua por siempre. “Olo” alude a la forma redondeada de la tierra pero también significa “oro”; “mani” significa “plata”; ambas palabras, “olo” y “mani”,

tienen para nosotros un sentido de “columna vertebral”; “gwa” significa “esencia”, “corazón”; “dule” es la manera como llamamos a todos los seres vivos, inclusive a los humanos. Baba y Nana concibieron que el oro y la plata fueran los fundamentos, los soportes, la columna vertebral de la tierra, de esa manera el corazón de la tierra adquiriría la firmeza y la esencia de la vida, para tener la capacidad de acoger y amar a todos los seres que habitan en ella. Por lo tanto, es la Madre Tierra la columna vertebral del cosmos, así lo crearon Baba-Nana, con este don de mantener el equilibrio. Pero también el oro es una señal, un símbolo de fortaleza y protección. Para comprender la espiritualidad gunadule hay que comprender el relato de Ologwadule, porque es la esencia de la espiritualidad.

Observamos que las narrativas tienen varias capas. Reconocemos que hay otros relatos que empiezan con Mago y Ologwadule como personajes humanos, desde la concepción de occidente se podría mirar de esta manera. Pero, como ya mencioné, la Tierra tiene vida y, para nosotros, los gunadule es un ser vivo. La metáfora se narra a través de las personificaciones. Los cantos señalan que Mago y Ologwadule aparecieron sin una explicación clara. Sin embargo, Mago es la aurora, es el amanecer, todavía no es el sol, pero es lo que permite que el Sol exista, “Dad Ibe”. Mago es el proceso de formación del Sol y Ologwadule es la Madre Tierra en su juventud. La relación del Sol y la Tierra es fundamental. El hijo del sol es la luna o, como el pueblo guna lo conoce, “el luno”. La formación del mismo sol, de las plantas, de los árboles, de las flores, de los animales; todos tienen nombres de personajes. Por ejemplo, el cacao, el ajicongito tienen nombres de personas. Ologwadule en su faceta pelea con los hombres animales, vive adversidades como se cuenta en el relato del BaluWala. Desde Ibeorgún y Giggardiryai se entiende más claramente el origen del ser humano. Antes de eso la fuerza está en la Madre Tierra,

pero desde la concepción, como ya he mencionado, de seres vivos no humanos, con nombres y características de personas humanas que no lo son.⁶⁸

Las distintas etapas de la Madre Tierra

Babdummad trabajaba y formaba los contornos de la madre tierra, la iba inundando de alegría, cubriéndola de oro. Nandummad trabajaba con Babdummad y juntos cubrían a Ologwadule de oro fino, de plata fina. Pasó la segunda capa. Baba procedió a cubrir a Ologwadule con la tercera capa de oro. Tomó el oro amarillo para esta capa. Hizo el mismo proceso de las anteriores; y Ologwadule fue endurecida así de oro amarillo, de plata amarilla. Para la cuarta capa Baba utilizó el oro rojo. Ologwadule fue arropada con oro rojo. En toda su amplitud danzaron las flores, danzaron las albahacas de oro rojo. Baba robusteció así a la gran nana Ologwadule. Le amarró las columnas de oro. Entonces nació el río.

Análisis

El trabajo que realizan los co-creadores es importante en la espiritualidad gunadule porque toda la tarea está sustentada bajo el sistema de complementariedad entre la mujer y el hombre. Además, pensar cómo Baba-Nana cubrieron a Ologwadule de oro y de plata, nos habla de la importancia de Ologwadule, ella está viva, da vida. Baba-Nana han renovado la Madre Tierra cuatro veces y en cada regeneración de la creación a la Madre Tierra le correspondió un nombre específico, como ya he enumerado a los nombres de la Tierra. Dios tuvo placer al crearla y la Madre Tierra también se inundó de alegría. Esta relación y esencia de Dios al compartir con la Madre Tierra entre sujeto a sujeto, muestra que son capaces de celebrarse en una relación armónica. Los colores representan la importancia y el

⁶⁸ Entrevista al historiador gunadule Simeón Brown, que forma parte de un cortometraje de mi propia autoría y de próxima publicación.

valor de Ologwadule de la cual formamos parte todos los gunadule. Ella estaba vestida de oro, de plata, de amarillo, de rojo, se resalta así la importancia de la Tierra. Y en los relatos también se hace énfasis en las flores. El sagla Horacio Méndez⁶⁹, cuando nos cuenta la historia de la creación de la tierra, concretamente cuando relata el nacimiento de las flores; dice lo siguiente: “*Ber Oloduddagibiyesogsundo, olodudagibiye, olobidagleyewesogdo* (Todas las flores eran de oro, suaves, frágiles, tiernos, dulces)*Dudduurbiarsoge, no duduye* (comenzó a esparcir todas las semillas de las flores, la flor de rana fue diseminada en la Madre Tierra). Las flores significan delicadeza.

La plenitud de Ologwadule- Ella es Mamá

Y Ologwadule llegó lentamente a su plenitud. Ya no era informe, sino sólida y compacta: Abiyala, Oloburganyala. El río se llamó Olodulasgundiwala, Oloburgandiwala. Y ahí la madre tierra retuvo su nombre definitivo, nana Ologwadule. Sobre ella Baba derramó la corriente de las aguas. Nana derramó la corriente de las aguas. La corriente del río emitió su quejido en las entrañas de la madre, y en su corteza brotaron las semillas, las cepas. Surgió el verdor, y el cuerpo de la madre se llenó de hermosos y robustos árboles con su variado colorido. Y es por eso que la llamamos madre. A la madre tierra, a nana Olobibbirgunyai, Baba la constituyó protectora y defensora de todo aquello que se mece, se mueve, vive y reposa sobre ella. El mismo sol está bajo su cuidado, la luna, las estrellas, los vientos, la lluvia, los abismos, los grandes y pequeños animales. Baba y Nana le dejaron,

⁶⁹ Sagla Horacio Méndez, en una entrevista inédita del año 1992.

desde su inicio, semillas de flores de todas las especies, pero solo llegado el momento oportuno, y en la medida de su desarrollo, brotaron ellas, vigorizaron y sonrojaron las mejillas de nana Ologwadule. Nana Ologwadule les extendió cuidadosamente las hojas, y se mecieron sus pétalos. Tanto los animales alados como aquellos que se arrastran, los que usan la cabeza para apoyarse, todos ellos, y nosotros, estamos tirando de las tetas de la gran mamá Ologwadule. Sorbemos diariamente los ocho tipos de leche espesa de la gran nana Ologwadule. Tengamos presente otro detalle. Cuando esta madre tierra que pisamos y que nos nutre, estaba ya en su plenitud y sobre ella habían pasado ya varias generaciones, esta madre se manifestó en la historia.

Análisis

El proceso de maduración de Ologwadule hasta ser mamá fue un proceso que se dio en relación con Dios. Estas dos fuerzas creadoras hacen surgir la totalidad de lo que vemos. Empieza la consolidación de la Tierra como madre, que trae consigo al ser humano y a todo ser vivo que existe en la Tierra, igual que una semilla a la planta entera. El acento de los relatos de la creación recae en el nacimiento de la Tierra, de Ologwadule, y no en el ser humano. De su pecho bebieron los seres vivos y también fueron creciendo. Según las palabras del líder, ella se protege con sus vestidos de maíz, plátano, coco, caña de azúcar. Nada nos va a venir del cielo sin trabajar. Nuestra Madre Tierra espera la semilla que sus hijos le van a depositar. No se puede proteger a la Tierra con palabras, sino con semillas, con el sudor diario.

Memoria de la Tierra y su influencia en la vida diaria del pueblo gunadule

Del silbido de las aves, del gemido de animales silvestres, del sollozo de los árboles dumbirgessu, del susurro de Ologwadule aprendemos a vivir en armonía. Aprendemos de lo que vemos, de lo que olemos, de lo que sentimos. Aprendemos con los sentidos. Cada relato, cada danza, la lengua, la comida, las relaciones, el silencio y mucho más forman o deforman una nación. Eso lo saben bien las y los abuelos en la nación gunadule. Así que, desde épocas antiguas, han trabajado para que las nuevas generaciones podamos seguir cantando y no muramos.

Es tan importante la espiritualidad porque de ella emana nuestras acciones políticas que se reflejan en el diario vivir. No separamos la vida pública de la privada. Y no desintegramos la vida de lo sagrado de lo secular. La vida total es sagrada. Cada acto, por pequeño que sea, es un acto político. Por eso se les enseña a la nación gunadule desde la niñez la importancia de la esencia del ser gunadule.

La máxima ética de la nación gunadule es la vida en comunidad. Sin esa comunidad somos seres alienados por nuestro egoísmo y de esos relatos tenemos muchos. En los cantos se nos recuerda esto para que no olvidemos y no repitamos estas historias de lamento que hemos vivido cuando no hemos sabido reconocer la importancia de los unos de los otros y los otros de uno. Por tanto cuando vamos a uno de los lugares sagrados del pueblo gunadule que se llama el ommagednegga sabemos que prestar atención es importante. Escuchamos a los suaribgan- Suwaribgan,⁷⁰ cuando nos alertan: *Gabidamalarggenueiddomalargge* (Presten atención, no se duerman). Porque de este canto depende que la comunidad entienda bien cuál debe ser

⁷⁰ *Suaribgan*, custodios o guardianes de la comunidad, personas encargadas de poner orden en las comunidades y de alertar a la gente que escucha a los *saglagan* en la casa de congreso general gunadule.

nuestro proceder, así, nos unimos al corazón del Gran Padre, de la Gran Madre, al corazón de Ologwadule y recordamos, traemos a la memoria, las memorias de la Tierra, de nuestras abuelas y abuelos, sus celebraciones, luchas, lamentos, esperanzas, gritos de resistencia. Es un momento que vivimos en colectividad donde la convivencia no solo es pasiva, escuchamos activamente, la voz de Dios, de la Madre Tierra, de la comunidad cósmica y reconocemos que Mamá y que Papá han estado. Y a lo que se nos invita es a escuchar lo que Mamá y Papá nos dicen a través de la Memoria de la Tierra. El secreto del pueblo gunadule ha sido que escuchamos a Dios⁷¹ a través de la voz de mamá (La Madre Tierra). Y la invitación es que hay que escuchar a mamá para vivir en armonía.

Por eso vemos la influencia de la memoria de la Tierra en todo lo que hacemos: de las aves, aprendimos a danzar. Un día, los niños que estaban mirando al cielo se dieron cuenta de que las aves daban círculos y ellos empezaron a hacer lo mismo. Pero también aprendieron a caminar como las aves caminaban, imitaban sus pasos y saltaban, y vieron que las aves se veían unidas como si se agarraran entre los brazos. Así que también hicieron lo mismo. De las aves aprendimos a defendernos en contra de las amenazas que vivíamos. En la temporada del Gwibloni⁷², que es el tiempo de las aves guerreras, ellas defienden el territorio con sus propias vidas, vuelan en bandadas. Y nosotros, los gunadule, aprendimos de ellas a defendernos, sabemos que debemos vivir en familia, que tenemos que defendernos de las amenazas que quieren desarticular nuestra identidad. En las épocas antiguas nos defendimos del genocidio que realizaron los conquistadores; en febrero de 1925⁷³ nos levantamos en contra del estado panameño que quiso “civilizarnos”; los sistemas hegemónicos han intentado sobreponer sus ideologías de la

⁷¹ Para el pueblo gunadule se conoce como Nana y Baba.

⁷² *Gwiblonii*: en este mes, por la abundancia de mariposas, bajan las aves (gwiblo). Vuelan en bandadas. En el calendario gregoriano sería octubre.

⁷³ Revolución de 1925, realizada por los gunas en contra del estado panameño.

vida tanto en lo económico, como en lo político, lo religioso, lo cultural. Han sido cientos de años resistiendo e insurgiendo, amando la Tierra, defendiendo la autonomía del territorio. Nosotros aprendimos de las aves. Ellas nos enseñaron la mejor estrategia, pero las mismas aves nos enseñaron y mostraron los peligros, mediante sus gorgojeos y silbidos, presagiaban buenos tiempos o alertaban a prepararse para afrontar una estación extremadamente seca, cuando *gigga*⁷⁴ volaba muy bajo y casi rozando a una persona y con chillidos desesperados, presagiaba algo muy desagradable, una sorpresa que podía ser violenta; pero si gorgojeaba con silbos lentos y pausados, era señal de un mensaje agradable, a lo mejor se encontraba una manada de saínos a corta distancia.⁷⁵ Nosotros, los gunadule, relacionamos el combate y el mensaje como señales para estar alertas.

También plantamos árboles maderables como binnuwar(espavé), gaobanwar(caoba), urwar (cedro), nugnuwar(ceiba). Los cayucos, para el pueblo gunadule, son señal de autonomía porque son usados para el trabajo y el transporte diario. Los árboles han estado entre nosotros y relacionarnos con ellos nos da vida a todos. Por eso, la mayor parte de los territorios en la nación gunadule no están habitados por los gunadules; porque la Tierra es sagrada, y esta tierra está habitada por otros seres vivos con la cual mantenemos una relación armónica, están lleno de árboles y de plantas medicinales. Las plantas medicinales son textos sagrados que nos hablan de la salud, fuerza, energía, aire vital que podemos respirar para vivir. Las plantas medicinales son hembras y son nuestras grandes protectoras. Cuenta la memoria que Inabundorgan bajó en las altas horas de la noche, mientras dormían los malos espíritus. Y cuando estos se despertaron, oyeron miles de voces femeninas que entonaban hermosas melodías y eran

⁷⁴ Gigga: ave mensajera y que alerta del peligro para el pueblo gunadule.

⁷⁵ Atilio Martínez, *El legado de los abuelos*. (Panamá: Equipo EBI Guna – Literatura Indígena 2012), 71

las plantas. Por eso, antes de arrancar las plantas medicinales se dialoga con ellas, y se invoca a Mamá y Papá junto con ellas.⁷⁶

Los conocimientos indígenas sobre las medicinas son ancestrales, han sido transmitidos de generación en generación. Un inaduled afirma ser un “*un soñador de duleina*” y recuerda que “*todo lo aprendí de mis antepasados y por 20, 30 años y sigo aprendiendo otros tratados, y no estudié en 10 años, como ocurre en las universidades wagas.*”⁷⁷ *Nuestro bosque es una verdadera universidad, ahí practicamos y extraemos ina (medicina).*” Otro inaduled comenta que, “*el conocimiento ancestral en nuestra ina no existe, lo ancestral es el presente, siempre existe (...) porque nuestra ina es todo un sistema de salud que se ha mantenido vivo gracias al esfuerzo y defensa que hemos hecho a través de los siglos*”, enfatiza otro inaduled. Es una sabiduría sin tiempo, es una sabiduría que surge de Nabgwana – Madre Tierra.⁷⁸ Mi abuelo Guillermo Solano era un inaduled que conocía las propiedades de las plantas. Una de las recetas que él recomienda para las mujeres y los hombres estériles es mezclar dágamo⁷⁹ (corteza), helecho macho, guineo, se le echa al agua, urua⁸⁰, sugjukan⁸¹, corteza de los árboles y se corta en pedazos, maro.^{82,83} El Abior⁸⁴ es una hierba medicinal y las partes vegetales usadas como medicina son el tallo y las hojas machucados en cocimiento; el extracto obtenido se emplea como loción para el tratamiento de descamación de la piel (caída de epidermis). También se le

⁷⁶ *Íbid.*

⁷⁷ *Wagas*: extranjero, ladino, no guna, no indígena.

⁷⁸ *Íbid.*

⁷⁹ *Calycophyllum candidissimum* es una especie arbórea perteneciente a la familia de las rubiáceas.

⁸⁰ *Urua*: hojas.

⁸¹ Cangrejitos pequeños.

⁸² Tus plantas medicinales: Maro. <https://www.tusplantasmedicinales.com/maro/>

⁸³ Receta no editada y no se explica aquí el proceso adecuado para realizarlo, porque la única intención es señalar y describir la importancia de las plantas para el pueblo gunadule, no el proceso, porque no soy una inadule.

⁸⁴ Ojo de lagarto, nombre científico: *Dieffenbachia pittierii*. Es una hierba de entre 40 a 50 cm de altura y cualquier parte de la planta, cuando es cortada, produce un olor muy fuerte e irritante. Se encuentra en las orillas de los ríos, en áreas abiertas y bajo la sombra.

reconoce como remedio eficaz contra otras afecciones de la piel. Las hojas secadas a temperatura ambiente son pulverizadas a fuego y utilizadas luego como talco para untar las partes afectadas.⁸⁵

Hay muchas recetas que son utilizadas para las afecciones respiratorias, del estómago, para el dolor de cabeza, para el reumatismo, para afecciones de la piel. Además de la relación con la planta medicinal también hay baños medicinales que ayudan a darles energía a las personas. Cuando era niña me bañé con estas plantas medicinales frecuentemente para, como decía el abuelo, tener fuerzas. Un día, yo estaba en la casa junto con mis hermanas. Mamá y papá nos dijeron que el abuelo nos llamaba a toda la familia. Es de estas experiencias que te impactan y no olvidas. Tenía 9 años y cuando entré a la casa de mi abuela y abuelo, estaba toda la familia reunida. Desde el más anciano hasta la más pequeña. El abuelo nos contó un relato sobre la importancia de las plantas, de los árboles y nos dio un refresco medicinal que se llama Nigoganoee. Era para darnos fortaleza. Cuando me tocó mi turno realmente no lo quería tomar, pero no tenía opción porque era un momento en el que todos nos *unimos* a través de las raíces de las plantas y reconocemos que esta medicina nos hace bien. Memorias que dan energía y es que Ologwadule tiene una energía que nos alimenta y sustenta la vida.

Si escucháramos Muubilli(la abuela mar) cuando habla, nos contaría nuestra historia; si las canoas grabaran las memorias, nos revelarían el secreto de los pueblos que han vivido rodeados de mar, nos contarían un relato que jamás se ha escuchado, del pueblo que vio su libertad luchando y siempre encontrándose consigo y el otro, remando en alta mar. El mar es conocido como “muubilli” y su madre “muuOsis”, ella es la gran abuela que custodia a sus nietos y protege los abismos marinos y sus especies, por eso los

⁸⁵ <http://gubiler.blogspot.com/2011/06/plantas-de-uso-tradicional-en-la.html>

abuelos hablan de cuidar los mares, para que la gran abuela distribuya mejor las especies marinas, ella las está protegiendo. Los abuelos dicen que todo se complementa sobre Ologwadule.⁸⁶ Según el *argar*, una vez que la tierra se estableció y empezó a rotar más despacio, el viento creó el mar: y su funcionamiento. Con la ayuda del viento apareció el agua y los arrecifes de coral.⁸⁷ El mar es un lugar fértil, en el que nacen y se desarrollan muchas criaturas. El mar es el lugar donde el pueblo gunadule busca los peces, la langosta, los camarones para la alimentación del pueblo. Además, es un lugar misterioso, encierra muchas historias sobre sirenas y pescadores. En la casa de congreso los saglas hablan de la importancia del mar y se insta a los pobladores a cuidarla. Y como el mar es la abuela, se le compara con la historia de que, tal como las abuelas aman a los nietos, nosotros debemos amar a la abuela. No es una relación utilitarista; sino una relación familiar cercana. Hay muchos animales que, en los relatos gunadule, son usados para comparar y ayudarnos a aprender alguna lección de carácter moral, como es el caso del tiburón.

Los gunadules no debemos ser tramposos y agresivos como el tiburón, ni los esposos deben pelearse como las rayas. Los problemas en las parejas deben resolverse sin violencia. Hay un animal muy querido para el pueblo gunadule, es el delfín Bindipilele (Uagi) deben aprender de la manera de reaccionar de la vida. Además, el uagi es quien trae a los bebés gunadule⁸⁸ así como la cigüeña para otros pueblos. De los distintos animales aprendemos distintas lecciones para la vida. La interpretación que hacen nuestros ancianos y ancianas le otorga a la palabra el espíritu de nosotros, nosotras y la Tierra, pues para el o la gunadule los relatos no son solo cuentos, fábulas, ni mitos. Son

⁸⁶ *Íbid.*, p. 103

⁸⁷ Mónica Martínez Mauri, *Kuna Yala, Tierra de Mar*. (Quito: Abya Yala, 2011) 33.

⁸⁸ “Canción a los delfines (Uagi Bibiye)- Gunayala”. Video en YouTube.

<https://www.youtube.com/watch?v=2bxRzxHzEp8>

Yar Burba, Anmar Burba (Espíritu de la Tierra, nuestro Espíritu).⁸⁹ Hay un personaje en los relatos gunadule que es muy importante porque tenía dotes extraordinarias. Es Wagibler, quien conocía sobre la vida, los cantos, el vuelo de las aves. Él interpretaba para la comunidad de Darganguyal el lenguaje de las tórtolas, el silbido bajo o reposado de los canarios, el crujido violento de los jaguares, el chillido de los monos, el aleteo de los turpiales conoció los ejes del universo, las diversas formas de comunicación de Ologwadule, estudió la redondez de la Tierra, escudriñó las leyes que siguen las aves. Él enseñaba: “*Los pájaros muy de mañana dejan sus nidos y gritan con sus silbidos a Baba y revolotean buscando los alimentos para sus hijitos. Les traen lombrices. Ellos no comen primero: dejan a sus pichones alimentarse primero*”.⁹⁰ Es una de sus enseñanzas para mostrar la responsabilidad de la comunidad hacia los más pequeños. Los que viven en una relación cercana con la Madre Tierra, tienen una experiencia de vida que les permite escuchar la voz de Mamá Tierra. Los animales, las plantas como el ají conguito, el cacao tienen nombres de personas porque son considerados seres animados.

Para comprender el Ologwadule hay que entenderlo en varias etapas, que va creciendo, va teniendo hijos, hasta que lucha y pelea con los animales hombres. Los relatos, en su mayoría, hablan del proceso de maduración de la Madre Tierra. Los animales responden a nuestros cuidados, a nuestra ternura. Esa ternura debe expresarse al relacionarse con los animales. Los animales también muestran su enojo, entienden nuestra rabia y sufren con nosotros.

⁸⁹ Iguaniginape Kungiler, *Yar Burba Anmar Burba: Espíritu de la Tierra, Nuestro Espíritu*. (Panamá, 1997)

⁹⁰ Aiban Wagua, *Op. cit.*, p. 50.

Los valores gunadules que hemos aprendido de la memoria de la Madre Tierra

Entre los valores que se aprenden de la memoria de la Tierra destacamos el de ser fiel acompañante de sus papás y mamás en los trabajos. Es necesario que se valore el trabajo, se aprenda las técnicas de cultivar la tierra y de la pesca, se dimensionen los beneficios que ofrece la madre tierra, se obedezca a los mayores, no se deje lugar a la pereza, hay que ser solidario y compartir lo que se tiene porque lo que tenemos es de todos. No hay que acaparar porque la generosidad proviene de la Madre Tierra. Se debe amar a los padres y a los ancianos, ayudar a los ancianos y no dejar que carguen cosas pesadas, respetar los frutos y árboles de quienes trabajan la Tierra, no está bien burlarse del anciano porque todos algún día envejeceremos, tampoco burlarse de los demás. Hay que ser una persona de palabra, las palabras tienen poder. Es necesario sentir el dolor de los demás. Al reír, hacerlo de manera moderada para no molestar a los demás. Los mayores enseñan: *“Levántese antes de que salga el sol, sacuda la pereza y barra la casa y las calles”*. La práctica de levantarse temprano antes que salga el sol es para enseñar la vida disciplinada para trabajar la Tierra. Las abuelas dicen. *“Debes bañarte antes que salga el sol, porque si no serás perezoso.”* El papá le dice al niño: *“No voy a durar mucho tiempo, debo enseñarte cómo plantar el plátano, el cacao, el maíz.”* Los niños, a los nueve años, ya saben cultivar la Tierra, igual que las niñas. También saben lo importante que es administrar la casa. Ser hombre o mujer en el pueblo gunadule es saber sobre la vida y eso significa conocer la Tierra, cultivarla y saber administrar la casa. Cuando el y la joven crecen pueden ser autónomos y vivir porque su relación con la Tierra es muy cercana.

Finalizo este capítulo con uno de mis poemas en los que expreso los sentimientos sobre este vínculo:

Caminé por la nación gunadule y miré a sus niñas.

Caminé por la nación gunadule y miré a sus niños.

Caminé por las calles de las islas gunadule y vi los rostros de sus hijos, vi los rostros de sus hijas y sonreí. Porque al verles, pude ver la imagen de la Madre Tierra. Eran uno con ella y les reconocí y le amé por su profunda espiritualidad al amar, cuidar a la Madre Tierra. Caminé con ellos y lloré al denunciar las injusticias hacia Ologwadule. Cada vez que la violentan, intentan matarme a mí y lloré con ellos por el dolor de la Madre. Lloró Baba y Nana.

CAPÍTULO 4

Hermenéutica de Génesis 1: la luz del relato de Ologwadule

Antes de introducirme en la hermenéutica del texto bíblico daré las explicaciones pertinentes para indicar desde dónde estoy entiendo el concepto de método, de hermenéutica y cómo y dónde estoy leyendo el pasaje bíblico. En su definición más amplia, la metodología se refiere a la teoría del método, al acercamiento o a la técnica adoptados, o al razonamiento para seleccionar un conjunto de métodos, donde existen ideas específicas de cada disciplina sobre la teoría, sobre la metodología y sobre el método. El concepto de hermenéutica que utilizo es el que define Severino Croatto:

La hermenéutica no es un nuevo método para leer los textos, sino un fenómeno intrínseco a todo proceso de lectura, tanto de acontecimientos como de textos, sean éstos orales o parte de una tradición literaria. Pero es necesario estudiarla teóricamente, para entenderla mejor, para explorar su fecundidad, para soslayar desvíos. Leer un texto es producir (y no repetir) un sentido latente en un texto, codificado lingüísticamente pero nunca totalizado en su forma literaria. Contiene siempre una reserva-de-sentido que emerge en el texto cuando es leído (y por tanto releído) desde la vida. Todo texto es unívoco en el momento de su producción, pero se hace polisémico al ser transmitido, para volver a clausurarse en el acto de recepción, la lectura, que en realidad es relectura. Leer un texto significa acumular sentido, que no queda limitado por la intención de su autor. Consciente o inconscientemente, toda lectura se hace desde las prácticas o desde el contexto cultural o ideológico de quien lee. Respecto de la Biblia, este fenómeno puede ser una desventaja, pero también una condición que permite tomarla como mensaje pertinente para su relectura creativa desde el compromiso con la vida.⁹¹

⁹¹ Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica*. (Quito: Editorial Verbo Divino, 2002), 25.

Desde esas definiciones he estado trabajando el texto bíblico a la luz del relato de Ologwadule. Dentro de la armonía de los cantos orales del pueblo gunadule hay ritmos que se expresan de manera muy parecida en la hermenéutica del pueblo gunadule. Todo canto oral que se trasmite es un re-escuchar, los oyentes no son pasivos, son activos, y cuando lo escuchan, es su relato comunitario, porque se unen con los ancestros, ancestros, con el sentir del corazón de Dios expresado en la Madre Tierra. Y este re-escuchar es una invitación a que se siga el camino de Mamá y Papá, desde una manera práctica, creativa, como propuestas de formas de vivir la vida con compromiso con el cosmos. Y de manera específica dentro del *ethos* de la vida gunadule. Este enfoque indígena que tiene sabor a tierra nos permite leer el pasaje bíblico en clave Tierra desde la teología gunadule. Esta lectura es un primer paso de intento de descolonizar nuestras miradas influenciadas por las colonialidades del saber, poder, del ser, de la Madre Tierra.⁹² En palabras más cercanas al corazón de la nación gunadule desde la cosmovivencia gunadule, desde las memorias y desde y de manera más específica, desde las memorias de la Tierra.

Sin embargo, en el libro *A Descolonizar Las Metodologías* Linda Tuhiwai Smith se ocupan ya no tanto de la técnica real de selección de un método sino, en mayor medida, del contexto en el cual se conceptualizan y proyectan los problemas de investigación, y de las implicaciones que tiene esta para sus participantes y sus comunidades. También de las instituciones de la investigación, sus afirmaciones, sus valores y prácticas y sus relaciones con el poder.⁹³ En este trabajo intento hacer un acercamiento hermenéutico desde un método de diálogo con el texto, como también un acercamiento intercultural para leer el texto bíblico a la luz del pasaje de Ologwadule, que es uno de los aportes de esta investigación para nuevas formas de hermenéutica desde lo intercultural, tarea muy

⁹² Aníbal Quijano hace referencia a las colonialidades del ser, del saber, del poder. Citado por Catherine Walsh, *op. cit.*

⁹³ Linda Tuhiwai Smith, *op. cit.*, p. 10.

necesaria y urgente en Abya Yala. A este método le he llamado el “método del canto de la hamaca”, para una lectura liberadora del texto bíblico de Génesis 1-2:15.

Método del canto de la hamaca para escuchar el relato bíblico

En el pueblo gunadule, desde épocas ancestrales, los especialistas de los cantos han transmitido los relatos orales de diversas maneras a otros quienes se quieren especializar en los cantos. Pero también se los han transmitido a la comunidad de otras maneras. Estas pedagogías ancestrales han permitido que la nación gunadule siga manteniendo su identidad. Si creemos que es necesario que las comunidades indígenas puedan leer el texto bíblico a partir de sus identidad, es necesario explorar métodos que son parte de la comunidad que ayuden en la interpretación de los textos bíblicos. Para esto quisiera proponer un método hermenéutico autóctono para leer la Biblia en el pueblo gunadule que nos permita aproximarnos a la realidad de vida de la nación gunadule.

El método del canto de la hamaca hace alusión al canto que realizan los saglas en la casa de congreso gunadule. Allí se entonan cantos ancestrales como el relato de Ologwadule, Igwasalibler, Ibeorgún, Giggardiryai, Dui ren entre muchos otros⁹⁴. El pueblo gunadule ha aprendido a vivir la vida a partir de los cantos. También se canta desde que está en el vientre de la madre, cuando somos niñas y niños nos enseñan a cantar, nos cantan para que nuestro espíritu el ser gunadule no muera, “cantamos para no morir”. En la hamaca, lugar sagrado para el pueblo gunadule la abuela mece a los nietos, cuando la mamá le canta al bebé recién nacido y cuando es un infante, cuando los médicos guna (inadule)⁹⁵ cantan para que los enfermos se sanen. El canto, la oralidad en una clave hermenéutica para la presente investigación, Dios nos habla cantando, su lenguaje rítmico

⁹⁴ Líderes del pueblo gunadule, quienes han influenciado en la espiritualidad, por tanto, en la política gunadule.

⁹⁵ Médico gunadule, encargado a través de las plantas y cantos de traer salud al pueblo.

nos propone el son para danzar en la vida. Y en el canto podemos conectarnos con el corazón de Dios.

Es una comunidad que canta, por eso se dice que cantamos para no morir. La hamaca es un espacio sagrado que nos recuerda a la Tierra que se mece en el cosmos, cuando se canta en la hamaca se conecta con Nana y Baba, por lo tanto, es un lugar sagrado. Cuando pensé en esta metodología también tenía en mente cómo se podían usar algunos paralelos para que fuera más sencillo a la hora de aplicar el método. En la nación gunadule hay relatos fundantes como es el caso de Génesis 1-2:15, relatos que reinterpretan estos relatos fundantes y aplicaciones para el día de hoy. Haciendo una relación con la Biblia, la Biblia tiene textos canónicos, interpretación canónica y comentarios fuera de la Biblia. Esto nos puede ayudar a la hora de visualizar la estructura de la lectura de ambos textos y ver que hay similitudes en su esencia al hacer una hermenéutica que dialogue de manera intercultural. Sin embargo, para trabajar el método no solo ayuda la estructura; sino también cómo dentro de la estructura trabajo el cómo. Por eso propongo elementos que se deben considerar en el método a la hora de interpretar el texto bíblico:

a) La prioridad de la voz de las abuelas y los abuelos gunadule

¿Qué presupuestos tendría una abuela guna que escucha el relato por primera vez, sin la influencia de un intermediario que le explique el significado del texto bíblico? La abuela como hermeneuta, como una voz que habla desde su colectividad, en este caso como parte de una comunidad gunadule, es la voz de las abuelas y abuelos que nos permiten tener nuevas miradas del pasaje y nos abren un mundo de posibilidades que no imaginaríamos porque solo ellas y ellos tienen una cosmos-existencia, cosmovisión muy particular que nos permiten entender el texto bíblico a la luz del relato de Ologwadule, de su realidad. Reconocer esto es importante porque nos lleva a hacer reflexiones sobre los

presupuestos teológicos de los que partimos. En esta propuesta reconocemos al Dios que se revela a la humanidad en su cultura, con el lenguaje y el universo simbólico del pueblo. Dios se ha dado a conocer. Dios es quien se ha comunicado de muchas maneras y de muchas formas desde tiempos antiguos (Hebreos 1:1a) y sigue comunicándose hoy de diversas maneras. Dios es quien está muy interesado en darse a conocer a la humanidad, no hace acepción de personas, ni privilegia unas culturas sobre otras a la hora de comunicarse porque es el Dios de la humanidad. Su intención es hablar de la manera en la que los pueblos le entiendan. No está a favor de la colonización, ni de las colonialidades y epistemicidios. Aquí se pueden seguir explorando varias preguntas: ¿será posible que Dios hable a los pueblos indígenas desde los relatos de su pueblo? ¿Será posible que Dios nos hable de un relato cosmogónico como la del pueblo de Israel, a gunadules que escuchen este relato desde sus presuposiciones? ¿Será que las experiencias de vida de un pueblo que no sea el de Israel puedan ser también las manifestaciones del Espíritu de vida en ese pueblo? ¿Quién puede asegurar que los pueblos ancestrales que vivieron en Abya Yala no llegaron al conocimiento “del Dios de la Biblia”, ya sea vía la revelación natural o vía mediaciones hermenéuticas similares a las que estoy proponiendo? Si priorizamos la voz de la abuela, debemos tener en cuenta estas preguntas que dialogan en el proceso.

b) Principios de referencia de la nación gunadule en sus relatos y memoria

Cada pueblo tiene sus presupuestos. Dios para el pueblo gunadule es Nana y Baba (la Gran Madre y el Gran Padre). El énfasis en sus relatos es Nana y Baba, la Madre Tierra, a su vez, la Madre Tierra tiene distintos nombres de acuerdo con los ciclos que ha vivido la Tierra. Ologwadule (Madre Tierra) tiene su origen en el acto de amor de la Gran Madre y el Gran Padre; la Gran Madre la tuvo en el vientre de su madre. La existencia de la Tierra tiene implicaciones de relación en comunidad. El agua es vida, el ser humano es

imagen y semejanza de la Madre Tierra, los distintos nombres de la Madre Tierra nos hablan de su origen.

c) Mirada del texto bíblico como ciclo del relato que se puede escuchar y ver en espiral

En la nación gunadule los relatos son escuchados como relatos abiertos, quien lo cuenta, lo ha escuchado de otros y se une al relato de las y los ancestros al contarlo, pero quien lo escucha también es parte de este relato y se hace presente en el ciclo del relato para que otros sigan siendo parte de este camino cuando escuchan el relato, ya sea cuando la abuela canta en la hamaca a las y los niños pequeños, o cuando la comunidad aplica el canto en la vida diaria. Por lo tanto, el relato se vive en comunidad, esta comunidad vive no solo desde la experiencia del pueblo gunadule; sino de la experiencia de vida del pueblo gunadule con relación al cosmos, a Ologwadule (Madre Tierra) y en este ciclo del relato, todos somos parte de la gran narrativa de la vida, desde allí nos acercamos a leer el texto bíblico. A esto le he llamado ciclo del relato que se puede ver en el espiral de los pueblos indígenas. Por eso son importantes todas las personas que integran el ciclo del relato, tanto quien lo cuenta como quien lo escucha, cómo escucho, cómo me lo imagino. Ambos son parte importante del ciclo para ser parte “de” y “en”, como participantes activos del ciclo del relato.⁹⁶ “como podemos ver la tarea que me propongo en el trabajo no es fácil pues querámoslo o no propone una lógica “no lineal” de la vida y de la interpretación situación que nos lleva al campo de lo complejo siendo que no hay que olvidar que estos pueblos y nacionalidades prehispánicos no nacen ni alimentan una lógica occidental”. Felipe Guamán Poma de Ayala, uno de los primeros historiadores andinos que escribió en castellano, en su “Crónica del Buen Gobierno,” escribe sobre una manera de entender los periodos históricos de una forma circular que no tiene relación

con el concepto de “historia progresiva” del occidente europeo. Es decir, desde la cosmovivencia indígena el tiempo es percibido desde lo cíclico o espiral. Para Guamán Poma, los indígenas y los españoles provenían del mismo Dios y que en alguna etapa del pasado habían vivido armoniosamente, por lo que ese momento en el pasado cuando vivían como hermanos volvería a ser realidad en el futuro. O sea, “la utopía se encuentra en el futuro, porque ya existió en el pasado”.⁹⁷

Desde esta perspectiva cíclica del tiempo se requiere hacer un análisis no solo desde la lógica lineal que invita al “progreso”, y por lo tanto puede ser objetivante. Desde el acercamiento de tiempo espiral/cíclico podemos tener otra mirada para interpretar la presencia de la Ruah. Esta mirada nos invita a descolonizar nuestras maneras de comprender la vida y aún las narrativas bíblicas cuya interpretación ha sido en su mayoría fundamentada por las nomenclaturas institucionales. Sin embargo hay otros acercamientos al leer y estudiar las narrativas bíblicas y uno de estos es reconocer el movimiento de la Ruah en la vida de las distintas culturas, no solo la del pueblo de Israel o la iglesia de hoy. Este redescubrir nos permite también ver el soplo de la Ruah en la vida de los pueblos indígenas del Abya Yala. Creemos que el camino para la reconciliación de los pueblos en Abya Yala, en el mundo, está en el reconocimiento de la obra de Dios en toda cultura.

d) Narración oral

En la cultura gunadule los relatos se escuchan, no se leen. Existe toda una pedagogía y arte para escuchar. Además, es profundamente espiritual, por lo tanto, un acto sagrado. La comunidad hace silencio y permite que el sagla lo lleve con su canto a

⁹⁷ Fernando Mires, “Del indianismo a la indianidad”, en *Desarrollo histórico de la Teología India*. (Quito: Abya Yala, 1998), 99.

imaginar las experiencias ancestrales de vida colectiva. Por tanto, el relato es la vivencia de vida de un pueblo que expresa sus alegrías, lamentos, resistencias, luchas. Leer, en la pedagogía gunadule, rompe con el paradigma pedagógico y no crea enlace con las formas sobre cómo desde niños aprendimos lo sagrado de la vida. Por lo tanto, es necesario describir la importancia de que se comunique el texto como un relato con algo de ritmo. Además, a la hora de narrar el relato los gunadule lo entienden como experiencia de vida de otros pueblos que vivieron esos acontecimientos porque está acostumbrado que se narren sus experiencias de vida. La oralidad

e) Ritmo del relato

Los relatos tienen ritmos, como son cantados han sido creados con reglas mnemotécnicas para que, cuando un gunadule lo escuche, reconozca en el lenguaje musical lo sagrado del mensaje, porque hay un código que ya se conoce en la comunidad, que le lleva a escuchar el relato como memoria sagrada. Los ritmos tienen en sí mismo las maneras de entender el relato, y comunican mucho los ritmos que añaden la fuerza a la hora de comunicar. Además el ritmo del relato también está estrechamente relacionada con los ritmos de la Tierra; lo que nos lleva a reconocer que la interpretación de la vida está ligada con el palpitar del canto de la Tierra.

Análisis del texto bíblico a la luz del relato de Ologwadule usando el método del canto de la hamaca

Primero se escucha el relato oral:

1 En el principio creó Dios los cielos y la tierra.

2 Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas.

3 Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz.

Después debemos tener en cuenta los principios de referencia de la nación gunadule en sus relatos y memoria, priorizando la voz de la abuela, del abuelo con esta pregunta: ¿Cómo mi abuela escucharía el relato de Génesis 1-2:15 desde su universo simbólico? ¿Cuál es su percepción de Dios? ¿Quién y cómo es desde su universo simbólico? Si Dios es Nana y Baba (Mamá y Papá), ¿qué significa creó para la abuela gunadule?

Para la nación gunadule no puede haber creación de la Tierra, sin relación, sin la unión, sin comunión de Mamá y Papá como un acto profundo de amor, que en el lenguaje humano se expresa a través del acto sexual, que llega a su clímax con el placer de Mamá y Papá al gestar a la Tierra.

“En el principio Dios creó los cielos y la tierra” para la referencia gunadule expresa que todo ser vivo que existe en el cosmos surge de la creación de la Tierra y esta creación de Nabba (Tierra) abre un abanico de entendimiento; porque la Tierra desde la concepción gunadule tiene una interpretación partiendo de los significados de la Tierra al ser creada y los procesos de cómo fue creada. Por eso en el proceso del método, los principios de referencia son importantes, porque la abuela, el abuelo tiene una amplia visión de la Tierra y eso se expresa muy bien en los distintos nombres de Tierra y por lo tanto la palabra creó, tiene connotaciones muy particulares. “Creó” y “Tierra”. Por lo tanto creó lleva a la abuela a pensar en todo los ciclos que ha vivido Nabgwana. Desde el universo simbólico del pueblo gunadule. Nabba, proviene etimológicamente del nombre de Nana y Baba⁹⁸ en gunadule Nana (la Gran Madre) y Baba (el Gran Padre) y que al formarse una elisión surge la palabra “Nabba” que proviene de “Nana” y “Baba”, lo cual

⁹⁸ Dios: una palabra sobre el ser supremo occidentalizada.

significa que la tierra es el corazón de Mamá y Papá, la tierra proviene de Dios. Este proceso de gestación que se da a partir de la consumación de amor de la Gran Madre y el Gran Padre da origen a la tierra. Pero que esta tierra, para nacer, tuvo que pasar por el proceso de gestación en el vientre de la Gran Madre. Entonces, la Gran Madre tuvo en el vientre a la tierra y de ella recibe la esencia e imagen de ella, quien es Dios, pero el Padre estuvo acompañándola y cuidándola en su gestación. Por lo tanto, la memoria de la tierra tiene su esencia en la Gran Madre y el Gran Padre. Pero las memorias de ella, de Ologwadule en su etapa de gestación, están en el vientre de Nana. Cuando la abuela, el abuelo escucha que Dios creó los cielos y la tierra sabe que la tierra (Ologwadule) tuvo otros nombres que pueden ampliar el significado de este proceso de creación.

Para la nación gunadule la tierra tiene distintos nombres para comprender cómo fue que se creó el nombre que expresa mejor este momento de creación, el de Olodilisob; este nombre nos indica que la sabiduría empieza desde el vientre de Nana y que la Tierra entonces es un ser vivo que siente, piensa, se relaciona, por lo tanto, se comunica. En el vientre de la Gran Madre se cuida, crece toda la Tierra quien está hecha a imagen y semejanza de ella. La palabra “sob” significa crear. La forma de la tierra es redonda (olo), como ya hemos expresado, tiene un sentido de columna vertebral de gran importancia.

La palabra “dii” que significa “agua” y “lili” (comienzo), expresa inicio, el principio de la Tierra fue originada por el agua, en un lugar estrecho como es el vientre. El espíritu de Dios en gunadule se entiende como la potencia de Dios, la fuerza de Mamá y Papá se movía sobre el origen de la vida (agua). Mamá y Papá se movieron sobre las aguas y originaron la vida que se gestó en la creación de la Tierra. Pero esta Tierra, que estaba en el vientre nació y la palabra en gunadule que expresa mejor este momento de Ologwadule (Madre Tierra) es Ologwadilyay / Manigwadilyay. Es el segundo nombre dado a la madre tierra y hace referencia a que la tierra, de forma gelatinosa y resbalosa,

poco a poco se fue endureciendo. Viene de varias palabras que nos enseñan lo siguiente “inicio”. Al unir estas dos palabras “gwadil”, significa que la masa líquida comenzó a cuajarse, a endurecerse; es decir, que la Madre Tierra comenzó a tener un propio cuerpo.⁹⁹ Es este momento cuando la Tierra ya está lista para su alumbramiento, por eso que la palabra “yay(a)” quiere decir orificio, abertura y se hace énfasis que la abertura se expande para que nazca Ologwadule; así que la Gran Madre está lista para el nacimiento de su hija Nabba (hija de la Gran Madre y el Gran Padre), por lo tanto esencia e imagen de Dios. En la nación gunadule las y los abuelos nos recuerdan que cada vez que una mujer gunadule da a luz está trayendo a la memoria el nacimiento de Ologwadule (Madre Tierra). La mujer, cada vez que da a luz, está resignificando el acto sublime de Dios de crear. Y las parteras al recibir al bebé recuerdan que el acto de dar a luz es un acto de vida y que si la mujer deja de alumbrar estaremos próximos al fin de la humanidad. Cada acto de alumbramiento es un acto de creación que se recrea día a día tanto en el ser humano, como en todo ser vivo que tiene esta capacidad que proviene de Dios.

Por lo tanto, todo ser vivo que nace de la Tierra no puede vivir sin la Tierra, porque esto nos llevaría a una sensación de vacío. Sin la Tierra, sin Ologwadule no hay vida. Sin La Gran Madre y el Gran Padre (Dios) Ologwadule no existiría, el origen nuestro es en la Tierra, pero el origen de la Tierra es en Dios y si somos parte de la Tierra nuestro origen es de Dios. Nosotros somos imagen y semejanza de la Tierra, como la Tierra refleja la imagen y semejanza de Dios. Por lo tanto, la crisis que vive la humanidad es el olvido de su relación con mamá (Tierra), como ser que tiene su esencia en Dios. La crisis entonces es la crisis de no entender a la comunidad en relación armónica entre Dios (Nana y Baba), la Tierra (Ologwadule) y nosotros, como parte de ella. Cuando comprendamos esa sensación de vacío que existe sin la Tierra, entenderemos que no podemos existir sin ella.

⁹⁹ Abadio Green, *op. cit.*, pp. 83, 84.

Al reconocer los significados de la palabra “creó” y “Tierra” podemos ver que la relación de los gunadule con Ologwadule tiene otras dimensiones e implicancias. Las referencias que tiene la abuela son fundamentales para la hermenéutica, dialogan con el texto de Génesis y en ella se ve reflejado el diálogo inter-textual que no necesariamente es de textos escritos; sino de la oralidad que son textos escritos ahora. Pero el acercamiento que ha tenido la abuela es oral. Y cuando entramos en el mundo de la oralidad debemos tener presente otro elemento que es necesario e imprescindible y es el de conocer el ritmo del relato, para reconocer su ritmo es necesario hacer silencio, y escuchar, esto sería un acto de orar en comunidad, donde reconocemos lo sagrado del relato como experiencia de vida de una comunidad que su memoria está unida a Ologwadule como la mamá se une con el bebé en el vientre de su mamá.

Para el pueblo gunadule cuando el abuelo, la abuela cantan se hace silencio y se reconoce que lo que se cantará es sagrado. En este caso el relato cosmogónico que se escuchará es el de Génesis 1-2:15, relato que fue construido a partir de otros relatos cosmogónicos de otros pueblos de la Mesopotamia.¹⁰⁰ Ahora la abuela es partícipe de este relato que la introduce a un nuevo panorama de experiencias que es la vida de ellos el entendimiento del inicio del cosmos su comprensión de Dios, de la Tierra. Pero dialogando con este relato desde nuestra experiencia y siendo ahora partícipes en un diálogo intercultural que nos permite ser enriquecidos e enriquecer nuestras mirada de Dios, de la Tierra para vivir de una manera más plena en la Tierra. Cuando un gunadule escucha la expresión y “dijo Dios”, sabe que en el ritmo del relato lo que se va a decir es importante, porque es la fuente de la vida de todo, aún de Ologwadule (Madre Tierra) es

¹⁰⁰ Esta multiplicidad de textos cosmológicos no es propia de Israel. Puede observarse también en Egipto, en el Próximo Oriente, y más allá todavía en la India, en China y hasta África. Ver François Castel, *Comienzos: Los once primeros capítulos del Génesis*. (Pamplona: Verbo Divino, 2016).

Mamá y Papá. Esto que dice Dios no es solo palabra; es acción creada con los sentidos y comunitaria. Porque Dios que es Mamá y Papá es Dios comunidad, co-creadores y que no lo hacen solo con el pensar y decir; sino que su narrativa se expresa con todo lo que es la esencia de cómo lo dice Dios.

Por otro lado, “la luz” responde al mandato, de manera activa, porque pudiera no ser luz; sin embargo, se hizo luz. Es la acción de quien ordena y la Madre Tierra obedece creando luz, volviéndose Ologwadule co-creador, con Mamá y Papá como creadores que otorgan capacidad creadora a la Tierra, para que exista la luz. Todo ser vivo responde al mandato de Dios, trayendo reciprocidad en el lenguaje del emisor y del que recibe, pero el que recibe el mensaje actúa respondiendo al emisor y, de esta manera, entran en la danza de la relación que se gesta con Mamá y Papá, quienes colaboran creando todo y dando capacidades de creación a lo que crea. Porque es el Espíritu la potencia de su fuerza que da energía, es decir, vida. Por lo tanto, la Tierra es un ser vivo que siente, piensa, obedece, es recíproco y agradece.

En este verso se puede observar el principio de reciprocidad. Dios es fuente de todas las cosas, la Tierra responde. Él dice “Que haya luz” y la luz existe. La Tierra responde al mandato. En varios salmos podemos ver la articulación entre Dios y la creación con ritmos, con danzas. Dios tiene una relación con la Tierra y por lo tanto con el ser humano que es parte de ella. Para el pueblo gunadule esta luz es el camino para un nuevo amanecer porque la luz se entiende como el camino que nos lleva a vivir en comunidad. La oscuridad es símbolo de vacío y caos. Cuando no hay luz, cuando hay oscuridad, es porque no se vive en comunidad, porque no nos podemos ver y no nos reconocemos. En el relato de Ologwadule se dice que al inicio todo era oscuro, una oscuridad tan densa como si te apretaran los dos ojos con las dos manos. En Génesis 1:1-2:15 se relata que, al inicio, la Tierra estaba desordenada y vacía. A la luz de Ologwadule,

la oscuridad, el vacío, el desorden se da cuando uno vive en caos, sin vida en comunidad. Por eso otro criterio es escuchar el relato fundante a la luz de otros relatos o, en el caso de la Biblia, a la luz de otros textos de interpretación canónica. Aquí podemos profundizar qué significa vivir no siendo comunidad y para ello hay varios relatos que hablan de cuando el pueblo gunadule vivía en caos porque no vivía en comunidad.

“Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz”. El versículo expresa el camino para un nuevo amanecer porque si el pasaje dice que la Tierra estaba desordenada y vacía, cabe preguntar cuál era esa sensación de vacío y de desorden de la Tierra. A una abuela gunadule le vendría a la mente quizás algunas relecturas de otros relatos que dan luz a este relato. Para los gunadule el desorden, caos, vacío viene con sistemas violentos que oprimen, no viven en comunidad y ambicionan para sí todo. Es decir, si la mayor ética de la vida gunadule es la vida en comunidad, lo peor que nos puede pasar es vivir sin comunidad y es esto lo que produce vacío, la explotación hacia la Tierra porque atentamos contra la mamá y, por lo tanto, contra nosotros. Para el gunadule la Tierra es Madre porque, así como fue formada y aprendió a recibir amor de Dios (Nana y Baba); también dio amor y de ella se originó la humanidad con todos sus procesos hasta que emergió en un momento determinado en la vida que se inicia con Dios y que al crear sigue creando. Cuando la Tierra nace, Dios rebosa de alegría y la Tierra se siente plena cuando es capaz de actuar como actúa su creador(a), porque muestra los signos de Dios.

Estos signos de Dios¹⁰¹ pueden sentirse en el ritmo del relato y este relato puede ser comprendido a partir de la percepción del tiempo gunadule. En el ciclo del relato que describimos debemos también pensar en el elemento del espiral que está muy presente en

¹⁰¹ Sobrino cita la expresión muy querida para Juan XXIII y muy importante en el Concilio, en “El pueblo crucificado, ensayo con ocasión de los aniversarios de la UCA y el Mozote”, Revista Latinoamericana de Teología, No. 85 (2012), 57- 82

el mundo indígena. El tiempo para el pueblo gunadule es percibido de manera espiralada, se usa la imagen del caracol en dimensiones donde el tiempo va, vuelve, pasa, vuelve, pasa y vuelve. Es en el centro del caracol donde inicia todo y allí regresa. El tiempo no es concebido como una producción lineal donde el concepto de ‘progreso’ hace su nido. La existencia de la Tierra con relación a la producción la instrumentaliza e instrumentaliza a todo ser viviente. Somos porque producimos. La mirada espiral del tiempo nos libra de la mirada del progreso con la que el ser humano es visto como un ser que avanza a un estado mejor, el ‘desarrollo’ que está ligado a la competencia pero nos desliga de la memoria, de nuestra historia, de nuestro origen.¹⁰²

En el ritmo del relato, podemos ser parte de la narrativa por eso se comprende que contenga una fuerte interpretación de quien la cuenta y, luego, de quien la escucha. Los oyentes no son entes pasivos porque son personas que tienen una función transformadora en el lugar donde viven y coexisten con el pluriverso simbólico del gunadule. Es decir, la autonomía que tiene cada receptor es dinámica.¹⁰³

El narrador se une con quien originalmente narró aquella historia y el oyente dialoga con el que narra.¹⁰⁴ Además, siendo un pueblo de poetas, en los cantos hay mucho de poesía, de colorido, de imágenes, simbolismos, contrastes, imaginación, magia, asombro, perplejidad, de lo oculto, lo misterioso, los sentidos. En la perspectiva gunadule, cada simbolismo de la poesía de Génesis 1-2:15 permite imaginarnos los momentos del poeta.¹⁰⁵ Al escuchar que vio Dios que la luz era buena, evoca lo hermoso de lo creado. La Gran Madre, el Gran Padre todo lo ha hecho hermoso, canta el abuelo.¹⁰⁶ Cada detalle que se escucha, cada acto de creación es bueno y hermoso. Los ritmos de la separación

¹⁰² Este concepto espiralado del tiempo entra en choque con el mito del progreso en occidente que exige una concepción lineal y ascendente del tiempo.

¹⁰³ Jocabed Solano, *op. cit.* p. 12.

¹⁰⁴ *Íbid.*

¹⁰⁵ *Íbid.*

¹⁰⁶ Frase de un canto gunadule.

de la luz y las tinieblas señalan lo importante de cada momento. “La voz de Dios se escucha en todos lados”, canta el abuelo, “podemos oír su voz en las plantas, ríos, montañas, en los animales, en las aves”. Y dijo Dios, para el pueblo gunadule es el canto de Dios.

Dios cantó y vida surgió. Dios se inspiró y cantó, cantó y vida creó. Su voz orquestó la sinfonía que jamás habíamos escuchado, vida trajo a todo el cosmos. El principio de la nota fue el buen vivir, Shalom, paz para todas y todos. Las ondas de su voz en aumento se mezclaron de colorido trayendo verdor, fruto, movimiento, las aguas se movían sobre la faz del abismo. Sí había movimiento de vida por doquier. La diversidad era parte de este momento majestuoso y no paraba de multiplicarse, nuevas formas, nuevos colores, nuevos sonidos, nuevos sabores. El cielo y la tierra se unieron para ser testigos de esta obra de arte.¹⁰⁷

Cuando Dios dice algo hay que escuchar con atención. Por eso cuando el abuelo canta y alguien se duerme en la casa de congreso gunadule, escuchas al *sualibed* que dice *GabbidalamargeNuevaritomalo* (No se duerman presten atención). El *sualibed* es una persona que entre sus funciones, tiene la de velar porque todos estén atentos y no se pierdan este momento espiritual, por eso levanta a quienes se duermen; porque el abuelo tiene algo importante que decir de parte de Dios. “Dios dijo” es una expresión sagrada para el gunadule. Cuando la Gran Madre y el Gran Padre hablan, sus hijas e hijos escuchan la sabiduría. La sabiduría que estaba en el principio (Proverbios 8:30). “Y dijo Dios”, expresa el senti-pensar de Dios como un Dios al que le gusta crear jugando. Este Dios crea en el principio los cielos y la tierra, con ternura. Cada capa de la tierra, vestida de oro y plata, nos muestra en el pensamiento gunadule la ternura y lo importante de la tierra, cada parte que la constituye está hecha con sumo cuidado, como el alfarero que amasa el

¹⁰⁷ Blog personal de Jocabed Solano, “Dios cantó”. <https://jocabedsolano.com/>

barro para darse a sí mismo y mostrar lo mejor de su esencia. Dios siguió relatando su poema y dijo Dios: “Produzca la tierra pasto y hierbas que den semilla, y árboles frutales que den fruto según su especie y que lleven semilla sobre la tierra. Y así fue la tierra produjo hierba verde que engendraba semilla según su especie, y árboles que daban fruto y llevaban semilla según su especie. Y vio Dios que era bueno (Génesis 1:12)”.¹⁰⁸ La Tierra, como creadora de vida, no solo fue creadora; si no que Dios le da capacidad de co-crear con la Gran Madre y el Gran Padre. Es la Tierra quien crea el alimento para que podamos comer los seres humanos; el relato gunadule dice que de ella recibimos los bienes. La Tierra nos da leche y nos amamanta, por eso es Mamá, porque tiene los dones que han sido dados por Nana y Baba. En el relato gunadule el énfasis está en la Tierra, ella recibió el regalo de Dios de crear, dar, cuidar, alimentar, de proteger, de hablar de su gloria, por eso tiene su imagen.

El movimiento de Dios sobre las aguas, nos habla de la fuerza, la energía del Gran Espíritu, en el movimiento hay vida y en contraposición, la tierra no tiene forma y las tinieblas cubrían el abismo. Se refuerza en el relato gunadule que Mamá y Papá irradiaron la Tierra que estaba en oscuridad. Dios la alumbró, Mamá y Papá encendieron la morada de lo creado en los cielos y en la tierra. En este proceso de creación, en el relato gunadule, ha tenido distintos momentos, hasta que surge la humanidad como una de las creaciones más nuevas. Entonces ¿cómo pensar que somos los seres humanos la “corona de la creación”? Si la Tierra ha existido mucho antes que nosotros y ha vivido sin nosotros por mucho tiempo. En ese proceso de maduración la Tierra sigue creando, porque El Gran Padre y la Gran Madre le dio capacidad para seguir creando cuando le otorgó vida, su aliento está en ella. En el principio, cuando Dios creó, según la fe cristiana lo hizo en comunidad, el trino Dios participó en la creación. Para el pueblo gunadule la creación fue

¹⁰⁸ Versión Reina Valera 1995.

hecha por la Gran Madre y el Gran Padre y al darle vida a la Tierra, la comunidad se extendió. No solo Dios creó, la tierra crea junto con Dios y es esta capacidad reproductora la que vemos hoy día con las nuevas especies que van existiendo en las distintas épocas del cosmos.

Por lo tanto, todo el sentido de comunidad se expresa en el relato gunadule, porque la relación es íntima, no puede haber creación sin comunidad. En este proceso donde se expresa el arte que Dios crea, la expresión de satisfacción se expresa con las palabras “*y las flores celebraron y hubo una gran fiesta*”. Esta es la fiesta de la comunidad cósmica. En Génesis se menciona que Dios vio que todo era bueno en gran manera. Dios celebró y contempló lo creado. Entonces Dios descansó, como el acto de culminación de su creación. La celebración en el pueblo gunadule es también descanso, porque solo pueden disfrutar, contemplar cuando pueden sentir la Tierra y eso lo hacemos en reflexión continua de lo que aprendemos de ella. Cuando las abuelas y abuelos gunadule mencionan que están sintiendo la nega (casa), es un acto profundamente espiritual que se hace en silencio, donde pueden sentir el cosmos y es difícil explicar la experiencia en palabras.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Entrevista a Avelino Brenes

CAPÍTULO 5

Hermenéutica de Génesis 1-2:15 a la luz de la voz de la Tierra

Las memorias de los pueblos del mundo se han tejido en medio de sus experiencias en los lugares donde han estado geográficamente, no podemos hablar de memoria sin lugar. Para los pueblos indígenas del AbyaYala la Tierra y el territorio son sagrados.¹¹⁰ Por lo tanto, para entender la teología abyayalense¹¹¹ es imprescindible partir desde el espacio teologal¹¹² de las comunidades indígenas en AbyaYala, como es la concepción de la Tierra, territorio, sus relatos cosmogónicos, los nombres que le dan a Dios. El pueblo gunadule lo conoce como Nana y Baba. El filósofo, político, poeta y teólogo Netzahualcóyotl, que vivió en el Anáhuac poco años antes de la llegada de los europeos recopiló del pueblo los principales nombres y atributos para Dios tales como: Es Dios único y verdadero (In huel nelli téoltl), que no vive en templos ni palacios, sino en el corazón de mi hermano el hombre. Él/ Ella está en todas partes. Es Moyocoyani es decir Árbitro Supremo de todo o inventor de sí mismo; Él es Teyocoyani, es decir todo fue creado por Él y a Él nadie lo creó. Es Ipalnemohuani, Dador de la vida, Aquel por quien vivimos, es In Tloque Nahuaque, Dueño del Cerca y del Junto.¹¹³ Otros les nombran Gran Misterio, Creador, Creadora, Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra. Reconociendo que las teologías abyayalenses son plurales pero cada una de ellas nos habla del misterio de Dios en sus pueblos, se hace necesario seguir aprendiendo de estos caminos, para enriquecernos y aprender del misterio de Dios. Uno de esos grandes misterios que se reveló a los pueblos indígenas, en este caso particular al pueblo gunadule es la teología

¹¹⁰ La sacralidad del cosmos en la cosmogonía de los pueblos originarios es un rasgo que, a riesgo de caer en repetición inane, ha de subrayarse cada vez que se tocan estos temas cosmogónicos.

¹¹¹ Teología abyayalense.

¹¹² Sobrino, *op. cit.*, p. 78.

¹¹³ Eleazar López, "Panel: Teología desde los nombres indígenas de Dios," en *V Simposio de Teología India*, (San Cristóbal de las Casas, México, 2014), 48.

de Ologwadule y cómo de esta profunda relación se aprendió a vivir con la vocación de cuidar, amar, respetar, escuchar, sentir y de ser aprendices que viven en armonía con la comunidad cósmica.

Reconociendo que el pueblo de Israel era un pueblo indígena, quisiéramos indagar el texto a la luz de una relectura que priorice la voz de la Tierra en el del texto bíblico con estas preguntas: ¿Cómo habrá influido sus presupuestos cosmogónicos y su relación con la Tierra al escuchar el relato? ¿Qué de la capacidad que Dios otorga a lo que crea para crear (Génesis 1:12)? ¿Cuál es la importancia de la geografía en el contexto del relato como elemento importante para comprender Génesis? ¿Cómo leer Génesis a la luz de Toledot (Generaciones de los cielos y la tierra)? ¿Cómo entendemos la relación de reciprocidad y de gratuidad entre el creador y lo creado? y ¿Cuál sería la importancia de reconocer que los seres humanos venimos del polvo y debemos cuidar y cultivar la tierra como propuesta teológica en nuestra fe (Génesis 2:7,15)? ¿Cómo habrá influido sido sus presupuestos cosmogónicos y su relación con la Tierra al escuchar el relato? Abordaré el pasaje bíblico con estas preguntas en la mente.

Influencias del Enuma Elish en el relato de Génesis 1

El pueblo de Israel estaba exiliado en Babilonia, cada año nuevo se escuchaba la gran liturgia cultural. Era la liturgia de cada primavera, su recitación y los ritos que la acompañan aseguran el retorno de las estaciones, la fecundidad, la estabilidad del mundo cósmico, de las leyes y del gobierno de los hombres.¹¹⁴ El poema describe cómo la diosa del agua salada Tiamat y el dios del agua dulce Apsu engendraron una familia de dioses con la mezcla de sus aguas, y estos a su vez a otros. Estos dioses entraron en conflicto con el dios principal Apsu, pues lo molestaban con el ruido que hacían, hasta que Apsu,

¹¹⁴ François Castel, *op. cit.*, p. 8.

enojado, decidió destruirlos. Se desata una serie de guerra entre los dioses y finalmente Marduk, el vencedor, crea una humanidad esclava al servicio de las divinidades.¹¹⁵ Desde esa realidad es que los israelitas escuchan el himno.

Ellos no son nada, son esclavos al servicio de las divinidades, en palabras de Ruth Padilla Deborst: *“Según esta mitología, el mundo era el producto de una sangrienta batalla entre dioses egoístas y vengativos. Los exilados israelitas no cabían en este relato. Eran doñas y dones nadie. No había ninguna buena noticia”*.¹¹⁶ Deborst afirma que: *“las personas que primero escucharon los relatos del libro bíblico que conocemos como Génesis vivían en el exilio. Alejados de sus seres amados. Arrancados de su tierra. Esclavizados bajo el poder imperial. El orden social que mantenía al antiguo pueblo israelita sometido al rey y a los dioses babilonios era reforzado por un relato sobre la creación titulado el Enuma Elish”*.

Las narrativas producen vida o muerte. Decía mi abuela que hay narrativas que forman y narrativas que deforman. Los relatos de la humanidad son elaborados desde las construcciones e imaginarios que se basan en las percepciones que tenemos de la vida, del mundo, de los demás. En todos los imperios que dominan a otros, sus relatos son contruidos desde el poder hegemónico, desde la ideología de superioridad, y sometiendo en todos los sentidos a los que son dominados. En este sentido tendríamos que pensar cómo las narrativas que traen muerte pueden ser destruidas. Los relatos de la Biblia están llenos de relatos que resisten, insurgen y proponen nuevas formas de vivir guiados bajo los signos de vida de la Ruah. Las narrativas son destruidas por nuevas narrativas que dan esperanza. ¿Cómo cambias el imaginario de un pueblo oprimido? Estos relatos, invitan a

¹¹⁵ Fabián Darío Massa y Adrián Pablos, *De Edén a las naciones. Un estudio breve de Génesis capítulos I al XI*. (Buenos Aires: San Martin, 2016).

¹¹⁶ Ruth Padilla DeBorst, “Palabra de Dios, Escatología y Política en América Latina”, en *Jardín planetario: Memoria Indígena y Escatología Subversiva*. (Lima, 2018), 9.

recordar la verdadera naturaleza de la humanidad con seres creados a imagen y semejanza de Dios.

El poema del Génesis 1 surge como canto de esperanza, irrumpiendo en medio del caos, dando una nueva perspectiva de esperanza, también contado desde un nuevo imaginario, el de re-imaginar el mundo con esperanza. Dios creó en el principio los cielos y la tierra, así se empieza el poema. Es toda una declaración y un acto teológico. Este himno es el credo de Israel. Dios crea en medio del caos es la Ruah quien se mueve para crear algo nuevo. La vida existe por el movimiento de la Ruah, sin ese movimiento no hay vida. Dios crea sin violencia, su manera de crear es una acción hermosa, en comunidad, en una relación de profunda armonía con toda la creación. Es en ese principio que Dios crea los cielos y la tierra. El ciclo de respiración del relato es de tranquilidad, Dios el único Dios, crea con su respiración. Antes de salir la palabra, está su respiración, sentidos, pensamiento, silencio, su aliento da movimiento y acontece la palabra que crea.

Es un Dios que crea sin violencia, crea en comunidad.¹¹⁷ Su esencia de generosidad y abundancia es abarcadora, da vida a la Tierra y lo incluye en la comunidad creadora, para ser co-creadores en el escenario de su creación. No solo el pueblo de Israel es explotado, todos aquellos que no son parte del imperio están sometidos, incluyendo a la Tierra que solo era vista como generadora de riquezas, pero no valorada como creación de Dios. Un relato como el de Génesis 1, rompe con el paradigma del Enuma Elish de la cosmovisión de los babilónicos en relación a la Tierra.

La creación, según el relato del Génesis, se propone desde la perspectiva de Israel con un Dios que creó, el verbo ‘creó’ es la traducción del hebreo que solo se aplica a la acción de Dios: *bará*. Es un acontecimiento excepcional que solo Dios puede hacer.¹¹⁸

¹¹⁷ La comunidad cristiana habla sobre el Dios trino cuando crea.

¹¹⁸ François Castel, *op. cit.* p. 186.

Así sucede con la creación de la luz, pero a su vez esta creación puede tener capacidad para crear por el don que Dios le da de crear. La luz existe porque la tierra estaba desordenada y vacía y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo. Estos presupuestos del cómo escuchan están muy relacionados con el cómo ellos ven el lugar donde viven, la Tierra y su vocación e imagen en donde habitan.

La luz en medio de las tinieblas como signo de Vida

Y dijo Dios: “Sea la luz; y fue la luz. Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas. Esta luz aparece cuando Dios anuncia su existencia, pero también para que exista, la luz responde. Hay un sentido de reciprocidad, que surge de la capacidad de Dios al crear, no como el Dios del imperio babilónico, sino el Dios que en su esencia es, un Dios libre, que libera y da capacidades de creación a lo que crea. En el poema del Génesis nos encontramos con esta expresión que aparecerá diez veces, la creación es llamada, Dios llama a las cosas al ser. Por lo tanto es evocada, con vocación.

En nuestro texto la raíz *bara* aparece siete veces: en el primer versículo, luego dos veces en la conclusión, una vez más para la creación de los seres marinos, tres veces para la creación de la humanidad. La Tierra y los cielos son creados por Dios, es el inicio de un nuevo momento para Israel. Dios despliega los cielos, señalando los fundamentos de la tierra y el lecho de las aguas (Salmos 18:8-16). La tierra era *tohu-bohu*, un caos informe y vacío.

Como expresa Ivonne Gebara: “*La tierra está sin forma y la oscuridad la cubre*”.¹¹⁹ Estamos en el principio. El desorden y la violencia imperan y no se conocen más los caminos de la tierra fértil, de las aguas limpias, del cantar de los pájaros coloridos, de las estrellas brillando en el firmamento, de la luz envolvente del sol, del ameno y

¹¹⁹ Ivonne Gebara, “El gemido de la creación y nuestros gemidos”, *RIBLA* 21 (1996): 28

plateado claro de luna, de la sonrisa satisfecha de los humanos. Estamos en el principio, en el principio caótico de todo, en el principio/fin del “eterno hoy” de toda la creación.

Dios como los obreros humanos, ¿tiene que pasar por un aprendizaje, modelar y remodelar su obra? Algunos *midrash* siguen este camino, suponiendo que antes de la creación hubo varias pruebas. La traducción de la TOB (*Traduction oecuménique de la Bible*) nos orienta en otro sentido: Cuando Dios comenzó la creación del cielo y de la tierra, la tierra estaba desierta y vacía.¹²⁰

Dios interviene con su creación. No sabemos con certeza qué significa que la tierra estaba desierta y vacía, pero sabemos que si en el Enuma Elish la creación estaba originada por el caos y la violencia, en el poema de Génesis los cielos y la tierra, existen con una intención de la bondad de Dios, que contrasta a los dioses que crean en violencia. Escuchamos la voz de Dios: “Y vio que era bueno.” La construcción del relato creacional hermoso, colorido, potente, insurgente, es tejido a la luz del relato con un ser creado a imagen y semejanza de Dios. El Génesis nos dice también que la creación es creada por la comunidad creadora en amor, libertad, con capacidades para relacionarse, servir, para co-crear, para dar vida. Es el relato que nos inserta a la comunidad creadora, para ser parte de la comunidad de amor.

Las bondades de la Creación

¹¹ *Después dijo Dios: Produzca la tierra hierba verde, hierba que dé semilla; árbol de fruto que dé fruto según su género, que su semilla esté en él, sobre la tierra. Y fue así.* ¹² *Produjo, pues, la tierra hierba verde, hierba que da semilla según su*

¹²⁰ François Castel, *op. cit.*, p. 131.

naturaleza, y árbol que da fruto, cuya semilla está en él, según su género. Y vio Dios que era bueno.

Dios le dio capacidad a la Tierra de producir. La Tierra ahora engendra, produce hierba verde, semilla según su naturaleza, árbol que da fruto según su género. Y vio Dios que era bueno. Hay una relación una vez más de reciprocidad, entre Dios y la Tierra, porque así lo dispuso Dios. Esta capacidad se le da como vocación de vida para co-crear, para servir, para alimentar, para dar salud a todo aquel que se relaciona con la Tierra. Solo se da vocación a quien Dios ama, y los seres que existen porque Dios es el dador de vida y la Tierra es un sujeto que fue llamado para relacionarse, servir y adorar a Dios. Los cielos cuentan la gloria de Dios. La Tierra como un ser que tiene vida es un tema que no es nuevo en estas épocas.

El modelo orgánico del mundo, hasta la época del Renacimiento, se manejó también en la tradición cristiana europea como un modelo orgánico del mundo. El cosmos fue visto en aquel entonces como algo viviente y el alma del mundo, una concepción de origen neoplatónico, fue considerada como un principio divino que conectaba todos los elementos del cosmos. Según esta visión holística del universo existía una estrecha relación entre el macrocosmos y el microcosmos. Además, jugaban un rol importante tanto el elemento masculino como el femenino. El sol, por ejemplo, fecundizaba con su energía la tierra y esta, por su parte, regalaba la fertilidad divina a los seres vivientes. Según esta idea no solamente se imaginaba a los productos agrícolas, que en muchas culturas fueron vistos como don de la Madre Tierra, sino también los minerales. Aún en el siglo XVII, técnicos como Álvaro Alonso Barba, sacerdote e ingeniero de minería en Potosí, se mostraban convencidos de que los minerales crecen y maduran en el seno de la tierra al igual que las plantas; percibían a la tierra como un organismo vivo y maternal. El teólogo medieval Alanus ab Insulis relata en el siglo XII una alegoría en la cual la

naturaleza aparece como sierva de Dios, cuya ropa interior fue rota por las gentes que tratan de descubrir los secretos del universo.¹²¹ De manera parecida, el autor renacentista Agrippa de Nettesheim destacó que la minería explotaba y destruía a la Tierra.¹²² La concepción de la Tierra como Madre tiene consecuencias éticas para el actuar de los seres humanos.¹²³ La Tierra como sujeto que produce vida al crear las semillas, árboles, frutos, se inserta en el ciclo de la vida. La vida no sería posible sin el movimiento de energía y nutrientes, primero transformados de la energía solar por las plantas, y tras circular por la cadena trófica como consumidores, son después transformados de nuevo en energía por la acción de los descomponedores. La vida no es lineal es cíclica. Los organismos productores y consumidores hacen circular la energía y los alimentos en un ciclo continuo, tan continuo como el de nuestra respiración o latido de nuestro corazón.¹²⁴

En el caso de los pueblos indígenas, repetimos que la reciprocidad comunitario-cósmica es constitutiva del buen vivir, que se expresa con el buen con-vivir, como dirían los *gunadule* con vivir en armonía con la comunidad cósmica como ética mayor de la vida. En el mundo andino la *pacha* es inclusiva, espacio-temporal, integradora de todo lo que existe tanto con el misterio de Dios y lo revelado a través de *Nabgwana* (Corazón de Mamá y Papá) que es la Tierra. Es la capacidad creadora que Dios otorga a la vida en su vocación intrínseca, es una de tantas pruebas de que la Tierra no es un objeto que se debe utilizar e instrumentalizar por nuestros caprichos egoístas, ignorantes, maquiavélicos, llenos de colonización, la colonialidad de la Madre Tierra cuando no reconocemos que la Tierra ha sido vocacionada para dar frutos, para relacionarse con los seres humanos como

¹²¹ Alian de Lille, “De Plactu Naturae, Lateinischer Text”. En *Übersetzung und philologisch-philosophischer Kommentar*. Ed. Johannes B. Kohler. (Munster: Aschendorff.,2013)

¹²² Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, “De incertidumbre et vanitate scientiarum et artum”. (1530). Datos tomados de Wikipedia.

¹²³ Dietmar MüBig, *Hacia un cristianismo ecológico*. (Cochabamba: Editorial Itinerarios, 2018), 45 y 46.

¹²⁴ Ilija, Delio, Warner, Keith Douglas y Pamela Wood. *El cuidado de la creación, una espiritualidad franciscana de la Tierra*. (Cincinnati: Editorial Franciscanas Arantzazu, 2015), 41-42.

sujeto libre que siente, piensa y actúa en el cosmos de maneras misteriosas. Y esta capacidad sigue mostrando la virtud de la vida, de la vida de Dios en ella, al ver cómo van creándose nuevas especies hoy día, como un eco continuo de la voz de Dios: “Produzca la tierra hierba verde, hierba que dé semilla; árbol de fruto que dé fruto según su género, que su semilla esté en él, sobre la tierra. Y fue así.”

¿Cómo leer Génesis a la luz de Toledot (Generaciones de los cielos y la tierra)?

“La Tierra es sagrada” cantan los abuelos gunadule, es sagrada por cuanto la Tierra está viva y proviene de la vida, y produce vida. La vida como sagrada es la cosmos-existencia¹²⁵ de los pueblos indígenas. Y esa cosmos-existencia es el espejo del misterio de la Gran Madre y el Gran Padre. La Tierra guarda parte del misterio de Dios.

Esta Tierra no es solo un lugar concreto, aunque aquí también hablaré de espacios concretos, que nos sitúa el escenario del poema de manera específica; si no que también el poema nos ayuda a imaginarnos lo no imaginado, a recrear para imaginar y seguir re-imaginando escenarios de esperanza. Nos da una nueva geografía del *Shalom* de Dios en una situación de caos que viven los exiliados, la geografía de la memoria de la comunidad es estremecida con este nuevo canto. El poema de la nueva generación de los cielos y la tierra, de donde surge el linaje de la Tierra, solo se puede escuchar el canto y sentirse parte de este relato si cambia la geografía en el interior de la comunidad. Dios crea un nuevo lugar para ellos, es ese lugar desde donde las raíces pueden provocar vida. En el canto la geografía, es el espacio del sagrado de Dios para la creación. El contraste entre el lugar del exilio, donde está el pueblo de Israel y el lugar que se re-imagina, de las memorias y remembranzas de la identidad como pueblo y personas en ese pueblo. El lugar

¹²⁵ Comentario al relato cantado por el *saila* Horacio Méndez, 4 de mayo de 1985.

de la creación nos da un nuevo escenario que surge desde la espiritualidad de Dios y esta espiritualidad profunda de lo que Dios piensa de la creación. En tanto que la teología de la creación es teología gestada de Dios. Y porque revela a la humanidad parte de quién es apunta a ser conocido por nosotros, por tanto, está estrechamente relacionada con lo geográfico, antropológico, social, político, económico. Es decir, abarca la totalidad del ser humano, evocando una nueva espiritualidad donde la vida está conectada con Dios.

Esta teología surge como insurgencia en contra de la narrativa del imperio. La Tierra para el imperio babilónico es un lugar violento, donde los dioses más fuertes triunfan y todos los sometidos no tienen valía, la Tierra no tiene forma; las tinieblas cubrían el abismo. Y el soplo de Dios se movía sobre la superficie de las aguas.¹²⁶ La Tierra es vista desde la teología del caos, de la no forma, construida desde la violencia. Pero esta remembranza de Dios sobre su comprensión sobre la Tierra nos permite tener una mirada nueva de toda su creación. Su respiración nos permite respirar y participar de este ciclo para percibir la vida de Dios en todo lo creado.

Dios sopla su aliento y su soplo provoca movimiento y este movimiento evoca Palabra, su voz. Su voz llama y acontece su creación. En el ciclo de su respiración revela su conocimiento ancestral sobre la Tierra; para que el ser humano recuerde quién es la Ruah, y qué piensa y siente sobre su total creación. Para romper con esta teología del caos de la Tierra, es necesario que Dios intervenga para recordarnos cómo ha surgido su creación. Su principio empezó con su aliento y con un toque de magia, que es el Gran Misterio revelado en la Tierra. La luz energía que provoca vida. Porque la misma Vida generó vida y la luz se vio. El proceso de este ciclo es: soplo, movimiento, palabra (voz), ahora existió, evocando y anunciando lo que no se ve a que sea, la existencia de lo nuevo,

¹²⁶ Génesis 1:1.

la luz en las tinieblas como propuesta teológica de la creación. Y esta propuesta sigue creando expectativa, porque ahora no solo se escucha: “Y dijo Dios que exista la luz”. No solo se escucha luz, ahora se ve. Y esto que Dios ve, lo describe como bueno. Luego separó la luz de las tinieblas, llamó a la luz día y las tinieblas noches. Transformó lo que para el pueblo de Israel provocaba temor, la oscuridad, en un elemento importante en la vida del pueblo, luz y oscuridad, como contraste de la vida, los ritmos de la vida, a lo que llamamos tiempo. El tiempo es la experiencia de la vida en relación con los ciclos de la Tierra. Vino la noche y llegó la mañana, ese fue el primer día. El relato de la creación empieza con un nuevo amanecer, un nuevo día, para quien decide insertarse en esta nueva narrativa para el pueblo.

Hay un cambio de ritmo que anuncia un nuevo momento para la humanidad. Es el comienzo del camino que es iluminada por la luz para Israel, y todos aquellos que deciden abrazar este relato de profundo amor. El relato continuo con la creación de los firmamentos a la cual Dios le pone nombre. Los nombres dan identidad y una connotación especial, expresan la existencia, lo que no tiene nombre y lo que no se nombra no existe en el cosmos. Aunque hay muchas cosas que existen que no conocemos. Pero en el poema, el hecho de que Dios ponga nombre al firmamento nos habla del compromiso, de la relación con lo que crea. Luego pasó una tarde, pasó una mañana y aconteció el segundo día. El ritmo, el metabolismo de la creación continúa con la creación de la Tierra. En este momento le dice a las aguas que se junten debajo del cielo en un solo sitio, y que aparezcan los continentes, en el relato las aguas obedecen, se juntan y aparecen los continentes a lo que le llamó Tierra. Las aguas quedan ordenadas en un sitio que llamó mar. La ubicación del espacio para vivir y convivir en armonía está construyéndose, hay espacio para todo lo creado. Toda la tierra le pertenece a Dios y cada espacio y habitante surge de su aliento. No hay por qué pelear por el lugar donde cohabitamos, hay espacios

para todos y todas. En los cielos, en el mar y en la Tierra. Dios vio que era bueno. Dios vio cada espacio que creó que sería habitado como un lugar bueno. Él habita en el cosmos. Allí también habita la Ruah. Este es el lugar teologal. Es decir, el lugar para leer la realidad desde la experiencia de los exiliados, no solo del contexto (geográfico), sino también de la experiencia colectiva e individual de los exiliados, ese diálogo tanto de la Tierra como promesa, pero de la vida plena en la promesa de la Tierra. Pero también de la Tierra como lugar teologal donde Dios dialoga y habla a través de ella, de su relación y experiencia. La migración de un sitio a otro nos da nuevos escenarios. Así como migramos de la experiencia del exilio a la experiencia del *Shalom* de Dios, no es solo la migración del lugar geográfico, también es la migración de un nuevo relato, que nos permite construir neo-relatos para vivir el hoy. Es una migración del ser con relación a nuestra comprensión en el relato y nuestra inserción como menciona Ruth Padilla Deborst en el relato de la creación. Para pasar de sobrevivir a vivir. Y para ello se hace necesario una nueva recreación de Dios como alfarero para crear un barro nuevo, porque el lugar teologal, la Tierra, nos habla de la experiencia de Dios con la creación, pero también el lugar contempla la transformación de quien vive en este lugar y su experiencia nos invita a un quehacer-teológico integral/holístico. La migración es total y desde ese movimiento la Ruah se mueve.

Ahora Dios ordenó que produzca la tierra pasto, y hierbas que den semilla, y árboles frutales que den fruto según su especie y que lleven semilla sobre la tierra. Y así fue.¹²⁷ La capacidad que Dios le da a la Tierra, el primer llamado que Dios le da alguien, es a la Tierra, le dio a la Tierra la vocación de producir. Antes que, al ser humano, la Tierra es llamada y responde a su vocación. El verso 12 continúa diciendo así fue y Dios

¹²⁷ Génesis 1:11.

vio que era bueno. La Tierra vive a plenitud su vocación, y Dios integra a la comunidad creadora, a la Tierra, para participar como creadora de su creación. Esta metodología en el proceso de creación es importante, porque no es que la Tierra ahora solo obedece; si no que, en el recorrido, ha estado participando y en este verso se puede observar de manera explícita, cómo la Tierra produce y no como un ente muerto, si no como un ser vivo, orgánico e inteligente para co-crear. También nos habla de un Dios que su esencia es comunidad y vive de manera comunitaria, invita participar su creación a ser activa y se parte de la comunidad creadora. Así pasó una tarde, pasó una mañana: este fue el día tercero.

El cuarto día, Dios creó los astros en el firmamento del cielo para separar el día de la noche, para señalar las fiestas, los días y los años. Dios separó, la separación nos permite reconocer cada momento, pero esta separación está para señalar las fiestas. Las fiestas que están relacionadas a las estaciones, a la fertilidad de la Tierra, al calendario que el ser humano crea, pero los ciclos de la vida misma están en relación con los ciclos de la creación. Dios alumbra la tierra, su alumbramiento está relacionado con los astros. Los dos astros fueron creados: el sol y la luna. Dios los creó, con tanta potencia para ser las lámparas de la Tierra. Y vio Dios que era bueno, este es el cuarto día.

Ahora Dios manda a las aguas a llenarse de multitud de vivientes, es una acción que deben hacer las aguas y que vuelen los pájaros sobre la Tierra, frente al firmamento del cielo. Las aguas cumplen con esta acción de llenar las aguas de vida. Luego Dios crea los cetáceos, las aves según sus especies. Y vio Dios que era bueno, cada lugar está habitado, las Aguas, la Tierra, el Cielo. Y esta son las primeras generaciones de los Cielos y de la Tierra. Esta primera generación es la memoria ancestral de Dios en la Tierra, para recordarnos su bondad y amor para toda la creación que sigue vigente ayer y hoy. A esta primera generación Dios la bendijo: “Crezcan, multiplíquense y llenen las aguas de mar;

y que las aves se multipliquen en la Tierra”. Dios le da la bendición a su primera generación, que sería su primera creación, La memoria ancestral que permite que hoy siga existiendo la vida, la semilla genética de su creación para que siga creándose. Y fue el día quinto. El poema una vez más reitera, como muy importante, que escuchemos que la Tierra produzca. Y dijo Dios: “Produzca la tierra viviente según su especie: animales domésticos y los reptiles del suelo, según su especie”. La reiteración en la poesía tiene una nota enfática porque la Tierra produce, la Tierra crea a los animales domésticos. No dice nada de la tarde, ni de la mañana. Ese mismo día Dios creó al ser humano. El mismo día que fueron creados los animales domésticos. El lugar del ser humano en relación con Dios y todo lo creado, como experiencia de vida plena y de camino teológico que marca nuestra comprensión de nuestra identidad con relación a la comunidad cósmica. Pero también desde la perspectiva geográfica de lugar específico.

En el capítulo de Génesis 2 podemos indagar la importancia de la geografía ya de manera específica como lugar, como la geografía del contexto. Este lugar que Dios llama Edén, lo más probable es que se refiera a una locación real, aunque con seguridad el autor se valga de un juego de palabras, ya que edén también significa ‘deleite’ o ‘placer’. Como lugar geográfico está al oriente, o sea, fuera del territorio de Canaán. La impresión que el texto da es que se trata de un lugar desconocido e inalcanzable.¹²⁸

El huerto que produce vida

Este es un lugar mágico que invita a imaginar colores nunca vistos, diversidad de formas, tamaños, sabores, figuras pequeñas, enormes; a escuchar nuevos sonidos, y probar nuevos sabores. Se podría saborear el huerto, la vista, el tacto, el gusto son invitados a su máximo deleite. En este huerto Dios hizo que crecieran toda clase de

¹²⁸ René Padilla, Editor general, y otros. *Comentario Bíblico Contemporáneo*, (Buenos Aires: Certeza Unida, 2019), 37.

árboles, eran hermosos y daban frutos sabrosos. Es un lugar que produce placer al cuerpo del ser humano, con frutos que refieren a lo saludable del lugar, del huerto. Dibuja una vida orgánica para todos los que cohabitan en el Edén. Lo no imaginado es real en las manos de Dios, el primer jardinero en toda la creación. Él cultivó con sus manos el huerto. Su primera vocación es ser hortelano de la creación. Su huerto es el más fructífero, su jardín, el más hermoso. Son frutos que, al comerlos, dan vida plena. En contraste con el jardín del rey en Babilonia, que solo es para demostración de poder. Este jardín, el Edén es para todas y todos, es un jardín comunitario, la colectividad se expresa en la invitación que se le da al ser humano para cultivar con Dios la Tierra. En medio hizo brotar el árbol de la vida, siendo este árbol la memoria ancestral de lo que significa la plenitud de la vida. Los árboles llevan en su interior los registros de la vida de Dios en conexión con su creación. Este árbol de la vida expresa el símbolo del *Shalom* de Dios. Pero este huerto tiene la naturaleza de que de él brota el árbol del conocimiento del bien y del mal, si los árboles son memorias ancestrales; este árbol refleja la memoria de la ambigüedad de la vida de todo ser vivo. La ambigüedad de la narrativa de la humanidad. La ambigüedad de la humanidad, pero que no queda exenta, como lugar donde Dios habita para darnos vida.

La Tierra es la portadora de esa memoria ancestral que nos da el camino para aprender a vivir en el *Shalom* de Dios, el buen vivir que recrea nuestro entendimiento de la vida. Para el pueblo gunadule, los árboles son nuestras ancestras, ellas llevan grabadas nuestras memorias. Por tanto, la Tierra es la portadora de esa memoria ancestral y desde esta sabiduría podemos aprender y conocer al dador de la vida. Dios. Lo estético, artístico y bello del lugar nos dice mucho de la esencia de Dios, pero también el lugar nos habla de la sabiduría, en el lenguaje simbólico, los árboles nos recuerdan la sabiduría de Dios que coloca en su creación, y esta sabiduría proviene de Dios. El huerto situado en un lugar específico nos abre paso para entender a Dios habitando entre-nosotros, en un lugar

determinado, donde lo local, lo indígena, nos muestra lo específico de Dios para los seres vivos que habitan en ese lugar. Hay especies, seres humanos que conocen un lugar específico y al conocer el lugar pueden descubrir en su relación con el lugar, el misterio de Dios, que solo ese lugar puede evocar. Los pueblos indígenas del mundo, quienes han convivido por miles de años en sus territorios, son los sabios del lugar, han desarrollado una teología local que nadie más podría descubrir, porque se necesita vivir, conocer, relacionarse con el lugar para desarrollar una sabiduría del lugar. Esta biodiversidad abarca genes de las plantas, semillas y sabiduría que contribuyen a la vida de la humanidad. Conocen los animales, aves, clima, leen el tiempo. Ellos conocen la Memoria Indígena. Una hermana quichua expresa: *“Un cultivador de la Tierra conoce los ciclos de ella, no se puede hablar de que es una cultivadora si no ve el sol y la luna. Una teología local es importante en este gran relato de la creación”*.¹²⁹ Dios provee para toda su creación, en este lugar se puede vivir y convivir en armonía plena, como dicen las abuelas y abuelos indígenas el buen vivir.

Del Edén nace un río que después se dividía en cuatro brazos. Los ríos nos hablan de lo valioso del lugar, el río Pisón tiene oro, y el oro de esa región es de calidad, también hay ámbar y ónice, luego menciona los otros ríos. El agua, los minerales expresan lo rico y valioso de la Tierra. La tierra como lugar específico para hacer teología, sin Tierra no hay memoria, todos habitamos en un lugar para hablar desde este lugar, la sabiduría nos habla de la experiencia desde donde habitamos y cuando cohabitamos, hablamos.

¹²⁹ Memoria Indígena: Conclusiones del encuentro Lima 2015. <https://memoriaindigena.org/conclusiones-del-encuentro-lima-2015/>

¿Cuál sería la importancia de reconocer que los seres humanos venimos del polvo y debemos cuidar y cultivar la tierra como propuesta teológica en nuestra fe (Génesis (2:7,15)? ¿Y de que somos imagen y semejanza de Dios (Génesis 1:26-28)?

Imagen y semejanza para amar

Según el relato revelado por Dios y relatado por el autor del Génesis, esas personas sufrientes en el subsuelo de la sociedad babilónica no eran en absoluto dones y doñas nadie. Ciertamente vivían bajo opresión y luego de largos años de desobediencia y exilio apenas lograban recordar quiénes eran. El autor de Génesis les recuerda poderosamente que habían sido maravillosamente creadas y creados por el soberano de todo el universo y por lo tanto eran personas dignas, creadas a imagen de Dios mismo.¹³⁰

Traer al corazón, a la memoria quiénes son no es un asunto sencillo, cuando por muchos años, han vivido bajo dominio. Dios le recuerda que han sido creados por una decisión libre.¹³¹ Los seres humanos tenemos imagen de Dios porque nos podemos relacionar con Dios y somos vocacionados para cultivar y cuidar la Tierra. Y aunque los verbos que se utilizan, *rada* (1:26) y *kabash* (1:28), ‘tener dominio’ y ‘someter’, pertenecen al contexto de la realeza,¹³² estas palabras están alejadas de que el poder y dominio sean para destruir la creación. El relato apela a la estima más profunda de quienes se creen los “nadies” y desde allí los coloca en un espacio de relación distinta donde son imagen y semejanza de Dios para relacionarse con Dios, porque en esencia son creados por Dios.

¿Desde dónde y cómo ellos entienden el relato? Los “nadies” son agradecidos para reconocer que tienen un lugar especial en el ciclo de la creación de Dios. Despertar en

¹³⁰ Ruth Padilla DeBorst, *op. cit.*, p. 18.

¹³¹ René Padilla, Editor general, y otros, *op. cit.* p. 35.

¹³² *Ibid.* p. 36.

ellos el recuerdo de su verdadera identidad, para fortalecerles para resistir la falsa identidad que les imponía el imperio del día.¹³³ Esta imagen y semejanza de Dios no es exclusiva de cierta elite, donde solo ciertas personas son “superiores” y donde los demás son inferiores; el mal de una parte de la humanidad, los que tienen el poder para violentar creen que son superiores, son la realeza que con su dominio pisotea a los demás. En este relato Dios está democratizando y recordando que todo ser humano es digno porque es creación de Dios. Una lectura equivocada del pasaje nos lleva a cometer los más altos genocidios y ecocidios, epistemicidios, colonialidades, cuando nos creemos seres superiores y todos aquellos que no entran en estos estándares no son imagen y semejanza de Dios. En la historia de la humanidad hemos visto el atropello en la interpretación de este texto bíblico tanto contra la Tierra, como contra otros seres humanos.

Por ejemplo, el concepto latín *dominium terrae* tuvo sin duda un impacto negativo para la Tierra. Aparentemente, dio al ser humano –y no todo el ser humano, si no cierto ser humano– todo el derecho de usar y explotar la Tierra a fin de satisfacer sus necesidades.

Ya en el siglo XII, el famoso teólogo Hugo, de la escuela de San Víctor en París, interpreta los avances de la técnica como un instrumento con el cual la humanidad podría reivindicar el dominio sobre la tierra anunciado en Gn 1:28. El mismo argumento lo encontramos otra vez, al principio del siglo XII, en la obra de Francis Bacon (1561-1626), considerado el padre de la ciencia moderna, según el cual el dominio del ser humano sobre la tierra, perdido con la expulsión de Adán y Eva del Paraíso, puede ser recuperado con las invenciones de la técnica moderna.¹³⁴ Y es que, ciertamente, interpretamos el texto bíblico desde donde estamos ubicados epistemológicamente, desde nuestras

¹³³ Ruth Padilla DeBorst, *op. cit.*, p. 21.

¹³⁴ Diertmar MüBig, *op. cit.*, p. 22.

presuposiciones ideológicas y teológicas. Cuando nuestros pensamientos son de superioridad, estas nos muestran las narrativas en las cuales fuimos enseñados y decidimos seguir insertados. Estas narrativas han formado nuestras maneras de relacionarnos con la creación entera. Cuando es desde la superioridad, empezamos a creer que somos dueños de la Tierra. Además, leemos el texto bíblico y texto de la vida como seres superiores: por lo tanto, arrogantes. Esta lectura del relato con lentes de superioridad también fue alimentada por una lectura de los conceptos de *Kibbes* (poner su pie en algo/alguien) y *radah* (pisotear o dominar) erradas. Dietmar señala que, aunque son expresiones muy fuertes que incluyen el uso de la violencia, hay que saber también que los hombres y mujeres del Antiguo Oriente estaban en seria competencia con los animales salvajes por el espacio para vivir. En este sentido, para entender mejor el dominio de la Tierra es necesario tomar en cuenta el contexto histórico de su redacción. Y leer el pasaje en clave Tierra y exilio.

La invitación a los seres humanos de multiplicarse para llenar la Tierra refleja la experiencia del exilio que la población judía vivió en Babilonia por cincuenta años aproximadamente. La deportación comenzó con la conquista de Jerusalén por el rey babilónico Nabucodonosor II en el año 587 A. C. El texto del Génesis cuestionado fue redactado justamente en un tiempo en el que las y los exiliados tenían la perspectiva de volver a su país. Por lo tanto, llegando allí tenían que volver a cultivar la Tierra, esta tierra que se había vuelto desértica (Isaías 13:19-22).¹³⁵ A quienes se dirige el relato es a personas que la vida ha golpeado tan duramente, que les cuesta creer que son imagen y semejanza de Dios. Lo psico-social entra en juego, no es lo mismo que lo escuche alguien de la corte real, que un exiliado. Quienes lo escucharon lo hicieron con asombro, perplejos, con profunda reverencia de creer que Dios habita en ellos y en el lugar donde

¹³⁵ *Ibid.*, p. 24.

deben cultivar la Tierra como imagen, representantes de Dios para cuidar y cultivarla. Nuestra imagen es imagen en relación a la comunidad creadora y no en relación a la nada, a la soledad. En relación a la Tierra como parte de la comunidad de amor.

Por eso es coherente que la concepción del ser humano “imagen de Dios” que jugó un rol extraordinario en la tradición cristiana como base de toda una especulación teológica sistemática, justificando el dominio del ser humano sobre todo el resto de la creación no tenga más relevancia, ni en la Biblia hebrea ni en la tradición judía posterior. Esta concepción tiene su origen en el antiguo Egipto, donde las estatuas de dioses eran vistas como representaciones reales y eficaces de la misma deidad.¹³⁶ En esta concepción de la imagen de Dios se pensaba que solo los Reyes eran quienes tenían la imagen de los dioses. Por eso es que el relato de Génesis 1: 28 es subversivo, porque está democratizando la imagen del Rey a todos: es un relato escandaloso, los exiliados también son imagen de Dios. La diferencia es que este relato no tiene una visión de poder para pisotear al otro, sino que esta imagen de Rey está marcada desde la justicia. Este Rey tiene poder para amar y cuidar en contraste con el Rey violentador y explotador. Este Rey tiene que hacer justicia sobre todos, es especial hacia los y las pobres (Isaías 11:4), y cuidar a las/os más débiles, al igual que las especies de seres viviente en peligro de extinción. De manera que cada hombre y cada mujer están llamados/as a proteger la vida de todo el planeta y sus condiciones fundamentales.¹³⁷

El relato es narrado en un proceso armónico, donde cada momento es un tiempo especial; además, cada momento nos muestra lo grandioso y lo bondadoso de Dios. Al llegar al momento en que el ser humano es creado, expresa la gran responsabilidad de su relación con la Tierra: es una vocación que debe cuidarse y cultivarse con cuidado. Como

¹³⁶ *Íbid.*

¹³⁷ *Íbid.*

bien indica Ruth Padilla Deborst, el autor de Génesis retrata el gobierno de Dios en sorprendente contraste con el de Babilonia. La naturaleza del gobierno de Dios desafió a su pueblo a re- moldear su definición de lo que significa ejercer dominio. Dios, la Comunidad de Amor, ejerce el poder de manera creativa, generosa, generadora de vida, y Dios celebra la bondad de la obra de sus manos. En el relato del Génesis, el poder se traduce en trabajo creativo y cuidado responsable. La conexión es clara. Ya que esta es la manera en la cual ejerce Dios el poder, y los seres humanos han sido creados a su imagen, entonces el poder les es delegado a ellas y ellos para ser ejercido mediante el trabajo responsable y el cuidado creativo de la comunidad de la creación, de la cual son parte.¹³⁸ Y para ello Dios mismo les modeló. Dios fue el primer hortelano, es él quien empieza a trabajar la Tierra y a cultivarla.

La invitación que le extiende al ser humano viene de la esencia de quién es Dios como el primer hortelano. El plantó un huerto en el Edén (Gn 2: 15), el Señor Dios los tomó y los puso en el Jardín del Edén para que lo labraran y lo cuidaran. Si Dios fue el primer hortelano en la Tierra, la primera vocación que Dios nos dio Dios fue de cultivar la Tierra. Nos parecemos en que somos cuidadores, agricultores, hortelanos de la Tierra; en que podemos relacionarnos con la Tierra a quien Dios le dio capacidad de vida. En nuestra relación con ella podemos co-crear y ser parte de la comunidad creadora, donde el que invita y da capacidad para ser parte es Dios.

¿Qué nos pueden decir la mujer y el hombre de su teología sobre la Tierra en Génesis?

Su identidad estaba alimentada con lo que escuchaban de Dios. Eran su imagen y semejanza, para ellos era una bendita responsabilidad. La capacidad de relacionarse con

¹³⁸ Ruth Padilla Deborst, *op. cit.*, p. 23.

la comunidad creadora, de escuchar y de ser escuchados. De ser amados y de amar. Sus ojos vieron la obra de Dios en todo su esplendor, sus oídos escuchaban la versión de Dios. Él les conto que todo era bueno en gran manera; a partir de esta narrativa construían su relación con el resto de la creación que era una obra magnifica que habla sobre la comunidad creadora. La bendición de Dios también estaba muy presente, como también fue la bendición de Dios a otras especies del mar y del aire. La vida está organizada en una red de vida interdependiente, y de los animales, de las plantas, de los astros aprendió cómo construir una comunidad de vida para vivir entre ellos/as.

Todos tenían el mismo origen, Dios los creó. Los creó de la arcilla, como creó a los otros seres vivientes. Nuestros antepasados representados con los nombres de Eva y Adán sabían que el espacio que llamamos “Tierra” era un lugar donde habita Dios y habita en toda su creación. Sus sentidos probaron el deleite del jardín, ya que sus ojos vieron coloridas formas que les permitieron configurar su sistema de vida –tanto interno en lo psicológico, como externo, social– pero también descubrir qué significa ser humano desde la relación entre ellos como pareja y con los demás que son parte de esta comunidad. Por vez primera olieron los frutos de los árboles que les permitieron disfrutar de los aromas que recrean formas para vivir oliendo a Tierra; probaron los frutos y supieron que no podían vivir sin los frutos de la Tierra, la gratitud y reverencia a la Tierra como ser vivo que alimenta a todos los seres creados. Fue en el Jardín del Edén que aprendieron vivir, sentir, pensar; a coexistir en la Tierra y construir de lo aprendido de Dios y de la Tierra la cultura de la vida que existió desde el principio en la comunidad de amor.

El lugar para vivir como regalo de Dios

Fue Dios quién tomó al hombre y lo llevó a este lugar donde se siente parte de, la pertenencia a Mamá y Papá, la pertenencia a la Tierra es un lugar de seguridad, es un lugar sagrado. Para el pueblo gunadule la Tierra es sagrada y hay lugares muy sagrados dentro de lo sagrado, como son los *galus*. Dios toma al hombre y lo coloca para cultivar la Tierra.

Para aquellos que viven en una narrativa de violencia como fueron los primeros que escucharon el relato –de falta de pertenencia, de no tener tierra y de vivir con inseguridad–, esta invitación de Dios de tomarles para vivir en el jardín rompe los esquemas de la estructura de poder que somete a unos a la muerte, para enseñarles nuevas formas de vida. Pero también desde una perspectiva de quienes son liberados de Egipto, podemos pensar que es una invitación de cultivar la ley, guardar los mandamientos.

Cultivar es una tarea que deben aprender y sus maestros fueron Dios y la Tierra. Primero Dios ya había cultivado el Edén, Él fue el primer cultivador del jardín para mostrarles cómo se debe amar, cuidar y convivir con lo creado. De la Tierra aprendieron el lenguaje de la Tierra, pero para esto hay que recordar varias palabras de Dios. “Y Dios vio que todo era bueno en gran manera”. ¿Y qué significa “bueno en gran manera”? En hebreo “*Shalom* de Dios”; para los pueblos indígenas “El buen vivir”, que nos lleva a convivir bien, en armonía y equilibrio para todos/as. Donde habita la paz y la justicia como señal de la presencia de Dios. Aquello que le hace bien a la comunidad cósmica y donde ninguno es violentado y explotado.

También hay que recordar la vivencia de Dios del *Sabbat*. La Biblia de Jerusalén dice: “recién con el *Sabbat* Dios termina su obra”. Desde esta interpretación, Dios culmina su creación con el *Sabbat*. Esta perspectiva más judía puede ayudar a repensar el

relato de la creación.¹³⁹ Desde esta clave para reconocer la profundidad de este día, el *Sabbat* es el día de todos los días. Esto incluye a toda la creación. Para Eva y Adán este día tuvo que cobrar un sentido de contemplación profundo que es difícil explicar, pero el pueblo *gunadule* tiene una expresión muy apropiada para hacerlo. “*An neg itosi*”, “estoy sintiendo la casa”, lo que indica que “estoy sintiendo el cosmos”. Experiencia litúrgica para reconocer lo indescriptible en palabras pero que se vive en el ser para ser uno en armonía con Dios y la Tierra; en otras palabras, con la comunidad creadora.

El filósofo judío-alemán Franz Rozenzweig ve el día del *Sabbat* como un sueño de perfección: cada sábado es un día que nos recuerda la perfección de la creación. Nuestros ancestros Adán y Eva supieron con su experiencia que este es un día sagrado, porque no representa un día, sino todos los días desde su mirada más amplia, pero para la lógica del diario vivir hay un día exclusivo para recordar el día de todos los días. El sábado para el pueblo judío leído desde el relato creacional como distintivo hace la diferencia con los otros pueblos: ese día es consagrado. Dios bendijo el séptimo día y lo consagró (Gn 2:3), es un día especial que nos invita a traer a la memoria las obras realizadas, las obras perfectas de Dios. Por lo tanto, al contemplar la creación como expresión de reconocerle a Él en su creación, la creación habla de quién es.

En la tradición deuteronomista el *Sabbat* se justifica con el éxodo, pues Dios liberó al pueblo de la esclavitud. Entonces también nos invita traer a la memoria la compasión con todos aquellos que son explotados; ver la realidad que viven los oprimidos y recordar que Dios es el Dios que está a favor de los vulnerables. Dios presente en la historia de la humanidad. La presencia del Dios creador en sus obras, su presencia en la Tierra, razón por la cual reconocer a la Tierra como espacio teológico de Dios.

¹³⁹ Dietmar MüBig, *op. cit.*, p. 98.

Según la tradición judía todo fue creado de manera dual. Hay día y noche, luz y oscuridad, cielo y tierra, mujer y varón; todo viene en pareja, con una excepción: El *Sabbat* como séptimo día está solo, es impar. El *Sabbat* es el día de todos los días.¹⁴⁰ En relación con el tema de la dualidad en la teología gunadule también se maneja este aspecto en la experiencia y el conocimiento del pueblo. La gran diferencia es que los gunadule partimos desde cómo entendemos a Dios. Dios es Madre y Padre, por lo tanto, la creación y la vida está cimentada desde la dualidad, lo cual me deja una pregunta: ¿habrán tenido los judíos alguna vez esta concepción de Dios desde la dualidad, Madre y Padre, que está presente en la tradición judía?

Por ahora, lo que seguiremos explorando es lo importante del *Sabbat* en las relaciones. No solo con los seres humanos, sino con los animales, con la Tierra. Que esto no quedó solo con el día, sino también con el año sabático. Al *Sabbat*, el séptimo día de la semana, le corresponde el año sabático:

“Seis años sembrarás tus campos y sacarás sus frutos; al séptimo no los cultivarás y lo dejarás descansar. Los pobres de tu pueblo comerán lo que encuentren allí, y si sobra algo lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar.” (Ex 23:10)

Además, el año jubilar es también un año de barbecho y su propósito es la recuperación de la Tierra, de la libertad a los esclavos y de las deudas (DT 15:1,4, Lv 25,25-31). Para los pueblos indígenas hay narrativas que hablan del descanso de la Tierra, de vivir en un sistema de restitución de un gobierno igualitario donde no hay empobrecidos.

¹⁴⁰ *Íbid.*, p. 99.

Leyendo el texto desde una mirada crítica en clave gunadule

La dominación sobre los demás, lo que ha traído ha sido muerte. ¿Qué tal si cambiamos estas palabras, como “dominen”, por “complementariedad”, donde las relaciones se puedan vivir en justicia y equidad? ¿Qué tal si cambiamos la palabra “hombre” y ponemos “género humano”? ¿Qué tal si reconocemos que todo territorio tiene vida antes que la mía, la nuestra, llegue a habitarla? Antes que nosotros, los seres humanos, ya estaban ellos, ellas. ¿Cómo llegamos a ser los dominadores? Y no todos los seres humanos lo somos, si no una “clase” de seres humanos. No es cierto que todos y todas los seres vivientes que habitamos en el planeta somos imagen de Dios, de los animales y de las plantas. O como dirían mis abuelas, de la Madre Tierra. Esto rechina en nuestros oídos.

En el relato de Ologwadule se nos muestra que nosotros somos imagen de las flores, nosotros somos imagen de la Madre Tierra, por cuanto la Madre Tierra es imagen de la Gran Madre y el Gran Padre. Si todo lo que Dios hizo lo vio bueno en gran manera, ¿cómo leemos que nada queda exento de esta bondad de Dios? Si el mito es un símbolo para hablar de que los seres humanos tenemos la esencia de Dios, ¿cómo podemos leer que todo ser viviente también fue descrito como bueno en gran manera para ver otro símbolo-descripción del significado de esta bondad intrínseca de Dios en todo? Lenguajes hay miles, y aun los que no entendemos, como el lenguaje de la Madre Tierra. ¿De quién era la casa donde Dios plantó el Edén? ¿Quiénes vivían allí al llegar los seres humanos? ¿Esta casa no es *oikos*? La *nega*, en gunadule, es un espacio en el cosmos donde la relación no es de poder, sino de reconocimiento de que, donde Dios plantó su jardín y sopló su aliento, era la casa de otros. Por tanto, esto ya fue revelado ancestralmente. Tomar la Tierra de los otros como posesión no surge del corazón de un buen “dios”. Somos “espejo” de lo que interpretamos sobre Dios, hablamos sobre lo que creemos saber de Dios. El relato de Ologwadule nos plantea esta crítica

al relato bíblico y a la interpretación colonial, en la que la imagen y semejanza se usa para dominar. Este Dios no está presente en el relato de Ologwadule.

Otra crítica que plantea el relato de Ologwadule se refiere a las interpretaciones del Génesis que nos han enseñado en algunas comunidades gunadules sobre el papel de la mujer cómo “culpable”, “la que tentó a Adán”, “la pecadora”, “la que fue sacada de la costilla, por tanto, es inferior al hombre”. Son lecturas opresoras. Ologwadule plantea que, si somos todos creación de la Gran Madre y del Gran Padre, no hay niveles de superioridad entre uno y el otro, sino que hay equidad, y lo que vale en la vida es vivir con responsabilidad, ser responsables los unos con los otros. Por tanto, cuando se lee el texto bíblico desde esta clave, también se plantea la crítica con relación a la Tierra y el territorio.

Los que tienen esta mirada de “conquista” creen que el Edén es su promesa para habitar y despojar a los que ya viven “aquí”, porque Dios les ha otorgado esta Tierra y territorio. Ologwadule plantea que Dios sí creó la *nega*, pero como un espacio de encuentro, de reconocimiento de la diversidad en toda su creación para convivir en armonía y equilibrio con todos y todas. Porque ser imagen de Dios es una metáfora para ser releída a la luz del Shalom, de la convivencia plena y justa, del buen vivir. Invitándonos a pensar que la imagen de Dios, en Ologwadule, nos propone leer de manera crítica a Génesis 1-2:15 para liberarnos de causar muerte a la creación, incluyéndonos a los seres humanos. Y cómo desde la fe de los pueblos indígenas, en este caso del pueblo gunadule, podemos ser liberados por la Ruah.

CAPÍTULO 6

Tejiendo la mola: implicaciones teológicas y hermenéuticas en la vida de la iglesia

La mola, tejido emblemático de la nación gunadule, es arte y comunicación de la mujer gunadule y su origen es milenario. En la antigüedad se pintaban el cuerpo, posteriormente, los dibujos fueron transferidos a la tela. Los tejidos en nuestros pueblos indígenas son memorias que nos hablan de la vida y la experiencia milenaria de nuestro existir en Abya Yala. Estas memorias pintadas en el cuerpo, en la antigüedad, se crearon mediante las pinturas sacadas de los frutos de las plantas del algodón, elementos que nos muestran la fuerza y relación de nuestras identidades con la Madre Tierra.

Nuestro hermano Abadio Green señala lo siguiente: “la palabra mola viene de la raíz etimológica *mommoll*, que significa mariposa. Esta deviene de una serie de transformaciones lingüísticas hasta a llegar a significar, sabiduría encubierta.”¹⁴¹ Esta sabiduría encubierta es la que ha estado presente en la memoria cósmica y la que la mujer gunadule ha diseñado en su relación con la tierra. El origen de las molas es relatado por las abuelas y los abuelos de la siguiente manera:

Ologwadule se mostró como conocedora profunda de tejidos. Sabía tejer, teñir hilos gruesos y delgados de algodón. Trajo consigo todos los accesorios que se emplean para montar y amarrar palos de tejer. Ella empalmó varios telares, trabajó primero con el algodón. Las telas que se hicieron con hilos de algodón las llamó *ubsanmola*; pero no todas esas telas tenían que ser blancas. Ologwadule hirvió el *nisar* (achiote), y enjuagó los hilos blancos de algodón con el agua caliente del achiote; Ologwadule

¹⁴¹ Abadio Green, *op. cit.*, p. 217.

pasó, luego, a trabajar con los tejidos. Ella era versada en la diversidad de algodones. Empezó a despepitar el algodón. Para el diseño y los colores de su arte, ella se inspiraba del mismo rostro de Olobibbirgunyai. La rueca (birbirgala) empezaba a chirriar muy de madrugada, las fibras blancas de algodón se acumulaban en los rincones de la choza grande. Ologwadule trabajaba fuerte e intentaba enseñar a las mujeres–animales que la rodeaban. Ologwadule utilizó el mageb para teñir los tejidos. Los copos de algodón tomaban, entonces, tonalidades de colores que le ofrecían las piedras de los ríos, las hojas molidas de los arbustos, las raíces de las plantas, las semillas machacadas, los tallos de los manglares. Con el mageb, la blancura de los lienzos de algodón, se volvía rojiza, y decía que era magebamola. Agarraba el achiote, y los tejidos tomaban el color rojo más pronunciado. Ologwadule llamaba a los tejidos de esa tonalidad, nisalimola. Consiguió el abgi, e indicó que los tejidos eran abgimola. Ella se acercó a la corteza de los árboles, entonces, surgió sabbimola. Utilizó el asgoga, y las telas fueron llamadas asgogamola. Nana Ologwadule se vistió disggelamola. Buscó ella las fibras de maguey (oa), fibras de tallos de diversos plátanos. Los tallos se convertían en fibras y las fibras en tejidos y los tejidos eran pasados por diversas tinturas.

Es de esta manera que esta creación hermosa surgió. Nació de la mano de nuestras ancestras para mostrarnos la resistencia y la fuerza de la mujer gunadule y su profunda relación con la Madre Tierra. Ellas, con sus manos, nos relatan las memorias del cosmos, de la tierra, de nuestra *nega* (casa), de las hermanas flores, de nuestros hermanos mayores los árboles, de los hermanos animales, del agua que da vida, del sol que es nuestro abuelo, de la luna y los astros quienes nos dan seguridad, de las plantas que son nuestros libros

sagrados, de la familia dule, seres vivos, en el cosmos. De la humanidad que está interconectada con la comunidad cósmica y a la cual pertenecemos, siendo parte de ella.

La mola es un símbolo de los bordados de una raíz milenaria de la nación gunadule que manifiesta el origen de la Nabgwana (Madre Tierra) y de la mujer guna. Su inspiración está basada en la comunicación más interna del ser mujer guna y su entretejido en la existencia en relación a la Gran Madre/Padre, Nabgwana. Las líneas y diseños geométricos que hablan de lo que está en la misma palabra mola indican la pareja de fases que la integran. El tema que se suele repetir en la mayoría de las molas es la imagen del laberinto. El laberinto es un espacio en donde caminamos todos los seres vivos y nos encontramos en estos caminos complejos en el espacio que la Gran Madre/Padre creó. Las molas se tejen manualmente en telas de algodón de formas cuadradas o rectangulares y de variados colores, telas que al ser perforadas y superpuestas dan como resultado un arte de significado especial y simbólico: nuestro entorno que está envuelto en capas de sabiduría milenaria.

La Gran Madre y el Gran Padre se revelan a Ologwadule

Para el pueblo Gunadule, Nana y Baba se manifiesta a Ologwadule. Ologwadule es un ser vivo que siente, piensa, se renueva, reflexiona, sufre, lamenta, celebra, engendra, crea, muere y revive. Los distintos nombres que le da el pueblo gunadule a Ologwadule hablan del proceso de cambio que ha vivido la Madre Tierra. Antes de que existiera el ser humano, Ologwadule ya existía, por lo tanto su voz y su memoria es la voz más ancestral en relación con la creación y en relación con el ser humano. Hay diferencias y encuentros entre la espiritualidad Gunadule y las teologías cristianas sobre la revelación.

La revelación, desde la teología católica, se trata de una decisión de Dios mismo, quien por propia iniciativa, de acuerdo a su plan salvífico universal, se revela a sí mismo por el interés y el amor que tiene por todos y cada uno de los hombres y mujeres de toda

la historia. Por consiguiente, solo cuando se da a conocer esta autocomunicación, se da la revelación de Dios en sentido pleno. La donación que Dios hace de sí mismo y su revelación son dos aspectos inseparables del acontecimiento de Jesús.¹⁴² Otros sugieren que solo el hombre, ser espiritual-racional, es capaz de recibir la revelación divina, porque para entender a Dios, es necesario tener una cierta semejanza con el que habla: semejanza que viene dada por la razón humana.¹⁴³ Por otra parte, la revelación de Dios al hombre no puede darse sino en el plano de la historia, porque es allí donde, como lugar exclusivo, el hombre realiza su ser.¹⁴⁴ La revelación no es alteración de la creación, ni tampoco se identifica totalmente con ella. Se trata de un dinamismo inherente a la creación, como obra de Dios, pero una novedad dentro de ella en el transcurso de la historia. Dios crea y participa en lo creado y se revela dándose a conocer en el mundo creado.¹⁴⁵

Ahora bien, desde la teología gunadule abyayalense, la Gran Madre y El Gran Padre se revelan y manifiestan, a la Madre Tierra y en la Madre Tierra. Esto da una perspectiva diferente de esta gran tradición del cristianismo que concibe la creación como un libro vivo que revela la naturaleza de Dios. Escoto escribe que «la luz eterna» se manifiesta en el mundo «mediante la Escritura y a través de las criaturas», y Eckhart dice que debemos «entender a Dios en todas las cosas, puesto que Dios está en todo. Cada criatura está llena de Dios y es un libro sobre Dios». San Bernardo afirma que «los árboles y las piedras te enseñarán lo que no puedes aprender de los maestros» y, como nos recuerda *Laudato si'*, San Francisco habla de las demás criaturas como hermanas y hermanos nuestros, junto con el sol, la luna, el aire y el agua. En esta tradición teológica la creación está como

¹⁴² Mario Flores Ramos, “Revelación de Dios y pueblos originarios”. En *Revelación de Dios y Pueblos Originarios. V Simposio de Teología India*. (Bogotá: CELAM, 2015), 80.

¹⁴³ Baena, Gustavo. *Fenomenología de la revelación: Teología de la Biblia y hermenéutica*, (Navarra: Verbo Divino, 2011), 97.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 874.

¹⁴⁵ Mario Flores Ramos, *op. cit.*, p. 81.

infundida de la presencia divina. Cada criatura puede servir como un maestro de sabiduría divina.¹⁴⁶ Sin embargo, en la teología y espiritualidad gunadule, la Gran Madre y el Gran Padre se revelan a la Madre Tierra y en la Madre Tierra. La Gran Madre y el Gran Padre en y desde su esencia y en relación de convivencia, como un acto sexual crean a Ologwadule (Madre Tierra). “Es el amor infinito de los creadores de su obra maravillosa y perfecta.”¹⁴⁷ “La Gran Madre lleva en su vientre a Ologwadule, y desde allí va formando toda la esencia de quien es la Madre Tierra. Claramente que la Tierra vino de la Madre, del vientre de su Madre grande, donde nació y se formó la vida de la tierra, por eso la Tierra también es Madre.”¹⁴⁸ Desde el vientre de la Gran Madre se comunicó con Ologwadule (La Madre Tierra). Y la Gran Madre junto con el Gran Padre cuidaron de la Madre Tierra. Desde esta mirada no solo se revela en, sino que primero se revela a la Madre Tierra. Es desde este ciclo rítmico de la Vida, donde Nana y Baba, debido a su convivencia y relacionalidad, trascienden y son inmanentes al mismo tiempo. Y desde su convivencia le dan el don a la Madre Tierra de trascender y ser inmanente al mismo tiempo.

Ologwadule es para los abuelos gunadule el texto sagrado ancestral de la vida, donde podemos beber de la sabiduría para vivir y convivir nuestra espiritualidad. “*Ai ye, degi ye, Nana burba, bala mide, we neggi. Nue iddo malo. Degi ye*” tiene varias interpretaciones, pero una de ellas es: “*Hermano, el conocimiento sagrado está en la Madre Tierra. Escucha bien, está en el cosmos. Así es.*” Y esta perspectiva está unida con el cordón umbilical de cómo entendemos quiénes son Nana y Baba para el abuelo gunadule, y que más adelante explicaré un poco más sobre cómo los gunadule

¹⁴⁶ Linda Hogan, João Vila-Chã y Agbonkhanmeghe Orobator, Editores. “Ecología y teología de la naturaleza”. Revista Internacional de Teología Concilium 378 (2018), 660.

¹⁴⁷ Abadio Green, *op. cit.*, p. 82.

¹⁴⁸ *Íbid.*

entendemos a Dios. La Gran Madre y el Gran Padre salen de sí mismos expresando su esencia en el cuerpo de la Gran Madre. El tiempo espiral en que los pueblos abyayalenses entienden el cosmos, es fundamental para comprender la teología gunadule. La Gran Madre y el Gran Padre trascienden de sí mismos. El espiral es un pluriverso de posibilidades para crear y re-crear en el tiempo y espacio, trascendencia que renueva las manifestaciones de Dios en el cosmos, donde la Gran Madre y el Gran Padre están continuamente actuando. La Madre Tierra, Ologwadule, al ser hija de la relación, de la convivencia entre Nana y Baba y ser gestada en el vientre de la Nana, es fruto de la esencia inmanente y trascendental. También es abarcadora en todos los tiempos, de la Gran Madre y el Gran Padre, y el corazón de la Madre Tierra tiene ritmos cíclico-espirales como ser vivo que acontece en el pluriverso, que conocemos como Ologwadule.

En las tradiciones bíblicas existen otros conceptos sobre la Tierra, diversos a los que se fraguaron a lo largo de la tradición eclesial. Encontramos una alternativa en la tradición sapiencial. La figura femenina de la Sabiduría está presente de diferentes formas en la Biblia, representa mayormente la fuerza creadora de Dios. Sobre todo, la versión de compañera preexistente de Dios influyó en la cristología. La idea del Cristo cósmico, que absorbió muchas características de la tradición sapiencial, permite pensar de manera teológico-cristiana la cualidad de sacra de la Tierra. La convicción de la creación como algo sagrado no solo existe en las espiritualidades indígenas, sino también en la espiritualidad cristiana.¹⁴⁹ Por otro lado, reconocer al ser humano del barro de la Tierra nos permite también argumentar que el relato nos dice mucho sobre desde dónde se crea: es Dios quien toma el barro y de allí sopla su aliento. Sopla su aliento en la Tierra y de allí surge el ser humano, como

¹⁴⁹ Dietmar MüBig, *op. cit.*, p. 190.

hijo de la Tierra. Quien primero recibe el aliento es la Tierra y el ser humano de la Tierra, por eso somos llamados hijos de la Tierra.

En este sentido, recordemos que la palabra humano deriva de *humus*, es decir, “tierra fértil”. De igual modo, en hebreo la palabra *adam*, “ser humano”, procede de *adamah*, “suelo”. Somos fruto del suelo fecundo de la Tierra. Arthur Waskow dice que esta asociación explica que los seres humanos están entrelazados con el suelo de la Tierra, de tal modo que el aliento divino (el sonido «ah» en la última sílaba de *adamah*) se interioriza y se hace inmanente.¹⁵⁰ Y cuando leemos el relato bíblico con clave voz de la Tierra, podemos también reconocer –como habíamos planteado– que la culminación de la creación no es el ser humano, sino el *Sabbat*: esto nos da otras implicaciones sobre cómo comprendemos la creación. Haciendo un entretrejo entre esta mirada de la teología cristiana y la teología gunadule abyayalense podemos reconocer que hay cercanías en lo sagrado y la Tierra como ser vivo. Desde allí, quisiéramos proponer que la Tierra es ancestral, profeta y sanadora.

La Memoria de la Tierra actualiza la voz de Ologwadule

Para el pueblo gunadule, no puede haber revelación de Dios sin la voz de la Madre Tierra. Tampoco podemos seguir conociendo a La Gran Madre y al Gran Padre sin la Memoria de la Madre Tierra, porque es la memoria quien actualiza la voz de Ologwadule y es a través del cuerpo de Ologwadule donde Dios decidió encontrarse con la creación, y por lo tanto, la humanidad. La voz de Ologwadule es sabiduría que surge del aliento de La Gran Madre y El Gran Padre. Para el pueblo gunadule la sabiduría precede a la razón, también precede a la Palabra, porque la Sabiduría es el movimiento de la Gran Madre y el Gran Padre, que acontece desde la esencia de Dios, manifestándose con los sentidos.

¹⁵⁰ Leonardo Boff y Mark Hathaway en Linda Hogan otros (eds.), *op. cit.*, p. 669.

Para el pueblo gunadule, la palabra como discurso no es lo central, sino el dinamismo de la convivencia de la Gran Madre y el Gran Padre con la Madre Tierra y el cosmos. Es en esta vivencia que se relacionan de manera concreta en la narrativa de la vida del pueblo gunadule. Por eso, los sentidos son la comunicación concertada y orquestada donde no existe hegemonía de pensamiento y diálogo. Porque lo que existe es la complementariedad de lo creado en unión a la Gran Madre y al Gran Padre. En este hilo se entretajan las dinámicas de relaciones, desde la interpretación de la Gran Madre y el Gran Padre en la vida del pueblo gunadule.

Si la sabiduría precede a la razón es porque es la sabiduría quien nos guía al buen vivir, para convivir bien. Si el discurso y la razón preceden a la sabiduría, la interpretación de Dios está alimentada desde un Dios que solo se acerca a su creación como dominador y, por lo tanto, caprichoso. Pero si la sabiduría precede a la razón, como muestra la espiritualidad gunadule, Dios se relaciona con amor: cuidado, respeto, reciprocidad, complementariedad, desde la ética de la vida comunitaria, en donde la convivencia es la narrativa de Dios. La razón en sí misma no es un mal, pero sí lo es no entender la razón desde la sabiduría. Es como quitarle el corazón a la vida y vivir sin el sentido de nuestra esencia: personas que viven alienadas de la comunidad creadora.

Si vivimos solo con razón, el discurso es hegemónico, porque ve a todo aquel o aquello que no utiliza su lenguaje como objeto, por lo tanto, instrumentaliza la vida como experimento de laboratorio. Pero si reconocemos que la sabiduría es iluminada por el aliento, movimiento, sentimiento; la convivencia, en el oler, mirar, saborear, degustar, escuchar, nos permite tener una relación con todo lo creado, valorizando y respetando que el lenguaje que usamos es distinto, pero no superior, no de dominio, ni desde el poder. La memoria cósmica, y en este caso, la Memoria de Ologwadule (La Madre Tierra) es el registro de la vida de todos los seres vivientes que co-habitamos en el planeta Tierra, pero

desde la teología gunadule trasciende un poco más. No solo es el espacio donde cohabitamos, es el ser viviente la Madre Tierra, quien con sus ritmos, lenguaje, danza, sonidos y movimientos muestra a la humanidad como parte de ella, cómo vivir en armonía con toda la comunidad cósmica. Es decir, Dios le ha otorgado el don para que haya equilibrio en la comunidad que habita dentro de ella. Como la Madre Tierra acoge a su hija en el vientre, la humanidad es parte de ella. Y así mismo, la Madre Tierra también ha sido acogida en el vientre de la Gran Madre y cuidada por el Gran Padre como comunidad creadora.

La memoria de la Ologwadule (Madre Tierra) como profeta

Es la voz de la Tierra quien como profeta por siglos ha anunciado el corazón de la comunidad de amor a través de su cuerpo. En el relato de la creación escuchamos a Dios decir que todo era bueno en gran manera; “las bondades de la Madre Tierra”, dirían las comunidades indígenas. Fue la comunidad cósmica quien estuvo registrando su relato de vida: las plantas, animales, montañas; los árboles, ríos, mares, bacterias, hongos, insectos, astros, galaxias, y mucho más donde se relata la convivencia con el creador y todos los seres que existen en la comunidad cósmica. Estas voces siguen actualizándose, esta memoria es abarcadora y nos permite balbucear y hablar lo que conocemos de Dios. Dios mismo ha propiciado y preparado las condiciones para que los seres humanos le conozcamos a través de las muchas vías que ha permitido para revelarse a la humanidad. El relato creacional en Génesis y en Ologwadule no solo es un lugar hermoso para vivir y relacionarnos con la Tierra, también es el lugar donde Dios habla, como espacio teologal de la experiencia de la humanidad con Dios en la Tierra.

La Tierra por tanto es cuerpo de Dios, donde Dios habita, morada de la presencia de Dios; su *Shalom* lo abarca todo, no como espacio único de Dios, pero sí como espacio

físico, aunque es más que un espacio físico, único del ser humano para conocer a Dios mientras tenga vida en la Tierra.

El relato del Génesis, en su proceso dinámico y cíclico, también nos permite disfrutar cómo Dios se va revelando, cómo prepara el lugar o los lugares de revelación como lugares geográficos, pero también como cuerpos vivos: como plantas, animales, estaciones, insectos y los otros seres creados. Podemos decir que los *gunadules* han conocido un rostro de Dios específico en su relación con *Ologwadule* (la Madre Tierra). Esta memoria de la Tierra nos permite actualizar su voz, porque tanto en el relato del Génesis como en *Ologwadule* podemos reconocer que la Tierra es un ser vivo; y como ser vivo, su memoria es dinámica. Trasciende en el tiempo y espacio, y en el transcurrir del ciclo de la Tierra ha manifestado su relación con el creador; con la *Ruah* como comunidad creadora que se mueve en el principio de la creación –como cuando se movía en las aguas–, pero que sigue moviéndose hoy en toda su creación.

El anuncio de la buena noticia de Dios, en los labios de Dios, fue que vio que todo era bueno en gran manera, y lo expresa al ver completada su creación. La creación, a la que llamamos Tierra, es donde se expresa esa bienaventuranza: la Bienaventuranza de la Tierra como voz para proclamar los buenos propósitos de Dios. La Tierra es dichosa por cuanto vive y comunica las bondades de la comunidad creadora. Entonces, abordar la vocación de Tierra nos permite decolonizar nuestra mirada de la Tierra y ver los relatos bíblicos como la voz de la Tierra que ha estado presente en las narrativas. Los profetas en los relatos bíblicos tienen boca. Su voz es importante porque anuncian, dan el mensaje de Dios.

La Tierra no empieza diciendo en palabras humanas “así dice Dios”, porque el lenguaje de la Tierra es diferente en su ser mismo, pero también comunica y anuncia las bondades de Dios. Los salmistas expresan en diversos momentos cómo la Tierra

comunica. “Los cielos cuentan la gloria de Dios, anuncian, emiten, escuchas sus palabras contando su gloria. (Salmos 19:1-6)”. También, otros libros como el de Job nos muestran su teología sobre la creación. “Y en efecto, pregunta ahora a las bestias, y ellas te enseñarán; a las aves de los cielos, y ellas te lo mostrarán; O habla a la tierra, y ella te enseñará; los peces del mar te lo declararán también. ¿Qué cosa de toda estas no entiendes, que la mano de Jehová hizo? (Job 12:7-9)”. Si el objetivo principal del profeta es comunicar la Palabra de Dios, la Tierra lo ha hecho desde épocas ancestrales, ha comunicado el mensaje de Dios. El profeta también expresa la situación presente en las situaciones históricas de su tiempo, buscando afectar el presente, su mundo contemporáneo para darle perspectiva.¹⁵¹

La Tierra también en su cuerpo ha expresado y vivido las situaciones históricas en su tiempo, y en su cuerpo ha expresado la situación que se vive, afectando el presente e invitando al ser humano a vivir en una nueva perspectiva, donde la invitación es escoger la vida, como camino profético que convoca a la transformación. “Hoy pongo a los cielos y a la tierra por testigos contra ustedes, de que he puesto ante ustedes la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge, pues, la vida, para que tú y tu descendencia vivan; y para que ames al Señor tu Dios, y atiendas a su voz, y lo sigas, pues él es para ti vida y prolongación de tus días. (Deuteronomio 30:19-20)”. De profeta a testigo, testigo como quien ha presenciado los hechos de Dios, la situación de Israel, pero también la invitación a escoger la vida que trae bendición a su descendencia. El propósito es la vida en la humanidad.

Además, los textos proféticos, por su parte, no concebían la historia como “caso cerrado”, ni menos al ser humano como sujeto de fuerzas ajenas. Preferían criticar el actuar humano en la historia y animarlo a trabajar para construir una historia afín con los

¹⁵¹ Cristhopher Wright. *Cómo predicar desde el Antiguo Testamento*. (Lima: Editorial Puma, 2016), 200-201.

propósitos del Señor. En lugar de sentenciar “¡aquí ya no se puede hacer nada!”, preferían anunciar “¡aquí todo está por hacerse!”. Denunciaban los males y estimulaban las acciones éticas a favor de la vida y el cambio. Jeremías lo hace a su manera:

Así ha dicho el Señor: “Deténganse en los caminos y pregunten por los senderos de otros tiempos; miren bien cuál es el buen camino, y vayan por él. Así hallarán ustedes el descanso necesario”. Pero ustedes dijeron: “No iremos por allí”. También les puse vigilantes que les advirtieran: “Presten atención al sonido de la trompeta”. Pero ustedes dijeron: “No vamos a prestar atención”. (Jeremías 6:16-17)¹⁵²

No solo anuncia la buena noticia, sino que también denuncia con su cuerpo el mal: la Tierra nos da la perspectiva de cómo vivimos en relación con la vida. La Tierra como profeta no habla para condenar o enjuiciar, sino para que la humanidad, a través de lo que Dios habla en ella, sea convocada a una ética de vida.

En el relato de Ologwadule se expresa esta ética mayor, así le llama el pueblo gunadule, donde la Tierra invita al buen vivir para convivir bien; donde advierte sobre los caminos y andanzas que intentan destruir a la Tierra, y que son, por lo tanto, suicidio colectivo del ser humano. Les advierte para que presten atención, se detengan, escuchen la voz de Dios y caminen hacia maneras sostenibles para vivir. Porque cuando la Tierra sufre, nosotros sufrimos y sufre Dios. La Tierra como metáfora de espejo nos permite vernos, cómo estamos en relación con la comunidad creadora. Y cuando no hay profetas humanos, la Tierra no queda en silencio: nunca ha callado, es el más fiel de los profetas. Porque su experiencia de Dios es intrínseca a quien es como ser creado por Dios, que

¹⁵² Bernabé. Cristianismo, fe y misión. “Sigilo profético y parloteo apocalíptico”, <https://www.elblogdebernabe.com/2020/05/sigilo-profetico-y-parloteo-apocaliptico.html?fbclid=IwAR0WUeBXYE19puIoFD5lmoKhBMv7Zstcy-EYKWg12VX-52XRSk0efkbnJ2c>

manifiesta su gloria. Todos unidos en la comunidad cósmica somos parte y estamos interrelacionados, unidos por el tejido del amor de Dios.

La Tierra es profeta que actualiza el mensaje de la voz de Dios en su memoria, y esta memoria comunica lo que vivimos actualmente en relación con lo que sucedió, para dar una perspectiva de la vida tal cual es. La crisis climática que vivimos hoy nos muestra a la Tierra como profeta que denuncia nuestro mal. Hemos olvidado a Dios desde la voz de la Tierra; “hemos olvidado la voz de mamá”, dice la teología abyalence gunadule. Los profetas sienten y piensan lo que Dios siente y piensa. La teología de la Tierra es propia de ella, porque ningún ser vivo puede comunicar como comunica la Tierra lo que Dios quiere decirnos. Sí, la Tierra sufre dolores de parto: “Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora. (Romanos 8:22)”. La Tierra siente el dolor de Dios, y a partir de este dolor la Tierra denuncia los males de la humanidad en su propio cuerpo. La explotación de los recursos que la Tierra ofrece, la crisis climática, la muerte y extinción de miles de animales y plantas; el deterioro de la capa de ozono y otros más reflejan cómo la Tierra denuncia en su cuerpo el mal. Y como profeta no solo anuncia y denuncia, sino que vive en su cuerpo la muerte y con ella también la humanidad.

El martirio de miles de especies es un tema que vemos a diario: no solo los animales, sino también los seres humanos. Esta es una señal de que necesitamos cambio. La Tierra gime, espera su redención total, espera que el creador restaure su cuerpo y, en ella, a nosotros. Es un lamento por todos, y un salmo elevado a Dios. Cuenta un sabio gunadule que los animales comunican de muchas maneras el mensaje de Dios, de que podamos los seres humanos recordar quiénes somos. “En algunas ocasiones en los lugares y sitios que no te imaginas, los animales pueden autoflagelarse y aún provocar su muerte

para enviar mensajes de cambio para la humanidad, porque solo en este sacrificio podemos nosotros participar de la restauración.”¹⁵³

La misma Tierra levanta su voz de muchas maneras, y se unen a esto los defensores de la Tierra, los territorios de los pueblos de Abya Yala, para levantar la voz y denunciar la violencia hacia Ologwadule (Madre Tierra). Ellas y ellos se unen a la voz de la Tierra, porque son y se sienten parte de ella; sus voces proféticas son inspiradas por escuchar la voz de la Tierra, se hacen parte de este movimiento profético de la Tierra que denuncia el daño hacia la comunidad creadora. En Abya Yala, en los últimos años, se ha acrecentado la visibilización de la muerte de defensores de la Tierra, muchos de ellos hermanas y hermanos, comunidades de los pueblos indígenas. ¿Qué es lo que motiva la pasión por cuidar y aún dar la vida por anunciar las bondades y denunciar el mal hacia la Tierra? Su conocimiento de Dios en la Tierra, su capacidad de escuchar las señales del Espíritu en ella. La compasión que surge de la pasión y del amor a Dios y a la Tierra, porque sus vidas han encontrado en ella el misterio de Dios. Como comunidades de fe de Jesús es pertinente escuchar lo que tienen que decir desde la espiritualidad las teologías abyayalenses; desde la experiencia de comunión lo que han descubierto los pueblos del Abya Yala en su conexión con ella. Ya que la Tierra es nuestra ancestra más antigua.

La Tierra como ancestra

Cuando el ser humano no existía, ya la Tierra tenía vida. En ella están grabadas las memorias, los pensamientos de la *Ruah*, de la Gran Madre, del Gran Padre. En ella también están guardadas las memorias de la humanidad, del pueblo gunadule. La Tierra en su ciclo de vida ha ido madurando y renovándose. La voz de la Tierra es la memoria ancestral de la humanidad.

¹⁵³ Conversación en TV indígena de Panamá, Abadio Green, mayo 2020.

La memoria no es solo un fenómeno humano, es inicialmente un fenómeno cósmico: tenemos la masa, la energía que tienen las informaciones. Las informaciones son los contactos, el principio de los elementos primordiales; los top quarks, que es el mínimo de materia que se conecta, y esa conexión transmite información unos con otros. Esta información va creciendo en la medida en que el universo se va expandiendo, se va autocreando, de tal manera que la información está en los seres. En la célula de nuestras manos está la información biológica del ser humano: nosotros somos herederos de una información que viene desde el principio, pasando por los bosques, dinosaurios, los animales, los colibrís hasta llegar a nosotros, que somos la culminación de información que es memoria. Esa memoria se convierte en conciencia, cada pueblo tiene memoria. Los portadores iniciales de esta memoria son los abuelos y abuelas, que hacen en hilo el eslabón que une generaciones. No solo mantienen la memoria, la renuevan, le añaden algo desde sus experiencias, porque la memoria es algo vivo.¹⁵⁴

La voz de la Tierra, que se actualiza en la memoria, es el camino ancestral que nos conduce a Dios. La vida como misterio: balbuceamos en conocer el origen de ella, no lo sabemos. La Tierra y el ser humano en ella son misterio que no logramos conocer, aún más la grandeza de Dios. Nos aproximamos a ella desde las distintas experiencias que se van guardando en la memoria y que se han registrado en las memorias de los pueblos en su relación con la Tierra. Estas memorias que se transforman en relatos nos muestran una mola mayor, un tejido mayor de Dios en la memoria cósmica. Como señalan nuestros abuelos gunadules, la experiencia de nuestra vida envuelta como en el caracol, los misterios de Papá y Mamá. Recogiendo el caracol y su sonido en ella, así están las memorias registradas de todo el cosmos. O como diría Leonardo Boff, las muchas memorias se van acumulando y se recrean en arte que pintan, que cantan; del que se crea

¹⁵⁴ Leonardo Boff, entrevista, 2 de diciembre del 2019.

cinema, libros de la memoria de la humanidad. Y estas memorias son guardadas por Dios como memoria de toda la humanidad. La teología gunadule abyayalense dice que no solo es memoria humana, sino memoria cósmica: la nuestra en Ologwadule como memoria elevada, conocida y sentida por Dios como misterio de él en la vida. Al escuchar a la Tierra como ancestrera de los relatos de Dios, en el relato de Ologwadule podemos ver cómo los procesos de vida de la Tierra están relacionados con los ciclos, con la renovación y los distintos nombres de la Tierra.

Los distintos nombres que el pueblo gunadule le da a la Tierra nos permiten indagar en la vivencia de la Tierra y su relación con Dios. El nacimiento de la Tierra (Oloiddirdili) comunica cuando la Tierra dejó brotar de sus entrañas el agua, para permitir el nacimiento de los continentes y de los océanos. Y lo importante para la separación de la Tierra: el papel del agua, expresando también la generosidad de la Tierra para que toda la creación pudiera tener su espacio y vivir en armonía unos con otros. Desde esta mirada, se trata de la gracia de recibir de la Tierra el deseo de Dios para convivir en la Tierra con todo lo creado. Cuando la Tierra no era madre y no existían los seres humanos, danzaba con la Gran Madre y el Gran Padre, por lo tanto, guarda la memoria antigua de la comunidad creadora en ella. Y también la memoria de la relación de la Madre y el Padre en la formación de ella (Ologwadule), para vivir y mostrar las bondades de Dios en la comunidad cósmica.

Luego la Tierra pasa por el proceso de que gira, como proceso de rotación, gira en la hamaca de oro y plata; la Tierra gira desde su raíz para la vida, recordando que los seres de la Tierra viajan en su recorrido con los ojos fijos y su corazón en armonía con todos y en el tiempo espiral. La Tierra, con los astros, estrellas y demás seres del universo; y cómo esta conciencia de esta memoria crea conciencia en nosotros para reconocer que es la memoria ancestral de la Tierra. Es la que nos recuerda en nuestro ser, que el

equilibrio que vivimos en nuestro cuerpo, pero también en el cuerpo colectivo, está desde antes en la memoria de la Tierra. La memoria es algo universal: los científicos hablan de la memoria mórfica. Por ejemplo, si un mono come la carne y la moja en el mar salado, los otros monos que no ven al mono pero que son de la misma especie, en otra isla, hacen lo mismo. Es una memoria que se comunica con los demás. Es la memoria que se comunica más allá del espacio y el tiempo. Es un salto en el proceso de evolución.¹⁵⁵ Por lo tanto, en nuestra herencia de ADN, llevamos la herencia de la ancestralidad de la Tierra, siendo parientes todas y todos de una misma raíz que en la Biblia se dice que somos hijos de la Tierra (Adama), con conexiones preciosas que nos unen con la raíz, el cordón umbilical desde donde somos gestados. Y que esta memoria va recreando nuestro deseo de Dios y de Dios en la Tierra. Esta memoria provoca recuerdos que permiten que la humanidad mantenga la homeostasis de quiénes somos; pero cuando nos desconectamos de ella, perdemos lo que somos y en ella los problemas psicológicos y sociales que traen el desarraigo de quienes parecemos seres alienados sin Tierra, sin casa, sin identidad. Esta memoria, aunque esté presente necesita ser actualizada con las vivencias de quienes somos con la Tierra, y también de la escucha de nuestros abuelos y abuelas quienes no solo tienen memoria, sino que las suyas son memorias vivas.

Hay un canto gunadule que expresa cómo en el vientre de la mamá, las abuelas visitan al bebé y les otorgan los dones con los que el o la bebé vendrán a vivir y servir en este mundo. Y parte de los regalos que le dan es el amor hacia la Tierra. Las memorias de las abuelas, de los abuelos, son reflejos de la memoria de la Tierra que se evidencian en las experiencias, dichos, saberes que se transmiten de generación en generación y que aun el pueblo de Israel lo tenía presente en su memoria, al pasar de manera oral de

¹⁵⁵ Leonardo Boff, entrevista, 2 de diciembre del 2019.

generación a generación. Memoria de la esclavitud, de la liberación; memoria de los relatos creacionales, memoria de ellos en la historia de Dios desde y con la Tierra.

Por lo tanto, re-descubrir la memoria de la Tierra es conservar la memoria desde su experiencia. Además, para el pueblo gunadule es también conservar las identidades de los pueblos, lo que es, lo que será; sus luchas, sus derrotas. El ciclo de la Tierra se ha materializado en casas, en música, en arte, en libros, en fotografías; en Instagram, en mensajes en los chats en el Whatsapp, Facebook; en los cuentos, relatos, narrativas.

Esta invitación del pueblo gunadule es para valorar y abrazar la raíz de la memoria en la vida de las abuelas, de los abuelos. Ellos no solo conocen la memoria, sino que son memorias con todas sus experiencias hermosas y dolorosas de la humanidad. El olvido, la amnésis de la memoria es un mal que se contrarresta con traer al corazón las memorias de los pueblos. Porque como dice Pablo en Romanos 11:18, “que no sustentas tú la raíz, sino la raíz a ti”. El conflicto de culturas, por ejemplo, y sobre todo con el islam, también describe perfectamente un conflicto entre mundos culturales guiados por el recuerdo y mundos culturales guiados por el discurso.¹⁵⁶ ¿Qué serían las culturas sin ningún tipo de memoria vinculante, las culturas que estuvieran orientadas exclusivamente al discurso? En tales culturas, ¿serían los seres humanos, a la postre, algo más que experimentos de sí mismos? ¿Esos seres humanos que, en las aceleradas turbulencias que generan, corren el peligro de perderse más y más a sí mismos?¹⁵⁷

La exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia*, en “El sueño cultural” puntos 33-38, se expresa sobre la importancia de recordar que “la visión consumista del ser humano, alentada por los engranajes de la actual economía globalizada, tiende a homogeneizar las culturas y a debilitar la inmensa variedad cultural, que es un tesoro de la humanidad”. Esto afecta mucho a los jóvenes, cuando se tiende “a disolver las

¹⁵⁶ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*. (Santander: Editorial Sal Terrae, 2007), 238.

¹⁵⁷ *Ídem*.

diferencias propias de su lugar de origen, a convertirlos en seres manipulables hechos en serie”. Para evitar esta dinámica de empobrecimiento humano, hace falta amar y cuidar las raíces, porque ellas son “un punto de arraigo que nos permite desarrollarnos y responder a los nuevos desafíos”. Esta memoria de la Tierra expresada en lo étnico y su emergencia, en *Abya Yala*, durante las últimas dos décadas han estimulado los posibles marcos de su aproximación desde distintas miradas en la reconfiguración de las identidades y las significaciones sociales, en este sentido *la etnicidad*. Se presenta en modos diversos, dinamizadas por sus interacciones, demandas y resistencias sin llegar a ser determinados o distinguidos de manera llana por sus manifestaciones o hechos culturales. La existencia de registros mostrando la creación cultural de los *grupos étnicos* o visibilizando sus realidades sociales alcanza su vigor por la *referencia étnica*.

La articulación de estas distintas prácticas sociales, rasgos culturales y sus elaboraciones simbólicas, materiales, históricas, manifiestas y expuestas en el imaginario, configuran las características étnicas que inscriben una cierta particularidad en relación a otras enunciándonos una identidad. Particularidades que alimentan nuestro sentimiento de pertenencia que a la vez nos excluye de otras para acabar reafirmandonos aquello que somos y que otros nos atribuyen.

La Tierra como sanadora

Para el pueblo gunadule nuestra falta de armonía de servir, cuidar y defender a Nabgwana es de carácter espiritual, esta falta equilibrio con Nabgwana produce en el ser humano los traumas psicológicos, emocionales y físicos. El trauma del ser humano es su falta de armonía con Nabgwana, quien trasciende lo visible e invisible y tiene características de Nana y Baba porque es el cuerpo de la Gran Madre.

Toda la comunidad cósmica debe vivir en armonía, este es el deseo de BabaNana que surge de su naturaleza intrínseca como Dios-comunidad armónica. Si la armonía es cósmica, cuando hay ruptura de ella ocurre un desequilibrio cósmico. Y para que la comunidad cósmica entre en equilibrio hay varias ceremonias que se realizan. Una de ellas es la del Waar Ued,¹⁵⁸ “La pipa de la paz”, un camino que el pueblo gunadule ha transitado para mantener el equilibrio como una de tantas alternativas que los pueblos indígenas crearon a partir de su relación con la/el creador, el cosmos y los dules (seres vivos) y su implicación para nuestra reflexión en la construcción de la paz en nuestra casa común. Consiste en que cada día, cuando se congrega la comunidad gunadule, los que están en la ceremonia no pueden dialogar entre sí porque ellos están reflexionando sobre su papel en la comunidad cósmica y las implicaciones de sus acciones. El silencio les lleva a dialogar con su ser, con Dios-comunidad, la reflexión del canto les recuerda el origen de ellos en relación a Dios y al cosmos.

El mal surge a partir de una acción, pero no puede haber restauración o armonía si todos no somos parte de esa armonía, la restauración es comunitaria, las acciones que producen desequilibrio cósmico son sociales, se entiende que toda acción positiva o negativa en la tierra tiene consecuencias cósmicas. El *waar* (humo) en la ceremonia no puede faltar. Es como la mujer y el hombre en la unidad-diversa, juntos son necesarios para procrear para que la vida se siga gestando. El *waar* es como el camino que señala el camino para el *nele* para que pueda llegar a su objetivo de aplacar el mal. Pero también el *waar* señala el camino de los participantes para que puedan entrar en una dimensión de armonía con el pluriverso. Es como la mujer y el hombre en la unidad-diversa, juntos son necesarios para procrear para que la vida se siga gestando. Es como el camino que señala el camino para el *nele* para que pueda llegar a su objetivo de aplacar el mal. Pero también

¹⁵⁸ Este concepto es asunto de intensa investigación.

el *waar* señala el camino de los participantes para que puedan entrar en una dimensión de armonía con el pluriverso. El *waar* transporta los códigos de cada ceremonia, al igual que la danza y la música *gunadule* ocupa un sitio muy importante como custodio de la vida espiritual *gunadule*. Los y las abuelas nos enseñan que existen dimensiones, mundos paralelos a la de nuestra dimensión y es justamente esa vida, la nuestra, la que necesita del *waar* para mantenernos en esa comunicación atemporal entre las dimensiones de la vida, el ser humano es parte de este pluriverso. Y es ahí donde el papel del sueño es importante porque nos abre caminos a otras dimensiones que experimentamos mientras dormimos. La importancia del *waar* que es el alimento espiritual para mantener viva la conexión de la vida que no es vista de manera separada, lo físico y lo espiritual están conectados por el *waar* quien es mediador de nuestra ontología, siendo como un acto de amor entre el cielo y la tierra. Por lo tanto que el equilibrio se da en todo lo que se es y se vive. Aunque los niños participan cuando reconocen que la comunidad intenta reconciliarse de manera cósmica, ellos son parte importante de esta, participan en el silencio dando su aporte y aun cuando muchas veces no entienden bien qué sucede, reconocen que está sucediendo un gran acontecimiento en el cosmos que trasciende a lo diario. Desde allí que cuando la casa está en peligro, necesita equilibrarse.

La armonía, la restauración se refiere a un proceso continuo de curación y de equilibrio cósmico, donde el cosmos entra en equilibrio, porque Nana y Baba junto con la Madre Tierra participan de esta restauración como comunidad cósmica. Las plantas medicinales, por ejemplo, son muy importantes en esta restauración y también los elementos integradores que vemos en los relatos y la vida diaria del pueblo *gunadule*. La tierra y el cielo estaban separados uno de otro. Pero el pueblo *gunadule* en su narrativa dice que el viento dio origen a la tierra y el cielo, el viento como elemento integrador de la tierra y el cielo. Otro elemento integrador es el sexo, la unión entre BabaNana, el

gunadule entiende que entendió y rompió con el difrasismo y la división de la vida con elementos integradores que descubrió en su relación con Dios y todo aquello que expresa quién es Dios. Dios entonces es para el pueblo gunadule el origen de todo, pero el que integra todo y sin ella/él no podemos vivir en la armonía. Así como el viento une a la tierra y el cielo. Pero esta unión se expresa en lo cotidiano de la vida y en las fuerzas naturales. Por lo tanto la madre tierra (Nabgwana) y la vida es sagrada.

Aproximación hermenéutico intercultural: la Biblia como relato

Más de un tercio de la Biblia hebrea son relatos. Se les reconoce, en general, la más alta calidad artística y se les puede colocar junto a las obras maestras de la literatura mundial.¹⁵⁹ El texto de Génesis, al igual que toda la Biblia, es un documento literario que se produjo en un contexto específico y en un momento particular de la historia, influido por diversos elementos socioculturales, políticos, económicos y religiosos. Está estructurado alrededor de tres zonas geográficas significativas tales como la zona mesopotámica de Babilonia, en algún lugar de Tigris y Éufrates, Canaán y Egipto. Las influencias que recibió el relato de Génesis de los relatos cosmogónicos de los lugares donde fue narrado, nos hablan de la construcción y la transversalidad de la interculturalidad y lo intertextual en el origen de la oralidad de los relatos. Gran parte de la Biblia fue, en origen, literatura oral y el libro de Génesis, la tradición oral está respaldada en casi todo el relato de la creación en Génesis, transmitido de generación en generación.

Los relatos orales pasan antes que por la vista, por el oído. Las repeticiones como y “vio Dios que era bueno”, nos permiten escuchar la forma oral de la estructura del himno de Génesis para recordar la fuerza del pasaje y la centralidad de quien vio, pero para quien

¹⁵⁹ Shion Bar-Efrat, *El arte de la narrativa en la Biblia*. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000), 11.

lo escucha, lo hace con los oídos y la imaginación. En la cultura gunadule los relatos cantados son parte fundamental en la formación de la comunidad, por tanto, un relato como la creación en Génesis es bien aceptado porque habla el lenguaje de la oralidad del pueblo. En los pueblos indígenas de Abya Yala los relatos orales son el camino para la construcción de los núcleos ético-míticos¹⁶⁰ y los núcleos éticos míticos construyen relatos, hay una doble vía: un lugar situacional¹⁶¹ y una lectura situacional.¹⁶² Para la abuela gunadule que escucha el relato, ella lo interpreta a la luz de desde y cómo se escucha. Aquí entran en juego los presupuestos hermenéuticos tanto teológicos como culturales.

Desde lo teológico, la percepción que el pueblo gunadule tiene sobre Dios, desde lo cultural, cómo ha interpretado su narrativa en los relatos, símbolos, la lengua, ritos, ceremonias y cómo nos entendemos como seres vivos con relación a la comunidad cósmica. Y este lugar desde donde nos situamos nos permite encontrarnos con la experiencia humana, y la experiencia de la Tierra, que postula la narrativa gunadule como experiencia del ser gunadule. Si hacemos el diálogo intercultural podemos abrirnos a otros mundos de posibilidades para entender los textos bíblicos que nos enriquecen a todos. Nos ofrecen nuevos rostros y ángulos del texto que estaban ocultos para nosotros, pero que tenían luces para los otros pueblos, desde allí podemos situarnos y escuchar su canto con distintas notas, y escuchar nuevas notas. Su pentecostés en las diversas lenguas nativas armoniosas escuchándose en el cosmos; el pluri-rostro de Dios hablándonos y nosotros, escuchándole para contemplar sus bondades. Pero este canto armonioso no solo desde los diversos lenguajes de la humanidad, sino también de toda la comunidad cósmica que entona la orquesta de los coros de Dios. En este espacio cósmico para escucharnos,

¹⁶⁰ Núcleo de gestores de relatos

¹⁶¹ Ver Néstor Míguez. *Jesús del Pueblo*. (Buenos Aires: Ediciones Aurora, 2015)

¹⁶² Néstor Míguez, *op. cit.*, p. 11.

podemos escuchar a la voz de la Tierra, cantando en notas que no estamos acostumbrando a escuchar. Aquí la memoria cósmica de todos es imprescindible en la trova de protesta más hermosa que se escucha, en contra de todo poder maligno que se opone en contra de la vida. Leer los textos con las naciones, y en este caso con los pueblos indígenas del Abya Yala, nos da la certeza de caminar en humildad, porque el reconocimiento de que no hay una voz privilegiada, no quita el sentido particular y especial de cada pueblo. Pero si da reconocimiento a las voces de cada pueblo.

Hans de Wit, en su escrito “Camino de un día (Jonás 3,4) Jonás y la memoria social de los pequeños”, nos dice que leer el texto de Jonás desde el corazón de la experiencia humana con todas sus paradojas, dramas, sufrimientos, plantea que las situaciones son determinantes para interpretar los relatos que se amplían con las realidades socio-políticas de las naciones que se encuentran con el relato, no como una imposición de lo urgente de leer el texto bíblico, si no como lugar de encuentro para dialogar y escuchar la voz de Dios en las diversidad de voces. La historia de los pueblos del Abya Yala en relación al texto bíblico fue de sometimiento y no de un lugar de encuentro. Es ineludible reconocer que la memoria de la Biblia para muchos pueblos indígenas es una memoria peligrosa. Aunque reconocemos que la Biblia como libros fueron escritos desde el lugar de los oprimidos y desde las memorias indígenas de quienes escribieron su experiencia de Dios en colectividad, e intercultural e intertextual con relación a sus luchas, como las que tuvo el pueblo hebreo. Sus relatos nos permiten dar fe de la influencia intercultural y sus lecturas a la luz de sistemas opresores. Este es el caso del libro de Génesis y de los capítulos de Génesis 1-2:15. Sometidos bajo el poderío babilónico, influidos como señalé ya por el Enuma Elish.

Por otro lado, aunque somos conscientes de que la historia de las iglesias es diversa en Abya Yala, que así como llegaron los conquistadores supuestamente como cristianos, también vinieron personas quienes vivían la fe cristiana desde el amor al prójimo; la realidad es que los pueblos del Abya Yala sufrieron las consecuencias negativas de las ideologías políticas sustentadas por las teologías coloniales de lecturas hegemónicas y homogeneizantes. Por eso es que seguimos sugiriendo que no solo es desde donde leemos, sino como señala Jesús, ¿qué leemos? y ¿cómo leemos?¹⁶³ En este sentido yendo un poco más allá, para la nación gunadule, el cómo leemos, es también cómo escuchamos. Su pedagogía está centrada en la oralidad, esta arista que tiene que ver con el relato oral y el relato escrito. Allí no solo dialogamos entre lo intercultural, sino también en lo intertextual, entendiendo texto no como algo escrito solamente, sino como narrativa que comunica con todo su sentir-pensar la cosmoexistencia del pueblo gunadule. Y aquí está muy presente la memoria cósmica, la memoria de la Tierra del pueblo gunadule, cómo ha construido su narrativa de vida.

Las narrativas gunas están presentes en cada aspecto de la vida de la comunidad. Los líderes, al aconsejar a la población, utilizan los cantos como una forma de crear conciencia sobre la realidad que vivimos, están basados en los cantos ancestrales, que tienen una connotación profundamente social. Estas narrativas tienen fuertes simbolismos que se relacionan con la Madre Tierra y con la interdependencia entre los seres vivos como armonía que constituye una parte importante de la convivencia de un pueblo. Se realizan las imágenes que se describen de manera tan detallada que, aunque no haya recursos visuales tangibles, la narración es muy impactante; provoca en el oyente la capacidad de recrear sus propias imágenes, que quedan grabadas en la vida cotidiana. Se

¹⁶³ Hans de Witt. *Por un solo gesto de amor. Lectura de la Biblia desde una práctica intercultural*. (Buenos Aires, Argentina: Editorial ISEDET, 2010).

utilizan figuras, historias y elementos que el gunadule procura en su día a día y que, al verlos en su casa y trabajo, recuerda y asocia con las narraciones.

Por otro lado, estos relatos tienen el poder de traer las memorias colectivas de los ancestros, utilizando repeticiones que, desde la mirada occidental, a veces son consideradas vanas alocuciones. Por el contrario, cada repetición tiene el ingrediente de lo novedoso, que impulsa a saber qué va a pasar. Aquí entra en juego lo asombroso y misterioso y se añaden elementos nuevos que crean otras alternativas para poder ver y vivir la vida. El narrador se une con quien originalmente narró aquella historia y el oyente dialoga con el que narra.

El lugar es importante para los relatos guna. Se narra desde el origen y, aunque somos hijos de otra época, nos permite viajar por el tiempo y conectarnos con nuestros abuelos y abuelas. Este momento es sagrado, porque la nación gunadule sabe que se están contando historias sagradas que tienen el poder de transformar su mundo. El propósito de narrar no es el entretenimiento, sino que se trata de un acto puramente político y religioso. Se relata para que las nuevas generaciones no olviden de dónde vienen, cómo han caminado en el tiempo hasta hoy, cuáles fueron las luchas de los abuelos y cuál es la importancia de la identidad como señal de resistencia en una sociedad que quiere imponer sus normas para vivir la vida. En el fondo, se escucha esta expresión: “¿Cómo te lo canto de tal manera que no olvides nuestra memoria?”¹⁶⁴ Estos relatos tienen elementos profundamente espirituales y quienes los cuentan no son cualquier persona, sino líderes que se han preparado con el conocimiento y la sabiduría de la educación guna. Han estudiado los tratados, los cantos, los símbolos. Conocen la lengua de los sabios, además de todo lo relacionado con la madre tierra y las medicinas naturales, entre otros temas.

¹⁶⁴ Frase adaptada de los abuelos gunadules en la casa de los cantos.

Sin embargo, se comprende que la narrativa tenga una fuerte interpretación de quien la cuenta y, luego, de quien la escucha. Los oyentes no son entes pasivos, porque son personas que tienen una función transformadora en el lugar donde viven y co-existen con el pluriverso simbólico del gunadule. Es decir, la autonomía que tiene cada receptor es dinámica. Se invita a que se apropien de lo que escuchan y lo actualicen en su vida.

La epistemología nos ubica desde dónde, cómo y qué leemos. Una lectura liberadora de los textos bíblicos para el pueblo gunadule sería escuchar, leer, contar, cantar, orar, danzar, lamentar en clave Tierra. Porque la espiritualidad o la teología gunadule está atravesada por su convivencia con la Madre Tierra en su relación con la Gran Madre y el Gran Padre. Escuchar, leer, cantar, contar, orar, danzar fuera de la hermenéutica de la Tierra nos aleja de la una hermenéutica y teología gunadule. Ya que la convivencia, experiencia de Dios se hace en relación con la Tierra como lugar sagrado donde Dios habita y habla. Si queremos dialogar con la nación gunadule y los pueblos del Abya Yala, tenemos que escuchar, conocer, reconocer, la hermenéutica de la Tierra desde las maneras como entienden la Tierra y los cristianos dialogar desde la voz de la Tierra que encontramos en los relatos bíblicos.

A partir de allí hay que reconocer que podemos encontrarnos para dialogar una hermenéutica intercultural y descolonizadora que reconoce la Tierra como lugar hermenéutico- teologal de Dios para la humanidad. Esta descolonización invita a que las y los hermanos indígenas trabajen las teologías abyayalenses desde sus identidades y allí atraviesa el ser guna, aymara, wiwa, kichua, maya, Inuit, miqmac, entre otros y el ser cristiano. Una teología gunadule cristiana no puede ser teología gunadule sin una hermenéutica de la Tierra. El lugar de encuentro es la Tierra como Hermeneuta en la Biblia y en las narrativas indígenas. La Tierra como ser vivo que gesta a la humanidad.

Es desde su vientre, dice el relato de Ologwadule, que el ser humano sale, como es que desde el vientre de la Gran Madre es gestada, vínculo sagrado entre todos los que somos parte de la comunidad cósmica, comunidad de amor.

La Tierra, al dar a luz vive, la capacidad que Dios le dio desde el principio, en el relato creacional de Génesis, podemos ver cómo Dios le otorga capacidad para crear, por lo tanto para co-crear con la comunidad creadora. Porque venimos de su vientre, también de ella podemos recibir sanidad. Su cuerpo tiene las propiedades para dar salud, y eso lo podemos ver en la medicina, en los alimentos, en la relación con el agua, la tierra, el viento, el fuego. Las plantas dan salud tienen propiedades que nos ayudan, y aún las plantas sienten, por eso hay todo un ritual de los inadules con las plantas, al cantarle, pedir permiso, reconocen que ellas son textos sagrados y ancestrales, llevan en sí salud para los pueblos.

Por lo tanto, ese paso de la humanidad de estar en el vientre y disfrutar de su relación segura, para pasar por el estrecho del útero y la Tierra sufrir el parto, es metáfora de los dolores de parto de la Tierra por su situación de sufrimiento y lamento, por causa del daño que ha causado la humanidad, esta relación de la presencia de Dios que le duele el dolor de la Tierra y le acompaña en su dolor. La Tierra como niña nos permite también comprender como Dios en su relación con la Tierra le enseña, crea, juega y se imagina su relato creacional como un renuevo de esperanza para toda su creación, incluyendo a la humanidad.

Implicaciones para la espiritualidad intergeneracional e intercultural

La espiritualidad es lo profundo del ser humano, los gunadule lo reconocemos como el camino de Nana y Baba, donde Ologwadule, Nabgwana son maestra, profeta, sanadora, ancestra, mamá. Allí está la voz de Dios en la memoria que se actualiza en la convivencia y existencia de cada miembro de la comunidad cósmica. Por lo tanto es

infinita, lleno de energía, pluri-comunicacional. La vida en comunidad, la relaciones reciprocas, el amor, la compasión, la empatía entre otros, lo envuelve lo sagrado de la vida y se manifiesta en la ética de la vida. El corazón de la espiritualidad gunadule está en el corazón de Mamá y Papá que es la Madre Tierra. Y que en la casa de congreso lo podemos ver en el símbolo de la hamaca porque representa a la Madre Tierra en el cosmos. Cuando los abuelos cantan en la hamaca es como la representación de conexión con Nana y Baba con la Madre Tierra en el cosmos. Si las y los abuelos han trasmitido de generación en generación como hemos dicho lo sagrado del pueblo gunadule. ¿Qué sucede hoy día donde muchos gunadule han emigrado a las ciudades en este caso en y de Panamá? ¿Cuáles son las rupturas epistemológicas y de las sabidurías que viven las nuevas generaciones gunadules? ¿Cuáles son las propuestas de la nación gunadule para mantener la espiritualidad en las casas aún en las ciudades? No responderé todas las preguntas que pueden seguir trabajándose. Pero sí compartiré mi experiencia en esta tesis a partir de escuchar, leer e interpretar Génesis 1-2:15 y de Ologwadule.

En la comunidad de Digir, entrevisté a varias mujeres, además de tener estudios bíblicos con algunas mujeres gunadule sobre el libro de Génesis. Escucharon el relato, sin que les diera ninguna explicación del relato desde mi perspectiva. Ellas comentaron que Dios es Nana y Baba, trabajan juntos como nosotras trabajamos. Entre nosotras y con nuestros esposos, cada uno tiene su rol, pero no los hace más ni menos, solo que en distintos lugares, él va al campo y busca el plátano o va a pescar, nosotras limpiamos, hacemos la comida. Juntos trabajamos para que nuestra casa esté bien. También sabemos que cuando escuchamos el canto en la casa de congreso gunadule, se nos enseña que Nana y Baba nos enseñan cómo vivir en comunidad donde todos somos importante en la construcción de nuestra nega (casa). Por eso cuando se nos invita a trabajar juntas y juntos sabemos que es importante, porque nuestra Mamá y Papá así conviven como comunidad.

Ologwadule está presente en todo lo que hacemos, aún en la mola que nos ponemos, cuando los abuelos iban al campo y veían una planta de allí aprendieron y sabían lo medicinal que era, nos daba salud, nosotras usamos molas protectoras que nos cuidan del mal y aún hay molas que representan la planta medicinal y cuando lo ponemos estamos protegidas. También reconocemos la importancia de cada ceremonia, cuando estamos embarazadas, cuando nos bañamos en medicina, cuando le cantamos a las niñas y niños, cuando pasamos a la pubertad, cuando muere alguien siempre hay cantos nuestra conexión con la Madre Tierra es profunda, a veces es difícil decirlo con las palabras, lo sentimos y lo expresamos en nuestra mola. Sin embargo, no todas las mujeres sabemos qué es eso aunque cosemos, porque hay ahora mucha influencia de la escuela, de occidente y a veces no escuchamos bien tampoco lo que quieren decir las abuelas y abuelos.

Por eso, cuando escucho el relato de Génesis, me parece que muchas cosas son parecidas a lo que cantan los abuelos en la casa de congreso. Nosotras, nosotros venimos de Dios, venimos de la Madre Tierra, ella siente, nosotras sentimos, ella habla, nosotras hablamos, ella cose, nosotras cosemos, aprendimos los secretos de la vida con y en relación con Ologwadule. No vivimos para matar a nuestra mamá, vivimos para amar, cuidar y aún defenderla de quienes le quieren hacer daño como escuchamos en nuestros relatos ancestrales. Dialogar con las abuelas y las mujeres gunadule quienes viven en el territorio gunadule nos permite tener una nueva perspectiva de los relatos. Una de ellas me preguntó “¿Qué piensas tú cuando escuchas el canto y visitas la casa de congreso, te parece que es parecido a la Biblia?” Me pareció una brillante pregunta. Respondí que me gusta ir a la casa de congreso y escuchar los relatos, muchas veces no entiendo todo lo que dicen, porque el lenguaje es de los sabios y no lo soy. Lo importante es que no me duermo. Ellas se ríen porque saben que puede venir el *sualibed* y gritar.

“*Gabidamalargge*, no se duerman presten atención”. Como es un lugar sagrado, presto mucha atención a pesar de mi limitación con la lengua, me gusta escuchar los ritmos, la voces profundas de quienes cantan, el silencio, y la respuesta del que dice Degii (Así es), también me parece mágico porque puedo transportarme al tiempo de las ancestras y ancestros, reconozco sus luchas, llantos, lamentos, celebraciones, revoluciones. Y el tiempo se vuelve cíclico para mí cuando estoy allí. Me dicen que ellas sienten lo mismo. Les cuento que yo creo que los relatos de las abuelas y abuelos hablan de Dios, estoy de acuerdo que es el camino como dicen nuestro pueblo de Nan y Bad igala, porque Mamá y Papá se han revelado de manera local a nuestro pueblo y lo han hecho desde las categorías que nosotros entendemos, habla nuestra lengua, siente como nosotros, come tule masi y está con nosotros.

Además cuando leo la Biblia veo la historia de un pueblo muy lejano a nosotros, pero cercano en muchas cosas. Además la Biblia habla de la Tierra, aunque nosotros entendemos esta espiritualidad con mayor profundidad. Tengo el registro en un video. Y su canto es poderoso. Le dice a la bebé los deseos de su corazón en relación a su relación con Mamá, Papá, Ologwadule, Nabgwana y la comunidad gunadule. Sigo contando lo que pienso, creo que nuestros cantos son los relatos de Dios para nuestro pueblo y allí escuchamos a Dios cantar con nosotros o nosotros cantar con Dios.

La Biblia tiene muchas memorias, nuestros relatos tienen muchas memorias, solo que son las memorias de nuestro pueblo gunadule y nosotras somos parte de esa memoria particular. Escucho los cantos y escucho a Dios, leo la Biblia y escucho a Dios. En mi caso, por la influencia que tengo del cristianismo y soy cristiana. He decidido encontrarme con Dios en los relatos que están en la Biblia, pero la Biblia misma también me ha invitado a buscarlo en mi pueblo gunadule y en la Madre Tierra y aunque apenas empiezo este caminar entrelazándolo, hay mucho ya que he recorrido de años de orar, escuchar, danzar,

preguntar, conocer, reconocer y dialogar. Yo creo que la Biblia me da luces a los relatos que escucho y los relatos que escucho le dan luces a lo que leo en la Biblia para una teología gunadule que vive en armonía con Dios. Y que cada lectura, que hago se enriquece con lo que mi pueblo, nuestro pueblo entiende en su camino milenario de búsqueda y encuentro con Dios.

Las implicaciones para una espiritualidad intergeneracional e intercultural que se pueden tomar de esta convivencia me parece que nos aproximan a lo siguiente desde lo misiológico y lo pastoral. El respeto a las sabidurías ancestrales es el camino para conocernos, todo acercamiento a otro pueblo debería estar motivado por el amor hacia los demás. La espiritualidad cristiana nos invita a amar al prójimo como a uno mismo. Es la espiritualidad de la reciprocidad, donde podemos amar, amándonos y amando a los demás. El amor se manifiesta con el respeto y la dignificación de los demás en medio de la diversidad, donde podemos hablar como iguales y donde la invitación es conocer y reconocer la presencia de Dios en esta sabiduría, en la memoria y el camino de este pueblo.

Escuchar cómo la abuela, las mujeres, la niñez, los hombres gunadule entienden a Dios nos permite en el camino de la misionología abrirnos a otras posibilidades de encuentro con Dios, las diversas epifanías de cómo Dios se manifiesta en la vida. La reciprocidad como valor fundamental en los pueblos indígenas del Abya Yala nos permite recibir con gratitud y dar con generosidad lo que hemos recibido de Dios, todos podemos preparar, servir y comer en la mesa, es la acción de la danza del Espíritu donde reconocemos que los dones se han repartido y todos podemos venir a la santa cena con aquello que hemos cosechado para poner en la mesa, en este encuentro somos transformados porque podemos reconocer el don de la reciprocidad y danzar juntos en medio de nuestras diferencias, pero también puntos en común.

El escuchar en silencio, el plantearnos preguntas a nosotros de nuestras sorpresas, perplejidades e incomodidades nos lleva a reconocernos y reconocer al otro en medio de lo que nos une: el vínculo de la paz porque ya no somos griegos, ni judíos, si no uno solo en Cristo y es esta unidad-diversa que aprendemos y conocemos el rostro diverso de Dios y, en este caso, el rostro indígena de Dios, lo único y especial que este rostro ofrece a la iglesia global. La paridad que caracteriza la epifanía de la percepción gunadule de Dios como Mamá y Papá nos lleva a también a respetar las diversas voces que se expresan en el pluri-verso de voces de Dios en el cosmos, incluyendo a la humanidad. De allí que una misionología y pastoral que acompañe, camine, que se involucre sin colonizar, sino más bien basado en la invitación a no tener miedo, porque es el amor que echa fuera el temor a entrar en esta danza de la vida donde es La Ruah que está gestando su sueño en toda la creación, esto no indica que no denunciemos las injusticias y sistemas de muerte que vemos en algunas prácticas en la vida humana, más bien que no pensemos que los sistemas de muerte son aquellos que no viven la espiritualidad cristiana desde la teologías dominantes, sino que sea realmente lo que atente con la vida de la comunidades y en ella las personas.

Una hermenéutica liberadora que priorice las voces de las comunidades indígenas es también una invitación para nosotros a ser liberados de los sistemas que nos atan, y carcomen nuestra vida de iglesia. Las propuestas de las comunidades indígenas son actuales y propositivas, las amenazas de los sistemas capitalistas, del neoliberalismo, del hambre de poder que se ve en la muerte de miles de especies, de vidas humanas. El lamento y salmo de la Tierra es la invitación para aprender de las teologías abyayalenses las maneras alternativas de vivir en un sistema capitalista que no aguanta y que lo que nos vende que el vivir mejor o la felicidad es la meta, cuando sabemos que no lo es, pero lo que si es lo que nos lleva a convivir bien, es la vida plena de cada comunidad y habitante

en el cosmos. Por tanto, es urgente seguir animando y acompañar a las iglesias indígenas para puedan encontrarse en su camino con el creador de la vida que le otorgó dones, pero que lamentablemente por la conquista, colonialidades y epistemicidios que se siguen generando en nuestra Abya yala y manifestadas con rostros del fundamentalismo religioso en algunas iglesias evangélicas, son la cizaña en el jardín que Dios ha creado desde el principio y que ha dicho que vio Dios que todo era hermoso en gran manera.

CONCLUSIÓN

La presente investigación inicia con la interrogante ¿Cómo las memorias del pueblo gunadule proponen una teología gunadule de la Madre Tierra? En la progresión de la investigación se respondió que el pueblo gunadule, con sus tratados como en Bab an Nan igala (El camino de Mamá y Papá), y desde su relación con y en la Madre Tierra, tiene mucho que enseñar. Analizamos como el relato de Nana Ologwadule ofrece una mirada sobre la manera en que el pueblo gunadule convive con la Divinidad y la Madre Tierra; sustentamos que el ser humano, al no conocer la Memoria Cósmica de la Memoria de la Madre, se aliena al desvincularse de esta espiritualidad profunda; reconocimos como el cuidar las raíces desde la memoria de la Madre Tierra nos libera del suicidio humano y como el escuchar las narrativas de los pueblos indígenas puede ser una mediación para un diálogo orientado a la experiencia.

La investigación se desarrolló bajo la temática “La Memoria de la Madre Tierra: Relato de Nana Ologwadule y de Génesis 1-2:15”. Haciendo una lectura comparativa entre el relato de Nana Ologwadule y el relato bíblico de Génesis 1-2:15.

Para fines de la investigación se dividió en seis capítulos de la siguiente manera:

En el capítulo uno, se aborda desde la experiencia personal como la memoria gunadule se entrelaza con la memoria colectiva del pueblo y con la de Madre Tierra en Nana y Baba, y nos envuelve en una atmósfera en el espiral sagrado que es la Vida; cuando compartimos el canto, las metáforas, los símbolos, la poesía, estamos compartiendo la vida que nos envuelve. Este capítulo nos sitúa frente al conocimiento gestado en las teologías latinoamericanas y, de manera especial, en la teología abyayalense (indígena), la cual nos permite tener un panorama amplio de la historia y su proceso y hacer un diagnóstico de la situación de ayer, de hoy y de las propuestas que se están desarrollando.

Lo cual consideramos de suma importancia ya que nos permite reivindicar y reconocer que el camino de las teologías abyayalenses no es nuevo; es tan antiguo como desconocido por los descendientes directos y los hijos e hijas de este continente plural. Por eso, es necesario que conozcamos nuestras memorias y no nos perdamos de la riqueza del regalo de la Divinidad para todas y todos.

En el capítulo dos, se entretienen los conceptos de teorías que abordan el tema de la memoria desde su origen occidental. Se hace a la vez un abordaje histórico-social del epistemicidio, genocidio ocasionado por la invasión europea en Abya Yala, y sus actuales repercusiones en las teorías contemporáneas, como decolonización, decolonialidad, post colonialidad. Con el fin de demostrar que antes de la elaboración de estas teorías, los pueblos indígenas tenían sus propias elaboraciones cosmo-praxis desde el saber de las abuelas y abuelos. Las cuales se constituyen como resistencia de los pueblos indígenas, resistencias que han estado presente a lo largo de las memorias e historias y que siguen presentes en los cantos y relatos ancestrales, en este caso específicamente, del pueblo gunadule. El capítulo concluye con una re- recreación metodológica propia y creativa desde el método-sabiduría presente en el pueblo gunadule, denominada “el canto de la hamaca” que permite una aproximación y hace justicia senti-cognitiva del ser del pueblo Gunadule para abordar un relato con otra epistemología.

En el capítulo tres, denominado “la Memoria de la Madre Tierra: una voz milenaria”, se aborda el relato de Ologwadule desde distintos ángulos: escuchando a los cantores gunadules quienes tienen en su memoria los relatos; hablando con historiadores, poetas, las mujeres, jóvenes de la comunidad de Digir y con hermanas y hermanos conocedores del canto. A partir del resumen del relato compilado y traducido por Aiban Wagua en el libro *En defensa de la Vida y su armonía* y el de la tesis doctoral del hermano Abadio Green, donde habla sobre los distintos nombres de la Madre Tierra, se hace un

análisis comunitario que permite recrear y comprender de una nueva manera el relato a la luz de la realidad actual. A continuación, se describe cómo el pueblo guna aprendió a cantar y a hacerlo como expresión de arte en resistencia, que propone e insurge en medio de las luchas que han tenido en diversos siglos.

En el capítulo cuatro, se analizan diversos conceptos, como: método, hermenéutica y se incorpora el método “del canto de la hamaca” reseñado en el capítulo dos, para una relectura del relato bíblico desde las voces de la abuela, lo cual da amplitud para escuchar y leer el texto de Génesis desde la oralidad y desde las voces de las abuelas que son fuente de sabiduría para el pueblo Guna y son un aporte para un diálogo intercultural, ya que el conocimiento de las abuelas permite ampliar la teología desde la teología gunadule como tesoro y contribución a la iglesia global. Para ello, se buscó responder a las siguientes preguntas ¿Qué presupuestos tendría una abuela guna que escucha el relato por primera vez, sin la influencia de un intermediario que le explique el significado del texto bíblico? Lo cual permitió ubicar a la abuela guna como hermeneuta, una voz que habla desde su colectividad. En este caso como parte de una comunidad gunadule. La voz de las abuelas y abuelos permiten nuevas miradas del pasaje y abren un mundo de posibilidades que no imaginaríamos, porque ellas y ellos tienen una cosmo-existencia, cosmovisión muy particular del pueblo gunadule, que nos permiten entender el texto bíblico a la luz del relato de Nana Ologwadule, de su realidad.

En el capítulo cinco, se desarrolla la relectura de Génesis 1-2:15 a la luz de la voz de la Tierra. A la vez, este capítulo es parte de una danza de complementariedad del capítulo anterior. Ambos permiten y recrear formas que enriquecen el conocimiento de la Divinidad y nos llevan a vivenciar los relatos de manera total y corpórea.

En el capítulo seis, se describe uno de los símbolos más potentes que nos hablan de la mujer y del pueblo gunadule, la mola. La mola guarda la memoria de Nana (La Gran

Madre) y de Nana Ologwadule (Madre Tierra). Además, hago una aproximación sobre cómo la Gran Madre y el Gran Padre se revelan a Ologwadule. Este capítulo realza la diferencia que tiene el pueblo gunadule a la hora de comprender su relación con la Divinidad y con la Madre Tierra al reconocer a la Madre Tierra como ser vivo y toda la espiritualidad que surge y es atravesada por ella.

El desarrollo de los capítulos permitió responder a los objetivos de la investigación, ¿cómo la memoria del relato de Nana Ologwadule habla sobre la memoria del pueblo gunadule?, trabajar la hermenéutica de la voz de la Tierra, la creación de un método que nos permite escuchar y leer desde las voces de la abuela a la luz del relato de Ologwadule y Génesis 1-2:15. Aproximarnos, excavar qué nos dicen sobre el rostro de Dios los relatos Ologwadule y Génesis 1: 1-2:15 y determinar claves hermeneúicas y teológicas sobre el rostro de Dios en los relatos Ologwadule y en Génesis 1:1-2:15.

En la tesis hay distintas miradas de la lectura de Génesis: desde mi ser gunadule en comunidad, como mujer indígena gunadule urbana, y con una influencia fuerte con la Biblia y el cristianismo. Para la metodología del “canto de la hamaca” es importante traer en el aprendizaje lo que somos, Aún el silencio nos prepara para esto: los silencios en la tesis son momentos de encuentros y desencuentros en el interior, que a veces pueda causar desequilibrio. En la lengua gunadule es la casa en equilibrio o la casa en peligro, lo que significa que podemos entrar en momentos de crisis. Pero esto no es “malo”: es un momento para tener la oportunidad de buscar el equilibrio. Entonces, el silencio en la tesis se ve en las reflexiones cuando busco entretejer —aunque no es fácil, porque es una aproximación descolonizadora— para trabajar desde los caminos de mis abuelas y abuelos. También el silencio al escuchar los cantos, a los abuelos y abuelas, sus experiencias sin interrumpir, solo contemplar los cantos, las palabras. No solo lo escuchamos para entender, lo escuchamos para sentirlo. Escuchar el lenguaje con los

sentidos es lo que resalta esta búsqueda, incluyendo la voz. Se debe observar y conectar con las entrañas y saborear cada momento de encuentro. Es un acto de encontrarse para reconocer en el otro lo sagrado de su humanidad.

Para no desviarnos del tema de la tesis, no abordé temas propios de la cosmovisión gunadule como las experiencias metafísicas de los gunadules en otras dimensiones en las que, aun teniendo una experiencia sobrenatural, sus cuerpos están en la Tierra. Como dice un canto gunadule, se unen el cielo y la tierra en estas experiencias para hablar del cosmos como un espacio más amplio donde está el movimiento de Dios. Son temas que quedarán pendientes para otra investigación.

También me hubiera gustado detenerme en la relación entre los relatos Balu Wala con el sabbat, el año sabático y el año jubilar, ya que hay mucho que escuchar, leer y profundizar. El jubileo bíblico mantiene viva la utopía de los orígenes en contra del sistema tributario. En el Balu Wala se expresa el dolor de la tierra cuando se apropian de ella. En el jubileo se expresa la alegría de la tierra, de los esclavos, de los explotados en general. En el Balu Wala, la tala fue una “desgracia” para los que se habían posesionado de las riquezas (materiales, minerales, espirituales); para los que lo talaron fue una celebración. La justicia y la equidad llegó para todos. El jubileo, el año sabático nos muestra los buenos propósitos de Dios para todos. Ambos relatos nos dan mucho para seguir analizando pero esto queda para otra investigación.

Recalco una vez más que este trabajo es muy necesario, porque nos permite reconocer la articulación de la Ruah en la vida de la nación gunadule, de los pueblos indígenas del Abya Yala, como creemos los seguidores de Jesús que está presente en las memorias colectivas de Israel y de la iglesia.

A lo largo del trabajo fui dejando alertas, como la escolarización que no respeta la identidad de nuestro pueblo. Por eso trabajamos para que se cree una educación

intercultural bilingüe que vaya de acuerdo con nuestra realidad. La escolarización ha sido uno de los mayores peligros porque ha traído en el pueblo gunadule una contradicción. Por un lado, la niñez y las juventudes aprenden materias que le ayudan cuando van a la universidad. Pero, por otro lado, no todos los jóvenes acceden a una educación universitaria. Y los cientos que no siguen la carrera universitaria y la vida profesional, por estar en la escuela y no tener tiempo para la educación gunadule no recibieron, como antes, la educación para cultivar la tierra. Como indico en la tesis, para el pueblo gunadule la pobreza consiste en no saber cultivar la Tierra, en no conocer el lenguaje de la naturaleza, en no saber leer el entorno, en no comunicarse con Ologwadule. Porque cuando no se sabe cultivar la Tierra, somos dependientes. Pero al cultivar la Tierra somos autónomos y, por lo tanto libres.

Llego a la conclusión de que una hermenéutica que no trabaje desde la voz de la Tierra las teologías abyayalenses, en este caso la gunadule, es una hermenéutica y una teología cristiana sin el corazón del pueblo gunadule, por lo tanto, hegemónica y que causa epistemicidio, en este caso teologicidio y hermenicidio. Esto se expresa en la misionología y en la pastoral de las iglesias. Por lo tanto si la intención de las comunidades de fe cristianas está sujeta bajo el amor de Dios, debemos preguntarnos cuánto de esto no refleja y dignifica el profundo amor de Dios quien creó a la comunidad gunadule y le ha dado un don especial, en su particularidad y especificidad como pueblo de Dios.

Por otro lado, también en la tesis se abordó el tema de la importancia de la voz de la Madre Tierra en la vida diaria y la revelación de Nana y Baba a la Madre Tierra y en la Madre Tierra. No solo se revela Dios en la Tierra, sino a ella. Y esto le da un giro descolonizador, porque se ve a la Tierra como un ser vivo quien recibe el don de la vida, co-crea con Dios, produce, regenera, renueva, provoca, es ancestral, profeta, sanadora y

cuerpo de Dios. Este cuerpo de Dios expresa el amor, la compasión, la comunidad, la reciprocidad, la relación entre la comunidad cósmica, la potencia, la fuerza, la energía de la Ruah en ella y cómo a través del tiempo cíclico y espiral es inmanente y trascendente, pero también abarca la vida en todos los tiempos en todo momentos, traspasando las dimensiones de la vida y el cosmos. De allí que la teología gunadule nos abre otras posibilidades para entender la cristología, la pneumatología, los relatos creacionales y nos invita a caminar en el misterio de Dios que no tiene principio ni fin porque su rimo es espiral.

La interpretación de Dios en el pueblo gunadule no es desde un sistema patriarcal, cada persona en la comunidad gunadule es importante. Por ejemplo la casa de gunadule es una de las estructuras más fuerte desde la mirada política y espiritual, la cual expresa este sistema complementario, integral y lo holístico que caracteriza al pueblo gunadule, cada acto, por pequeño que nos parezca, afecta la armonía de la vida. Por lo tanto el quehacer de la vida gunadule es necesario a la hora de hacer teología gunadule.

Desde allí que la invitación a los cristianos gunadules es que puedan seguir, conociendo, escuchando, reconociendo, dialogando, para seguir el camino de una búsqueda profunda del ser gunadules cristianos quienes abrazan la fe de Jesús desde su identidad como guna, y cómo esto potencia y enriquece la maduración como imagen y semejanza de Dios desde la narrativa que alimenta la vida del pueblo gunadule.

Algunos temas que propongo para ser abordados son: la cristología desde la Voz de la Tierra, las parábolas y su relación con la Tierra, los ritos y ceremonias en el Antiguo Testamento y su relación y diferencia con los ritos y ceremonias en los pueblos indígenas, la mola como propuesta de arte-teología, la pneumatología en la Madre Tierra, la interculturalidad desde los relatos gunas, el buen vivir como propuesta política y teológica, la espiritualidad en el canto gunadule, las memorias de resistencia y las

propuesta de metodologías para los abordajes epistémicos de y desde los pueblos indígenas, las memorias indígenas como ruta teológica y pedagógica para la iglesia y muchos más que no pude abarcar en la tesis pero que están pendiente para otras investigaciones y aporte para la iglesia global y la sociedad.

Destaco en la tesis que es imprescindible valorar el aporte narrativo de los pueblos indígenas y respetar sus teologías sobre la memoria de la Tierra. Ellas nos permiten tener un cuadro más amplio de la gracia y diversidad de Dios en el mundo que nos invita al diálogo en el camino de encuentro y de mediación orientado a la cosmovivencia, abriéndonos a otros mundos de posibilidades para entender los textos bíblicos que enriquezcan y fermenten una iglesia intercultural.

Leer los textos bíblicos junto con los pueblos indígenas del Abya Yala, nos orienta a caminar en humildad, porque el reconocimiento de que no hay una voz privilegiada no quita el sentido particular y especial de cada pueblo pero sí da reconocimiento a las voces de cada pueblo. Se debe reconocer esta lectura liberadora desde los pueblos indígenas y los textos sagrados de los pueblos indígenas como espacio de experiencia de esos pueblos indígenas en su relación con la memoria de la Divinidad y de la Tierra. Una teología gunadule cristiana no puede ser una teología gunadule sin una hermenéutica de la Tierra y del territorio. Es desde allí que afirmamos que la Ruah se ha movido y sigue moviéndose en las comunidades indígenas en Abya Yala en sus memorias, vivencias y textos sagrados, y es de esta misma manera como podemos reconocer la presencia del Espíritu en la Tierra y como podemos leer el relato creacional en el libro de Génesis, entrelazando su memoria y la de la “reconciliación” para una comunidad específica.

Abrir un camino para profundizar en la fe de los ancestros y ancestros indígenas como encuentro de diálogo que permita reconocer el rostro indígena de la Divinidad, debería provocar en la iglesia global una disposición a la actitud de escucha, de humildad

para dialogar como pares y no bajo el sometimiento al creer que se tiene una única verdad sobre Dios. Es la invitación de las comunidades la que nos permite dialogar y no al revés, permitiéndonos caminar con los pueblos indígenas siendo conscientes de que ellas y ellos son los actores principales de sus propias luchas, y que las agendas actuales por la reivindicación de sus territorios en contra de sistemas de muerte —como el extractivismo, megaproyectos, minerías, monocultivos, entre otros, y que provocan la emergencia climática— son realidades que afectan a la Tierra, a los cultivos.

Los hermanos y hermanas indígenas viven en un exilio forzado. Esto involucra que seamos una iglesia consciente del tema de la justicia en varios escenarios y de la propuesta de vida plena de los pueblos indígenas. Aceptar la realidad de un Dios que actúa en las memorias de las naciones, cuidando y revelando su plan de reconciliación en medio de la preservación de las identidades de los pueblos nos lleva a tener presente la identificación con la Madre Tierra, el territorio, la lengua, los símbolos del lugar, las maneras de comunicarse, la identificación con el pluriverso simbólico, la comprensión de Dios y con los presupuestos culturales y teológicos a la hora de entender la vida y la presencia de Dios en la vida de las y los otros.

Estos rostros indígenas de Dios nos hablan del regalo de la vocación comunitaria que tienen los pueblos indígenas, dada y revelada a cada pueblo de manera específica. Cuando matamos a un pueblo, “muere algo de Dios”. Es necesario procurar la crítica creativas para reconocer el actuar sentido de Dios en el mundo para insistir en la interpelación y crítica de lo patriarcal y para despatriarcalizar las formas de hacer desde una lectura en clave indígena a los relatos bíblicos que muestran opresión, y enriquecernos de otras miradas que nos permitan descolonizar los abordajes que se nos presentan en algunos contextos eclesiásticos colonialistas. Por tanto, una lectura

intercultural, en este caso desde la vida indígena, nos libera y nos permite tener nuevas maneras de leer el texto.

En las comunidades de fe en Latinoamérica y en el mundo tenemos que seguir construyendo espacios para dejarnos fecundar por la teología abyayalense de la Madre Tierra y por otras teologías indígenas, y así darnos margen para la amplitud de la revelación de Dios que nos permitan fomentar diálogos y experiencias con relación al mover del Espíritu y su presencia en los pueblos indígenas maravillándonos de esta manera del misterio inagotable de la Divinidad.

Invitamos a la iglesia en Abya Yala (América Latina) a que caminemos, escuchemos, aprendamos y dialoguemos desde el respeto, la humildad y el asombro, que nos alimente y den perspectivas teológicas para vivir en la iglesia desde la complementariedad. Esta vivencia también incluye la relación con la Tierra.

Es desde este danzar que podemos comprender el acercamiento horizontal, la honestidad, la hospitalidad y lo relacional como camino para cultivar juntas y juntos el proyecto de vida que nos ha convidado Jesús.

BIBLIOGRAFÍA

- Congreso General Kuna. *Anmar igar-Normas Kunas. Kuna Yala*. Panamá. 2001.
- “La Palabra se hizo India”, *Revista de Interpretación Latinoamericana*. Quito: DEI, 2001.
- IV SIMPOSIO LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA INDIA, El sueño de Dios en la creación humana y en el cosmos. Bogotá, Colombia: Centro de publicaciones CELAM, 2013.
- Anchieta, José. “Cartas”, en *¿Fue evangelizada América Latina?* (file:///Users/Isa/Downloads/2%20%20GENOCIDIO.pdf)
- Baena, Gustavo. *Fenomenología de la revelación: Teología de la Biblia y hermenéutica*, Navarra: Verbo Divino, 2011.
- Bar-Efrat, Shion. *El arte de la narrativa en la Biblia*. Madrid, España: Ediciones Cristiandad, 2000.
- Baer, Alejandro. “La memoria social: Breve guía para perplejos”. En *Israel en los medios de comunicación 2006-2010*. Madrid: Ediciones Hebraicas, 2010.
<https://politicadela memoria.org/wp-content/uploads/2010/01/Baer-2010-La-memoria-social.pdf-1170.pdf>
- Bosch, Juan. “Introducción a la teología protestante”. En *Panorama de la teología latinoamericana*. Editores Juan José Tamayo y Juan Bosch, 65- 85. Navarra, España: Verbo Divino, 2001.
- Camargo, Raúl, editor. *De la tierra floreciente: poesía de Abya Yala*. Ediciones Acapela. 2020.
- Castel, François. *Comienzos: Los once primeros capítulos de Génesis*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2016.
- Croatto, Severino. *Hermenéutica bíblica*. Quito: Editorial Verbo Divino, 2002.
- Delio, Ilia, Keith Douglass Warner y Pamela Wood. *El cuidado de la creación, una espiritualidad franciscana de la Tierra*. Cincinatti: Editorial Franciscanas Arantzazu, 2015.
- de Lille, Alain. “De Plactu Naturae, Lateinischer Text”. En *Übersetzung und philologisch-philosophischer Kommentar*. Editor Johannes B. Kohler. Munster: Aschendorff, 2013.

- de Sousa, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.
- de Wit, Hans. *Por un solo gesto de amor. Lectura de la Biblia desde una práctica intercultural*. Buenos Aires, Argentina: Editorial ISEDET, 2010.
- Dussel, Enrique. “Dominación-liberación: Un discurso teológico distinto”. *Concilium* 96, 1974.
- Fitzgerald, José. *Danzar en la casa de Ngobo*. Quito: Editorial Abya Yala, 2019.
- Flores Ramos, Mario. “Revelación de Dios y pueblos originarios”. En *Revelación de Dios y Pueblos Originarios. V Simposio de Teología India*. Bogotá: CELAM, 2015.
- Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. NY: Continuum, 1970.
- Gebara, Ivone. “El gemido de la creación y nuestros gemidos”. *RIBLA* 21, 1996
- Gorski, Juan. *El desarrollo histórico de la “Teología India” y su aporte a la inculturación. Iglesia, pueblos y cultura, n.º 48-49*. (1998).
- Green, Abadio. “Significados de vida: Espejo de nuestra memoria en defensa de la madre tierra.” (Tesis doctoral en Educación: Estudios Interculturales, Universidad de Antioquia, febrero 2011). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=2bxRxzHzEp8>
- Guerrero Arias, Patricio. *La chakana del corazonar*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala, 2018.
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas universitarias, 2004.
- Hernández Sampieri, Roberto. *Metodología de la investigación*. México: McGraw Hill, 2003.
- Hogan, Linda, João Vila-Chã y Agbonkhanmeghe Orobator, editores. “Ecología y teología de la naturaleza”. *Revista Internacional de Teología Concilium* 378, 2018.
- Howe, James. *Un pueblo que no se arrodillaba: Panamá, los Estados Unidos y los kuna de San Blas*. Editorial Smithsonian Institution, 2004.
- Kungiler, Iguaniginape. *Yar Burba Anmar Burba: Espíritu de la Tierra, Nuestro Espíritu*. Panamá, 1997.
- Lama, Félix. “Teología India.” En *Teología India en Panamá, Tomo II*. Quito: Abya Yala, 1998.
- López, Eleazar. “Panel: Teología desde los nombres indígenas de Dios”. En *V Simposio de Teología India*. San Cristóbal de las Casas, México, 2014.
- López, Eleazar. “Revelación de Dios y pueblos originarios”. En *V Simposio de Teología India*. Bogotá: CELAM, 2015.

- López, Eleazar. “Hacia una teología del Espíritu de Dios en pueblos mesoamericanos”. En *Simposio de Teología India*, septiembre 2020.
- Maldonado-Torres, Nelson. “Frantz Fanon and C.L.R. James on Intellectualism and Enlightened Rationality”. *Caribbean Studies*, Vol.33, No.2, julio-diciembre, 2005.
- Martínez, Atilio. *El legado de los abuelos*. Panamá: Equipo EBI Guna-Literatura Indígena, 2012.
- Massa, Fabián Darío y Pablos, Andrés. *De Edén a las naciones: Un estudio breve de Génesis capítulos I al XI*. Buenos Aires: San Martín, 2016.
- Mauri-Martínez, Mónica. *Kuna Yala: Tierra de mar*. Quito: Editorial Abya Yala, 2011.
- Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2007.
- Míguez, Néstor. “Teología latinoamericana: Actualidad y futuro.” En <https://estudiantescte.blogspot.com/2012/06/teologia-latinoamericana-actualidad-y.html>, 2012.
- Míguez, Néstor. *Jesús del Pueblo*. Buenos Aires: Ediciones Aurora, 2015.
- Míguez Bonino, José. 1995. *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- MüBig, Dietmar. *Hacia un cristianismo ecológico*. Cochabamba: Editorial Itinerarios, 2018.
- Padilla, René. “Teología bíblica en perspectiva de los 45 años de al FTL”. En *FTL 45 ano: As fronteiras teológicas na contemporaneidade: Consulta continental 2015*, editores Alexander Fajardo y David Mesquiato de Oliveira. Sao Paulo: Editorial Garimpo, 2016.
- Padilla, René, editor general, Milton Acosta Benítez, Rosalee Velloso Ewell, Ian Darke, editores. *Comentario Bíblico Contemporáneo*. Buenos Aires: Certeza Unida, 2019.
- Padilla DeBorst, Ruth. “Palabra de Dios, Escatología y Política en América Latina”. En *Jardín planetario: Memoria Indígena y Escatología Subversiva*. Lima, 2018. No editado.
- Panotto, Nicolás. “Sujetos en exilio: implicancias éticas y teológicas sobre la identidad de los refugiados desde una perspectiva poscolonial”. En *Imperialismos, colonialismos y Biblia: Pistas para lecturas decoloniales*, RIBLA, n.º82 (2020), <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/82.pdf>
- Prestan Simon, Arnulfo. *El uso de la chicha y la sociedad Kuna*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1975.
- Reuter Orán y Aiban Wagua. “Gayamar sabga”. En *Diccionario escolar gunagya-español*, Editores Congreso Generales Gunas. Panamá: Fondo Mixto Hispano-Panameño de Cooperación, s/f.

- Reygadas, Pedro. “La explosión de la sabiduría profunda amerindia”. Material en PDF, archivo de la investigadora, s/f.
- Richard, Pablo. “Interpretación bíblica desde las culturas indígenas.” *RIBLA*. Quito: DEI. 1996.
- Ricoeur, Paul. *Ética y Cultura*. Buenos Aires: Prometeo Libros. 2011.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Traducido por Agustín Neira Calvo. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Rojas Salazar, Marilú. “Diversidad eroecosofíánica epistémica decolonial de los cuerpos abyectos ante los fundamentalismos religiosos”. En *Las teologías feministas frente al fundamentalismo religioso*. Vitória: Editoras: Comisión ‘Saberes’ de la Red TEPALI, 2020.
- Smith, Linda Tuhiwai. *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Navarra, España: Editorial Txalaparta, 2015.
- Sobrino, Jon. “El pueblo crucificado, ensayo con ocasión de los aniversarios de la UCA Y EL Mozote”, San Salvador: Revista Latinoamericana de Teología, No. 85, 2012.
- Solano, Jocabed, “Las narrativas como resistencia política. La experiencia de la nación guna”. En *Juventudes: Otras voces, nuevos espacios. Confrontando la teología y la misión*. Editores Priscila Barredo Pantí y Nicolás Panotto, Ediciones FTL, 2018.
- Solano, Jocabed. “Voces indígenas: Fortaleza espiritual de los pueblos de Abya Yala. Dulamar gagga: anmar burba gangued Abya Yalagi.” The Global Church Project (2018). <https://theglobalchurchproject.com/jocabed-spanish/>
- Suess, Pablo, Juan F. Gorski, M. M., Beat Dietschy, Fernando Mires, y José Luis Gómez- Martínez. “El desarrollo histórico de la teología india”. En *Iglesia, Pueblos y Cultura No 48-49*. Quito: Editorial Abya Yala, 1998.
- Tamayo, Juan José. “Cambio de paradigma teológico en América Latina”. En *Panorama de la Teología Latinoamericana*. Editores Juan José Tamayo y Juan Bosch, 13. Navarra, España: Verbo Divino, 2001.
- Tomichá, Roberto. “Teologías de la liberación indígenas: balance y tareas pendientes”. *Mutirão de Revistas de Teología Latinoamericanas*, vol. 11, n.º32 (2013) <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:B1CnPjJeQycJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4740513.pdf+&cd=1&hl=es-419&ct=clnk&gl=ar>
- Ventocilla, José, Heraclio Herrera y Valerio Núñez. *El Espíritu de la tierra: Plantas y animales en la vida del pueblo Kuna*. Quito: Abya Yala, 1999.
- Wagua, Aiban. *Así lo vi y así me lo contaron*. Panamá: Fondo Mixto Hispano-Panameño de Cooperación, 2007.

Wagua, Aiban. *En defensa de la vida y su armonía*. Panamá: Proyecto EBI Guna/Fondo Mixto Hispano Panameño, 2011.

Walsh, Catherine. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado”. *Tabula rasa*, n°.9 (2008).
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600909>

Wright, Christopher. *Cómo predicar desde el Antiguo Testamento*. Lima: Editorial Puma, 2016.

Sitios de internet consultados

Bernabé. Cristianismo, fe y misión. <https://www.elblogdebernabe.com/2020/05/sigilo-profetico-y-parloteo-apocaliptico.html?fbclid=IwAR0WUeBXYEI9puIoFD5lmoKhBMv7Zstcy-EYKWg12VX-52XRSk0efkbnJ2c>

Fraternidad Teológica Latinoamericana. <https://ftl-al.com/>

Gubiler. <http://gubiler.blogspot.com/2019/11/el-sistema-contra-el-clima.html>

Memoria Indígena. <https://memoriaindigena.org/conclusiones-del-encuentro-lima-2015/>

Tus plantas medicinales. <https://www.tusplantasmedicinales.com/maro/>

Videos consultados en línea

Dussel, Enrique. “Magistral explicación sobre la descolonización cultural, Enrique Dussel”. <https://www.youtube.com/watch?v=7Oj8-yeZHUY>

Dussel, Enrique. “Enrique Dussel y la otra mirada sobre la historia universal”.
<https://www.youtube.com/watch?v=6GLzHSIGf4o>

Rojas Salazar, Marilú. “Marilú Rojas: Teologías feministas decoloniales”. Conferencia dictada en la Escuela de Teologías Femenistas, Tepali, 7 de septiembre de 2020.
<https://www.youtube.com/watch?v=yhdnR2SEhv8&t=4s>

“Canción a los delfines (Uagi Bibiye)- Gunayala”
<https://www.youtube.com/watch?v=2bxRxzHzEp8>

“Indigenous Research Methodologies: Chuutsqa’s Story”.
<https://www.youtube.com/watch?v=-9HuUDAYqvY&t=1s>

Conversación en TV indígena de Panamá, Abadio Green, mayo 2020.

Archivo personal de la investigadora

Blog de Jocabed Sola “Dios cantó”, <https://jocabedsolano.com/>

Entrevista a Leonardo Boff, 2 de diciembre del 2019

Entrevista a Simeon Brown. 15 de enero del 2020

Entrevista a Sagla Belisario López. 1 de septiembre del 2020

Entrevista a Abadio Green. 5 de octubre del 2019 y 20 de marzo 2020.

Entrevista a Aiban Wagua. 25 de septiembre del 2020.

Entrevista a Mujeres Guna y estudio bíblico. Enero del 2020. De la Iglesia Bautista de Digir y cosedoras de mola, *Digir-Gunayala*: Laura Arango. Elda Gonzalez. Susana Lutter. Susanelis Jiménez. Rosita Arango. Benitzabel Gonzáles. Irina Obaldia. Elida Tejada.

Entrevista. Avelino Brenes. Digir-Gunayala.

Entrevista, Florinda Salazar. Cantora y sabia sobre las molas. Enero 2020. Digir-Gunayala

Entrevista, sagla, Antonio Meza. Enero 2020. Digir-Gunayala

Entrevista a Mandulekinye Colman. Sagla. Enero 2020. Digir-Gunayala

Entrevista a mi abuela, Trinidad López, 2020. Febrero.

Entrevista a mi mamá Reina Miselis, 2020. Febrero.

Entrevista a mi papá Guillermo Solano, 2020. Febrero.

Registros inéditos de mi abuelo Guillermo Solano, Inadule, del año 1990.

Memorias inéditas del Encuentro de saglas gunadules comentando el Bab Igar:

Comentario al relato cantado por el saila Horacio Méndez, 4 de mayo de 1985.
Aggwanusadub, 22 al 24 de marzo de 1990.

LA MADRE TIERRA Y LA LUCHA DE IBELER. Comentario al relato cantado por el saila Horacio Méndez, 29 de Julio de 1985 Usdub, 1 al 4 de agosto de 1985.

IBELER Y SUS HERMANOS. Comentario al relato cantado por el saila Horacio Méndez, Usdub Niadub, 26 al 28 de marzo de 1987.

BALUWALA. Comentario al relato cantado por el saila Horacio Méndez, Usdub, 1975

Gardi Sugdub, 10 al 13 de abril de 1986.

DAD GALIBE, Comentario al relato cantado por el Saila Manuel Smith, Usdub, marzo de 1991, Gardi Dubbir, 4 al 7 de abril de 1991.

IBEORGUN Y LA ORGANIZACIÓN DEL PUEBLO. Comentario al relato cantado por el Saila Manuel Smith, Usdub, 3 al 5 de abril de 1989.

NER DUMMAGAN. Homenaje a Carlos López, Dadnaggwe Dubbir, 13 al 16 de septiembre de 1990. Mi bisabuelo.

DIEGUN. Comentario al relato cantado por el saila Horacio Méndez. Miria Ubigandub, 23 al 26 de julio de 1987.

GUBILER. Comentario al relato cantado por el Saila Manuel Smith, Usdub. Mayo 1993.

WAGIBLER. Comentario al relato cantado por el Saila Manuel Smith, Usdub Arridub, 22 al 25 de abril de 1992.

BUNA NELEGWANELEGWA. Comentario al relato cantado por el Saila Manuel Smith, Usdub Sasardi Nuevo, 18 al 21 de septiembre 1991.

ANEXO

Breve historia del aporte de la Fraternidad Teológica Latinoamericana con relación a la teología indígena¹⁶⁵

En los documentos de CLADE II podemos observar el tema, impulsado por Tito Paredes y con un enfoque principal en el área andina como campo misionero, reconociendo que la iglesia necesita aprender a respetar y valorar las culturas indígenas. En marzo de 1994 la FTL publicó su primer boletín teológico (no. 53) dedicado al tema indígena, “El evangelio en las culturas indígenas en América Latina,” aunque ninguno de los tres autores, dos de ellos mujeres, se identifica como indígena. Meses después, dos de los autores participaron en el primer encuentro de la FTL (con el impulso de CEMAA) dedicado al tema indígena. Se reunieron en Lima 23 líderes indígenas de Ecuador, Perú, Bolivia y Chile para hablar de temas como la situación actual de los pueblos indígenas y el estado de la teología indígena, desafiar a la iglesia mestiza a “valorar y aprender de los aportes de la iglesia indígena” y “elaborar criterios bíblicos adecuados” para la aplicación de la teología indígena en contextos indígenas (CEMAA 1995). Este encuentro resultó en la publicación el año siguiente, del libro *Hacia una teología evangélica indígena*. Con la excepción de un artículo sobre los mapuches, todo el libro tiene un enfoque andino. En 1994 con la publicación del siguiente boletín teológico (N 54) que abordó el tema de una lectura crítica del protestantismo latinoamericano, de los cinco artículos, uno se titula “Protestantismo y cultura”, que mira específicamente a las culturas andinas y achuar de Perú. Y otro, “Traducción bíblica y culturas indígenas.” Luego en 1997 hubo un boletín (no. 67) dedicado al tema de “Evangelio y Cultura” pero los dos artículos son escritos por hombres blancos norteamericanos (con muchos años viviendo en América Latina).

¹⁶⁵ Resumen presentado por Andrés Jennings y Jocabed Solano en la reunión del grupo temático Identidad, Indigeneidad e Interculturalidad de la FTL en junio del 2020.

En 2000 la FTL publicó como parte de su colección, el libro *El Evangelio: Un tesoro en vasijas de barro*, por Tito Paredes. El libro busca compartir “perspectivas antropológicas y misionológicas de la relación entre el evangelio y la cultura” y toca los temas de la cultura y la religiosidad indígena con un enfoque misionológico. Ese mismo año se realizó el IV CLADE donde participaron quechuas, quichuas del Perú y Ecuador. Hubo algunas personas indígenas. Hubo participación otra vez, como en el evento de ocho años atrás, de muchos quechuas y quichuas, aunque también había algunas personas indígenas de México, Colombia, Estados Unidos y Chile. En el 2006- La consulta de la FTL sobre Teología y Violencia, en Lima, reunió a 35 participantes de países andinos. El documento final menciona que es necesario hacer una reflexión más profunda sobre la violencia contra el medio ambiente y contra pueblos indígenas y que aprecian los valores de los pueblos indígenas que les ayudan a luchar contra los “antivalores” que perpetúan la violencia. Sugieren que debe haber una socialización de las experiencias de los pueblos indígenas en este tema (JLAT 2007 vol. 1). 2008- Se realizó el encuentro “Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral” en La Paz, Bolivia. En 2010 la FTL publicó el libro del mismo nombre con las ponencias, las conclusiones de las mesas de trabajo y la declaración del evento. Hubo más participación directa de indígenas e inclusión de voces indígenas, pero la mayoría de las ponencias fueron hechas por personas no indígenas, según el libro publicado. En el 2009 se realizó una consulta Regional en Costa Rica, de la Sub Región de Mesoamérica y Caribe con el tema: Iglesia, Poder y Misión en América Latina Hoy. Uno de los temas, desde una perspectiva indígena, fue abordada por Jocabed Solano, sobre la perspectiva de una voz joven, indígena y mujer. Para el CLADE V se invitó a varias personas a conformar un grupo focal sobre identidad, indigeneidad e interculturalidad. En este CLADE V hubo espacios para reflexionar en consultas dentro del evento. Allí se presentaron varios hermanos.

Luego de este grupo algunas personas decidieron dar continuidad a este esfuerzo y seguir participando y reuniéndose, creando el grupo temático identidad, indigeneidad e interculturalidad de la FTL, con el mismo nombre y con el deseo de articular y crear espacios para que las voces indígenas tuvieran un mayor protagonismo. En la declaración final del CLADE V habla de la necesidad de identificarnos activamente con nuestras comunidades y hacer una misión transformadora que incluyera a todos y todas. Habla de crear espacios de diálogo que son inclusivos y pluralistas y reafirma un modelo trinitario de comunidad que celebra diálogo, encuentro, interculturalidad y misión. En la consulta de la FTL en 2014 también se tocó el tema de la necesidad para la FTL y la iglesia latinoamericana de escuchar más la voz indígena, con las ponencias: “Buscando y afirmando nuestra identidad cristiana e indígena” por Jocabed Solano y “Nuestra interconexión en Cristo: Por qué la iglesia necesita la voz de sus miembros indígenas” realizada por Andrés Jennings. En el documento de conclusiones del evento se afirma el deseo de crear espacios en la FTL para reflexión teológica y diálogo con actores indígenas y los dos ponentes que hablaron del tema desde la fecha han intentado impulsar un espacio más permanente en la FTL para explorar estos temas e incluir más voces indígenas. Desde 2014, Jocabed ha participado más en espacios de la FTL, hablando sobre temas como el medio ambiente. En el encuentro de la FTL en 2016 en Lima, hubo más participación de indígenas en temas más allá de “la cultura” o “las misiones a los pueblos,” y entraron más en diálogo desde sus propias perspectivas y experiencias con las y los ponentes y participantes.

En 2017, en Lima, Perú, tuvo lugar una nueva Consulta de la FTL: “¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina?: Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma.”. Según el programa del evento, se abordó, entre otros, el tema el tema de la descolonización. En el panel de Biblia y Teología, Nicolás Panotto

compartió sobre “Colonialidad y decolonización del pensamiento protestante” y en el panel de Derecho y Ciencias Políticas, Nina Balmaceda compartió “Colonialismo, Occidente y Reforma en AL: La esfera del Derecho y la Política.” También aparece el tema indígena en el panel de Sociología/Antropología/Psicología Social con los ensayos: “Tradiciones eclesiológicas y la construcción de identidades autóctonas” e “Identidad autóctona y protestante, indignidad e interculturalidad.” Este es un recuento general de la historia. En los últimos años se ha invitado a más jóvenes indígenas a reflexionar su fe desde su identidad, animados por el grupo temático de identidad, indigeneidad e interculturalidad y Memoria Indígena.

Memoria Indígena

Surge del diálogo, consultas, encuentros y vivencias de hermanas y hermanos indígenas en el Abya Yala, con el anhelo de servir a la iglesia indígena. Estos encuentros tuvieron cabida la mayoría, desde la plataforma de la FTL y luego en el camino se fueron involucrando personas, desde otros espacios, en las comunidades indígenas.

Una de las preguntas que se planteó entre hermanas y hermanos indígenas y no indígenas es: ¿Cómo podemos servir a la iglesia y a los pueblos indígenas del Abya Yala? En el 2015 nos reunimos 30 personas de 12 pueblos indígenas y 11 países, además de hermanos no-indígenas, con el lema: ¿Quién hace la historia?: Espiritualidad e identidad indígena de la misión, en Lima, Perú, del 11-13 de septiembre de 2015. Allí pudimos escucharnos, dialogar y aprender unas de otras. Los temas que se dialogaron fueron, Identidad, Historia y Misión, con un enfoque global. Las iglesias indígenas en Latinoamérica deben compartir sus historias para poder consolidar y enriquecer sus

propias identidades, formar sus relaciones con las iglesias no indígenas y su misión, y enriquecer toda la iglesia mundial.¹⁶⁶

Haciendo un breve recuento de la teología indígena desde la época prehispánica, junto a los aportes de la teología india, de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y de los inicios del trabajo de Memoria Indígena, reconocemos que uno de los más grandes aportes de la teología indígena es la amplitud que le da al concepto de revelación desde su cosmovivencia. Podemos afirmar que existe una pluralidad en la praxis reflexionada de los pueblos indígenas y en la especificidad con que cada nación indígena se acerca a Dios, en su manera de vivir y de comprender la vida. Estos modos de vida son una especie de onda expansiva para seguir fermentando la masa y abrazando los buenos propósitos de Dios, y así seguir tejiendo, soñando con una iglesia que abrace el camino de la reconciliación. Una iglesia que acepte la multiplicidad y que cree propuestas para una iglesia intercultural donde se reconozca el rostro indígena de Dios.

¹⁶⁶ Memoria Indígena. <https://memoriaindigena.org/conclusiones-del-encuentro-lima-2015/>