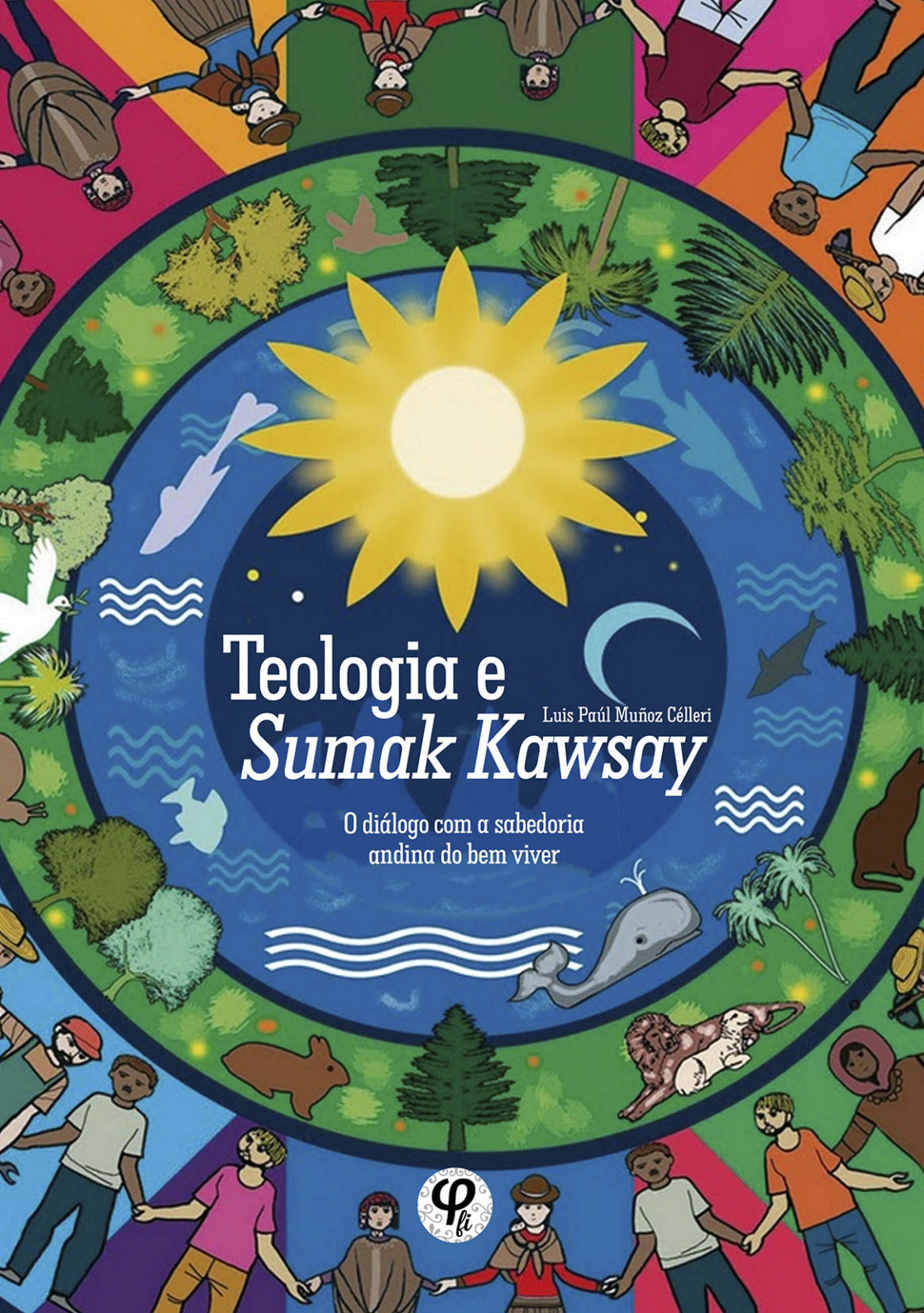
Teologia e
Sumak Kawsay
Luis Paúl Muñoz Célleri
O diálogo com a sabedoria
andina do bem viver
Φfi

Teologia e s*umak kawsay*: o diálogo com a sabedoria andina do bem viver é título desta pesquisa de caráter bibliográfico que aqui se apresenta. A mesma está dentro da linha de pesquisa em Teologia, Experiência Religiosa e Pastoral, como fruto de uma dissertação conclusiva de mestrado em Teologia Sistemática. Tem como objetivo relacionar a teologia cristã e a cultura andina, sob o paradigma do bem viver. Para atingir a finalidade dividimos o trabalho em três momentos. O primeiro corresponde à análise da cultura andina e sua compreensão da realidade na sua totalidade. O segundo momento analisa a epistemologia do *sumak kawsay* desde a contribuição, especialmente, das teorias políticas. Terceiro, a teologia andina como grande pioneira nesta articulação entre saberes andinos e cristãos. Este diálogo se consolida no encontro da cultura andina com Evangelho Cristão na busca pela vida plena. Princípio que Jesus Cristo revela na dinâmica do Reino de Deus, como utopia e exigência a ser completada.

9 788556 965271

editora Fi .org

CC BY SA

Teologia e Sumak Kawsay

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS

Prof. Dr. Érico João Hammes
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS

Prof. Dr. Roberto Tomichá Charupá
ILAMIS/Universidad Católica Boliviana

Teologia e Sumak Kawsay

O diálogo com a sabedoria andina do bem viver

Luis Paúl Muñoz Célleri

Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Lucas Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

http://www.abecbrasil.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CÉLLERI, Luis Paúl Muñoz.

Teologia e Sumak Kawsay: o diálogo com a sabedoria andina do bem viver [recurso eletrônico] / Luis Paúl Muñoz Célleri -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

159 p.

ISBN - 978-85-5696-527-1

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Sumak kawsay. 2. Bem viver. 3. Inculturação. 4. Reino de Deus. 5. Teologia Andina. 6. Interculturalidade I. Título.

CDD: 200

Índices para catálogo sistemático:
1. Teologia 200

Apresentação

Cássio Murilo Dias da Silva[1]

"Viva e deixe viver" é uma frase muito repetida, usada e abusada em várias épocas e circunstâncias: para incentivar a prática da não violência, para promover o respeito às diferenças de comportamento e de opinião, para fundamentar a prática do vegetarianismo ou do veganismo. O mesmo *slogan* pode ser apropriado por grupos com posições antagônicas: para fomentar o compromisso social ou, opostamente, para justificar um comportamento indiferente em relação ao que acontece na sociedade. Em qualquer caso, subjaz o desejo de encontrar a felicidade, de estar em paz, de viver bem. Este "viver bem" pode igualmente ter significados variados, conforme a pessoa ou o grupo que levanta tal bandeira como opção de vida: um projeto estreito que envolve unicamente a pessoa e sua casa, ou largo o suficiente para abarcar também a sociedade, sem exclusão de classes, raças, credos etc. Percebe-se, pois, a importância de distinguir entre "viver bem" e "bem viver": talvez não se trate apenas de uma simples inversão, e sim de algo mais profundo.

"Viver bem" ou "bem viver"? A diferença na ordem das palavras deveria chamar a atenção. Mais do que considerar o significado de cada uma delas individualmente e qual acepção deve ser assumida em cada caso, é necessário ter em conta a índole com que se assume o desejo expresso por tal combinação de termos.

É nesta perspectiva que Luis Paúl Muñoz Célleri nos apresenta esta breve, mas consistente abordagem da sabedoria

[1] Professor do PPG em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e orientador da pesquisa que deu origem a este livro.

andina do "bem viver". Já o título do livro é provocativo e está em idioma quéchua: *Sumak Kawsay*. Em português seria "a plenitude da vida". Esta tradução, embora literal, diz pouco. Para fazer-nos compreender claramente o significado de *Sumak Kawsay*, desde as primeiras linhas, o autor nos coloca diante de um universo pouco conhecido pelos brasileiros: a cultura, a religiosidade e as tradições nativas andinas. Luis Paúl não somente as descreve e explica, como também nos leva a apreciá-las pelo vigor e pela profundidade da sabedoria dos povos da Cordilheira. A apresentação da trilogia andina – o cosmos, a transcendência e a comunidade – nos leva a perceber que a distinção das sociedades "modernas e ocidentais" entre sagrado e profano é falaz e perigosa, pois pode justificar a busca de uma vida boa individual e imediata. Como anseio e proposta de realização pessoal e comunitária, o *Sumak Kawsay* está presente em diversas culturas do mundo andino, sempre pautada pelos mesmos princípios: relacionalidade, complementariedade, correspondência, reciprocidade, ciclicidade.

Ainda que antigo, o *Sumak Kawsay* demonstra ser atualíssimo e resiliente: violentado e instrumentalizado pelas imposições dos interesses políticos, capitalistas e consumistas, a sabedoria andina do "bem viver" ressurge, adapta-se, fortifica-se nas novas circunstâncias deste início de século XXI. E mais do que simplesmente resistir, o *Sumak Kawsay* questiona a teologia cristã. Nesta perspectiva, Luis Paúl propõe um diálogo que nos leva a vislumbrar a riqueza deste encontro entre dois paradigmas religiosos-culturais.

Ao final da leitura, muitos questionamentos podem surgir. Um deles deveria ser inevitável ao leitor brasileiro: Nossos índios – tupis, guaranis, cariris, caingangues, pataxós etc. – não teriam também suas sabedorias do "bem viver"? Eles não poderiam ensinar algo às pessoas "ocidentais" do Brasil?

Infelizmente, os primeiros habitantes de nosso país têm pouquíssima voz e vez na sociedade brasileira. Em um mundo pautado pelo que se produz, pelo que se ganha e pelo que se consome, seus costumes são olhados como excentricidades e

hábitos antiquados, anacrônicos e esquisitos. Este estudo de Luis Paúl deveria fazer-nos olhar para nossos índios com maior respeito por suas culturas, por suas religiões e por suas sabedorias ancestrais. Afinal, o que garante às pessoas “modernas”, “evoluídas”, bem informadas e informatizadas, que elas estão no caminho certo do que significa “bem viver”?

Sumário

Introdução **13**

1 ..... **19**
O andino

1.1 O andino no contexto global **20**
1.2 O andino: um conceito visto desde vários ângulos **23**
1.2.1 Uma categoria geográfica e topográfica 23
1.2.2 Uma categoria histórica 25
1.2.3 Uma categoria social e cultural 26
1.2.4 Uma categoria étnica 27
1.3 A trilogia andina **27**
1.3.1 O Cosmos 28
1.3.1.1 A *Pacha* 29
1.3.1.2 Lugares vitais da *Pacha* andina 31
1.3.1.2.1 O mundo de cima: *hanaj/alax pacha* 33
1.3.1.2.2 O mundo daqui: *kay/aka pacha* 34
1.3.1.2.3 O mundo de baixo: *uqhu/manqha pacha* 37
1.3.1.3 Observação crítica 38
1.3.2 A transcendência 38
1.3.2.1 O Deus *Wiracocha* 40
1.3.2.2 A *Pachamama* 42
1.3.3 A comunidade 45
1.3.3.1 *Ayllu,* modo vital de ser 45
1.3.3.2 O ser humano, um ser celebrativo 47

2 ..... **53**
Sumak Kawsay

2.1 Conceito **53**
2.1.1 Etimologia 55
2.1.2 Expressões em outras culturas 58
2.2 Princípios **62**
2.2.1 Relacionalidade 63
2.2.2 Complementariedade e correspondência 65
2.2.2.1 Complementariedade 65
2.2.2.2 Correspondência 65
2.2.3 Reciprocidade 66
2.2.4 O princípio cíclico 66
2.3 Debates atuais **68**

2.3.1 Nas constituições de dois países andinos 68
2.3.2 Paradigma Ocidental e Paradigma Indígena Originário 70
2.3.2.1 Paradigma ocidental 70
2.3.2.2 Paradigma Indígena Originário: o comunitário 74
2.3.3 Utopia indígena e periférica 76
2.3.4 Riscos e ameaças 77
2.3.5 O *sumak kawsay* e os direitos da Natureza 80
2.3.6 Economia comunitária e complementaria no horizonte do *sumak kawsay* 84
2.3.7 Educação 87
2.3.8 Um debate em movimento 91

3 95
Interpelações do *Sumak Kawsay* à teologia cristã

3.1 Libertação e interculturalidade 97
3.2 Descolonização do ser e das subjetividades 102
3.3 O *sumak kawsay*, uma interpelação à teologia ocidental 105
3.3.1 O *Sumak kawsay* em diálogo com as teologias contextuais: a teologia índia 109
3.3.1.1 A teologia índia 111
3.3.1.2 O que é Teologia Índia? 114
3.3.1.3 Caraterísticas da Teologia Índia 118
3.3.1.4 A Teologia Andina como realidade e projeto 121
3.3.2 O *sumak kawsay* como uma exigência e sinal escatológico do Reino de Deus 124

4 129
A trilogia andina em perspectiva cristã

4.1 Criação 130
4.1.1 Os mitos da criação em diálogo 130
4.1.2 Os mitos da criação hebreus e andinos em diálogo 132
4.1.3 A criação como aliança e sacramento 137
4.2 Deus 139
4.2.1 Na primeira evangelização 139
4.2.2 A compreensão da Trindade 141
4.3 Comunidade 145
4.4 Síntese conclusiva 147

Conclusão 149

Referências 153

Introdução

Nos últimos 30 anos da história latino-americana, teve lugar uma irrupção notória dos indígenas no mundo. Um exemplo bastante recente é a ascensão do indígena *aymara* Evo Morales à presidência da Bolívia, que através de uma reforma constitucional propôs o dado intercultural como projeto de governo: uma política que retoma a sabedoria do seu próprio povo.

Por outro lado, estudos interculturais a partir da fé cristã, ajudaram no diálogo possível ao qual à reflexão teológica está chamada. Nesse sentido cabe retomar um aspecto mencionado pelo episcopado latino-americano reunido em Aparecida (2007), que vem reafirmar a primeira constatação realizada no início. O documento aponta que a cultura indígena, assim como a de outros povos, emerge na sociedade e na igreja, como um *kairós*. Isso permite aprofundar o encontro da Igreja com estes setores que reclamam seu reconhecimento de direitos e ainda levar em conta sua cosmovisão, valores, identidades particulares na oportunidade de viver um Pentecostes eclesial (Cf. DAp, 91).

Como proveniente de uma cultura andina, nos meus últimos anos da graduação em Teologia (2014-2015), na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, direcionei meus trabalhos científicos na pesquisa histórica latino-americana enfocando os assuntos indígenas, o trabalho pastoral em esses meios e revisitando a religiosidade popular.

De esse modo, a presente obra, direcionada na linha de pesquisa em Teologia, experiência religiosa e pastoral, nasce do desejo de estabelecer um diálogo entre a cultura dos povos originários andinos e a fé cristã, a partir do paradigma guarda-

chuva *Sumak Kawsay*[1]. Expressão de caráter normativa que concentra a cosmovisão andina e que encontra um ponto comum com o cristianismo, a saber, a busca pela vida plena.

O tema está demarcado da seguinte forma: Teologia e *sumak kawsay*: o diálogo com a sabedoria andina do bem viver. O problema que perpassará a pesquisa coloca-se através do seguinte questionamento. Como pensar o cristianismo a partir do mundo andino, sem deixar de lado a objetividade da revelação na concepção cristã e seus elementos essenciais, assim como os elementos culturais intrínsecos do povo em questão?

Como hipótese fundamental acredita-se que, o método teológico consagrado nas reflexões acadêmicas e latino-americanas, onde a experiência de fé é um lugar teológico, dará sustento à pesquisa. Já que relacionar a Teologia Cristã desde o âmbito católico com a sabedoria indígena andina do *sumak kawsay* nos remete a pensar a teologia desde as categorias e espiritualidades originarias dos povos que a cultivam. Assim, à luz da fé e tomando o intercultural como lugar teológico propomos uma teologia da cultura que descobre através da linguagem o valor e sentido pela vida plena, ponto comum entre o mundo indígena andino e o cristianismo.

Para tal precisamos levar em consideração o conceito de inculturação, que desde o Concílio Vaticano II é componente fixo nos enunciados magisteriais[2]. Através deste conceito entende-se que a inculturação visa compenetrar a própria cultura e o cristianismo se situa como o fermento no encontro com elas. É um evento, que teologicamente poder-se-ia entender, na forma do

[1] Expressão da sabedoria *andina* e *aymara,* que pode encontrar diversas traduções. *Bem viver* em português, *Buen Vivir* como tradução ao espanhol, *Sumak kawsay* para o povo *quechua, Suma Qamaña* para o povo *aymara, Ñandareko* para o povo *guaraní*. Todas estas expressões fazem referência a um projeto de vida plena, envolvendo três aspectos fundamentais: cosmos, transcendência e comunidade.

[2] Cf. GS, n. 44. Onde se recorda o processo de enriquecimento intercultural, que a Igreja sempre realizou ao longo das épocas e no seu encontro com as mais variadas culturas. Trabalho que deve continuar como uma missão específica confiada a todo o Povo de Deus.

mistério Pascal, onde o diálogo avança no reconhecimento, na purificação e a realização plena[3].

A exploração do paradigma *sumak kawsay*, ganhou relevância no mundo acadêmico e é assunto de estudo nas mais variadas perspectivas, como por exemplo, na política, direitos internacionais, antropologia intercultural, sociologia, economia solidária. Todas estas áreas se dedicam a buscar alternativas aos paradigmas convencionais que não correspondem ao cuidado da vida, no sentido mais amplo da palavra. Queremos tratar este assunto pela sua relevância acadêmica, por um interesse particular de ampliação de perspectivas na área da teologia e por também fazermos parte do contexto cultural que assumimos pesquisar.

Como objetivo geral, queremos relacionar a categoria indígena *sumak kawsay* com a Teologia Cristã[4] como caminho de inculturação da fé. E de forma específica, situar o contexto do mundo indígena, em particular o andino, de onde se origina esta sabedoria; estudar o *sumak kawsay* e seus princípios orientadores para uma vida plena; situar o diálogo entre a teologia e pastoral indígena, especialmente à luz da reflexão latino-americana; propor uma aproximação entre o Reino de Deus e o *sumak kawsay*.

A pesquisa desta obra é de caráter bibliográfica, e se baseia na compilação de dados a partir da leitura de várias obras que darão sustento teórico para responder às perguntas já expostas. Para tal, divide-se o procedimento metodológico em três momentos.

O primeiro diz respeito a situar de forma restrita o contexto andino em que se vive o paradigma *sumak kawsay*. Entenda-se por contexto andino, a situação geográfica e topológica, as relações que perpassam a vida, a visão cosmológica e a

[3] KASPER, W. A Igreja Missionária e dialogal. In: *A igreja católica:* essência, realidade, missão. São Leopoldo: Unisinos, 2012, p. 407.

[4] Referimo-nos à teologia contextual, de fronteira e em fase de reconhecimento, a teologia índia e andina, que se confronta com a tradição teológica ocidental. Nas discussões desta obra teremos presente essencialmente esta problemática, assim como os argumentos da caminhada teológica latino-americana e produções bibliográficas.

dimensão comunitária. Nesse sentido, a obra *Filosofia Andina* de Joseff Estermann retrata o estudo intercultural da sabedoria autóctone andina.

Situado o contexto, no segundo capítulo, passa-se a lidar com a dificuldade de traduzir um termo que carrega consigo uma cultura. O *sumak kawsay* como paradigma complexo entende-se que passa por um processo de ilustração, assim revisitar-se-á para aquilo o vocabulário *quechua*, e o campo semântico, assim como os elementos simbólicos e culturais. Já que um conceito se amoda a diversas circunstâncias e situações concretas. A obra do equatoriano Alberto Acosta, *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*, traduzida recentemente ao português, e a pesquisa bibliográfica recente de Adriana Rodríguez Salazar, *Teoría y práctica del Buen Vivir,* servirão de marco referencial teórico.

Um terceiro passo é o chamado de diálogo intercultural que é provocado pelo *sumak kawsay* em relação à teologia. Aqui a base a encontramos na produção recente da assim denominada teologia índia e andina, desde o contexto *quechua* e *aymara,* através de diversos artigos científicos publicados em revistas com edição em espanhol e português e algumas obras que primam por uma evangelização inculturada. Aqui figuram teólogos e peritos para assuntos indigenistas como Paulo Suess, Roberto Tominchá Charupá, Sofía Chipana Quispe, Eleazar López. À luz da fé e do magistério, da tradição cultural e da racionalidade procura-se tecer os fios na elaboração de uma teologia que dialogue com a realidade, tal e como o Papa Francisco proferiu no seu discurso ao Episcopado Mexicano, por ocasião de sua visita a este país em 2016[5].

Finalizando, encontramos no último capítulo, interpelados pelo processo metodológico durante a pesquisa, uma aproximação

[5] FRANCISCO, Papa. *Encuentro con los obispos de México*. Fevereiro, 2016. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160213_messico-vescovi.html. Acesso em 09 out. 2016.

entre a realidade andina e teologia andina. Focamos na teologia andina da criação, a forma de compreender Deus e o lugar da experiência comunitária. Baseamo-nos nas reflexões do teólogo Nicanor Sarmiento.

Algumas das obras mencionadas fazem parte do acervo pessoal adquiridas na Editora *Abya Yala* em Quito, outras foram solicitadas ao *Instituto de Misionología de la Universidad Católica Boliviana*, e algumas referências são eletrônicas, disponíveis nos links que podem ser conferidos na bibliografia selecionada.

1

O andino

Neste primeiro capítulo vamos situar o contexto andino onde se vive o paradigma *sumak kawsay*[1]. Para tal, é preciso voltar às fontes referenciais desta expressão, voltar às visões e propósitos dos povos que a formulam. O mundo andino é possuidor de uma história longa e profunda, que permanece desconhecida e, por vezes, à margem das vozes das classes dominantes. Não há como dissertar sobre este assunto fora da história dos processos sociais e das lutas do mundo indígena.[2]

Entenda-se por contexto andino a situação geográfica e topológica, as relações que perpassam a vida, a visão cosmológica e a dimensão comunitária. Trataremos, num primeiro momento, o andino no seu contexto global, valendo-nos da história destes povos e sua vivência antes da colonização. Também aproximar-nos-emos do andino a partir duma perspectiva filosófica, como categoria multifacetada, que é a que mais nos interessa para o desenvolvimento da pesquisa. O último passo diz respeito à maneira dos andinos entenderem a vida; usaremos os elementos comuns à cultura *quechua*[3] e *aymara*[4], a partir da trilogia andina: cosmos, transcendência e comunidade.

---

[1] Termo andino, originário dos povos *quechuas* e *aymaras*. Uma das melhores expressões na língua portuguesa que corresponde a este termo é a expressão *bem-viver*. No segundo capítulo de esta obra abordamos a epistemologia e correspondência com os paradigmas culturais de outros povos.

[2] ACOSTA, A. *O bem viver,* p.16.

[3] Referente à cultura *inca* e aos povos que desenvolveram uma língua que leva o mesmo nome, *quechua* ou *quíchua* e suas variações com vários dialetos. Com este nome são denominados alguns dos povos originários dos atuais estados da Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia, Equador e Peru.

1.1 O andino no contexto global

Antes da chegada dos europeus não existia índios em *Abya Yala*[5]. O que havia eram grandes culturas andinas, como a *Caral*[6] no Peru, uma das mais antigas, que deixou registrada seu nome em uma construção arquitetônica sagrada que possui o mesmo nome. Sua existência pode ser contemporânea à cultura e desenvolvimento dos povos de Mesopotâmia. Estes tipos de sociedades andinas foram caracterizados pela mútua relação entre Estado e espiritualidade. Manifestação desta afirmação são os lugares de *Machu Pichu,* a cidade do sol no Perú e *Tiwanku,* pedra do meio, situado ao sudeste do Titicaca na Bolívia, cidades arqueológicas que registram vestígios do império *Inca*[7].

Neste sentido, o

> poblamiento andino señala al arcaico tardío (4000 a.C. a 2000 a.C.), como el periodo en el que empezó el proceso de consolidación de las culturas independientes, de carácter local y con características diferenciadas entre sí, que dieron lugar a las civilizaciones conocidas como las pre incas. Durante siglos de desarrollo cultural se constituyeron civilizaciones con estados teocráticos y sociedades altamente organizadas, que fueron predecesoras del imperio incaico.[8]

Cristóvão Colombo, erroneamente, pensou que tinha chegado à Índia em 1492. Dessa maneira, os primeiros habitantes foram chamados de *índios* e o território descoberto de *Índias*

---

[4] Cf. PACHA, *Jaqi/Runa*, p. 8. São povos herdeiros da cultura *Tiwanacota,* que habitam o altiplano e a cordilheira dos Andes, cujas atividades milenares remontam à agricultura, domesticação de animais, entre outros afazeres.

[5] Cf. RODRÍGUEZ, A. *Teoría y práctica del buen vivir*, p. 30. Vocábulo da língua do povo *Kuna,* situado no Panamá e na Colombia, usado para denominar a terra dos ancestrais do continente americano, antes do período da colonização. Significa terra fértil, terra fecunda, *tierra en pleno estado de madurez*.

[6] Viveram entre 3000 e 1800 a.C.

[7] Cf. RODRÍGUEZ, A. *Teoría y práctica del buen vivir*, p. 13. Calcula-se a existência de este império, conhecido como *Tawantinsuyo*, entre 1200 e 1533.

[8] RODRÍGUEZ, A. *Teoría y práctica del buen vivir*, p. 12.

Ocidentais.[9] Hoje, este nome dado aos habitantes nativos do continente e a seus descendentes, é de uso comum e é aceito pela grande maioria dos indígenas. O continente americano foi um território de culturas que se formaram por meio de organizações culturais, sociais, linguísticas, políticas e territoriais.

Ao norte da *Abya Yala* floresceram grandes confederações tribais que estavam agrupadas por famílias étnicas e linguísticas, organizadas também por parentesco em territórios comuns de vivência, pesca e caça. Ao centro da *Abya Yala* existiram civilizações *mayas*[10] e *aztecas*[11] com suas próprias famílias e próprias configurações territoriais. No sul se gestaram grandes culturas como a civilização *inca*. Estas culturas desenvolveram organização social, política, econômica, militar e religiosa mundialmente conhecidas e que hoje causam admiração. De forma surpreendente continuam alimentando a vida de seus respectivos países. O território *inca* conhecido como o *Tawuantinsuyo,* por exemplo, ocupou as terras que vão desde o Sul da Colômbia, passando por Equador, Peru e Bolívia até o norte da Argentina e do Chile.[12]

Quando estas terras foram achadas, o mundo conhecido teve drásticas consequências na percepção da realidade como um todo. O "Novo Mundo" passou a ser parte da história dos continentes existentes daquela época. O descobrimento da *Abya Yala* mudou as perspectivas dos povos europeus sobre o conhecimento, a história, a religião, a geografia e a política. É nesse sentido que

---

[9] MIGNOLO, W. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking,* p.127 *apud* SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 26.

[10] Ocuparam a região da atual Honduras, Guatemala e Península de Yucatán no sul do México, entre os séculos IV – IX a.C.

[11] Habitaram o México, entre os séculos XIV-XVI, tendo como capital de esta civilização a Tenochtitlán, sobre a qual foi edificado México D.F.

[12] Há também traços da existência de uma estrada *inca* que, ligava o Brasil com o Perú: o histórico caminho de Peabirú.

> el cristianismo europeo se hizo consciente que el planeta era una sola realidad y que era posible vincular los mundos diferentes, anteriormente dispersos y separados. Es el inicio de una historia mundial escrita desde la perspectiva de conquistadores y cristianos, negando así las demás historias orales y reprimiendo las tradiciones culturales y religiosas de los pueblos subyugados. Marca el comienzo de la colonización y cristianización de los pueblos y naciones de Abya Yala.[13]

Precisamos afirmar que os primeiros habitantes deste continente eram profundamente religiosos e espirituais. Desenvolveram religiões altamente estruturadas, bem próximas dos sistemas religiosos que conhecemos no mundo ocidental. Construíram templos e santuários de importância e idealizaram ritos e cerimônias desenvolvidos e integrados com a astronomia e o cultivo da terra. Também estabeleceram sacerdotes, guias espirituais, curandeiros, profetas, cantores e pessoas consagradas para o serviço do culto, capacitando-as. Algumas dessas atividades

> [...] que se practicaban en el pasado y que se practican en la vida actual de las comunidades nativas [son]: hablar de Dios, cantar la tradición, danzar los mitos, vivir una vida de oración, tirar maíz u hojas de coca, leer los calendarios solares y lunares, ser antorcha, ser espejo, aconsejar a los demás, volar a los cielos como águilas o cóndores, escrudiñar el horizonte para descubrir los signos de los tiempos, descifrar o interpretar los sueños y mantener vivas las memorias históricas del pueblo.[14]

Os povos indígenas elaboraram códigos de conduta éticos e morais, que têm como fundamento os princípios filosóficos de harmonia, solidariedade, relacionalidade, reciprocidade e formas comunitárias de vida. Estas normas de ética de desenvolvimento pessoal e comunitário continuam a guiar a vida das gerações e

---

[13] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 27.

[14] TEUTLATOLLI. *Speaking about God. Indigenous Theology and Roman*, p. 156 *apud* SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 29.

através delas foram estabelecidas relações de harmonia com os demais, com o transcendente e com o cosmos.[15]

Contudo, os povos indígenas que atualmente habitam a *Abya Yala* são descendentes de povos profundamente religiosos e espirituais. Durante muitos séculos antes da chegada do cristianismo eles já tinham uma experiência do sagrado.

1.2 O andino: um conceito visto desde vários ângulos

A realidade pode ser interpretada a partir vários pontos de vista. Entenderemos o contexto andino desde uma perspectiva filosófica e descobriremos que o conceito andino serve a muitas interpretações que podem estar relacionadas entre si.[16] Por isso,

> lo andino más que una expresión, es una categoría o concepto multifacético y polivalente que se utiliza en las interacciones cotidianas de la gente y el mundo académico. Los diversos sujetos históricos, teológicos, actores sociales y eclesiales, que viven e interactúan en esta región, así como las instituciones, partidos políticos, iglesias, organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales e individuos, dan diferentes significados a lo andino.[17]

Vemos que o atributo andino não ressalta apenas um aspecto condensador, mas pode ser interpretado desde diferentes pontos de vista e se presta a interpretações relacionadas entre si.

1.2.1 Uma categoria geográfica e topográfica

O andino é uma categoria espacial, no sentido geográfico e topográfico. A etimologia da palavra, que provém do *quechua, antis*

[15] ESTERMANN, J. *Filosofía andina*, p. 111.
[16] ESTERMANN, J. *Filosofía andina*, p. 50
[17] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 50.

(oriental), foi usada na época dos incas para indicar aos moradores do *Antisuyo,* um dos quatro reinos ou regiões (*suyo)* do império do *Tawuantinsuyu*[18]. Esta região era a parte oriental do Reino, o que hoje se considera a região serrana do continente, o espaço montanhoso da América do Sul que ocupa a Venezuela, Colombia, Equador, Perú, Bolívia e partes do norte da Argentina e do Chile.[19]

Geograficamente estes territórios têm características particulares. São regiões montanhosas com uma altura que vai dos 2000 a 6900 metros sobre o nível do mar, mas habitada até os 4800. O clima, mesmo apresentando condições adversas, contendo diversidades de microclimas e espaço geográficos, foi desde dez mil anos atrás um lugar de estima pelo ser humano, dando lugar, ao longo dos séculos, a várias culturas. A *inca* foi uma das mais conhecidas e avançadas. E mesmo sendo evidente sua importância para os Andes, precisamos ponderar que,

> su cosmovisión, modo de vida y organización sociopolítica, no es la única o la principal fuente del conocimiento andino; de hecho, una de las características de los incas fue su capacidad de integración y consolidación de los conocimientos de los pueblos que hicieron parte del imperio, así como de las civilizaciones que le precedieron.[20]

A própria geografia deu lugar a um pensamento, onde a precariedade da terra tem um peso profundo na maneira de entender a vida, a dialética do que está encima e embaixo, o ciclo das chuvas e a época das secas. A condição geográfica é a condição material e a particular marca de onde surgiram determinadas culturas e formas de conceber o mundo.

---

[18] Cf. RODRÍGUEZ, A. *Teoría y práctica del buen vivir*, p. 13. A etiomologia (*tawa*=cuatro, mais o sufixo *ntin*= união, conjunto) indica às quatro organizações estatais e sistemas administrativos que conformavam o império inca: *Coyasullo,* a região mais extensa e situada ao sudeste; o *Continsuyo,* ao sudoeste; o *Chinchasuyo* ao noroeste; e o *Antisuyo* nordeste.

[19] RODRÍGUEZ, A. *Teoría y práctica del buen vivir*, p. 9.

[20] RODRÍGUEZ, A. *Teoría y práctica del buen vivir* p. 11.

Portanto, o mesmo termo andino chega a fazer referência a certo modo de viver, a uma cultura própria. É uma categoria cultural que não se limita apenas a uma manifestação de um povo, senão de vários e, na diversidade dos mesmos, encontramos manifestações comuns para poder falar e apreciar elementos de uma cultura andina.

O andino é um denominador comum em todas as manifestações culturais dos povos que habitam a região e cuja diversidade pode ser contemplada nos idiomas e dialetos, nas culturas históricas que aí viveram, nas expressões artísticas regionais e na existência de formas particulares de organização comunitária que até hoje se situam em comunidade rurais, bairros populares e nos próprios centros urbanos.

1.2.2 Uma categoria histórica

Fazemos referência às culturas e civilizações que se desenvolveram neste ambiente sem desconsiderar que, houve períodos de criação e desintegração dos estados. Mencionamos a presença dos *Tiahuanacotas*, formados por vários grupos e nos arredores do Lago *Titicaca*[21], a 3800 metros acima do nível do mar.

Outro grupo são os *Aymaras* que viveram além do entorno andino original, fruto da migração, e são os descendentes dos *Tiahuanacos*. Os *aymaras* se situam em comunidades, povos, cidades interioranas da Argentina, Bolívia, Chile e Peru.[22] Os *Tiahuanacos* deram lugar a civilização *inca,* que foi se configurando no *Tawuantinsuyo,* quatro regiões que no auge de sua história chegou a incluir a maioria dos povos do Perú, Bolívia, Equador, sul da Colômbia, norte do Chile e Argentina. Vejamos que,

> la mayoría de los estudiosos andinos concuerdan en la magnitud continental del Imperio Inca, el cual duró un corto periodo

[21] Situado na zona fronteiriça entre o Peru e Bolívia.
[22] RODRÍGUEZ, A. *Teoría y práctica del buen vivir*, p. 51.

> histórico, que probablemente empezó a consolidarse en 1450 y fue trastocado en 1532 con la llegada de los europeos [...] El Tahuantinsuyo experimentó invasiones transcontinentales con la llegada de los conquistadores españoles con la misión de civilizar y cristianizar a los aymaras y quéchuas.[23]

Todo este processo de colonização e cristianização causou feridas culturais e religiosas que hoje necessitam de diálogo e conciliação. Lamentavelmente o percurso histórico e a conformação dos estados nacionais no século XIX deixou marcas para os *aymaras* e *quechuas,* passando das mãos dos colonizadores ao poder dos terratenentes também chamados de fazendeiros.

1.2.3 Uma categoria social e cultural

Nesse contexto, este ser andino pode ser identificado como categoria cultural e social que dá a conhecer os diferentes modos ou formas de vida que nasceram nos Andes, pois, as culturas andinas

> del pasado y del presente han desarrollado varios idiomas con sus propios dialectos regionales: *runa simi* (o quechua), *jaqi aru* (o aymara), *pukina* y español [...] Además de los quéchuas y aymaras, esta categorización cultural abarca los descendientes de los aymaras y quechuas, quienes no hablan ninguno de los dos idiomas, y los mestizos que hablan español y se identifican como adinas/os.[24]

O andino, como categoria cultural étnica, é um subconsciente coletivo, denominador comum, com uma singularidade que faz referência à matriz geral social e cultural que é compartilhada pelos habitantes dos Andes.

---

[23] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 52.

[24] ESTERMANN, J. *Filosofía andina:* Sabiduría indígena para un Mundo Nuevo, p. 58 *apud* SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 53.

1.2.4 Uma categoria étnica

O andino faz referência ao dado étnico e, como categoria étnica, nos permite falar em ser andino, antropologia andina, povo andino. A partir desta categoria étnica compreendemos que este ser humano tem sua identidade arraigada em um âmbito geográfico, social e cultural. Também deve-se advertir que, "lo andino [...] no se puede reducir a una cultura congelada en un periodo de tiempo (preferencialmente colonial), ni a un espacio geográfico determinante (preferentemente las áreas aymara/quechua) de los altos." [25]

A compreensão do andino neste nível vai além das fronteiras históricas, geográficas, sociais e culturais. Esta nova concepção mudou a noção social anterior, como referência única aos descendentes diretos dos habitantes originários dos Andes, chamados erroneamente de *índios*. Deixou de ser uma categoria racial equivalente: ser indígena dos Andes é diferente de ser branco europeu e descendente destes, é diferente de ser o crioulo e mestiço.

1.3 A trilogia andina

Os povos andinos se caracterizam por ter a agricultura como principal atividade econômica, sistema que era controlado por deidades. A dependência destas sociedades de determinadas entidades sobrenaturais, que decidiam a produção do sustento, deu lugar à sacralização de certos elementos da natureza, bem como, a necessidade de dedicar cerimônias para oportunizar o adequado desenvolvimento dos cultivos. Desse modo,

> dichas prácticas estuvieron sustentadas en diversas concepciones que constituyeron formas particulares de entender y explicar el

[25] ESTERMANN, J. *Lo andino, una realidad que nos interpela,* p. 175 *apud* SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 54.

> mundo. Asimismo, en estas cosmovisiones, los elementos naturales deificados que estaban asociados a la actividad agrícola fueron de gran importancia. Por ello, en los sistemas religiosos de los pueblos prehispánicos andinos y mesoamericanos ocuparon un lugar central las deidades relacionadas con la tierra y la lluvia, así como algunos accidentes geográficos, entre los que destacan los montes y las cuevas.[26]

Vamos apresentar alguns dos principais elementos que tinham os *aymaras* e *quechuas*, duas culturas que devem ser situadas sobre três pilares fundamentais e indispensáveis. O primeiro diz respeito à *Pacha*, que seria o cosmos em língua *quechua* e *aymara*. Outro pilar é a transcendência, conhecido como *Wiracocha pachacamak* em *quechua*, *qollana auqui* em *aymara*, e *Pachamama* em *quechua* e *aymara*. Para completar a trilogia temos a concepção comunitária, o *ayllu* em *quechua* y *aymara*, a comunidade.

O ser humano como tal, o *runa* ou *jaqi*, está em constante relação com os cosmos, com a transcendência e com os outros membros da comunidade, pela prática de princípios éticos e morais, expressões simbólicas e rituais que realiza desde o raiar do dia até o entardecer.

1.3.1 O Cosmos

Assim como as outras culturas existentes no mundo, o povo andino tem um método para explicar sua situação social, política, econômica e espiritual. Chamamos a isto de cosmovisão, uma forma de compreender nosso lugar no universo, que inclui tanto a religião e a ciência, ou seja, uma antropologia integral.[27] O componente essencial desta cosmologia é a *pacha,* com seus lugares vitais, que deram, cada qual, origem a visões religiosas correspondentes.

---

[26] LIMÓN, Silvia. *El culto a la tierra, los montes y el agua,* p. 145.
[27] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 97.

1.3.1.1 A *Pacha*

Calixto Quispe entende a *Pacha* como o ninho cósmico vital para viver bem:

> Pacha es el nido de vida de culturas, comunidades, familias y de todo lo que existe; [...] es el nido vital eterno de la humanidad, sean grandes o pequeños; [...] de los animales existentes pequeños y grandes; [...]de la nube, el sol, la luna, las estrellas y todo lo existe en el cosmos; [...] nido de todo lo que existe en el vientre de la Pachamama: el oro, la plata y el agua que fluye como fuente; [...]de todos los seres espirituales; [...] de los seres que han partido para dar continuidad a otra vida; [...] es el nido del hogar donde viven la pareja y los hijos en familia, junto a la naturaleza y sus espíritus; [...] en el espacio y el tiempo infinito de todo el cosmos.[28]

Esta reflexão pedagógica andina nos ajuda a entender a realidade de forma holística, aspecto que obedece a um princípio que pode resumir a própria *pacha:* a relação. Por outro lado, com esse princípio, a experiência que o ser humano andino tem da sua vida é integral e integradora e a epistemologia andina, neste caso, é um momento integral, uma *pachasofia*[29].

Esta experiência de *Pacha* se torna lugar do bem viver, pois nela

> la humanidad vive en un mismo espíritu. [...] la humanidad y la naturaleza vivimos en unidad. En la Pacha la humanidad y los espíritus nos enriquecemos de energías y reciprocidad. [...] vivimos dialogando en corresponsabilidad y en el marco de la fe. En la Pacha se da la complementación por amor a la vida, por eso salimos en defensa del vivir bien [...], no deben existir los poderosos ni empobrecidos. En la Pacha el vivir bien es nacer de nuevo para convivir con equidad con todos, [...] todos somos

[28] PACHA, *Suma Qamaña*, p. 34.
[29] Cf. ESTERMANN, J. *Filosofia andina*, p. 144. Veja-se os fundamentos dela.

> seres vivos, por eso tenemos como meta llegar al vivir bien en plenitud. En la Pacha vivir bien es vivir en abundancia, en comunión con la convivencia cósmica.[30]

Pacha significa o universo organizado em categorias de espaço e tempo, mas não apenas como algo físico e astronômico. A categoria ocidental que mais se aproxima à *Pacha* seria o cosmos, mas sem perder de vista no horizonte a realidade do mundo da natureza que é parte nesta relação. Dito de outra maneira, *pacha* é a realidade, o existente no mundo, o ser. Seria oportuno traduzir este vocábulo pela característica fundamental da racionalidade andina, relacionalidade. Tempo, espaço, ordem, estratificação são elementos imprescindíveis da relação integral e "juntando el aspecto del 'cosmos' con el de 'relacionalidad', podemos traducir (que siempre es 'traicionar') *pacha* como 'cosmos interrelacionado' o 'relacionalidad cósmica'".[31]

Outros dois princípios lógicos da razão andina são os de correspondência e complementariedade. A cosmovisão é a apresentação simbólica dos cosmos inter-relacionados através de eixos cardinais que se dividem da seguinte maneira:

> según el ordenamiento espacial entre arriba (*hanaq)* y abajo (*uray),* y entre izquierda (*lloq'e)* y derecha (*paña);* y según el ordenamiento temporal, entre antes (*ñawpaq)* y después (*qhepa)*. Estas dualidades más que oposiciones son polaridades complementarias [...] otro eje ordenador de la 'cosmovisión andina' es la polaridad sexual entre lo femenino (*warmi)* y lo masculino (*qhari),* que se da tanto en el 'arriba' (sol y luna), como en el 'abajo' (varón y mujer).[32]

Então, os fenômenos de transição ou os ritos de passagem são importantes e ocupam um lugar específico e vital, porque eles têm a função de relacionar os distintos polos e os eixos cardinais

[30] PACHA, *Suma Qamaña*, p. 40.
[31] ESTERMANN, J. *Filosofía andina*, p. 145.
[32] ESTERMANN, J. *Filosofía andina*, p. 146.

para que o sistema cósmico seja realmente *pacha,* conjunto de inter-relações ordenadas e fixas.

A *pachasofia,* a filosofia andina, insiste na importância da situação topológica dos elementos polares e correspondentes. Cada um ocupa um lugar determinado, conforme sua função relacional e simbólica dentro do todo da relacionalidade cósmica. Nesse sentido, a filosofia ocidental, desde o filósofo Pitágoras até o poeta e escritor Dante, concorda com a filosofia andina e concebe o universo como entidade ordenada intrinsecamente.

1.3.1.2 Lugares vitais da *Pacha* andina

A observação dos eventos da vida, dos movimentos dos planetas e das constelações ajudou a conceituar e simbolizar o cosmos andino em três espaços, dimensões, modos de existência ou lugares vitais, que serão denominados como, o mundo daqui (*kay/aka pacha),* o mundo de cima (*hanaj/alax pacha)* e o mundo de baixo (*uqhu/manqha pacha).* Não obstante, esta ordem da cosmovisão andina, a critério de alguns autores, foi influenciada pelo domínio colonial cristão. Van Kessel concorda que

> El poder colonial, los misioneros y después las elites republicanas, hasta hace poco, han enfatizado demasiado el mundo de arriba como el lugar de Dios, un lugar deseable para personas civilizadas y cristianas. Esta ideología del dominio ha visto al mundo de aquí como el lugar de 'costumbres indias', como lo 'primitivo' y 'fuente peligrosa por el nacionalismo e identidad indígena' que deben ser asimiladas o erradicadas. De una manera parecida, el mundo de abajo se consideraba el lugar antiguo de dioses y creencias indias, que dio legitimidad a campañas históricas y recientes de 'extirpación de idolatrías', las cuales en gran medida llevaron al etnocidio.[33]

[33] VAN KESSEL, J. El espacio aymara: akapacha-arajpacha. In *Gracias a Dios y a los achachilas:* ensayos de sociología de la religión en los andes, p. 154 *apud* SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 101.

Já que esta imagem ternária dos cosmos pôde ter sido um traslado da imagem europeia, acredita-se, como no caso dos *incas*, que existiam dois mundos, o de cima e o de baixo, e o plano intermédio corresponderia ao lugar de união ou encontro desses dois mundos. Esse mesmo esquema pode ser encontrado no mundo mesoamericano[34].

O âmbito intermédio, que corresponde à superfície terrestre, era concebido por estes povos como um retângulo dividido em quatro partes, cujas esquinas estavam determinadas pelos *solstícios*, os pontos extremos norte e sul dos horizontes do oriente e do poente, de onde surge e se oculta o sol.[35]

A origem dos três espaços vitais foi concebida mediante observações agrícolas e ecológicas da vida comunitária andina, especificamente os ritos agrícolas aos *malkus*[36] ou *achachilas*[37], à *pachamama*[38] e ao *amaru*[39].

Os três espaços são: *hanaj/alax pacha, kay/aka pacha* e *uqhu/manqha pacha,* na língua *quechua* e *aymara*. Esses três influenciaram a ciência e a religião, os códigos éticos e morais e a vida ordinária e espiritual dos homens e das mulheres andinos durante muitos anos. Alguns lugares foram construídos para representar esta visão de mundo: templos sagrados, lugares de cerimônias, cidades e povoados[40]. Na atualidade obras antropológicas, arqueológicas e arquitetônicas estão sendo descobertas com esse viés andino. Entretanto, desde o século XVI, esta cosmovisão tem sidos documentada, descrita e desenhada por cronistas andinos e espanhóis. E nos últimos cinco séculos, um grande número de cronistas, filósofos, teólogos, historiadores, arqueólogos, antropólogos, arquitetos, homens e mulheres

---

[34] Cf. LIMÓN, Silvia. *El culto a la tierra, los montes y el agua,* p. 149.
[35] PEASE, F. *Los incas,* p. 146 *apud* LIMÓN, Silvia. *El culto a la tierra, los montes y el agua,* p. 149.
[36] Cóndores.
[37] Espírito das altas montanhas.
[38] Poder gerativo dos lugares de cultivo.
[39] Espírito da água.
[40] Vejam-se as ruínas de *Machu Pichu*.

estudaram os aspectos da cosmologia andina. Com base nestes estudos passamos a descrever brevemente, nos próximos três pontos, o assunto em questão.

1.3.1.2.1 O mundo de cima: *hanaj/alax pacha*

O mundo de cima perpassa a esfera terrestre e se refere à esfera celestial. Pode ser descrito como um mundo misterioso e sagrado que está além dos céus e do que os seres humanos podem ver naturalmente. Nesse lugar, residem os protetores das montanhas,

> es el lugar del padre sol y la madre luna, *Inti Tayta* y *Mama* Killa; de sus hijos las estrellas, *chaskas, qoyllors* y *wara waras*; y de otros cuerpos astrales del firmamento [...] es el lugar simbólico y teológico del creador y organizador del universo andino y de todos los seres vivos, con diversas denominaciones.[41]

Sabe-se que os *tiahuanacos* e os *incas* estabeleceram seus centros de culto ao sol e à lua nos seus reinos. Com a chegada do cristianismo aos Andes, em 1532, e o seu projeto consequente de evangelização, a forma de entender o mundo de cima teve variações. No lugar das deidades andinas, os missionários colocaram as imagens cristãs de Deus, dos Santos, de Nossa Senhora, dos Anjos, dos Apóstolos, além das almas boas e os espíritos dos ancestrais.

O papel e as funções das deidades andinas, do Deus cristão e dos santos foram reinterpretados de uma maneira mais *andino cristã*, não apenas puramente andina e nem apenas cristã, mas houve uma síntese das tradições indígenas como cristãs. Estermann pondera que,

> en la religiosidad (o religión) andina se desconoce normalmente las hagiografías concretas de los Santos, pero se enfatizan las

[41] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 103.

> funciones específicas de cada uno. Cada Santo es un intermediario con su especialidad propia en la resolución de problemas y dificultades, de la misma manera como también la tienen las deidades andinas inferiores. Para mantener el principio de complementariedad (sexual), mucho Santos tienen su pareja (por ejemplo, San Marcos es acompañado por Santa Marcela).[42]

Este mundo de cima é um mudo bom, mas misterioso e longe das realidades terrestres, atendido por ministros próprios, *yatiris*[43] ou *altumisayocs*[44], tendo como símbolo mediador entre o mundo de cima e o mundo daqui o *condor, kuntur malku,* que leva as orações e as oferendas ao mundo de cima e traz a mensagem de Deus e dos espíritos à comunidade andina. Baseados no papel do *kuntur malku,* os líderes tradicionais das comunidades *quechuas* e *aymaras* recebem o título de *Tayta Malkus,* já que atuam como mediadores, supervisores e protetores de seu povo durante sua vida como liderança na comunidade.

A meta de todo ser humano, no mundo andino, é chegar ao mundo de cima, que é habitado pelas deidades andinas (se quisermos o Deus cristão), e é o destino final para o qual a humanidade tende a chegar, o chamado *Alax Pacha*, lugar das delícias e felicidade sem limites, onde moram as almas benditas que trabalham no paraíso.[45]

1.3.1.2.2 O mundo daqui: *kay/aka pacha*

Este lugar é a terra, o mundo que nos rodeia, onde habitam as pessoas, os animais e as plantas. É a grande casa onde toda a

---

[42] ESTERMANN, J. *Si el sur fuera el norte,* p. 190 *apud* SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 104

[43] De raíz *aymara*. São os especialistas em ritos, quer dizer sábios. No cristianismo andino este lugar é ocupado pelos catequistas, homens e mulheres religiosos, sacerdotes, pastores, bispos, entre outros, que oferecem orações, missas, cantos, hinos, danças, oferendas queimadas de plantas aromáticas, sacrifícios de animais.

[44] Variação para o dialeto *quechua*.

[45] No cristianismo andino, existe um costume forte de rezar pelas almas dos falecidos. Eles são protetores do lar, da família.

criação se encontra contemplada e os fenômenos ordinários da natureza exercem seu poder: o vento, a chuva, a neve, o trovão, o mundo dos espíritos das montanhas, dos primeiros habitantes e das almas dos familiares e antepassados. Segundo o pensamento andino,

> el *kay/aka pacha* está vivo y todos los componentes son seres vivos; estos seres son iguales y cumplen una función necesaria para el bienestar de todos, coexistindo a través de relaciones múltiples. El/la *runa/jaqui* andino [hombre o mujer] es parte de este mundo; él/ella no es superior sino un cohabitante, coexistiendo con otros seres de este planeta. [46]

Cada pessoa deve sentir-se parte deste mundo e não pode estar desligada da trama das relações cósmicas, do contrário não seria um ser humano pleno. Da mesma forma, como ser pessoa é existir e estar ligado a uma comunidade, saindo dela deixa de ser, perde sua identidade de certa maneira. Cada um dos seres contribui para o bem viver ou, pelo contrário, com os desastres, dependendo das relações que se estabeleçam.

O mundo daqui é um espaço sagrado e benevolente, gerador do sustento de tudo o que existe, o lugar onde a vida é transmitida e educada de geração em geração, é o lugar do *habitat da vida.*[47] É o lugar de todo fenômeno concreto físico, humano, psicológico e espiritual. É uma *chakana*[48] que serve de mediação entre o mundo de cima e de baixo. O ser humano é o responsável por administrar e estabelecer relações justas com os seres deste mundo e com os seres do mundo de cima e de baixo.[49]

---

[46] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 105.

[47] Contrário do mundo de baixo (*uqhu/manqha pacha)* que representa o lugar da morte.

[48] Palavra de raíz *quechua*, *chaka* = ponte, *hanã* = *alto*. *Ponte do alto*. Dizer que o ser humano é um *chakana*, implica em reconhecê-lo como cooperador e mediador das relações.

[49] Cf. LIMÓN, Silvia. *El culto a la tierra, los montes y el agua,* p. 150. O ponto central do plano terrestre constitui um lugar privilegiado porque aí se encontra *o axis mundi*, lugar onde se manifestavam as forças sagradas e do qual podia se manter o equilíbrio do mundo. Os incas, por exemplo, consideraram que sua cidade, a capital do império, Cuzco, estaria no centro.

No mundo andino um dos símbolos magníficos de ser ponte entre os três mundos é o arco íris[50], porque é multicolor e encarna em si mesmo a bipolaridade do ser varão e mulher, das cores fortes e baixas, o arco e círculo.

Uma das tarefas maiores da pessoa andina é promover o *sumak kawsay,* como meta ética, moral e espiritual que se atinge por uma relação recíproca chamada de *ayni*. E na vida das comunidades andinas tudo é *ayni*, a vida em si. A pessoa está obrigada a viver o *ayni* com todo os seres humanos deste mundo, do mundo de cima e de baixo.

A marca de identidade ou expressão mais feliz do *kay/aka pacha* é visível na *Pachamama*, a mãe terra, que é a mãe de todos os seres vivos, que doa e preserva a vida, que provê alimentos para as plantas, os animais e as pessoas. Esta entidade é quem sustenta as gerações passadas, presentes e futuras. Ela é benevolente, mas caprichosa e rápida para encolerizar-se. É uma mãe que sustenta e os andinos a reverenciam pelas bondades que ela oferece.

No cotidiano os andinos se relacionam com o mundo daqui, como o lugar das coisas terrestres, mundo que passa e que leva ao mundo de cima. Três animais são considerados símbolos desta realidade: o puma, a rã e o lagarto.

O *kay/aka pacha* é atendido por ministros tradicionais e às vezes cristãos. São eles os *yatiris,* os *pampamisyockuna* e *jaywakujkuna*[51], bem como sacerdotes, pastores, podendo ser tanto homens quanto mulheres. Estes têm importância porque os

> aymaras y quechuas constantemente ofrecen oraciones, sacrificios y ofrendas a los habitantes de este mundo, sobre todos a los *apus* y a la *Pachamama*, por el bienestar de la gente, la siembra y el ganado. Los aymaras todavía practican la *wilancha*,

[50] "Un polo se levanta de un manantial que es la entrada al mundo de abajo, cruza este mundo, mostrando sus colores intensos o pálidos, alcanza el mundo de arriba con la punta de su arco, eventualmente desciende a este mundo, y planta otro polo en otro manantial o arroyo, haciendo un puente multicolor perfecto con los pueblos y naciones de los Andes." SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 106.

[51] Especialistas rituais no mundo daqui.

> u ofrenda de un sacrificio animal; ofrecen hojas de coca y libaciones alcohólicas para los protectores de la montaña. En cambio a la *Pachamama* se le reconoce en rituales diarios y especiales, con libaciones alcohólicas; ofrendas de hojas de coca, semillas, flores, metales y grasa animal; figuras astrales del sol, la luna y las estrellas; símbolos cristianos como la cruz, imágenes de los santos y agua bendita, que se llaman *despacho* o *jaywakuy* (ofrendas), de acuerdo a la región.[52]

1.3.1.2.3 O mundo de baixo: *uqhu/manqha pacha*

O *uqhu/manqha pacha* é o mundo de baixo, o coração da terra, o fundo dos lagos e do oceano. O lugar dos minerais, da água subterrânea, do fogo e do calor e das realidades desconhecidas. É um lugar quente, com um odor desagradável, mas necessário pela riqueza que esconde, principalmente pelos minerais, tais como a água, o petróleo, a areia, entre outros. É considerado o reino dos poderes da destruição e do caos, controlado por uma entidade denominada *arajpacha*. Os habitantes deste mundo são relativamente desconhecidos, mas associa-se a existência de espíritos causadores de enfermidades, astutos dos mares e mananciais. Nesse sentido,

> los quechuas y aymaras se relacionam com eles de uma maneira respetuosa pero evitan el contacto directo con estos seres del mundo de abajo. La comprensión original del *uqhu/manqha pacha* se ha distorcionado por influencia del cristianismo, al identificarse con el infierno, lugar de satanás, de los demonios y de todos los espíritus y ángeles malos.[53]

O papel simbólico do *uqhu/manqha* é de se opor ao *hanaj/alax pacha*. Os ritos que se oferecem aos protetores da montanha e ao espírito da água são rituais importantes que tinham o propósito de estabelecer o equilíbrio entre as montanhas altas e

[52] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológica*, p. 108.
[53] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 109

os vales baixos, entre o mundo de cima e de baixo, entre o céu e o inferno.

Os símbolos animais deste mundo são o peixe e a cobra, por serem animais que escorregam facilmente e imprevisíveis. Os ministros são os *layq'as,* bruxos que usam seus conhecimentos e poderes para amaldiçoar as pessoas, trazer doenças espirituais e físicas, dividir as famílias e comunidades. Nesse sentido, o ministério dos ministros do mundo daqui serve para prevenir as obras dos bruxos, enfrentar as forças do mal, sarar, abençoar, trazer a unidade entre as famílias e reestabelecer a harmonia entre as pessoas e comunidades andinas.

1.3.1.3 Observação crítica

Segundo Alison Spedding Pallet[54] tudo o que sabemos sobre a cosmovisão, a religião e as deidades andinas antes do período da conquista vem através do escritos de pessoas católicas, podendo ser elas funcionárias do governo espanhol, sacerdotes, religiosos ou escritores indígenas que assumiram os princípios cristãos como fundamento para descrever qualquer aspecto cultural e religioso. Desse modo, é difícil saber de forma pura como o povo andino concebia sua cosmovisão, religião e deidades antes da chegada do cristianismo nos Andes. Sabe-se que os povos originários continuam vivendo e praticando aspectos centrais da cosmovisão, religião e cultura andina, aspectos que sobrevivem nos *ayllus,* comunidades extensas ou famílias.

1.3.2 A transcendência

A transcendência deve ser entendida à luz da cosmovisão que foi explicada anteriormente. No encontro com o cristianismo, as categorias andinas de concepção das deidades sofrem mutação e

[54] Cf. *Religión en los andes,* p. 106 *apud* SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 103

relação, dando lugar a categorias próprias para se referir ao Deus cristão e andino. Este processo pode ser chamado de sincretismo, incorporação, assimilação ou processo de inculturação como tal, embora após a conferência de Santo Domingo (1992), se assume o termo de síntese por razões de inter-relação.

Por tal razão, convém descrever as duas realidades transcendentais mais importantes, normalmente assumidas como pontos de referência no mundo *quechua* e *aymara*. São elas: *Wiracocha* ou Grande Senhor e *Pachamama,* Mãe Terra. Estas imagens do transcendente têm como base dualidade complementaria[55] existente entre homem e mulher, como é próprio da filosofia andina. Assim temos: *Wiracocha Pachayachachic,* Grande Senhor e Mestre do Universo, e *Pachamama,* Mãe Terra; *Apu Tayta/Tata,* Nosso Pai e *Qollana Mama,* Nossa Mãe; *Tayta Inti,* Pai Sol e *Mama Killa,* Mãe Lua.

[55] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 103.

1.3.2.1 O Deus *Wiracocha*

Este Deus andino e supremo é conhecido como o organizador, mestre, formador, criador do mundo e do povo. Os mitos andinos, especialmente os de origem inca, vinculam a *Wiracocha* como um Deus ancestral que apareceu ao redor do Lago *Titicaca*[56], um lugar sagrado do altiplano da Bolívia e Perú. Ao longo dos tempos, este lago cumpriu a função sagrada para todas as culturas que floriram nas suas margens; cada cultura se serviu de muitas formas de representação para expressar a dimensão sagrada do lago.

Etimologicamente o nome *Wiracocha* está composto de dois substantivos: *wira,* que significa gordura, e *cocha*, lago ou oceano. Dito de outra maneira, quer dizer lago de gordura, e tem o sentido metafórico de lugar de poder, porque o *wira* é sinal de poder vital nos Andes[57]. Este Deus *Wiracocha* pode receber vários significados e conotações. Os cronistas espanhóis e andinos do século XVI e XVII o chamaram de: formador do mundo, criador de todas as coisas, origem do divino, criador do mundo, Deus incompreensível.[58]

Os frades agostinianos Alonso Ramos Gavilán (1621) e Antonio de la Calancha (1637) introduziram um mito de que um discípulo de Cristo andou pregando nos Andes antes da chegada dos próprios espanhóis. Este argumento dos frades se baseava na ideia de proto-evangelização, comum na teologia dos séculos XVI-XVII. Percebemos dessa maneira, e em outros relatos vindos de narrações cristãs[59] sobre o deus *Wiracocha*, que ele é interpretado como um dos apóstolos de Cristo, que sua presença ultrapassa a

[56] Cf. SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 114. Etimologicamente vem de *titi* que significa gato selvagem e *caca* que quer dizer pedra ou montanha pedregosa.
[57] Cf. SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 103. O autor comenta sua história pessoal e vivencial como índio e descreve que as oferendas à mãe terra e às montanhas protetoras incluem gordura de *llama,* e as crianças são ungidas com gordura de urso para ter valentia e força.
[58] Cf. SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 114.
[59] Cf. SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 119-124.

história andina e que o Evangelho foi anunciado em América antes da chegada dos europeus. Segundo esta tese, trata-se do apóstolo Tomé e seu discípulo, que será identificado como *Wiracocha* ou Bartolomeu para os cronistas andinos, devido aos traços de correspondência que existiam.[60] Como síntese conclusiva a respeito de *Wiracocha,* propomos que,

> en la historia andina, *Wiracocha,* el dios ancestral de las naciones kollas de Tiahuanaco, pasó por procesos múltiples de reinterpretación y apropiación. Primero con la caída de Tiahuanaco y el posterior surgimiento y expansión del *Tahuantinsuyo*, los incas se apropiaron de *Wiracocha* como su dios ancestral, a quien le rendían culto en todos sus territorios, junto a las deidades imperiales, como el sol, la luna, la Madre Tierra y las estrellas. Segundo, después de la invasión española, los misioneros españoles empezaron a identificar a *Wiracocha* con el Dios cristiano o con un apóstol itinerante de Cristo, quien alcanzó el Nuevo Mundo y llevó a cabo una evangelización primitiva.[61]

É possível ainda que esta identificação seja um mito difundido pelos próprios espanhóis. Uma retrospectiva é oferecida a partir dos eventos da invasão do novo mundo:

> Cuando los españoles conquistaron Perú y abolieron el culto al Sol el cual remplazaron con la fe católica [...] los indios, recordando este sueño, concluyeron de ellos que estos hombres nuevos debían de ser los hijos y enviados del dios Viracocha, por tal razón naturalmente los llamaban Viracochas.[62]

Wiracocha tem significados diferentes: o senhor dos Andes; as pessoas brancas e mestiças que atuam como chefes, caciques,

[60] Cf. SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 122.
[61] Cf. SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 124.
[62] GARCILASO, De la Vega. *The Royal Commentaries of the Incas,* p. 83 *apud* SARMIENTO TUPAYUPANQUI, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 125.

senhores ou donos; assim como "porco", um insulto para designar a todo estrangeiro aproveitador.

Hoje é possível identificar o *Wiracocha* como um pai, o pai de toda a existência universal.[63] É o pai da *Pacha*. O povo andino sente sua presença na luz brilhante, no calor e na luz do Sol. É quem faz as sementes germinarem, os animais se multiplicarem e os humanos disfrutarem dos benefícios do ano bom e prometedor. Vemos que há uma identificação próxima com o Sol, o *Inti Tayta*, que está presente no mundo de cima.[64]

1.3.2.2 A *Pachamama*

No vocabulário *aymara* e *quechua*, a *Pachamama*, é a mãe de todos os seres vivos no cosmos. Na experiência cultural e religiosa destes povos andinos ela tem um significado complexo e profundo. Objetivamente faz referência à natureza na sua forma visível e tangível, como as montanhas, rios, lagoas, terrenos de cultivo, lugares de lazer, casas de famílias, terras da comunidade e a terra em geral. Simbolicamente é a energia vital da terra, é a vida e fertilidade de todos os seres humanos do planeta.

Ela é representada frequentemente como a mãe terra[65], a mulher mãe, a mãe da *Pacha* e, no cristianismo, foi identificada com a *Virgen Pachamama*. Esta mãe fecunda é considerada assim porque dela nasce a vida[66], tanto animal quanto vegetal; ela mesma é vida que gera vida.[67]

---

[63] "El principio masculino, asociado a la parte alta del cosmos y que tuvo como característica la facultad de la fecundación, fue personificado en la zona andina por las diversas manifestaciones del dios creador: Viracocha, Pachacámac, Cuniyara y Tonapa, entre otras, y, asimismo agrupó deidades como Illapa, dios del trueno y de la lluvia, y a Inti o dios del Sol, divinidad particular del linaje gobernantes de Cusco." LIMÓN, Silvia. *El culto a la tierra, los montes y el agua,* p. 150.

[64] Cf. SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 127.

[65] "En la iconografía arqueológica andina, Pachamama, es representada como conjunto de papas y mazorcas de maíz múltiples, productos que también aparecen con un aspecto humano femenino, en ocasiones en el momento en que son fecundados por un personaje sobrenatural." LIMÓN, Silvia. *El culto a la tierra, los montes y el agua,* p. 154.

[66] "La divinidad terrestre, en las dos religiones, [incas e mexicas], fue considerada como la procreadora de los seres humanos, quienes brotaron de sus entrañas, es decir, de las cuevas, aunque

A *Pachamama*, por ser a causa da vida, tem uma conotação sagrada.[68] Historiadores e cronistas dos séculos XVI e XVII testemunharam que, desde tempos remotos, alguns ritos são realizados para cultuar a terra e se mantém na atualidade, passando de geração em geração sem se perderam, como os ritos agrícolas

> en donde las papas más grandes o las mazorcas de maíz multicolores se colocan en un manto multicolor como el arco iris, sobre pétalos de flores, se rocían con *chicha*, se amarran con *k'intus* de coca (hojas de coca arreglados en pares) y se inciensan antes de colocarlas en las despensas de los alimentos.[69]

O ser humano andino realiza ritos desde o acordar até o entardecer para viver a reciprocidade, comunicar, conversar e dialogar com os seres vivos da *Pacha* e a *Pachamama*. Realizar ritos para seu bem-estar e bem viver é uma forma de estar em comunhão com o que está no seu entorno.

Nos tempos atuais, ativistas, cientistas e teólogos contribuíram com ideias novas para o estudo da identidade cultural, para a participação sócio-política, para o desenvolvimento econômico, para a religião e a espiritualidade, para a fé. À raiz de estes estudos, a *Pachamama* tem caraterísticas que lhe foram atribuídas pelos próprios habitantes do mundo andino.[70]

---

algunos pueblos andinos concibieron que el hombre también surgió de manantiales y lagunas, elementos que, asimismo, estaban asociados al subsuelo. De esta manera, en las dos cosmovisiones, la deidad terrestre fue quien dio a luz a los seres humanos; sin embargo, a ellos reclama, tarde o temprano, su retorno a la matriz primordial a través de la muerte." LIMÓN, Silvia. *El culto a la tierra, los montes y el agua,* p. 152.

[67] Cf. LLANQUE A. *Vida e teología andina,* p. 121 *apud* SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 128.

[68] "[...] la contraparte femenina susceptible de ser fecundada [...], se localizaba en la parte baja del cosmos y estaba personificada en la zona andina por Pachamama y entre los mexicas por la deidad terrestre que ostenta diversos nombres como [...] Coatlicue, Tonatzin, Cihuacóatl, Quilaztli y Toci.". LIMÓN, Silvia. *El culto a la tierra, los montes y el agua,* p.150-151.

[69] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 130.

[70] Cf. SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 133-137.

Na experiência das comunidades *aymaras* e *quechuas*, esta entidade é considerada como educadora que garante a reciprocidade e, no mundo agrícola, sua função principal é a produção de boas colheitas para sustentar a vida existente nos *ayllus* andinos. Assim, a *Pachamama* é tão sagrada, que pode chegar a ser considerada como uma deusa em algumas tradições e contextos dos Andes[71]. Dessa forma, os *andinos* estabelecem uma relação filial, cuidando-a, respeitando seus ciclos e, principalmente, protegendo-a. Como não podia ser de outra maneira, possuir terra para o *andino* é participar dos costumes, idiomas, ritos[72] e, sem esta, não há como perpetuar o *ayllu*.

Outra caraterística atribuída à *Pachamama* é ser harmonizadora. Já que a *Pachamama* faz parte do mundo daqui, então ela possui a posição privilegiada de ser mediadora entre o mundo de cima e o de baixo, para assegurar a vida abundante. Como ente mediador e sagrado, também une as relações de divindades superiores e inferiores. Nesse sentido, o sinal que representa esta mediação é o arco íris, um ser deste mundo, que torna visível a união com o macrocosmos, porque por um momento une todo os cosmos, o mundo de cima, o mundo de baixo, e este mundo, assim como se vê na festa de suas cores.

Associada à experiência de mãe, a *Pachamama* expressa sentimentos bons e maus. Muitas vezes é uma boa mãe, mas exigente com seus filhos.[73] Por isso, importa estabelecer relações

---

[71] Cf. LIMÓN, Silvia. *El culto a la tierra, los montes y el agua,* p. 152. O lugar característico para a *Pachamama* habitar era o interior das montanhas, o subsolo. As oferendas de gordura e de folhas de coca eram como que um tributo e eram depositadas em buracos cavados no solo e se constituíam como canais que levavam as oferendas diretamente às entranhas. Acredita-se que por esse mesmo canal era realizado o rito do sacrifício de crianças por enterramento, antes do início dos trabalhos na terra.

[72] Cf. SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 133. Os povos indígenas conhecem as necessidades da *Pachamama* e a reciprocidade faz que através de ritos eles retribuam o que receberam, eles são familiares e oferecidos por um membro, podendo ser o mais sábio.

[73] Cf. LIMÓN, Silvia. *El culto a la tierra, los montes y el agua,* p. 152. Se por um lado apresentou aspectos positivos, como uma entidade generosa e fecunda que cria o ser humano e lhe oferece os alimentos para viver, por outro lado, apresenta um aspecto terrível, já que como entidade sagrada

boas entre as pessoas e a *Pachamama*, necessárias para realizar o código ético andino de *sumak kawsay*.[74]

1.3.3 A comunidade

A palavra que corresponde ao termo "comunidade"[75] em *quechua* e *aymara* é *ayllu*[76]. Junto com o cosmos e a transcendência, é um elemento essencial para entender a experiência andina. *Ayllu* é um termo que pode ser considerado como a unidade básica, cultural, social, econômica, política e religiosa das sociedades *aymaras* e *quechuas*. Nesse contexto, podemos pensar a situação e lugar que cabe ao ser humano nas suas relações.

1.3.3.1 *Ayllu,* modo vital de ser

Esta entidade coletiva, *ayllu*, concede ao ser humano uma identidade fundamental por se tornar a célula da vida.[77] A melhor forma de entender esta realidade talvez seja associá-la à comunidade campesina, onde um camponês tem sua identidade porque pertence ao *ayllu*: ali nasce, mora e se, por algum motivo é

exigia a imolação de seres humanos para se alimentar e em troca de esses sacrifícios proporcionarem frutos.

[74] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 138.

[75] Cf. PORTUGAL, A. *O ayllu andino nas crônicas quinhentistas,* p. 40. A partir do século XVI, o *ayllu*, deixa de corresponder à antiga realidade indígena e passa a ser a representação colonial de *comunidade*. Uma organização física da época medieval e europeia em razão das mudanças socioeconômicas da época se afirma na prática.

[76] Cf. ESTERMANN, J. *Filosofía andina,* p. 314. Não existe uma tradução exata do termo. Podemos citar três possibilidades de tradução. Por um lado significa a unidade étnica da comunidade camponesa andina organizada. Pode ser definida como família extensa ou também no sentido de concebê-la como aldeia ou povoado com seu acento geográfico.

[77] Cf. PORTUGAL, A. *O ayllu andino nas crônicas quinhentistas,* p. 32. Para os pesquisadores da história cultural, é consenso que este termo andino, para denominar o que hoje pode ser entendido como comunidade, na sua origem, antes do tempo colonial, é uma estrutura indígena que estava conformada por laços de parentesco e não estavam diretamente ligadas a um espaço territorial delimitado.

expulso ou deixa voluntariamente sua comunidade, perde sua identidade, distorce a ordem social, econômica, celebrativa e ritual.

Nesse sentido,

> los aymaras y quéchuas tienen la conciencia de que el *ayllu* es el espacio privilegiado para la realización humana: es el lugar donde nace un niño, la red social dentro de cual ella/él crece, y la escuela de la vida en la cual ella/él se vuelve un/una *runa/jaqi,* miembro adulto de la comunidad.[78]

O *ayllu,* como entidade básica, é o lugar de produção coletiva, forma de trabalho que se baseia no princípio da reciprocidade, onde através da *mink'a*[79]*,* colaboração e participação, os membros participam de forma coletiva para obras em benefício comum. O ser humano andino presta uma função cerimonial e cultual do cosmos inteiro como *oikos*, em e através do trabalho. Podemos encontrar tais relações também nas festas, laços de compadresco, ritos religiosos e reações matrimoniais. Em tudo isso, o verdadeiro sujeito é o *ayllu*, a coletividade organizada e ordenada mediante um conjunto de relações estabelecidas. Vejamos esta descrição pedagógica andina:

> El ayllu es el nido vital de las diferentes culturas; [...] está constituido por las diferentes comunidades y familias desde los hogares; [...] tiene dos jurisdicciones, arriba y abajo; [...] es el nido para las diferentes comunidades y, en las comunidades existen las casas que también son nidos; [...] en el ayllu existen muchas viviendas que también son nidos vitales. La comunidad instituye la casa como nido vital para acoger a la humanidad, la naturaleza y sus espíritus. La casa tiene su espíritu, que es nido de oro y plata, el nido del cóndor y nido materno. El hogar, por tener espíritu, es como una madre que nos acoge, cobija y cría. La casa sabe enojarse cuando el ser humano se cree poderoso. A la

[78] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 138

[79] Mutirão para a realização do trabalho comunitário.

> casa siempre hay que hacer una ofrenda, ya sea en la tristeza como en la alegría.[80]

Na atualidade, como na época dos incas, existem muitos *ayllus* que estão dispersos pelos Andes. São unidades ou estruturas sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas elásticas, que adotam uma categoria ampla de configurações da comunidade. De forma sintética, podemos dizer que,

> Primero, el ayllu es una sola comunidad andina o grupo de poblados ubicados en una área geográfica con ciertos patrones culturales comunes [...] Segundo, el ayllu identifica las aldeas y los poblados de una provincia o departamento de los países andinos [...] Tercero, el *ayllu* identifica a las personas que viven en la provincias o departamentos de toda una región geográfica, como los *ayllu* de la costa, la sierra, y la Amazonía [...] Cuarto, el *ayllu* identifica las comunidades y pueblos de una nación entera como los *ayllus* de Bolivia, Perú, Ecuador, Chile, Argentina [...] Finalmente se refiere a los habitantes de todo el continente como los *ayllus* de Aby Ayala.[81]

Toda esta compreensão do *ayllu* é correta em seu próprio contexto. Na atualidade, constitui comunidades originárias com seu próprio território, com um governo próprio e semiautônomo formado por autoridades políticas e tradicionais, de diferentes linhagens. Tais comunidades vivem e praticam os valores tradicionais ancestrais em tempos contemporâneos.

1.3.3.2 O ser humano, um ser celebrativo

O sujeito por antonomásia, na visão andina, é o *cosmos*, com seu sistema de relação múltipla, no qual o ser humano

[80] PACHA, *Suma Qamaña*, p. 34
[81] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 151

participa e é co-cultivador. Nesse sentido, o homem andino, como coletividade, é um co-sujeito.[82]

Dessa forma, a subjetividade não está relacionada com a racionalidade e a liberdade, nem com a autoconsciência e a espontaneidade. A dignidade específica do sujeito humano coletivo radica em seu lugar transcendental e função relacional como *chakana,* ponte, e não é se reduzido apenas a um aspecto lógico-mórfico (racional).[83]

Para entender esta antropologia andina, devemos dizer de antemão, que os elementos filosóficos andinos estão presentes na concepção que eles têm de ser humano, na sua posição no cosmos e em suas características também.[84] Assim, só é possível entender o ser humano em um marco amplo, o que implica relacioná-lo com o cosmos que o circunda, o que o aproxima da concepção medieval e renascentista de pessoa.

O lugar específico do ser humano no universo não se deve a sua capacidade representativa nem transformadora, muito menos ao seu poder salvífico. Para o mundo ocidental, o ser humano é o lugar da revelação da realidade, na forma de uma onto-teofania, que, por sua capacidade de raciocínio, chega a conceituar e apreender o mundo que se lhe apresenta.

Na antropologia andina, a posição do ser humano é dada de acordo com a função que ele exerce na totalidade das relações cósmicas. O ser humano seria como que uma ponte cósmica, mas não a mais importante nem a primeira. Sua função é a de ser mediador da realidade, não no sentido de abstraí-la por completo. O *runa/jaqi*[85] tem a capacidade e a tarefa de representar

[82] ESTERMANN, J. *Filosofia andina*, p. 205.
[83] ESTERMANN, J. *Filosofia andina*, p. 206.
[84] ESTERMANN, J. *Filosofia andina,* p. 197.
[85] Na antropologia *aymara,* o termo para designa a pessoa é *jaqui* e significa: "en la cultura aymara nos referimos al ser humano con denominaciones como: *jaqi, Jach'a jaqi* (adultos) y *Jisk'a jaqi* (menores) que expresan la unidad de todos los hombres y mujeres, de cuanto habitan en la comunidad. El hombre y la mujer desde que se casan nacen a la comunidad de adultos con todos los derechos y obligaciones que exige la comunidad. El ser *jaqi* implica la estabilidad nuclear compuesta

simbolicamente o cosmos através de ritos e celebrações. Dessa forma, "la celebración ritual es para el hombre andino un acto gnoseológico y ético en primer rango; 'celebrar el orden cósmico (en forma simbólica), significa 'conocerlo' y 'conservarlo'" .[86]

O ser humano, como alguém celebrativo, contribui de maneira decisiva à conservação e ao restabelecimento, caso houver desequilíbrio, da ordem cósmica. Esta obediência e observância cósmica do ser humano constituem a função principal do homem andino. É parte integral e integradora da relacionalidade cósmica e pela sua ação sacramental, o ser humano se torna o sacramento cósmico e símbolo por excelência, no qual se concentra, de maneira muito densa e intensa, o mistério da vida a ordem universal.[87]

O conceito de sujeito é um dos mais importantes para a filosofia ocidental moderna e chega a substituir a concepção ontológica de substância. Isto não indica apenas a radicalidade que a modernidade europeia deu, mas também o processo de ontologização do conhecimento da realidade, a ponto de poder criar e constituir a realidade do nada. Esta concepção implica uma série de concepções secundárias que resultaram imprescindíveis para o homem moderno e se tornam verdade: autonomia, espontaneidade, individualidade, personalidade, responsabilidade, autenticidade.

A filosofia intercultural colocou em questão a relatividade cultural (monocultural) da concepção ocidental de sujeito e acredita que a diástase entre sujeito e objeto não precisa ser uma característica universal e necessária ou essencial da realidade do

---

por padre, madre e hijos. La pareja además de prestar servicios a la familia íntima, también convive con la familia extensa en el Ayllu." PACHA, *Jaqi/Runa*, p. 9.

[86] ESTERMANN, J. *Filosofia andina*, p. 198.

[87] Esta função como do ser humano como ponte (*chakana)* pode ser expressa de diversas maneiras, como por exemplo, como agricultor é ponte entre os fenômenos do sol e da chuva e a terra *(pachamama),* como parceiro é chamado a estabelecer o elo entre o feminino e masculino, como *homens celebrans* restitui a ordem cósmica violada e desiquilibrada, como ente fecundo estabelece laços entre as gerações e contribui para a conservação da vida. Cf. ESTERMANN, J. *Filosofia andina,* p. 200.

ser nem do conhecimento.[88] Nesse sentido, para a filosofia andina, o primordial não é o sujeito e o objeto, e sim a relação em si, o que para o espírito ocidental seria algo absurdo. Então o ser humano, o *runa/jaqi*, não é um sujeito no sentido estrito da palavra, nem o centro de atividade, o ponto de partida para o conhecimento do mundo, nem o ponto de vigilância e observação. Diferentemente, acima de tudo, é relacional. Em outras palavras, o ser humano andino é definido não por concepções ontológicas ou gnosiológicas, mas a partir das concepções relacionais. Podemos afirmar com Estermann que,

> El hombre andino entonces define su 'identidad' [...] en y a través de 'relaciones'; es en sí mismo un chakana, un puente o un 'nudo' de múltiples conexiones y relaciones [...] el centro de gravitación no es el 'individuo' o la persona absolutamente separada, sino una identidad supraindividual. [...] El *cogito ergo sum* de Descartes para el *runa* andino se convertiría justamente en su negación *cogito ergo non sum*. Es decir: El sujeto individual ('yo'), mediante un acto aislado e inmanente (*cogito*), justamente se da cuenta de su 'no ser' (*non sum*), de su vanidad total, de la precariedad 'ontológica' que le ubica al borde de la nihilidad. La proposición básica (aplicando el *arjé* cartesiano) de la 'runasofía andina' sería: *Celebramus ergo sumus* (celebramos, y por lo tanto existimos). [89]

A identidade andina é, justamente, relação: uma pessoa é na medida em que se relaciona com outra. Mas não se trata de afirmar de que é o outro quem me dá a constituição como pessoa, a identidade, e sim a relação em si mesma que existe primordialmente entre todos os elementos cósmicos, ou seja, entre muitos. Uma pessoa é em si mesma na medida em que se relaciona com a realidade que a circunda. Assim, o ser humano é parte do cosmos que, se define pela rede de relações mútuas e determinadas. Ao mesmo tempo, o ser humano, como ser

[88] ESTERMANN, J. *Filosofía andina*, p. 201.
[89] ESTERMANN, J. *Filosofía andina*, p. 202.

celebrativo, é reflexo do universo, não como indivíduo, mas, como coletividade, um grupo básico.[90]

[90] ESTERMANN, J. *Filosofia andina*, p. 203

2

Sumak Kawsay

Situado o contexto, passa-se a lidar com a dificuldade de traduzir um termo que carrega consigo uma cultura. O *sumak kawsay,* como paradigma complexo, passa por um processo de ilustração, assim reportar-se-á para o vocabulário *quechua* e *aymara*, onde está o campo semântico, bem como os elementos simbólicos e culturais e o debate que este paradigma suscita em alguns campos, tais como o político, a nível de desenvolvimento, educação, meio ambiente e na própria teologia.[1]

2.1 Conceito

O processo de mudanças que acontece desde a visão indígena repercute no panorama mundial[2], promovendo um paradigma, talvez um dos mais antigos, o paradigma comunitário da cultura para viver bem, sustentado numa forma de viver que reflete a prática cotidiana do respeito, harmonia, equilíbrio com tudo o que existe, compreendendo que tudo está interligado, interdependente e inter-relacionado.

---

[1] A relação entre Teologia e *sumak kawsay* será retomada no capítulo terceiro desta obra. Optamos assim, por trabalhar exclusivamente, neste capítulo, a epistemologia do *sumak kawsay* desde as contribuições do mundo andino.

[2] Em essência se questiona a matriz civilizatória ocidental e eurocêntrica, desde a reinvindicação da existência dum pensamento ancestral e milenário que, foi construído durante séculos pelos povos originários. Nesse contexto se dá ênfase à sobrevivência de conhecimentos e práticas constitutivos de uma proposta de civilização indígena que, a pesar de ter ficado à margem da conformação dos Estados Nacionais, se manteve como parte de resistência. Assim o *sumak kawsay* é uma proposta de recuperação de identidade dos povos originários e de reconstituição das instituições que o sustentam. Cf. RODRÍGUEZ, A. *Teoría y práctica del buen vivir*, p. 109.

Esta discussão ocorre nas periferias do planeta e traz algo inovador para o mundo, especialmente para as mesas de discussão sobre como a humanidade deve viver, já que o mercado mundial, o crescimento econômico, o capitalismo e o consumismo, produtos dum paradigma ocidental, são, em parte, causadores das grandes crises sociais, econômicas e políticas. Diante de tal contexto e à luz das comunidades dos povos originários de *Abya Yala*, podemos afirmar que se trata duma crise da vida mesmo.[3]

A partir deste momento histórico, em tempos de mudanças, em que toda a sociedade está envolvida, somos todos corresponsáveis por ajudar a obter mudanças significativas, baseados em novos paradigmas, mesmo que antigos, em substituição daqueles individualistas e homogêneos que estão causando desconforto nas relações interpessoais e sociais. Porque

> los paradigmas dominantes perciben al individuo como el único sujeto de derechos y obligaciones, instituyéndolo como el único referente de vida. Por lo tanto, los sistemas jurídico, educativo, político, económico y social se adecuaron y responden a los derechos y obligaciones meramente individuales. La visión del capital como valor fundamental del pensamiento occidental generó enormes brechas entre ricos y pobres.[4]

Estes cenários de desencontro provocaram mais abismos entre os seres humanos e tudo o que está em volta dele, levando à humanidade a um alto grau de insensibilidade. Ao contrário de proporcionar uma melhor qualidade de vida, como promessa da modernidade[5], a humanidade avança cada dia para infelicidade, a solidão, a discriminação, a doença, a fome e, para além do humano, caminha para a destruição da *pacha mama*[6].

---

[3] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 11.

[4] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 11.

[5] Deve-se partir da crítica ao paradigma da modernidade. Da histórica oposição dos indígenas à assimilação ou integração da modernidade ocidental como uma modelo distante à cosmovisão deles, baseado no Estado único e indivisível que desconhece a diversidade dos povos e nações originárias. Cf. RODRÍGUEZ, A. *Teoría y práctica del buen vivir*, p. 51.

[6] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 12.

Diante de tal realidade, nasce como resposta ou proposta a cultura da vida. Este paradigma não é mais individualista, mas, comunitário, que convida para reconstruir a visão comunitária das culturas ancestrais. Esta herança das primeiras nações considera a comunidade como estrutura de vida, ou seja, constituída por toda forma de existência e não apenas como estrutura social formada por seres humanos. Não quer dizer que vá desaparecer a individualidade, mas que está expressa de forma alargada na capacidade de complementariedade com os outros seres ao interior da comunidade.

Em tempos em que a modernidade está submergida no paradigma individualista e a humanidade em crise, é importante retomar a sabedoria dos ancestrais. Esta cosmovisão pretende reconstruir a harmonia e o equilíbrio da vida, assim como fizeram eles, e que agora é uma resposta estrutural dos povos indígenas originários e no seu horizonte se apresenta o *sumak kawsay*.

2.1.1 Etimologia

Os temos usados para descrever o *sumak kawsay,* em *quechua*, ou *sumaq qamaña,* em aymara, são: viver bem, usado mais na Bolívia e, bem viver, usado no Equador. No entanto, precisamos ampliar os termos da tradução deste paradigma.[7]

Para a cosmovisão dos povos indígenas originários, a vida sempre aparece em primeiro lugar, nas relações de harmonia e equilíbrio, porque *qamaña* se aplica a alguém que sabe viver. O termo *sumak kawsay* ou *sumaq qamaña*, que se traduz como *bem viver* ou *viver bem*, não explica a amplidão do conceito.[8] E se faz necessário ir às fontes do termo em ambas as línguas.[9]

---

[7] "Tanto *quechuas* como *aymaras* coinciden en señalar la dificultad de traducir el *suma qamaña* o *sumak kawsay*, pues en español se simplifican sus significados al convertirlo en Vivir Bien o Buen Vivir, sin considerar las posibilidades y múltiples acepciones que comprende las lenguas indígenas." RODRÍGUEZ, A. *Teoría y práctica del buen vivir*, p. 108.

[8] "Al hacer una análisis lingüístico de los términos autóctonos correspondientes, la traducción al español tropieza con grandes dificultades. Cabe destacar que la trascripción de los idiomas

Desde a cosmovisão *aymara*, *suma qamaña/kamaña/jakaña* se traduz da seguinte forma:

- *Suma (adjetivo):* plenitude, sublime, excelente, magnífico.
- *Qamaña/kamaña/jakaña (verbos):* viver, conviver, estar sendo, ser estando.

Então, a tradução que mais se aproxima do *sumaq qamaña* é vida em plenitude. Atualmente se traduz como viver bem.[10]

Por outro lado, a tradução *quechua*[11] é a seguinte:

- *Sumak (adjetivo)*: plenitude, sublime, excelente, magnífico, bonito, superior.
- *Kawsay (substantivo e verbos)*: vida, ser estando, estar sendo.

Assim como a tradução *aymara*[12], essa também se aproxima do princípio de vida em plenitude. Bem viver é a expressão em uso que mais respeita o termo *Sumak Kawsay*. No Brasil, o termo bem viver, usado por movimentos sociais, teve uma conotação mais política[13] do que linguística.[14]

---

originalmente orales a la lógica del lenguaje escrito y la fonética del alfabeto latino tienen una cierta gama de variantes que se ha intentado distinguir claramente en las últimas décadas por las respectivas academias de las lenguas regionales." Cf. ESTERMANN, J. *Más allá de occidente,* p.197.

[9] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 13.

[10] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 13.

[11] "El termino correspondiente en el idioma quechua es *allin kawsay*, con las variantes regionales *allin kausay* (Perú), *sumaj kausay, sumaj kawsay* (Bolivia) o *sumak kawsay* (Ecuador). Aquí, el adjetivo (*sumaj/q; allin)* varía según el contexto y el juego de lenguaje: *allin* tiene significado general en el sentido de "bueno" (como en las frases como "buen día", "estoy bien", "una buena cosecha"). *Sumaj/q* en cambio, tiene el sentido de "excelente", "maravilloso", "sabroso" (para los alimentos) o de excepcional y elevado, por lo que tiene una función más bien superlativa. A diferencia del aimara, en el quechua solo se utiliza como complemento *kawsay* (o *kausay/kausai),* pero se lo usa también en la doble función como verbo (infinitivo) y substantivo (verbo substantivado)." Cf. ESTERMANN, J. *Más allá de occidente,* p.198.

[12] "Si nos limitamos al contexto boliviano, mayormente los aimaras usan *suma qamaña* y los quechuas *allin Kawsay*, en ambos casos no son conceptos y secuencias lingüísticas de uso cotidiano y frecuente, sino de conceptualización intelectual. La nueva versión CPE de Bolivia de 2009 emplea el término aimara *suma qamaña* como un término general que también incluiría la versión quechua del *allin kawsay."* Cf. ESTERMANN, J. *Más allá de occidente,* p.198.

[13] É o que se constata na obra: ACOSTA, Alberto. *O bem viver:* uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2016.

Muitos poderão pensar que a questão do *sumak kawsay* se restringe ao ambiente andino e amazônico, mas na verdade não é assim. Trata-se de uma filosofia em construção e universal que, como vimos no capítulo anterior, parte, sobretudo, da cosmologia e da forma como o mundo ameríndio encara a vida. Se dissermos que é uma questão de caráter universal, então encontraremos seu correspondente nas mais diversas culturas originárias. Num primeiro momento podemos afirmar que,

> seu significado é viver em aprendizado e convivência com a natureza, fazendo-nos reconhecer que somos 'parte' dela e que não podemos continuar vivendo 'à parte' dos demais seres do planeta. A natureza não está aqui para nos servir, até porque nós, humanos, também somos natureza e, sendo natureza, quando nos desligamos dela lhe fazemos mal, estamos fazendo mal a nós mesmos.[15]

O *sumak kawsay,* como conceito em construção, refere-se, portanto, à vida em pequena escala, que é sustentável e mantém o equilíbrio das relações, como veículo necessário para garantir uma vida adequada ou digna para todos. As garantias para que este fenômeno aconteça são as relações, o fortalecimento da base comunitária e solidária, as assembleias circulares, espaços comuns que garantam a vida social, o consumo consciente e as diversas formas de expressão do viver coletivo, com respeito ao próximo e sua diversidade.

Vemos aqui que o *sumak kawsay* só pode ser entendido em oposição ao "viver melhor" ocidental, que explora o máximo de recursos que estão à disposição para explorar as fontes

---

[14] "Además de la polisemia ya existente en las lenguas nativas (quechua y aimara), en la actualidad existe la ambivalencia al momento de traducir estos conceptos (*allin kawsay/suma qamaña)* al español (u otras lenguas indoeuropeas). Puesto que las dos lenguas indígenas tienen una sintaxis centrada en el verbo (verbocéntrica) y no en el substantivo (lenguas sustantivísticas-sustancianles), como es el caso de la mayoría de los idiomas indoeuropeos." Cf. ESTERMANN, J. *Más allá de occidente,* p.199.

[15] ACOSTA, A. *O bem viver,* p.15.

elementares da vida. Há uma concepção forte de contraposição ao capitalismo.

O *sumak kawsay*, como filosofia de vida, é um projeto libertador e tolerante, livre de dogmas e preconceitos. Um projeto que soma inúmeras histórias de luta, resistência e mudanças, que se nutre de experiências existentes em muitas partes do planeta.

A partir da década de 1970, as principais organizações indígenas do continente se agruparam ao redor de um objetivo comum: a necessidade de construir um Estado Plurinacional em substituição do Estado Uni-nacional mestiço e excludente. As manifestações das nações ancestrais ante os Estados Coloniais na estratégia pensada de reconstrução para a identidade do bem viver têm um horizonte claro: a mudança para Estados Plurinacionais.[16]

É de essa forma que,

> los pueblos ancestrales en su permanente reflexión y deliberación desde las comunidades, plantean un cambio estructural, comprendiendo que la plurinacionalidad expresa la existencia de las diversas culturas, promueve que todas deben ser igualmente respetadas. Después de prácticamente cuatro décadas de haber planteado esta propuesta, son promulgadas en Ecuador (2008) y Bolivia (2009) Constituciones en las que se declaran como 'Estados Plurinacionales'.[17]

Vemos que a estratégia indígena, depois da década de 1990, através de constantes manifestações e reinvindicações, foi plantear assembleias constituintes originárias, o que implicou massacres e perseguição contra estes povos.[18]

2.1.2 Expressões em outras culturas

[16] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien*, p. 17.

[17] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien*, p. 18.

[18] Na Bolívia, depois de ter sido conformada a Assembleia Constituinte em 6 de agosto de 2006, alguns setores se manifestaram de forma racista, humilhante e xenofóbica, como no massacre de Porvenir (Pando) em setembro de 2018. Cf. HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien*, p. 18.

O paradigma *sumak kawsay,* desde os diferentes povos originários, vai se complementando com as experiências de cada povo.

Desde a cosmovisão *aymara* e *quechua*, que é a nossa escolha, toda forma de existência tem a categoria de igual. Em uma relação complementária, tudo vive e tudo é importante: a *Pachamama* e seus ciclos, as épocas de plantação, de colheita, de descanso, de remover a terra e de fertilização natural. Assim como o cosmos tem seus ciclos, a história tem épocas de ascenso e descenso, a vida tem épocas de atividade e de passividade.[19]

As expressões mais conhecidas do *sumak kawsay* remetem a idiomas originários. No *kíchwa* do Equador é *buen vivir* ou *sumak kawsay*. Em *aymara* da Bolívia é *vivir bien* ou *suma qamaña*[20]. Além de aparecer também como *nhandereko,* em *guaraní*, existem noções similares entre outros povos indígenas como os *mapuches*[21] do Chile e sua concepção de *vida buena*; também os *kunas* do Panamá, os *shuar* da Amazônia equatoriana. Não podemos esquecer que as tradições *mayas* da Guatemala e de Chiapas, no México, também possuíam noção similar.

Como estamos vendo, todos os povos indígenas originários, através de diferentes expressões, concebem o *sumak kawsay*. Existem vários aspectos comuns entre todas estas expressões:

> al hablar de vivir bien se hace referencia a toda la comunidad, no se trata del tradicional *bien común* reducido o limitado sólo a los seres humanos, abarca todo cuanto existe, preserva el equilibrio y

[19] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 33.

[20] "El término aymara 'suma qamaña' se traduce como 'vivir bien' o 'vivir en plenitud', que en términos generales significa 'vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia." HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 34.

[21] "El nombre mapuche o mapunche significa en su lengua 'gente de la tierra', con alusión a las personas que reconocen su pertenencia e integración a un territorio. Podemos resaltar como aspecto básico de la cosmovisión mapuche la estrecha relación existente entre su identidad cultural como pueblo y su identidad espiritual. La identidad del mapuche que se liga a la tierra y a la naturaleza, se une 'hasta confundirse' con lo sagrado a través de sus formas de representación y con los antepasados." HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 35.

> la armonía entre todo lo que existe. Aunque con distintas denominaciones según cada lengua, contexto y forma de relación, los pueblos indígenas originarios denotan un profundo respeto por todo lo que existe, por todas las formas de existencia por debajo y por encima del suelo que pisamos.[22]

Sumak kawsay é viver em plenitude. Saber viver em harmonia e equilíbrio, com os ciclos da terra, do cosmos, da vida e da história, com toda forma de existência, em permanente respeito. Este é o caminho e o horizonte da comunidade: saber viver para conviver.

O termo *sumak kawsay* integra, ou ao menos deveria, diferentes visões humanistas e anti-utilitárias provenientes de outras partes do mundo. Como cultura de vida, com diferentes nomes e variedade constitutiva, podemos afirmar que foi praticado em distintos períodos e regiões. Como exemplo temos o *ubuntu* na África do Sul, o *syadeshi, swaraj* e *apargrama* na Índia, o *vudu* na sociedade haitiana. Neste esforço coletivo por reconstruir elementos sustentadores de novas maneiras de organizar a vida, podemos recuperar inclusive alguns aspectos da concepção aristotélica da *vida boa*.[23] Para evitar então a construção dum único e indiscutível conceito sobre o *sumak kawsay*, seria adequado falar em "bons conviveres", ideia do filósofo boliviano Xavier Albó.[24] Temos, então, entre os seres humanos uma riqueza de "bons conviveres" e comunitários, o que implicaria o estudo das formas de manifestação do *sumak kawsay*, sobretudo daquelas práticas que perduram até agora, como fruto de resistência a séculos de marginalização e colonização.

---

[22] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 33.

[23] Os construtores do paradigma civilizatório ocidental, Sócrates, Platão, Aristóteles e os das escolas pós-aristotélicas, já falavam sobre a questão do *bem viver*. Este tema não é novo, mas vem desde o século V, e nesse percurso se encontram as primeiras formulações de uma teoria do *bem viver,* para logo aparecer mais definido no primeiro corpus completo, no fragmentário, dos Diálogos de Platão. Cf. OVIEDO, A. *Qué es el Sumak Kawsay,* p. 163.

[24] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 85.

Em suma, trata-se de questionar a tentativa de impulsionar o desenvolvimento como único caminho global e unilinear, propondo não apenas alternativas de desenvolvimento, o que podia instrumentalizar o *sumak kawsay,* mas, alternativas ao desenvolvimento. Vários pensadores contribuíram para isto e muitos nomes podemos citar, como Gandhi, François Houtart[25] e outros. Os questionamentos deles se alimentam das visões, experiências e propostas extraídas de diversas partes do planeta. O argumento principal visa não cair na armadilha de cogitar um "desenvolvimento sustentável" ou "capitalismo verde" que tem por principal finalidade não afetar o capitalismo. Por isso, é que desde inícios do século 21 se reforçam muitas e diferentes contestações ao desenvolvimento e ao progresso, provenientes de outras leituras e de outras realidades. Destacam-se os alertas sobre a deterioração ambiental ocasionada pelos ladrões do consumo ocidental, e os crescentes sinais de esgotamento ecológico do planeta. A Mãe Terra não tem capacidade de absorção e resiliência para que todos desfrutem do consumismo e do produtivismo próprios dos países industrializados.

Vemos, desse modo, que os conceitos de desenvolvimento e de progresso convencionais não oferecem respostas adequadas a estes problemas. Neste ponto há um encontro de cosmovisões indígenas em que os seres humanos não apenas convivem com a natureza de maneira harmoniosa, mas fazem parte dela e, em última instância, são a natureza.

Cabe dizer que as traduções desses termos não são simples nem isentas de controvérsias e debates. Na atualidade estão presentes definições diversas e, em alguns casos, contraditórias.[26]

[25] O autor belga sustenta a construção do princípio do bem comum da humanidade a partir dos bens comuns que aparecem como reinvindicação social. Cf. HOUTART, F. *El bien común de la humanidad,* p. 13.

[26] ACOSTA, A. *O bem viver,* p.75.

2.2 Princípios

A análise linguística deixou em evidência que o conceito de *sumak kawsay* está incorporado na totalidade da filosofia andina e é sustentado pelas tradições sapienciais onde encontra sentido e manifestações específicas. Estermann concorda em dizer que a estrutura metafísica da filosofia andina é de índole relacional:

> [...] el principio subyacente (o axioma) de la 'relacionalidad' dice que todo está conectado con todo y que no existen entidades completamente separadas (ab-solutas). [...] Esta relacionalidad fundamental y trascendental se desglosa en el pensamiento andino en los teoremas de complementariedad, reciprocidad, correspondencia, ciclicidad y paridad dual (*yanantin).*[27]

Da leitura dos significados da *chakana*, a cruz andina ou cruz sagrada, podemos extrair valiosas lições para compreender o significado da unidade na diversidade, que mantém uma permanente tensão de reciprocidade, relacionalidade e correspondência entre os distintos componentes da vida.[28]

Esta cruz é símbolo da realidade, *Pacha,* e se torna numa das maneiras de representar a estrutura básica racional e relacional do pensamento andino. A cruz andina é um símbolo eminentemente sincrético e pré-colonial, que contém uma riqueza de significados e possibilidades de interpretação, mas, ante tudo, é uma *chakana*, ou seja, uma ponte cósmica.[29]

[27] ESTERMANN, J. *Más allá de Occidente,* p. 200.
[28] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 78.
[29] ESTERMANN, J. *Cruz e coca,* p.63.

A cruz andina parece ser de origem pré-colombiana, embora fosse reinterpretada no tempo da colônia como símbolo cristão. É possível encontrá-la em trabalhos de cerâmica nos diferentes sítios arqueológicos, especialmente na cultura *tiwanakota,* os precursores do império inca. Existem três aspectos principais da cruz andina:

1. Os braços verticais e horizontais são iguais em tamanho e possibilitam uma simetria quádrupla, pelo lado vertical, horizontal e pelas diagonais;
2. As transições entre o lado vertical e horizontal são escalonadas (4 degraus no total), e não bruscas e sem mediação;
3. O centro da cruz andina está ocupado por um disco circular e vazio.[30]

2.2.1 Relacionalidade

Este é o axioma fundamental da filosofia andina. Indica que tudo está conectado, que tudo está em relação e não existe espaço para realidades desconexas e soltas dos demais entes e relações. O que "en la filosofía occidental es la substancia (el ente individual), corresponde en la filosofía andina a la relación: la relación es, para expresarlo de modo paradójico, la 'sustancia' verdadera." [31]

[30] ESTERMANN, J. *Cruz e coca,* p.65.
[31] ESTERMANN, J. *Cruz e coca,* p.65.

Sobre esta determinação fundamental do pensamento andino, como pensamento de relações, podemos interpretar as três características da Cruz Andina:

1. As hastes vertical e horizontal como elementos estruturais essenciais da realidade, da *pacha,* se situam em harmonia completa e em um equilíbrio perfeito. Percebe-se que nos lados de cima, de baixo, da direita e da esquerda não há preferências nem dominações; a simetria múltipla sustenta tudo no equilíbrio. Este equilíbrio está baseado na nivelação das polaridades que opõe e se complementam: acima, abaixo, direita e esquerda, e não em base a uma metafísica do ser interpretado de modo monista;
2. Acima e abaixo, direita e esquerda não são separados um do outro de forma irreconciliável. Não há abismos entre os polos, mas mediação em qualquer sentido. Os degraus representam os diferentes fenómenos de transição no mundo andino, o que multiplica a figura da *chakana* e possibilita o tecido vital das relações que determina a *pacha*. Sem relação e mediação, nesta compreensão, não há vida;
3. Onde, de forma invisível, as linhas estruturais horizontal e vertical se cruzam, encontramos o espaço vazio e fértil, a *chakana* por excelência, o mistério divino;
4. Se colocarmos na Cruz Andina linha verticais e horizontais imaginárias, podemos encontrar uma estrutura racional que se pode denominar de *tetralectica:* lógica ou racionalidade que se orienta pelo

> número quatro. Trata-se dos eixos principais que constituem aos quadrantes correspondentes.[32]

2.2.2 Complementariedade e correspondência

Os princípios de complementariedade e correspondência são as duas expressões mais importantes do princípio fundamental de relacionalidade.

2.2.2.1 Complementariedade

Cada ente e cada acontecimento tem como polo oposto um complemento como condição imprescindível para ser "completo" e poder existir e agir. Um ser isolado e individual é considerado como incompleto e deficiente. Precisa relacionar-se com seu complemento. A oposição não nega a relação, pelo contrário, dinamiza mais a realidade, assim como a lógica oriental também concebe. Céu e terra, Sol e Lua, varão e mulher, claro e escuro, dia e noite, bondade e maldade vão de mãos dadas, de maneira inseparável, segundo o pensamento andino. O ser verdadeiro, ou seja, a relação, é uma unidade de opostos, um equilíbrio dialético e dialógico.[33]

2.2.2.2 Correspondência

A relacionalidade fundamental se manifesta a nível cósmico como correspondência entre micro e macrocosmos, entre o grande e o pequeno. A ordem cósmica dos corpos celestes, das estações do ano, da circulação da água, dos fenômenos climáticos e mesmo do divino encontram sua correspondência no ser humano e suas relações cósmicas, sociais e culturais. A ligação entre o micro e

---

[32] ESTERMANN, J. *Cruz e coca,* p.66.
[33] ESTERMANN, J. *Cruz e coca,* p.68.

macrocosmos não é causal, em sentido mecânico, mas sim no sentido simbólico e representativo. Por isso, os fenômenos de transição, tal como o cimo das montanhas, o arco íris, os solstícios e as fases lunares, têm carácter numinoso[34].

2.2.3 Reciprocidade

O princípio de reciprocidade é a aplicação ética e social do princípio de complementariedade. Cada ato humano, mas também divino, atinge sua finalidade quando integral quando lhe corresponde um ato recíproco e complementário equivalente de outro sujeito. Uma ação unilateral distorce o equilíbrio delicado entre os atores, tanto no econômico, organizacional e ético, como também, no religioso.

Por exemplo:

> Lo que el campesino saca de la *pachamama* (madre tierra), tiene que devolverle de una u outra manera, aunque sea de manera simbólica. El sistema muy conocido de parentesco y compadrazgo se fundamenta en el principio de reciprocidad.[35]

2.2.4 O princípio cíclico

Em base a experiência agrária, o ser humano andino entende o tempo e espaço como algo que se repete. O *quechua* apenas possui uma única palavra para tempo e espaço: *pacha*. Ela faz referência em primeiro lugar ao âmbito da vida, ou seja, à terra como sustento dos cultivos e como planeta, mas também ao tempo como presente. Significa que o termo *pacha* nos dá a noção de "aqui e agora", a dimensão espaço-temporal da vida.[36]

O mundo andino não entende a infinidade como uma linha sem fim, mas como movimento circular ou espiral ilimitado. Cada

[34] ESTERMANN, J. *Cruz e coca,* p.69.
[35] ESTERMANN, J. *Cruz e coca,* p.71.
[36] ESTERMANN, J. *Cruz e coca,* p.71.

espiral descreve um ciclo, seja referente às estações do ano, das sequências das gerações ou das distintas épocas históricas. É importante afirmar que o novo, como algo absolutamente desconhecido, não existe no pensamento andino. As sequências dos ciclos são dialéticas e descontinuas. Cada ciclo termina com um cataclismo cósmico chamado de *pachakuti*, o que dá espaço para um novo ciclo ou uma nova era em outro nível.

A expressão andina para "passado" (*naira/ñawpa pacha*) quer dizer literalmente aquele espaço/tempo que temos diante de nossos olhos. Contrariamente, a expressão para o "futuro" (*qhipa pacha*) faz referência a aquele espaço/tempo que se encontra nas nossas costas, o que seria como desconhecido e invisível.

O *sumak kawsay* é uma ideia livre de preconceitos que abre para a formulação de visões alternativas da vida. É uma discussão que pode ser útil, como uma proposta global para encontrar saídas aos impasses da Humanidade. Isto seria trazer presente um discurso contracorrente que questiona o *status* dominante, o conceito do bem-estar e suas correspondentes práticas de dominação. Esta é

> uma proposta de luta que enfrenta a colonialidade do poder. Sem minimizar a contribuição indígena, temos de aceitar que as visões andinas amazônicas não são a única fonte inspiradora do *Bem viver*. Em diversos espaços no mundos – e inclusive em círculos de cultura ocidental – há muito tempo têm se levantado diversas vozes que poderiam estar de alguma maneira em sintonia com essa visão, como os ecologistas, as feministas, os cooperativistas, os marxistas e os humanistas.[37]

Isso implica ter em mente uma mudança de eras. Haverá que superar a pós-modernidade, compreendida como era do desencanto[38]. O modelo de desenvolvimento devastador, que tem

[37] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 34.

[38] ACOSTA, A. *O bem viver,* p.43-66. Veja-se a epistemologia da teoria do desenvolvimento, a ideia de progresso como estrutura de dominação dicotômica e a crítica ao seu fundamento consumistas, que desconhece de forma violenta os sonhos e as lutas dos povos subdesenvolvidos.

no crescimento econômico insustentável seu paradigma de Modernidade, não pode continuar dominado. Haverá, então, que superar a ideia de progresso enquanto permanente acumulação de bens materiais. O *sumak kawsay* desarma a meta universal do desenvolvimento em sua versão produtivista e do desenvolvimento como direção única, sobretudo em sua visão mecanicista do crescimento econômico e seus múltiplos sinônimos.[39]

2.3 Debates atuais

2.3.1 Nas constituições de dois países andinos

A Constituição Política do Estado da Bolívia, promulgada em 7 de fevereiro de 2009, estabelece fins e funções que orientam suas políticas no horizonte do *bem viver*. Nela se estabelecem princípios éticos e morais, como reza o artigo 8, parágrafo 1:

> El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).[40]

Estabelece-se de forma constitucional quais são os fins essenciais para o Estado constituir uma sociedade justa e harmoniosa, baseada na descolonização, sem discriminação ou exploração, com plena justiça social, para consolidar as identidades plurinacionais.

No caso do Equador, também entre a persistente e perigosa tensão entre os movimentos indígenas e os governos de então, conseguiu introduzir na Constituição Política do Estado equatoriano (2008) a sabedoria do *sumak kawsay,* como pode se ler no seu preâmbulo:

---

[39] ACOSTA, A. *O bem viver,* p.69.

[40] CONSTITUCIÓN DEL ESTADO – BOLIVIA, 2009.

> NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay; Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades[...].[41]

Da mesma forma, é declarado como interesse público a preservação do ambiente, da diversidade, a preservação do estrago ambiental e a recuperação dos espaços naturais degradados, o direito a usufruir de alimento sadios, entre outros.[42]

Vemos que, a promulgação das novas constituições políticas do Equador e da Bolívia estabelecem o horizonte do *sumak kawsay/sumaq qamaña,* respectivamente, e o conceito de Estado Plurinacional que brota da cosmovisão indígena, descrevendo a realidade das diferentes nações de *Abya Yala*, onde convivem diversas identidades de forma complementar. Isto se constituiu como um grande ganho do movimento indígena originário que está dando lugar a grandes debates para repensarmos a vida.[43]

Em consequência, os povos ancestrais assumiram o desafio de gerar novas dinâmicas de diálogo e participação, passando de uma representação democrática e passiva para uma que seja comunitária, dinâmica e ativa.

---

[41] CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR, 2008.
[42] Cf. CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR, art. 14.
[43] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 21.

Estas novas constituições se inspiram em um conceito profundo da cultura da vida, *viver bem/bem viver,* como horizonte a ser transitado. Implica reconstituição da identidade cultural, recuperação de conhecimentos e sabedorias antigas, uma política de soberania e dignidade, abertura a novas formas de relação, recuperação do direito de relação com a *Pachamama* e a substituição da acumulação ilimitada individual de capital pela recuperação integral do equilíbrio e harmonia com a natureza.[44]

2.3.2 Paradigma Ocidental e Paradigma Indígena Originário

2.3.2.1 Paradigma ocidental

Existem dois paradigmas que se propõe no Ocidente: um individual extremo, o individualismo, e outro coletivo extremo, o comunismo.

O paradigma individual, que está em vigência, determina as relações sociais, jurídicas e de vida. Há muitos séculos ele está levando as sociedades de todo o mundo à desintegração, por dessensibilizar os seres humanos, o que tem prejudicado a vida, mesmo no conjunto. O mais importante para este paradigma é a acumulação do capital.[45]

Para o paradigma coletivo extremo, o comunismo ou socialismo, o bem estar do ser humano é o mais importante, sem levar em consideração as outras formas de existência.

A cosmovisão individual antropocêntrica do ocidente que optou por uma determinada forma de vida (individualista, consumista, depredadora, homogênea e insensível) nasce da concepção de que o ser humano é o rei da criação. É a leitura misógena do relato da criação conforme a Bíblia, que afirma a submissão da mulher e a hegemonia do homem. Concepções que

[44] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 22.
[45] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 25.

se tornaram “sagradas” e foram marcando processos de interação e relação de vida individualista e machista - apenas humanista onde o papel da mulher é aleatório e secundário, colocando o ser humano acima das formas de existência, gerando uma estrutura piramidal de hierarquia em uma relação de sujeito-objeto que concede autoridade ao ser humano para usar e abusar de tudo o que tem a sua disposição.[46]

Por outro lado, o individualismo só compreende em sua forma de agir duas premissas: o sim e o não, que promovem por oposição uma luta de contrários. Esta relação dualista estruturou o pensamento e o afazer humano. Nesta dialética, vemos que há lugar para formas extremas de admitir o dual, mas em luta, oposição, tal e qual como vemos nos extremos do individualismo em sua máxima expressão e no comunismo como contraposição. Ambos de visão antropocêntrica impuseram um determinado modelo. O resultado de tudo isso é a forma de conceber a vida e o mundo que gerou crise sem precedentes e desencontro em todos os níveis e aspectos da vida.

[46] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien*, p. 26.

2.3.2.1.1. Desenvolvimento e progresso

Os

> modelos 'pro-civilizatorios', desarrollistas y modernistas hegemónicos en el planeta durante los últimos siglos está llegando, si es que no han llegado ya, a un tope, y por lo tanto toca el descenso. No se trata sólo de un problema económico, social, político o cultural. Las promesas de progreso y desarrollo que en algún momento guiaron a toda la humanidad, ya mostraron a plenitud sus limitaciones y efectos devastadores, sobre todo en países 'altamente desarrollados' como los europeos, en los hoy en día la prioridad ya no es el desarrollo sino la forma de revertir todo el daño que se ha causado.[47]

Ao falar de desenvolvimento, incluamos as relações comerciais em que os povos indígenas originários muitas vezes se veem obrigados a inserir-se, de fato, rompendo os sistemas de intercâmbio de produtos.

Os povos amazônicos entendem que eles têm uma dinâmica própria de assimilação e de participação nos intercâmbios comerciais tradicionais. E é com essa visão que se aproximam da economia do mercado: como provedores de matéria prima. Mas a lógica do mercado ao qual se incorporaram não é de reciprocidade, mas de exploração extrema. Assim, ficaram presos em um turbilhão de consumo do qual tinham poucas oportunidades para escapar e estavam em desvantagem tecnológica. Em consequência, foram depredados os recursos naturais e sua própria vida cotidiana como a da comunidade foram se tornando mercadoria atrativa.[48]

O meio ambiente não pode suportar mais processos de industrialização, nem revoluções verdes[49]. O paradigma de

[47] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 27.
[48] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 28.
[49] Algumas delas trazem uma roupagem de marketing capitalista, na contínua busca pelo desenvolvimento e não como alternativa ao desenvolvimento.

desenvolvimento e consumismo produziu um grave aquecimento global de onde não há escapatória e leva a destruição da própria vida. Vemos que,

> durante los últimos años se ha venido dando un proceso de búsqueda de alternativas a esta crisis. Hay una necesidad de retornar a una vida más natural y a los valores y principios ancestrales, especialmente en los países industrializados. Pero para ellos es más fácil porque son los que más se esforzaron en acabar con sus culturas originarias y exterminar todos los rasgos 'pre-modernos' que podían haber sobrevivido a la arremetida de la modernidad.[50]

Em contrapartida, nos países do assim chamado "terceiro mundo", as práticas sociais relacionadas com o "pré-moderno", as visões e alternativas de civilização distintas do ocidente, são parte do cotidiano. Contemplando os resultados o desenvolvimento que foi conseguido em países do "primeiro mundo", as distintas ações de resistência a uma globalização neoliberal seguem se somando em todo o mundo e mantém ainda muitos espaços "pré-modernos" que não puderam ser desestruturados totalmente.

De maneira contundente acontece,

> en la región andina, que fue cuna de una de las civilizaciones más importantes del planeta. La visión de que todo vive y está conectado, el principio comunitario, la reciprocidad y muchos otros principios se han mantenido y hoy están siendo referentes en todo el mundo para encontrar un nuevo paradigma para vivir bien.[51]

O mundo começou a falar em desenvolvimento sustentável. Há fóruns mundiais, encontros, assembleias, oficinas e vários iniciativas para discutir qual o tipo de desenvolvimento vai ser assumido. Fala-se de desenvolvimento harmônico,

[50] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 29
[51] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 29.

desenvolvimento com identidade, mas não se toca na raiz do problema.

Na cosmovisão dos povos originários não se fala em desenvolvimento, com um antes e um depois, como um lugar para conseguir uma vida desejável, como acontece no mundo ocidental. Pelo contrário, trabalha-se para criar condições materiais e espirituais para construir o *sumak kawsay,* que também se define como vida harmônica e em permanente estado de construção.[52]

Desse modo,

> como el Vivir Bien va mucho más allá de la sola satisfacción de necesidades y el solo acceso a servicios y bienes, más allá del mismo bienestar basado en la acumulación de bienes, el Vivir Bien no puede ser equiparado con el desarrollo, ya que el desarrollo es inapropiado y altamente peligroso de aplicar en las sociedades indígenas, tal y como es concebido en el mundo occidental.[53]

Então quando falamos em processos de mudanças, estamos falando de uma mudança de estruturas, de paradigmas e não de simples reformas ou mudança de conteúdo.

2.3.2.2 Paradigma Indígena Originário: o comunitário

Para reconstruir o paradigma de ação e essência comunitária precisamos compreender a concepção da cosmogonia comunitária. Por outro lado, as diferentes nações indígenas originárias de norte a sul de *Abya Ayala* têm diversas formas de expressão cultural, mas todas emergem de um mesmo paradigma cultural: a vida é concebida de forma comunitária, não apenas como relação social, mas como profunda relação de vida.[54]

---

[52] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 29.
[53] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 30.
[54] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 30.

A complementariedade indígena tem uma visão multidimensional com mais premissas que o sim e o não. Na complementariedade comunitária, o individual não desaparece, mas emerge em sua capacidade natural dentro da comunidade. Há um estado de equilíbrio entre comunidade e individualidade.[55]

Os problemas globais necessitam de soluções globais. Requer-se uma ampla mudança na visão de vida, e a humanidade poderá encontrar uma resposta no paradigma da cultura da vida, que é naturalmente comunitário e

> emerge de la visión de que todo está unido e integrado y que existe una interdependencia entre todo y todos. Este paradigma indígena-originario-comunitario es una respuesta sustentada por la expresión natural de la vida ante lo antinatural de la expresión moderna de visión individual. Es una respuesta no solo para viabilizar la resolución de problemas sociales internos, sino esencialmente para resolver problemas globales de vida.[56]

Bem além de ser só um novo projeto, é algo que surge para restabelecer a vida. Haverá de vir à tona o paradigma da cultura da vida que tem um enfoque comunitário. O caminho é a sensibilização do ser humano, que é parte de uma integração com todas as formas de existência.[57]

[55] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 31.
[56] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 31.
[57] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 32.

2.3.3 Utopia indígena e periférica

O *sumak kawsay*, como resultado das somas de práticas de resistência ao colonialismo continua vivo como um modo de ser em várias comunidades indígenas que não foram totalmente influenciadas pela modernidade capitalista ou que fizeram uma opção de ficar longe dela. O que interessa

> é recuperar algumas experiências e lições desse mundo marginalizado, ao que ainda hoje se nega a possibilidade de contribuir conceitualmente. Alguns saberes indígenas não possuem uma ideia análoga à de desenvolvimento: não existe a concepção de um processo linear de vida que estabeleça um estado anterior ou posterior, a saber, de subdesenvolvimento e desenvolvimento, dicotomia pela qual deveriam transitar as sociedades para a obtenção do bem-estar, como ocorre no mundo ocidental. Tampouco existem conceitos de riqueza e pobreza, determinados, respectivamente, pela acumulação e pela carência de bens materiais.[58]

Nesse sentido, o *sumak kawsay* deve ser assumido como categoria em permanente construção e reprodução. É uma proposta holística que, na compreensão de sua diversidade de elementos, proporcionam condições para que as ações humanas correspondam à vida plena. Estes elementos são: o conhecimento, os códigos de conduta ética e espiritual em relação ao seu entorno, os valores humanos, a visão de futuro, entre outros.

Este processo de construção e reconstrução, proporcionado pelo *sumak kawsay,* não pode ser visto só como uma alternativa ao desenvolvimento economicista, menos ainda um retrocesso no tempo para se encontrar com um mundo ideal, inexistente por definição. Não pode ser também uma religião com seus mecanismos e comissários defensores políticos.

[58] ACOSTA, A. *O bem viver,* p.71.

É uma proposta que reivindica a história passada e o presente dos povos e nacionalidades indígenas. É, em essência, a parte de um processo que se sustenta no princípio de continuidade histórica, está no legado dos povos andinos, em suas práticas cotidianas, em sua sabedoria prática e é alimentado pelas experiências e os conhecimentos das comunidades indígenas. Concluindo:

> seu ponto de partida são as distintas maneiras de ver a vida e sua relação com a *Pacha Mama*. Aceita como eixo aglutinador a relacionalidade e a complementariedade entre todos os seres vivos – humanos e não humanos. Forja-se nos princípios de interculturalidade. Vive nas práticas econômicas solidárias. E, por estar imerso na busca e na construção de alternativas pelos setores populares e marginalizados, terá de se construir sobretudo a partir de baixo a partir de dentro, com lógicas democráticas de enraizamento comunitário.[59]

2.3.4 Riscos e ameaças

Vimos que não podemos confundir os conceitos de *sumak kawsay,* que traduzimos por bem viver, com o de viver melhor, o que supõe uma opção de progressos material ilimitado. Viver melhor

> nos incita a uma competição permanente com nossos semelhantes para produzir mais e mais, em um processo de acumulação material sem fim. Esse 'viver melhor' incentiva a disputa, não a harmonia. Recordemos que, para que alguns possam 'viver melhor', milhões de pessoas tiveram e têm de 'viver mal'. O bem viver não se trata simplesmente de um novo processo de exponencial e contínua acumulação material.[60]

Precisamos de respostas de caráter político que ajudem a construir a cultura do estar em harmonia e não a civilização do

[59] ACOSTA, A. *O bem viver,* p.74.
[60] ACOSTA, A. *O bem viver,* p.90.

viver melhor. Nesse sentido, trata-se de construir uma sociedade solidária e sustentável, com entidades que assegurem a vida, já que o paradigma sinaliza uma ética da suficiência para toda a comunidade, e não somente para o indivíduo.

O uso do *sumak kawsay*, como noção simplista e carente de significado, é uma das maiores ameaças ao conceito. Porque existem definições interesseiras e acomodadas que desconhecem o *sumak kawsay* como vindo das culturas tradicionais. Esta tendência bastante generalizada em vários âmbitos poderia desembocar em uma versão *new age* do *sumak kawsay*. O maior perigo seria que o paradigma se torne um novo sobrenome para o desenvolvimento ou em um dispositivo de poder que sirva para domesticar e controlar as sociedades.[61]

O fato de dogmatizar e imaginar o *sumak kawsay* a partir de visões teóricas inspiradas em ilusões ou utopias pessoais poderia igualmente acabar reproduzindo doutrinas civilizatórias e até colonizadoras.

Também a via do sincretismo é arriscada, pois pode construir princípios inúteis em vez de novas opções de vida. Assumir o *sumak kawsay* como estratégia de marketing político e comercial pode conduzir a um debilitamento do conceito se não se conseguir esclarecer o que realmente representa para a construção de uma mudança civilizatória.[62]

Outro risco latente são as propostas que pretendem diferenciar o bem viver do *sumak kawsay*, assumindo-os como conceitos totalmente diferentes.[63] A diferenciação não se justifica,

---

[61] ACOSTA, A. *O bem viver*, p.91.

[62] Na Alemanha, por exemplo, Ângela Merkel propôs uma campanha para discutir o *Gutes Leben*, uma fusão de visões que podiam ser assimiladas na tentativa de recomeçar o Estado de bem-estar social. Isto não está longe da proposta que começou Rafael Correa no Equador e Evo Morales na Bolívia que, através de documentos e programas, anunciam o *Buen Vivir/Vivir Bien*. Cf. ACOSTA, A. *O bem viver*, p. 93.

[63] Esta é uma linha radical de pensamento onde o "[...] Buen Vivir pós-moderno tiene como fuente al Buen Vivir de los griegos clásicos, de la Buena Vida de los romanos, del Vivir para el Bien de los cristianos, de la tesis liberal del Public Welfare o Bienestar Común, etc., pero muy poco del Armonismo Complementario Andino o Sumak kawsay. Recordemos que 'La tradición occidental de

mas esta separação dá oportunidade para a perda da pluralidade original e as posturas críticas à modernidade. Sustentar que o *Buen Vivir*, por definição, é desenvolvimentista, e que o *sumak kawsay,* em consequência, é indígena, é uma simplificação que não contribui com o debate. Ademais, esta distinção recluiria as propostas indígenas a um mundo estreito, e minimizaria seu enorme potencial para conduzir batalhas conceituais e políticas orientadas a superar a Modernidade.

Sintetizando: o desrespeito à diversidade frearia a verdadeira riqueza de propostas de caráter múltipla que nascem a partir de diferentes realidades e que nos obrigam a falar em bons conviveres.

Para entender o que implica o *sumak kawsay*, há que começar recuperando os saberes e as culturas dos povos e nacionalidade, uma tarefa que as próprias lideranças das comunidades indígenas deveriam assumir[64]. Trata-se de recuperar o que já existe e inventar, se for o caso, novos modos de vida dentro de determinados parâmetros que ajudem a alargar o *sumak kawsay*.[65]

Aqui aproveitamos para falar sobre outro mal-entendido que é comum nos diálogos sobre o *sumak kawsay*: de depreciá-lo ou minimizá-lo como uma aspiração a mais de regresso ao passado ou de misticismo indigenista. Também não podemos negar as ameaças do *pachamamismo,* como grupo radical que ressalta a

---

la Buena Vida bebe de dos fuentes: una, el mito bíblico del Jardín del Edén, y la otra, la visión aristotélica que liga la Buena Vida a la vida en ciudad. En ambos casos hay una conciencia: la separación respecto a la naturaleza'. Todo lo contrario al sumak kawsay, cuya configuración viene desde los modelos de la naturaleza. Es decir, este Buen Vivir como Sumak Kawsay es tan solo una usurpación del nombre y del concepto general del Vitalcentrismo Complementario, para manipularlo y adaptarlo [...]."OVIEDO, A. *Qué es el Sumak Kawsay,* p. 162.

[64] Em Tamuco, Chile, o Papa expressou: "Todos nosotros que, en cierta medida, somos pueblo de la tierra (*Gn* 2,7) estamos llamados al Buen vivir (*Küme Mongen*) como nos los recuerda la sabiduría ancestral del pueblo Mapuche. ¡Cuánto camino a recorrer, cuánto camino para aprender! *Küme Mongen*, un anhelo hondo que brota no sólo de nuestros corazones, sino que resuena como un grito, como un canto en toda la creación." Cf. FRANCISCO. *Homilía en la Santa Misa por el progreso de los pueblos.* 18/01/2018.

[65] ACOSTA, A. *O bem viver,* p.94.

importância da *Pacha Mama* ou a certos aspectos da cosmovisão andina, como se não tivesse sido afetada pelos séculos de colonização, encobrindo muitas vezes seu acriticismo em relação ao capitalismo.[66]

O *sumak kawsay,* expressa conceitos que estão em marcha na atualidade, promovendo a interação, mescla e hibridização de saberes e sensibilidades, e compartilhando marcos similares, como a crítica ao desenvolvimento ou a busca de outra relação com a natureza. Neste sentido, o paradigma de vida plena não é uma criação nem uma novidade dos processos políticos do século 21 nos países andinos. Os povos originários é que são os portadores desta proposta, conhecida e praticada em diferentes regiões, como parte de uma longa busca de alternativas de vida que se forjaram no calor das lutas pela emancipação e pela vida.[67]

2.3.5 O *sumak kawsay* e os direitos da Natureza

O medo aos imprevisíveis elementos da Natureza esteve presente desde os primórdios da vida dos seres humanos. Aos poucos, a remota e difícil luta pela sobrevivência foi se transformando em um esforço humano por dominar a natureza. Aqui o ser humano se colocou fora dela, chegando a definir a natureza sem considerar a humanidade como parte integral:

> Pesquisar a Natureza, como têm feito os seres humanos, usando cada vez mais os métodos de análise da ciência, é inevitável e indispensável. O problema radica em que, por meio de diversas ideologias, ciências e técnicas, tentou-se separar brutalmente ser humano e Natureza. Sem negar as valiosas contribuições da

[66] ACOSTA, A. *O bem viver,* p.94.

[67] Veja-se a obra do bispo Índio do Equador, Leonidas Proaño (1910-1989). Assumindo a Diocese de Riobamba em 1954, ele encontrou um panorama escandalizador devido às injustiças sociais, índices altos de analfabetismo e fé alienante, o que o levou a pensar numa igreja índia como um sonho profético. Cf. LOOR, Yandri. *Monseñor Leonidas Eduardo Proaño Villalba:* obispo de los Indios. 2015. 54f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação). Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana.

> ciência, a voracidade por acumular capital forçou ainda mais a sociedade humana a subjugar a Natureza. O capitalismo, enquanto 'economia-mundo' [...], transformou a Natureza em uma fonte de recursos aparentemente inesgotável – o que, como sabemos, não é sustentável.[68]

Se quisermos que a capacidade de absorção e resiliência da Terra não entre em colapso, devemos deixar de enxergar os recursos naturais como condição para o simples crescimento econômico ou apenas como políticas de desenvolvimento. Devemos, por outro lado, retomar a visão indígena de que o ser humano se realiza em comunidade e é parte integrante desta comunidade. Os seres humanos são natureza, não precisam ter a pretensão de dominá-la.[69]

Os diferentes imperialismos colocaram em prática a dominação da Natureza, pensamento que

> está no ponto de partida de violentos processos que se expandiram pelo planeta – e que ainda perduram. À viagem de Cristóvão Colombo se seguiram a Conquista e a colonização. Com elas, em nome do poder imperial e da fé, tiveram início uma exploração sem misericórdia de recursos naturais e a destruição de muitas culturas e civilizações.[70]

A comunhão entre a natureza e os seres humanos foi abolida em nome de Deus e depois em nome da civilização. Em toda América, e podemos dizer que também no mundo, se segue sofrendo as consequências de este divórcio obrigatório. Desde aquele momento, a devastação social e ambiental foi a regra, pois com a chegada dos europeus, com o roubo e o saque, a exploração da mão de obra e o aparecimento de doenças se produziu um massivo genocídio.

---

[68] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 104.
[69] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 82.
[70] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 105.

O desejo de dominar a Natureza para transformá-la em exportações esteve sempre presente. Assim como África e Ásia, *Abya Yala* foi integrada ao mercado mundial há mais de quinhentos anos como fornecedora de recursos naturais. Destarte, orientações ideológicas continuaram assumindo a natureza como um elemento a ser dominado e mercantilizado, como grande trampolim para o desenvolvimento.[71]

Por outro lado, para libertar a natureza da condição de mero objeto de propriedade dos seres humanos, foi necessário e continua a ser, colocar estes assuntos nas agendas dos debates políticos para reconhecer a natureza como sujeito de direitos. Isso articula a igualdade biocêntrica em que todas as espécies têm a mesma importância e merecem ser protegidas.[72]

Conceder Direitos à Natureza, ou seja, incentivar sua passagem de objeto a sujeito, é resgatar os direitos dos próprios seres humanos. Entendemos assim que, tudo o que fazemos pela Natureza, fazemos em prol de nós mesmos.

Temos de destacar que, em

> todas as contribuições e as lutas do mundo indígena, onde a *Pacha Mama* é parte consubstancial da vida. Em seu mundo, o reconhecimento legal de tais direitos não é necessário. Na civilização ocidental, sim, para que se possa reorganizar a vida dos seres humanos entre si e com a Natureza.[73]

A vigência dos Direitos da Natureza propõe mudanças profundas. Haverá que transitar do atual antropocentrismo ao biocentrismo, um empreendimento político, organizacional da sociedade e da economia que assegura a integridade dos processos

---

[71] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 114.

[72] Ver a constituição do Equador e o reconhecimento dos Direitos da Natureza. O primeiro país a reconhecer os Direito da Natureza na Constituição. Sabe-se que sua aprovação será ainda mais complexa em nível mundial. No entanto, desde que este assunto entrou na discussão, suas contribuições são evidentes para a construção de uma sociedade pós-capitalista. Cf. ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 126.

[73] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 126.

naturais, garante os fluxos de energia e materiais da biosfera, sem deixar de preservar a biodiversidade. Adotar como definição que a Natureza é um sujeito de direitos se transforma numa resposta concreta à atual crise civilizatória.

Esta é uma tarefa local e global. A conscientização mundial sobre os problemas ambientais já tem algum tempo. Os esforços a partir do século 20 começaram a aparecer em uma série de instâncias preocupadas pela Terra. Conferências mundiais sobre o meio ambiente, como a Eco-92 no Rio de Janeiro, cristalizaram tratados internacionais sobre as Mudanças Climáticas, Diversidade Biológicas e Combate à Desertificação. Apesar dos limitados resultados destas e outras convenções, aos poucos, os problemas ambientais globais, e as respostas a eles, modificam a forma de abordagem deste desafio e a visão dos seres humanos sobre a Natureza.[74]

Os esforços preparam o terreno para caminhar em busca de um reencontro entre o ser humano e a Natureza. A proposta é desencadear uma ação global, que deveria propiciar uma Declaração Universal dos Direito da Natureza. Nesse sentido já houve tentativas, como a Carta da Terra[75] em 2000, promovida pela ONU. A Bolívia, cuja constituição não prevê os Direitos da Natureza, assumiu importante liderança na questão. Foi

> após o fracasso da 15ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudança Climática, ocorrida em Copenhague, em dezembro de 2009, o presidente Evo Morales convocou a Conferência Mundial dos Povos sobre Mudanças Climáticas e os Direitos da Terra, realizada em Cochabamba, em abril de 2010. Ali, além de se emitir a Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra, houve a proposta de criação de um tribunal internacional para julgar os delitos ambientais. Mais adiante, em julho de 2010, [...] a Bolívia obteve outra conquista substantiva com a declaração da água como direito humano fundamental no seio das Nações Unidas.[76]

[74] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 135.
[75] Cf. CARTA DA TERRA, 2000.
[76] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 137.

Estas ações não devem ser reduzidas a níveis governamentais. Exige-se atividades com propostas dirigidas pela sociedade civil em nível nacional e internacional. É preciso estudar todas as opções que podem ser adotadas internacionalmente, conscientes de que não é possível esperar de uma declaração os efeitos imediatos.

2.3.6 Economia comunitária e complementaria no horizonte do *sumak kawsay*

No horizonte do *sumak kawsay* a visão de economia deve ser entendida a partir do sistema de organização de vida conhecido como *Ayllu*. O termo *ayamara* que pode ser traduzido por comunidade, para significar o núcleo vital da existência, onde todas as formas de relação devem ser de permanente equilíbrio e harmonia, como já descrevemos no capítulo 1. No *ayllu* não há lugar para o termo recurso, já que tudo o que vive e que existe são seres e não objetos. O ser humano não é o rei da criação.[77]

Desde o princípio originário e de consciência *ayni,* reciprocidade, não se busca dominar nada, mas relacionar-se. Tampouco cabe o conceito de exploração de nada e ninguém, porque o propósito deste é só para o benefício humano. O *ayni* ensina que tudo está em uma relação complementar, em um perfeito equilíbrio. Consequentemente, tudo tem sua importância. Desde o *ayllu*

> se genera la economía complementaria. *'Suma Qamaña'* en términos económicos significa generar relaciones económicas en complementariedad y reciprocidad con la vida, la Madre Tierra, la

[77] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 54. Este é um principio teológico indígena que alimenta uma concepção de vida cujos sujeitos estão inter-relacionados. É possível conferir o mesmo sentido na Carta Encíclica *Laudato Si':* " [...]Tudo está relacionado, e todos nós, seres humanos, caminhamos juntos como irmãos e irmãs numa peregrinação maravilhosa, entrelaçados pelo amor que Deus tem a cada uma das suas criaturas e que nos une também, com terna afeição, ao irmão sol, à irmã lua, ao irmão rio e à mãe terra." (LS, 92).

> comunidad y la familia; toda relación económica no es fin de acumular el capital por el capital, sino esencialmente para preservar la vida. Por lo tanto, toda relación económica no solo debe estar enmarcada en leyes económicas de interés humano, sino también en leyes naturales que cuiden la vida, la Madre Tierra, la comunidad y la familia.[78]

Economia na cosmovisão andina é a forma em que os seres humanos e comunidades decidem relacionar-se com todas as formas de existência, que não considerados recursos, mas seres que vivem e merecem respeito. Aqui devemos trazer outro princípio originário que parte da consciência de que tudo está interligado e cumpre um papel no complemento das relações. O ser humano, nesse sentido, é uma *chakana,* que cuida pelo equilíbrio da vida, dos bens e serviços e da maneira como serão distribuídos entre os membros da comunidade social e de vida.

> A diferencia de occidente, el principio que orienta la cosmovisión indígena originaria y que define la forma de relación dentro de la comunidad, dice: 'si uno gana o si uno pierde, todos hemos perdido.' Por lo tanto, nos dicen los abuelos, en la vida no se trata de ganar o perder: se trata de vivir bien. El principio es: 'que todos vayamos juntos, que nadie se quede atrás, que todos tengan todo y que a nadie le falte nada.'[79]

Tendo diante de si o horizonte do *sumak kawsay,* os povos indígenas questionam o termo "desenvolvimento" e tudo o que isso implica, já que para eles significou o deterioramento da natureza e a destruição de suas comunidades. O termo "desenvolvimento" está ligado à exploração, à marginalização, à depredação e à dependência, pois, na lógica ocidental, desenvolvimento implica ganhar aproveitando-se do outro. Assim, o *sumak kawsay,*

[78] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 55.
[79] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 56.

> enquanto alternativa ao desenvolvimento exige uma outra economia. Uma economia sustentável naqueles princípios fundacionais desta proposta pós-desenvolvimentista [...] A partir da ideia de solidariedade, busca-se outro tipo de relações de produção, de intercâmbio, de consumo, de cooperação, de acumulação de recursos financeiros, de distribuição de renda e riqueza e dos fatores de produção.[80]

Na visão dos povos originários, a proposta é promover a economia comunitária e complementária baseada nos princípios do *sumak kawsay*. Com o princípio da complementaridade, os membros das comunidades recebem e contribuem de acordo com a suas necessidades e responsabilidades. O que não está a serviço do capital e sim para cobrir as necessidades básicas e emergentes dos povos.

Desde a experiência *aymara,* mencionamos algumas práticas que nos dão luzes de como se poderia aplicar esta lógica de economia comunitária:

- *Ayni:* complementaridade ou ajuda mútua e permanente dentro da comunidade, ao mesmo tempo, reciprocidade;
- *Tampu:* geração de espaços comuns onde se coloca à disposição produtos ou alimentos que vão a favor de quem necessita na comunidade, para que a ninguém falte nada;
- *Tumpa:* assumir responsabilidades conjuntas, seguindo ritmos para cuidar da comunidade de forma permanente, primando pela transparência;
- *Muyt'a:* o processo circular cíclico que assume responsabilidades por escalas;
- *Khusckha:* equilíbrio dinâmico, a distribuição e redistribuição conforme a necessidade;

[80] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 164.

- *Wajt'a:* as cerimônias são importantes porque reconectam com a força dos ancestrais para realizar qualquer atividade produtiva, econômica, social, etc.[81]

A economia complementária e de ajuda permanente é um compromisso com a vida que não corresponde apenas a princípios legais, mas aos princípios da vida. Nas empresas comunitárias, por exemplo, o referencial deve ser sempre o cuidado da vida e deve prever o que contribuir realmente para o aspecto comunitário. As relações respondem a uma lógica de afeto e, portanto, de complemento.[82]

Esta economia, então,

> deve ser ambientalmente sustentável. Deve assegurar desde o início e em todos os momentos processos econômicos que respeitem os ciclos ecológicos, que possam manter-se no tempo sem ajuda externa e sem que se produza escassez de recursos. E também deve ser sustentável em termos sociais, o que implica um sólido pilar democrático.[83]

Reafirma-se que é preciso consumir diferente, melhor e, em muitos casos, menos, para obter em termos de resultados, qualidade de vida. Esta proposta econômica, solidária e sustentável, precisa então, permitir a satisfação das necessidades atuais sem comprometer as possibilidades das gerações futuras.[84]

2.3.7 Educação

Desde a colônia até os dias atuais o caráter da educação em todos os níveis continua sendo o mesmo. Apesar das reformas e

[81] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 59.
[82] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 60.
[83] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 164
[84] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 166

das boas intenções, ainda se conserva um ensino antropocêntrico, individual, competitivo e desintegrado.

Depois da chegada dos espanhóis ela esteve sob a responsabilidade da Igreja. Quem queria educar-se nesses tempos devia passar pela doutrina católica, sempre que não fosse indígena, pois se fosse não teria acesso a ela. Mas, com o tempo, este acesso foi aberto, sempre que o indígena servisse de instrumento, colocando-o em modelos, enfoques e teorias.[85]

Aos poucos esta realidade tenta ser mudada. Graças aos movimentos sociais e às propostas dos movimentos indígenas originários, até católicos, foi sendo introduzido o ensinamento da cosmovisão andina. Mas não é o suficiente. Por isso é necessário gerar e sistematizar uma pedagogia própria baseada na teoria dos processos psicológicos naturais de aprendizagem.

A proposta seria a sistematização da pedagogia comunitária que sai da educação colonizadora, não apenas para preencher a carga horária com temas indígenas e repetir o enfoque histórico e cultural, mas para gerar, a partir de uma cosmovisão própria, a teoria dos processos psicológicos de aprendizagem e apresentar um enfoque próprio e princípio comunitário com a lógica e paradigma comunitários.

Na cosmovisão de uma educação comunitária, se entende que tudo é parte da comunidade. A comunidade vai além da estrutura social. Então os processos de aprendizagem não podem ser individuais ou isolados do entorno, porque, como indica a natureza, tudo está interligado.

Para construirmos o *sumak kawsay*, a educação é fundamental. Por isso,

> la educación comunitaria debe ser restablecida en nuestras comunidades y en toda la sociedad. La educación comunitaria está basada en un enfoque y principios comunitarios, no implica solamente un cambio de contenidos. Esto significa salir de la

[85] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien*, p. 63.

> lógica individual antropocéntrica para entrar a una lógica natural comunitaria; salir de una enseñanza y evaluación individuales a una enseñanza y valoración comunitaria; salir del proceso de desintegración del ser humano con la naturaleza; salir de una enseñanza orientada a obtener solo fuerza en el trabajo a una enseñanza que permita expresar nuestras capacidades naturales; salir de la teoría dirigida a la razón para solo entender, a una enseñanza práctica para comprender con sabiduría; salir de una enseñanza que alienta el espíritu de competencia a una enseñanza-aprendizaje complementaria para que todos vivamos bien y en plenitud.[86]

Podemos descrever algumas características da educação comunitária para construirmos o *sumak kawsay*. É uma educação para todos, que permite assumir responsabilidades e decisões em forma comunitária entre todos os sujeitos sobre os assuntos educativos em espaços territoriais específicos como no bairro, na área e na comunidade rural ou urbana. Se for educação comunitária implica que a comunidade intervenha na educação, não apenas o educador, mas toda a comunidade, entendendo que a formação inicial acontece na família.[87]

É uma educação permanente, que não se inicia nem termina nas aulas. A vida é dinâmica e, portanto, também o ensino e a aprendizagem. Permanentemente se aprende e se ensina. Este aspecto é fundamental para projetar a educação fora das aulas.[88]

É uma educação circular. A criança ensina ao educador sua alegria, sua inocência, seu agir sem temor, sem estruturas, uma educação de idas e vindas, onde, acima de tudo, se partilha a vida. Se seguirmos sob um processo de ensino hierárquico, seguir-se-á projetando um estado hierárquico. Projetar um estado comunitário a partir da educação requer uma mudança dela.[89]

---

[86] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 65.
[87] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 66.
[88] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 66.
[89] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 66.

É uma educação cíclica. Porque todos os participantes assumirão, em algum momento, todas as responsabilidades que se precisarem de maneira rotativa, o que ajuda, especialmente a crianças e jovens, a expressarem todas suas capacidades naturais e valorizar o trabalho que realizarem os demais.[90]

Estes elementos de uma educação comunitária não implicam em despersonalizar os estudantes ou anular sua avaliação individual, que também é muito importante. Aqui se trata de compreender que tudo está integrado e inter-relacionado, que a vida é um tecido onde todos temos lugar. Os estudantes são seres integrados à comunidade e ela os avalia. O ensino, aprendizagem, e avaliação comunitária devolverá a sensibilidade para com os seres humanos e a vida, e a responsabilidade para com tudo o que nos rodeia.

Toda a comunidade assume a responsabilidade de educar direta e indiretamente. O equilíbrio desta comunidade para viver bem será também responsabilidade de cada educando. Se alguém não está bem, todos os integrantes da comunidade são responsáveis.[91]

Outro aspecto importante desta concepção de educação é a sua metodologia:

> la nueva metodología de enseñanza no solo será para la razón; también considerará a ese otro mundo no lógico para sensibilizarnos e involucrarnos en él. Pasar de lo individualista a lo comunitario significa devolvernos la sensibilidad y la percepción de la vida, a través del afecto principalmente, y no solo de la percepción a nivel humano, sino de todo ese multiverso que nos rodea, en el que la relación ya no tendría que ser de sujeto a objeto, sino de sujeto a sujeto, pues animales, plantas, montaña, el río, la piedra, la casita, tienen energía, por lo tanto vida y forman parte del equilibrio de la comunidad.[92]

[90] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 66.
[91] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 67.
[92] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 67.

Para os povos indígenas, a metodologia é dada pela natureza, o objetivo carece de valor, porque o objetivo apenas permite uma simples aproximação e não uma interação com o conjunto. Ao assumir que existem eventos ou parte fora, se afirma a evasão. Na metodologia natural da pedagogia comunitária a pessoa assume responsabilidade perante sua atitude e atividade. Quem se aproxima de alguém ou de algo provoca certa alteração. Eis que, quem assume este risco de modificação da realidade, tem que assumir a responsabilidade nessa relação.[93]

Um elemento a salientar é a proposta de educação intercultural e bilíngue que os povos originários propõem. Aqui se propõe o conhecimento da cultura ocidental e a valoração de sua própria cultura através do ensino das formas de relação comunitárias, de cerimônias e da cosmovisão própria.[94]

2.3.8 Um debate em movimento

Se compreendermos que o desenvolvimento trata de ocidentalizar a vida do planeta, o *sumak kawsay* ajuda no resgate da diversidade, valoriza e respeita o que se apresenta como diverso, o outro. Compreendemos que o surgimento do *sumak kawsay,* como parte de um processo, permitiu empreender e fortalecer a luta pela reivindicação dos povos e nacionalidades, em sintonia com as ações de resistência e construção de amplos segmentos de populações marginalizadas e periféricas. É uma categoria bastante subversiva que propõe saídas de descolonização em todos os âmbitos da vida humana, não se reduzindo a um simples conceito, mas, acima de tudo, é uma vivência.[95] Em síntese,

[93] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 68.
[94] HUANACUNI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien,* p. 68.
[95] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 82.

> o Bem Viver se transforma em ponto de partida, caminho e horizonte para desconstruir a matriz colonial que desconhece a diversidade cultural, ecológica, e política. Nesta linha de reflexão, a proposta do Bem Viver critica o Estado monocultural; a deterioração da qualidade de vida, que se materializa em crises econômicas e ambientais; a economia capitalista do mercado; a perda de soberania em todos os âmbitos; a marginalização, a discriminação, a pobreza, as deploráveis condições de vida da maioria da população, as iniquidades. Igualmente, questiona visões ideológicas que se nutrem das matrizes coloniais do extrativismo e da evangelização imposta a sangue e fogo.[96]

O pensamento dominante, próprio da globalização capitalista nos leva a pensar que seria impossível pensar uma economia e sentido de vida longe do crescimento econômico. Na mesma linha de pensamento alguns governos pensam que é impossível um mundo sem petróleo, mineração ou agronegócio. Mas a realidade nos diz que essa é a grande tarefa do momento. Por um lado é urgente transitar do extrativismo[97], centrado nas demandas do capital, para uma visão que priorize a vida em sua mais ampla expressão e que provoque a construção de sociedade em que haja dignidade para todos. Por outro lado, é urgente se libertar das limitações que podem levar à ruína socioambiental mundial com consequências imprevisíveis.[98]

Esta tarefa coloca a prova toda a capacidade de pensamento crítico, assim como a capacidade de invenção e criatividade das sociedades, dos Estados e, certamente, das

---

[96] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 83.

[97] "O extrativismo é uma modalidade de acumulação que começou a ser forjada em grande escala há quinhentos anos. A economia mundial – o sistema capitalista – começou ser estruturada com a conquista e colonização de América, África e Ásia. Desde então, a acumulação extrativista esteve determinada pelas demandas das metrópoles – os centros do capitalismo nascente. Algumas regiões foram especializadas na extração de produção de matérias-primas, ou seja, bens primários, enquanto outras assumiram o papel de produtoras de manufaturas." Cf. ACOSTA, A. *Extrativismo e neoextrativismo*, p. 49. In: LANG, Miriam; DILGER, Gerhard; NETO, Jorge (Org.). *Descolonizar o imaginário:* Debater sobre pós- extrativismos e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Elefante, 2016.

[98] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 231.

organizações sociais e políticas. A real contribuição do *sumak kawsay* está na criação de possibilidades de diálogo, abrindo portas a um enorme mapa de reflexões destinado a ser mudado. Uma das suas maiores contribuições situar-se-ia na construção coletiva de ponte entre os conhecimentos dos ancestrais e da modernidade, assumindo, a cada momento, que a construção do conhecimento é fruto de um processo social e para tê-lo, nada melhor que um debate aberto e respeitoso. Debate que ainda precisa ser realizado.[99]

Superar as visões que se propõe dominar e construir novas opções de vida levará tempo. É um caminho que se faz aprendendo a aprender de maneira simultânea. O *sumak kawsay,* apresenta-se como uma oportunidade para construir no coletivo uma nova forma de vida. Cabe lembrar que, por ocasiões, existiu o assassinato de outros conhecimentos desprezados pelo conhecimento hegemônico ocidental e que hoje ganharam força com as propostas do *sumak kawsay*, pois este aceita e apoia as maneiras distintas de viver, valoriza a diversidade cultural, a interculturalidade, a plurinacionalidade.

[99] ACOSTA, A. *O bem viver,* p. 239.

3

Interpelações do *Sumak Kawsay* à teologia cristã

Assumir o desafio da articulação entre teologia e *sumak kawsay* não é tarefa fácil pela forte conotação acadêmica da teologia, onde ainda prima a racionalidade sobre a vivência. Por outro lado, o material bibliográfico específico não é abundante e encontramos apenas alguns recursos para a articulação do assunto, basicamente em artigos de revistas científicas que podem ser conferidos na bibliografia geral.

Partimos do processo metodológico da articulação teológica na América Latina, que concebe a experiência da fé como ato primeiro[1], abrindo as portas para o diálogo entre teologia e *sumak kawsay* que se alimenta das cosmovisões e espiritualidades dos povos indígenas e de outras espiritualidades que buscam a vida digna nesta casa comum.[2]

O *sumak kawsay* está grávido das resistências simbólicas frente a um poder hegemônico que afetou todas as dimensões da vida, resistências que ficaram no fundo, porque o colonialismo[3]

[1] Para um aprofundamento da discussão veja-se: BOFF, Clodovis. Epistemología y método de la Teología de la liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium Liberationis:* conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrir: Trotta. v. 1, p. 79-113.

[2] CHIPANA, S. *Teología y Buen Vivir,* p. 231.

[3] "proceso de colonización (que) conlleva siempre un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en los físico y económico, como en lo cultural y civilizatorio. La potencia 'colonizadora' no solo ocupa territorio ajeno y lo 'cultiva', sino que lleva e impone su propia 'cultura' y 'civilización', incluyendo la lengua, religión y las leyes." ESTERMANN, J. *Más allá de Occidente,* p. 17.

interno afetou a subjetividade e, nesse sentido, a experiência religiosa é uma das mais atingidas. Se

> desde la perspectiva del Buen Vivir, se nos invita a vivir un proceso de descolonización, es preciso también descolonizar el cristianismo de cristiandad que hemos heredado. Ya que el cristianismo que se impuso hegemónicamente en vez de ser portador de Buenas Noticias, en muchos pueblos anunció dominación y el sometimiento, pero sobre todo la persecución de la espiritualidad ancestral, aunque no se puede negar que las tendencias mucho más liberadoras del cristianismo hayan sido mucho más sensibles a la vivencia religiosa de los pueblos.[4]

Requer-se um exercício que leve a desconstruir a colonialidade do saber que prioriza o racionalismo como único caminho que leva ao conhecimento, mas não garante o acesso à sabedoria que tem a ver com a integralidade do ser.

A superioridade da razão negou os sentidos e afetos, o que facilitou a dominação da subjetividade, imaginários, desejos, corpos, a fim de construir um conhecimento objetivo e buscar alcançar verdades comprovadas. Daí que sentir e pensar buscam reintegrar a totalidade da condição humana, pois a humanidade sempre soube que existimos não apenas porque pensamos, mas porque sentimos e temos a capacidade de amar.[5] Esta consciência ajuda a superar o dualismo que está fortemente impregnado na teologia cristã. Para esse caso, as teologias emergentes estão

---

[4] CHIPANA, S. *Teología y Buen Vivir*, p. 240.

[5] Para a construção integral da pessoa, devem ser consideradas algumas dimensões: "[1] *Allí munaywan,* capacidad de corazonar, no es suficiente la razón dominantes que es funcional e instrumental; necesitamos enriquecerla con la razón sensible, emocional y cordial, mirar con los ojos del corazón, y en lo más hondo del corazón es Dios mismo quien habla, con el corazón creemos y compartimos lo que en él tenemos; [2] *Allí yuyaywan,* un pensamiento equilibrado, de reflexiones y experiencias a favor de la vida, es decir, sabiduría, saber discernir los acontecimientos y siempre garantizar la vida; [3] *Allí ruraywan,* la vida se aprende haciendo, es la experiencia que nace del compartir la ejecución de los proyectos de vida, siembra, cosecha, sufrimientos o alegrías; somos energía que fluye en el construir la vida; [4] *Allí ushaywan,* la fuerza transformadora, el poder, la autoridad debe ponerse a favor del kawsay, como servicio, donación y entrega." NEPPAS, Roberto. *Explicación del Sumak Kawsay.* In: VII ENCUENTO CONTINENTAL DE TEOLOGIA INDIA. *Sumak Kawsay y la Vida Plena*, p. 21.

usando da criatividade para fortalecer a fé que vá na linha do *sumak kawsay*.

3.1 Libertação e interculturalidade

A filosofia intercultural crítica e libertadora pressupõe o processo desta descolonização, levando a tomar consciência da colonialidade de estrutura e relações de poder, valores, esquemas mentais e regime jurídico e induzindo para a interculturalidade[6]. Uma filosofia intercultural crítica parte da constatação de uma assimetria entre as culturas, da hegemonia de certas culturas sobre outras, de relações de poder dentro das culturas e da assimetria das relações de gênero dentro e entre as culturas. Esta questão tem a ver com a colonialidade, seja em sentido econômico e político, ou em sentido cultural e de gênero. O androcentrismo não é diferente do etnocentrismo, pois em ambos os casos se trata de uma ideologia de superioridade e de dominação que pretende impor os próprios critérios à parte subalterna.[7]

---

[6] O termo interculturalidade parece ser o mais adequado para o diálogo que propomos e é preciso distingui-lo do termo de inculturação. Com o termo inculturação se resume todo um programa de renovação teológica, pastoral, litúrgica, catequética, etc. que busca reorientar a presença do cristianismo no mundo e dá sentido à missão ao exigir um diálogo com diversidade cultural da humanidade. O reconhecimento deste fato significa que o pluralismo das culturas e das religiões, que marcam fortemente nossa época, nos impelem para ir mais longe em nossa reflexão. Assim, propomos o passo da inculturação à interculturalidade porque aparece como um imperativo de nosso tempo que o cristianismo deve assumir, se quiser estar à altura das exigências dos contextos universais que planteiam a convivência humana com a pluralidade das culturas e das religiões. A filosofia intercultural crítica poderia ajudar a discernir conceitos e cenários. Estermann propõe três aspectos importantes. Primeiro, que a descolonização e a interculturalidade não são entidades estáticas que acontecem em certas sociedades e momentos da história. Pelo contrário, são processos abertos e inconclusos que requerem do esforço histórico e paciente, assim como do resgate uma força utópica. Em segundo lugar, que a descolonização e a interculturalidade encontram seu teste de fogo no campo político, econômico e social. Reforçamos que o diálogo pessoal e com as pessoas de outras procedências étnicas e culturalmente distintas é importante. Por último, o discurso da inclusão e do diálogo podem tornar invisíveis estruturas assimétricas e hegemônicas que são as características de sociedades coloniais e não de povos que buscam a liberdade e autodeterminação. Cf. ESTERMANN, J. Más allá de occidente, p. 24.

[7] "[...] parto aquí de la convicción de que, hoy como ayer, debemos los cristianos empezar solicitando el 'permiso' y la comprensión de los otros, esos otros que tanto hemos humillado con nuestra arrogancia occidental moderna y que tanto hemos herido con nuestros métodos de militancia, para

Uma interculturalidade e um diálogo intercultural que não leva em conta esta situação de poder e assimetria pode ser instrumentalizada rapidamente pelo poder hegemônico e a cultura dominante, com o resultado de sua incorporação ao discurso dominante. Como ferramenta crítica e emancipadora, tem que apontar uma reflexão em torno dos grandes parâmetros do pensamento crítico: classe social, identidade (e diversidade) cultural-religiosa e de gênero, ou seja, deve desenvolver uma crítica que leva em conta as variáveis da classe social, cultura/etnia e gênero, podendo acrescentar o tema da ecologia visto desde as anteriores. [8]

Nesse sentido, o pensamento latino-americano da cultura filosófica e teológica libertadora foi gestado, articulado e amadurecido em um complexo processo histórico a partir de 1968 e, concretamente, com os impulsos das Conferências do Episcopado Latino-americano.[9] Por outro lado, entendemos que este movimento, filosófico e teológico, começa a desenvolver-se de maneira explícita a partir das novas reivindicações políticas, culturais e religiosas dos povos indígenas e afro americanos no

---

tomar la palabra, articular nuestro mensaje y compartirlo con ellos en un diálogo abierto y sin asimetrías." FORNET-BETANCOURT, R. *Interculturalidad y religión,* p. 36.

[8] "No resulta nada fácil conjugar una teoría intercultural que articule estos tres campos principales de subordinación, dominación y violencia estructural. Hasta el momento de hoy día, las ciencias sociales (incluyendo la filosofía) han tratado de abordar los temas señalados por caminos separados, estableciendo una jerarquía de importancia y prioridad entre ellos. [...] Lo que urge, entonces, es una reflexión que sepa articular el debate de la clase social (económico-sociológico) con el debate de equidad de género, crítica del androcentrismo y sexismo (sociológico-psicológico-filosófico-político). Una filosofía intercultural en clave 'culturalista' o 'posmoderna' (digamos *light),* se limita al tercer tipo de debate, sin considerar la cuestión de género y de clase social. Lo mismo ocurre con ciertas teorías mono-disciplinarias sobre género y clase social. El concepto de descolonización – en un sentido amplio – nos podría ayudar a construir una teoría filosófica intercultural crítica." ESTERMANN, J. *Más allá de occidente,* p. 33-34.

[9] O movimento para uma evangelização inculturada das culturas indígenas tem sido influenciado e guidão pelas renovações pastorais, teológicas e missiológicas impulsadas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e pelas conferências gerais dos bispos latino-americanos e caribenhos, que concluíram com seus respectivos documentos. Aquelas mais acentuaram o reconhecimento multicultural e étnico foram as conferências de Santo Domingo (DSD, 1992) e Aparecida (DAp, 2007). Estas conferências desenvolveram um magistério latino-americano rico e único no sentido de responder à natureza multicultural, multiétnica e multirreligiosa da região.

contexto do conflito ocasionado pela interpretação dos 500 anos de América Latina (1492-1992) e buscou, com isso, na interculturalidade, um novo horizonte para projetar-se com um pensamento plural.

Contudo,

> se entiende [...] que, aún limitándonos a este sector del pensamiento latino-americano actual, nos estamos refiriendo a una producción filosófica-teológica que abarca ya casi cuatro décadas y que han tenido, y sigue teniendo, momentos de gran creatividad e impacto cultural. Nos referimos, por tanto, a un sector; pero a un sector que es vertebral en el desarrollo del pensamiento latinoamericano actual y que ha sido reconocido como tal.[10]

Isso significa que estamos nos referindo a uma produção bibliográfica ampla que, por razões de espaço e tempo, não podemos analisar neste trabalho. Indicamos esta questão pelo fato de ser necessário observar, sob este pano de fundo, como se desenvolveu o pensamento latino-americano desde as perspectivas da libertação e da interculturalidade.[11]

Nesse sentido, seguindo o pensamento de Raul Fornet-Betancourt, elencamos seis contribuições da mudança metodológica e hermenêutica da cultura filosófica e teológica do pensamento libertador latino-americano:[12]

1. A superação do eurocentrismo oferece as condições para se ter consciência e memória próprias e criar uma identidade lendo a história por si mesmos, começando pela história própria e projetando-se com autenticidade. Não é casual que tem se

[10] FORNET-BETANCOURT, R. *Interculturalidad y religión*, p. 114.

[11] Um dos grandes expoentes nesta área é o filósofo argentino Enrique Dussel. Desde uma perspectiva latino-americana contribuiu para a elaboração epistemológica das realidades, a partir dos outros colonizados e dominados, que se encontravam escondidos e precisando de libertação. Cf. DUSSEL, Enrique. *El encubrimiento del otro*, p. 133.

[12] Cf. FORNET-BETANCOURT, R. *Interculturalidad y religión*, p. 117-124.

desenvolvido uma filosofia e teologia da história da realidade histórica dos próprios povos latino-americanos;

2. Outro eixo temático compartilhado pela filosofia e teologia latino-americana é ter iniciado o desenvolvimento dum plano de transformação contextual da reflexão teológica e filosófica. Hoje esse modelo de transformação contextual evidencia o esforço por praticar a filosofia e teologia desde a condição periférica que determina a contextualidade latino-americana;

3. A terceira contribuição que está ligada à anterior, situa a profecia e a crítica como elementos inerentes e fundamentais da reflexão contextual. Pensar desde a condição periférica e desde o projeto dos oprimidos e sua história, leva a articular, na análise contextual, a memória de esperança e libertação. Por isso, a contextualização do pensamento, feita desde a opção pelos pobres, como opção de Deus, para o teólogo, e como opção da razão crítico-prática para o filósofo, leva, como consequência, a uma exigência ética de libertação do oprimido;

4. Outro campo de convergência é o programa de inculturação. Tanto a filosofia quanto a teologia da libertação sustentaram seu projeto de contextualização num plano de inculturação do pensamento filosófico e teológico. Isto permitiu sarar a dissociação em que viviam a filosofia e a teologia, como plantas importadas, por um lado, e a cultura do povo latino-americano, por outro. Cabe lembrar que é um projeto de arraigamento da reflexão filosófica e teológica na sabedoria popular que sustenta e transmite a cultura do povo simples;

5. Outra caraterística comum do pensamento filosófico e teológico latino-americano libertador é a sua revalorização da categoria de mestiçagem cultural, no sentido de um conceito fecundo para repensar a realidade cultural latino-americana e buscar uma frequência forte, capaz de sustentar o projeto de

uma identidade latino-americana comum. Esta mestiçagem cultural é a expressão que corresponde a fusão de raças, línguas, culturas e religiões, o etos cultural, o substrato cultural, onde a filosofia e a teologia encontram, através da inculturação, sua identidade;

6. A sexta perspectiva de trabalho diz respeito à onde convergem as reflexões da filosofia e teologia libertadoras da América Latina e que representa, também, umas das características que as identifica como tal: é o recurso do conceito de *povo*[13] ou, nesse caso, *comunidade,* para referir-se ao sujeito do processo histórico e cultural por onde vai se perfilando a identidade latino-americana. Esta é uma categoria que se desmembra do uso da categoria mestiçagem cultural, pois ela leva a pensar no projeto histórico dos povos e contém já uma resposta à pergunta sobre o sujeito histórico do processo cultural latino-americano, que é, precisamente, o *povo* ou a *comunidade*.

Na perspectiva intercultural, com estes elementos elencados, repensar a realidade latino-americana é buscar o reencontro com sua diversidade e pluralidade, encontrar suas memórias vivas e colocar-se à escuta. Esta tarefa de repensar a realidade americana desde o reencontro com sua diversidade viva começa por um ato de autocrítica. A interculturalidade significa negociar a questão do centro referencial, o fio condutor, da matriz cultural de fundo.

[13] "se trata del agente común que se forja mediante el largo aprendizaje de solidaridad que significa la historia de opresión y resistencia compartida por los oprimidos. Como punto de convergencia solidaria entre las memorias de opresión y resistencia el pueblo representa un colectivo diferenciado, pero fusionado por un proyecto liberados que ordena sus alteridades y que por eso puede actuar en la historia como un sujeto común. [...] Así el empleo de la categoría pueblo en este sentido específico es inseparable del recurso al concepto de la cultura popular como fuente y arca de sabiduría y de memoria compartida. Es más, en esta visión el pueblo es y se proyecta en la cultura popular. Son categorías intercambiables." FORNET-BETANCOURT, R. *Interculturalidad y religión*, p. 123.

3.2 Descolonização do ser e das subjetividades

Uma das dimensões que vai nos ajudar a aterrissar na relação entre a teologia e o *sumak kawsay* é a colonialidade do ser, porque tem a ver com a subjetividade e corpos alienados que seguem funcionando sob os mandatos do poder e do saber colonial. O bem viver lembra ao cristianismo a coerência com seus princípios de justiça, paz e integridade da criação e também o interpela para repensar a mentalidade colonial que sustenta práticas éticas e religiosas, assim como as próprias celebrações.[14]

Em nome da relevância objetiva da razão, por muito tempo e ainda hoje, a subjetividade tem sido vista de maneira pejorativa por estar vinculada ao âmbito dos sentidos, dos afetos, dos imaginários, dos símbolos, do corpo, da sexualidade.

Porém, frente a uma crítica do racionalismo, encontramos nos dias atuais, contribuições importantes desde o âmbito da psicologia e das ciências sociais que consideram o subjetivo como parte da constituição da integralidade da pessoa. Integra seu mundo interior e exterior, em uma relação permanente. Nesse sentido, a subjetividade se vê influenciada pelo mundo exterior. Mas, também a subjetividade determina ações que vem acompanhada de referenciais ideológicos internos, condicionando seu comportamento.[15]

Esta subjetividade integra as dimensões profundas da pessoa e se deixa influenciar pela realidade ou a influi. Por outro lado, seu desenvolvimento como fenômeno psicológico está ligado ao mundo interno, dos sentidos, das emoções, dos juízos, dos conhecimentos, das capacidades, da autoconsciência. Assim, expressa um conjunto de temores, receios, esperanças, desejos, convicções, crenças, etc., e está acompanhada de um forte componente afetivo.

---

[14] TOMICHÁ, Roberto. *El buen vivir,* p. 13.

[15] CHIPANA, S. *Teología y Buen Vivir,* p. 246.

A colonialidade do ser, que tem a ver com o subjetivo, influenciou sem dúvida o âmbito religioso.[16] Mas, sobretudo, a colonialidade do ser, desde a tradição cristã, da qual bebemos, estigmatizou o corpo, a sexualidade, por isso estamos acostumados a olhar para ela como se não nos pertencesse, sem saber que é o núcleo vital que move o nosso ser, possibilidade de relação, de expressões, linguagens e gestos.

Desde a descolonização do ser,

> y sobre todo el ámbito subjetivo es preciso reconstruir relaciones no sólo con las otras y los otros, sino también con una/o misma/o que supera el individualismo que cuida solo de su bienestar y sus derechos, sino se trata de Buen Vivir que se extiende en el proceso comunitario de relaciones interhumanas entre hombres y mujeres, con las otras y otros seres, con la naturaleza, con el cosmos, con Dios.[17]

Hoje desde a libertação das subjetividades silenciadas, podemos resgatar muitas sabedorias[18] que se conservaram como água fresca em vasilhas de barro[19], para enfrentar o sistema conquistador e depredador que continua a dominar as

[16] "Un claro ejemplo es la noción de 'pecado culpa' que se transmite desde las religiones, sobre todo monoteístas, que llevó a la negación del cuerpo, del placer, para reconstruir una espiritualidad sacrificial, que deterioró fuertemente la estima y valoración de las personas y sus relaciones." CHIPANA, S. *Teología y Buen Vivir,* p. 247.

[17] CHIPANA, S. *Teología y Buen Vivir,* p. 247.

[18] A respeito desta problemática a conferencia de Aparecida (2007) questiona: "A história dos afro-americanos tem sido atravessada por uma exclusão social, econômica, política e sobretudo racial, onde a identidade étnica é fator de subordinação social. Atualmente, são discriminados na inserção do trabalho, na qualidade e conteúdo da formação escolar, nas relações cotidianas e, além disso, existe um processo de ocultamento sistemático de seus valores, história, cultura e expressões religiosas. Permanece, em alguns casos, uma mentalidade e um certo olhar de menor respeito em relação aos indígenas e afro-americanos. Desse modo, descolonizar as mentes, o conhecimento, recuperar a memória histórica, fortalecer os espaços e relacionamentos inter-culturais, são condições para a afirmação da plena cidadania desses povos." (DAp, 96).

[19] "[...] el Buen vivir es una invitación a cada persona –independientemente de su ubicación, clase, edad o creencia religiosa- a dialogar con sus propias raíces, saber encontrarse en lo profundo consigo misma, con la propia historia, para actualizar aquellos sueños, deseos, utopías o proyectos heredados de los ancestros, como cuidar el cosmos, generar vida, sobreponerse a muchas dificultades, transmitir sabidurías a las nuevas generaciones...". TOMICHÁ, Roberto. *El buen vivir,* p. 20.

subjetividades. Daí é que nasce o *sumak kawsay*, que orienta em dois sentidos.

Por um lado, a transformar as estruturas que seguem colonizando: religião, mercado, política, economia extrativista, etc. O processo de descolonização implica em reorientação de prioridades que promovam uma vida sadia e em comunidade. São opções que requerem renuncia, restrições ou reinvenção de uso de tudo o que o contexto atual, globalizado e pós-moderno, nos apresenta enquanto mantemos a liberdade para decidir como e quando podemos usar o que está a nossa disposição.[20]

Por outro, é um convite a transitar na vida cotidiana onde se tecem as relações mais significativas.[21] Usando esta linguagem simbólica, do tecido, enriquecemos nossa postura epistemológica. A imagem do tecido nos lembra da unidade de diversas linhas, que é muito mais do que a soma de tantas:

> en este tejido convergen utopías; memorias colectivas; identidades enraizadas en tradiciones particulares, distintas culturas y una tradición común. Todas las partes se armonizan y, a la vez, son parte integral del todo; ningún miembro domina o excluye al resto, mientras cada uno mantiene su autenticidad y unicidad.[22]

[20] PERRIER, Lisa. Una iglesia inacabada: volver a tejer los hilos antiguos, p. 77. In: LÓPEZ, Eleazar; PERRIER, Lisa; ARNOLD, Pedro. *Caminos de herradura:* 25 años de Teología Andina. Cochabamba: Verbo Divino, 2016.

[21] CHIPANA, S. *Teología y Buen Vivir,* p. 248.

[22] PERRIER, Lisa. Una iglesia inacabada: volver a tejer los hilos antiguos, p. 54. In: LÓPEZ, Eleazar; LISA, Christine; ARNOLD, Pedro. *Caminos de herradura:* 25 años de Teología Andina. Cochabamba: Verbo Divino, 2016.

3.3 O *sumak kawsay,* uma interpelação à teologia ocidental

Na perspectiva do *sumak kawsay*, a teologia ocidental cristã é desafiada a realizar uma renovação[23], também a criar articulação entre postulados e linguagens que ajudem a reler os dogmas e doutrinas que a sustentam.[24] Para estabelecer algumas pautas, retomamos quatro princípios da cosmovisão andina, como seus pontos centrais desde a perspectiva do *sumak kawsay* e suas implicações para a fé:

1. A *relacionalidade* de todos e todas[25] numa rede cósmica que abrange o espaço e o tempo (*pacha),* a natureza, a história, os antepassados, etc. Para esta cosmovisão e espiritualidade andina[26], não pode existir uma dicotomia ou separação entre o sagrado e

[23] "Uma das metas da Teologia índia é a autodeterminação ideológica dos povos indígenas. Pressuposto dessa meta é a descolonização de sua vida, o reconhecimento de sua alteridade e a construção de um ambiente eclesial, que favoreça a reciprocidade do ouvir e do falar entre diferentes interlocutores. Essa atitude dialogal obriga o cristianismo a focar sua fé no essencial, que é a vida e o bem viver para todos." SUESS, P. *Relevância da Teologia índia na construção do bem viver,* p. 963.

[24] "La temática del Buen Vivir, tal como solemos abordarla en el ámbito andino, no es puramente ética, en el sentido occidental y laico de la palabra. Es inseparable, a nuestro entender, de una comprensión religiosa de la realidad, fuera de la cual su propuesta-alternativa pierde sentido. Imposible entenderla haciendo abstracción de lo religioso. Esta simple afirmación es, ya, una oportunidad para los teólogos cristianos y su teología, pero, sobre todo, un fantástico desafío. Nos obliga a revisitar completamente nuestro discurso desde nuevas categorías. Se trata, en primer lugar, de acoger inteligentemente esta lectura andina *religiosa* de la realidad. Pero nos urge también confrontarla con nuestro propio discurso creyente, profundamente impregnado de cultura occidental desde siglos. Incluyo en esta afirmación, la propia teología latinoamericana de la Liberación..." ARNOLD, S. *El Buen Vivir, una interpretación teológica,* p. 28. In: REVISTA DE CULTURAS, ESPIRITUALIDADES Y DESARROLLO ANDINO AMAZÓNICO. Discurso Teológico y Buen Vivir. Equipo Ilamis/Editorial Itinerarios. 2015.

[25] "Este principio de vida relacional está presente, en gran medida, en la tradición cristiana de raíces greco-romanas, aunque por cierto en modo marginal. Entre algunas figuras, Francisco de Assis (1191-1927) concebía el mundo como fraternidad universal e inclusiva, donde todas las creaturas son hermanas y hermanos que obedecen y alaban al único Creador Altísimo." TOMICHÁ, Roberto. *El buen vivir,* p. 16.

[26] "Uno de los fundamentos del Buen Vivir es la sacralidad viva del Cosmos. Para la espiritualidad originaria, el universo es un ente viviente, un espacio sagrado y dinámico y polifónico. Una realidad que *habla* desde lo divino. Esta conciencia sagrada se expresa en la relación siempre ritualizada del ser humano con su entorno. Toda relación se descodifica dentro de una dialéctica constante entre comunión y ruptura de armonía." ARNOLD, S. *El Buen Vivir, una interpretación teológica,* p. 28-29. In: REVISTA DE CULTURAS, ESPIRITUALIDADES Y DESARROLLO ANDINO AMAZÓNICO. Discurso Teológico y Buen Vivir. Equipo Ilamis/Editorial Itinerarios. 2015.

profano, entre o mundo religioso e o secular[27]. De certa forma, toda relação é também religião, no sentido de *religio*, de estabelecer elos imprescindíveis com a ordem universal. O dualismo contido no dogma cristão que leva marcas da filosofia grega subsiste na linguagem da teologia oficial e ainda expressa concepções tais como a de essência, natureza, pessoa, substancia, corpo, alma, etc, que correspondem a uma lógica de exclusão. Para a perspectiva do *sumak kawsay,*

> Dios no está afuera, forma parte de esa gran cadena de relaciones, por lo que se puede percibir que Dios es todo en todo; se trata de un planteamiento panenteísta que propone a la inmanencia de Dios, sin negar su sentido trascendente porque la Divinidad está relacionada con el cosmos, pero esa realidad no genera rupturas en las interrelaciones. Sin embargo, en esa cadena de relaciones se concibe que todo tiene vida, por lo tanto espíritu. Se puede decir que ese modo de concebir la vida tiene lógica desde el sentido relacional, por lo que no debe confundirse como panteísmo, ya que las y los indígenas saben distinguir su relación con la Divinidad y las y los otras/os seres.[28];

2. A *inclusividade* permite dar um lugar aos fenômenos naturais, pessoas, outros seres e às próprias doutrinas cristãs dentro do universo simbólico e sua cosmovisão, sem chegar a inconsistências ou sincretismos compostos de elementos incompatíveis, de maneira harmoniosa e pouco conflitiva, onde tudo tem seu tempo e espaço, tanto o rito andino, como o cristão. Esta concepção nos leva a pensar que a vivência de religiões compartilhadas nasce de um processo intercultural e inter-religioso;

---

[27] "Las cosmovisiones andinas, como otras visiones del mundo especialmente entre indígenas, promueven una conciencia no dualista que es capaz de equilibrar las contradicciones cotidianas y cósmicas aparentemente opuestas. Según el concepto aymara del '*Taypi*' (centro) o el equivalente en quechua *Sunqu* (corazón), los contrastes se encuentran y dialogan en este espacio vacío conservado en el centro de las relaciones cósmicas. Es allí donde la armonía es restaurada, los conflictos reconciliados y la vida comienza de nuevo." PERRIER, Lisa. Una iglesia inacabada: volver a tejer los hilos antiguos, p. 74. In: LÓPEZ, Eleazar; LISA, Christine; ARNOLD, Pedro. *Caminos de herradura:* 25 años de Teología Andina. Cochabamba: Verbo Divino, 2016.

[28] CHIPANA, S. *Teología y Buen Vivir,* p. 248.

3. A *complementariedade,* quando todos os seres têm uma contraparte que a complementa como condição necessária para serem complemento e capaz de existir e atuar. Por isso, céu e terra, sol e lua, homem e mulher, caridade e escuridão, dia e noite, bondade e maldade coexistem. Nesse sentido a oposição não paralisa a relação, pelo contrário, dinamiza a realidade tal e como a lógica oriental também o afirma;
4. A *reciprocidade,* entendida como *ayni*, trata da aplicação ética e social do princípio de complementariedade, que busca restabelecer o equilíbrio, onde ninguém vive para si mesmo, e somos reciprocidade permanente. Por outro lado se trata de que cada ato humano chegue a sua finalidade integral quando lhe corresponde um ato recíproco e complementário equivalente de outros.

Esses quatro princípios podem irromper na articulação das concepções fundamentais do cristianismo, que por muito tempo seguiram os padrões acadêmicos ocidentais, com fortes influências da filosofia grega e da ilustração europeia, que rejeita todo tipo de pensamento heterodoxo, a fim de defender a verdade que fixaram suas compreensões sobre Deus e que hoje são criticadas. Podemos mencionar algumas.

O sentido da transcendência de Deus que,

> formó las imágenes teístas de Dios; ya no son pertinentes por el aporte de otras espiritualidades que conciben la experiencia con la Divinidad de modo mucho más relacional, como lo tenemos en la experiencia de muchos textos bíblicos, por lo que apremia la superación del dualismo androcéntrico y antropocéntrico que excluye otros modos de pensar y sentir la vida.[29]

Por outro lado, a noção de criação que sobrepõe a Deus acima de sua criação é hoje questionada, já que se entende a Deus como parte de essa grande obra, na qual está presente e não fora e muito menos acima dela.

[29] CHIPANA, S. *Teología y Buen Vivir,* p. 249.

Outra afirmação que move toda a missão na Igreja é a de salvação. Desde a perspectiva da inclusão, a salvação é uma peça chave da evangelização como elemento civilizador, que pode ser entendida em dois sentidos. Por um lado, se trataria de uma inclusão que busca que deixe suas outras crenças para aderir-se ao caminho de Jesus e assim alcançar a salvação. E por outra parte, se excluem os diferentes modos de salvação e libertação que oferecem as outras espiritualidades, já que no âmbito do *sumak kawsay* a ruptura das relações tem a ver com seu restabelecimento, o equilíbrio, a harmonia. Desse modo, chega-se à libertação.[30]

Supõe também a reflexão de uma antropologia teológica inclusiva e integral. Trata-se de uma concepção do ser humano em uma integração da corporeidade, sexualidade, sensibilidade, emoções, ou seja, uma antropologia inter-relacional e interdependente, que está em pleno contato com os outros seres, com a natureza, porque surge e é parte dela.[31]

Como ponto final para contextualizar a proposta: é necessário ir ao encontro do Jesus histórico e sua mensagem, que recolhe o sentido do *sumak kawsay,* desde a perspectiva da libertação das relações desde a inclusividade. Seguindo esta cristologia da relacionalidade, é possível compreender a Trindade[32], experiência testemunhada por Jesus, já que nas imagens que usa de Deus como Pai, ele rompe com os estereótipos

[30] CHIPANA, S. *Teología y Buen Vivir,* p. 250.

[31] "Un aporte que el mundo bíblico puede hacer al horizonte del *Suma Qamaña* es el re-encuentro del ser humano con corporeidad integral. El mundo hebreo del Primer Testamento no puede comprender al ser humano fraccionado. El israelita antiguo no entendía como un cuerpo, un alma y un espíritu (esta es una visión posterior que se impone especialmente con el mundo griego y la cultura helena). La integralidad humana era evidente, es por eso que no hay una palabra exacta que se pueda traducir cuerpo en el hebreo antiguo." GALARZA, Heydi. El desafío de encuentros y desencuentros necesarios entre el *Suma Qamaña* y la hermenéutica bíblica, p. 26. In: REVISTA DE CULTURAS, ESPIRITUALIDADES Y DESARROLLO ANDINO AMAZÓNICO. *Discurso Teológico y Buen Vivir*. Equipo Ilamis/Editorial Itinerarios. 2015.

[32] "[...] la convivencia con el Misterio de vida o Símbolo último, representado por la *Pacha,* coincide mucho con el símbolo por excelencia del cristianismo: el Misterio Trinitario. En otras palabras, un punto de convergencia entre la experiencia indígena amerindia -particularmente andina- y la tradición cristiana se encuentra en la experiencia místico espiritual del Dios Uni-Trino o Trino-Uno." TOMICHÁ, Roberto. *El buen vivir,* p. 25.

tradicionais, porque é um Pai que ama loucamente. A partir dessa imagem, Jesus consegue estabelecer um sentido filial para todos. Assim, se resgata o desafio de perceber e ser sensível às diversas manifestações do alento, força e sabedoria de Deus nas diversas culturas.

Em alguns espaços de *Aby Yala*, a teologia começou a ser contextualizada e a questionar-se sobre suas relações nas sociedades desiguais, fez opções relevantes e pertinentes onde a vida dos pobres, dos descartados, era o mais importante. Porém, nestes tempos, é necessário recriar conteúdos e linguagens que sejam oportunas para articular outras, desde a perspectiva do ser humano interdependente com a natureza e o cosmos, que lhe oferecerá maior força, não só com os empobrecidos, mas também com os seres ameaçados pelos sistemas econômicos imperantes e, sobretudo, com a grande casa comum da qual todos somos parte.

3.3.1 O *Sumak kawsay* em diálogo com as teologias contextuais: a teologia índia

Duma visão eclesiológica e periférica nascem vozes emergentes que procuram reconstruir as identidades silenciadas e oprimidas que vêm transgredindo a teologia acadêmica oficial e monocultural.

A transformação intercultural e inter-religiosa da teologia latino-americana se articula sob duas condições reais de poder, já que precisa passar por uma série de mecanismos de descalcificação e de exclusão dos novos sujeitos e seus processos. Esta é uma realidade que não podemos passar por alto. De modo que,

> existe una brecha entre la teología académica oficial y las teologías emergentes de personas o comunidades, por ser catalogadas por la oficialidad como teologías contextuales o denominadas como teologías del genitivo, porque responden sólo a realidades locales y de demandas de algunos sectores, perdiendo su sentido universal. Ya que la teología académica

> oficial se define por encima del contexto y de las culturas con la pretensión y la seguridad de impactarlas y modelarlas, pero sin verse afectada por ellas. En cambio las teologías emergentes viven otro proceso, porque surge de la sensibilidad de los contextos, como de la cultura.[33]

Todas as articulações teológicas principiam de um contexto, ou seja, de situações concretas, quando o teólogo/a, no o momento em que começa articular sua reflexão, parte de uma preocupação ou interesse. Podemos afirmar que toda teologia parte dum contexto, já que o contexto sempre apresenta as múltiplas realidades, seu entorno histórico, geográfico, econômico, social, político, cultural, religioso, ambiental, etc.

Não podemos negar que as teologias latino-americanas deram prioridade ao contexto, especialmente ao econômico e político sobre o cultural, uma vez que o próprio contexto está marcado por uma injustiça social, o que é visível na brecha existente entre pobres e ricos. Mas certo é, assim como os contextos, todas as teologias têm marcas culturais e multiculturais. A teologia latino-americana não deixa de ser um produto cultural que alcançou uma epistemologia significativa, dialogando com as ciências humanas:

> Y se podría decir que aprendió a expresarse en formas plurales: teología india-indígena, teología afroamericana, teología feminista, la teología del pluralismo religioso-intercultural; luego con otros aportes mucho más contextuales y dialogantes surgen el ecofeminismo y la ecoteología, la teología Queer.[34]

Vemos que esta diversidade de posturas provocou a saída duma linha de pensamento teológico. Na atualidade, é possível encontrar articulações de teologias emergentes que vêm de diversos movimentos ao interior da Igreja Católica. Algumas vezes

[33] CHIPANA, S. *Teología y Buen Vivir,* p. 251.
[34] CHIPANA, S. *Teología y Buen Vivir,* p. 252.

sustentam posturas fundamentalistas buscando transformar o entorno cultural e religioso desde uma vivência que segue uma determinada forma de compreender a vida eclesial. Podem ser posturas abertas ou conservadoras, mas despertam a sensibilidade subjetiva.

Estas teologias emergentes assumem diversos paradigmas, mas, acima de tudo, conseguem entrelaçar e realizar um processo interessante de articulação de suas reflexões em torno do paradigma intercultural e suas formas simétricas. Tudo isto supõe um caminho interdisciplinar que saiba pensar simultaneamente nos enfoques e disciplinas do conhecimento, que interaja e crie fecundidade teológica. Nesta perspectiva se vislumbra a proposta do *sumak kawsay*.

A seguir apresentaremos alguns elementos de uma teologia emergente: a teologia índia. Nas suas contribuições, veremos o *sumak kawsay*, que desde a perspectiva dos evangelhos seria a construção da vida digna ou plena. Não limitando a reflexão a um fator econômico, mas ampliando-a nas atitudes e princípios éticos que fortalecem a vida em si.

3.3.1.1 A teologia índia

A teologia índia ou dos povos indígenas se insere no quadro das chamadas teologias contextuais da Teologia da Libertação, podendo ser chamada de teologias indígenas, dado o fator cultural, que é específico, mas que, na essência da elaboração teológica, é o mesmo: desconstrução dos paradigmas teológico-cristãos. Elas manifestam a particular maneira de encontrar Deus, viver no seu mistério e construir o sonho dos antepassados, ao mesmo tempo, como uma oferenda viva para a construção de um mundo melhor. [35]

[35] "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 de América [...] Los protagonistas de este movimiento son los

Se retomarmos a história da teologia, nos seus primórdios, iremos descobrir que ela nasceu como discurso apologético diante da necessidade de defender os princípios cristãos, mas também de tornar conhecido, com outras categorias, a essência do cristianismo e seu discurso sobre Deus. Estas categorias que falamos são de origem greco-romana e helenística e, desta forma, muitos conceitos não cristãos entraram no vocabulário teológico, na elaboração dos dogmas e na reflexão posterior dos séculos (IV e V em diante), na forma de inculturação da fé.

Vemos, então, que o central da fé cristã se encontra traduzido nas/através das categorias do pensamento greco-romano e helenístico que, durante muito tempo, teve poucas mudanças de re-inculturação, a não ser o ter assumido categorias aristotélicas na teologia cristã durante a Idade Média.

Mesmo em confronto com a evangelização de povos não ocidentais, as categorias da teologia clássica permaneceram juntas à reflexão teológica e não sofreram divórcios. A forma de impor a fé aos povos andinos, a demonização de seu convívio, a destruição de suas intituladas idolatrias, fizeram parte do projeto de romanização, não apenas nas terras *Abya Ayala*, mas também no continente asiático. E nesse sentido, o pensamento andino questiona a roupagem cultural ocidental.

A teologia índia retoma a história dos antepassados que habitaram o continente americano, o projeto de humanização, culto e compromisso pela vida. [36] É uma luta que tem a ver com o resgate de direitos territoriais, econômicos, políticos, culturais e

indígenas y algunos colaboradores invitados de otras culturas." GORSKI, J. *El desarrollo histórcio de la "teología india" y su aporte a la inculturación del evangelio,* p. 9.

[36] A expressão vida toma um sentido amplo. Trata-se da inter-relação com a vida em todas as suas formas, não se limita ao humano, nem ao biológico. Mas, adquire implicações éticas, espirituais e teológicas. Em suma nos alerta para bons conviveres a partir do próprio modo de ser interior, relacional e cósmico, em sintonia com a ampla contribuição do próprio cristianismo, que agora é decodificado de forma vivencial pelos próprios indígenas. Cf. TOMICHÁ, Roberto. *Trinidad y Buen com-vivir*, p. 103.

religiosos. Ela quer mostrar que é possível chegar a Deus sem renunciar à própria cultura.[37]

Nos anos 1980 e 1990,

> podemos ver que el surgimiento de la llamada 'Teología India' no partió de círculos que pretendieron salvar del olvido a las religiones indígenas precristianas o extra-cristianas y devolverlas nuevamente a sus portadores/as antiguos/as, sino de laicos/as, religiosos/as y sacerdotes, en algunos casos inclusive de obispos comprometidos/as en iglesia y pastoral, e interesados/as en la religiosidad específica de los pueblos indígenas y de la fe concomitante, para hacerlas fructíferas para la pastoral y teología.[38]

Mencionemos dois exemplos a ser destacados de como uma pastoral e teologia orientadas na Teologia da Libertação, também em lideranças eclesiais, levou a uma pastoral indígena e, como resultado, a uma Teologia Índia.

Temos Dom Leonidas Proaño do Equador e Dom Samuel Ruiz do México. Leonidas Proaño Villalba (1910-1988) foi bispo de Riobamba (1910-1988), uma cidade dos andes equatoriano e dedicou seu ministério em favor da pastoral indígena, de quem foi defensor. Baseado na Teologia da Libertação, fez uma opção pelos indígenas. Fundou as *Escolas Radiofónicas Populares* e o *Centro de Estudio y Acción Social* para fomentar o desenvolvimento das comunidades andinas. Em 1973 foi acusado de guerrilheiro, teve que prestar contas a Roma e ficou preso durante a ditadura militar.

Samuel Ruíz García (1924-2011) foi bispo da Diocese de San Cristóbal de las Casas em Chiapas, sul do México, por quarenta anos (1959-1999). Assumiu a mediação entre os *zapatistas* (Exército Zapatista da Libertação Nacional) e o governo do México.

---

[37] "[...] sin mitificar sus costumbres ancestrales, se puede llegar a Dios sin renunciar a la propia cultura, pero dejándose iluminar por la luz de Cristo, que renueva el espíritu religioso de las mejores tradiciones de los pueblos." Cf. JOÃO PAULO II. Homilía durante la beatificación de los mártires de Cajonos. Agosto, 2002. Disponível em: https://es.zenit.org/articles/homilia-del-papa-en-la-beatificacion-de-dos-martires-indigenas-mexicanos/. Acesso em 09 out. 2016.

[38] ESTERMANN, J. *Cruz y Coca*, p. 133.

É considerado um dos principais defensores dos indígenas de Chiapas, no México, e em toda a América Latina, comprometendo-se por uma pastoral e liturgia indígena autóctone. Foi chamado pela congregação para a Doutrina da Fé do Vaticano porque supostamente queria ordenar *viri probati* indígenas como sacerdotes.

Vemos então que, predecessora da Teologia Índia, foi a chamada pastoral indígena[39], introduzida e promovida na maioria dos países latino-americanos a partir das Conferências do Episcopado Latino-americano, especialmente Medellín (1968) e Puebla (1976). Mas, foi em base à IV Conferência, em Santo Domingo, onde o CELAM constitui a Comissão da Pastoral Indígena.

3.3.1.2 O que é Teologia Índia?

A noção de teologia índia é ambígua e controversa.[40] A palavra espanhola *indio* é, como sabido, uma denominação alheia que parte da suposição errada dos primeiros descobridores de *Abya Yala,* de ter encontrado partes do subcontinente índico. Em consequência, a noção índio se tornou um conceito carregado de

[39] Fazem parte deste movimento o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) no Brasil, a CONAPI (Comisión Nacional de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal) na Guatemala, o CENAPI (Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas) no México, o CONAPI (Coordinación Nacional de Pastoral Indígena) no Paraguay. No início de 1980 foi fundada a ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo), a ALEAPI (Articulação Latianoamericana Ecuménica de Pastoral Indígena) que articulariam os encontros continentais da Teologia Índia. Além dos encontros continentais de Teología India que começaram em 1990 e os Institutos que têm a finalidade de promover a pastoral e a teología india, como o IPA (Instituto de Pastoral Andina) no Perú, o IDECA (Instituto de Estudios de las Culturas Aymaras) também no Peru, o IECTA (Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina) no Chile, o CTP (Centro de Teología Popular), ISEAT (Instituto Superior de Ecuménico Andino de Teología) na Bolívia, o Insituto de Missiologia da Universidade Católica em Cochabamba – Bolívia. Cf. ESTERMANN, J. *Cruz y Coca,* p. 136.

[40] Para mais detalhes da discussão veja-se: LÓPEZ, E. *La teologia índia y su lugar en la iglesia*. Disponível em: https://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESIA.pdf. Acesso em: 09 out. 2016.

racismo, em oposição à maioria mestiça e a minoria branca que se sentiam superiores frente à população autóctone. Assim,

> en el contexto del despertar y de la visibilización de la población indígena de *Abya Yala*, también se produjo una reflexión crítica de las auto denominaciones y de las dominaciones ajenas, colonialmente cargadas. Se sustituyó a 'América Latina' por *Abya Yala,* y en lugar de 'indio' se puso la noción más general de 'indígena', lo que significa, en el fondo, 'aborigen' o 'nativo', términos problemáticos por su carga peyorativa en la escala valorativa genealógica de la antropología cultural. Prácticamente ningún 'originario' de *Abya Yala* usa el término 'indígena' para referirse a si mismo/a, sino se recurre normalmente a la pertenencia concreta a una determinada etnia o pueblo (maya, nahua, aimara, quechua, guaraní, etc.).[41]

No entanto, a teologia índia retoma novamente a noção índia, carregada de negatividade histórica, e o faz com uma intenção clara. O teólogo Eleazar López[42] o expressa da seguinte maneira: "la categoria *india*, ciertamente es una imposición venida del exterior, que nos enmascaró encubriendo nuestra identidade originaria. Pero después de 500 años, también nos ha hermanado en el dolor, en la resistencia y en la elaboración teológica."[43]

Em memoria à determinação alheia e à humilhação, este movimento mantém de maneira consciente e como lembrança provocadora, a denominação teologia índia. Desde 1990 ela se diferencia de uma teologia índia não cristã que, tem como objetivo retomar as religiões anteriores à colônia e purificar o sincretismo religioso de todo elemento cristão. Por outro lado, a Teologia Índia cristã se sustenta na grande maioria da população da América Latina, a teologia indigenista não cristã é, antes de tudo, uma

[41] ESTERMANN, J. *Cruz y Coca,* p. 138.
[42] Zapoteca e sacerdote católico, fundador do movimento de sacerdotes indígenas, assim como do CENAMI no México e da articulação da teologia índia como tal.
[43] LÓPEZ, E. *Teologia india,* p. 7 *apud* ESTERMANN, J. *Cruz y Coca,* p. 138.

elaboração de poucos intelectuais que se dedicam, no ambiente da descolonização e do movimento indigenista, ao fator religioso.

Esta corrente de teologia latino-americana procura compreender os povos indígenas, suas tradições e convicções religiosas e sua fé cristã à luz do Evangelho e da situação concreta que vivem, atuam e celebram. Assim, como na Teologia da Libertação clássica, podemos falar de uma orientação dupla que se expressa pela metáfora dos dois ouvidos. Um para escutar a palavra e a manifestação de Deus e o outro para a situação concreta em que se encontra a população indígena. Esta situação e contexto é o ponto de partida para a reflexão teológica, especificamente a situação de marginalização, invisibilização, difamação e pobreza induzida por razões de raça e etnia.[44]

Uma problemática peculiar planteada pelo conceito ocidental de teologia aparece em dois sentidos. Por um lado é difícil falar num contexto indígena de um "Deus" no sentido grego do *theos* ou latino *deus*. Por outro lado, é problemático fazer isto do modo e com o instrumento do *logos* ocidental. No transcurso desta história de mais de vinte anos da Teologia Índia contemporânea, se costumava colocar o termo teologia, em várias ocasiões, à disposição e submetimento crítico, mas ainda hoje ele permanece em pé e a maioria de seus representantes continua a usá-lo.[45]

---

[44] "Si, por ejemplo, tomamos como *locus theologicus* a una mujer quechua del área rural que, además, es analfabeta y viuda, tenemos que ver con una discriminación y pobreza en cuatro sentidos: es económicamente pobre porque tiene que vivir con menos de un dólar por día; es socialmente pobre porque es discriminada debido a su color de piel, idioma materno y su nombre, y es confrontada a menudo con expresiones racistas; es genéricamente pobre porque como mujer en un mundo dominado por el machismo y como viuda soltera no tiene esperanza de un reconocimiento social; pero también es religiosamente pobre porque practica un sincretismo religioso y una religiosidad que son denigradas por las instituciones religiosas oficiales o inclusive juzgadas de 'paganas'." ESTERMANN, J. *Cruz y Coca,* p. 140.

[45] "[...] Esto tiene razones muy variadas de las que solamente menciono las más importantes. En primer lugar, en los idiomas indígenas no existe ninguna palabra para 'dios'; en segundo lugar, las denominaciones para lo divino en *Abya Yala* son tan distintas que no hay ningún denominador común, o se debería definir de manera autoritaria una noción perteneciente a una cierta cultura como normativa; en tercer lugar, esto vale también para la cosmovisión que forma el marco de la racionalidad correspondiente con la que se reflexiona sobre lo divino; y en cuarto lugar, se trata de

Nos espaços disseminados das diversas regiões de *Abya Yala,* busca-se articular a reflexão teológica denominada de índia ou indígena. O que se pretende é que as espiritualidades ancestrais e a cristã possam dialogar, a fim de nutrir-se mutuamente. Para sua própria interação, ambas devem beber do seu próprio poço.

> Los diversos círculos y espacios de reflexión sobre todo ecuménicas en torno a la teología indígena o india se construyen desde su propia cosmovisión, filosofía y espiritualidad; de ese modo 'cuestiona la universalidad de una cierta teología que se considera descontextualizada, supra-cultural y absoluta, tenga o no una historia larga y un apoyo institucional fuerte.[46]

Por outro lado, as espiritualidades indígenas, ao conceber o ser humano como um membro da casa comum, não como um ser superior, mas como ser necessitado da terra, da natureza e dos outros seres viventes, desafiam à cosmovisão moderna individualista que, desde um pensamento antropocêntrico e androcêntrico patriarcal, fundamentadas nos discursos teológicos que respondem a uma lógica dominantes que separou os seres humanos da natureza, legitimado a colonização e a repressão dos povos indígenas.

Uma das tarefas do ofício teológico é a duma aproximação profunda à espiritualidade dos povos indígenas, que é o núcleo vital de sua vida, que acompanha os ritmos da vida cotidiana com vários ritos: da terra, do cuidado dos rios, das plantas que começam a florir e dar frutos, ou no momento em que se guardam os produtos; o tempo da fertilidade, quando nasce uma criança, entre outros. Porém, a vida mais pública ou política está acompanhada por ritualidades próprias que têm um alcance muito mais comunitário. Estes ritos mantêm a dinâmica da vida que é tecida com os diversos elementos das cosmovisões e

---

una teología cristiana, con tal de que es oportuno mantener una cierta continuidad y conmensurabilidad intercultural con la tradición occidental." ESTERMANN, J. *Cruz y Coca,* p. 141.

[46] CHIPANA, S. *Teología y Buen Vivir,* p. 255.

espiritualidades carregadas de sentidos que possibilitam o *sumak kawsay*.[47]

Restam muitos desafios na articulação indígena, que se apresenta como só, mas tem a finalidade de articular-se partindo de um sentido mais comunitário, onde se pode escutar a polifonia de vozes que vão contribuindo no trabalho teológico e, em muitos casos, chega a ser uma sorte de diálogo inter-religioso, porque o indígena não é só folclore e costumes, mas um universo próprio. Assim o processo é mais do que uma simples transposição ou justaposição, é fruto de uma simbiose criativa e ao mesmo tempo crítica entre os universos religiosos que convergem.[48]

Não existe apenas uma teologia índia, e sim várias. Apenas para exemplificar, podemos mencionar algumas: *maya*, *guaraní*, *quechua*, andina, conforme a inspiração que o próprio Espírito concede e as circunstâncias históricas que permitem seu desenvolvimento. Não excetuando, às vezes, a oposição ao cristianismo, justaposição, de forma sincrética, de síntese, ou de forma simbiótica. No interior da Igreja há um protagonismo que antes não se reconhecia. Então, faz-se possível falarmos da nossa própria experiência de Deus e das razões que damos a ela.

3.3.1.3 Caraterísticas da Teologia Índia

[47] "O 'bem viver' é ainda hoje a concretização do ideal da harmonia cósmica, comunitária e pessoal, em que o valor da vida é o maior dom que se há de buscar não somente para as pessoas, mas também para as plantas, para os animais e para a própria Terra; em que o intercâmbio entre pessoas não se mede pelos lucros econômicos gerados (bens materiais e dinheiro), mas pelo crescimento das relações humanas que nos tornam mais irmãs e irmãos. Por isso existiram e existem ainda o sistema de cargas e o serviço comunitário gratuito, assim como a permuta ou intercâmbio personalizado de bens em que se unem e estreitam-se relações de parentesco ou vizinhança. A celebração é a expressão maior do desfrute da vida em comunidade." LÓPEZ, E. *O Bem Viver e uma teologia indígena*. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4681&secao=404. Acesso em: 09 out. 2016.

[48] CHIPANA, S. *Teología y Buen Vivir*, p. 255.

Vamos elencar as características mais importantes e comuns a todos as teologias indígenas de América Latina segundo a obra de Estermann:[49]

1. É uma teologia cristã. As propostas e manifestações da teologia indígena são expressão da fé cristã de pessoas indígenas. A igreja católica tem um rol de protagonismo na articulação da teologia indígena contextual, mas é sempre um assunto ecumênico;
2. Não é uma teologia acadêmica. Mas construída das bases dos próprios indígenas, que expressa o sentir religiosos deles e se torna uma vivência no concreto da vida. Os teólogos acadêmicos atuam como parteiros desta teologia, apoiam os esforços através de sua prática de fé, mas não são os sujeitos em sentido estrito. Por tal motivo, não é possível reduzir os projetos correspondentes a nomes ou escolas específicas;
3. A teologia indígena latino-americana é uma contextualização da TdL, uma especificação do contexto de onde se faz teologia. O ponto de referência é o mundo vivencial e da fé das pessoas indígenas. A opção pelos pobres se contextualiza como opção pelos indígenas. Aqui se usam os passos ver, julgar, agir e celebrar;
4. As fontes são, por um lado, o Evangelho cristão e as experiências de fé das pessoas indígenas e, por outro lado, a riqueza de ritos, mitos, tradições orais e símbolos que são próprios aos povos indígenas da América Latina. A mensagem bíblica é a explicitação do que eles já viveram como sementes e presença do divino no seio dos povos indígenas;
5. As disciplinas auxiliares da teologia índia são as ciências linguísticas, a antropologia e, em tempos mais recentes, a filosofia andina. São fontes das ciências humanas que se

[49] ESTERMANN, J. *Cruz y Coca*, p. 142-146.

dedicam à investigação e difusão das fontes de reflexão teológica indígena;

6. Esta teologia não se apoia nem em textos teológicos elaborados nem em personalidades da vida teológica no passado e no presente. Resgata as tradições orais e de bens culturais coletivos que não tem nome nem *copyright*. As culturas indígenas são ágrafas, na maioria dos casos. A exceção se dá por casos muito específicos como os maias que tem algo parecido a textos sagrados. Os textos surgidos dos esforços teológicos são, na maioria, reflexões de segundo grau, ou seja, sínteses e análises concebidas por teólogos/as profissionais, na base dos esforços intelectuais dos próprios indígenas;
7. O método teológico da teologia índia recorre à TdL clássica e à teologia popular que se elaborava nos anos 1980: ver, julgar, agir e celebrar[50];
8. É uma teologia integral em conteúdo, forma e método. Além dos elementos discursivos que não saem do centro, dos espaços narrativos, da atuação, das músicas, das representações gráficas, das ações simbólicas, dos ritos, dos aprofundamentos espirituais, há a relação com a natureza, o princípio da complementariedade sexuada e a facilidade no uso de vários dialetos como elementos estruturais do falar e pensar teológico indígena[51];

[50] A respeito do método, Juan Gorski, propõe o diálogo tripolar como caminho de diálogo para atingir uma teologia inculturada. Esse diálogo está baseado em três momentos que, ele os chama de fidelidade. Os três passos seriam: fidelidade à cultura, fidelidade à tradição apostólica e fidelidade à comunhão eclesial e universal. Cf. GORSKI, J. *El desarrollo histórico de la "teología india" y su aporte a la inculturación del evangelio,* p. 20.

[51] "Estas y otras cuestiones suscitadas por la 'teología india' no se sitúan en la periferia de la teología cristiana, sino más bien penetran su corazón. Son cuestiones de teología fundamental (la Biblia en la vida y doctrina de la Iglesia, la revelación divina, la tradición, el magisterio, etc.), de cristología, pneumatología, soteriología y eclesiología, sin mencionar cuestiones importantes de teología moral." GORSKI, J. *El desarrollo histórico de la "teología india" y su aporte a la inculturación del evangelio,* p. 23.

9. A teologia índia da América Latina não é homogênea, mas plural de acordo ao contexto geográfico, étnico e eclesial. As correntes mais destacadas são a dos *maias, kunas, guaranís, mapuches, quechuas* e *aymaras*. A teologia andina é aquela teologia indígena sul-americana que abrange, sobretudo, duas etnias, os *quechuas* e *aymaras*, mas também outras minorias;
10. A teologia índia latino-americana, não é iniciada ou reivindicada pela Igreja (seja católica ou protestante). Porém, a relação com as igrejas institucionalmente constituídas é bastante orgânica e crítico-construtiva. Os porta-vozes desta teologia se compreendem como representantes de uma comunidade de fé concreta e veem seu fazer teológico como continuação e aprofundamento da pastoral indígena.

3.3.1.4 A Teologia Andina como realidade e projeto

Dentro do arco íris da teologia índia encontramos a Teologia Andina que, seria uma das correntes teológicas da libertação adjetivas. É índia, com rosto indígena, mas andino, que se descobre na forma de seu teologizar. É uma reflexão no campo intercultural, na articulação de fé e cultura, de teologia e códigos étnicos. Trata-se de uma inculturação, indigenização, diálogo inter-religioso. O esforço se concentra em mostrar que o Deus dos indígenas não está em contradição com o Deus de Jesus Cristo.[52]

A questão andina é geográfica e topológica, antes de ser cultural e étnica. Uma teologia feita desde o contexto andino. Usa da hermenêutica "diatópica", ou seja, que se insere no campo de um processo histórico e dinâmico de diálogo entre culturas, paradigmas e cosmovisões.

A Teologia Andina não é uma teologia andina com roupagem ocidental, mas construída desde a cosmovisão e filosofia própria. Nesse sentido, o desafio epistemológico e conceitual é

[52] ESTERMANN, J. *La teología andina como realidad y proyecto,* p. 6.

imenso, porque, para entrar no mundo acadêmico é necessário adotar as categorias hegemônicas ou refletir sobre o pensamento emergente. Portanto, não se trata de inculturar, indigenizar, mas de *inreligionizar*, fruto de uma simbiose séria e não mera justaposição de categorias ou figuras indígenas à tradição católica ou vice-versa.

Nesse contexto há tentativas de uma teologia andina autóctone, com processo próprio de descristianização e desocidentalização, o que é um diálogo rico e construtivo, de inclusão, não de satanização da cultura ocidental, porque não é próprio do andino.

Para elaborar a teologia andina, dois processos são necessários ao mesmo tempo: a desconstrução e a construção. Este processo é muito mais do que substituir categorias por outras, adotar costumes e termos linguísticos. Trata-se da libertação da própria teologia de sua autodeclarada globalidade e universalidade.

Quais seriam esses campos de desconstrução intercultural? Josef Estermann nos orienta para o uso de uma hermenêutica diatópica entre as culturas envolvidas:[53]

1. Teísmo *versus* panenteísmo ou animismo: as categorias usadas para a afirmação do teísmo cristão não são bíblicas e implantaram, em muitos casos, uma secularização entre o divino e o humano, o sagrado e o profano, entre céu e terra. A melhor categoria para compreender a ideia de Deus no mundo andino é a do panenteísmo, ou seja, tudo está em Deus e converge para Ele[54];

[53] ESTERMANN, J. *La teologia andina como realidad y proyecto,* p. 9-17.

[54] "Dios, entonces, forma parte integral de *pacha*, como fundamento ordenador del universo, como relacionalidad simbólica y semántica del mismo. Es concepción 'panenteísta' (Dios está en todo) tal vez sea la más adecuada a la experiencia del *runa* andino. Dios está en todo el universo, como *chakana* universal y vital; pero no como 'persona', sino como presencia simbólica del orden cósmico en y a través de cada una de las *chakanas* particulares." ESTERMANN, J. *Filosofía andina,* p. 263.

2. Cosmocentrismo *versus* cristocentrismo: talvez seja um dos maiores impasses, não só para a teologia índia, mas do próprio indígena, já que a exclusividade do caminho da salvação se dá mediante Jesus Cristo. A teologia andina ressaltará na sua visão de uma cristologia cósmica, as características de "relacionalidade", "ponte cósmica" e "mistério";

3. Teologia denominacional *versus* (macro-) ecumênica: os processos de evangelização dos povos andinos não estiveram livres de campanhas de extirpação das idolatrias e a satanização de seus rituais. Uma teologia andina tem que ser ecumênica, como teologia da casa comum, imagem e símbolo da convivência e complementariedade, como se figura no projeto de integração chamado *Pachakutik,* representado no arco íris, símbolo da inclusão para estes povos;

4. Escrituralidade *versus* oralidade: o cristianismo, junto ao judaísmo e islamismo, são as religiões do livro, sem o qual não existe fé. Nesse sentido, a teologia andina retoma o desafio da "escuta" e da oralidade fundamental da teologia[55];

5. Androcentrismo *versus* complementariedade sexuada: como comprovado pela teologia feminista, o androcentrismo teológico não é uma casualidade, mas uma longa história de apropriação do fazer religioso masculino. Para os andinos e andinas, Deus reúne em si características, masculinas e femininas;

6. Academicidade *versus* pluralismo metódico: a tradição ocidental adquiriu uma forma canônica na academia e nas faculdades teológicas como lugares de exercício. O sentido primordial da teologia andina é o povo mesmo, seus contos, sonhos, seu inconsciente coletivo, crenças, ritos, práticas simbólicas e

[55] "A palavra em si mesma, pura e simples, tem um valor especial para povos bíblicos e indígenas, com práticas milenares de tradição oral, muito mais do que escrita. Nessas culturas, a palavra não é apenas um som, mas possui valor real, de verdadeiro documento. No próprio sentido hebraico *dabar*, está o sentido de palavra e acontecimento. Significa que pronunciar a palavra é propor que ela aconteça." SILVA, Valmor da. *Mundo indígena e mundo bíblico,* p. 1395.

devoções[56]. Conceituar esses elementos é um segundo passo, onde há uma sinopse multidisciplinar e onde a antropologia e historiografia tem um papel muito importante.

A elaboração de uma teologia índia está baseada na sabedoria, na prática religiosa e na história milenária da teologia cristã ocidental. Vemos que se trata de buscar uma síntese teológica não muito diferente do que se vem praticado desde os primeiros séculos, com a diferença que o referencial não é o mundo greco-romano. Tampouco se trata de uma mensagem evangélica pura e sim o resultado de um esforço analítico e reflexivo de séculos, com muitas sobreposições conceituais.

3.3.2 O *sumak kawsay* como uma exigência e sinal escatológico do Reino de Deus

O *sumak kawsay,* é uma utopia cultural que se espelha em todas as esferas sociais (econômica, política, e ideológica) e, com grande afinidade, com a utopia do Reino de Deus[57]. Ambos os paradigmas se complementam e se fortalecem na confrontação da realidade adversa, complexa e contraditória que se encontra. Exigem rupturas com o sistema vigente, onde não existe

[56] "En la base de la teología indígena se encuentra la memoria histórica colectiva. A partir de ahí reconoce a las culturas indígenas como 'lugares teológicos' y espacios de revelación del amor de Dios. Por eso intenta recuperar los mitos, ritos y utopías ancestrales como ámbitos privilegiados donde se encuentran las verdades fundamentales de la humanidad, la fuente de la activación de la energía espiritual de los pobres y el principio de resistencia frente a la actual colonización occidental de signo neoliberal." TAMAYO, J. *Las teologias de Abya-Yala*, p. 98.

[57] "Jesús no dio una definición de Reino de Dios. Un adagio teológico tradicional nos lo pone más fácil, al decir: *ubi bonum, ibi Regnum,* o sea, donde está el bien, allí está el Reino. ¿Qué es entonces el Reino de Dios? Una antífona litúrgica, tradicionalmente acompañante del salmo 71, responde a nuestra pregunta de una forma magistral: 'Tu Reino es Vida, tu Reino es Paz, tu Reino es Gracia, tu Reino es Amor...' Vida, Verdad, Justicia, Paz, Gracia y Amor. Y con mayúsculas, indicando que no se trata sólo de una pequeña participación en esos bienes transcendentales, sino de su realización plena, que transborda de unos a otros y los compenetra mutuamente." VIGIL, J. *Sumak Kawsay y Reino de Dios,* p. 9. In: REVISTA DE CULTURAS, ESPIRITUALIDADES Y DESARROLLO ANDINO AMAZÓNICO. *Discurso Teológico y Buen Vivir*. Equipo Ilamis/Editorial Itinerarios, 2015.

oportunidade para a cosmovisão do mundo, das práticas sociais e para o sustento econômico dos povos indígenas. Os governos, seus sistemas jurídicos, legislativos e executivos, estão em comum acordo com os dogmas do capitalismo. Por isso, em poucas ocasiões abrem mão de seus princípios para dialogar com o povo indígena. Nesta exigência da ruptura com o sistema vigente está a afinidade entre o *sumak kawsay* indígena e as exigências do Reino.[58]

A ruptura, a critério de Paulo Suess, a encontramos

> en dos lugares significativos del Evangelio, [donde] Jesús exige algo mayor a los que estaba prescrito en los códigos tradicionales de su pueblo. En las 'bienaventuranzas', que representa el nuevo código ético de los cristianos y en la 'Última Cena', en el discurso-testamento de despedida. En las dos ocasiones Jesús de Nazaret propone una revisión radical de los valores hegemónicos de su tiempo y de su templo. Él anuncia como núcleo central de 'Evangelio del Reino' (Cf. Mt 4,23), la ruptura con aquel sistema religioso-político que esclaviza. Jesús exige justicia mayor y amor mayor.[59]

Desta perspectiva, para os cristãos, o *sumak kawsay* é a sabedoria do Reino colocada em prática[60]. É uma sabedoria que

[58] "Sobre Reino de Dios y *Sumak Kawsay*, tenemos que decir que, de alguna manera presentimos que en el fondo coinciden. Si la utopía que anunció Jesús, por la que vivió y luchó, fue 'la Vida, y la Vida en abundancia' (palabras que Juan pone en boca de Jesús, Jn 10,10) ¿qué otro cosa significa *Sumak Kawsay,* el Buen Vivir, sino vivir en plena armonía con nosotros mismos, con la comunidad, con la naturaleza y con el Misteio? Se da una coincidencia de contenido de fondo entre las dos utopías, una convergencia histórica hacia el mismo objetivo, y una sospecha inevitable de complementariedad." VIGIL, J. *Sumak Kawsay y Reino de Dios,* p. 11. In: REVISTA DE CULTURAS, ESPIRITUALIDADES Y DESARROLLO ANDINO AMAZÓNICO. *Discurso Teológico y Buen Vivir*. Equipo Ilamis/Editorial Itinerarios, 2015.

[59] SUESS, P. *El "bien vivir" como propuesta de recreación del mundo en el Espíritu,* p. 196.

[60] "El *Suma Qamaña* es como el Reino de Dios que está presente desde el principio pero también necesita de nuestra participación para su plena realización donde la humanidad tenga vida, y vida en abundancia [...]. No es una propuesta de moda que se esté inventando en el pensamiento de las culturas milenarias del Abya Yala, tiene sus antecedentes en ios Creador que dona la vida y acompaña nuestros pueblos en el día a día de su historia." VALENCIA, Narciso. *Reino de Dios y Suma Jakaña:* tarea permanente en la formación integral de los pueblos en el sur andino perunao. In: REVISTA DE CULTURAS, ESPIRITUALIDADES Y DESARROLLO ANDINO AMAZÓNICO. *Discurso Teológico y Buen Vivir*. Equipo Ilamis/Editorial Itinerarios, 2015.

exige despojamento e de exercício cotidiano de todas as dimensões da vida. O despojamento é central para a construção da vida integral no bem viver, tem uma função social que desestabiliza, o que a critério do mundo atual, pareceria algo esquisito, pois apresenta o desprendimento como caminho ascético trazido para o centro da vida. Assim,

> el desprendimento resitúa a Dios, al pobre Dios del pesebre, del pan y de la cruz, en el centro de la humanidad. Esa centralidad de Dios orienta a los cristianos hacia la igualdad y la libertad de los seres humanos. Todos son igualmente creaturas de Dios. En esa perspectiva de igualdad radical, no hay lugar para apropiaciones privadas de los bienes de la tierra. Luchamos como siervos para que nadie necesite ser siervo. Anunciamos el reino como liberación de la servidumbre, haciéndonos siervos de todos.[61]

Podemos resumir a proposta profética de Jesus em despojamento e serviço samaritano. E nessas duas atitudes podemos nos perguntar se não existiriam condições para o *sumak kawsay*. No despojamento se prolonga a luta pela redistribuição dos bens e no serviço do samaritano caído reconhecemos a alteridade. Lutamos contra toda forma de latifúndio e racismo como formas de negação da igualdade e alteridade. E na busca por desatar esse nó encontramos a missão de lembrar que no começo a história da humanidade não era assim e no final também não o será.

Pela fé acreditamos que o Reino de Deus é dom da Lei do Amor presente na humanidade. Pela doação da vida, pela entrega pelos outros, resgatamos a esperança do Reino juntamente com os mártires latino-americanos que são a memória e o imperativo para que o bem viver não desapareça do horizonte da sociedade, das igrejas e da agenda ameríndia.

Ao coincidir com o Reino de Deus, o *sumak kawsay* nos lembra um elemento essencial que o cristianismo esqueceu

[61] SUESS, P. *El "bien vivir" como propuesta de recreación del mundo en el Espíritu,* p. 199.

durante séculos: o Reino de Deus não pode ser só para outro mundo, mas inicia e começa a ser construído já neste mundo. O bem viver nos lembra que o Reino de Deus é uma utopia intra-histórica, que se deve construir realizando e espalhando o bem aqui, nesta vida, em nossa terra, para que também seja verdade que *ubi bonum, ubi bene vivere... ibi regnum.*[62]

Para concluir. Devemos perguntar se a Bíblia cristã, particularmente a tradição de Jesus nos evangelhos sinóticos, tem alguma proposta de bem-viver que possa entrar em diálogo com as propostas de outras culturas originárias. Centrados no ministério de Cristo, sem termos a pretensão de explorar os muitos textos oferecidos, propomos várias características existentes do Reino de Deus e algumas coincidências com o *Sumak Kawsay,* onde se propõe um projeto de vida, de ação libertadora:[63]

[62] VIGIL, J. *Sumak Kawsay y Reino de Dios,* p. 11. In: REVISTA DE CULTURAS, ESPIRITUALIDADES Y DESARROLLO ANDINO AMAZÓNICO. Discurso Teológico y Buen Vivir. Equipo Ilamis/Editorial Itinerarios. 2015.

[63] Seguimos a reflexão de Rafael Lugo, sacerdote católico de origem *maya*. Cf. VII ENCUENTO CONTINENTAL DE TEOLOGIA INDIA. *Sumak Kawsay y la Vida Plena*, p. 62.

Reino de Deus	*Sumak Kawsay*
1. A glória de Deus é que o ser humano viva. A pessoa está acima da lei (Cf. Mc 2,23-3,7).	1. A justiça restaurativa das comunidades andinas visa, mais que o cumprimento de uma norma ou simples castigo, a recuperação da harmonia quebrada (o ser humano acima da lei).
2. Deus é misericórdia. A solidariedade diante da necessidade e apoio ao irmão (cf. Lc 10,25-37). Na comunidade fraterna todos são irmãos e ninguém é discriminado (Mt 23,1-12).	2. A visão dos sábios contempla em Deus e no dualismo pai e mãe, homem e mulher, a inspiração para a comunhão, evitando toda forma de discriminação (Deus é pura misericórdia).
3. Os mais fracos tem a preferência, os descartados são convidados ao banquete (Lc 14,15-25).	3. Os mitos andinos ressaltam a igualdade e dignidade de todos. No arco-íris da convivência humana não há cores que sejam descartadas nem hierarquias que façam de alguns mais importantes que outros (preferência pelos mais fracos).
4. O poder é serviço (cf. Mc, 35-45). Aquele que quiser ser o maior entre todos deve ser servidor.	4. O trabalho comunitário e a rotação de cargos, nas suas diversas expressões, é uma maneira de exercer o poder (poder é serviço).
5. Perdão e não violência. A violência deve ser vencida com a força do amor (Mt 5, 39-42).	5. A prática do consenso comunitário concede às minorias uma representação e voz, modelo de convivência que diminui a violência e evita conflitos violentos (perdão e não violência).

Estes são apenas alguns dos traços em que o Evangelho e as culturas indígenas podem dar-se as mãos. O *sumak kawsay*, do qual o próprio Jesus Cristo é uma testemunha referencial e indispensável para a tradição dos cristãos, encontra eco nas mais antigas tradições dos povos de *Abya Yala*. Não há contradições nestas comparações realizadas. A maneira de evangelizar deve ser contagiada pela própria experiência do mundo indígena.

4

A trilogia andina em perspectiva cristã[1]

Trataremos de realizar uma leitura do *sumak kawsay,* tendo presente, por um lado, a epistemologia do *sumak kawsay,* que abordamos no segundo capítulo desta obra, e por outro, algumas práticas eclesiais e reflexões teológicas que abordamos no terceiro capítulo. Buscaremos recuperar as interpelações para um cristianismo plural e fiel às suas próprias raízes.[2] Isto porque *sumak kawsay* lembra ao cristianismo, não só a coerência com seus princípios de justiça, paz e integridade da criação, mas o interpela quanto à mentalidade colonial que sustenta as práticas religiosas e éticas, assim como a maneira de celebrar e viver a fé. Diante dessa situação, o cristianismo tem a oportunidade para repensar desde vários contextos emergentes, acreditando em uma maneira de sentir, compreender e viver a relação entre o divino, o humano e o cosmos. Abordaremos três aspectos fundamentais seguindo a fidelidade do caminho traçado pela trilogia andina no primeiro capítulo: o cosmos, a transcendência e a comunidade, sem desconsiderar que existem outros temas que podem ser abordados que, por razões da objetividade neste trabalho, não abordaremos.

---

[1] No primeiro capítulo foi abordada a trilogia andina desde a experiência originária das culturas *aymara* e *quechua*. Agora, apresentamo-la nutrida da experiência cristã, a partir da experiência de revelação no mistério Pascal de Cristo, experimentado pelos primeiros discípulos e as comunidades apostólicas e expressados na tradição.

[2] TOMICHÁ, Roberto. *El buen vivir,* p. 10.

4.1 Criação

No primeiro capítulo abordamos o cosmos andino, onde foi descrita a cosmovisão do mundo andino, chamado de *Pacha*. Queremos agora explorar a valorização teológica da compreensão andina da criação numa perspectiva cristã. Para isso, precisamos revisitar a doutrina cristã da criação que foi desenvolvida com base às cosmovisões culturais do antigo oriente e das culturas onde nasceu o cristianismo. Também analisaremos a criação como primeira aliança entre Deus e a humanidade para chegarmos à articulação de que o papel dos cristãos andinos é estabelecer uma relação com Deus, com a criação e com os demais.

4.1.1 Os mitos da criação em diálogo

A doutrina cristã a respeito da criação tem suas raízes nos relatos míticos das escrituras hebraicas. O livro do Gênesis contém dois relatos da criação: a versão sacerdotal (Gn 1,1-2,4a), que foi escrita no período posterior ao exílio, e a versão javista (Gn 2,4b-3,24) que foi escrita no período anterior ao exílio. As culturas do antigo oriente elaboraram mitos para explicar as origens do mundo, dos primeiros humanos, de seus sistemas de crenças e da ordem natural e social de sua região. De maneira parecida, os escritores da Bíblia fizeram uso dos mitos para explicar as origens do mundo. Assim, o povo hebreu elaborou dois mitos da criação, como já citamos acima.

Esses mitos receberam a influência dos elementos míticos de outras culturas próximas ao oriente com as quais Israel teve contato durante a história como povo. O primeiro relato da criação, encontrado em Gn 1,1-2,4ª, foi atribuído a uma fonte sacerdotal já que dá ênfase à ordem, à prática religiosa e sequência ritual. Começa com uma abertura solene e em seguida prossegue o ritmo litúrgico com a descrição do processo da criação. Esta versão sacerdotal compartilha certos elementos de ordem, enumeração e

estilo literário com o mito babilônico de *Enuma elish*, um poema escrito em sete talas que descrevem como o deus Marduk se tornou rei dos deuses e deus chefe da Babilônia. A intenção de ambos os mitos, o bíblico e o de *Emuna elish*, é oferecer uma explicação da estrutura do cosmos, um relato de como a deidade criadora ordenou a matéria que já existia.[3]

O segundo relato da criação se atribui à fonte javista, provavelmente escrito no reino do sul, entre o século IX-X (a.C) já que fazem referência ao território controlado por Davi e Salomão (Cf. Gn 15,18). Os escritores usaram Yahvew para o nome divino e ele é descrito com antropomorfismos. A intenção teológica e estilo literário dos autores javistas foi de responder às perguntas perenes duma maneira mais popular e folclórica: por que os seres humanos têm medo das serpentes? Por que usam roupas? Por que há atração entre ambos os sexos? Por que é tão difícil a vida e doloroso dar à luz? Por que temos que morrer? São perguntas que todas as culturas têm lutado para responder ao longo da história humana que se limitam a um tempo e contexto particular. O relato javista pode ser comparado com a epopeia de *Gilgamesh,* a história de um rei famoso da cidade de Uruk na Mesopotâmia, Gilgamesh, um homem sábio, buscador de conhecimento e viageiro[4], difundida de maneira ampla. Há cópias em muitos arquivos e sítios arqueológicos na Mesopotâmia, Turquia, Síria e Israel. Esta epopeia, que data do terceiro milênio (a.C.), escrita em doze talas e que hoje podem se encontrar algumas versões da história, foi conhecida pelos autores bíblicos do Gênesis.

Esta breve descrição da origem dos relatos da criação e dos mitos por trás das linhas do texto escrito levam-nos a pensar que os autores bíblicos não escreveram fora de um imaginário cultural.

---

[3] Cf. SARMIENTO, Nicanor. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 162-164. Onde é oferecida uma comparação onde se descrevem semelhanças e diferenças entre Gn 1 e *Emuna elish*.

[4] Vejam-se os elementos culturais e literários similares e diferentes entre Gilgamesh e o relato javista. Cf. SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 167-168.

Por isso é importante o estudo destes mitos para a compreensão dos textos bíblicos. Dessa forma,

> los mitos hebreos de la creación han sido influenciados por los elementos culturales de otros mitos antiguos de la región. La originalidad de los relatos del Génesis, está en la idea que el Dios hebreo creó el mundo y a todos los seres vivos, incluida la humanidad, desde el amor, como manifestación de su bondad.[5]

A ênfase na bondade da criação prepara o caminho para o próximo ponto, que explorará a criação como primeira aliança para os *aymaras* e *quechuas*.

4.1.2 Os mitos da criação hebreus e andinos em diálogo

Para expressar os eventos cósmicos do passado, presente e futuro, os andinos usam a expressão *Pacha*. Esta reflete o universo andino divido em três espaços vitais de existência, o mundo de cima, o mundo daqui e o mundo de baixo. Esses três mundos andinos e seus habitantes estão em constante relação recíproca de dar e receber, e sua relação são os marcos de sua existência onde a pessoa andina garante o bem viver para manter a ordem nestas relações. Assim,

> en la historia de los aymaras y quechuas de los Andes, así como en la historia del pueblo hebreo, la existencia del universo creado, las plantas y los animales, y la pluralidad de culturas y razas, se ha explicado a través de mito de origen. Las civilizaciones tiahuanaco e inca elaboraron mitos de origen en base a un contacto directo con el cosmos y la observación rigurosa de las constelaciones solares y lunares, e del contacto prolongado con los otros grupos culturales de los Andes y del mundo.[6]

[5] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 169.
[6] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 170.

O antigo mito de origem do deus *Wiracocha*, elaborado pelas nações *Collas* de Tiahuanaco, foi incorporado nos mitos de origem inca. Mais adiante, com a chegada dos europeus no século XVI e a cristianização posterior das nações *aymaras* e *quechuas*, foi dada uma interpretação cristã ao mito andino, no qual o deus *Wiracocha,* deidade suprema andina, se identificou primeiro com o Deus criador cristão, e logo mais com os discípulos desconhecidos de Cristo, até mesmo com os próprios invasores espanhóis.

A missiologia contemporânea considera importante o estudo da teologia da criação, já que as teologias inculturadas e contextuais em desenvolvimento encontram terreno para o diálogo com as teologias ocidentais no estudo dos mitos da criação bíblicos e locais. Elencar as semelhanças e as diferenças entre os relatos bíblicos e andinos da criação nos ajuda a entender que as pessoas de diversas culturas são seres religiosos, que relacionam sua condição de cultura com as perguntas comuns de todos os homens, dando origem a um criador e uma história salvífica original.

Vamos elencar semelhanças e diferenças.[7] Primeiro. Os mitos hebreus e andinos da criação foram relatos orais que se recontavam, se interpretavam e atualizavam em ritos estacionais e anuais por parte dos povos hebreus e andinos. O relato javista foi escrito para tratar de perguntas universais duma maneira popular. Séculos depois o relato sacerdotal revisou, reinterpretou e atualizou o mito para servir como fonte litúrgica para o povo judaico posterior ao exílio, dando ênfase à bondade da criação. De maneira parecida, o mito de origem andino *Wiracocha* se passava de uma geração para outra através da tradição oral e se celebrava e ritos estacionais e anuais dos *tiahuanacotas*. Séculos depois se reinterpretavam nos mitos de origem inca. Foram escritos depois da chegada dos europeus nos séculos XVI-XVII, influenciados pela concepção hebreu-cristã da criação, pois os autores foram

[7] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 170-175.

missionários cristãos, funcionários coloniais e até cristãos indígenas.[8]

A intenção principal dos escritores coloniais foi descobrir todos os aspectos das culturas andinas para justificar o processo de colonização e cristianização, mas os escritores indígenas compararam e iluminaram as experiências culturais e religiosas trazidas pelos europeus, o que constitui uma primeira experiência intercultural no âmbito teológico. Identificaram-se como índios e cristãos, reivindicaram seus direitos. Foram pioneiros no diálogo entre as experiências culturais e religiosas andinas e o cristianismo ibérico.

Segundo. A ideia de um universo preexistente, uma terra em caos, sem forma e desértica, é compartilhada nos mitos da criação hebreus e andinos. Tanto o relato javista quanto o sacerdotal reconhecem a preexistência do universo no momento da criação (Cf. Gn 2,4b; 1,2). De maneira similar, quando o deus andino *Wiracocha* emergiu do Titicaca, a escuridão reinava no mundo. Ele fez o sol, a lua, as estrelas e estabeleceu o curso para separar o dia da noite. Segundo Estermann, na religião inca o universo existe desde a eternidade e a ideia de *creatio ex nihilo* resulta ser algo incompreensível, pois, para eles, tudo vem de algo: a vida do solo, a humanidade da *Pachamama*, mas nada de nada.[9]

Terceiro. O conceito andino de Deus está longe do conceito ocidental de Deus como sustância infinita, mas próximo do conceito bíblico de Deus como organizador, modelador, formador e cuidador do cosmos. O relato javista desenha uma imagem antropomórfica de Deus. O relato sacerdotal pinta um Deus que

---

[8] "Los mitos de origen andinos se escribieron como fábulas, leyendas de menor valor, desde la perspectiva de los colonizadores que planteaban la superioridad cristiana sobre las religiones y deidades andinas; sin embargo, contienen elementos culturales y religiosos. Por este motivo, los proponentes de las teologías andinas leen estos documentos no sólo como fuentes antropológicas e históricas, sino como fuentes teológicas y misionológicas para el desarrollo de las teologías andinas cristianas." SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 171.

[9] ESTERMANN, J. *Si el sur fuera el norte,* p. 184 *apud* SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 172.

cria por mandato. O mito andino de *Tecsi Wiracocha Pachayachachic* nos conta que, a divindade emerge do lago sagrado e de entre seus feitos, separa a escuridão que estava em toda a terra e arrumou as luminárias: o sol, a lua, e as estrelas.

> Formó los diferentes linajes de la humanidad con el barro (o la piedra) de Tiwanaku y le dio a cada grupo su vestuario, idioma, hijos, sistemas agrícolas y religión. Viracocha mandó a algunos de los individuos que acaba de crear a las cimas de las montañas, otros a los ríos y manantiales, y todavía otros a las cuevas. De esta manera se originaron los linajes diferentes.[10]

Os mitos andinos indicam a pluralidade de culturas, religiões, idiomas e níveis ecológicos na paisagem andina.

Quarto. No pensamento andino Deus é parte do cosmos, não como um ente, mas como uma rede de relações, onde tudo converge para Ele, tudo está em Deus. Ele é o motor e fonte de toda a relação, o organizador, mobilizador do universo. A tarefa de Deus, na visão andina, é recriar o cosmos, restabelecer relações num universo ordenado e seguro, e garantir as relações, a partir do *pachacuti,* cataclismo cósmico, não *ex nihilo,* mas desde o caos. Esta mesma ideia é compartilhada pelos relatos sacerdotais e javistas do Gn 1-3. O cosmos andino não é Deus, mas fala dEle e está grávido de suas mensagens. Nesse sentido, a pessoa andina desenvolveu uma capacidade contemplativa para observar a natureza para ver e escutar estas mensagens divinas e prever os sinais escatológicos de bondade e maldade.

Para concluir. É possível que os elementos de castigo pela desobediência humana nos mitos andinos tenham sido influenciados pelas histórias bíblicas dos primeiros capítulos do Gênesis. *Wiracocha*, depois de cumprir sua obra criadora e de povoar a terra com as diferentes linhagens, viaja a diferentes lugares dos Andes, revelando sua obra criadora apesar de todos

[10] SALES-REESE. *From Viracocha to the Virgin of Copacabana,* p. 53 *apud* SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 173.

não o reconhecerem. Em *Cacha*, o povo tentou matá-lo e *Viracocha* os castigou com a chuva de fogo que só acabou quando ele escutou as súplicas dos penitentes. A imagem hebraica do dilúvio influenciou os mitos de origem andinos, *aztecas* e *mayas* durante o processo de cristianização. Segundo Sarmiento,

> en los Andes, Guamán Poma sostenía que el Pueblo andino es el descendiente de *Tecsi Wiracocha* y a la vez 'legítimos descendientes de Adán y Eva y multiplicó de Noé y de la primera gente'. Además desarrolló un argumento histórico y teológico: Dios creó el mundo entero, y el diluvio universal representa el vínculo entre la creación de *Wiracocha* y el Dios hebreo-cristiano. Siguiendo la historia bíblica, divide la historia de la humanidad, donde se encuentran los andinos, en cinco épocas paralelas, ubicando el diluvio en la tercera época andina de la *Purum Runa* (gente salvaje), *pachacuti* (cataclismo del mundo) o *pacha ticra* (mundo al revés).[11]

Ao comparar os relatos bíblicos da criação com outros mitos do oriente próximo e com um dos mitos andinos, se indica que a crença cristã na criação encontra suas raízes remotas mais diretas nos mitos do oriente, que influenciaram os mitos bíblicos da criação. Ao mesmo tempo, vimos a influência dos elementos bíblicos nos mitos andinos, depois da chegada dos cristãos ibéricos nos Andes. Nosso próximo passo é explorar como os cristãos andinos contemporâneos se relacionam com o mundo criado. Já de entrada podemos dizer que os cristãos *aymaras* e *quechuas* percebem a criação como a primeira manifestação, sacramento e aliança entre Deus e a humanidade.

[11] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 174.

4.1.3 A criação como aliança e sacramento

Desde uma perspectiva indígena, bíblica e teológica, toda a terra com todos os seres vivos e todo o universo, constitui a primeira manifestação de Deus à humanidade. Esta afirmação a encontramos no magistério latino-americano:

> Junto com os povos originários da América, louvamos ao Senhor que criou o universo como espaço para a vida e a convivência de todos os seus filhos e filhas e no-los deixou como sinal de sua bondade e de sua beleza. A criação também é manifestação do amor providente de Deus; foi-nos entregue para que cuidemos dela e a transformemos em fonte de vida digna para todos. Ainda que hoje se tenha generalizado maior valorização da natureza, percebemos claramente de quantas maneiras o homem ameaça e inclusive destrói seu 'hábitat'. 'Nossa irmã a mãe terra' é nossa casa comum e o lugar da aliança de Deus com os seres humanos e com toda a criação (DAp, 125).

Em essa mesma linha o magistério do Papa Francisco, inspirado em Francisco de Assis manifesta:

> nossa casa comum se pode comparar a uma irmã, com quem compartilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços: "Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã terra, que nos sustenta e governa e produz variados frutos com flores colorida e verduras" (LS, 1).

Para os *quechuas* e *aymaras*, *pacha* é o primeiro livro aberto pelo Deus fala. Os andinos observam a terra e todo o universo desde uma perspectiva religiosa e reconhece as diversas manifestações de Deus no cosmos, na natureza, nos animais, nos astros e nos fenômenos meteorológicos. Esta convicção andina do sagrado e sua dimensão sacramental (cf. LS, 9) podem ser entendidas pelo princípio teológico e bíblico paulino: "para que Deus seja tudo em todos" (1 Cor 15,28). Deus é a vida e a fonte

dela para todo ser criado. Nesse sentido está presente na criação através da expressão de seu amor, bondade e beleza.

A *pacha andino,* o mundo de espaço e tempo, é a primeira aliança de Deus, sinal sacramental que foi dado de forma gratuita e livre aos seres humanos e precisa uma resposta humana a essa bondade e amor de Deus. Assim, a pessoa andina não é apenas observadora, mas participante ativa. O cristão andino tenta integrar os elementos cristão e andinos sem reserva alguma, começando pelo reconhecimento da Trindade Santa, para depois reconhecer as representações andinas de Deus e, finalmente, invocar os membros defuntos das famílias.[12]

No desenvolvimento das teologias andinas, o desafio reside em integrar as imagens bíblicas do ser humano como co-criador, cuidador, construtor de pontes e procurador de diálogo. Aqui o *runa/jaqui* andino cumpre seu papel de ser *chacana* cósmica pelos ritos e as celebrações para preservar e restabelecer a harmonia cósmica. No político, religioso, cultural e ecológico tudo se expressa em símbolos rituais. Na experiência do povo andino o propósito de cada atividade humana é preservar a harmonia entre os membros do *ayllu*, Deus e o cosmos. Não distinguem entre âmbitos civis e

[12] Veja-se o exemplo dado pelo autor sobre um ritual matutino de oração de seu avô: "cada mañana sale de su recámara al pátio de la casa y empieza su oración como aprendió de sus antepasados. Primero, mirando en dirección a la iglesia, invoca a la Santa Trinidad con la Señal de la Cruz y recita el Padre Nuestro, el Ave María y las letanías a los santos de su devoción. Luego, mirando hacia el este, le saluda a *Inti Tayta* (el Padre Sol), pidiéndole que haga brillar su luz y dé su calor a todos: hombres y mujeres, plantas y animales y a todos los seres vivos de la tierra. También le saluda a *Mama Killa* (la Madre Luna) si todavía aparece en el cielo, pidiéndole su protección para todas las mujeres embarazadas, para que germinen las semillas, para que los campos produzcan cosechas abundantes, para que los animales se multipliquen y para que las estaciones sigan su ritmo normal. Luego, saluda a los vientos del este, oeste, sur y norte, pidiéndoles que traigan aires buenos y frescos para todos los seres que respiran, para inspirar y alzar los corazones de hombres y mujeres; también les pide a los vientos que se lleven el aire malo que trae enfermedad y paraliza la comunidad. Entonces, cuando camina a la cocina para desayunar, ofrece las primeras gotas del café a la *Pachamama*; le sopla el café a *Apu Huacho, Apu Paco y Apu Chañau*, protectores de nuestra familia y comunidad. En seguida, camina hacia el fogón para tirar pedacitos de pan o granos de maíz tostado para los miembros difuntos de la familia, pidiéndoles bendiciones para tener un día bueno y pacífico. Desayuna y empieza su labor del día..." Cf. SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 179.

religiosos, seculares e eclesiásticos, sagrados e profanos. Todos estão integrados na vida e uma pessoa ou comunidade.[13]

4.2 Deus

A fé cristã se centra na doutrina de Deus uno e trino. A doutrina da trindade afirma que é da natureza de Deus estar em comunhão com todas as pessoas e criaturas do mundo, uma comunhão que se realiza através da redenção de Jesus Cristo, do poder e presença contínua do Espírito Santo. Esta realidade é profundamente pessoal, já que é criada por um Deus pessoal, e o destino das pessoas é viver em comunhão autêntica com Deus, com os seres humanos e com todas as criaturas e os bens da terra.

Na atualidade, as comunidades cristãs *quechuas* e *aymaras* dos Andes acreditam neste Deus pessoal e amoroso, que criou o universo, a família humana e todos os seres vivos. A partir da experiência descrita no capítulo primeiro, sobre a transcendência, e cujas duas representações importantes descrevemos como *Wiracocha Pachacamac* e *Pachamama,* queremos proporcionar um fundamento teológico da presença da Trindade nas tradições culturais e religiosas andinas.

4.2.1 Na primeira evangelização

Nas décadas posteriores à chegada dos espanhóis ao território do *Tahuantinsuyo* (1532), as autoridades civis e eclesiásticas concordaram em criar o sistema de reduções indígenas, assentamentos baseados na Igreja que seguia o sistema de organização do *ayllu*. Esta primeira evangelização esteve sob a responsabilidade principalmente dos religiosos franciscanos, agostinhos, mercedários e, posteriormente, dos jesuítas, chegando a criar os povos das missões no século XVII.

---

[13] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 180.

A primeira igreja colonial sentiu a necessidade de elaborar catecismos nos idiomas principais dos Andes para cristianizar os *quechuas* e *aymaras*. No início os espanhóis usaram catecismos vindos de lá e, aos poucos, nasceu a ideia de criar um catecismo também chamado de *Doutrina Cristã* ou *Cartilha,* que foi concebido na instrução pastoral do arcebispo dominicano Gerónimo de Loaysad de Lima (1545) e ratificada pelo I Concílio Limense (1551-1552). Ele obrigava a instrução cristã de crianças e adultos nas catedrais e paróquias de índios a cada domingo, dias festivos e duas vezes por semana durante a quaresma. Por isso,

> una respuesta a las necesidades pastorales y misioneras para materiales de enseñanza cristiana fue la elaboración y publicación del Catecismo del III Concilio Limense (1582-1583), trilingüe, obra monumental y singular que se escribió en español, aymara y quechua. El catecismo de Lima se publicó en tres tomos separados: *la doctrina cristiana: Catecismo mayor y menor,* que se publicó en 1584; las *Ayudas confesionales para curas de indios;* y las *Ayudas para los sermones,* los dos últimos publicados en 1585.[14]

O ensino sobre a existência de Deus, a natureza da Santíssima Trindade, a natureza da humanidade, a divindade de Cristo e a ação do Espírito Santo aparecem na seção *Doutrina Cristã* do catecismo de Lima.[15] Tomamos do *Catecismo Menor* o seguinte diálogo sobre a existência e natureza de Deus:

> (1) P. ¿Quién es Dios? R. Es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, [fol. 13v] que son tres personas y un solo Dios. (2) P. ¿Cómo son tres personas, y no más de un solo Dios? R. Porque de estas tres personas, el Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo. Y el Hijo no es el Padre ni el Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo no es el Padre ni el Hijo. Pero todas tres personas tienen un mismo ser, y así son

[14] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 182.

[15] CATECISMO MAYOR DEL III CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA. Disponível em: http://www.mscperu.org/teologia/1historia/1era%20EvangAL/documentos1EvaAL/Catecismo_mayor_menorConcLimIII.htm#_ftn1. Acesso em 04 de mai.2018.

> no más de un solo Dios. (3) P. ¿Pues, el sol, la luna, estrellas, lucero, rayos, guacas y cerros no son Dios? R. Nada de eso es Dios, mas son hechura de Dios, que hizo el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos, para el bien del hombre.[16]

Na primeira cristianização o ensino sobre a existência do Deus Uno e Criador, foi crítico já que buscava erradicar todas as representações andinas de Deus na natureza, identificadas pelos missionários como idolatrias, superstições e mentiras. Nas igrejas andinas, estas imagens formuladas na primeira evangelização, se ensinavam até os anos de 1950. Após o Concílio Vaticano II e as cinco Conferências do Episcopado Latino-americano, passou a ser construído um caminho de uma evangelização inculturada.

4.2.2 A compreensão da Trindade

A teologia cristã contemporânea reconhece a presença de Deus nas tradições culturais e religiosas das culturas diversas do mundo. A compreensão de Deus como criador, formador e organizador do *pacha* foi comum nas experiências religiosas do povo andino antes da chegada dos europeus no século XVI. Os andinos conheciam Deus, o Pai, como *Pachacamac, Wiracocha, Apu Qollana Auqui, Alax pachaquir Tatito, Suma Dius Auki* ou *Hatun*. Depois de cinco séculos de cristianismo, se segue invocando a Deus Pai, sob estes nomes *quechuas* e *aymaras*. Urge unir a reflexão bíblica e andina sobre Deus. Isto porque a revelação de Deus não se realiza no abstrato, mas na história e cultura de um povo concreto, como foi com Israel. E o Deus libertador, criador, protetor e provedor de Israel é o mesmo Deus dos *quechuas* e *aymaras*. A

[16] CATECISMO MAYOR DEL III CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA. Disponível em: http://www.mscperu.org/teologia/1historia/1era%20EvangAL/documentos1EvaAL/Catecismo_mayor_menorConcLimIII.htm#_ftn1. Acesso em 04 de mai.2018.

respeito de Deus Pai devemos observar algumas características que os andinos ressaltam[17]:

1. Deus bondoso que se manifesta como tal na sua relação com os seres humanos e de forma recíproca, centrada no carinho;
2. Deus tem confiança e segurança em um mundo de tensões;
3. Deus é o dador da vida, a vida pertence a Ele. Ele empresta a vida ao ser humano. Este, por sua vez, tem o dever de cuidar dela e desenvolver sua capacidade de cuidador e cultivador dela;
4. Deus é um Pai amoroso e todo-poderoso;
5. Deus é criador dos primeiros casais humanos, os fez surgir em diferentes regiões dos Andes e com diferentes linhagens para povoar o mundo;
6. Deus não é ciumento, mas não descuidará seu papel de mediador das relações;
7. Deus é presença próxima e distante. Está nos céus e na terra.

Na história religiosa dos andinos, Deus, invocado sob diferentes nomes e atributos, é quem acompanha a história única de salvação assim como em outras nações indígenas de *Abya Yala*.

Sobre o Filho, Estermann[18] diz que a cristologia popular andina afirma com a Igreja oficial que Cristo é o Filho de Deus feito homem, que veio para redimir a criação pela sua Cruz. Porém é possível encontrar elementos próprios e relacionados com o pensamento e mitologias andinas.[19] Entre eles os mitos de Tunupa,

---

[17] Cf. ARIAS, J. *Teología desde el Titikaka,* p. 228 *apud* SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 188-189.

[18] ESTERMANN, J. *Cruz y coca,* p. 177ss. Onde há um belo desenvolvimento de Cristologia em perspectiva andina.

[19] Eleazar López o diz de forma narrativa: "nosotros leemos textos bíblicos y sentamos a Cristo en el petate o estera de la vida de nuestro pueblo porque para nosotros Cristo también está presente en nuestra historia como luz que ilumina a todo hombre; él se ha encarnado también en nuestras

o filho de *Wiraocha*, que viajava o mundo ensinando o bem viver; o mito de *Inkarri*, um herói inca que lutou contra a injustiça e exploração dos índios, cujo corpo foi esquartejado e será revitalizado em um novo *pachacuti* que restabelecerá o mundo andino. Esta última visão escatológica ressoa com a expectativa messiânica da segunda vinda de Cristo e onde todas as coisas serão reconciliadas.

Apontaremos algumas considerações:[20]

1. A cristologia andina é bastante popular e dá atenção ao Jesus Histórico, mas dá ênfase a elementos míticos de Cristo, onde ele é misterioso, podendo aparecer como uma criança, um mendigo, um senhor elegante. Os dois momentos históricos celebrados com pompa nos Andes são o Natal e a Sexta-feira Santa, que encaminha para a Ressurreição, ecoando com o *pachacuti* andino;
2. Encontramos também a veneração de Jesus como o *Taytacha* (pai querido) milagroso, sob múltiplas formas de manifestação ou cristofanias sagradas, recebendo nomes e títulos diversos: *Jesús del Gran Poder, El Señor de los Milagros, El Señor de los Temblores,* entre outros;
3. Jesus Cristo se manifesta no símbolo da Cruz, convicção profunda que marca o ciclo de vida individual e coletivo desde o nascimento até a morte. É possível encontrá-la como símbolo de amor e proteção nas montanhas, nos lugares onde aconteceram acidentes trágicos, nas portas das casas, etc;
4. Esta cruz é uma *chacana*, conexão entre as condições de não redenção ou pecado com as condições de redenção ou graça. É a conexão entre a trilogia andina (cosmos, transcendência,

culturas y tiene un rostro indio entre nosotros." Cf. VII ENCUENTO CONTINENTAL DE TEOLOGIA INDIA. *Sumak Kawsay y la Vida Plena*, p. 68.

[20] Cf. SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 196-199

humanidade). Ele é a *chacana* universal que tem, por privilégio, esta tarefa.

É necessário vincular a veneração da cruz com a linha de seguimento de Cristo nos acontecimentos do cotidiano, especialmente com o sofrimento dos pobres. O desafio maior está em proporcionar fundamentos teológicos e bíblicos para todas estas expressões e experiências cristológicas. Também é um desafio transformar as celebrações míticas do Cristo sofredor em elementos e momentos de exaltação da vida, de esperança enraizada no amor e na compaixão de Cristo.

Por fim, a experiência teórica e teológica sobre o Espírito Santo é a que mais desafia, já que o mundo andino é considerado como um mundo dos espíritos. As palavras *Arayu* (Espírito) ou *ajayus* (espíritos) têm significados diferentes conforme o contexto. Os nomes mais frequentes para falar sobre o Espírito Santo são: *Tata Espíritu*, *Santo Espíritu*, *Dios Espíritu*. São esses termos castelhanos que se impuseram na primeira evangelização para a clareza da doutrina. Assim,

> los andinos prefieren hablar de espíritus en lugar de deidades o dioses, ya que todos estos espíritus están sujetos al Espíritu Santo [...] Los cristianos andinos creen en la supremacía del Espíritu Santo, pero experimentan los muchos dones del mismo Espíritu de Dios, a través de las mediaciones de los 'espíritus protectores y tutores'.21

As comunidades andinas representaram o Espírito Santo através de símbolos andino-cristãos:

> Primero, *Tata Espíritu* es una imagen de Cristo colgado en la cruz cabizbajo [...] Segundo, en ciertas comunidades, a la cruz verde andina se la llama *Tata Espíritu*, en base a la metáfora del árbol de la cruz y el árbol de la vida. Tercero, la paloma, un símbolo bíblico tomado del bautismo de Jesús. [...] Cuarto, el soplo de la

[21] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas*, p. 202.

> vida o el viento [...] encuentra aspectos parecidos con el *Tata Wayra* (padre viento), de los mitos andinos. [...] Quinto, la Era del Espíritu se basa en las tres épocas: del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [...] (donde) la gente cree que estamos viviendo en la época del Hijo y que la época del Espíritu Santo está por venir. [...] Sexto, el fuego se relaciona con llamas de fuego en Pentecostés, [...] es la imagen de la presencia de Dios, el calor del sol, el calor de la familia, la fecundidad de los animales y los campos; es el fuego que consume las ofrendas rituales andinas y purifica el suelo para la temporada de siembre; es el Espíritu Santo.[22]

4.3 Comunidade

O *ayllu andino* se apresenta como o lugar teológico onde o evangelho tomou carne, lugar onde se vive e prática a fé cristã, do qual nasceram as Comunidades Eclesiais de Base[23] e deram origem a um modo de ser Igreja. Nos *ayllus andinos,* o povo andino, cristãos *quechuas* e *aymaras* são sujeitos culturais, históricos e eclesiais de inculturação. Este processo começou há cinco séculos quando os andinos nativos acolheram a fé cristã comunicada pelos primeiros missionários e as gerações posteriores começaram um processo de repensar a fé cristã no seu próprio âmbito cultural.

A ação da Igreja nos Andes, depois do Concílio Vaticano II e Medellín, se orientava a superar a mentalidades e atitudes da Cristandade, arraigadas durante séculos no enfoque pastoral dos missionários e dos próprios fieis. O apoio teológico para as igrejas locais andinas se situava na imagem de uma Igreja como Povo de Deus[24], que foi desenvolvida pelo Concílio Vaticano II (Cf. LG

[22] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 202-205.

[23] "El liderazgo y la animación de las CEBs cayeron completamente en las manos de los catequistas, presidentes de comunidades cristianas y agentes de pastoral laicos. A mediados de los años ´70, los catequistas quechuas y aymaras se hicieron los 'principales evangelizadores de su propio pueblo'." SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 214.

[24] Deve entender-se esta imagem como lugar teológico "donde los indios de América podemos ofrecer nuestra manera de entender y vivir con gozo el ser pueblo entendiéndolo como familia amplia que se asienta en un territorio, que funciona como unidad colectiva de trabajo en beneficio de

13,26) e retomada pelas Conferências do Episcopado Latino-americano. Além dessa imagem, a teologia latino-americana, apoiada nos ensinamentos do Concílio, desenvolveu imagens eclesiais como a da "Igreja servidora", "Igreja libertadora", "Igreja dos pobres", "Igreja de Comunhão e Participação", "Igreja comunidade de comunidades", "Igreja inculturada". Esta última imagem nasce do encontro entre a fé cristã e a cultura andina que, através do estabelecimento da pastoral andina, foram criando bases para o desenvolvimento das igrejas locais andinas inculturadas. Estas igrejas locais inculturadas precisam de reconhecimento, conforme explicita Sarmiento:[25]

1. É prioritário que a Igreja institucional reconheça que o Deus das Escrituras, sempre esteve presente nos *ayllus andinos*; que os que atuam neles são plenamente cristãos e possuem uma diversidade criativa que ajuda no processo de inculturação;
2. A imagem de Povo de Deus ajuda a compreender o caráter peregrino e compromete a anunciar com obras o Reino de justiça e de amor, dando continuidade a missão de Cristo, a inauguração do Reino de Deus;
3. Diante da diversidade cultural, étnica e linguística, a Igreja é chamada a proporcionar uma evangelização inculturada, que respeite os valores da cultura, os ministérios e a inspiração do Espírito presente e ativa nessas comunidades;
4. Uma igreja com rosto, coração e mente nas culturas andinas precisa expressar as imagens e serviços ministeriais diversos e necessários para a construção do Reino, preocupada com a vida e a realidade de injustiças.

---

sus miembros, que actúa como asamblea construyendo la palabra mayor del consenso comunitario, que cuenta con estructuras de servicios y cargos para cuidar de todo y de todos, que celebra festivamente la fraternidad de sus miembros y su comunión con el universo." LÓPEZ, E. et al. *Caminos de herradura,* p. 27.

[25] SARMIENTO, N. *Un arco íris de voces teológicas,* p. 218-219.

4.4 Síntese conclusiva

Os diálogos e debates em torno do *sumak kawsay* são uma mostra de que este horizonte deve ser compreendido desde um contexto próprio, o cultural. Por tal razão elaboramos este capítulo para estabelecer um diálogo entre o pensamento ancestral indígena e o cristão.

Em chave bíblica buscamos estabelecer um diálogo com as Sagradas Escrituras, fonte da fé cristã, onde também encontramos o conteúdo e horizonte do *sumak kawsay*. Comprovamos a urgência de estabelecer um diálogo intercultural direto sem mediações para favorecer um contato direto com as populações humanas herdeiras e que aderem o *sumak kawsay* com a experiência bíblica. Este caminho precisa de aprofundamento para um processo criativo, fecundo e autêntico na aposta esperançosa do *sumak kawsay*.

Estudamos a trilogia cristã como fundamento teológico para o desenvolvimento das teologias andinas cristãs, porque o cristão andino está sempre em relação constante com a criação que se manifesta culturalmente no *Pacha*, com suas imagens da Trindade e com o *ayllu*.

Tudo isto implica num compromisso, onde sem dúvida alguma aparece o *sumak kawsay*, o bem viver que faz pensar na urgência de viver em harmonia e equilíbrio com o cosmos, com os ciclos da vida que estão inter-relacionados, com todas as formas de existência, buscando reconstituir a vida e o reencontro consigo mesmo. Este processo é chamado de naturalização, voltar à própria natureza, e busca sair duma visão monocultural e uninacional.

Conclusão

Chegamos à conclusão desta obra com a satisfação de ter alcançado os objetivos traçados no início da pesquisa após de uma imersão intercultural no contexto andino e sua pluriculturalidade. Transitamos no diálogo interdisciplinar dentro do próprio campo das ciências humanas. Aqui as contribuições da antropologia cultural, das teorias do desenvolvimento e economia em linha política, da filosofia intercultural, foram parte dos eixos articuladores em diálogo com uma teologia crítica.

A relação entre o *sumak kawsay* e a teologia fez do itinerário uma apaixonante revisitação do mundo andino e suas particularidades. Ao mesmo tempo, estamos conscientes que o debate entre o *sumak kawsay* e a teologia não está concluído.

Assim, no primeiro capítulo, desde a visão andina dos *aymaras* e *quechuas,* apresentamos a visão cosmológica de estes povos, para situar a realidade complexa e polivalente dentro de uma visão geral. Tal passo foi importante para nossa investigação, que depois o aproveitamos para fundamentar as teologias andinas cristãs. Apresentamos a trilogia andina como centro da vida: o cosmos, a transcendência e a comunidade.

O ser humano está em relação com estes três elementos através da prática de códigos éticos, ritos e símbolos que ele realiza a maneira de um mediador para garantir o equilíbrio nas relações. De essa forma, no segundo capítulo, o *sumak kawsay* se situa como uma expressão, de esta visão andina, da vida como uma totalidade orgânica. Este mundo complexo se baseia nos princípios da relacionalidade, correspondência, complementariedade, reciprocidade, sacramentalidade, integralidade e vida cíclica. O paradigma em questão, *sumak kawsay*, é uma construção

intelectual, mas feita vivência nos cântaros das comunidades andinas e encontra seus correspondentes nas mais diversas culturas originárias do mundo, como um bem comum que toda cultura possui e alternativa diante da agressão da vida nas suas piores expressões.

No capítulo terceiro, a discussão do *sumak kawsay*, entrou no universo teológico cristão latino-americano a maneira de interpelação diante da realidade cultural proporcionada pelos rostos andinos, de viver a fé e sua cultura ao mesmo tempo. Vimos que sem uma descolonização, no sentido de despojamento e ruptura com as matrizes do ser, do poder e do conhecer do pensamento hegemônico ocidental não haverá possibilidades de valorizar um pensamento emergente e enriquecedor, especialmente para o campo teológico. Para tal, temos de recuperar a sensibilidade, o lugar desde onde o ser humano tece a vida que, seria no pensamento de Patricio Guerrero, a capacidade de *Corazonar*[1], uma teologia dos sentidos que retoma o caminho da arte, da cultura e da beleza como expressão existencial própria vida.[2]

No campo da teologia inculturada descobrimos o método tripolar, cunhado por Juan Gorski: a fidelidade à cultura, ao magistério e à igreja universal. Método que poderá ser usado para radicalizar, numa pesquisa posterior, o caminho tomado pela teologia índia.

O aspecto mais visível na construção de este diálogo, entre a Teologia e o *sumak kawsay,* está na correspondência entre este, o princípio da vida plena e do bem viver, com os postulados do Reino de Deus no ministério de Jesus de Nazaré. A ruptura, a desconstrução das subjetividades, a profecia, e a busca pela

[1] Cf. GUERRERO, Patricio. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentido otros de la existencia. *Calle 14: revista de investigación en el campo de el arte,* v. 4, n. 5, p. 80-94, Bogotá, jul-dez, 2010. Disponível em: http://www.redalyc.org/pdf/2790/279021514007.pdf. Acesso em 08 jun. 2018.

[2] Cf. MENDONÇA, José Tolentino. Para uma teologia dos sentidos. In: *A mística do instante:* o tempo e a promessa. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 39-158.

plenificação da vida são elementos que dialogam bastante bem entre ambos os princípios. Chegamos a afirmar de maneira ousada que onde está o bem viver, também está presente o Reino de Deus. Aqui descobrimos que o cristianismo se torna carne no mundo de uma cultura e é possível encontrar paradigmas correspondentes à maneira de clamores comuns.

Esta constatação fez que elaboremos um último capítulo na tentativa de elaborar a própria trilogia andina, mas agora numa versão cristã. A trilogia andina se tornou um fundamento para o desenvolvimento duma teologia andina, aspectos que podem ser aprofundados em outra pesquisa. Por enquanto, brevemente, no capítulo quarto, entendemos que o cristão andino está em relação constante com a criação que se expressa de forma cultural no cosmos andino. Aqui encontramos outros pontos em comum entre a teologia e o *sumak kawsay*. Primeiro, a compreensão da criação como gratuidade e sacramento, questão discutida de forma pertinente na recente encíclica *Laudato Si'*. Segundo, com as imagens transcendentais cristãs da Trindade e da comunidade como célula de unidade básica, social e eclesial, as relações concretas se espelham na melhor das comunidades, o Deus Trino e Uno, dando-lhe um sentido plenamente existencial e comprometedor com a vida da criação.[3] Terceiro aspecto ligado ao anterior, o *sumak kawsay* é uma questão de caráter normativa que ajuda a pensar a categoria de povo como lugar desde onde se deve fazer teologia.

A partir desta pesquisa compreendemos que a experiência missionária na América Latina abriu as portas para a elaboração de uma missiologia própria, fruto do apostolado no mundo indígena e andino. Outro elemento que devemos considerar para outra investigação seria o de estabelecer um diálogo direto com as religiões e espiritualidades andinas tradicionais, porque elas vivem a experiência religiosa das comunidades andinas, fazendo parte de

[3] Cf. TOMICHÁ, R. *Trinidad y buen con-vivir*, p. 116-120.

um único sistema religioso. Aqui a questão se centra no diálogo ecumênico e inter-religioso.

Permanece a interpelação para perceber que a inculturação não só valoriza um aspecto da realidade. Mas, abrange ou deveria abranger tudo e não está circunscrita ao religioso e cultural em si. Redescobrimos a diversidade, o intercâmbio existente entre a cultura e o Evangelho. Onde não há apenas simples adaptações.

Isto nos leva a afirmar que a inculturação não apenas deve ser planteada como método pastoral a fim de que as pessoas compreendam a fé. Pelo contrário é uma práxis cotidiana do povo de Deus e de sua espiritualidade libertadora. Cada grupo e povo transitam rumo à plenitude humana e espiritual, e esses são os contextos da tarefa eclesial inculturada. Tais itinerários estimulam a atenção dos nossos fundamentos.

Daí surge a necessidade de por atenção principalmente aos mistérios da Encarnação, da Páscoa e Pentecostes como orientadores da tarefa inculturada. Encarnação como condição, Páscoa como cenário do processo inculturador, e Pentecostes como o protagonismo[4]. E este processo acontece onde as instituições cristãs estão presentes ou mesmo onde esta presença seja escassa ou inexistente. Em outras palavras, as fontes da inculturação estão abertas a todos os povos e em cada itinerário reconhecemos a presença do Salvador. Ao mesmo tempo, os fundamentos da inculturação, nos permitem encontrar, em cada itinerário da humanidade, os elementos que ajudam a humanizar e aqueles que não o fazem.

[4] IRARRÁZABAL, D. *Inculturación,* p. 64.

Referências

ACOSTA, Alberto. *O bem viver:* uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2016.

_____. Extrativismo e neoextrativismo: duas faces da mesma maldição. In: LANG, Miriam; DILGER, Gerhard; NETO, Jorge (Org.). *Descolonizar o imaginário:* Debater sobre pós- extrativismos e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Elefante, 2016, p. 47-85.

ALMEIDA, Ileana; ARROBO, Nidia (Orgs.) *En defensa del pluralismo y la igualdad:* los derechos de los pueblo indios y el estado. Quito: Abya-Yala, 1998.

Bíblia. Português. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BOFF, Clodovis. Epistemología y método de la Teología de la liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium Liberationis:* conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrir: Trotta. v. 1, p. 79-113.

CARTA DA TERRA, 2000. Disponível em: http://www.cartadaterrabrasil.com.br/prt/Principios_Carta_da_Terra.pdf. Acesso em: 26 de set. 2016.

CATECISMO MAYOR DEL III CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA. Disponível em: http://www.mscperu.org/teologia/1historia/1era%20EvangAL/documentos1EvaAL/Catecismo_mayor_menorConcLimIII.htm#_ftn1. Acesso em 04 de mai.2018.

CELAM. *Rio de Janeiro:* documento final. Rio de Janeiro, 1955.

_____. *Medellín:* documento final. Medellín, 1968.

_____. *Puebla*: documento final. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. *Santo Domingo*: documento final. CNBB, 1992.

_____. *Aparecida:* documento final. Bogotá: San Pablo, 2007.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. *Lumem Gentium*. In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1979.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR. Montecristi, 2008.

CONSTITUCIÓN DEL ESTADO – BOLIVIA. 2009.

CHIPANA, Sofía. Teología y Buen Vivir. In: Congreso Continental de Teología, 2012, São Leopoldo. *La teología de la liberación en prospectiva:* Anales. Uruguay: Fundación Amerindia, 2012, v.1, p. 231-262.

ESTERMANN, Josef. *Filosofia andina:* estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya-Yala, 1998.

_____. *Más allá de occidente:* apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino. Quito: Abya-Yala, 2015.

_____. *Cruz y Coca:* Hacia la descolonización de religión y teología. Quito: Abya-Ayala, 2014.

_____. *La teologia andina como realidad y proyecto:* una desconstrucción intercultural. Disponível em: http://chakana.nl/files/pub/Estermann_Josef__La_Teologia_Andina_Como_Realidad_y_Proyecto.pd. Aceso em: 26 set. 2016.

DUSSEL, Enrique. *El encubrimiento del otro:* hacia el origen del mito de la modernidad. Quito: Abya Yala, 1994.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2014.

_____. *Encuentro con los obispos de México*. Fevereiro, 2016. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/february/doc

uments/papa-francesco_20160213_messico-vescovi.html. Acesso em 09 out. 2016.

_____. *Homilia en la Santa Misa por el progreso de los pueblos*. Temuco, 18 de enero. Viaje apostólica a Chile y Perú, 15-22 de enero 2018. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180117_omelia-cile-temuco.html. Acesso em 18 fev. 2018.

_____. *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidad y religión*. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo. Quito: Abya-Yala, 2007.

GORSKI, Juan. El desarrollo histórico de la "Teología india" y su aporte a la inculturación del Evangelio. In: SUESS, Paulo *et al*. *Desarrollo histórico de la Teología india*. Quito: Abya Yala, 1998, p. 9-34.

GUERRERO, Patricio. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentido otros de la existencia. *Calle 14: revista de investigación en el campo de el arte,* v. 4, n. 5, p. 80-94, Bogotá, jul-dez, 2010. Disponível em: http://www.redalyc.org/pdf/2790/279021514007.pdf. Acesso em 08 jun. 2018.

HOUTART, François. *El bien común de la humanidad*. Quito: IAEN, 2013.

HUANACUNI, Fernando. *Buen Vivir/Vivir Bien:* Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: CAOI, 2011.

IRARRAZÁBAL, Diego. *Inculturación:* Amanecer eclesial en América Latina. Quito: Abya Yala, 2000.

JOÃO PAULO II. *Homilía durante la beatificación de los mártires de Cajonos*. Agosto, 2002. Disponível em: https://es.zenit.org/articles/homilia-del-papa-en-la-beatificacion-de-dos-martires-indigenas-mexicanos/. Acesso em 09 out. 2016.

_____. *Catechesi Tradendae*. Sobre a catequese de nosso tempo. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-

ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html. Acesso em 11 de abr. 2018.

_____. *Redemptoris Missio*. Sobre a validade permanente do mandato missionário. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html. Acesso em 11 de abr. 2018.

KASPER, Walter. A Igreja Missionária e dialogal. In: *A igreja católica:* essência, realidade, missão. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

LÓPEZ, Eleazar. *Teologías índias, una ofrenda para la vida del mundo*. CENAMI, México, 2009. Disponível em: http://curasopp.com.ar/web/es/teologia-india/42-teologias-indias-ofrenda-para-la-vida-del-mundo. Acesso em: 09 out. 2016.

_____. *O Bem Viver e uma teologia indígena*. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4681&secao=404. Acesso em: 09 out. 2016.

_____. *La teologia índia y su lugar en la iglesia*. Disponível em: https://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESIA.pdf. Acesso em: 09 out. 2016.

LÓPEZ, Eleazar; PERRIER, Lisa; ARNOLD, Pedro. *Caminos de herradura:* 25 años de Teología Andina. Cochabamba: Verbo Divino, 2016.

LOOR, Yandri. *Monseñor Leonidas Eduardo Proaño Villalba:* obispo de los Indios. 2015. 54f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação). Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana.

LIMÓN, Silvia. El culto a la tierra, los montes y el agua: semejanzas entre los Andes y Mesoamérica. *Allpachis,* Cusco, v. 65, n. 36, p. 145-164, 2005.

MENDONÇA, José Tolentino. Para uma teologia dos sentidos. In: *A mística do instante:* o tempo e a promessa. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 39-158.

OVIEDO, Atawalpa. *Qué es el Sumak Kawsay:* Más allá del antropocentrismo de derecha e izquierda. Quito: Sumak Ediciones, 2011.

PACHA, Suma Qamaña: Vivir Bien. *Espiritualidades originarias*. Cochabamba: Verbo Divino, v. 8, 2012.

PACHA, Jaqi/Runa. *Espiritualidades originarias*. Cochabamba: Verbo Divino, v. 2, 2012.

PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi*. Sobre a Evangelização no mundo contemporâneo. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 09 out. 2016.

PORTUGAL, Ana Raquel. *O ayllu nas crônicas quinhentintas*. São Paulo: UNESP, 2009.

RODRÍGUEZ, Adriana. *Teoría y práctica del buen vivir*: Orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador. 2016. 421f. Tese (Doutorado). Universidad del País Vasco.

_____. *Bibliografía del Buen Vivir*. Disponível em: http://filosofiadelbuenvivir.com/wp-content/uploads/2017/03/Bibliograf%C3%ADa-Buen-Vivir-2017.pdf. Acesso em: 21 mar. 2017

REVISTA DE CULTURAS, ESPIRITUALIDADES Y DESARROLLO ANDINO AMAZÓNICO. *Discurso Teológico y Buen Vivir*. Equipo Ilamis/Editorial Itinerarios. 2015

SARMIENTO, Nicanor. *Un arco íris de voces teológicas:* La trilogía andina desde la experiencia quechua y aymara. Cochabamba: Itinerarios, 2016 (Col. Misión y diálogos, 14).

SILVA, Valmor da. Mundo indígena e mundo bíblico. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v.14, n.8, p.1393-1405, ago. 2004.

SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*: Ensaio de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. El "bien vivir" como propuesta de recreación del mundo en el Espíritu. In: II CONGRESSO CONTINENTAL DE TEOLOGIA, 2015, Minas Gerais. *Iglesia que Camina con Espíritu y desde los pobres:* Anales. Uruguay: Fundación Ameríndia, 2017, v. 1, p. 187-209.

_____. Relevância da Teologia índia na construção do bem viver. *Revista Eclesiástica Brasileira,* Petrópolis, v. 76, n.304, p. 963-967, dez. 2016.

TAMAYO, Juan José. Las teologías de Abya-Yala: valorización desde la teología sistemática. In: PREISWERK, Matthías *et al. Teologías de Abya-Yala y formación teológica:* interacciones y desafíos. Bogotá: CETELA, 2004.

TEMPORELLI, Clara María. El cordón de los tres hilos no es fácil de romper. In: *María a la luz de la fe del pueblo latinoamericano*. Nuestra Señora de Guadalupe. Buenos Aires: Gram, 2013.

TOMICHÁ CHARUPÁ, Roberto. *El buen vivir*. Inspiraciones para un cristianismo simbólico co-convivial. *Spiritus*. n. 223, p. 9-26, jun. 2016.

_____. *Trinidad y buen con-vivir:* presupuestos para una lectura teológica amerindia. *Spiritus*. n. 223, p. 102-120., jun. 2016.

VII ENCUENTO CONTINENTAL DE TEOLOGIA INDIA. *Sumak Kawsay y la Vida Plena:* Memoria/Borrador. Pujilí: AELAPI, 2013, 172p.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nivel Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nivel Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001”