

Primer Encuentro Taller de Teología India, México

PRESENTACIÓN

Es para mi un honor presentar los materiales de primera mano que han surgido en el Primer Encuentro Taller de Teología India, que se celebró en México, del 16 al 23 de septiembre de 1990 y que reunió a casi un centenar de personas involucradas en el proceso de elaboración de Teología entre indígenas de todo América Latina.

Yo, que estuve en el Encuentro, junto con otros señores Obispo tanto de México como de otros países hermanos, al lado de venerables Pastores de Iglesias Protestantes Históricas y de gran número de hermanos indígenas, compartiendo la mesa común de la fe, de la comida y de la discusión provechosa, doy testimonio de la seriedad con que se preparó, realizó y dio seguimiento a todo el trabajo del Encuentro.

Las celebraciones litúrgicas, las ponencias de los asesores, las presentaciones de experiencias, las discusiones con acuciosidad en la memoria del Encuentro, y dan fe del enorme esfuerzo eclesial y ecuménico que se está poniendo para hacer emerger la Teología India, con todas sus capacidades y ayudarla a entrar en el diálogo fecundo con las otras teologías de la Iglesia y del mundo.

Aún cuando la teología India plantea severos cuestionamientos a nuestras formas tradicionales de entender la fe cristiana, yo considero que no es momento de dejarnos aprisionar por el miedo. Tenemos que actuar con la prudencia pastoral requerida, pero también con la necesaria audacia del Espíritu, que guía indefectiblemente al pueblo de Dios, dentro y fuera de las

estructuras establecidas. La Teología India, que siempre ha estado presente pero nunca suficientemente valorada, es una vena de vida que, que al irrigar en codicotes mejores no solo a los pueblos indígenas, sino a las Iglesias, será una fuente nueva de rejuvenecimiento y de vitalidad para todos.

En nombre mío y de los demás Obispos y Pastores que acompañamos a los indígenas en su caminar, doy la bienvenida en la Iglesia a los primeros frutos sistematizados de la teología India. Con el trabajo tesonero de quienes son los sujetos de ella, es decir, los propios indígenas, y el apoyo solidario de quienes les servimos pastoralmente, es posible esperar resultados aún mejores en el futuro.

Que *Ipalnemohuani* el Señor de la Vida, que es también el Dueño del Cerca y del Junto, transforme un *Xochitlalpan* Tierra Florida, lo que ahora es apenas racimo de buenas voluntades.

México, D.F. 18 de febrero de 1991

+José A. Llaguno Farías.
Obispo de la Tarahumara
Presidente de CENAMI A.C.

PROLOGO

TEOLOGÍA INDIA HOY

1. El Encuentro Taller:

Del 16 al 23 de septiembre de 1990 se llevó a cabo en la Ciudad de México, en el Centro Indígena de la Santa Cruz, el primer Encuentro Taller de Teología India, con el tema específico: Metodología de la Teología India.

En este evento estuvimos presentes Pastores de la Iglesias Evangélicas, Obispos de la Iglesia Católica, líderes religiosos indígenas, hombres y mujeres servidores de los pueblos indígenas de toda América Latina, con excepción El Salvador, Colombia, Argentina y Uruguay que por motivos varios no pudieron enviar delegaciones. En total 90 personas que fuimos convocados por un grupo de sacerdot4es indígenas respaldados por sus respectivos pastores y apoyados por una red de organismos eclesiales de indole nacional o internacional como el Consejo Latinoamericano, CLAI, la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, ASETT, el consejo Indigenista Misionero de Brasil, CIMI, el Centro Nacional de Ayuda a la Misiones Indígenas de México, CENAMI, El Equipo Nacional de Misiones del Paraguay, ENM, la Coordinadora Nacional de Pastoral Indígena de Panamá, CONAPI, el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen de Argentina, ENDEPA, Ediciones Abya Yala de Ecuador, el Centro de Estudios Teológicos de la

amazonía, de Perú, CETA, el Centro de Teología de Bolivia, CTP, y varios organismos más.

En ambiente de fraternal convivencia oramos juntos al Único Dios Verdadero, Padre y Madre de todos los pueblos, compartimos “nuestros gozos y esperanzas, nuestras tristezas y angustias” al lado de nuestros pueblos que día a día labran su tierra y elaboran su teología. Nos dejamos cuestionar e interpelar por los asesores y por quienes llevan adelante experiencias significativas en el campo de la Teología India. Juntos abordamos con pasión, pero también con severidad de análisis, los temas más candentes y juntos elaboramos con tesón las conclusiones y acuerdos del evento.

2. Los Resultados del Encuentro:

Fruto de este trabajo, hecho con profundo respeto al alma de nuestros pueblos y con gran amor a la Iglesia, es el material que ahora participamos con humildad no solo a los que tuvieron la dicha de vivir el Encuentro, sino a los demás hermanos de fe y de culturas, para que con nosotros lo saboreen, lo disfruten y lo enriquezcan para bien de todos.

Reconocemos de antemano que no se trata de un estudio sistemático de Teología India. Nunca fue la pretensión hacer algo así en este evento; ni siquiera intentamos delinear pautas definitivas a los puntos abordados. Este material es la expresión fiel de lo que sucedió en el Encuentro. Es el coro de voces, discordantes en momentos y armónicas a menudo, de quienes servimos con amor a nuestros hermanos indios para hacer que emerja su teología y entre en diálogos con las teologías de otros grupos humanos.

3. Teología India ¿Por Qué?

A más de uno seguramente la parecerá extraño que a estas alturas de la historia hablemos de Teología India, sobre todo tomando en cuenta la dinámica actual del mundo empuja la realidad a una globalización de la economía, de la cultura y de la religión, muy al revés de las aspiraciones

nacionalistas y de las luchas étnicas de los pueblos. Tal vez, por eso, le sonará no sólo excéntrico, por ir en sentido contrario de la mundialización, sino hasta ofensivo a la unidad de la teología cristiana en general o de la teología latinoamericana en particular.

Sin embargo, a juicio de quienes servimos de parteros en el alumbramiento de la vida de nuestros pueblos, estamos seguros de que éste es el momento de hablar de la Teología India. La coyuntura de los 500 años de Cristianismo en América, está favoreciendo el levantamiento de “la voz de los que no tienen voz, de los que han sido silenciados, para ser conciencia de las conciencias e invitación a la acción “según expresiones de Su Santidad Juan Pablo II al dirigirse a los indígenas de México en 1979, refiriéndose a su papel como Papa y al papel de las Iglesias de cara a “los más pobres entre los pobres”.

4. ¿Qué es la Teología India?

Para los hijos de los habitantes originarios de este Continente, la Teología India no es otra cosa que saber “dar razón de nuestra esperanza” milenaria. Es la comprensión que tenemos de nuestra vida entres guiada siempre por la mano de Dios. Es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia. Por eso existe desde que nosotros existimos como pueblos.

Nuestros antepasados, muchísimo antes de la llegada de los primeros soldados y misioneros europeos, ya conocían y tenían una experiencia existencial de Dios, una comunión vital con su persona. Esta fe en el Dios de la vida, resultado de la revelación de su amor y de sus designios en el devenir de la historia y culturas de nuestros pueblos y que nuestros abuelos y abuelas fueron conservando cuidadosamente en sus tradiciones ancestrales, es la raíz de nuestra Teología India hoy. Teología que seguramente en su expresión actual, marcada por 500 años de vejación, no parece tener la grandeza de otras teologías que se han desarrollado y florecido al amparo de protecciones institucionales.

En estas circunstancias, a veces, ni los propios indígenas reconocemos, en lo que nos han dicho que son sólo harapos discursivos, la “sobrehumana grandeza” del pensamiento teológico de nuestros pueblos, que luchan “contra toda esperanza” por mantener vigente su proyecto vital de existencia. Con más razón los extraños y los adversarios únicamente ven en el discurrir indígena “demoniologías, brujerías” y demás boberías de gente ignorante o rudimentaria.

5. Características de la Teología India:

El raciocinio teológico de los pueblos indios tiene características afines en casi todo el Continente, resultantes seguramente de la tendencia unitaria que ya había aquí antes de la llegada de los europeos o consecuencia también del coloniaje sufrido durante tantos años o simplemente fruto del mismo espíritu humano que late en el corazón de todas las culturas y que es, sin duda, la señal más nítida de que un único Dios es el que dirige la historia de todos los hombres.

5.1.La Teología India es sumamente concreta. No gasta energías en discusiones bizantinas o en planteamientos puramente abstractos. Gusta de contemplar la vida, de saborear, de bañarse en sus misterios. De ella extrae su sabiduría milenaria. La teología India es la compañera inseparable del proyecto de vida de nuestros pueblos. Ella lo enraíza en el pasado, lo aplica y lo explica en el presente y lo trasciende hacia el futuro. Sin la teología el proyecto se empantana se desvirtúa o se desmorona.

5.2.La Teología India es integral. No procede por segmentos desvinculados; sino que ve siempre la globalidad de la existencia del pueblo y en cada una de las partes descubre implicado el todo. No desdeña ningún segmento de la realidad, aunque parezca insignificante. Por eso no es una teología sobre Dios, en sentido estricto, sino una teología sobre el pueblo y su proyecto de vida, con todo lo que éste tiene que ver y donde Dios está radicalmente comprometido. No hay nada que tenga ver con la vida del pueblo que no sea objeto de la Teología India.

Sin embargo, en situaciones como la actual, en que el pueblo ve reducido su espacio vital, la Teología India privilegia el ámbito religioso para mantener, reelaborar y recrear en él las esperanzas utópicas de los pobres.

5.3. Esto hace que la Teología India tenga un lenguaje marcadamente religioso que contrasta, desafortunadamente, con los discursos reformadores o “revolucionarios” de otros grupos oprimidos. A menudo la reacción de los indios ante un planteamiento radical es el silencio o el rito: no porque no tengamos una palabra que decir, sino porque las palabras no son capaces de expresar todo lo que nosotros experimentamos. En cambio la comunicación ritual es mucho más expresiva. Esto, en el diálogo con sectores no indígenas, se convierte lamentablemente en un serio inconveniente.

5.4. Otra característica es que la Teología India tiene por sujeto al pueblo que elabora su pensamiento en forma colectiva. Son las comunidades humanas las que, en asambleas, presididas por sus legítimas autoridades, llevan adelante la totalidad de los factores que intervienen en su existencia. Por eso recelan de grupúsculos e individuos que rompen esta unidad creada por todos. Las personas individualizadas, sobre todo si están caracterizadas como servidoras también son necesarias en este funcionamiento colectivo, siempre y cuando no quieran ni suplantar al pueblo, ni abanderar su lucha, ni mucho menos expropiarle su pensamiento.

5.5. La Teología India, en cuanto producto de pueblo, usa como vehículo de expresión el lenguaje mítico-simbólico, no por hallarse en una etapa atrasada o premoderna; sino porque los símbolos y los mitos expresan más total y radicalmente el sentido profundo que le damos a la vida. Esto desconcierta a los occidentales que se han despegado de la matriz lingüística del pueblo o se han creado nuevos mitos como la “civilización”, el “desarrollo”, la “ciencia”, la “revolución”, supuestamente más modernos. Y provoca, al querer establecer el diálogo, prejuicios que obstruyen la “comunidad y participación” deseadas.

6. Teología India, ¿Realidad o Tarea por Hacer?

Por lo expuesto anteriormente la conclusión es obvia: la Teología India es una realidad del pasado y del presente de nuestros pueblos indios. Siempre ha

estado ahí, desafiando el paso del tiempo y sus inclemencias, y oteando permanentemente el horizonte a través de la oscuridad de la noche impuesta sobre nosotros, en espera de los rayos de luz que anuncien la llegada del nuevo sol que ha de nacer para todos.

La Teología India existe ahora, ha existido antes y creemos que existirá mañana. Por tanto no hay que crearla, sino reconocerla, respetarla y fomentarla. En ese sentido la tarea por hacer es ayudar a que la Teología India obtenga su lugar en el concierto de las voces humanas que se alzan para bendecir al Señor. Esto es necesario no sólo por conmiseración respecto a “lo más pobres entre los pobres” como nos han llamado nuestros pastores reunidos en Puebla; sino para salvaguardar la grandeza del espíritu humano y preservar la misión evangelizadora de las iglesias que se pone en entredicho cada vez que son golpeados o derribados, como árboles inútiles, las esperanzas utópicas de cualquiera de los pueblos de la tierra.

7. Algunos Cuestionamientos:

Muchas preguntas han sido planteadas sobre la Teología India.

Algunas ya han sido clarificadas. Otras siguen puestas en el tapete de las discusiones.

¿Teología India o Teologías Indias?

7.1. La primera pregunta es si debemos hablar de Teología India en singular o de Teologías Indias en plural. Hay quienes consideran inconsistente la globalización y uniformidad que supone el singular especialmente porque parte de un estereotipo que se impuso desde fuera a los habitantes de Abya Yala para simplificar la dominación europea. Es, por tanto, una categoría, además de foránea, lesiva a nuestras identidades culturales diversas. En este Continente no había indios antes de 1492, sino Innuits, Navajos, Rarámuris, Nahuas, Totonacas, Zapotecas, Mayas Bribri, Kuna, Sionas, Quechuas, Koyas, Guaraníes, Mapuches.

Por lo tanto decirnos indios, no es llamarnos con nuestro nombre, sino indicar nuestra condición de oprimidos. Y así no es la mejor manera de identificarnos.

Con todo, mientras vamos construyendo nuestro propio camino con nuestros pueblos, convenimos conscientemente en calificar de India a nuestra Teología, así en singular, para indicar la matriz social que ella es reelaborada a partir de 1492. La Teología India es una teología de rublos oprimidos. Es una teología de resistencia a la opresión. Una opresión que, por provenir de una fuente única y por implantarse con los mismos métodos, término hermanándonos en el dolor a pueblos de culturas diversas y de grados distintos de desarrollo. A 500 años de la acción colonizadora de Europa sobre América, hoy somos más hermanos que antes de 1492, hermanos de sufrimiento, hermanos de clase social. Los indios somos los primeros frutos amargos del “encuentro entre los dos mundos”.

En consecuencia, la condición de indios, aunque ofensiva, nos hace estar cerca de los demás pobres de América y del mundo. Nosotros no escogimos ser indios como tampoco los demás explotados escogimos serlo. Fue la maldad de algunos hombres la que nos hizo indios a nosotros y esclavos a los negros y explotados a todos los pobres. Por eso, en cuanto indios, tenemos que pugnar por nuestra liberación y la de todos los pobres de la tierra.

En este sentido, la Teología India forma parte de la Teología Latinoamericana, que es Teología de Liberación. Es más, la Teología Latinoamericana actual es la continuación de la teología de resistencia comenzada hace 500 años por nuestros antepasados.

Con esto no queremos decir que la Teología India se reduzca a un esquema de mera reacción al poder de la Bestia que crea la dominación. La Teología India no surge hace 500 años, por más que ahora esté profundamente marcada por este período de resistencia. La Teología India hunde sus raíces en un terreno milenario, donde la identidad histórica y cultural de nuestros pueblos ha ido extrayendo los elementos vitales de su rostro y corazón de hombres.

La Teología India nos siempre ha sido de resistencia. También guió en épocas mejores, el desarrollo culminante de las civilizaciones amerindias, contribuyendo a sus anhelos de humanización. Fue la que mantuvo en tensión

creativa a nuestros pueblos hacia una vida trascendente, a pesar de las desviaciones y derrumbes en el camino.

Antes de la llegada de los europeos a América había un mosaico enorme de pueblos y culturas diferentes, con grados diversos de desarrollo y de integración entre sí. Aunque había troncos comunes que evocaban una unidad transétnica, se puede decir que cada pueblo elaboraba su propio pensamiento teológico, de acuerdo a su experiencia vital colectiva; sin embargo mantenía siempre una apertura dialogante con los demás. De manera que ningún pueblo se consideraba dueño absoluto de Dios; sino sólo partícipe de la visión de una realidad trascendente que era igualmente compartida por otros pueblos; por eso con admirable facilidad podía entrar en contacto con la fe de otros pueblos y sumar sus creencias y símbolos religiosos a los de sus vecinos. Las guerras y divisiones que lamentablemente también hubo entre nuestros antepasados, tienen una explicación totalmente al margen de estos anhelos teológicos que animaban la vida de ellos.

El mosaico policromado de culturas que existía antes y que subyace ahora bajo el estereotipo de indios o indígenas tendrá que surgir también en este proceso de rescate de la Teología India. Llegará el día en que sean derribados totalmente los estereotipos y ya sin enmascaramientos de ninguna especie surjan nuestros pueblos con sus rostros propios liberados. Entonces habrá un abanico plural de teología indias: Yanqui, Puréhpecha, Hñahñu; Tojolabal, Mam y Pipil; Ngöbe. Emberá y Xavantí; Aymara, Shuara y Pemón, etc. Todas juntas pero no revueltas; todas diferentes pero hermanas, Hermanas entre sí y con las demás teologías del mundo.

Ese es el horizonte de futuro que nos planteamos en este proceso de la Teología India. Por él oramos, por él sudamos y por él empeñamos nuestra vida entera.

Teología India-India o Teología India-cristiana?

7.2. Otra cuestión que nos atañe directamente a quienes somos indígenas y somos al mismo tiempo parte integrante de nuestras iglesias, es si ¿hay que

hablar de Teología India-india en el sentido de producción propia y auténtica de los pueblos indios, o más bien hay que hablar de Teología India-cristiana, en el sentido de un producto indio bautizado y bendecido por la Iglesia? En otras palabras, ¿de qué teología estamos hablando aquí: de la que hacen los pueblos indios o de la que intentamos hacer los indios en la Iglesia? En consecuencia ¿el interés que nos mueve por la recuperación del pensamiento religioso de nuestros pueblos nace de una sincera convicción de que este pensamiento vale por sí mismo o recibe su valor en cuanto que cabe o puede caber en el marco Teológico de nuestras iglesias?

El asunto no deja ser conmoviente. Porque nosotros estamos escindidos interiormente por un doble amor que no nos deja vivir tranquilos: amamos a nuestro pueblo y creemos en su proyecto de vida. Pero también amamos a la Iglesia y creemos en su proyecto de salvación. Dos amores que ha convivido en nosotros, pero que han convertido nuestros corazones y nuestras conciencias en campo de batalla, donde el último, con mejores armas, bombardea constantemente al primero. Nosotros somos hijos de pueblos que, para sobrevivir, han tenido que cavar sepas muy profundas donde guardan sus tesoros o han tenido que usar máscaras que esconden su identidad primera. Somos hijos también de la iglesia cuya práctica misionera ha sido sumamente intolerante frente a las creencias de nuestros pueblos, tildándolas de diabólicas, bestiales o simplemente pueriles. Esta es la tragedia existencial de los indios cristianizados. Tragedia que nos empuja constantemente a la tentación de superar el problema con una polarización extrema: o estamos con la Iglesia o estamos con nuestro pueblo.

Sin embargo, no dejamos de ser optimistas. A pesar de todo, estamos convencidos de que es posible,-y vale la pena intentarlo-, reconciliar los dos amores; porque sabemos que hay contradicciones insuperable entre los planteamientos fundamentales de la Iglesia, que son los mismos de Cristo, y los planteamientos teológicos de nuestros pueblos. Los anhelos más profundos de nuestra gente son también los anhelos más profundos de Cristo. Las diferencias son superficiales de forma, no de contenido. Más aún muchos de estos contenidos están mejor conservados en nuestros pueblos, por la limpieza de corazón de los pobres, que en muchos recipientes contaminados de la Iglesia.

En este sentido, creemos que diálogo teológico será no solo benéfico para los pueblos indios, sino enriquecedor para la Iglesia, que a través de los indios se reencontrará con lo más puro de la tradición cristiana. Y podrá orar con Cristo: “Te doy gracias, Padre, Señor del Cielo y de la Tierra, por que has escondido estas cosas a los sabios y entendidos; y se las has revelado a los pobres y sencillos. Sí Padre, porque así lo has querido Tu” (Lucas 10,21).

Además hay que tomar en cuenta que no exista una única teología cristiana –la que algunos quisieran llamar “La Teología Cristiana” en singular- que se arrogue el derecho de convalidar o invalidar a la Teología India. En la Iglesia existen muchas teologías cristianas, cada una haciendo su contribución para auxiliar al pueblo de Dios en la mejor comprensión y vivencia de la fe traída por Cristo. En este concierto de voces teológicas es donde hay que conquistar para la teología India un lugar valorados y reconocido. Sin embargo, poder lograrlo no depende exclusivamente de los indios. Depende también y fundamentalmente de la Iglesia, sobre todo de la Jerarquía. En la medida en que se abran espacios de verdadero diálogo, tendremos en el futuro una Teología India que, sin perder su identidad, entra en el seno del Cristianismo y se hace una Teología India Cristiana.

Lo que no quiere decir que, para hacerse cristiana, deba renunciar a su carácter autóctono, a su contenido mítico-simbólico, a su método integral, a su sujeto colectivo. Al contrario, debe mantenerlos y potenciarlos como aportes válidos también para las otras teologías de la Iglesia.

Y aquí conviene recordar así mismo lo que es ya un consenso antiguo en la Iglesia: Lo que es auténticamente humano es también auténticamente cristiano. En base a este principio, sostenemos que una teología auténticamente india,-en cuanto que lo indio en el fondo es una llamada de atención a nuestra esencia de hombres y mujeres creados por Dios-, es también auténticamente cristiana. Y en consecuencia, nuestra labor frente a ella no consiste en querer vestirla de cristianismo cuando aborda los problemas de la vida, del hombre y de la mujer, del pueblo y de la comunidad, del futuro y del más allá. La compatibilidad entre la fe cristiana y la fe india es asombrosa. Es más para los indios, la fe cristiana tiene que pasar necesariamente por nuestra fe india. Porque no es matando a nuestro Dios

como llegamos al Dios cristiano, sino reconociendo que es el Mismo es una y otra experiencia y que abrirnos al aporte cristiano significa no únicamente no perder lo propio, sino potenciarlo al máximo. No nos convertimos a Cristo para aniquilarnos o perdernos, sino para ensanchar nuestros horizontes y trascendernos. Este es el ideal reconocido en la Iglesia, aunque la práctica se despeñe por otros barrancos.

El Papa Juan Pablo II nos lo recuerda con las siguientes palabras: "La actitud misionera comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que "en el hombre había", y por él mismo, en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes; se trata de respeto por todo lo que en él ha obrado el Espíritu, que sopla "sopla donde quiere". La misión no es nunca una destrucción, sino una purificación y una nueva construcción, por más que en la práctica no siempre haya habido una plena correspondencia con un ideal tan elevado. La conversión que de ella ha de tomar comienzo, sabemos que es obra de la gracia, en la que el hombre debe hallarse plenamente a sí mismo. (Redemptor Hominis, 12).

De modo que para encontrarnos con Cristo es condición indispensable encontrarnos previamente con nosotros mismos, con nuestras raíces, con nuestra historia y nuestra cultura y, por qué no decirlo, con nuestra religión de origen. Quien no tiene identidad difícilmente podrá tener un encuentro a profundidad con Cristo. Estaría muy expuesto a confundirlo con los ídolos de este mundo.

Por eso, tanto para los que pensamos la Teología India en perspectiva de diálogo en el seno del Cristianismo, como para los que prescinden de este diálogo, es indispensable, en primer término, crear o renovar las condiciones para que la Teología India emerja sin trabas con su rostro y corazón propio. Esto implica, antes, que nada, reconstruir al sujeto de ella que son los pueblos indios. Hay que trabajar incansablemente para devolver a nuestros la confianza en sí mismos, el orgullo de su identidad india, la valentía de ser y mostrarse diferentes. Hay que romper con el estado de infantilismo a que hemos sido sometidos por la sociedad envolvente, para establecer con los demás una relación horizontal de hermanos, considerados adultos y en

igualdad de derechos. Hay que levantar sin miedo la cabeza, llenar de aire los pulmones y lanzar al viento nuestras palabras, con la certeza de que valen y de que con ellas podemos transformar al mundo.

Hacia fuera del los pueblos indios habrá que consolidar las condiciones para que, en la sociedad y en la Iglesia, haya capacidad de escucha de nuestra voz, de comprensión de ella, de diálogo fructífero. Habrá que construir puentes efectivos de comunicación bilateral que hagan circular la riqueza de experiencia humana acumulada de un lado y de otro. Es la tarea, sobre todo, de quienes, sin ser indios han optado de corazón por la causa de los pueblos indios.

8. Conclusión:

Enhorabuena, pues la llegada de la Teología India. Han sonado la hora de los indios en la sociedad y en la Iglesia. Los frutos finales de este árbol, que ya recibimos plantado por nuestros antepasados y que nos toca ahora seguir cultivando, están todavía por verse. Eso dependerá de los esfuerzos que pongamos todos los implicados en este cultivo, indios y no indios. Hagamos nuestra mejor parte y dejemos que Tatazin-Tanantzin, Nuestro Digno Padre y Nuestra Digna Madre, continúen haciendo lo que este árbol ha menester.

Los materiales del Primer Encuentro Taller de Teología India, que tienes en tus manos, son la ofrenda de cariño que te damos para que participes con nosotros en la fiesta de la vida que nuestros pueblos indios preparan, asidos a una fe que no se acaba.

México,D.F. 18 de febrero de 1991.

Eleazar López Hernández
Sacerdote Zapoteco de México
Miembro del Equipo Coordinador del Encuentro.

TALLER ENCuentro LATINOAMERICANO
DE TEOLOGIA INDIA
México, D.F.
16-23 de septiembre de 1990

PROGRAMA

Domingo 16: Llegada y acogida.

Lunes 17: Coordina: *Joaquín Amaíz Alvarez.*

11. a.m. Apertura: Celebración Cristiana en la Basílica de Guadalupe.

1.0. p.m. Dinámica de presentación e integración de comisiones.

3.00 p.m. “*El Punto de partida de la Teología India*”: La Revelación de Dios para los pueblos Indígenas. Conduce el Dr. Clodomiro Siller Acuña, del Equipo de CENAMI, México.

5.00 p.m. Descanso Refrigerio.

5.30 p.m. Taller por grupos.

6.30 p.m. Plenario.

8.00. p.m. Cena

9.00 p.m. Convivencia

Martes 18: Coordina *Eleazar López Hernández*, Zapoteco, del Equipo de CENAMI. México.

7.00. a.m. Oración.

8.00 a.m. Desayuno.

9.00 a.m. “*Meditaciones Metodológicas de la Teología Cristiana como Presupuestos para la Práctica Misionera*”. Conduce Pablo Suess, de la Facultad de Misionología de la Universidad de Nuestra Señora de Asunción, Ipiranga, Sao Paolo, Brasil.

11.00 a.m. Descanso Refrigerio.

11.30 a.m. Taller por grupos.

12.30. a.m. Plenario.

1.30 p.m. Comida.

3.30 p.m. “*El Método Teológico Guadalupano*”. Conduce Codomiro Siller Acuña del Equipo de CENAMI.

5.00 p.m. Descanso Refrigerio.

5.30 p.m. Taller por grupos.

6.30 p.m. Plenario.

7.30 p.m. Expresión Litúrgica.

8.15 p.m. Cena.

9.00 p.m. Convivencia.

Miércoles 19. Coordina *Joaquín Amaiz Alvarez*

7.00 a.m. Oración.

8.00 a.m. Desayuno.

9.00 a.m. “Biblia, Revelación y Teología India”. Conduce Dn. Samuel Ruiz Garcia, Obispo de San Cristóbal Las Casas, Chiapas, México.

11.00 a.m. Descanso Refrigerio.

11.30 a.m. Taller por grupos.

12.30. a.m. Plenario.

1.30 p.m. Comida.

3.30 p.m. “Magisterio y Teología India”. Apertura y Límites. Conduce Dn. Samuel Ruiz Garcia.

5.00 p.m. Descanso Refrigerio.

5.30 p.m. Taller por grupos.

6.30 p.m. Plenario.

7.30 p.m. Guía Metodológica para seleccionar por regiones las experiencias más significativas de elaboración teológica india.

8.15 p.m. Cena.

9.00 p.m. Preparar la presentación de experiencias

Jueves 20. Coordina *Angel Barreno Vázquez*, Sacerdote Maya Quiché de Guatemala.

7.00 a.m. Oración.

8.00 a.m. Desayuno.

9.00 a.m. Presentación y coloquio de una experiencia de teología del Cono Sur.

10.00 a.m. Presentación y Coloquio de una experiencia teológica de la Región Andina.

11.00 a.m. Descanso Refrigerio.

11.30 a.m. Presentación y Coloquio de una experiencia teológica de la Región Caribe.

12.30. a.m. Presentación y Coloquio de una experiencia teológica de Centro América.

1.30 p.m. Comida.

3.30 p.m. Presentación y Coloquio de una experiencia teológica de México.

4.30. p.m. Presentación y Coloquio de una experiencia teológica episcopal.

5.15 p.m. Descanso Refrigerio.

5.30 p.m. Taller de conclusiones Metodológicas coordinado por los asesores (se deja a criterio de los asesores la mecánica de trabajo)

8.00 p.m. Cena.

9.00 p.m. Convivencia o continuación del Taller.

Viernes 21. Coordina un miembro de la asamblea.

7.00 a.m. Oración.

8.00 a.m. Desayuno.

9.00 a.m. *“La teología India ante la Globalidad de la Teología Cristiana”*
Conduce Aiban Wagua, Sacerdote Kuna de Panamá y Dr. en Ciencias Pedagógicas.

11.00 a.m. Descanso Refrigerio.

11.30 a.m. Taller por grupos.

12.30. a.m. Plenario.

1.30 p.m. Comida.

3.30 p.m. Perspectiva femenina de la Teología India. Panel de Mujeres Indias que participen en el Taller.

5.00 p.m. Descanso Refrigerio.

5.30 p.m. Foro de discusión y consensos.

7.00 p.m. Liturgia Mariana.

8.00 p.m. Cena.

9.00 p.m. Convivencia.

Sábado 22. Coordina Eleazar López Hernández

7.00 a.m. Oración.

8.00 a.m. Desayuno.

9.00 a.m. Taller por grupos: **Conclusiones** del Encuentro.

11.00 a.m. Descanso Refrigerio.

11.30 a.m. Plenario y búsqueda de **consensos**.

1.30 p.m. Comida.

3.30 p.m. Articulación y seguimiento de la Teología India en América Latina.

6.00 p.m. Celebración Litúrgica de Clausura.

7.30 p.m. Cena Festiva de Clausura.

Domingo 23. Visita Centros Históricos de la Ciudad de México.
Despedida.

CELEBRACIÓN DE APERTURA

1. Procesión de entrada:

La procesión se iniciará desde el acceso principal de la Basílica. Si esto no es posible, se procederá únicamente desde el interior de la sacristía hacia el presbiterio, procurando que todos los participantes entren y se acomoden dentro del mismo. Precederán la procesión las delegaciones que vienen de más del sur del Continente hasta concluir con México. La primera delegación que encabece llevará la cruz; todas llevarán así mismo las ofrendas que presentarán en el momento indicado. Los obispos y presbíteros concelebrantes irán al final de la procesión.

Todos al llegar al altar, subirán y lo besarán. Luego se irán acomodando alrededor de él, formando un círculo amplio de cara a la imagen de la Virgen de Guadalupe.

Los concelebrantes estarán de cara al pueblo.

Mientras se lleva a cabo la procesión todos cantaremos:

UN PUEBLO QUE CAMINA

**Somos un pueblo que camina,
Y juntos caminando podemos alcanzar,
Otra ciudad que no se acaba,
Sin penas ni tristezas
Ciudad de eternidad.**

Somos un pueblo que camina,
Que marcha por el mundo buscando otra ciudad,
Somos errantes peregrinos
En busca de un destino, destino de unidad.
Siempre seremos caminantes,
Pues sólo caminando podremos alcanzar
Otra ciudad que no se acaba
Sin penas ni tristezas, ciudad de eternidad.

Sufren los hombres mis hermanos,
Buscando entre las piedras la parte de su pan,
Sufren los hombres oprimidos
Los hombres que no tienen ni paz ni libertad.
Sufren los hombres, mis hermanos,
Mas Tú vienes con ellos y en Ti alcanzarán
Otra ciudad que no se acaba,
Sin penas ni tristezas, ciudad de eternidad.

Dura se hace nuestra marcha
Andando entre las sombras de tanta oscuridad
Todos los cuerpos desgastados
Ya sienten el cansancio de tanto caminar.
Pero tenemos la esperanza
De que nuestras fatigas al fin alcanzarán
Otra ciudad que no se acaba,
Sin penas ni tristezas, ciudad de eternidad.

Terminado el canto y acomodados todos alrededor del altar, la delegación de Bolivia interpretará este canto andino de alabanza.

Cantaremos al Creador
Con firmeza y valor
Cantando de corazón
Siguiendo al Salvador (bis)
Kollasuyo, Chinchaysuyo
Antisuyo, Contisuyo,
Se acabo la humillación
Llegó la liberación.

En los siglos de la opresión
Las maldades de la invasión
El juicio ya llegará
El señor los juzgará (bis)

De esta tierra la humanidad
En los llanos y la altitud,
Alabad al Creador
Unidad en su amor (bis)

Construyamos la unidad
Levantemos la voz de paz,
Jesús nos amparará,
Un pueblo renacerá (bis)

Amémonos todos en él
Celebrando la paz de Dios.
Jesús ya resucitó,
Su amor se manifestó (bis)

2. Monición:

La celebración religiosa que nos congrega hoy en esta Basílica de Guadalupe, Santuario de todo el pueblo mexicano, pero especialmente de los indígenas, tiene un hondo significado por varios motivos:

En primer lugar, por el sujeto aquí convocado: somos descendientes de los pueblos originales de estas tierras americanas, que han sido cultivadas con tesón hasta florecer en culturas y civilizaciones ancestrales. Somos también miembros de iglesias cristianas que quieren asumir con espíritu renovado y con nuevo ardor el reto de proclamar el Evangelio liberador en el corazón de la cultura de nuestros pueblos.

En segundo lugar, la motivación que nos congrega tiene un carácter trascendental: asistir al parto de una nueva manera de hacer teología en la Iglesia desde la matriz.

Cultural de nuestros pueblos indios. Para esto hemos sido convocados: para llevar a cabo el Primer Encuentro Taller de Teología India, con la finalidad de hacer brotar y estructurar el camino específico que debe tomar esta teología de los pueblos indios, en orden a fortalecer nuestra identidad espiritual de cara al mundo y dentro de la Iglesia.

Venimos a este santuario para entroncar nuestras FE con las raíces milenarias de la experiencia espiritual de nuestros pueblos.

Que Tonantzin Maria de Guadalupe, admirable síntesis teológica entre lo indio y lo cristiano, sea la inspiradora fundamental de este Encuentro.

3. Rito de apertura:

El presidente inicia la celebración con las siguientes palabras:

Porque creemos en el Dios de la Vida, Creador y formador de los Hombres y de la mujeres, Padre y Madre de todas las culturas;

Porque creemos en su Hijo sembrado en el corazón de todos los pueblos,

Y porque sentimos la fuerza de su Espíritu que anima nuestro caminar en la construcción de nuestros anhelos y utopías, podemos empezar esta celebración EN EL NOMBRE DEL PADRE, DEL HIJO Y DEL ESPIRITU SANTO , AMEN.

4. Monición:

En las creencias cristianas e indias existe un rito común la santificación del espacio y el reconocimiento de la presencia de Dios en este espacio. Al bendecir e incensar este recinto, en la

forma en que lo hacen nuestro pueblos queremos hacer presente simbólicamente la totalidad del mundo, que necesita ser equilibrada con el esfuerzo de Dios y de los seres humanos.

5. Rito de incensación:

El diacono hace la incensación indígena del lugar. Los demás permanecen en silencio.

6. Rito de purificación:

El presidente invita a todos a la purificación con estas palabras:

A lo largo de la historia el equilibrio del mundo, tan deseado y buscado en nuestras creencias y ritos, ha sido roto por el pecado. Por eso es necesario constantemente purificarnos y purificar este mundo con un sincero retorno a las fuentes de la armonía con Dios con nuestros hermanos y con la creación.

Se hace un momento de silencio para pedir perdón. Luego cantamos:

PORQUE HE VISTO EL DOLOR

Porque he visto el dolor
Sin conmoverme
Porque olvido tu amor
Con soberbia solemne;
Porque paso feliz
Ante el débil y el triste...

**PIEDAD SEÑOR, PIEDAD, SEÑOR,
PIEDAD DE NOSOTROS.**

Por hablar del amor
Sin amar al hermano;

Por hablar de la fe
Sin vivir tu palabra
Porque vivo sin ver
Mi maldad, mi pecado...

**CRISTO, PIEDAD, CRISTO, PIEDAD
PIEDAD DE NOSOTROS.**

Por mi tranquilidad
Ante tanta riqueza
Por mi gran falsedad
Al predicar pobreza
Por querer disculpar
Injusticia y miseria...

**CRISTO, PIEDAD, CRISTO, PIEDAD
PIEDAD DE NOSOTROS.**

Por aquel que mató
Con mi voz su confianza;
Por gritar tu perdón
Y vivir de venganza
Por no unirnos a los pobres,
Por olvidar tu nombre...

**PIEDAD, SEÑOR, PIEDAD, SEÑOR
PIEDAD DE NOSOTROS.**

El presidente continúa el rito:

Para merecer la purificación que viene de lo alto, arrodillados
enlazamos nuestras manos mientras recibamos la aspersion del
agua y de las flores.

***El presidente rocía a todos con el agua, mientras una
representante de la asamblea esparce pétalos de flores.***

7. Oración:

Terminado el rito de la purificación y puestos todos de pie el
presidente hace la siguiente invocación:

Te damos gracias, Señor,
Por los pueblos indios,
Por los negros,
Por los campesinos pobres y marginados,
Por los que trabajan por tu Reino,
Por las mujeres y hombres de buena voluntad.

Estamos aquí reunidos, en tu casa, que es también nuestra casa
indios de la Región Austral del Continente, de los Andes, de la
Amazonia, del Caribe y de la Mesoamérica, y servidores
pastorales de estos pueblos, todos con trabajo y responsabilidad
religiosa en medio de nuestros hermanos.

Por todo ello te damos gracias Señor.

Con tu fuerza como único Dios y Señor,
y pidiendo con mucha humildad,
nos reconocemos pecadores, porque hemos impuesto, aunque
fuera con buena voluntad,
una religión y unas estructuras, que atropellaron y atropellan las
culturas de nuestros pueblos y al hacerlo, pisoteamos la dignidad
de tus hijos.

Pero, hemos abierto nuestros ojos y mentes
Y, sobre todo, nuestros corazones
Y nos hemos dado cuenta que cometemos muchos errores en el
trabajo de llevar tu evangelio.
Muchas veces nos equivocamos y,
Creyendo que anunciábamos y dábamos testimonio de Jesús, tu
hijo, lo negábamos con los hechos.

A pesar de todo, queremos asumir con esperanza la conflictividad
que esto provoca y apostamos decididamente por el futuro de
nuestros pueblos.

Nos anima el compromiso desinteresado de muchos hermanos y hermanas, el acompañamiento de los pastores que han sido fieles a la raíz profética de tu Iglesia, y los caminos que, a pesar de las dificultades, se van abriendo en las distintas instancias civiles, eclesiásticas y religiosas.

Nuestro compromiso nace, sobre todo, de la fe en Tu presencia en las culturas indias. La misma fe del pueblo es el mejor estímulo y la garantía de nuestro actuar.

Estamos convencidos que antes de llegar nosotros,
Que antes de llegar los primeros misioneros
Que antes de llegar el primer español,
TU, Dios de la Vida, ya estabas en este continente.

El espíritu de tu Hijo que remonta el tiempo.
Tampoco fue traído por los misioneros,
Ya estaba presente entre nosotros.

TU, el Dios de la Vida de todos los pueblos,
Estabas presente en la formación de nuestras culturas.

Las tradiciones, mitos, e historias indias, son expresión viva de la fe del pueblo y muestran tu presencia en los orígenes y avatares de nuestra historia.

Por eso te pedimos que la presencia misionera de tu Iglesia, que quiere ser fiel al Evangelio, se base en una apertura y acogida de tu Palabra y de tu Espíritu en los pueblos indio.

Te manifestamos, una vez más, nuestra gratitud, Señor, porque nos has tenido en cuenta a los sencillos y porque nos permites descubrir en nuestra pobreza valores de comunidad, fraternidad, generosidad, solidaridad espíritu de sacrificio y búsqueda permanente de tu rostro.

Dios, Padre y Madres, único Dios, trasfórmalos para llevar a la práctica lo que aquí hemos expresado.

Todos: AMEN.

8. Lecturas:

Primera Lectura: Tomada del libro Sagrado de los Mayas, Pop Wuh:

La creación:

Este es el principio de las antiguas historias de Quiché donde se referirá, declarará y manifestará lo claro y escondido del Creador y Formador, que es Madre y Padre de todo.

Habiéndose echado las líneas y paralelas del cielo y de la tierra, se dio fin perfecto a todo, dividiéndolo en paralelos y climas. Todo puesto en orfen quedó cuadrado, repartido en cuatro partes como si con una cuerda se hubiera todo medido, formado cuatro esquinas y cuatro lados.

Todo esto se perfeccionó y acabó por el Creador y Formador de todo, que es Madre y Padre de la Vida y de la creación, que comunica la respiración y el movimiento, y el que nos concede la paz. El es la claridad de la sus hijos y tiene cuidado y mantiene toda la hermosura que hay en el cielo y en la tierra, en la lagunas y en el mar.

Antes de la creación no había hombres, ni animales, pájaros, pescados, cangrejos, árboles, piedras, hoyos, barrancos, paja ni bejucos y no se manifestaba la faz de la tierra; el mar estaba suspenso y en el cielo no había cosa alguna que hiciera ruido. No había cosa en orden, cosa que tuviese ser, si no s el mar y el agua que estaba en calma y así todo estaba en silencio y oscuridad, como noche.

Solamente estaba el Señor y Creador, K'ucumatz, Madre y Padre de todo lo que hay en el agua, llamado también Corazón del Cielo, porque está en EL y en El reside.

Vino su palabra acompañada de los Señores Tepew y K'ucumatz, y confiriendo, consultando y teniendo consejo entre sí, en medio de aquella oscuridad, se crearon todas la criaturas.

Lector: **Revelación de Dios.**

Asamblea: **¡Te alabamos Señor!**

Salmo indígena (de Nezahualcoyotl)

En vano he nacido
En vano he venido a salir
De la casa del Dios a la tierra
¡Yo soy Menesterozo!
Ojalá en verdad no hubiera salido,
Que de verdad no hubiera venido a la tierra.

No lo digo yo, pero...
¿Qué es lo que haré?
¡Oh Príncipes que aquí habéis venido!
¿Vivo frente al rostro de la gente?
¿Qué podrá ser?
¡Reflexiona!

¿Habré de erguirme sobre la tierra?
¿Cuál es mi destino?
Yo soy menesterozo, mi corazón padece,
Tu eres apenas mi amigo
En la tierra, aquí.

¿Cómo hay que vivir al lado de la gente?
¿Obra desconsideradamente,
Vive, el que sostiene y eleva a los hombres?

¡Vive en paz,
Pasa la vida en calma!
Me he doblegado,
Sólo vivo con la cabeza inclinada
Al lado de la gente.
Por esto me aflijo,
¡Soy desdichado!
He quedado abandonado
al lado de la gente en la tierra.

¿Cómo lo determina tu corazón,
Dador de la vida?
¡salga ya tu disgusto!
Extiende tu compasión,
Estoy a tu lado. Tú eres Dios.
¿Acaso quieres darme la muerte?

¿Es verdad que nos alegramos
Que vivimos sobre la tierra?
No es cierto que vivimos y hemos venido alegrarnos en la tierra.
Todos aquí somos menesterosos.
La amargura predice el destino aquí, al lado de la gente.

Que no se angustie mi corazón, no reflexiones ya más.
Verdaderamente apenas de mí mismo,
Tengo compasión en la tierra.

Ha venido a crecerla amargura,
Junto a ti a tu lado, Dador de la Vida.

Solamente yo busco,
Recuerdo a nuestros amigos.
¿Acaso vendrá una vez más?
¿Acaso volverán a vivir?
Sólo una vez perecemos,
Sólo una vez aquí en la tierra.
¡Que no sufran los corazones
Junto y al lado del Dador de la Vida!

Segunda Lectura: Tomada del Nican Mopohua: Reecuentro del indio con Dios.

A los diez años de la conquistada la ciudad de México yacen ya en la tierra la flecha y el escudo, por donquiera están rendidos rendidos los habitantes del lago y del monte.

Así nomás dio comienzo, echó flores, abrió sus brotes la fe, el conocimiento de Aquel por quien vivimos, del Verdadero Dios Teotl.

Precisamente en el año mil quinientos y treinta y uno, cuando habían pasado unos pocos días del mes de diciembre, sucedió que había un pobre digno, campesino de por ahí. Su nombre era Juan Diego, según se dice, tenía su casa en Cuauhtitlán.

Y en lo que toca a las cosas de Dios, aún todo aquellos pertenecía a Tlatelolco.

Era pues, sábado, cuando aún era de noche. Venía en pos de las cosas de Dios y de sus mensajes. Y cuando llegó al lado del cerrito, en el lugar llamado Tepeyac, ya estaba amaneciendo.

Oyó cantar en la cumbre del cerrito: como si distintos pájaros preciosos cantaran, y se alternaran en sus cantos, como que el cerro les respondía.

Su canto era muy placentero y muy deleitoso, mejor que el del coyoltotl o del tzinizcan o el de otros pájaros preciosos que cantan.

Se detuvo en pie Juan Diego y se dijo: “¿Por ventura lo merezco? ¿Es dignidad mía que yo lo oiga? ¿Quizá sólo sueño?

¿Quizá sólo lo veo entre sueños? ¿Dónde me veo que estoy? ¿Acaso allá donde dejaron dichos nuestros pasados, los ancianos, nuestros abuelos? ¿Allá en la Tierra de la Flor, en la Tierra de nuestra carne? ¿Acaso allá, dentro del cielo?”.

Tenía fija la mirada en la cumbre del cerrito, hacia el rumbo por donde sale el sol:

De allá para acá salía el precioso canto celestial y cuando finalmente cesó el canto, cuando todo quedó en calma, oyó que de allá lo llamaban de la cumbre del cerrito. Y le decían: “Digno Juan, digno Juan Diego”.

Entonces se atrevió a ir a donde lo llamaban. No se alteró para nada su corazón ni tuvo algún temor, antes bien se sintió muy contento, muy alegre.

Fue a subir al cerrito y vio a una señora que estaba allí de pie y que lo llamó para que se acercara a su lado. Cuando llegó a su presencia, se admiró mucho de la perfecta hermosura. Su ropa parecía sol y echaba rayos.

Y la piedra y los peñascos donde ella estaba en pie, al recibir como flechas los rayos de la claridad, parecían de esmeraldas preciosas, joyas parecían; la tierra relumbraba como los resplandores del arco iris, los mezquites, nopales y las hierbas que por allí se dan parecían como de pluma de quetzal y sus tallos de turquesa; las ramas el follaje y hasta las espinas brillaban como el oro.

Se inclinó ante ella, oyó su pensamiento y su palabra sumamente recreadora, muy ennoblecedora, como que atrae y procura amor. Le dijo: “Oye, Hijo mío, el más desamparado, digno Juan: ¿Adonde vas?”

Y él respondió: “Dueña y Reinaría, tengo que llegar a tu casa de México Tlatelolco, a seguir las cosas divinas que nos dan nuestros sacerdotes que son imágenes de Nuestro Señor”. Entonces ella le platicó y le descubrió su preciosa voluntad. Le dijo: “Sabe y ten

seguro en tu corazón, hijo mío el más desamparado, que yo soy la siempre Virgen Santa Maria, Madre de el Dios de Gran Verdad, Teotl, de Aquel por Quien Vivimos, de el Creador de las personas, de el Dueño de lo que está Cerca y Junto, del Señor del Cielo y del Tierra.

Quiero mucho y deseo vivamente que en este lugar me levanten mi ermita. En ella mostraré y daré a las gentes todo mi amor, mi compasión, mi ayuda y mi defensa.

Porque Yo soy la Madre misericordiosa de ti y de todas las naciones que viven en esta tierra, que me amen, que me hablen, que me busquen y en mí confíen. Allí he de oír sus lamentos y remediar y curar todas sus miserias, penas y dolores.

Y para que se realice esta misericordia mía, ve allá al palacio del obispo de México, y les dirás de qué modo yo te mando de mensajero, para que le descubras cómo yo deseo mucho que aquí me haga una casa, que levante mi templo en lo plano. Le contarás bien todo lo que has visto y admirado y lo que has oído.

Ten por seguro que lo agradeceré mucho y lo pagaré y por esto te he de hacer dichoso, te daré felicidad y merecerás mucho que recompense tu fatiga y tu trabajo, con que vas a poner en obra lo que te he dado en comisión. Mira hijo mió el más desamparado, ya ha oído mi dicho y mi palabra; haz todo lo que esté de tu parte”.

Entonces él se inclino ante ella y le dijo: “Dueña y Reina mía, ya me voy para hacer realidad tu dicho y tu palabra. Y ahora me separo de ti yo tu servidor pobre”

Salmo 136: Aplicado a la Amerindia

En los márgenes de los ríos de la América
Nos sentamos llorando nuestra tierra encadenada;
Los invasores exigen sujeción,
Las autoridades, tranquilidad,

Los explotadores piden himnos de consenso
“cántennos un canto de piedad”.

Nosotros con las bocas cerradas
colgamos nuestras guitarras
en las palmeras de nuestros ríos.

¿Cómo tocar con cuerdas de alambre rasgadas?
¿Cómo cantar en tierra enajenada?
¿Cómo salmodiar en la ciudad del opresor?

Hoy, silencio y llanto son los cantos de América.
Contra los asesinos, acuérdate, Señor,
De los días cuando las olas
Del diluvio mercantil
Sofocaron estas tierras,
Cuando trataron de encuadrar la simplicidad de nuestras
Creencia
En la **ley de la seguridad**
De su mesianismo comercial
Rechazamos el bautismo del fuego de las metralletas
Y de las aguas de codicia.

Rescatamos las balas de las manos de los asesinos
Y cómplices guardando la última para disparar en el marcapaso
De las noches mal dormidas.

Que cese la hora del juego sangriento, ¡ahora!
Anunciamos la madrugada de una nueva alianza, entre
campesinos y obreros e indios pueblos de esperanza.

Hija de la América devastada, devastada.
Feliz aquel que sepa iniciarte en la noche de la nueva Pascua y
sumergir a sus hijos en las aguas purificadas por el bautismos de
nuestros santos y en la sangre derramada de nuestros
innumerables mártires.

Feliz aquél que hace secar
los ríos profundos de nuestras lagrimas
y brotar vida de la rojas manchas
de la tierra de América
De Amerindia, de América oprimida” (Pablo Sues)

**Tercera Lectura: tomada del Evangelio de Mateo (cap. 11,
vers. 25.26; cap. 12, 1-8)**

En aquel tiempo Jesús dijo: Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has mostrado a los sencillos las cosas que escondiste de los sabios y entendidos. Si Padre, porque así lo has querido tú...

Un sábado cuando Jesús iba caminando con sus discípulos, estos sintieron hambre y comenzaron a arrancar espigas de trigo y comer el grano. Cuando los fariseos vieron esto, le dijeron a Jesús; mira, tus discípulos están haciendo trabajo que no está permitido hacer en el día de descanso. Pero él les dijo: ¿no han leído ustedes lo que hizo David, cuando él y sus compañeros tuvieron hambre? Entró en la casa de Dios y comió de los panes sagrados, que no les era permitido comer ni a él ni a sus compañeros, sino solamente a los sacerdotes en el templo no descansan en los días de descanso, y sin embargo esto no es un pecado? Pues les digo que aquí hay algo más grande que el templo. Ustedes no han entendido lo que quiere decir esta escritura: “Yo quiero que tengan compasión y no que ofrezcan sacrificios de animales” Si lo entendieran no condenarían a la gente que no ha cometido ninguna falta. Pues el Hijo del Hombre tiene también autoridad sobre el sábado.

Lector: **Palabra del Señor**

Asamblea: **¡Te alabamos Señor!**

9. Homilía compartida entre varios concelebrantes:

10. Credo de los agentes de Pastoral Indígena:

Todos recitamos la siguiente Declaración de fe de los Obispos de zonas indígenas hecha en reunión Celam-Demis de Bogotá, 1986:

En este momento histórico de América Latina, escuchamos el grito de los pueblos indígenas, que se eleva desde los cuatro puntos cardinales de nuestro continente. Es el grito que exige reconocimiento y la garantía al derecho inalienable de poseer sus tierras.

La tierra para ellos es no solamente un territorio geográfico o un medio de producción; es sobre todo un espacio religioso con el que mantienen relaciones místicas, lugar de sus mitos, de su historia y de sus antepasados, de sus celebraciones y fiestas; finalmente, el lugar de su esperanza entre todos los oprimidos.

Escuchamos también el clamor de los pueblos indígenas por su autodeterminación y nos conmueve el grito de sus líderes asesinados, mártires que se empeñaron en la organización de su pueblo y en la articulación de alianza entre todos los oprimidos.

Estos gritos por la sobrevivencia y por la vida nos hieren profundamente, porque queremos ser pastores comprometidos en la búsqueda de “vida en abundancia” (Juan 10,10) para nuestros pueblos indígenas...

Reconocemos en el resurgir de los pueblos indígenas como sujeto histórico una señal del Dios en los tiempos de hoy, que interpela a nuestras iglesias...

Finalmente profesamos nuestra fe en el futuro de los pueblos indígenas como pueblos diferenciados de las sociedades nacionales. Nos

comprometemos en el Señor a trabajar con amor que va hasta los confines terrenales y hasta las últimas consecuencias.

Estamos convencidos que los pueblos indígenas de América representan una esperanza par toda la Iglesia y el futuro de la humanidad.

¡Esta es nuestra fe y nuestra esperanza, que nos gloriamos de compartir!

11.Oración Comunitaria:

El presidente invita para hacer las peticiones:

Hermanos y hermanas, hagamos presente ante el rostro y corazón misericordioso del Verdadero Dios, por Quien Vivimos y de Tonantzin, Nuestra Madre, los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de nosotros y de nuestros pueblos, para que acude pronto al auxilio y remedio de nuestras necesidades.

***Un representante de cada país pasa a hacer su oración.
Los demás respondemos***

Te rogamos, Señor.

12. Monición:

Ahora, como expresión de fe y de compromiso en el proyecto de vida de Dios tiene preparado para nuestros pueblos, las delegaciones agrupadas en regiones de Amerindia, presenta sus ofrendas en el altar.

13.Presentación de Ofrendas:

Cada delegación pasa a poner su ofrenda en el altar, dirigiendo al Señor una breve oración donde exponga el sentido de lo que esta ofrendado. Al final de cada ofrenda decimos

**¡Bendito seas por siempre, Señor!
Terminadas las ofrendas cantamos**

Canto: ME IMPORTA TU NOMBRE

**Me importa tu nombre
Yo soy tu hermano
Me importa tu nombre
Estrecha mi mano.**

Hermano, vamos juntos,
No se quede nadie atrás
Préstame tu carga
Yo te puedo ayudar.
No nos alejemos
Juntos avancemos

Juntos forjaremos
El destino que unirá
En todos los pueblos
Lazos de fraternidad
Y aprendando filas
El fervor se anima.

Cuidado con aquellos
Que nos quieren separar
Van sembrando el odio
Para hacernos enfrentar.
Pero gritaremos la verdad del pueblo.

14. Nuestros muertos están con nosotros

***Terminada la presentación de ofrendas el presidente invita a la
asamblea:***

Otro elemento común entre el cristianismo y las religiones indias es el
recuerdo constante de quienes no han precedido, de quienes antes que
nosotros sembraron con sudores y con ilusión estos floridos campos del

Continente. Por eso también hoy queremos hacerlos presentes en esta celebración y en el Encuentro que seguirá después. Porque ellos son nuestra raíz, ellos son nuestro fundamento, ellos son la guía más segura de nuestro caminar de pueblos y de iglesias. Mencionemos pues los nombres de nuestros muertos y mártires indios:

Se deja un momento para que se vaya pasando lista de los nombres:

La vida y sangre de estos santos y mártires, apóstoles de los pueblos y evangelizadores de las culturas, sigue clamando al Dador de la vida la justicia que aún no hemos logrado, animando la historia e impulsando nuestro compromiso hasta la plenitud soñada.

15.Oración de Padre Nuestro

El presidente invita a la asamblea:

Unidos en la misma fe de nuestros pueblos, alentados con la esperanza que nos da el Evangelio y orando con las palabras de Nuestro Hermano Jesucristo, digamos juntos:

**Padre Nuestro, que estás en el cielo,
Santificado sea tu nombre:
Venga a nosotros tú Reino;
Hágase tu voluntad
En la tierra como en el cielo.**

**Danos hoy nuestro pan de cada día,
Perdona nuestras ofensas
Así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden;
No nos dejes caer en tentación,
Y líbranos del mal. Amén**

16.Bendición final

Implora de Dios la bendición para la asamblea, en la forma acostumbrada El presidente.

Inmediatamente dedicamos a Tonantzin Guadalupe el canto siguiente

CANTO GUADALUPANO

Desde el cielo una hermosa mañana (bis)
La Guadalupana, la Guadalupana, la Guadalupana
Bajó al Tepeyac.

Suplicante juntaba sus manos (bis)
Y eran mexicanos y eran mexicanos, y eran mexicanos
Su porte y su faz.

Juan Dieguito, la Virgen le dijo (bis)
Este cerro elijo, este cerro elijo, este cerro elijo
Para hacer mi altar.

Desde entonces para el mexicano (bis)
Ser guadalupano, ser guadalupano, ser guadalupano
Es algo esencial.

Terminado el canto, el diacono despide a la asamblea.

17.Procesión de salida.

Besamos el altar y salimos en el mismo orden en que entramos.

18.comida ritual en el Centro Indígena de la Santa Cruz

EL PUNTO DE PARTIDA DE LA TEOLOGIA INDIA (Oferta de Reflexión)

Clodomiro L. Siller A.
Cenami

0. INTRODUCCIÓN

. La teología, tanto como **experiencia de vida**, es decir como fe que quiere responder a la voluntad de Dios, cuanto como **memoria, reflexión y comunicación textual o hablada** que se hace sobre la experiencia de fe, forma parte y está dentro del campo más amplio de **la religión**.

Frecuentemente la religión y la cultura se engloban dentro del nivel teológico de la estructura social, como si la cultura y la religión necesariamente fueran parte de los mecanismos de justificación que tienen como finalidad hacer que el sistema social vigente se acepte como deseable y como bueno. Sin embargo, la historia, la práctica pastoral nos demuestran lo contrario. Las funciones que tienen en la sociedad la cultura y la religión muy diferentes de la función de la ideología.

La sociedad trabaja (economía), se reproduce (sexualidad y familia), hace agrupaciones para funcionar mejor (grupos sociales), se organiza para ejercer y luchar por el poder (política), entrena a sus miembros para que cumplan mejor su trabajo y funcionen bien las agrupaciones (educación). Este complejo de relaciones nos proporciona lo que es una **estructura social**.

. **La cultura** tiene como finalidad proporcionar el **enfoque** que un grupo humano le quiere dar a su vida o existencia social. La cultura no es necesariamente su modo de vida en la estructura social. De hecho, dentro de una misma estructura social, p.e. la de Brasil, viven muchos grupos, cada uno con su propia cultura, que enfoca su trabajo, su sexualidad, su modo de agruparse, su poder o falta de poder y su modo de educarse de un modo totalmente **peculiar**, propio. Un grupo podrá enfocar el producto de su trabajo para acumularlo y posteriormente utilizarlo para satisfacer estrictamente personales o de su propia familia; pero otro grupo podrá utilizar el fruto de su trabajo para compartirlo, para festejar con él, etc. Un grupo querrá el poder como plataforma de engrandecimiento económico o para controlar, mientras que otro utilizará el poder para obtener un prestigio que se basa en el servicio a los demás. Y así, cada nivel de la estructura recibe un enfoque diverso según la cultura del grupo social. La cultura no es simplemente el modo de vida, **sino el modo como se enfoca, se orienta, o se limita la vida**, y puede concordar o estar en contraste completo con la estructura social dominante. Esto es lo que pasa ordinariamente con grupos de migrantes: viven dentro de la estructura social de un sistema, pero su cultura no es necesariamente la del grupo dominante en ese sistema social.

. La **religión** se propone esencialmente **darle trascendencia a la vida cotidiana**. Es decir, descubrir, vivir, y responder a la presencia de Dios que actúa en el pueblo y vive en medio de él según un designio comunicado o revelado al grupo que tiene esa religión. Esta revelación casi siempre se percibe como una tradición heredada, o como una percepción actual. Así cuando un campesino dice que trabaja como campesino **porque Dios también fue campesino y que Su voluntad es que la humanidad trabaje así**, esa persona es religiosa y habla de su, y pone su experiencia laboral en una situación completamente nueva. Igualmente, cuando se afirma que **la tierra se la ama y respeta porque ella es la Pacha Mama, Dios mamá que continuamente da la vida al pueblo**, estamos ante una actitud religiosa que le proporciona al trabajo una dimensión trascendente.

. Es necesario no perder de vista que aunque la ideología frecuentemente echa mano de valores o antivalores culturales y de elementos religiosos con el fin de **reforzar** su función y asegurar que el sistema social que se vive sea apetecible y aún querido por los grupos sociales como si fuera la voluntad de

Dios, esto no hace que la religión en cuanto tal deje su función trascendentalizadora, sino demuestra el grado de habilidad del aparato ideológico al servicio de los poderes.

Esquemáticamente podemos resumir lo anterior de esta manera:

Estructura social

Economía
Sexualidad y familia
Agrupaciones
Poder Político
Educación
Ideología

Cultural

Le da orientación y propone el horizonte que enfoca la experiencia social de ese grupo humano

Religión

Busca la trascendencia, es decir, la presencia, voluntas y acción de Dios en la experiencia social y cultural de ese grupo

1.- VERTIENTES DE LA TEOLOGÍA INDIA

. La experiencia religiosa de los pueblos indígenas es un elemento histórico **constante**. Es decir que estos grupos eran religiosos muchos siglos **antes** de la venida de los europeos al continente y que **después**, no obstante las dificultades, han continuado siendo religiosos. Y no sólo, sino que la experiencia de antes, **de muchas formas**, está presente en las religiones de hoy. Y si tomamos *suficientemente en serio la doctrina de la presencia de Dios y de Cristo en las culturas y religiones autóctonas* (Ad Gentes 6), el cristianismo de aquellos que ya están bautizados también tiene continuidad con la *preparación evangélica* que en ellos había. Esa experiencia religiosa es **una solo experiencia** que se ha hecho profunda y hoy quiere operativizar su propia autonomía. Al mismo tiempo, esa es ciertamente una experiencia teológica continua, como dentro de un plan de salvación.

. Hace ya varios años, ha surgido la inquietud en los pueblos indios y en los agentes de pastoral que los sirve, de **hacer refleja** esa experiencia, de **sistematizarla** y de **comunicarla** a otros grupos y comunidades. Esa experiencia teológica, ya sistematizada y escrita, aunque no tiene la misma continuidad que la otra de la que apenas hablábamos, sólo tiene sentido si se convierte efectivamente en continuidad de ella. Deberá estar ciertamente en contacto con lo que anteriormente se vivió, reflexionó y se hizo. Unas veces se sistematizó como “narración” o “cuento”, y casi nadie se percató que eso era teología; otras veces se presentó en forma de rito, con símbolo y gestos muy propios, y se vio como algo más bien “tolerado”, junto a lo religioso; en otras ocasiones la teología fue la motivación silenciosa de formas cotidianas de vivir y de ser religioso. El reto de hoy es hacer surgir esa experiencia teológica de modo que pueda ser comunicada no únicamente a los miembros indios del mismo grupo, que ciertamente tiene precedencia, sino a otros grupos y comunidades, aún no indígenas, que podrían enriquecerse de lo que los pueblos indígenas han hecho, y a mismo tiempo poner en común sus propios logros para el enriquecimiento de otros.

. Aquí nace el problema de la “*confrontación*”. La experiencia religiosa de los pueblos indios, para renovarse y vitalizarse, debe estar perfectamente enraizada y dirigida hacia la experiencia de vida dentro de la estructura social. Pero, además, se debe confrontar continuamente con el proyecto redentivo, de futuro, y de salvación que posee el grupo. Ahora bien, ese proyecto, así como se percibe y se vive **actualmente**, en casi todos los pueblos indios actuales tiene dos fuentes. Una es la tradición **autóctona** antigua, que en algunos grupos existe también en textos escritos, y en otros se ha mantenido por la fuerza de la tradición oral o ritual. Otra fuente es la tradición **cristiana** posterior o más reciente que históricamente no proviene de la cultura propia, sino que les fue comunicada o impuesta por otros sujetos con fe cristiana, y que no raras veces ha sido aceptada por los indígenas, incluso como elemento de identidad cultural. Por eso muchos se preguntan si *la teología india no será por lo tanto mayoritariamente india-cristiana*.

Pero debemos reconocer que a muchos esto les molesta, en cuanto que lo perciben como una pérdida de la ansiada identidad que hoy los consolida y fortalece como pueblos.

Algunos teólogos, indio o no-indios, piensan que la experiencia religiosa indígena debe ser confrontada con las dos fuentes, la india y la cristiana. Oros grupos están convencidos de que, en las circunstancias actuales de la humanidad, la confrontación debe hacerse **sólo a partir de la propia fuente tradicional**. Estos sigue siendo un problema que este taller debe clarificar y si es posible, resolver.

. El problema es aún más candente puesto que muchos análisis han demostrado que en algunos grupos indígenas los elementos culturales o religiosos cristianos que los pueblos han asumido, no funcionan realmente ni como “enfoque cristiano” ni como “trascendencia cristiana” para su experiencia cotidiana; más bien son utilizados como “vehículos” para poder vivir muchos aspectos de su vida. Sin embargo, también hay muchas experiencias indígenas en que los elementos cristianos se han profundizado, se han reformulados, se han repensado, aceptado y refuncionalizado, de modo que son expresiones de una **religión indígena nueva**. También es ésta una cuestión que merece ser determinada durante nuestra reunión, de modo que se llegue a responder adecuadamente a las exigencias de la teología india.

2. BASES MAGISTRALES PARA UNA TEOLOGÍA INDIA

. Ante la realidad de las culturas y religiones indígenas, ordinariamente se tenía por parte de las iglesias una **teología apologética** que fundamentalmente veía error o desviaciones en ellas. Esta teología la sufrimos tanto los católicos como las iglesias protestantes hermanas hasta antes del advenimiento del papa Juan XXIII. Y posteriormente, no obstante su palabras y otras voces nuevas, se siguió viviendo una **inercia apologética** de la que no todos nos hemos librado actualmente.

El extremo al que llegó ese tipo de teología fue el de tratar a las culturas y tradiciones religiosas como **ignorancia, superstición, brujería** y hasta como **obra del demonio**. Esa actividad teológica y sus repercusiones pastorales en las bases del Pueblo de Dios Indio han dejado una huella muy profunda, hasta

el punto de que, cuando como iglesias llegamos a otra pastoral más coherente con el método del Evangelio, muchos indígenas no han podido asimilar esa apertura ni el cambio que exige.

En años anteriores también se practicaba una **teología demostrativa o iluminativa del magisterio** cuyo fin básico era mostrar que las afirmaciones del magisterio se fundamentaba en la revelación o en la tradición de las iglesias. La más tenue de las posiciones teológicas que caben aquí es la de **iluminar** el magisterio de modo que los fieles acepten sus proposiciones como necesarias para la moral y las buenas costumbres.

. Mientras tanto el mundo **anglosajón** sobre todo protestante confesional, elaboró una perspectiva teológica teniendo como clave la **Historia de la Salvación**. Esto proporcionó a la pastoral un avance inédito que animó de un nuevo espíritu la acción de las iglesias respondiendo los fieles con una nueva forma de fe, más viable, más vivida, más transformadora. Todo el cristianismo se ha beneficiado grandemente de esta teología de tal manera que cualquier cambio posterior quizá no sea entendible si no es tomando en consideración este aporte protestante.

. El mundo **eurolatino**, especialmente francés, con la *nouvelle vague de la théologie*, o con la que los italianos llamaron la *svolta della teologia*, trajo una preocupación porque la teología se nutriera de los problemas contemporáneos, de las corrientes de pensamiento, de la nueva situación de las culturas en aquel continente. La teología se hizo fresca, entró en todos los ámbitos, se introdujo un ambiente de *diálogo teológico* por el que la teología avanzaba aceleradamente cada vez que se daba el estímulo de un encuentro de teólogos. Salieron a la luz realmente nuevas.

. En ese ambiente teológico proclama Juan XXIII el **Concilio Ecuménico Vaticano II**. La Iglesia se colocó en medio del mundo contemporáneo. Revisó el sentido que en esas circunstancias tenía la Revelación. Repensó su ser mismo de Iglesia entendiéndose a sí misma como Pueblo de Dios, esencialmente misionero. Y, para el propósito que aquí nos preocupa, propuso una actitud nueva hacia las culturas afirmando que en ellas está la revelación de Dios declaraba la libertad religiosa de los pueblos, y otras muchas cosas.

Para el mundo católico el Concilio consistió en abrir todas las ventanas para que entrara un aire nuevo que revitalizaría los pulmones de todos los creyentes, lanzándolos de una manera diferente a su compromiso pastoral, tanto dentro del mundo occidental, como sobre todo hacia los mundos asiático, africano y latinoamericano.

. En 1970 se publica la **Teología de la Liberación**, de Gustavo Gutierrez. Es la sistematización de una fe vivida en las comunidades cristianas de los llamados “*Pueblos Jóvenes*” en Lima. Por esta teología se llegó a la certeza de que la fe se vive en una realidad que es necesario analizar para entenderla, y que el objetivo de la religión y la espiritualidad es la liberación integral de los pueblos como signo y anticipo histórico del Reino de Dios que espera su plenitud con el regreso de Cristo. Esta teología se retomaría de varias maneras en la Asamblea de CELAM en **Medillin** y el **magisterio diocesano** de muchos obispos, comisiones diocesanas y varios episcopados nacionales que se dieron a sí mismo la tarea de aplicar el Concilio en una situación nueva que requería también un método nuevo y una finalidad: la liberación integral.

. Mientras tanto, en todo este proceso **los indígenas** no contaban. A duras penas se mencionaron de paso una o dos veces. Las iglesias, católicas y protestantes, en muchas partes se echaron a caminar juntas con el nuevo compromiso global de esta teología. Pero en ella, cuando aparecían, los indígenas no estaban como indígenas, estaban solamente como **pobres**. Su situación cultural no se tomaba en cuenta. Y esto se hizo cada vez más claro conforme los mismos indígenas analizaban su situación social y pastoral. También su cultura oprimida requería de liberación, y el enfoque peculiar que las culturas le daban a la existencia de los pueblos contextualizaba de modo diferente su situación social.

Por lo pronto el itinerario de quienes servían pastoralmente a los indígenas dio varios virajes: de acciones meramente asistenciales se pasó a otras que querían responder a una realidad de marginación; y, posteriormente a una dependencia. Hubo un tiempo en que la pastoral pretendió la integración, luego la promoción integral, posteriormente la evangelización-liberación integrales. De una *Pastoral Indigenista*, hecha por no indígenas a favor de los indígenas,

se llegó finalmente a una **Pastoral Indígena**, hecha por indígenas para los indígenas, con el apoyo de los no indígenas. Estas pastorales fueron haciendo emerge la existencia y conflictividad de muchos pueblos diferentes que existían en medio de los llamados estados nacionales. Y tanto la práctica como la reflexión de la Pastoral Indígena se convirtió en un caminar conflictivo de los pueblos indígenas dentro de las Iglesias.

. El Concilio Vaticano, con su documento *Ad gente* (sobre las misiones); con sus declaraciones *Lumen Pentium* (sobre la Iglesia), *Dei Verbum* (sobre la Revelación), *Gaudium et Spes* (sobre la acción pastoral en el mundo contemporáneo) y *Dignitatis Humanae* (sobre la libertad religiosa) había proporcionado muchos elementos para nutrir a la Pastoral Indígena o Indigenista. De hecho estas pastorales avanzaron decididamente hasta convertirse en *pastorales específicas* distintas de las pastorales generales que se llevaban en las diócesis y en los países. Pero la acción rebasó a la reflexión magisterial. Así sucedió que cada vez que se veía al Magisterio se constataba que la práctica se encontraba ya en un lugar hacia el que la luz del Concilio no llegaba con la fuerza que se requería para ver con claridad por donde debería ir la acción. En el momento en que llegaba la iluminación, la pastoral ya se había movido de lugar y había caminado hacia delante.

Agravó esta situación el hecho de que *las traducciones* de los textos conciliares, en estos puntos clave de la cultura y la revelación finalmente reflejaban más el punto de vista *etnocentrista o eclesiocentrista* de los traductores o editores que el de los padres conciliares que, aunque no esencialmente distinta, sí proporciona *matices* que hubieran permitido caminar con mas seguridad y tranquilidad en los servicios pastorales y de reflexión de la fe india. Incluso, sucedió que quienes estábamos comprometidos en la Pastoral Indígena hacíamos una lectura bastante crítica de los textos vaticanos de que, finalmente, no llegábamos a donde necesitábamos.

Además, las urgencias de sobrevivencia no dejaban espacio par grandes elaboraciones: Como me dijera recientemente un comprometido misionero en Paraguay, “mientras defendemos junto con los indio las tierras de la voracidad de las transnacionales, no tenemos tiempo de hacer teología”. Se vive la Teología India, pero no hacemos una teología refleja sobre la misma.

Hoy cuando los pueblos indígenas, presionados desde su práctica de fe, insisten en la necesidades de una reflexión propia, no solamente hecha por *ellos mismos*, sino sobre todo *hecha como otra teología* que se expresa con los elementos de comprensión, intelección y comunicación de su cultura, como un servicio al pueblos de su cultura; se impone la necesidad de clarificar el objeto, hacer un método, definir o articular fuentes, enriquecer y afinar los medios reconocer el sujeto.

3. EL ESTIMULO DEL VATICANO II

Ya han pasado 25 años desde que terminó el Concilio. Podría parecer anacrónico volver a lo que allí se propuso respecto de la cultura, la religión y la revelación en los pueblos. Sin embargo, nos parece que esa mina no esta aún agotada, y que sus posibilidades podrían ser sorprendentes aún en estos días. El Magisterio que siguió al del concilio es muy abundante en Paulo VI y, sobre todo en Juan Pablo II. Pero este magisterio se funda en aquél y no se comprende sin aquél. Es su reflejo y su continuidad.

3.1 HACIA LAS CULTURAS INDIGENAS

. El concilio enseña que la naturaleza humana y la cultura están íntimamente relacionadas (GS 53). Con esto queda claro que una evangelización pastoral que quieran ser *verdaderamente humanas o esencialmente humanas* necesariamente tienen que ser una buena nueva no sólo a los grupos humanos, sino a los grupos humanos con su propia cultura. La cultura promueve la integridad humana (GS 53), por lo tanto *el desarrollo de la cultura es el desarrollo de lo humano*, es decir, que la acción de la Iglesia que quiere como parte de su misión el desarrollo humano, tiene necesariamente que propiciar el de las culturas, sobre todo, cuando la misma Iglesia afirma que sólo con la cultura se puede acceder a la perfección de la persona humana y de la comunidad (GS 53). Es la cultura la que le puede proporcionar este enfoque de plenitud a la experiencia social de las comunidades indígenas, por eso la religión y la fe tienen que pasar necesariamente a la dinámica de la historia *mediante las culturas*.

Es claro que la cultura debe tener libertad de actuar y expresarse (GS 59). La teología India *es vivir, pensar y expresar la fe de los pueblos indios* y, por lo tanto, en concreto, la libertad propia e inalienable de las culturas debe incluir también *la libertad de que la fe se exprese y actúe según el enfoque cultural propio de cada pueblo indígena*. Esto lo decimos con la misma certeza con la que el Concilio afirmaba el respeto y la integridad a quien tienen derecho las culturas (GS 59), esa integridad, para que verdaderamente sea integridad, *debe incluir a las teología indias*. Y ya no cabe el argumento de que las teologías indias deben mas bien usar el acervo de la *única teología*, porque lo que enseña el Concilio lo propone dentro del marco de la custodia de la autonomía de las culturas aún minoritarias (GS 59), aunque, sabemos que, en nuestro caso, muchas de las culturas indias son mayoritarias.

El rol de la religión y de la teología ciertamente ayudan a la construcción de un mundo nuevo (GS 57). La Iglesia promueve la unidad de la humanidad cuanto mejor custodie la diversidad de las culturas (GS 54). Si no se hace Teología India, se corre siempre el riesgo de que la unidad a la que se encamina el mundo se quede en muchas naciones sin enfoque y sin trascendencia.

Más aún, el Concilio aseguraba que las tradiciones y patrimonios culturales definen el ámbito de la historia (GS 53); es esa definición es necesario que aparezca lo indio, no sólo como una presencia que ya está, sino como horizonte y espíritu, lo cual proporciona precisamente la teología india, que puede ayudar a que se cumpla el deber de que las sociedades lleven su cultura por la vías por las que la humanidad perfecciona esta nueva etapa en la que se encuentra y la lleve a la plenitud (GS 60.54).

Hoy, que nos encontramos en el momento exigente de la producción de una teología india, constatamos con mordente realismo lo que reconocía el Concilio, que entre la cultura y las instituciones cristianas el acuerdo es difícil (GS 62), a lo que escribía Paulo VI en el *Evangelio Nuntiandi*, que la separación entre Evangelio y cultura es el drama de nuestro tiempo.

3.2 HACIA LAS RELIGIONES INDIGENAS

La teología India no es otra cosa que sacar una de las consecuencias de que “cuando la Iglesia llega a los pueblos ya están en ellos las Semillas de la Palabra” (GS 61). Esto deja siempre la sospecha para el diálogo y para el ecumenismo, de que los cristianos empiezan y parten de una posición de superioridad ante las demás religiones. El cristianismo tiene a Cristo, las demás religiones tienen solo las Semillas de la Palabra. Conviene recordar aquí que, de todas maneras, este fue el mismo criterio que aplicó la Iglesia hacia las culturas grecolatinas. Aunque, también debemos traer a la memoria que, mientras que las culturas grecolatinas crecieron y se desarrollaron dentro del cristianismo, la mala interpretación de lo que es la misión y la evangelización, hizo que las culturas no occidentales no crecieran ni se desarrollaran dentro del cristianismo, sino todo lo contrario. De todas maneras, de esas semillas debe brotar, como uno de sus frutos propios, la Teología India.

Y la certeza de que el anuncio de Cristo continuamente renueva las culturas (GS 58) y purifica y eleva las costumbres de los pueblos (GS 61), nos parece que se debería entender con el mismo derecho y el mismo sentido con el que la Iglesia actuó con las culturas grecolatinas; es decir, en el sentido de la *recapitulación* (GS 58), que es el de fecundar y planificar, no en el *de censurar y quitar a criterio del misionero, evangelizador o pastor*. Por eso dice el Concilio que esas dotes de los pueblos, el Evangelio lo renueva desde adentro (GS 58), con su propia dinámica y conservando su propia capacidad de efectuar dicha renovación.

Un punto conflictivo, cuyo proposición y redacción ha puesto más problemas que los que ha solucionado es aquél de que “con su obra la Iglesia hace que todo lo que hay de bueno en el corazón y en la mente de la humanidad, o lo que se encuentra sembrado en los ritos propios y en las culturas de los pueblos, no únicamente no perece, sino que se sana, se eleva y se completa para la gloria de Dios, la confusión del demonio y la felicidad de los hombres” (LG 17). Aquí hay muchas dificultades.

Lo que encontramos en las culturas, ¿es bueno?, entonces ya no necesita ser purificado, y como se dijo que se encuentra bueno, no requiere ser sanado.

El texto necesitaría muchas más extensión. Distinguir lo que hace la acción (misionera y pastoral) de la Iglesia por un lado; lo que hace la gracia de Dios por otro; y lo que les corresponde hacer a los pueblos al responder al Evangelio.

De todos modos, se generan nuevos problemas, porque su gracia Dios la da con su presencia en los pueblos. Lo que dice el Concilio hubiera quedado más claro con el sólo *consumetur*, es decir, con el que deben llegar a su realización, omitiendo lo demás.

¿No es esto precisamente lo que leemos (que hace la gracia), liberar la verdad y la gracia de cualquier contagio del maligno para restaurarlo en Cristo) (AG 9). Y es posible que *el sentido de todo lo que enseña el Concilio sobre las culturas, religiones y revelaciones* sea precisamente éste, y que no aquel otro que permite al misionero y evangelizador entrar con guadaña en mano a separar y cortar, con el grave peligro de que, pretendiendo sacar la mala hierba esté arrancando también las plantas buenas. Cosa que un desapasionado análisis histórico demuestra que como Iglesia hemos hecho en muchas ocasiones.

Por eso los padres conciliares nos alertan sobre el peligro de que las relaciones interculturales hagan que se pierda la fidelidad viva a las tradiciones y costumbres de los pueblos (GS 56). Y nos hacen concientes de que para poder dar testimonio de Cristo es necesario amar la vida y la cultura de los pueblos (AG 11). A veces nos contentamos con conocerlas, estudiarlas (lo cual ya es muchísimo), pero falta amarlas no sólo como “cosas” sino como “experiencia de vida” valiosa, capaz de mover nuestros corazones.

3.3 LA REVELACIÓN DE DIOS EN LAS CULTURAS

Al regreso del exilio (entre el siglo 60 o 50 AC), es decir precisamente cuando Israel tenía muy claro en su memoria el haberse encontrado con otros pueblos en medio de los cuales había podido experimentar la presencia de Dios, se escribieron las narraciones del Génesis, en las que la experiencia de la alianza que Dios había hecho con Abraham se revela ahora como abierta a todos los pueblos mediante la alianza con Adán. Todo mundo sabe que el contenido

central de esas narraciones se inspiró en la tradición de la *Epopéya de Gilgamesh*, según un texto sagrado de otro pueblo, no sólo distinto de Israel, sino con el que entró en contacto en situaciones conflictivas.

Pues bien, en ese mismo período se escribió el libro de Malaquías que, precisamente, en la Biblia está colocado como la puerta de los evangelios. En él leemos: **Desde donde sale el sol, hasta el ocaso grande es mi nombre entre los pueblos; y en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio puro** (1,11). Puede ser que, para el cristianismo, éste sea uno de los puntos claves en lo que se refiere al sentido salvífico de las otras religiones y culturas. Este pasaje lo interpreto el Concilio de Trento como que se refería al sacrificio *mesiánico* que **después** habría de celebrarse en todo el mundo (Sesión 22, cap. 1; en el Denzinger, 930). Esta interpretación le da también en el Vaticano II, LG 17, nota 22. Sin negar esta interpretación podemos *ofrecer* otra, permitida por el Contexto del que hablábamos arriba. Efectivamente, Malaquias, como la mayoría de la gente de su tiempo, escribió ese pasaje **pensando en la cultura, religión y revelación de otros pueblos** con los que apenas habían estado en contacto. Es decir, el sentido del texto puede ser también que los pueblos engrandecen el nombre de Dios, y con sus ritos le ofrecen sacrificios puros; en un momento en el que Dios no acepta la liturgia de Israel.

Además, la *tradición* de los padres va aún más allá de la interpretación que ofrecemos. La *Didakè*, san Justino, san Atanasio, san Cirilo, san Gregorio Nacianzeno, san Ambrosio, san Ireneo, san Agustín, y otros muchos que constituyen una posición *constante* (AG 3), proclaman que no se redime lo que Cristo no asume; y El asumió integra la naturaleza humana, menos el pecado. Y como veíamos **la naturaleza humana y la cultura están íntimamente relacionados** (GS 3). Es decir que, en cierto modo, asumiendo la naturaleza humana, Cristo ha asumido y redimido también a las culturas. Y esto se confirma aún más porque los valores culturales y religiosos de la persona, de la inteligencia, de la voluntad, de la fraternidad fueron fundados por Dios (GS 61). Y en lo que se refiere a la misión entre el Evangelio y la cultura existen relaciones múltiples (GS 58).

Por ello no nos extraña que el Concilio enseñara lo que casi todos hemos constatado: desde los tiempos más antiguos en los pueblos está la presencia de Dios en sentido religioso, es más, está allí como Padre (N.AE 2). Por ello los bienes de las culturas no son un obstáculo, sino más bien se afirma que todos ellos son medios para la salvación (AA 7). Al vivir según sus propias culturas, al cultivar la tierra, al realizar las actividades propias de la participación en la sociedad, los pueblos están realizando el plan de Dios, perfeccionan la creación, cumplen el mandamiento de servir a los demás (GS 57).

La tarea de los evangelizadores no es sólo la de descubrir, sino la de hacer resplandecer las Semillas de la Palabra (LG 11), porque ellas llaman al pueblo al fe (AG 15), haciéndolo crecer y realizarse como Pueblo de Dios (AG 9). Es un reto muy grande para la Iglesia descubrir en las culturas indias estas semillas y potenciarlas. Ya han pasado 500 años sin que lo logre. Quizá esto se hará desde el potenciamiento cultural que provocará la Teología India.

Las Iglesias autóctonas, en cuanto autóctonas, nacen de las semillas de la Palabra de Dios en las culturas (AG 22). Estas iglesias nacerán de lo que en ella había **antes** de la predicación del Evangelio, y sólo serán iglesias locales autóctonas si esas semillas llegan a su plenitud. Pero no hay que olvidar que no solamente las iglesias autóctonas tienen que madurar hasta su plenitud, sino que esta es también una obligación impuesta a toda la Iglesia de Cristo. La Iglesia se beneficia de las culturas y las culturas se benefician de la Iglesia: es una acción mutua (GA 58); y, en el contexto de los 500 años del cristianismo en América, nos cabe la pregunta de si esto se ha hecho, si los intentos por inculturar se continuaron, el por qué se suspendieron, el por qué actualmente aunque se insista en ello ni siquiera se toleran.

Y aunque el Evangelio y la Iglesia, no pueden existir sin las culturas, según el Concilio no se deben ligar indisolublemente a ninguna de ellas (GA 58, Paulo VI *Evangelio Nuntiandi*). Pero de hecho tanto la predicación del Evangelio como las iglesias, sí se han ligado las formas culturales greco latinas, occidentales; y les cuesta mucho desligarse de ellas. El latín, p.e., la usó la

Iglesia Católica durante más de diez siglos, y muchos elementos de su liturgia aún no los pueden desprender de su claustro mediterráneo occidental romano.

Y aunque esto, y otras muchas cosas, son dificultades que frenan el surgimiento de las iglesias autóctonas y más aún, detienen la producción de teologías autóctonas como comprensión y espiritualidad de la fe y de la religión, las dificultades que existen entre la Iglesia y las culturas, afirma el Concilio, finalmente habrán de servir para profundizar la fe (GS 62).

4. EL PUNTO DE PARTIDA PARA LA TEOLOGIA INDIA

Retomando ahora la motivación de nuestra reflexión, llegamos de nuevo a lo que nos proponíamos cuando queríamos indagar sobre el punto de partida de la teología india.

Toda verdadera teología, si se nutre de una religión auténtica, no puede tener otro punto de partida que la experiencia de fe. El punto de partida de la teología es la fe, expresada según los ejes fundamentales y orientadores de cada cultura. Y si alguna teología se fue por otro camino, tendrá, más tarde o más temprano que regresar a este cauce común. Y aquí nos conviene explorar un poco las prácticas y los contenidos de esa fe de los indígenas. La mayoría de ellos son herencia y vivencia actual de prácticas y tradiciones milenarias practicadas ya por los habitantes originarios de este, continente. Pero junto con esa riqueza abrumadora de ritos y celebraciones de raíz autóctona existe también prácticas que no pueden ser comprendidas si no es desde la proclamación del Evangelio que se hizo a partir del siglo XVI.

Entonces, como decíamos, aparece claro que esas experiencias están basadas en dos vertientes de revelación:

- a) la revelación de Dios en las culturas, y
- b) la revelación en las “Sagradas Escrituras” que es el origen de la acción misionera.

Sin embargo, sí con la ayuda de la lingüística y de la semántica, analizamos las prácticas de “religiosidad popular indígena”, descubrimos que *el sentido* que estas prácticas tienen está dado por las culturas indias y no por el cristianismo. Es decir, en estos 500 años he prevalecido más la herencia de los

antepasados autóctonos que la herencia de los antepasados cristianos o la acción de nuestras iglesias. Estamos prácticamente ante *religiones indígenas nuevas*. Son nuevos cristianismos encarnados en las tradiciones autóctonas. Y esta encarnación no fue hecha por los misioneros sino por la fuerza del Espíritu en los pueblos indígenas que les mantuvo la vida mediante una *resistencia* vivificante y santificadora.

Entonces ¿qué teología queremos hacer? Una podría ser la teología **india-india**, (llamémosla así por el momento) la cual debe hacer emerger explícita y gozosamente la experiencia cultural-teológica que se acalló durante los últimos siglos, para que entre con toda dignidad y derecho en el concierto de las teologías del mundo, con su especificidad y riqueza propias. Esa experiencia tiene que surgir desde la práctica sociocultural actual de los pueblos indios confrontada con las propias fuentes, escritas u orales. Su articulación estaría intencionada hacia las demás teologías indias que se unen y convergen en la fe con la que han respondido secularmente al llamado de Dios.

Otra teología que podríamos hacer sería la teología **india-cristiana**, que con la anterior tiene en común que se lanza desde la experiencia sociocultural de los indígenas de hoy, pero se confronta no sólo con las propias fuentes, sino también con las fuentes del cristianismo.

Esta querrá articularse hacia el campo de las teología cristianas, conservando sus características propias, histórico culturales, dentro de una variedad que se une en la fe común, sin negar la posibilidad de su lanzamiento también hacia las demás teologías del mundo.

5. CONCLUSIÓN

La Teología India es una realidad que constatamos como *vivencia* en la experiencia histórica y cotidiana de las comunidades indígenas vivida como *ritos, como cantos, como cuentos, como interpretaciones, dichos, moralejas, metáforas, pero sobre todo como resistencia histórica*. Y es una paradoja que actualmente nos resulte difícil precisar en que consistiría la Teología India como actividad reflexiva, puesta que en un texto discursivo, o en otro tipo de comunicación.

Ese punto de partida no debe perder de ninguna manera su matriz cultural. En el momento en que las teologías indias no se expresaran en las culturas indias dejarían inmediatamente de ser indias, para convertirse en una repetición mal hecha de otras teologías enmarcadas en culturas hegemónicas, con el peligro de adoptar de ellas el enfoque dominador que con frecuencia han tenido.

La forma más rápida, la más urgente de hacer teología india, sería la de levantar a nivel reflejo las experiencias sociales indias que se trascienden en sus propias religiones, poseerlas de manera renovada, concientemente teologal. Es necesario tener la seguridad de que ése es un material *religioso-cultural*, y no solamente *cultural*. Es decir, debe confrontarse esa vida social, orientada por la cultura, con el dinamismo de *trascendencia*, que provienen tanto de la fe del pueblo que cree en la presencia y acción de Dios en su historia como de su vida cultural de hoy y de ayer. Sólo así la Teología India estará como debe estar, en el arco de pasado, de presente y de futuro de los indios de esta América que antes fue *Tahuantinsuyo*, *Abya-Yala Anáhuac*, o *la Tierra de Usen*. Y es probable, no será la reflexión de los **pueblos** indio, sino la de **nacionalidades** en su propia tierra, con su propio sistema social, con el dinamismo cultural que se han elegido, en la amistad de Dios que se les ha manifestado de muchas maneras.

DIALOGO EN PLENARIO

. ¿Que es hacer teología? Es la reflexión que la comunidad hace sobre el Ser supremo en relación con su vida.

. Hacer Teología es descubrir o detectar ¿qué quiere Dios para nosotros? ¿qué está haciendo El en medio de nuestras acciones en nuestro proceso histórico? ¿Cómo se potencia o se contradice el plan de Dios? En la vida experimentamos la presencia de Dios, y en los ritos la celebramos.

. Hay una manera de vivir la fe, tratando de usar la cabeza, reflexionando, sobre la práctica. Pero la Teología India no se agota en términos racionales. Teología será ciertamente la reflexión de la vida en confrontación con la palabra de Dios hecha historia. La teología India debe incluir: tradiciones, vida ética, relaciones sociales, mitos, símbolos, libros sagrados.

. ¿La tradición Kuna es Kuna o es también cristiana? Este problema no es indígena. Tendremos, si aceptamos este marco, problemas o límites. Por otro lado, no hay cultura o religión puras. Buscar la pureza de la cultura es perder el tiempo y negar la evolución del pueblo. El Kuna vive su teología y esa teología es Kuna.

. Hay teología judía, cristiana, india; incluso hay teologías al interior del cristianismo. Podría igualmente haber Teología India al margen de lo cristiano o en el interior del cristianismo.

. En la teología de muchos pueblos hay referencia a la cultura india y a la Biblia. Considerar la Biblia puede ser una exigencia también para los que queremos hacer Teología India. Loas guaraníes, p.e., se han quedado religiosamente guaraníes pero con elementos cristianos.

. Cada pueblo ya ha manejado en su teología tanto su propia tradición como la tradición cristiana. Están estructurando y sistematizando todo. Hace tiempo que surgió en nosotros la cuestión ¿Cómo nos vamos a entender con la teología cristiana? En la solución del problema es importante tomar en cuenta que hay que apoyar nuestro pensamiento teológico.

. El pueblo Quichua, por la experiencia de siglos de dominación, ha quizás deformado su pensamiento teológico porque perdió contacto con la experiencia e inspiración original. En la elaboración de la Teología India hay que tener en cuenta que se han negado durante mucho tiempo las bases de nuestra teología.

. Queremos que la Teología India salga de la resistencia y que sea reconocida como Teología India como tal, no como dijeron algunos misioneros, como demonología (experiencia de demonios).

. Ya estamos tocando cuestiones de fondo. Toda etnia tiene su tradición religiosa, llamémosla o no teología. Sería muy provechoso escuchar voces de la tradición en las reuniones por grupos. No nos entrapemos en la palabra teología. Trataremos el aspecto religioso del pueblo indio, conversemos, estudiémoslo, que allí está la teología.

TRABAJO DE MESAS

Preguntas Guía:

1. ¿Cómo lo que llamamos teología es el cristianismo lo llaman en la cultura indígena concreta?
2. ¿Qué hemos hecho en nuestra zona?
3. ¿Qué actitud asumimos respecto a ello?
4. ¿De donde parte esa experiencia teológica?

PLENARIO

1. Lo correspondiente a “teología” en los pueblos indios:

CONO SUR:

El sujeto de la teología india deben ser los mismos indios, ellos tienen que tomar la voz.

En la **teología india-india**, nada tiene que hacer o que ver la Biblia o el Magisterio.

Los **teólogos indios** son aquellos que velan por la tradición y la transmiten.

A diferencia de los teólogos de la tradición cristiana, el teólogo indio no es un profesional del libro ni un destacado. El teólogo indio es el grupo; y si alguien individual se destaca es para vivir más plenamente la vida del pueblo, porque conocer mejor la tradición de su pueblo. La teología india tiene un eje central: la celebración ésta se realiza en la vida a través de los símbolos.

Sin embargo hoy los pueblos indios se ven enfrentados a dar respuesta a las propuestas

¿Para qué habla la teología? Para defender al pueblo de los que otros dicen distorsionando la experiencia religiosa indígena

¿De qué habla la teología india? Transmite la tradición oral, explica su diferencia interna.

ANDINO

Perspectiva del grupo:

Esta es una conversación en la que compartimos inquietudes y opiniones. No tiene el carácter de conclusiones.

El término “teología” no es significativo para los pueblos andinos. No se usa esta palabra. Pero sí hay abundante y profunda teología en el mundo andino.

Nos parece importante hablar de Dios desde nuestras experiencias; y hablar de Dios es hablar de hombres y mujeres, de dolor y de esperanza.

Tierra y comunidad:

Encontramos a Dios en la tierra, no como objeto, sino como mamá Pache o Pachamama, aquí está el amor, como dicen los Quichuas del Ecuador, “el ser humano siembra, la tierra produce y Dios nos alimenta”.

Vivimos nuestra teología en la reciprocidad, en la comunidad, cuando experimentamos ser “nosotros”, ser varón y ser mujer, ser humanos y creer en Dios. Todo en reciprocidad.

La teología andina es teología de la tierra sagrada y teología de la comunidad.

Práctica Religiosa:

Más que razones teológicas el pueblo andino tiene prácticas religiosas. Este es su modo de hacer teología. Teología es la práctica de la danza, del rito, de la veneración de los difuntos, del respeto entre personas y con la naturaleza, de esperanza.

Esta práctica tiene símbolos; tanto en las ceremonias, como en la tradición oral. Es una teología simbólica.

Lenguaje y racionalidad andina

Además de vivencias y prácticas, los pueblos andinos tienen conocimientos que son teología.

Nuestra teología está en la poesía, en la secuencia ritual de estos conocimientos teológicos; aunque la dominación les ponga obstáculos y los reprime.

Teología en la Amazonía

La selva es un inmenso santuario. Allí Dios es vivenciado intensamente.

Los grupos amazónicos hacen teología en la gran libertad de movimientos que tienen en la selva; también teologizan en la libertad de espíritu.

Este es un contraste con la situación de pueblos andinos que han sufrido más opresión. Pero en la selva hoy ocurre cambios y en parte se pierde la libertad; y en todo esto se vive la teología.

CONO SUR

La iglesia ha desconocido la Teología India a pesar de que hoy hay un reconocimiento de la existencia de una religiosidad propia de los pueblos indios.

En el 90% de indios la práctica pastoral de las Iglesias Protestantes ha rechazado su cultura y el pensamiento indígena teológico.

CARIBE

En todos los pueblos indígenas hay una **experiencia de Dios**, una vivencia de su presencia en la vida toda. Y eso es vivir y hacer teología.

La teología está en la celebración de la presencia de Dios, en los ritos, en las creencias, en los relatos, en los mitos. Se dan diferentes niveles de **interpretación teológica** a través de los ancianos, sabios, curanderos.

En el pueblo Kuna encontramos además la teología en los *Pab Igála* relatos de tradición oral, interpretación más orgánica y sistemática.

MAYA

Es un hecho innegable que entre los pueblos Mayas existe la teología y el teólogo.

Vivir y resistir en unas culturas de subsistencia da sentido teológico a sus vidas.

Hacemos teología cuando hacemos la experiencia de Dios, que es un punto de convergencia en el ser humano.

La profunda experiencia de El expresada en las vivencias es un hecho teológico.

Teología Maya ha habido siempre como reflexión sobre la vida, y es la que ha garantizado la subsistencia de nuestros pueblos durante muchos años de opresión.

MÉXICO-INDIGENAS

En nuestros pueblos no existe la traducción de la palabra Teología. Pero sí existe la experiencia de la relación con Dios en la vida de nuestros pueblos, en la que se da el hecho teológico.

Nos dirigimos a Dios de esta manera:

ÄJUÄ = El eterno Dios (Nähñu)

TAAUYVA = Señor, Padre Santo (Mixteco)

KIMPUCHINAKAN = Nuestro Señor el Dueño de Todo (Totonaco)

NA`NA = Nuestro Dueño – (Mazateco)

Kuachikon = Lo relacionado con lo Sagrado (Mazateco)

` BIDO` (PITAO) = Santo (gran Alimento), Espíritu Profundo,

Viento Insondable (Zapoteco)

RACHA'ANU = El Dios grande poderoso (Mixteco)

INTOTATZIN –INTONANTIZIN = Papacito – Mamacita (Náhuatl)

TLANEL TOKILIS = La verdad que creemos (Náhuatl)

MAM = Dios como la luz trascendente (Huasteco)

A Dios siempre lo vemos como Padre y como Madre, en una visión dual.

Se relaciona a Dios siempre sobre todo con la tierra, pero también con el viento, con el sol, con el rayo, con la lluvia.

Se hace esto en función a un servicio que damos a la comunidad.

En nuestra teología Dios es un Dios vivo en la tradición y en la costumbre del pueblo; por eso en los ritos se hace referencia a los que han vivido antes que nosotros, a nuestros abuelos y tatarabuelos.

Como es un Dios metido y presente en la vida del pueblo, lo sentimos que está con nosotros a través de las imágenes que presiden nuestras costumbres.

Tenemos un concepto de Dios único manifestado en varias formas.

MEXICO – AGENTES DE PASTORAL

Hay una experiencia teológica de vida (ritos, tradiciones, trabajo, etc.) que no esta sistematizada.

La reflexión de la fe del pueblo se refleja en los mitos y creencias que presentan una **forma diferente** de teología. En la transmisión de la teología juega un papel importante el **sabio** (Hamatini).

Los **nombres de Dios** reflejan ya una teología elaborada:

IPALNEMOHUANI = El que da la vida (Náhuatl)

TOTATZIN – TONATZIN = Nuestro Padre – Nuestra Madre (Náhuatl)

EL QUE ACOMPAÑA (Hñähñu)

EL DIOS QUE NO CREA (Huicholes)

EL NECESITADO, EL QUE NOS DA LUZ (Zapoteco).

Comisión de síntesis:

En lo que se ha dicho constatamos esta coincidencia: en dos grupos la teología se vé como experiencia del pueblo indio. (Se ha optado por un concepto amplio no racionalístico).

Es decir: aparece claro que la teología está celebrada, ritualizada, esa es su manera de sistematizarla.

Yo creo que en el indio hay otra manera de vivir y hacer teología y esto no es un “concepto amplio” de percibir la teología.

Si alguien quiere hacer teología india **tiene que ser indio**. La teología se hace desde la práctica india.

En su teología, el indio engloba lo divino y lo humano.

El indígena es místico y teólogo.

La teología blanca funciona en la vida como un apartado, el religioso, sin referencia a la vida económica. La fe indígena se enraiza integralmente en la vida de la comunidad y del pueblo.

El teólogo blanco muchas veces es alguien separado de la comunidad, es un profesional.

El teólogo indio es del pueblo.

La teología india tiene rasgos liberadores importantes.

2. ACTITUDES HACIA LA TEOLOGIA INDIA

ANDINO

Nuestras responsabilidades ante la teología india.

Estar atentos y respetar las culturas andinas tal como ellas son. Estar atentos a la racionalidad andina (distinta al pensar occidental). Estar atentos a la Teología Andina.

Los agentes pastorales debemos acompañar y dejar hacer a estos pueblos andinos y amazónicos.

Debemos tener la disposición de reconocer la novedad en la teología andina, que es un aporte a la teología cristiana y a la teología de la liberación.

Colaborar en procesos de autoformación andina; para que estos pueblos conozcan más sus teologías y también sean críticos ante la sacralización del **proceso moderno**.

Cuestionamos seriamente, a fin de que no tergiveremos la manera de pensar andina; para no absorber y manipular lo indígena.

CONO SUR

Debe tenerse en cuenta la represión, el rechazo y el no reconocimiento de la teología india. Esta es una realidad y de ella se debe partir para hacer teología. La represión de la tradición indígena y la evangelización generan una nueva realidad en los pueblos indígenas que debe reflejar la Teología India. Hay también una historia de recreación de la tradición religiosa que es ya sistematización teológica.

Si no se toman en cuenta estos hechos se puede generar una teología dentro de un proceso dicotómico perjudicial.

CARIBE

Se ha vivido una negación y condenación de las religiones indígenas.

Hemos sentido la urgencia de una conversión que conlleva para los que no somos indígenas escuchar al pueblo, acompañar su autodeterminación, dialogar sobre sus mitos, asumir sus posiciones religiosas, vivenciar sus ritos, conservar la lengua, rescatar su cultura, devolverles su experiencia religiosa sistematizada, publicar los hechos relevantes que van aconteciendo en su vida sociocultural y religiosa.

Estas actitudes se potencian cuando se logra una pastoral indígena coordinada (CONAPI).

MAYAS

Las actitudes esenciales que debemos tener respecto de la Teología India son: Respetarla, acercarnos más a ella, aceptarla como una realidad que existe vitalmente en nuestro pueblo. En una sola palabra, reconciliarnos con la Teología India que ha sido atropellada, aplastada.

MEXICO – INDIGENAS

Ahora es importante hacer nuestra teología, conectar y articular lo que tenemos, porque nuestros sabios fueron asesinados y esto produjo fragmentaciones.

Es esta una actitud de búsqueda de los nuestro, con nuestros moldes, con nuestra manera de pensar y ver el mundo.

Es una actitud conflictiva: por un lado la formación que hemos recibido y por otro el estar en un proceso de inculturación.

Estamos en una actitud de aprendizajes ante la teología que vivimos como pueblo.

A veces parece que vivimos dos mundos distintos porque participamos en dos rituales diferentes.

Mientras más se investiga en las fuentes antiguas comprendemos más el sentido que tiene nuestras costumbres actualmente.

Es un conflicto en nosotros constatar que durante quinientos años se ha estado burlando y perjudicando la teología del pueblo. Por ello, tenemos en nuestros pueblos gente que ve su práctica teológica como un atraso.

Es un reto enorme el que tenemos ante nosotros para concienciar al pueblo sobre la validez de su teología.

La renovación de la actividad teológica india es esperanzadora por los frutos que va habiendo, por ejemplo: debido a la reflexión teológica que acompaña el proceso, tenemos ya muchas autoridades municipales indígenas.

Pero sufrimos el problema de que hay elementos que al traerlos lo migrantes a nuestra cultura la van cambiando.

La actividad teológica es una actitud crítica que nos lleva a ser concientes.

Debemos reflexionar para ver lo que realmente es del pueblo.

Necesitamos de veras querer ser indio hasta las ultimas consecuencias.

El mensaje autentico del cristianismo es un mensaje de vida, y al hacer teología es eso debemos estar unidos.

Vemos como erróneo que a muchos del pueblo se les ha hechos creer que convertirse al cristianismo es dejar de ser indígena.

MEXICO – AGENTES DE PASTORAL

Actitudes pastorales ambiguas ante la religión y teología indígena:

Ataque

Respeto

Aceptación

Admiración = discipulado

Asimilación

Acompañamiento (con todas sus consecuencias)

COMISIÓN DE SINTESIS

Algunas observaciones han manifestado la sospecha de los indio ¿no será que ahora se habla de Teología India para volver a atropellar a los indios con un instrumento nuevo?

Por otro lado, ante el hecho de la Teología India se vive una situación de conflicto: a nivel interno se están viviendo los ritos autóctonos, a nivel externo se vive lo cristiano ante la sociedad.

Pero se nota muy clara la esperanza que se manifiesta en el esfuerzo por parte de las iglesias de acompañar, buscar, crecer, convertirse.

Participantes:

Podemos llegar a esta conclusión: Hay un empeño de diálogo inter-religioso real.

En lo que respecta a la Teología India es difícil tener una actitud purista. Ya los pueblos tienen elementos cristianos como práctica religiosa y de identidad. Debemos ayudar a que la cultura adquiera su propia identidad para tener un dialogo auténtico.

Hay en la Iglesia Jerárquica dos posturas:

- a) Comprometida, que quiere acompañar al pueblos, asimilar la cultura.
- b) La que no está en esta línea de la hostilidad o rechazo donde se exige todo o nada. Esto produce conflictos.

Falta la opinión de los sacerdotes indígenas a quienes nos enseñaron la teología cristiana para ser evangelizadores de nuestros pueblos indígenas.

Para que nazcan los esquemas para la Teología India, tenemos que despojarnos de los esquemas de la teología blanca.

Esto no quiere decir que la Teología India es borrón y cuenta nueva.

La Teología Cristiana nos ha servido para ver como han aplastado nuestra Teología Indígena.

Con la Teología India tenemos que hacer un renacimiento.

Para que la Teología India sea reconocida como cristiana no basta el espacio religioso, es necesario el espacio social. La Teología India es liberadora.

Las teologías cristianas que vinieron a este continente en el siglo XVI, estaban mandadas por un sistema dominante. Hoy, el enemigo está igual de fuerte que antes, y nos sigue enviando teólogos e ideólogos. Tenemos que estar muy atentos en la articulación de la Teología India con las demás teologías.

El enemigo está fuerte y el sistema nos condiciona. La comunidad indígena con su teología está ahí, no necesita necesariamente ser de una determinada Iglesia. El indio integra todo. Ciertamente, se requiere libertad social para así desarrollar una Teología India.

La teología Indígena brotaría de una iglesia indígena. ¿Cómo hablar de Teología Indígena, si no hay iglesia indígena?

Nosotros tenemos una forma de entender a Dios presente en el pueblo, y no sólo como Semilla del Verbo en nuestras vidas. En qué quedamos ¿Tenemos la experiencia de Dios o sólo la experiencia y la presencia de su semilla? Para nosotros, lo que tenemos es a Dios.

La doctrina de la Iglesia no dice que lo que hay en los pueblos son semillas de Dios, sino semillas del Verbo. La experiencia religiosa indígena es camino de la salvación hacia Dios. Pero el verbo es un acontecimiento histórico novedoso. Nació en Israel, tuvo un tiempo y una cultura determinada, lo mataron los judíos. La presencia plena del Verbo, en Cristo, no es una imposición ideológica sino una verdad histórica. Reconocer en las culturas de las comunidades las Semillas del Verbo es una revalorización de la cultura india.

La Semilla de la Palabra, no es el fruto de la Palabra. En la dinámica pastoral y teológica de las semillas de la Palabra lo que cuenta es hacer que la semilla produzca fruto. Esto es lo que sucedió con las culturas graecolatinas; llegó el Evangelio, y las semillas de la Palabra en esas culturas crecieron hasta que dieron su fruto helenizando y romanizando al Evangelio. Esto no ha sucedido con ninguna de las culturas indígenas. La Iglesia ni siquiera ha descubierto las Semillas presentes en nuestros pueblos, menos ha procurado que esas semillas fructifiquen. En el Magisterio la Iglesia reconoce la validez y la insuficiencia de la religión indígena, y que Cristo es la plenitud. Pero no se trabaja porque ese reconocimiento sea efectivo. Por otro lado sí puede ser verdad que la práctica de las comunidades indias sea más cristiana que la que se dice “cristiana”.

Desde nuestra perspectiva indígena haremos teología indígena; desde la cultura, desde la base de nuestros ancestros. Pero, ¿qué pasará con nuestros hermanos indios-cristianos? En este caso no nos sirve muchos los parámetros occidentales.

Hay riesgos en eso de querer hacer una Teología India. No podemos hacer Teología India al margen de nuestros sacerdotes tradicionales...

De que se trata, ¿de reelaboración, sincretismo o de Teología India?

Debemos tener presente cuál es el verdadero contenido de la evangelización, y cual el de nuestra vivencia religiosa. Hay que asumir ambas cosas como diferentes, pero con la posibilidad de diálogo.

No hay choque entre teología india y teología cristiana. Propugnan valores parecidos.

El método o los ritos pueden ser diferentes; los teólogos de escritorio nos fastidian. Estamos contra la hegemonía de los teólogos de escritorio.

La teología blanca es muy especulativa. Es válida la sistematización, pero no se trata de llegar a ese tipo de sistematización puramente racional, de especulación. Quieren llegar a esa experiencia de Dios, cuando los indios ya lo tienen.

Plantearse la elaboración de una Teología India, diferente de la otra teología, separada, propia, es una actitud que puede resultar racista y marginal. Es como en lo social; no estamos buscando una situación al margen de la situación

General que ya existe en los estados, sino que queremos que lo indio se dé dentro de los estados, porque accedemos al poder y determinamos una nueva realidad que nos libera y nos realiza en el conjunto social existente. Igualmente debe suceder con la Teología India, debe ser una reflexión dentro de la teología que ya existe.

La Teología India no es otra cosa que la vida de fe comunitaria colectiva. En la otra teología nos crea problemas el que no podamos practicar lo que en teoría aceptamos.

En esto que decimos, y que aparentemente es muy contradictorio, hay una coincidencia grande. El contexto que hemos estado viviendo durante siglos nos pone en tensión.

La necesidad de la Teología India surge dentro de un contexto de lucha por crear un espacio indio integral dentro de la sociedad y la Iglesia.

Por eso nos pareció éste un buen momento para lanzar una convocatoria para discutir el aspecto religioso teológico. Los indios también tenemos algo que decir sobre la teología; tenemos derecho a tener nuestra teología como parte de la identidad de toda la vida, también en lo religioso.

Ese espacio, como práctica y reflexión, es cuestionable ¿será que la Teología India llegará ser una nueva manipulación? ¿No será más bien un concesión?, ¿o acaso es un espacio legítimo de expresión e identidad? ¿Podremos tener nuestro propio rostro dentro de nuestras iglesias?

Aquí hemos venido a buscar aportes y luces.

Los Quechuas tenemos una experiencia dualista: una autóctona propia y otra externa cristiana. Con la Teología India buscamos formas de expresar esto desde nuestra propia cultura y religión.

Actualmente mi pueblo pierde la fe por el conflicto que le pone estar en ese dualismo del cual una parte no puede comprender ni profundizar suficientemente. Es necesario revisar las creencias indígenas más profundamente para descubrir por qué tienen ese arraigo religioso.

¿DE DONDE PARTE LA TEOLOGIA INDIA?

ANDINO

El punto de partida de nuestra teología es la vivencia en esta tierra sagrada y la vivencia como comunidad creyente.

Los y las indígenas tenemos un Dios en quien creemos, pero estamos rodeados por una corona de espinas (por tanto abuso y opresión). Sin embargo estamos en un camino de liberación

Este es nuestro punto de partida para la Teología.

CARIBE

La Teología India parte de la vida, del acontecer del pueblo, de la historia, de la tradición como memoria histórica.

CONO SUR

El punto de partida de la Teología India es doble:

- a) La tradición como lugar
- b) La reflexión como síntesis

Y tiene como objeto cuestionar la presión, porque busca cómo encontrarle sentido al proyecto cultural que tiene nuestro pueblo.

Ante esto es un reto el avance de las sectas que, de muchas maneras, responden mejor a la situación de cómo lo hace la Iglesia católica.

MAYAS

La Teología India tiene que asumir la cosmovisión presente y concreta en la historia escrita como está en el *Pop Vuh*, el *Chilam Balam*, y la tradición oral de nuestros pueblos. Tendrá que asumir todo esto como una fuerza potenciadora.

Retos

Sentimos la necesidad de aclarar: quién va a hacer la sistematización ¿el pueblo o los servidores pastorales?

Hay una Teología India – Cristiana, en ésta estamos nosotros envueltos y existe también una Teología India-India a la que aquí no le podemos dar formulación, porque no están los sujetos de ella.

Debemos tener cuidado de que con este trabajo teológico no caigamos en el exterminio o etnocidio de los pueblos, nada más bajo otro nombre.

MEXICO – INDIGENAS

La Teología India parte de la vida y de un concepto propio de Dios. También nace, crece y se desarrolla como respuesta integral a un contexto social de opresión.

MEXICO-AGENTES DE PASTORAL

La elaboración refleja de una teología india parte:
De una religión propia indígena,
Del Dios presente en las culturas,
Del contexto de opresión que viven los pueblo indígenas.

Síntesis del Implementador

La experiencia y el contenido que hemos hecho con este diálogo han sido muy ricos.

Un aspecto importante que no podremos perder de vista es la actitud que las iglesias tienen o irán asumir ante la Teología Indígena.

A los pueblos indígenas les llegó el Evangelio, pero nunca las acciones evangelizadoras que llevarán a la plenitud las Semillas de la Palabra presentes en su historia.

Se empieza a definir el camino que llevará nuestro encuentro, pero en este momento aún no se concreta, no se llega a definir en qué consiste definitivamente la Teología India.

Lo que sí es claro es que actualmente la Teología India no tiene un espacio real ni en la Teología Cristiana ni en las demás teologías.

¿Tendremos que construir el por qué de ese espacio propio?

¿Haremos una teología articulada dentro de la teología cristiana?

¿Para qué haremos esta teología?

¿Cuál va ser su campo?

Son todas cuestiones que se nos impone resolver en el transcurso de este encuentro.

Comentario de Asesores
Al plenario sobre “El Punto de Partida de la Teología India”

Los habitantes de estas tierras, naciones con sus propias identidades, historias y procesos, llamados indígenas, indio, comunidades originarias, aborígenes, cuando hacen historia, cuando producen sabiduría, cuando desarrollan sus formas de vida, actúan como sujetos colectivos. El caudillismo personalista es un fenómeno excepcional (p.e. en los movimientos mesiánicos), y aún en estos casos, el sentido del movimiento y su orientación los va dando de la comunidad indígena.

Las culturas ancestrales son englobantes; tienen sabiduría que recoge toda la vida; y de ellas fluyen las teologías indígenas que, por lo tanto, tienen también esta misma dimensión englobante.

La cristianización conllevó también una expoliación de culturas indígenas. Pero sin embargo éstas no sólo sobreviven, sino que se renuevan y fortalecen; y con el acerbo de sus mitos y práctica religiosas revierten la ideología dominante, proporcionando a los pueblos, como propias, una visión y una vivencia alternativas. Con sus ritos mantienen viva y celebran su esperanza. Hoy, culturas indígenas que están fuertemente agredidas por la modernización y la negación de las diferencias, buscan caminos propios de progreso de acuerdo con sus tradiciones y potencialidades.

En los pueblos más antiguos como los de Asia, o como los de nuestro continente *Tahuantinsuyu*, la divinidad siempre es percibida como vida. Todos los pueblos buscan vida. Desde esta base, es necesario apreciar cómo la herencia judeocristiana también posee una clara afirmación de la vida para los pobres y para toda la humanidad, visión global que es muy próxima a la visión india. Lo fundamental en estas teologías es el Dios de la vida que manifestó su rostro en Jesús y de otras maneras, y a quién encontramos en el amor solidario y fraterno.

En los pueblos indígenas, la tierra es la esencia del espíritu colectivo; la tierra es al mismo tiempo fuente de vida y sabiduría. Podemos decir que a menudo algunas formas de cristianismo se apartan de esta experiencia, porque se centran más bien en los llamado “espiritual” o en lo “religioso, entendido esto

muchas veces como opuesto y aún contrario a los histórico, material y socio-político. Desde las religiones indígenas de la tierra y sus teologías, estamos renovando la perspectiva de buscar una nueva tierra y un cielo nuevo, de buscar el Reino de los pobres y de otros marginados que sabemos son los que poseerán la tierra.

En América Latina, de varias maneras, las etnias y pueblos originarios están elaborando teologías propias autóctonas. Por otro lado, comunidades indígenas, con intensa vivencia de la evangelización, fusionan las tradiciones autóctonas con las experiencia cristianas en una sola vivencia de fe. Otras comunidades tienen un “sincretismo” mas complejo, que casi es un realidad un forma religiosa nueva. También hay actualmente alguno grupos indios que desarrollan su religión sin vínculos con el cristianismo, o incorporando muy pocos elementos de éste. Otros pueblos tienen en su religión signos cristianos que viven con significado indio; mientras que otros tienen signos indios que viven con significado cristiano.

En la reflexión cristiana latinoamericana, y es especial en la teología de la liberación, en lo que se refiere a la experiencia religiosa y teologías indias, se notan avances y vacíos. Una avance importante es que algunos quieren dialogar con la sabiduría creyente y las teologías de los pueblos indígenas. También es positivo el hecho de ir cuestionando etnocentrismos (presentes en nuestras iglesias y en nuestras teologías de la liberación). Negativamente hay que señalar que, en ocasiones, se vio a las culturas indias como simples elementos englobados en lo ideológico si relevancia para la teología. A fin de cuentas, constatamos que la teología hecha por las poblaciones originarias es este continente del *CemAnáhuac* abre una nueva manera de conocer y vivir la presencia de Dios.

El Dios de Cristo ama y salva. Por eso podemos decir que toda religión que acepta el amor y la salvación que Dios propone es básicamente una religión cristiana. En esta perspectiva no es pues correcto hablar de una religión verdadera (que sería “cristiana Occidental”) y de religiones falsas (que serían, por ejemplo, entre otras las indígenas). Por otro lado, tampoco hay una sola teología cristiana; y no todas las teologías cristianas se acercan al Evangelio y a Cristo de la misma manera. El misterio de la salvación toca a todas las culturas y a todas las religiones.

Las teologías son esfuerzos religiosos, cada uno con sus aciertos y limitaciones, de pensar y vivir la revelación de Dios. En términos concretos existen varias tradiciones de espiritualidad, varias teologías que son frutos de comunidades concretas en su trayectoria histórica y de fe. Además, una religión, una espiritualidad, un modo de pensar, no se puede acercar a la verdad de manera definitiva y total; por lo tanto no tiene sentido el que alguna religión o teología niegue la validez de otras formas de conocer a Dios, de vivirlo o de creer en El. Más bien, la verdad teológica está presente donde hay encuentro humano con la salvación divina. Y el indio interlocutor de la Virgen de Guadalupe, llamado subversivamente “pobre digno”, vive en todas partes la verdad creyente y de fe de un modo particularmente válido.

2. MEDIACIONES DE LA TEOLOGIA EN LA PRÁCTICA PASTORAL

MEDIACIONES METODOLOGICAS DE LA TEOLOGIA CRISTIANA COMO PRESUPUESTO PARA LA PRÁCTICA MISIONERA

PAULO SUESS

I. Introducción

1. El tema de estos apuntes no es la *Teología India*, ni una “Metodología Teológica a partir de la Teología Latinoamericana”. No describiré básicamente “cómo se debería o cómo se podría haber hecho la teología”, sino como se hizo la teología... Se trata, por lo tanto, del “sentido común” y dominante de la práctica teológica en el interior de la Iglesia Católica hasta hace poco tiempo. En esta tarea hoy más cartero que teólogo.

2. Al estudiar la metodología teológica podríamos orientarnos por principios organizativos (escuelas de Ordenes, Catedrales, Universidades), por principios cronológico (Teología de las Sentencias, Teología Escolástica, Teología de la Liberación), por principios de género literario, (cartas, disciplinas, sermones, apologías, diálogos, oraciones sentencias, florilegios, sumas), por un tipología de destinatarios (cristianos, paganos, adversarios rústicos o elites intelectuales) o de “sujetos teológicos” (teólogos profesionales, comunidades, Iglesias).

3. Al adjetivar la Teología como Teología Cristiana admitimos que existen otras teologías no-cristianas: una Teología Judía, una Teología Islámica, una Teología Budista. Con esto afirmamos que una de las mediaciones de todas las Teologías son las religiones de los pueblos quienes también entienden sus teologías como mediaciones específicas.

4. No existe solamente una Teología Cristiana y luego teologías no cristianas. También al interior del cristianismo existen varias teologías: una Teología Protestante, una Católica, una Presbiteriana, etc. Al hablar de “Teología India” se puede hablar de una religión. El discurso teológico al interior de una iglesia tiene ciertas reglas de juego, es decir, está determinada por una gramática que en el decorrer de la historia adquirió su forma y autoridad actual. Por eso la *Teología India* que parte de las raíces religiosas de un determinado pueblos y que representa y sistematiza la sabiduría de este pueblo – que es el sujeto teológico original y primero-existe solamente en plural. Surgirán *Teologías Indias* que reflexionarán las amalgamas de la fe de estos pueblos con sus religiones, culturas e historias.

II. Mediación teológica y conquista

5. Solamente al inicio de la conquista (siglos XVI-XVII), por ejemplo, podemos distinguir muchas voces y prácticas misioneras bien distintas con sus respectivas teologías:

- . La voz *profética* de los dominicos Montesinos y Las Casas;
- . La voz *apocalíptica* (y milenarista) de los Doce Franciscanos, que vinieron a México en 1524, llamados por Cortés;
- . La voz *integracionista* de los jesuitas Manuel de Lóbrega, en Brasil y José de Acosta, en el virreinato del Perú; y también los franciscanos y las otras órdenes religiosas, representan una teología de integración al sistema colonial, aunque protestando continuamente contra los excesos de este sistema;
- . La voz *aislacionista* (separatista) de un Vasco de Quiroga, y también de las Reducciones Franciscanas y Jesuitas como una alternativa al interior del sistema colonial.

6. Cada una de estas prácticas tenía sus instrumentos (mediaciones) teológicos apropiados y se apoyaban en tradiciones específicas. En la mediación entre la conquista y la cuestión indígena, por ejemplo, los teólogos juristas recurren a dos tradiciones teológicas de siglos distintos. Unos se apoyan en la “teología de las sentencias” (Palacios Rubios, Sepúlveda) del siglo XII, con su visión teocrática del poder papal) y sin mirar pesimista sobre

la naturaleza humana. Otros (Las Casas) están más cerca de la posición jus-naturalista teológicamente elaborada por Tomas de Aquino en el siglo XIII.

7. En la “teología de las sentencias” (Hugo de San Víctor, Anselmo de Laón, Pedro Lombardo) había una cierta confusión entre el orden natural y el sobrenatural. Siguiendo la tradición de San Agustín (354-430) en sus luchas contra el pelagianismo, que negaba el pecado original, los sentencialista atribuían al pecado original una influencia que caí destruyó la naturaleza humana. De allí provienen las exigencias de un contrapeso en la gracia y en lo sobrenatural, que por su parte en las exageraciones de la polémica teológica, absorben y sofocan lo natural. La minimización de lo natural inspiró las interpretaciones teocráticas del poder pontificio, no solo en tiempos de Gregorio VII (1073-1085) hasta Bonifacio VIII (1294-1303), sino también en la interpretación de la “donación alejandrina” en la “guerras justas” contra los indios. La reflexión teológico-política de San Bernardo (+ 1153) sobre las dos espadas la temporal y la espiritual, en la mano del Papa, que presta la temporal al emperador, está presente en los textos de Palacios Rubios (autor del *requerimiento*) que siguió, según Las Casas, “el error de Hostiense” (Enrique de Susa, cardenal obispo de Ostia (+1270) cuando trata del “título que los reyes de Castilla tienen sobre las indias”.¹ En la conquista de las América se procuró, ante los indios, reivindicar para el Papa – y por delegación a los reyes católicos- el poder de elegir y deponer a los reyes (Jr. 1,10).

8. Ya en el siglo XII, en las universidades de París, Bolonia, Oxford y Salamanca, nació algo nuevo. Ahora Aristóteles – todavía prohibido al principio del este siglo por la Iglesia- ya pudo ser introducido e interpretado, y su lectura ayuda a la teología a reconocer los límites de sus campos propios y ampliar sus horizontes. Tomas de Aquino (1225-1274), hizo, inspirado por Aristóteles, avanzar la reflexión teológica, cuando comenzó a distinguir entre lo natural y lo sobrenatural, entre razón y fe, entre la competencia filosófica y la teología.

¹ Cfr., mí artículo *Liberdade e servidao*. Missionários juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena. En SUESS, Paulo (org.) *Quemada e Semeadura*. Da conquista espiritual, ao descobrimento de uma nova evangelização. Ed. Vozes, Petropolis, 1988, pag.32 ss. Traducción *Quema y Siembra*. Ed. Abya Yala, Quito, 1990.

Como lo natural no despenda de la gracia (sobrenatural), también la gracia no destruye a la naturaleza, sino que la perfecciona. El derecho divino, que tiene su origen en la gracia, no suspende el derecho humano, que es de orden natural. Lo natural está ligado a la esencia de los seres y no puede ser substancialmente cambiado o corrompido. También el pecado original no privó a la naturaleza de sus principios y derechos constitutivos. Si el orden natural permanece esencialmente intacto y sin fallas constitutivas, a pesar del pecado (original), entonces no puede haber diferencias esenciales entre cristianos y “naturales”. A ambos los gobierna la racionalidad de la misma “ley natural” y el mismo “derecho natural” los protege. Al limitar el campo sobrenatural a lo que le es dominico Tomas de Aquino preparó un campo teológico que permitió, más tarde, defender la racionalidad y la libertad de los indios. Bartolomé de Las Casas y en cierto modo también Francisco de Vitoria (1492-1546) alimentan su argumentación jurídica en defensa de los indios en estos presupuestos jus-naturalistas. En el Vaticano II reencontramos vestigios de este optimismo dominicano (Cheng, Congar, etc).

9. La Teología agustiniana (corrupción casi total del hombre por el pecado original) representó durante toda la edad media un cierto pesimismo teológico frente al comportamiento humano. Los franciscanos (Buenaventura) se inspiraban predominantemente en Agustín. También en Lutero era monje Agustino. En el discurso que hacen muchas sectas sobre el demonio y el pecado, y también en ciertos documentos romanos posconciliares sobrevive hasta hoy esta corriente de la teología pesimista, de inspiración agustiniana, que se autodetermina “realista” frente al supuesto “idealismo” del Vaticano II.

10. Las teologías, en el correr de la historia, se mezclan. Así en una determinada época, los dominicos pudieron hacer una lectura agustiniana de Tomas de Aquino, y los franciscanos pudieron hacer una lectura tomista de San Buenaventura. Por ejemplo, al hablar los Doce Franciscanos que catequizaban a los Aztecas derrotados, tendríamos que mencionar la influencia del abad Joaquin de Fiore (1130-1202) cuyo milenarismo apocalíptico es clave para comprender su actividad misionera.

Según Joaquin de Fiore hay una correspondencia minuciosa entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. La historia joaquinita se desenvuelve en tres grandes períodos. A la época de “la letra del Antiguo Testamento” –de Adán a Cristo y bajo el dominio de Dios Padre- siguió un tiempo “de la letra del Nuevo Testamento” –el tiempo de la Iglesia secular y de los sacerdotes- bajo la égida de Cristo. El último a tiempo es él de la “comprensión espiritual”, guiado por el Espíritu Santo que actúa a través de los religiosos. Este tiempo será el tercer milenio que sólo puede ser instaurado después de la destrucción de la “nueva Babilonia”, que es la Iglesia sacerdotal y jerárquica. Esta ya es una interpretación posterior hecha por los seguidores de Joaquin. El mismo defendió también la presencia de la jerarquía en el Tercer Reino, guiado por el Espíritu. El reino del Espíritu ha sido inaugurado por la conversión de los judíos y de los paganos. El tercer milenio será un reinado monástico del “Evangelio eterno”, de la caridad pura, de la comunión de los bienes y de los pobres. La Nueva Jerusalén será construida por lo pobres.²

11. Esta mística joaquinita milenarista movió a los Doce Franciscanos en su mayoría provenientes de la provincia reformada de San Gabriel de Extremadura. Su primer provincial, Fray Martín de Valencia, lideró a los “Doce Apóstoles” que vinieron a la Nueva España para convertir a los “infieles” conquistados. La coyuntura histórica del siglo XVI era extremadamente favorable para una utopía articulada entre la visión joaquinita de la historia, la práctica franciscana de San Gabriel condensada en el Binomio “pobreza y conversión” y en el papel apocalíptico de “un nuevo jefe de Babilonia” atribuido a Cortés. El espíritu comunitario, la pobreza y la conversión de los indios parecían señales evidentes de la inminencia del Tercer Milenio.

12. La acción misionera de los Doce era un obra apostólica en el sentido joaquinita de la correspondencia entre lo antiguo y lo nuevo: en el día de la conversión de San Pablo parten los doce frailes, bajo el impulso del Espíritu Santo, para convertir a los últimos paganos en los confines del mundo, donde su “Provincia del Santo Evangelio” se convertiría en el núcleo inicial del milenio mesiánico. Junto con los Doce, atravesaron el océano las esperanzas

² Cfr. SUESS, Paulo. *A evangelização dos povos indígenas: acenos históricos e desafios atuais*. En: *Convergencia*, 23/211 (abril 1988). Pag. 1-88ss.

proféticas y apocalípticas. No eran esperanzas espiritualizadas o trascendentalizadas, sino esperanzas de la urgencia histórica, como la de la sinagoga de Nazareth de que “hoy se cumple esta Escritura” con urgencia profética: “Hará de ti una luz para las naciones a fin de que mis salvación llegue hasta las extremidades de la tierra” (Is. 49). La mística profética animaba a los frailes a poner el quinto reino de Nabuconodossor (Dn. 2,44) en correspondencia histórica con el “reino de Cortés” y con el “Quinto Sol” de los Aztecas. Al mismo tiempo sirvió el Deutero-Isaías (Is 40-55) para consolar a los indios ante las ruinas de su imperio, para iluminarlos sobre la “nulidad de sus ídolos” y sobre las tinieblas en las que habitaban, y para despertar esperanzas de un nuevo proyecto histórico.

13. El bautismo de masas de los primeros franciscanos, sus luchas iniciales contra la instalación de una jerarquía eclesiástica, y contra los cobros de diezmos de la Nueva España, se comprenden solamente a partir de esta emergencia histórico-milenaria. Los gobernantes del Tercer Milenio serán los frailes pobres. Su gobierno representaría, en cierto modo, el regreso al “ideal tribal” sin estratificación social con el gobierno de los ancianos, históricamente representado por los hermanos menores.

14. La metodología jesuítica que se refleja tanto en los escritos de Acosta como en la práctica de las reducciones, se situaba diferentemente en el espacio geográfico y en el tiempo histórico. En la Instrucción de Francisco de Borja, general de la Compañía de Jesús de 1565 hasta 1572 y orientador de las líneas fundamentales de la misión Jesuítica, encontramos los siguientes principios:

.”Se debe procurar ir a pocas partes, para que no se repartan en muchas los pocos que por ahora pueden ser enviados, pues se ayudarán y consolarán más no andando solos...”

.”Donde quiera que los nuestros fueren, sea su primer cuidado los ya hechos cristianos, usando diligencia en conservarlos y ayudarlos en sus ánimas; después atenderán a la conversión de los demás que no son bautizados, procediendo con prudencia y no abrazando más de lo que pueden apretar, y así no tengan por cosa expediente discurrir de una en otra partes para convertir gentes, con la cuales después no puedan tener cuenta; antes vayan ganando poco apoco y fortificando lo ganado...no se bauticen más de los que se pueden sostener en la fe.”

.”Para este efecto servirá, en las partes no del todo conquistadas ni ganadas, procurar hacer su residencia donde tiene la suya el gobernador, y donde haya presidio seguro y allí procuren su iglesia y recaudo para el ministerio de los Sacramentos y de la predicación; y aunque salgan a una partes y otras, cuando es menester, tornen a su residencia firme.”

.” Tengan mucha advertencia qué gente es aquella en que han de aprovechar, qué errores y sectas de gentilidad siguen qué inclinaciones y vicios tienen, si hay doctos o personas de crédito entre ellos, para que estos se procuren ganar como cabezas de los otros... procuren antes con suavidad y obras de ejemplo de vida aficionarlos al verdadero camino que por otros rigores.”

.”No se pongan fácilmente en peligro notable de la vida entre gente no conquistada; porque aunque sea provechoso para ellos el morir en esta demanda del divino servicio muy presto, no sería útil para el bien común, por la mucha falta que hay de obreros para aquella viña....”

.”Generalmente procuren servir en las cosas de su profesión y dar todo contentamiento así a los que gobiernan en lugar de su Majestad, como a los demás cada uno en su grado.”³

III. Las mediaciones de la Teología

15.Cuando reflexionamos sobre la “Teología como mediación de” – como mediación de religión de poder, de cultura, de cambios, de represión, de liberación, etc.- reflexionamos sobre la fuerza legitimadora y/o ideológica de la Teología en un determinado contextos sociohistórico concreto. Donde discutimos sobre las “mediaciones de la Teología”, o sea, donde discutimos sobre los instrumentos de la Teología, la reflexión se hace más “inocente” y abstracta.

³ ZUBILAGA, Felix. *Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para América Española (1567)*. En: *Archivium Historicum Societatis Iesu*, Vol.12, fasc. 1-2 (En-Dic 1943), Pag. 60s.

Necesitamos por lo tanto articular los dos discursos: *la Teología como mediación y la mediación de la Teología*- “la Teología como instrumento de “ y “los instrumentos de la Teología”- lo cual hace al tema extremadamente complejo. Estrictamente, podemos solamente hablar críticamente de las mediaciones de la Teología sabiendo lo que la respectiva Teología está mediando. Hoy sabemos que las mediaciones clásicas –*Kerygma, razón e inteligencia*- esconden detrás de su inocencia formal una complicidad material e histórica contextualizada.

Teología → como **mediación**
del papel legitimador-ideológico de Teológico.

Teología → como instrumento
de las iglesias, de la religión, del poder, etc.

Instrumentos de la Teología →
-Kerygma
-razón
-inteligencia

1. El concepto “teología” y su historia

16. El término “teología” surgió en el helenismo clásico para caracterizar el discurso mítico-cúltico y crítico sobre los dioses (Platón, Pol. II379a). Con Aristóteles aparece una división tripartita del discurso científico: Matemática, física y teología. El Define la teología como *epistema* (cuestión de las causas universales) y le da un sentido nuevo como meta-física, la raíz mitológico-cúltica (con referencia a los cultos paganos) y la raíz filosófica (pagana) hicieron que los primeros “teólogos” cristianos, los apologetas, como Justino retomaran el mensaje cristiano no como “teología”, sino como “verdadera filosofía”. La filosofía de Estoa, donde ya encontramos la división en teología mítica, política y física (filosofía), permite a Orígenes y a Eusebio recibir el término “teología” en el universo cristiano: Teología como mensaje de Dios verdadero y su Cristo. Agustín restringe el término a doctrina esencial sobre Dios: *ratio sive sermo de Divinitate* (razón o discurso sobre la Divinidad) (De civ. Dei VIII/I).

17. Teología como ciencia significa, etimológicamente (teología), tener *logos*, la palabra revelada y preferida por Dios, como objeto de una reflexión organizada. Teologizar significa, por lo tanto, hablar con Dios. Las celebraciones de las comunidades primitivas eran el primer lugar donde se hacia teología cristiana. La “cuestión sobre Dios, el “tema de Dios”, en la teología, no es un asunto material entre otros, sino que es el principio formal de todos los asuntos teológicamente tratados. La teología trata las cuestiones “*sub ratione Dei*” (bajo el aspecto de Dios) (Santo Tomas).

18. Por lo tanto ¿dónde cabe el discurso sobre el hombre, si la teología es el discurso sobre Dios? De hecho, en la patrística se reservó para este segundo discurso de la llamada “historia de la salvación” el término “*oikonomía*” (economía). Sólo en la edad media, toda *sacra doctrina*, es decir toda reflexión y todo el Kerygma (predicación, catequesis, testimonio) sobre la fe se convirtió en *Teología*. Son los padres griegos, al final del siglo IV, quienes introdujeron la división clásica entre *teología* (doctrina de la divinidad de las tres personas) y *oikonomía* (doctrina del *logos* en el misterio de su encarnación. Prácticamente, sólo en la Escolástica, sobre todo Tomás de Aquino y la aceptación de Aristóteles (“meta-física), el término “teología” ganó su significado amplio como “**ciencia de la fe**”: reflexión sobre la fe y conocimiento de la fe, o, como dice J,B, Metz, la clarificación y desdoblamiento metodológico de la revelación divina recibida en los datos de la fe como tarea kerygmática. Objeto de conocimiento teológico es la revelación divina. Acceso único a esta revelación es el *auditous fidei* (la escucha de la fe) (“la fe viene de la escucha”, dice San Pablo) que se quiere volver *intelletus fidei* (inteligencia de la fe).

Santo Tomas distingue la comprensión filosófica de la teología como metafísica y la *sacra doctrina* (doctrina sagrada). Con eso y señala el problema fundamental de la Escolástica medieval: la articulación entre *fides* y *ratio* (fe y razón). *Fides quaerens intellectum* (la fe procura la inteligencia y la comprensión) se volvió al principio conductor de todas las articulaciones (especulaciones) teológicas.

19. La historia de la teología hasta el siglo XVII y XVIII es básicamente la historia de la teología dogmática. Esta representó, desde Tomás una articulación entre Dogma y Moral, a base de las Escrituras y de los Santos Padres (auctoritates, dicta auténtica = autoridades, palabras auténticas). La exégesis, durante toda la edad media, fue administrada por la Teología

Sistemática (Dogmática). El derecho Canónico se separó de la Dogmática, a partir del siglo XIII, y fue administrado en las facultades jurídicas de las universidades recién fundadas. La liturgia fue administrada durante la edad media por los dogmáticos y por los canonistas. Las ciencias históricas al interior de la Teología surgen, con progresiva autonomía, solamente a partir del siglo XVII y XVIII (Historia de la Iglesia Liturgia). La comprensión reducida de la teología como teología dogmática y ausencia de la reflexión histórica en la reflexión teológica hicieron de la teología algo abstracto y cerebral, de poco interés para las comunidades. Con el pasar de la historia la Teología se volvió algo para especialistas, algo muy complicado y de poca relevancia para la fe popular. Con ello las comunidades –la Iglesia pueblo de Dios- se olvidaron que ellas son el sujeto de la teología.

20. La problemática teológica “fe-razón”, se volvió en la modernidad una problemática “fe-historia” y debe ser ampliada hoy como una articulación crítica entre “fe, historia, cultura, sociedad y razón”. El principio teológico de Anselmo: *fides quaerens intellectum* (la fe que busca el intelecto), en el contexto de América Latina, debería de ser formulado de la siguiente manera: *fides quaerens hóminem; ecce homo autem est pauper et alter* (la fe busca al hombre, pero he aquí que el hombre es pobre y otro); la inteligencia de la fe busca la importancia de la revelación para el hombre y la mujer; el “*ecce homo*” (el “he aquí al hombre”), el Jesús histórico delante de las culturas de dominación, sin embargo, es el pobre y el otro.

2. Mediaciones

21. La Teología Cristiana – contrastando con la ciencia de las religiones- tiene su base y su fin en la fe. Ella es instrumento para la apropiación responsable de la fe en vista de la misión kerygmática inherente a esta fe. En la comprensión clásica de la teología se distinguen tres elementos fundantes o raíces para la mediación del discurso teológico.

a) El Kerygma

22. La Teología es el discurso religioso sobre lo divino, los dioses o Dios. El acto del habla religiosa primaria –con su competencia evocativa, preformativa y pragmática-, que precede a la teología como ciencia, encontramos el inicio, el fundamento y la substancia de todas las otras formas de Teología. Es la teología de los ancianos y de los sabios, de los orantes y suplicantes, transmitida en la tradición. Pero también es la teología de los creyentes de hoy, de sus invocaciones, oraciones y explicaciones espontáneas. Sin esta teología o desligada de esta teología kerygmática primaria, porque la considera como a –teológica o como pre-teológica, la “teología científica sería la transmisión de una letra muerta.

b) La Razón

23. Desde Aristóteles, la teología se comprendió como control crítico-racional del hablar-religioso y como esfuerzo epistemológico racional frente a lo divino. En el caso de una Teología científica a partir de la fe no se trata de una “filosofía teológica”, porque esta administra autónomamente su campo. La “filosofía teológica” opera sin la autoridad de la revelación. Desde el punto de vista católico se cree que la teología científica (o la “filosofía teológica”), a partir de la razón, llega con naturalidad muy cerca de la teología científica (“ciencia de la fe”), porque no admite una contradicción fundamental entre fe y razón. La fe que abriría mano de su fundamentación racional llegaría muy cerca de un fundamentalismo religioso e individualismo sectario.

c) La inteligencia

24. La experiencia de la fe busca y lleva a la comprensión. La inteligencia hace la fe comprensible, como la razón la hace razonable. Los contenidos de la fe no son en si creíbles, más bien son creíbles porque son razonables e inteligentes. El *intellectus* no solo actúa intelectualmente, sino que opera también espiritualmente (“tercera visión”) transmitiendo la certeza inteligible de la visión espiritual, de la ascensión del alma hacia Dios y de la contemplación de la verdad (Agustín, Buenaventura).

La mediación de la “inteligencia” tiene su base en la tradición/traducción/traición del Is. 7,9 de la versión de los LXX: “*nisi credéritis, non intelligétis*” (“si no creéis no entenderéis”) (Agustín). Se trata de una traducción errada de Is. 7,9 que se volvió, a través de Agustín, principio hermenéutico-metodológico de la fe.

25. El *Intellectus fidei* (comprensión de la fe), retomado por Anselmo (Proslógion) hizo escuela en la teología cristiana: *credo ut intelligam* (creo para entender) y *fides quarens intellectum* (la fe que quiere comprender). Se trata de un querer entender de la fe. La fe no es solamente objeto de la teología, sino que, en cierto modo, también sujeto: la fe es el “teólogo” que busca la comprensión. La fe es la base experimental y la base intelectual de la teología.

El *intellectus fidei* y con él la cuestión de la verdad y de la razón se hacen en el correr de la historia de la teología la constante determinante. La teología, en esta mediación del *intellectus*, es el proceso del *intellectus fidei*. Con ello la teología recorrió un camino en el que se podía no simplemente entender como expresión teórica de su convicción religiosa subjetiva o como presentación parcial de una ideología. El interés del *intellectus fidei*, articulado con la cuestión de la verdad y la razón, se arriesga a verificaciones públicas.

26. La fe cristiana busca la inteligencia, busca el entendimiento y la comprensión. Por tanto, la fe no puede ser confundida con una “fe ciega”, con un creer decisionista o meramente dogmático. Sin embargo, el impulso del entendimiento que viene de la fe no quiere salir de la fe, sino más profundamente entrar en la ella. La fe porta una teología que quiere entender hasta la última gota de sangre. En el inicio la fe de Abrahám, como obediencia, es oscura; sin embargo esta fe abre el camino para el entendimiento progresivo, acompañado por la progresiva revelación de Dios.

El *intellectus* lleva a dos direcciones:

- . Primeramente se trata de una comprensión de la fe de naturaleza existencia y personal. El creyente se entiende a sí mismo de una manera nueva (*actus credendi*, acto de creer)

- . La otra dimensión es objetiva, interpersonal, en la que el creyente (escapando de los peligros del individualismo) se libera hacia una verdad de la fe (*verita fidei*, verdad de la fe) que toca a todos. La tarea teológica consiste en aproximarse a esta *veritas fidei* y de reconstruir su inteligibilidad.

3. Teología Cristiana como ciencia de la fe

27. La Teología como “ciencia de la fe” se volvió por mucho tiempo el concepto dominante en la teología cristiana. Base de esta ciencia es la revelación bíblica y la fe cristiana. La teología filosófica trabaja según la razón. La teología como “ciencia de la fe” trabaja según la revelación. Para ser reconocidas como ciencias, ambas se obligan a una metodología racional, discursiva y argumentativa. El criterio de la verdad, en la Teología Cristiana, está en la palabra de Dios o en la fe cristiana. El criterio científico está en el argumento. La teología no produce fe por el saber, sino saber en la fe, a partir de la fe y sobre la fe. El discurso científico exige evidencia argumentativa en base a principios verificables y generales.

Aquí podrán surgir problemas por un lado, con una teología que se entiende como propagación de dogmas. Por otro lado, sin embargo, con una teología cuya base son los mitos “racionalmente” no verificables. Además surgirán cuestionamientos sobre la racionalidad como tal, sobre el matiz cultural de la racionalidad, sobre las lógicas culturales y por tanto, surgirán de una racionalidad en lo plural.

28. El método científico y su racionalidad son mediaciones y no el fin de la teología. Es el principio de 1Pe 3,15 de que el cristiano debe estar “siempre pronto a dar razón de su esperanza”. La teología como *intellectus fidei* (pensar lo que creemos) pretender mostrar la unidad entre el *Lógos* bíblico y el *Logos* de la razón.

29. Distinguimos, en la teología clásica, cinco principios constitutivos de una teología que se entiende como ciencia de la fe. La teología cristiana se hace *sub specie Dei, secundum revelationem, in fide, in ecclesia, ut scientia*.

a) El objeto de la teología es Dios, objeto directo o indirecto, al considerar algo *sub specie Dei (theo-logía)*.

b) Las dos fuentes de conocimiento o criterios de verdad son: razón y revelación. Ambos no se contradicen (*secundum revelationem*).

c) La teología participa de una subjetividad y propiedad de lo específico que llamamos fe; fe no sólo en el sentido de fe personal del teólogo (que se presupone), sino en el sentido científico-teórico (“la fe por la cual se cree”: *fides qua creditur*) (*in fide*).

d) El lugar social de la teología es la Iglesia. La teología se hace *in ecclesia*, en la Iglesia. Este “*in ecclesia*” lo podemos interpretar: en la Iglesia-pueblo de Dios; por lo tanto, el axioma de que el sujeto de las teologías Indias son las comunidades puede ser interpretado en esta perspectiva.

e) La teología como ciencia de la fe está subordinado a las reglas científicas, juegos de lenguaje. Hacer teología exige un *éthos* científico (*ut scientia*).

4. El Teólogo

30. El teólogo necesita de la fe como dato subjetivo y objetivo. Para sistematizar la reflexión sobre los misterios de la fe necesita tener fe. El teólogo deber ser n creyente: el creyente, sin embargo, no es necesariamente un teólogo científico. Puede ser teólogo por la mediación kerigmática. Por lo tanto cuando hablamos al interior de las Teologías Cristianas de una *Teología Popular* o de una *Teología India* decimos, rigurosamente, dos cosas;

- alguien, un teólogo como portavoz de una comunidad, comenzó a sistematizar la fe de un grupo popular o de un determinado pueblos indígena;

- alguien comenzó a pronunciarse sobre su fe. La teología, por lo tanto, no debe ser confundir con una “teología de conciencia”, con histología o fidusiología. El pueblo produce en las expresiones y convicciones de su fe la “la piedra bruta” de la teología para que después un profesional de este pueblos talle la estatua científica de esta teología. En la teología podemos en cierto modo, como en el arte, distinguir entre una teología (arte) popular y una teología (arte) profesionalmente trabajado.

IV. La Teología como mediación

31. Las teologías ameríndias –tanto las teología anteriores a la conquista como las teologías indígenas durante y después de la cristiandad colonial-permanecen, más allá de la duración formal de la cristiandad colonial, prácticamente hasta hoy, como una incógnita en la teología latinoamericana.

Eso indica –sobre todo en el campo cultural y religioso- la continuidad de esta situación colonial para los pueblos indígenas y muestra, de una manera general, el lugar socio-cultural y teológico que hasta hoy ocupan en las Iglesias de este continente. Es el lugar de aquellos cuyo pasado religioso, desde los primordios de la acción misionera, fue considerado irrelevante por la historia de la salvación y cuya capacidad de discernimiento y acción fue considerada como una capacidad reducida de niño.

iv.1. Teología y acción misionera como mediadora del sistema colonial

32. La cristiandad colonial es una sociedad sin alternativa política y religiosa. Por el patronato, la Iglesia estaba estructuralmente arrastrada al poder, sin posibilidad real de anunciar las dimensiones históricas del Reino como “alternativa mesiánica” de Jesucristo. El resto es el transcurso de esta amarre estructural entre la Iglesia y poder político.

Las contingencias de la cristiandad colonial –de una manera general asimiladas por los eclesiásticos- actuaban como un prefijo determinante que comprometió como un todo a la evangelización y a las múltiples acciones en defensa de los indios. Este fondo musical perturbador de la acción misionera lo podemos resumir de la siguiente manera.

a) Irrelevancia del pasado y secuestro de la memoria

33. Para la evangelización, los misioneros partieron de la inexistencia de tradiciones religiosas (*tábula rasa*) o de su perversidad (idolatría). No pensaron, salvo raras excepciones, en la posibilidad de encontrar allí las “semillas del verbo” (Irineo) o una “*preparatio evangélico*” (Eusebio).

Cristóbal Colón, en el diario de su primer viaje, después de un primer contacto con los habitantes de este continente, articula su inferioridad humana y la irrelevancia de su pasado con su utilidad para la empresa colonial: “no andan con armas, que ni las conocen”; “me pareció que no tenían ninguna religión”, “deben ser buenos serviciales y hábiles, pues noto que repiten luego lo que uno les dice y creo que de prisa se harán cristianos”.

Ya en este primer diario, Colón habla 77 veces del oro. Al descubrir más tarde el universo religioso de los diferentes pueblos indígenas, el misionero calificó de idolatría condenable. Los documentos de la *Junta Eclesiástica Mexicana*, de 1539, transmiten un esfuerzo de “desarraigar la idolatría” y de disciplinar las fiestas cristiana prohibiendo las danzas y los convites a los pueblos vecinos. Felipe II, más tarde, manda secuestrar la memoria indígena: los escritos de Sahagún sobre el pasado indígena son rigurosamente confiscados.

b)Capacidad infantil

34. La bula *Sublimis Deus*, de Paulo III, ya en 1537, declaraba a los pueblos indígenas “capaces de la fe cristiana”.⁴ La acción misionera -sobre todo después del Concilio de Trento (1545-63) y sus aplicaciones en en los concilios latinoamericano posteriores- redujo esa capacidad a una capacidad pasiva. Por los Concilios Mexicanos (1555, 1565,1585) y los Limenses (1551, 1567,1582, 1591), los indígenas fueron progresivamente excluidos de la ordenación sacerdotal. El tercer Concilio Provincial Mexicano ordena: “Tampoco se admitirán a órdenes yndios ni mestizos así descendientes de yndios como de moros en el primer grado, ni mulatos en el mismo grado”.⁵ En una Iglesia donde hasta hace poco tiempo la producción teológica oficialmente reconocida era privilegio de la “clase sacerdotal”, es claro que los excluidos del ministerio sacerdotal no podían ser productores teológicos oficialmente reconocidos. Por lo tanto, la teología indígena, hoy, tendrá que encontrar sus raíces en la producción teológica cristiana “independiente” y “no oficial”, de origen popular y étnica, en el subsuelo histórico de los respectivos pueblos y en su resistencia aún no contada.

⁴ PAULO III, *Sublimis Deus* (2,6.1537). En: CUEVAS, Mariano. Documentos inéditos del siglo XVI. Ed. Porrúa (B.P. 62), Mexico, 1975, pag. 84-86 (castellano) y 499s (latín). Un siglos más tarde, Urbano VIII, en su Breve *Comisum Nobis*, del 22 de abril de 1639, reitera los contenidos del *Sublimis Deus* para el Brasil.

⁵ LLAGUNO, Jose A. La personalidad jurídica del Indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585). Ed. Porrúa, México, 1983, pag. 32 y 279.

c) Indio niño

35. Las Casas, en su “Historia de las Indias” describe el primer “encuentro” entre indios y cristianos como un encuentro entre padres e hijos menores. Los indios “se allegaban con tanta familiaridad y sin temor y sospecha, como si fueran padres e hijos; como andaban todos desnudos, como sus madres los habían parido, con tanto descuido y simplicidad, todas sus cosas vergonzosas de fuera, que parecían no haberse perdido o haberse restituido el estado de la “Inocencia”.⁶

En la literatura misionera de la época, encontramos, muchas veces, un indio infantilizado e idealizado, que causa expectativas y exigencias irrealistas a una “Iglesia indiana”. Esta idealización está en contraste flagrante con la demonización de su pasado religioso y cultural. Nadie, sin embargo, pregunto, cómo un pasado “horroroso y condenable” podía haber generado estas naciones de las que “alcanzamos de su bondad natural, de su simplicidad, humildad, mansedumbre, pecabilidad e inclinaciones virtuosas, buenos ingenios”.⁷ Fray Motolinía recupera la pobreza de los indios como una señal escatológica y un instrumento salvífico: “Estos indios casi no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo (...), porque su vida se contenta con muy poco (...) Su comida es muy paupérrima, y lo mismo es el vestido. Para dormir, la mayor parte de ellos aún no alcanzan una estera sana. No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados ni dignidades (...) Son pacientes, sufridos sobremanera, mansos como ovejas (...) No saben sino servir y trabajar”.⁸

d) Fraile tutor

36. Los religiosos reivindicaron la “policía mixta” sobre los pueblos indígenas a quienes trataban como los padres tratan a los hijos.

⁶ LAS CASA, Bartolomé de. Historia de Indias. Ed. FCE, México, 1981, vol 1, lib. 1., cap.40, pag. 202.

⁷ Ibidem, pag. 202

⁸ MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente. Historia de los indios de Nueva España. En: Memoriales. Ed. Atlas (B.A.E. 240), Madrid, 1970, Pag.. 234 (trat. 1, cap.14).

El franciscano Mendieta escribe a Fray Bustamante, Comisario General de las Indias: “Por ser esta gente tan mísera y baja, que si con ellos no se tiene toda autoridad, no se tiene ninguna”. Los frailes se consideraban los “padres de esta mísera nación” de indios, que les fueron encomendados “ como hijos y niños chiquitos para que como á tales (que le son) los criemos y adoctrinemos y amparemos y corriamos, y los conservemos y aprovechemos en la fe y policía cristiana”.⁹ José de Acosta es categórico: “Conviene enseñarlos que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños”.¹⁰ En la catequesis y en la administración de los sacramentos había poca diferencia entre los adultos y los niños. La “emergencia histórica y salvífica” y la “bondad y maleabilidad natural” de los indios hicieron que los franciscanos optaran por el bautismo en masas. Fray Motolinía calcula que, hasta 1536, en la Nueva España, hubo cinco millones de bautizados.¹¹ Dado que el indio es considerado como niño sin pasado, no se requiere de una catequesis apologética. Así fray Mendieta OFM pudo escribir: “Pues por la misma traza quiso (el Señor) que se hiciese la conversión de este nuevo mundo (que en número de gentes ha sido mayor de la que hicieron los apóstoles), no por otro instrumento sino de los niños, porque niños fueron también los maestros de los evangelizadores. Los niños fueron también predicadores y los niños ministros de la destrucción de la idolatría.”¹²

e) Identificación entre la Iglesia católica y Reino de Dios

37. En el llamado “Diálogo de los Doce” que finalmente no fue diálogo sino una exposición sobre las nuevas reglas de juego, los franciscanos afirman: “Este universal Dios y Señor, redentor y criador Jesucristo tiene un reyno acá en el mundo, que se llama reyno de los cielos,

⁹ Carta de Fray Gerónimo de Mendieta al Comisario General de Indias, Fray. F. de Bustamante (1.1. 1562). En: GARCIA IZCABALCETA, Joaquín (Ed.). *Colección de documentos para la historia de México*. Vol. 2, pag. 519.522 y 524.

¹⁰ ACOSTA, José. *De procuranda*, loc. Cit., pag. 393.

¹¹ MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente. *Historia de los indios de Nueva España*. Ed. Porrúa, México, 1984, trat. II, cap.3.

¹² MENDIETA, Jerónimo de. *Historia eclesiastica indiana*. Ed. Porrúa (B.P. 46), México, 1980. Lib. III. Cap. 7, pag. 221.

Y por otro nombre iglesia católica y llámase reyno de los cielos porque ninguno yrá al cielo a reynar si no se sujetare a este reyno acá en el mundo”.¹³

f) Coerción en la conversión

38. Uso de las fuerza y del poder de coerción en la conversión. José de Acosta postula la “conversión” de los indios, aún contra su voluntad: “ Mas si resiste, no por eso hay que abandonarlos sino que si se rebelan contra su bien y salvación y se enfurecen contra los médicos y maestros, hay que contenerlos con fuerza y poder convenientes, y obligarles a que dejen la selva y se reúnan en poblaciones y, aún contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza para que entren en el reino de los cielos”¹⁴ En esta misma perspectiva, la esclavitud de los afro-americanos se volverte en beneficio. El padre Antonio Viera dice en su sermón a la hermandad de los negros en ingenio de Bahía: “OH, si la gente negra arrancada de los enredos de Etiopía y pasada al Brasil, conocieran bien cuanto le debe a Dios, y a su Santísima Madre por éste que puede parecer un destierro, cautiverio, y desgracia, y no es sino un milagro, y grande milagro! Decidme: vuestros padres, que nacieron en las tinieblas de la gentilidad, y en ella viven y acaban la vida sin la luz de la fe, ni el conocimiento de Dios ¿a dónde van después de la muerte? Todos (...) van al infierno, y allá están ardiendo y arderán por toda la eternidad”.¹⁵ Frente a la monstruosidad de sus idolatrías, la esclavitud y la encomienda representan vejámenes pasajeros y beneficios transcendentales.

g) Lo plural de las culturas: una confusión reducible

39. La diferencia cultural con los modelos europeos y la alteridad en cuanto tal son interpretadas como inferioridad.

¹³ Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahún y sus colaboradores indígenas, capítulo quinto. En *Coloquios y doctrina cristiana*. Ed. UNAM. México, 1986, pag. 85.

¹⁴ ACOSTA, José. De procuranda. En: *Obras del padre José Acosta*. Ed. Atlas (B.A.E. 73), Madrid, 1954, pag. 393.

¹⁵ VIREIRA, Antonio. *Sermao décimo cuarto* (1633). En: *Sermoes*. Vol. 4. tomo II, n. 6. Ed. Lello & Irmao, Porto, 1959, pag. 301.

La acción misionera cura esta supuesta inferioridad enseñando la *imitatio*, la imitación de los modelos europeos. El indio *perezoso* debe ser curado mediante el *trabajo*, el indio *feroz*, con la *pacificación* del conquistador; el indio *bárbaro* por la *civilización*; el indio *infantil* por la *educación*. La salvación de las almas depende de la unificación del comportamiento y de las expresiones en un mundo sin alternativas.

40. José de Acosta se lamenta: “Dice que en otros tiempos con setenta y dos lenguas entró la confusión en el género humano; mas estos bárbaros tienen más de setecientas (...) Añádase a esto que para expresar los misterios más altos de la fe faltan palabras en estas lenguas bárbaras...”¹⁶ Frente a la multiplicidad de las voces indígenas y la pluralidad de sus modos de ser, la cristiandad accionó la bandera de la “reducción”:

- a) reducción de la diversidad cultural mediante “lenguas generales”,
- b) reducción de la complejidad social (entre conquistador y conquistado),
- c) reducción de la dispersión geográfica a través de la civilización en la “Doctrina”, “Misión” o “Reducción” como doblamientos indígenas.

IV. 2 Raíces de las mediaciones coloniales

“Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró entre nosotros la tristeza, que entró en nosotros en Cristianismo. Porque los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero eso fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, principios de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio...”¹⁷

41. ¿Por qué entró con “los locos sacerdotes” la tristeza en este continente? ¿Por qué “el verdadero Dios” de los cristiano está al principio de la miseria y en el principio de la esclavitud? ¿Cuál fue la teología subyacente que legitimó la acción misionera? ¿Había teologías discordantes y disidentes que probaron una cierta autonomía del campo teológico al interior del sistema

¹⁶ ACOSTA, José. *De Procurana*, Loc. Cit. Pág. 399.

¹⁷ *Chilar Balam de Chumayel*. En: LEON-PORTILLA, Miguel. *El reverso de la conquista*. Ed. Joaquín Mortiz, México, 1985, pág. 86.

colonial? Una cosa me parece clara: no podemos estudiar en un laboratorio aséptico las metodologías teológicas del cristianismo. Solamente en relación con la práctica cristiana, y, sobre todo, con la práctica misionera que buscaba cambios, es posible aproximarnos a los métodos.

a) **La meditación de la cultura en la teología patristica**

42. Desde la patristica hasta hoy podemos distinguir dos actitudes (prácticas y metodologías) en el trato con las culturas y las religiones no cristianas. Una declara que las culturas paganas se encuentran totalmente fuera de la historia de la salvación y nada pueden aportar al cristianismo cualitativamente ya hecho. La plenitud cuantitativa, la integración, sería la tarea práctica y teórica de la misión, es decir, legitimadora, de la teología y, si fuere preciso, con “espada y vara de hierro”¹⁸ La otra corriente es una actitud ecléctica, admite que se puede encontrar en las culturas paganas chispas de salvación o “reflejos de la verdad”.¹⁹

43. Con los apologistas griegos, en el siglo segundo, el cristianismo salió del gueto cultural e inició un proceso que más tarde sería llamado de helenización del cristianismo. Justino, apologista, filósofo y mártir (+165), es el primero que admite –después de San Pablo en el Areópago (Hechos 17, 16s)- que también el pasado pagano está bajo la influencia del Logos-Cristo. Justino muestra eso con el tema de las “semillas del Verbo”, los *logoi apermatikol* de la escuela filosófica de Estoa (300 a.C)²⁰ Estos *lógoi spermatikol*, según Estoa son una razón inmanente al mundo: contiene los pensamientos eternos para todo lo que ha de venir. En la filosofía y la ética de Sócrates y Heráclito, encontramos –según Justino- el esperma de *lógos* que Dios inseminó en toda la humanidad.

¹⁸ Carta del Hno. José de Anchieta al segundo General de la Compañía de Jesús, Diego Laynes (14. 4.1563). Apud LEITE, Serafín. Cartas dos primeiros Jesuitas do Brasil. Vol III, Coimbra/Sao Paulo, 1958, p. 554, Cfr. SI 2, 9 y Lc. 14,25.

¹⁹ Cfr. Vaticano II: Nostra Aetate, 2.

²⁰ Cfr. S. Justino, I Apología, 46, 1-4; II Apología 7 (8), 1-4; 13. 3-4. En: Florilegium Patristicum II, Bonn, 1911, pp 81, 125, 133

44. Tertuliano (160-220), que más tarde rompió con la Iglesia para adherirse a la secta de los montanistas (207), advierte contra la “sabiduría mundana” que hay en la filosofía pagana: “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, o qué la Academia con la Iglesia? ¿Qué tiene que ver los herejes con los cristianos? Nuestra doctrina viene del pórtico de Salomón”.²¹ Después de Jesucristo y del Evangelio, Tertuliano rechaza la sabiduría y la pedagogía de los filósofos. Cultura pagana y Evangelio se excluyen, como se excluyen idolatría y ser cristiano.²²

45. En la *Didascalía Apostolorum* – una doctrina redactada por un obispo de mediados o final del siglo III- leemos: “Evite todos los libros paganos. ¿Qué tienes que ver con discursos o leyes extrañas o con profecías mentirosas, que desvían a los jóvenes de la fe?”²³ La cultura pagana no pudo mejorar a la humanidad. Por ello, su ética y su verdad están desmentidas. Lo que vales la pena saber, la Iglesia lo sabe...

46. Después de la literatura antiherética de los apologistas del siglo II, la llamada Escuela Catequética de Alejandría avanzó más en la helenización del Cristianismo. Clemente de Alejandría (+125) y, más aún, Orígenes (+253/54) y sus alumnos consideraban la filosofía pagana (griega) como pedagogía hacia Cristo. Por ello, ellos enseñaban esa filosofía, en sus *Strómata*, que los filósofos griegos tomaron prestado mucho de la “filosofía bárbara” de los profetas del Antiguo Testamento. En su libro “El Pedagogo”, Clemente muestra a Cristo como el verdadero pedagogo, que con su Evangelio reclasifica a la pedagogía griega como pre-pedagogía: útil, aunque insuficiente.

47. En Alejandría, la filosofía griega no fue rechazada; se vió solamente como un “florilegio” de las “semillas del Verbo”. La filosofía pagana formaba parte del programa escolar.

²¹ *De praescriptione haereticorum*, 7, 9s.

²² Cfr. BROX, Norbert. *Evangelium und Kultur in der Spätantike*. En PAUS, Ansgar (org) Colonia, 1981, pág 247 -304.

²³ *Didascalía Apostolorum* 1,6. En: CONNOLLY, R.H. *Didascalía Apostolorum*, Oxford. 1969 (1929), pág. 12.

Es una pedagogía necesaria para llegar a la enseñanza del Evangelio. Basilio de Cesarea (330-379), un siglo y medio más tarde, argumenta en la misma línea en su Exhortación a los Jóvenes: así como es necesario preparar el paño antes de teñirlo, para que el color no se salga, así los cristianos se preparan con las enseñanzas de los paganos para después, firmemente asumir la doctrina cristiana”²⁴ Dice el gran obispo de Cesarea que los jóvenes deben actuar como las abejas: procurar la miel y evitar el veneno.

48. Eusebio de Cesarea (+339), historiador, obispo, influyente e influenciado en la corte costantiniana, escribe 15 libros sobre la Preparación Evangélica para la Cristiandad. Algunos pueblos, según Eusebio, tienen una cultura tan primitiva que, antes de evangelizarlos, es necesario civilizarlos.²⁵ La cultura griega es la “preparación evangélica” necesaria. Ella es parte de la economía de la salvación. Además, los sabios paganos, sobre todo Platón, habían traído, según Eusebio, partes de su sabiduría del Antiguo Testamento. Semejante argumentación encontramos en las Américas del siglo XVI. Cuando los misioneros encontraron algo comparable con el cristianismo, alegaban que eran vestigios de una primera evangelización de las Américas que había sido hecha por Santo Tomás.

49. Jerónimo (347-430), el más erudito de los Padres de Iglesia latina, vacila entre la aceptación y la crítica severa de la filosofía y la cultura paganas. Se debe tratar a la filosofía griega, escribe en una de sus cartas, como la prisionera del libro del Deuteronomio: raparle los cabellos, cotarle las uñas, cambiarle el vestido. Solamente después es posible casarse con ella o, “si ella ya no te agrada, déjala que se vaya” (Dt. 21,12-14).²⁶

50. Agustín (354-430) llama a los paganos *iniusti posesores veritatis* (injusto poseedores de la verdad). Para el cristiano, toda verdad viene de Dios.

²⁴ Prós. Néous. En MIGNE, Patrología serie graeca. Cfr. SCHUCAN, L. Das Nachleben von Basilius Magnus “ad adolescentes”. Ginebra, 1973.

²⁵ Cfr. GRANT, Robert Mc Queen. *Civilization as a preparation for christianity in the thought of Eusebius. En Continuity and discontinuity in Church history* (F.S. –G.H. Williams) Leiden, 1979.

²⁶ Epistula 21, 13,6.

También la verdad, la sabiduría y la virtud de los paganos viene de Dios.²⁷ Lo que importa es el tesoro y no el local donde lo encontramos. Como Dios mandó a los israelitas que despojaran a los egipcios de sus “objetos del plato y oro” (Ex. 3,22), así los cristianos deben apropiarse de la sabiduría de los paganos.²⁸

51. A pesar de ciertas “líneas de verdad” –semillas del Verbo, pedagogía hacia Cristo, préstamo del Antiguo Testamento, que se encuentran en la cultura religiosa de los paganos, rigurosamente, hay un profundo pesimismo que permea la literatura patristica ante el paganismo. Lo imperfecto, dice Justino, se debe completar en la plena luz del Logos encarnado. El Dios Vivo de los cristianos que en Jesucristo se hizo palpable, no está hecho por mano de hombre. Las consecuencias que generaciones posteriores sacaron de allí, causaron muchos sufrimientos entre los “infieles”, justificaron la aplicación de la fuerza y de torturas, provocaron luchas armadas contra los herejes y “guerras justas” contra los paganos.

Los padres de la Iglesia mostraron una gran sensibilidad social como defensores de los pobres. En el tratamiento de la cuestión de los no cristianos y de su cultura, sin embargo, predicaron un rigorismo acentuado, no pocas veces aprovechado por el poder secular para subyugar o eliminar a sus enemigos. Con la “libertad” de la Iglesia constantiniana, comenzó la represión contra los no cristianos. La Iglesia se benefició con la legislación antiherética del emperador Graciano, 375-383, (contra los arianos y los donatistas) y de Teodosio I, 379-395, y proporcionó las armas ideológicas para su persecución. Desde el principio del siglo V, la pena de muerte, la herejía era calificada como crimen contra la majestad del emperador.

52. También la teología que siguió el Vaticano II hizo una lectura de la Patristica que permite un rompimiento con cierto colonialismo teológico. Los temas de la “Semilla del Verbo”²⁹ la “preparación evangélica” y de la

²⁷ J. WANG TCH'ANG TCHE. *Saint Augustin et les vertus de païens*. Ed. Beauchesne, Paris, 1938.

²⁸ *De Doctrina Cristiana* 2, 41,1.

²⁹ Cfr. *Ad Gentes* 11; *Lumen Pentium*, 17; Medellín (Pastoral Popular, 5); *Evangelii Nuntiandi*, 53.

“pedagogía hacia Dios”³⁰, son puntos de partida para un diálogo intercultural y para una inculturación teológica.

b) La Iglesia como mediación única de la salvación

53. La Iglesia católica se consideró el camino único de la salvación; fuera de esta Iglesia no habría salvación. Cipriano (+258), pagano convertido, bautizado (246), hecho obispo (248) y mártir de Cartago, formuló este teologúmeno en una situación pastoral particular de persecución política y de controversia religiosa de Iglesia –la de África y la de Roma- que divergían sobre la validez del bautismo de los herejes.

La readmisión en la Iglesia de muchos que habían negado la fe en la persecución (De lapsis) provocó un cisma. Un sínodo excomulgó a los jefes de la oposición (Felicísimo y Novato) y estableció que los “sacrificati” y los “thurificati”, aún arrepentidos, debían someterse a severa penitencia.

54. Cipriano defiende una posición entre laxismo y rigorismo. En *De Ecclesiae Unitate* (Sobre la Unidad de la Iglesia) afirma el deber de todo cristiano de perseverar, para la salvación de su alma, en la Iglesia católica; *habera non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem* (no puede tener a Dios como padre quien no tiene a la Iglesia como madre, n.6). *Christianus non est qui in Christi ecclesia non est* (no es cristiano quien no está en la Iglesia de Cristo) (Ep. 55,24). La cátedra de Pedro no se encuentra únicamente en la Iglesia romana, sino también en cualquier otra Iglesia presidida por un obispo católico. Quien no está con su obispo, no está en la Iglesia (Ep. 43,5).

La formula *salus extra ecclesiam nos est* (no hay salvación fuera de la Iglesia) (Ep. 73,21), se refiere a la invalidez del bautismo administrado por los herejes (que huyeron del bautismo de sangre)...

³⁰ Cfr. *Lumen Gentium*, 16; *Evangelii Nuntiandi*, 53, con referencia a Eusebio. *Ad Gentes* retoma el tema de la “pedagogía de Dios” y de la “*preparatio evangelica*” con referencia a Ireneo.

55. El teológúmeno “fuera de la Iglesia no hay salvación” considera a la Iglesia como una nueva arca de Noé: 1Ped. 3,20, que debe atravesar las aguas de la historia (1Co. 10,1s pasaje del Mar Rojo). La Iglesia vista como la “nueva arca de Noé” la encontramos en los textos de Ignacio de Antioquia (+110) y de Irineo de León (+202), de Agustín (+430) y en los textos de toda la escolástica medieval.

56. El concilio de Florencia (1442) en el contexto de una centralización en la curia y de reformas obstaculizadas, define y predica, que nadie que exista fuera de la Iglesia católica, judío, herético o cismático, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que será arrojado al fuego eterno, “que está preparado para el diablo y sus ángeles” (Mt. 25,41) (Denzinger- Shoenmetzer, n.1351; cfr. n. 870 Bonifacio VIII, 1302 e nn. 2865 y 2917).

El Vaticano II, en Lumen Pentium 16, dice: “Aquellos, por lo tanto, que sin culpa ignoran el Evangelio de Cristo y Su Iglesia, y buscan a Dios con corazón sincero y tratan, bajo el influjo de la gracia, cumplir Su voluntad conocida a través del dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna”.

c) Mediación a fuerza a través de la Biblia

De cara a una eternidad perdida, frente ala emergencia de la exclusividad de la salvación, “para este género de gente”, escribe Anchieta, refiriéndose a los indios, “no hay mejor predicación que espada y vara de hierro (S1 2,9), en la cual más que en ninguna otra, es necesario que se cumpla el *compelle eos intrare* (fórzalos a entrar) (Lc 14,23) (cf. REB, Companheiro, set 88, pág. 656 ss).

58. Desde las *Retractationes* de Agustín, los teólogos y los misioneros se refieren al *compelle intrae* como método misionero legítimo. La misión no era un envío para iniciar un diálogo o para transmitir una invitación para el banquete escatológico (Mt. 22, 1ss), con lugares preparados (Jn. 14,2s); era más bien un empujón...Lo que cuenta es “el final feliz”. Tomás de Aquino (+1274) pondera que el castigo corporal de los herejes puede, si lleva a su conversión representar un beneficio: *Sunt etiam corporaliter compellendi* (también deber ser corporalmente forzado).

Los otros, por sus perversidades “aprisionan la verdad”, son “rebeldes a la verdad” (Rom. 1, 18; 2,8).

59. Apoc. 19, 15s dice “De su boca sale una espada afilada, para herir con ella las naciones paganas porque él debe gobernarlas con cetro de hierro, pesar el lagar del vino con la ira ardiente del Dios dominador. El trae escrito en el manto y en el muslo: Rey de reyes y Señor de los señores”.

60. El texto que describe la vocación de Jeremías, su misión profética y universal, sirvió para justificar la destrucción de los templos paganos (1,10): “Hoy te doy poder sobre las naciones y sobre los reinos para arrancar y demoler, para arruinar y destruir, para edificar y plantar”. Este pasaje tiene una historia larga:

Según Juan Crisóstomo, se refiere a Cristo “que destruye el reino del diablo”.

San Agustín hace una interpretación moral/pastoral: destruir el hombre viejo para edificar el nuevo.

En el siglo XI, en Roma, el texto se utilizó por la curia romana para subrayar la autoridad papal. Se volvió como “marca registrada” del poder pontifical.

Inocencio III integra el texto de Jeremías en su teología del poder papal: en el Antiguo Testamento hay predominancia del poder sacerdotal; Cristo es rey y sacerdote, según el orden de Melchisedec; el papa, como sucesor de Pedro, es vicario de Cristo; él posee la “plenitud de la potestad”, la autoridad jurídica de atar y desatar todo sobre la tierra en vistas al cielo. Jer. 1,10, se ligó a la ideología del vicario de Cristo: *rex regum et Dominus dominantium* (Rey de reyes y Señor de señores) es la ideología de la superioridad del sacerdocio (Jeremías es uno de los sacerdotes de Anathot). “Nosotros también tenemos el derecho de obligar, según lo que el Señor dijo al profeta...”

Bonifacio VIII (1303) sostenía: “*sicut luna nullum lumen habet, nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet, nisi quod recipit ab eclesiastica potestate... omnes potestates... sunt a Christo et a nobis tanquam a Vicario Jesu Christi.*” (Así como la luna no tiene ninguna luz, a no ser que la reciba del sol, así ningún poder terreno tiene algo, a no ser que lo reciba de la potestad eclesiástica... todos los poderes... provienen de Cristo y de nosotros como Vicario de Jesucristo).

61. Con el crecimiento del territorio y del poder la Iglesia creció también el cerramiento frente a las naciones y ante los otros recurren a textos cerrados, como, por ejemplo, Eclesiástico 33,25; Para el jumento la hierba, la vara y la carga; para el esclavo el palo, el castigo o el trabajo (citado por Benci, S.J., en *De procuranda Aetiope Salute*)

d) Mediación de la justicia a través de la guerra santa

62. Según Agustín (354-430) el mundo de los hombres está dividido en dos sociedades: la ciudad de Dios, que es de aquellos que quieren vivir según el espíritu, y la ciudad terrestre, que es de aquellos que quieren vivir según la carne. Esas dos ciudades, sin embargo, se encuentran mezcladas. Los buenos y los malos viven indiscriminadamente juntos hasta el fin de los tiempos. La ciudad de los hombres carnales no es idéntica al Estado secular, y la ciudad de Dios no es idéntica a la Iglesia. Sólo Dios sabe a quién escogió y quién se perderá.

Estas preguntas surgieron en el seno de la cristiandad (sociedad eclesial unida con el Estado): ¿Los cristianos pueden recurrir a la violencia para que triunfe la verdad de la única fe? ¿Pueden los cristianos destruir a los herejes y a los infieles, cuando no se quieren convertir?

63. Desde Constantino (280-337) reinaba la autoridad secular sobre la comunidad cristiana, garantizando la paz, la seguridad, el orden público. ¿Estaba permitido al cristiano procurar acabar con la violencia mediante la violencia? ¿"Amad a vuestros enemigos, haced el bien a quienes os odian" (Mt. 5,44; Lc. 6,27) es aplicable para gobernar un Estado? ¿"A quien te golpee una mejilla, preséntale también la otra"? (Lc. 6,29). No violencia por la autoconservación, mantenimiento de la propiedad legal y la defensa de los débiles. Los eruditos medievales recurren a los textos de la antigüedad grecorromana y de la tradición judío-cristiana. Ambos mundos fueron fundidos en un nuevo código de comportamiento: la doctrina de la guerra justa.

Conforme a los romanos, la relación entre las personas corresponde a la relación entre los Estados. La guerra era aceptable tanto al expulsar o vengarse del enemigo cuanto en defensa de aliados y para recuperar propiedades conquistadas. Este parecer jurídico hacer de una situación conflictiva, los romanos lo sintonizaban con la actitud exótico-aristocrática que exigía moderación en la acción y consideración de las proporciones en el conflicto. Sin embargo, en una guerra justa era permitido tomar prisioneros a los ciudadanos, destruir la tierra del enemigo y saquear las ciudades. Así eran reconocidos los derechos para hacer la guerra (*jus in bello*). Cicerón (106-43 a.c) fue quien hizo la formulación de esta doctrina.

Los griegos y, particularmente, Aristóteles, consideraban la guerra como un medio para realizar su tarea civilizadora respecto de los pueblos bárbaros y como un medio de autodefensa.

Del Antiguo Testamento los teóricos medievales conocieron el procedimiento contra los enemigos que tenía el pueblo escogido por Dios. Pues la guerra santa se encontraba desde el principio de Israel como nación: por orden de Dios los enemigos eran destruidos y confiscadas sus tierras (Josué, Gedeón, Macabeo).

64. Ambrosio de Milán (339-397) fundió elementos romanos y judeo-cristianos: el emperador podría conducir una guerra justa, pero la Iglesia debería controlar la actitud del corazón. La recta disposición espiritual conservaba al cristiano puro a los ojos de Dios en el cumplimiento de su deber.

Agustín (354-430) fue más allá para fundir el pensamiento romano-jurídico con el judeo-cristiano. Para él la guerra era un medio permitido para restituir la paz y la justicia violadas y para castigar a los malos. Si hay una recta intención entonces la guerra para vindicar la justicia será justificada: “Pues es la injusticia del adversario la que obliga al sabio a hacer guerras justas”. La responsabilidad por la guerra es asumida por la autoridad oficial; el soldado cristiano tendrá que obedecer, en cuanto la autoridad no se oponga explícitamente al mandamiento de Dios. Eso significa una ampliación de la norma ciceroniana. La guerra no está justificada solamente por la recuperación del bien substraído y por la restauración de una injusticia cometida, sino el mantenimiento y la defensa del orden moral y la punición de los malos constituyen un motivo aceptable para la declaración de la guerra. El combate contra los herejes y la submisión de los pueblos paganos por medios violentos son acciones moralmente justificadas, con tal de que haya una recta intención.

Es la ratificación del Antiguo Testamento en el reino cristiano. Los enemigos de Dios son los enemigos del reino. El cristiano tiene el deber de defender el reino de Dios. El raciocinio se invierte fácilmente: los enemigos del reino son considerados como enemigos de Dios. La identificación del reino con el bien moral y la identificación de los adversarios como enemigos de Dios a los cuales se les niega el derecho de existir, permite una amplia justificación de la guerra. Causa del Reino = causa de Dios. El estado cristiano comienza a pensar en categorías veterotestamentarias. El nuevo pueblo de Dios toma las armas contra los malos.

e) Mediación de la verdad para la guerra religiosa

65. En esta perspectiva, al emperador Carlo Magno (742-814) se le llama defensor de la Iglesia. Los papas requieren auxilio militar contra los sarracenos. Inicialmente no se acepta la conversión violenta de los herejes, tampoco la participación del clero en la guerra. Pero un *bellum Christi* (guerra en nombre de Cristo), emprendida contra los enemigos de la Iglesia, bajo la iniciativa del papa, es luego considerada enteramente posible. En 1095 el papa Urbano II predicaba la cruzada en el Concilio de Clerónt. La guerra santa entra en el mundo cristiano. La cristiandad, gobernada por el papa y por el emperador, se identificaba con el reino de Dios y resguardaba la propia existencia y los propios derechos en nombre de Dios por las armas, exterminando a los infieles. Solo la única verdad, la única religión tenía el derecho de existir: “Dios lo quiere” era el grito de guerra de los cruzados para masacrar a los infieles: Santiago el mata-moros se convierte en el mata-indios.

66. San Bernardo reinvidico para los militantes de la cruzadas: “los soldados de Cristo combaten confiaos en las batallas del Señor, sin ningún miedo de pecar por ponerse en peligro de muerte o por matar al enemigo. Para ellos morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna, mas les significa una grande gloria. Además de eso, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo y matando, el propio Cristo se les entrega como premio. Cristo acepta placentemente la muerte del enemigo como una venganza y además con más placer, se entrega como consuelo al soldado que muere por su causa.

En fin, el soldado de Cristo mata con conciencia tranquila y muere todavía con mayor tranquilidad”.³¹

67. Por la destrucción de la Iglesia de Santo Sepulcro, en Tierra Santo, por los musulmanes, en 1007, en occidente se responsabilizó también a los judíos por este acontecimiento. Siguió matanzas y persecuciones. El inicio de las cruzadas es también el inicio de la persecución de los judíos.

Las cruzadas comenzaron en los países de origen: se esperaban lucros inmediatos con la persecución de los judíos, muchas veces los judíos financiaron la cruzada para verse libres de las persecuciones. Muchas veces los obispos y el Papa trataron de proteger a los judíos de las hordas, pero sin gran éxito. También la violencia contra los judíos encuentra sus raíces en la interpretación de la Biblia y en textos de los “Santos Padres”.

68. Muchas veces se cita contra los judíos a Juan 8,44 ss: “Vosotros tenéis como padre al demonio (hijos de demonio, del diablo) y queréis hacer los deseos de vuestro padre. El era homicida desde el principio y no permaneció en la verdad, porque la verdad no está en él... El es el padre de la mentira. Pero yo porque os digo la verdad, no creéis... Quien es de Dios, oye las palabras de Dios y si vosotros no las oís, es porque no sois de Dios.”

69. Ambrosio de Milán (339-397) defiende al obispo de Kallinikon cuyo sermón violento contra los judíos causó el incendio de la sinagoga del lugar. Cuando Teodosio (339-397) manda reconstruir la sinagoga por cuanta del obispo, devolver los objetos robados y castigar a los ejecutores, Ambrosio, en su epístola 40 (PL 16, 1101/13; 1104 ss), defiende al obispo de Kallinikon. El dinero de la Iglesia no se puede emplear en la construcción de una sinagoga que es sede de incredulidad. Los judíos escribieron en esta sinagoga: “Un templo de incredulidad, construido con el dinero que fue robado a los cristianos. Teodosio no debe repetir lo que Julio quiso hacer cuando mandó reconstruir el templo de Jerusalén. Los que trabajaban en la reconstrucción fueron devorados por un fuego celeste. Al final también los judíos incendiaron Iglesias y no restituyeron nada.

³¹ SAN BERNARDO. *Obras Completas*, Tomo 1, Ed. B.A.E., Madrid, 1983, pág. 503.

¿Quieres dar este triunfo a los judíos sobre la Iglesia, esta victoria sobre el pueblo cristiano? ¿Esta alegría a los infieles, esta gloria a la sinagoga, esta tristeza a la Iglesia?” La sinagoga es un lugar de infidelidad, la patria de la ausencia de Dios, el escondrijo de la locura que fue condenado por el mismo Dios. Después de los judíos hicieron que este día de victoria fuera un día de fiesta, como el de la liberación de Egipto. “Yo querría ser castigado si eso fuera un crimen. Declaro que incendié la sinagoga, que al menos di la orden para eliminar el lugar donde Cristo fue negado. Si alguien me preguntara por qué no mandé a quemar la sinagoga de Milán (le respondería que) gracias a un suplicio divino (un rayo que cayó) ya fue quemada, y con ello no tengo ya la posibilidad de hacerlo...” Ambrosio exige que los incendiarios no sean castigados. Durante una misa, en presencia del emperador, Ambrosio consiguió la impunidad para todos los implicados. (Carta 41 a su hermana Marcelina, PL 16,113 ss).

f) La teología como instrumento de poder y como preconcepto

70. En su tratado misionológico *De Procuranda Indorum Salute* (1576), José de Acosta, provincial de la Compañía de Jesús en el Perú y autor del catecismo del III concilio Provincial de Lima (1583). Escribe que el “nuevo modo de predicar el Evangelio”, por lo tanto, la “nueva evangelización” no se realiza por la vía apostólica “sin ningún aparato militar”. Quien “quiera seguir este modo de evangelizar con todos sus pormenores, en la mayor parte de las regiones de este mundo occidental, dará pruebas manifiestas de una extrema insensatez”. Y “no hay aquí que esperar un verdadero martirio (...) porque no se recibe la muerte por la fe, por Cristo o por la religión, sino para darles con la propia carne un manjar más sabroso a su paladar, como es común en el Brasil y en toda la costa de la mar del Norte e este Nuevo Mundo (...).³² Por ello, según Acosta, es necesario “algún nuevo modo de predicar el Evangelio, que sea acomodado a la condición nueva de estas naciones”. La naturaleza de los bárbaros, dice el jesuita, “parece mezclado de hombre y fiera”, por eso, el predicar debe ser acompañado por los soldados “que lleven los socorros

³² ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. En: Obras del padre José Acosta. Ed. Atlas (B:A.;73), Madrid, 1954, pág. 442.

necesarios para la vida humana”. No sería prudente, “bajo especie de mayor santidad, perder la propia vida y no ganar de modo la ajena”.³³

71. Los jesuitas Manuel de Lóbrega y José Acosta rechazan abiertamente la “vía apostólica” como método evangelizador en la conquista de las Américas. Su “nueva evangelización”, por lo tanto, representa un ruptura con la tradición apostólica. Lóbrega ironiza en carta al superior general, Diego Laynes, que el padre Luis de Grá que quería la conversión de los indios “por vía de la pobreza y convertir a esta gente de la misma manera que S. Pedro y los apóstoles lo hicieran, y como S. Francisco, ganó a muchos por la penitencia y el ejemplo de la pobreza”. En su “Plan Colonizador”, Nobrega dice que “primeramente el gentío se debe sujetar y hacerlo vivir como criaturas racionales que son, haciéndoles guardar la ley natural” pues “este gentío es de esa clase que no quiere por el bien, sino por temor y sujeción”. Después propone que, en cierto modo, todos los misioneros propusieron:

“La ley, que les han de dar, es prohibirles comer carne humana y guerrear sin licencia del Gobernador; hacerles tener una sola mujer, vestirse pues tienen mucho algodón, al menos después de ser cristianos, quitarles los hechiceros, mantenerlos en justicia entre si y para con los cristianos: hacerlos vivir quietos son que se cambien para otra parte, si no fuera para vivir con los cristianos, teniendo tierras repartida que les basten, y con estos Padres de la Compañía para que los adoctrinen”³⁴

V. Desafíos teológicos hoy

72. La nueva teología que acompaña la nueva evangelización entre los pueblos indígenas exige de las Iglesias rupturas, desafíos, (“*dislocamentos*”) y nuevas actitudes. Exige los desafíos de pasar:

³³ Idem, ididem, pág. 450 y 443.

³⁴ Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil. Voll II. Comissai do IV centenário de cidade de Sao Paulo 1954, pág. 447-459, núm. 1,4 y 11.

- . del paternalismo, a la fraternidad;
- . de la conversión forzada, al anuncio gratuito;
- . de la mediación entre las partes, a una opción por los indios;
- . de la monocultura autoritaria, al pluriculturalismo pentecostal;
- . de la integración, a la inculturación;
- . de la destrucción de la alteridad (tradición, cultura, historia), a su asunción y reconocimiento;
- . del inmovilismo reduccional/ parroquial, a la itinerancia;
- . de las “preocupaciones caseras” (eclesiocentrismo), al anuncio del Reino;
- . de la tutela, a la autodeterminación;
- . de la ignorancia dominante, a la sabiduría de las comunidades;
- . de la racionalidad dominante, a la razón de esperanza indígena,
- . del arca de Noé, a la barca de Pedro...

73. Las Casas, en una situación de “pesadísima opresión”, describió este desafío de la siguiente manera: “Para extraer con mayor libertad y sin ningún impedimento lo que intentaban conseguir como último fin, a saber, el oro, y la plata en que tienen puestas sus esperanzas, no sólo de los sudores y trabajos, sino de la durísima esclavitud, y más todavía de la pesadísima opresión, de la muerte, de la desolación, de los grandes tormentos y de las demás injurias y cargas no solo de innumerables hombres, sino de la mayor parte del género humano: excogitaron un nuevo modo para encubrir de alguna manera sus injusticias (...)

“Este modo es el siguiente: asegurar falsamente de las naciones indianas que estaban alejadas de tal manera de la razón común a todos los hombres, que no eran capaces de gobernarse a sí mismas; sino que todas ellas necesitaban de tutores (...).

“Pero la verdad es que muchísimos de aquellos hombres pueden gobernarnos ya en la vida monástica, ya en la economía y ya también en la política, pudiendo también enseñarnos y reducirnos a las buenas costumbres...”³⁵

³⁵ LAS CASAS, Fray Bartolomé de. Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. Ed. F:C:E: (C.P. 137). México, 1975. pág.320 s.

PLENARIO

El coordinador formula las siguientes preguntas para el trabajo de grupos:

- 1. Cuáles son las principales contradicciones o problemas que tiene el esfuerzo teológico hecho en el pasado por las iglesias frente a los pueblos indios?**
- 2. ¿Cómo se pueden resolver hoy esas contradicciones?**
- 3. ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible hoy una teología india dentro de las iglesias?**

El coordinador explica que las preguntas planteadas son un auxilio.

Los grupos pueden plantearse sus propias preguntas.

La primera, urge descubrir las contradicciones.

La segunda, es cómo se resuelven hoy esas contradicciones.

La tercera, infiere por las condiciones para la Teología India.

Los grupos serán por afinidades. Las mujeres, indios y no indios deberán hacer escuchar su voz. Entre los obispos, deben incorporar a los delegados episcopales.

Se propone que los miembros de las Iglesias evangélicas se integren. Otra proposición es que los religiosos evangélicos se junten. El coordinador ofrece la posibilidad de que la gente se ubique según su identificación.

1. Principales contradicciones de la teología ante los pueblos indios GRUPO DE INDÍGENAS

. Los que vinieron primero traían una carga y una experiencia resultante de la guerra que tuvieron contra los moros. Primero predicaron a un solo Dios, al ver los cultos y ritos indígenas no compartían con su forma de pensar, por lo tanto vino la imposición.

. La visión de Dios que traían la identificaron con el poder. La teología quedó como instrumento de dominación, poniendo una contradicción fuerte.

115

. Hablaban de Dios, pero con sus hechos justificaron el dominio. No supieron ver lo bueno que había en estas culturas.

. Al llegar la religión cristiana, se inició la destrucción de las religiones indígenas, que se hizo a sangre y fuego. Se destruyeron las representaciones, los templos; también hubo destrucción mental de la memoria histórica y teológica de los pueblos indios.

. La religión cristiana es un tanto teórica y menos práctica; la religión indígena está más en la práctica concreta, basada en su cosmovisión.

. Los misioneros no reconocieron que acá ya había teología. Todo lo vieron pagano, diabólico. Predicaron un Dios liberador, pero en la práctica aquellos cristianos esclavizaban.

. Nuestra comunidad india vive en comunidad. En la Teología Cristiana se habla de un Dios personal. Nuestro Dios es comunitario. Se rompe un estilo de vida comunitaria, la de dar la vida por el pueblo.

. La salvación que se nos propuso tuvo muchos elementos condenatorios. Se condenó la vida del pueblo, su cosmovisión.

. Por más que los misioneros predicaban en contra de los ritos y costumbres de los indígenas, no han muerto totalmente. Existen todavía. Es una contradicción, porque ellos decían que se tenían que acabar, que eran del demonio. Pero nosotros decimos que no fueron inspirados por el demonio sino por Dios. Por eso no se han acabado.

. La evangelización hay que verla desde los españoles y desde nuestros antepasados.

Desde la visión misionera hay una sola alternativa, la Iglesia Católica es la única, por eso botaron a los moros de España. Con esa mentalidad entraron aquí a imponer el cristianismo. La contradicción se da aquí: La tradición de nuestros antepasados y nuestra religión permanecen. Tenemos normas cristianas y normas de nuestras culturas. Nosotros no sabemos qué hacer, seguir una u otra. A veces nosotros mismos condenamos nuestra religión. Nuestras prácticas están distorsionadas. En relación a nuestra iglesia protestante. No se ha hecho un esfuerzo teológico.

. Dentro del cristianismo hay una contradicción: La iglesia colonial estaba en directa contradicción con las bases mismas. Era una comprensión de Dios de mano con el poder. La teología legitima ese proceso. No hay apertura a nuestros pueblos, sólo conquista y sometimiento.

. No es a nosotros a quienes primeramente nos tiene que interesar resolver las contradicciones. En nosotros no ha habido esas contradicciones [entre teología y pueblos indígenas]. Sin embargo la contradicción si se ha dado en los misioneros. Nuestra religión no sólo era de adoración, abarcaba toda la vida. El aspecto que ellos ignoraron fue que nuestra religión era comunitaria y con amor. Nosotros no teníamos el rencor, ni el odio. Ellos chocaron con nuestra religión. No nosotros. Nosotros también chocamos y entramos en contradicción: La teología de nuestros abuelos ya no la tenemos. Tenemos solamente la Biblia y el Dios que nos trajeron. Es un nuevo tipo de fraternidad. Pero los evangelizadores no vieron la fraternidad que aquí ya se vivía. No se asumió la universalidad. Somos Iglesia Católica según eso, pero no lo somos, pues quieren el uniformismo.

. Estas contradicciones se ven, se tienen que analizar. Entre nosotros no ha existido la contradicción. Hemos sufrido condenación. Hay actualmente una actitud de continuar la práctica de nuestros pueblos. Nos tocaría hablar de las consecuencias que esto tendría en la teología cristiana. Condenárnoslas consecuencias de esa teología en nuestras culturas y religiones, independientemente de si los misioneros se olvidaron de los fundamentos del Evangelio.

. Pero actualmente los indígenas católicos tenemos el mismo problema que había cuando nuestra Iglesia Católica impuso una teología europea: fidelidad al Papa, al Magisterio. La teología fluye desde los obispos por lo tanto se impone a los grupos minoritarios. Nosotros como sacerdotes estamos vinculados a ellos. Claro que queremos asumir lo nuestro, pero ahí es donde vemos la contradicción.

. Hay dos concepciones: Para mí los misioneros españoles no trajeron una religión, fue una acción que impuso una religión de Estado. No propuso el cristianismo, si eso hubiera hecho hubiera entrado en diálogo con las religiones indígenas.

. Nuestros pueblos no eran imposicionistas y nunca se imaginaron que se les estaba imponiendo algo. Se reconocía que cada pueblo tiene un proyecto. El imperio ha negado el crecimiento de esos proyectos. La religión indígena se ha replegado. Nuestra historia es dialéctica: se da dentro de la opresión y dentro de la liberación. Siempre ha habido en la cultura, en la religión y en la Iglesia la estructura liberadora. Nosotros somos productos de ella. Pero, por otro lado también ha habido la teología-dominación.

. Los españoles vinieron a Evangelizar sin lo fundamental del Evangelio. Dios es una búsqueda. Nosotros lo buscamos dentro de nuestra cultura. Nosotros tenemos óptica. Ellos venían por el oro. Buscaban un aparato legal para justificar su avaricia de oro. No les interesaba dar a Dios. No tenían experiencia de El.

. La discusión debe estar en torno a la Teología India-Cristiana con la Teología India-India. Encontrar al Dios liberador con rostro indio.

. Nosotros estamos hasta ahora en la contradicción. Cuando llegaron aquí los misioneros llegaron con quienes no utilizaban ni la razón, ni la inteligencia, sino la fuerza. Si ellos hubieran usado la razón, hubieran asumido la religión indígena, y más bien la condenaron. Por lo tanto ellos siempre van a hablar de la Teología India como de una anti-teología.

. Lo que trajeron los españoles fue anti-evangelio, porque Evangelio quiere decir buena noticia. Y a nosotros no nos la dieron.

. Con la conquista y la evangelización nos dividieron. Nos han hecho mucho daño. Sin embargo está en lo más profundo un denominador común: Dios. Ese sería el reto: aprender a aceptarnos. Hay que evitar enfrentarnos pues no lograremos ni una, ni otra cosa.

SERVIDORES DE BASE

. Una de las principales contradicciones provino de la contrarreforma católica que inmovilizaba. El complejo de superioridad de los misioneros. La evangelización unida al proyecto colonial. El etnocentrismo con el que se actuó. La teología vino ligada exclusivamente

a una cultura. Proclamaba la salvación, pero en la práctica de la conquista con la que vino produjo muerte.

. Se dio la incapacidad de escuchar al otro. Fue una teología con un lenguaje diferente: de Europa vino un lenguaje y una acción basados en el intelecto. En América se tenía un lenguaje basado en el símbolo y en el mito. La iglesia se sentía como la única depositaria de la salvación.

. La teología justificó la extracción y robo de riquezas. No hubo capacidad de hacer teología fuera del sistema colonial. Se percibe a la teología como manipuladora de la Palabra de Dios.

. Faltó el aporte de la mujer en culturas y sociedades con teologías integrales. Hubo diferentes concepciones de economía, de sociedad, de celebración. Aquí hubo un olvido de la tradición e historia de la Iglesia acerca de la alteridad, de la cultura. Así los indígenas son bautizados y entran a la Iglesia, pero como elementos de tercera clase.

. Los españoles tenían prisa de convertir. Se dieron contradicciones entre los de línea dominadora y los teólogos profetas. En muchos casos se denunciaba pero no se hacían esfuerzos de comprender la cultura. Bartolomé de las Casas viajaba para mejorar la vida de los indios, pero no atacaba al sistema colonial. Sahagún no comprende la síntesis teológica del Tepeyac que hicieron los indígenas. El intento del Colegio de Sta. Cruz de Tlatelolco es destruido porque para algunos amenazaba al sistema colonial.

MUJERES

En el grupo reflexionábamos sobre estas contradicciones:

. La Teología Cristiana desconoció el papel ordinario y extraordinario de la mujer, que es quien en la familia y en la sociedad mantiene la fe, las costumbres, y aún la vida misma. Es la mujer indígena donde se ha concentrado la mayor resistencia a la Teología Cristiana cuando viene aliada al poder y al proyecto dominante.

. Europa manejó una teología racional y la impuso a un pueblo que tenía teología concreta. En esto no hubo contradicción porque logró su objetivo. Con ello vino a marginar a la mujer convirtiéndola a una situación de esclavitud.

. En la perspectiva actual nos hacen leer la Biblia con una perspectiva machista. Pero el hombre y la mujer son creados a imagen y semejanza de Dios. Hoy día, aún en lo que toca a religión y teología, se valora más al varón que a la mujer. La Iglesia juega un papel, importante en esta marginación porque está unida al poder político. La mujer no tiene un espacio para aportar sus experiencias religiosas, de fe y teológicas.

SERVIDORES DE APOYO

Estas son las contradicciones que nos parecen más importantes:

. La figura de Cristo como único mediador, ¿dónde quedan las otras mediaciones? El cristocentrismo se opone a tradiciones orales y escritas, este planteamiento conlleva y apoya el proyecto de dominación, que es vertical, autoritario, centrado en la misma cultura portadora del mensaje de Cristo. Muchas veces, el cristianismo, en nombre de la verdad y del amor aprueba que se mate, se destruya, se torture.

. El texto bíblico, como palabra descontextualizada, se convierte en oposición a los textos y relatos indígenas también descontextualizados.

. La conceptualización teológica occidental, frente a la simbología y pensamiento y rito indígena. La tradición cristiana explica racionalmente las cosas, la tradición indígena se funda en la "costumbre". La evangelización se ha realizado con marco cultural europeo, la cultura se impone y sigue triunfando el proyecto criollo sobre el indígena. Por ejemplo, el camino para llegar a lo trascendente en algunas culturas indígenas se hace por medio del chamán o por medio de los alucinógenos y el cristianismo condena todo esto.

OBISPOS

Intercambiábamos opiniones sobre estas contradicciones:

- . La imposición del depósito de la fe que muchas veces se ha hecho frente a las culturas indígenas.
- . La alianza de la Iglesia con el poder del Estado. La religión se ha utilizado como medio de dominación en la misma evangelización.
- . La persistencia de la marginación de la mujer dentro de la Iglesia, cuando los grupos indígenas la valoran de manera muy diferente.
- . La todavía poca presencia del indígena en la evangelización como agente.
- . El autoritarismo dentro de la Iglesia y la acentuación de esto en la actualidad.
- . La presencia de ideologías dentro de los discursos religiosos y teológicos.
- . El neoliberalismo de la sociedad dominante que pretende tener hegemonía sobre todo, y lucha contra la teología de la liberación.
- . El sentido de infantilismo en que se tiene al indígena dentro de muchas experiencias de pastoral. No hay todavía iglesias autóctonas, cuando éstas son el fruto más valioso de la evangelización. Poca confianza en el indígena por parte de la iglesia estructura.
- . La capacidad de control que se mantiene en las estructuras de la iglesias.
- . Un cierto romanticismo pastoral y misionero después del Vaticano II, que nos hizo ignorar ciertas dificultades urgentes respecto de las culturas y religiones indígenas.
- . El rechazo de las culturas indígenas, a pesar de la aceptación en algunas partes. O sea, el querer conservar una cultura occidental. Etnocentrismo eclesial.

. Las sectas religiosas fundamentalistas, y la presencia de un ecumenismo mal entendido.

IGLESIAS HISTÓRICAS PROTESTANTES

A lo largo de la historia de estos 500 años como contradicciones podemos señalar:

. El mensaje del Evangelio y del Reino de Dios, en teoría salvación; liberación y amor, se proclaman; pero no se llevan a la práctica.

. La Iglesia es contradictoria a la cultura, a la teología india. En vez de proclamar el Evangelio del Reino de Dios, enseñó dogmas. No dialogó.

. El modelo de la Teología Católica, estaba basado en el modelo del sistema feudal. Por su parte, la Iglesia Protestante penetró entre los indígenas con el modelo del sistema capitalista.

. La teología europea y norteamericana contradicen a la teología india.

. La Iglesia protestante dio apertura a la lectura y la reflexión del Mensaje bíblico en el idioma del pueblo; mientras la Iglesia Católica dio más énfasis en la liturgia.

. Los españoles trajeron la teología individualista, de muerte, contradictoria con la teología comunitaria, que es teología de vida.

OTROS COMENTARIOS EN PLENARIO

. Nos parece que en los escritos de Fray Bartolomé es clara su interpelación al sistema. Hace un cuestionamiento fuerte de la injusticia de la conquista, de cómo se tenía que devolver todo a los indígenas, detener la acción de dominación. Realísticamente, un individuo no puede hacer que la historia dé reversa, por ello se coloca dentro de la situación concreta. No sólo tuvo simpatía por el indio, sino que hizo una defensa teológica, asumiendo posiciones que ni hoy mismo con

todos los avances sostendríamos. Cuando defendió la legitimidad de los sacrificios humanos dentro de las culturas indígenas sus interlocutores no encontraron cómo refutarlo. El nunca habló del indígena como niño, sino como de señor, dueño de sus tierras. Para que el fuera sujeto, necesariamente se tenía que dar un cambio de estructuras.

. Con motivo de los 500 años se ha suscitado una polémica en torno a Las Casas. El tenía una concepción teológica y pastoral que incluía la visión de un proyecto de liberación. No le podemos exigir que tuviera toda una teoría sobre este asunto. Igualmente sucede hoy con la proposición de la *alteridad*. ¿Realmente la corriente que la propuso logra romper el cerco del sistema dominante, o es una alteridad dentro del sistema? ¿Se trata de meter al otro en mi mundo, o se trata de romper el cerco de mi mundo para meterme yo en el mundo del otro? Ese es el problema de la alteridad. Valdría la pena examinar esto en Bartolomé de las Casas. Parece que ciertamente sí rompió el cerco de su mundo para entrar en el mundo del indio. Sí tuvo una concepción utópica. Actualmente las proposiciones de alteridad no logran romper el sistema.

. La línea teológica de la Iglesia sí ha tenido interrupciones y cuestionamientos en lo que se refiere a la mediación legitimadora de los sistemas. El Vaticano II, Medellín y Puebla están significando que la Iglesia no se quiere desentender de lo que ha ocurrido durante siglos. Existen prácticas eclesiales, aunque cortas, que no están conformes con un planteamiento legitimador de la teología.

. En Las Casas hubo contradicciones. Por ejemplo, su lealtad a los reyes católicos; o el recurso a las leyes para sanar los excesos de la conquista; la proposición de nuevas leyes que pudieran sanar la situación, lo cual no lograron. Su lealtad profunda con Colón hizo que siempre lo defendiera, aunque sabemos que la postura ideológica de Colón es muy cuestionable. Nunca recurrió ni convocó a los indígenas, pero siempre convocó y recurrió a los reyes para cambiar la situación. También, en lo que se refiere a la religión, hay textos suyos en los que él propone la substitución de la religión indígena.

2. ¿Cómo se resuelven hoy las contradicciones de la teología cristiana ante las culturas y las religiones indígenas?

INDÍGENAS

. Los misioneros trajeron una religión española. Nosotros ya teníamos religión. Hoy la situación no es como la de aquel tiempo. Los indígenas no somos monolíticos, como los de antes. No estamos ubicados bien, bien.

. Como indios, no podemos asumir esas contradicciones. Tenemos que tomar otras actitudes en relación a lo que ya se dio. Podríamos preguntarnos: Para los cristianos Cristo es la máxima revelación, para los indios ¿cuál sería la máxima revelación?

.No buscamos arqueologismos. Debemos buscar el *sentido* que le daban a las costumbres; bajar a la base. Conocer el sentido histórico de nuestras culturas.

. Si hay que resolver las contradicciones, se necesitaría una revolución, para que se dé un punto desde donde tenemos que partir. El punto de partida antes era desde la religión cristiana. Hoy debemos partir desde lo nuestro, desde aquí se levantará la teología. Habría que hacer un cambio total. Después, si el Evangelio hace falta en la cultura, se tomaría.

. No se podrán resolver esas contradicciones si la Iglesia no deja de ser instrumento de poder. Si parte del Evangelio, podrá corregirse de modo que haga valer la religión del indígena. La iglesia católica considera que nosotros sólo tenemos "Semillas del Verbo", si esto no se cambia no podremos dialogar.

. Se resuelven las contradicciones si se recupera la memoria histórica india, su visión integral, su vida comunitaria. Tenemos que darnos esta tarea para ponerla al servicio de nuestros hermanos. Vivimos en un sistema dominante que nos absorbe. Hay que recuperar la lógica india, y para ello se requiere dar tres pasos: investigación profunda, proceso de formación, difusión.

. Nosotros, como agentes de pastoral, somos contradictorios. Tenemos el problema de integrar la Teología India en la vida de la Iglesia. ¿O habrá que salir de ella para hacer la vida comunitaria?

. Dentro de la iglesia metodista la mayoría de los indígenas tienen ya un cargo, pero siguen en las mismas contradicciones. Sus creencias contradicen su vida comunitaria. Hay una ambigüedad.

MUJERES

Para resolver estas contradicciones

. La iglesia institución debe tomar conciencia del papel de la mujer y apoyar a los sacerdotes y mujeres que optan por los indígenas y sus culturas.

. Es necesario empezar desde nosotras mismas, desde nuestras culturas, desde las iglesias para cambiar el concepto negativo que se tiene de la mujer en las teologías y en las iglesias.

. Tenemos que rescatar las vivencias existentes en la Teología India. Actuar con respeto y diálogo hacia las culturas.

OBISPOS

Las contradicciones se pueden resolver:

. Mediante la gran ventaja de la presencia de indígenas en organizaciones de varios tipos, aún internacionales.

. Estas situaciones se pueden resolver aplicando el decreto *Ad Gentes* que propone varias líneas al respecto. P.e., el diálogo con otras religiones, tomar en cuenta todo lo positivo en las religiones y culturas. Diálogo positivo en toda la A.L.

. Fomentando una teología más vivencial, menos especulativa, una teología que se alimentara de la experiencia de la vida. Dando coherencia entre lo que se predica y lo que se practica.

- . Si participamos en un acompañamiento real de las bases, mediante una inserción de quienes no somos indígenas, cambiando de mentalidad, tomando conciencia.
- . Tomando muy en cuenta a los agentes indígenas de pastoral, de manera organizada, de modo que su experiencia de fe vaya penetrando en la Iglesia.
- . Llevando bien los intercambios ecuménicos. Propiciar el diálogo interreligioso.
- . Dando un espacio real para que surjan las iglesias autóctonas. Esto implica muchas cosas que ya señaló el Concilio, el cual hay que aplicar y vitalizar.

SERVIDORES DE APOYO

Las pistas de solución que vimos son:

- . Tratar de utilizar otras mediaciones y personas.
- . Utilizar más la teología del Espíritu, que sería más afín con las culturas indígenas.
- . La revelación no está cerrada con el último apóstol. Hay que abrir la revelación, pues ésta es continua en los tiempos y en los eventos.

IGLESIAS PROTESTANTES Proponemos estas soluciones:

- . Conocer y amar las culturas, con una actitud de diálogo e inculturación, aprovechando las herramientas antropológicas y teológicas que facilitan ese diálogo y aceptación.
- . Que la teología, por contraparte, facilite ahora la conciencia contra el sistema que actualmente oprime a los pueblos y las culturas.

- . El desplazamiento del sujeto y del lugar que hace y desde donde se hace la teología.
- . Quienes no somos miembros de la comunidad indígena tenemos que cambiar de actitud.
- . Revalorar los elementos teológicos valiosos de los primeros misioneros.
- . Una alternativa de solución, que ya se da, es el que muchos evangelizadores se juegan la vida por el proyecto indígena.
- . Que la Iglesia asuma sus errores históricos y se convierta.

3. Condiciones para que dentro de las iglesias surja la Teología Indígena

INDÍGENAS

- . Fortalecer la autodeterminación de los pueblos indígenas, y apoyar la formación de los indígenas para el ministerio del sacerdocio.
- . Los sacerdotes católicos y los pastores protestantes deben dejar espacio a los indígenas para que ellos mismos sean sujetos históricos de su propio pueblo.
- . Rescatar el pensamiento teológico existente que identifica y da una orientación para la transformación y liberación de los pueblos indígenas.
- . Fortalecer y promover el esfuerzo ecuménico a nivel de iglesias con los movimientos populares.

APORTE DE LOS SINTETIZADORES .

Se captan tres posturas como soluciones:

1. Luchar directamente contra las contradicciones. Que la Iglesia tome conciencia de aquello en lo que obró mal. Que la Iglesia se convierta. Ya no llamar bueno a lo malo.

2. Partir de la propia cultura. No esperar a que nos dejen, sino comenzar nosotros, desde la cultura a vivir nuestra religión, nuestra teología, nuestras tradiciones, crear espacios. Tenemos derecho para ello.

3. Diálogo. Una vez que la Iglesia, por su parte, toma conciencia de sus errores, y los indígenas se constituyen pueblo-iglesia, instaurar un diálogo ecuménico, respetuoso, mediante el cual podamos ir caminando y enriqueciéndonos.

Hay dos claves en las constantes:

Una, desde el mismo pueblo indio. Otra, actuando desde la Iglesia. Los indígenas se sienten pueblo indio, y se sienten Iglesia. Y esas contradicciones se van a superar como el pueblo indio vaya diciendo. Ha faltado bastante reflexión. Las contradicciones son más grandes dentro de la Iglesia. Las contradicciones dentro del pueblo son tremendas. Por un lado estar en la historia, llevarla adelante; por otro la angustia de rescatar la memoria histórica.

Todo se puede resumir en una sola cosa: La experiencia. La experiencia como instrumento de teología, de iglesia, de cultura.

La grandeza de Bartolomé de las Casas es precisamente el haber tenido conciencia de lo que se estaba viviendo. En la Historia de las Indias, que escribe al final de su vida, se refiere a sus contradicciones.

Los indios, en Cuba, ante la presencia de los peninsulares huyeron a los montes. Y regresaron a través de la acción mediadora de Las Casas. Y Fray Bartolomé se pregunta "Pero, volvieron ¿para qué fin?". Los españoles se pusieron muy contentos viendo que los indios regresaban. Las Casas fue conciente de que los había traído para que poco a poco los matasen en las minas, en los trabajos.. Como finalmente los mataron.

3. METODOLOGÍA GUADALUPANA

EL MÉTODO TEOLÓGICO GUADALUPANO

Clodomiro L. Siller A. CENAMI

0. Introducción

Cuando vinieron los europeos a este continente, en el siglo XVI, los primeros sacerdotes y religiosos tenían como misión acompañar a los "conquistadores" y asistirlos en su vida espiritual. No venían a evangelizar, recordemos que se pensaba que los indios no eran personas humanas ni sujetos de evangelización. Pronto esta actitud fue contestada fuertemente por aquellos que defendieron la racionalidad del indio proponiendo una pastoral y evangelización que tenía por objeto compadecer al indio, consolarlo, darle esperanza. Aparecieron entonces los llamados "cristos sufrientes", las imágenes dolorosas, el Santo Entierro. Nosotros, hoy, no estamos de acuerdo con una evangelización de este tipo, pero como posición, en aquel contexto de pesadilla, representó un avance notable: el indio sí puede ser evangelizado porque es persona.

Una tercera posición, la de los utopistas como Vasco de Quiroga, proponía que el indio debía entrar con todo derecho al mundo de la cristiandad como la alternativa posible al cristianismo que se estaba desmoronando en Europa. Al indio hay que consolarlo, sí, pero debe de participar también, se debe integrar al mundo de la colonia que existe en sí y para sí. El indio entra a la colonia, aprende y habla el idioma del sistema, se hace de habilidades, es sano corporalmente. Se incorpora a la Iglesia. El indio representó una fuerza económica y social que puso en peligro el mercantilismo de la famosa Nao de China. Él es el artífice de las iglesias y catedrales, el escultor, el orfebre que hizo retablos, copones, custodias y altares.

129

Bartolomé de las Casas llevó más allá la raíz de su celo evangelizador. Al indio se le debe restituir en su *república*, se le deben regresar las tierras, tiene todo el derecho de mantener su cultura y religión. Vera Paz se establecerá el territorio donde, en la libertad, se puede evangelizar al indio, porque en la libertad es el único modo de cumplir con las exigencias del Evangelio. Todavía no se ha desatado toda la fuerza espiritual que posee el dinamismo y testimonio de San Bartolomé de las Casas. De su posición, no voy a abundar más.

Ahora vamos a ver otro proyecto de evangelización y de teología, el que propusieron los indios. Se puede resumir en estas palabras: *al indio lo evangeliza el indio*.

Hubo misioneros que se cuestionaron cómo era posible que después de un cierto tiempo no había muchas conversiones, no pasaba nada a nadie le interesaba realmente el Evangelio, casi todos los pueblo seguían en la práctica de sus antiguas creencias practicando los ritos de antes. Entonces se funda el *Colegio de la Santa Cruz de Tlatelol* ese proyecto franciscano que no sabemos cuándo vamos a terminar de comprender en todas sus dimensiones. Consistía en capacitar al indio en todos los niveles, hacer cuadros económicos, sociales lingüísticos, políticos, culturales. Los logros fueron increíbles, que allí se abordó constituye un tesoro de valor incalculable. La antropología inventada entonces por Sahagún junto con los alumnos (colegio, los tratados de medicina, los vocabularios, todo ello no tiene parangón en ninguna otra parte. También se rescató la tradición cultural y mítica. Allí se recuperó la memoria del indio. Allí y en ese momento surge el texto de la Virgen de Guadalupe. Evento con el que algunos están a favor y algunos en contra; hay aparicionistas y tiaparicionistas.

Pero, qué sucedió. De ello tenemos un texto por el que, después de someterlo a las críticas más severas de la lingüística y del estructuralismo, estamos seguros de que el evento guadalupano primero una tradición que se contaba, se danzaba, se llevaba de boca en boca de pueblo en pueblo. Tuvo una vida autónoma de muchos años, independientemente de cualquier tradición impresa. De repente, se pone por escrito. Este texto es el que nosotros vamos a abordar ahora. A mí me parece que es un texto teológico, aunque acercamiento a él ha sido desde la pastoral y desde la antropología.

Todavía espero el día en que pueda entrar de lleno al manantial y cauce teológico a los que el *Nícan Mopóhua* ha dado origen.

"La historia de la Virgen de Guadalupe, que se contiene en el Documento que conocemos precisamente como *Nícan Mopóhua*, no obstante que el original está escrito en lengua náhuatl o mexica, después de una vida propia que fue la que le dio arraigo en el pueblo, no únicamente en el centro de México sino de todo el país y de otras partes del continente y hasta de China, poco a poco, por la labor ideológica de desprestigio de lo indio, de la lengua y de la tradición indígenas, circulaba tan sólo en castellano, y de tal manera la lengua canalizaba la ideología dominante, que la "historia" nos aparecía bastante extraña, sencilla, infantilizada, ajena a la religión del pueblo indio y mestizo pobre que vivía intensamente una infinidad de prácticas.

En 1981, con motivo de los 450 años de las apariciones, hicimos una lectura del texto original, no al nivel de las palabras, sino de los símbolos, con la finalidad de que, apoyados en las explicaciones que de esos símbolos se nos dan en los mitos antiguos, pudiéramos llegar al sentido original y fundante que la vida religiosa guadalupana tenía. Así nos apareció un discurso totalmente "nuevo", que calaba muy profundo. Esos resultados se dieron a conocer en "*Anotaciones y Comentarios al Nícan Mopóhua*", "*Flory Canto del Tepeyac*", "*La Evangelización Guadalupana*", "*El Método de la Evangelización Guadalupana*", "*Para comprender el Mensaje de María de Guadalupe*".

Desde el primer momento, al dar los primeros pasos por ese caminar de la Teología India que se contiene en el *Nícan Mopóhua*, todo fue descubrimiento, sorpresa, admiración, revelación de dimensiones religiosas y espirituales.

2. El método teológico guadalupano

Hoy, después de diez años, ante el estímulo y la motivación de los indios que están clarificando el método para hacer teología a partir de su experiencia religiosa, compartimos los elementos más sobresalientes del método que se siguió para escribir ese texto que nos narra "cómo hace poco se apareció maravillosamente la siempre Virgen

Santa María, Madre de Dios, nuestra Reina, allá en el Tepeyac, que se nombra Guadalupe" (v. 1). Es un método propio, completamente inusual para la teología profesional a la que estamos acostumbrados. Pero, como se verá, la teología india del *Nícan Mopóhua* no solamente es una teología religiosamente vivida como experiencia y como aspiración, como proyecto comunitario y personal; es también una teología realizada en un marco profesional de mucha altura.

Autor colectivo

Hay una fuerte tradición de que el famoso y erudito indio Antonio Valeriano escribió el *Nícan Mopóhua*. Y esto es cierto, él lo escribió. Pero él no fue **el autor**, sino **uno** de los autores. Cuando se analiza el texto, escrito en un náhuatl espléndido, cadencioso, sonoro, dramático, filosófico y hasta poético, se descubren en él varios estilos, repeticiones, diversos usos de las palabras extranjeras que en él aparecen. Por ejemplo, a la Virgen se la llama *ingenquizca ichpochtli* (la siempre doncella) (v. 42) *Togihuapillatocatzin* (nuestra Reina) (v. 1) pero también se le dice *Santa María* (en español) (v. 100) o *Sancta María* (en latín) (v. 1), y se vé que estas menciones le dan cierta tonalidad, acento y perspectiva diferente, según el autor de cada parte el cual probablemente defendía su punto de vista. Así, un ejemplo interesante de esto lo tenemos cuando a la Virgen la llaman también *Nochpochtziné* ("Dueño Mío") (w. 21,35,41). Las repeticiones son más bien el modo como se introducen, sobre el mismo tema, otros elementos que no se habían precisado antes; así sucede con los pasajes repetidos de los cantos, al principio de la narración, o de las flores, casi al final.

Teología india articulada con la cristiana

El evento del Tepeyac se presenta en primer lugar como una experiencia *nueva*. Lo que allí se contiene no formaba parte de lo que predicaban los evangelizadores. No únicamente podemos ver la experiencia religiosa del pueblo indio en cuanto tal, que vive sus antiguas creencias, sino la del indio que además acepta *también* la nueva fe (v. 4), conoce la función de la Iglesia (w. 6,49, etc.). Además el contenido del texto se dirige a los indios, pero también se dirige a los evangelizadores (w. 26, 43-44, etc.).

Teología como verdad del indio

Todo el discurso del *Nícan Mopóhua* se realiza dentro de la **lógica** y pensamiento del indio simbolizada en las flores y el canto. Para el indio mesoamericano la verdad se expresaba con el difrasismo *in xóchitl-in cufcatl*, (flor y canto) y de hecho, el texto que analizamos comienza entre cantos (w. 9-10) y termina en medio de un brotar y desparramarse de flores (w. 79-87, 89, 93-92, 102-107). Sólo hasta que este difrasismo simbólico se cumple se completa también el **sentido** de la evangelización que realiza Juan Diego. Pero lo más interesante de este discurso es que **la verdad del indio**, es decir, todo aquello que sucede y se debe realizar en el Tepeyac, se muestra también como **la verdad del otro**, la verdad del evangelizados Cuando el otro acepta y vive la verdad del indio, acepta y vive **el** Evangelio, está viviendo plenamente su propia religión (w. 108-110).

El Nícan Mopóhua, teología para una nueva evangelización

Lo que se dice en el *Nícan Mopóhua* no es simplemente una traducción del anuncio evangélico al idioma y la idiosincrasia del indígena. Tampoco es la "versión india" de lo que los evangelizadores estaban haciendo. Este discurso es **la comprensión india** de su propia tradición religiosa vivida en las nuevas circunstancias de coloniaje y evangelización. El *Nícan Mopóhua* es en definitiva la comprensión india de la evangelización.

Lenjuage usado

. El texto de nuestro discurso está en lengua *náhuatl*, que era el idioma de los Aztecas y se usaba como lengua "franca" en todo el territorio de Mesoamérica. En *el Nícan Mopóhua* se encuentran algunas expresiones del antiguo lenguaje mítico religioso, e, inclusive, algunas que no encontramos en los vocabularios de la época (como el de Molina) o en algunos posteriores muy sistematizados (como el de Rémi Simeón). Este es el caso de la expresión *momachióti neztíquiz* (se pintó, apareció de repente)(v. 107) que, muy probablemente sólo manejaban los teólogos anteriores a la invasión europea.

Los mecanismos usados para expresar complementariedad, servicio, totalidad, etc., nos parecían en el texto español bastante extraños y le

daban a la narración una sensación de *pesadez*. Hoy, leídos en su texto y contexto indios, todo ello se revela como una gran riqueza que nos permite percatarnos que la estructura del documento es definitivamente náhuatl, escrito cuando aún estaba vigente esa estructura.

. Casi todo el texto está vaciado en símbolos. La realidad, la guerra, la paz, la ciudad, la verdad, la catequesis, el templo, la psicología de los personajes, todo se encapsula en los símbolos de la cultura náhuatl.

. Pero lo principal de todo es que el marco general es mítico. Allí no tenemos nosotros la realidad de lo que se vivía y de lo que se creía, lo que nos aparece en el *Nícan Mopohua* es la *interpretación de fe* de la realidad y de las respuestas religiosas a esa realidad. La mayoría de estas interpretaciones, que son las que nos permiten entender la verdadera profundidad del discurso, están traídas de los grandes mitos de la creación del mundo, de la formación de la humanidad y de los pueblos, y de la vida y acción de Dios, que conocemos como el mito del *Quinto Sol*, *Los Anales de Cuauhtlilan*, y los contenidos en los Códices *Borgia*, *Florentino*, *Borbónico*, etc., y otros documentos como la *Tira de la Peregrinación*. Frases como aquella "cuando aún era de noche" (*huel ocyuhuatztínco*) (v. 7), aparecen también en el mito del Quinto Sol y en la narración de la creación de la humanidad actual que nos consigna la tradición Maya en el libro del *Pop Wuj*.

Lenguaje dialógico

Nuestro texto náhuatl usa también palabras *latinas* como la que ya citamos de *Sancta María* o *Iesu Christo*; pero trae también muchas españolas como *Dios*, *Santa María*, *obispo*, nombres de personas como Juan de Zumárraga. Y tan nos parece que es un lenguaje dialógico, de puente, de contacto con la otra cultura, que, p.e., no se nos da el nombre indio del vidente del Tepeyac (*Cuauhtlatoáztin* = El que habla como águila), sino que se mencionará únicamente su nombre de bautismo: Iuán Diego (3).

La teología guadalupana recoge tradiciones propias del pueblo

De todos es sabido que, cuando se hicieron las llamadas "Investigaciones Guadalupeanas de 1666", con el fin de documentar la solicitud

para tener una misa y oficio propios para la Virgen de Guadalupe, el Lic. Luis Becerra Tanco, uno de los testigos, presentó una documentación impresionante. Pues bien, había comprobado él que lo que se contiene en el *Nícan Mopóhua* lo cantaban los indios mientras danzaban frente al santuario de la Virgen y también en los pueblos donde tenía ermita o templo (4). Es decir, la teología guadalupana antes que nada fue un evento, luego una **tradición** que se narraba de boca en boca, luego se puso en **cantos para la danza ritual** y, finalmente, se redactó en texto. Pero no sólo, esta teología recoge a un **sujeto** y pueblo existente previamente y que no tenía ya lugar protagónico en la nueva situación de colonia. También recupera un **lugar** sagrado, el Tepeyac, que, desde siglos antes de la venida de los primeros evangelizadores, ya estaba consagrado por la tradición para *Tonántzin*, nuestra Madre, la Madre de los Dioses. Más aún, nuestro texto trae y hace contemporánea una teología que era la misma que usaban los teólogos mexicas, y, en general, la mayoría de aquellos que, durante milenios, habían atisbado el fondo de sus corazones y de su historia para descubrir la presencia y la acción de Dios. Por ello la manera de hablar de las cosas, de las personas, de la trascendencia, de lo que nos sobrepasa, es la misma que encontramos en la mayoría de los textos religiosos que han llegado a nuestros días procedentes de la cultura y religiones prehispánicas.

Sujeto de la teología india

El sujeto de la teología india es el mismo indio. Son los empobrecidos por el nuevo sistema social que se originó a partir de la guerra (v. 3), y que se encuentran viviendo en la opresión y que están simbolizados en el pobre campesino sin tierra: *nicnotlapaltzintli* (v. 2). El autor y el actor de esta teología es el oprimido *noxocayóuh* (v. 20), y ha sido psicológicamente destruido (w. 39-41). Ese sujeto ha sido ya evangelizado y creyente (w. 28,79-85), pero que no tiene él mismo credibilidad dentro del sistema religioso (w. 32, 50-54), aunque ciertamente sí vive una fe coherente y acepta la misión que se le encomienda (w. 45-48). El indio es religioso, según la tradición ancestral, y manifiesta su fe en el servicio al pueblo simbolizado en el tío (w. 60-63), y no tanto en el acto externo, que, incluso evita, aunque lo pueda realizar en contacto directo con lo divino (w. 64-68). El sujeto de la teología es custodio de la tradición que se nos presenta

como "flores" (v. 89), tradición que, al mismo tiempo, comunica miembros de otras culturas (w. 93-96).

Reconstrucción del indio sujeto de la teología

En el *Nícan Mopóhua*, en un primer momento, el sujeto teológico indio fracasa en su misión dentro de la Iglesia (w. 30-33), y este fracaso, símbolo del desastre global de su experiencia dentro del sistema social, lo destruye, lo desmorona psicológicamente (w. 35-41). De allí que, en la vivencia religiosa que hace en el Tepeyac, la Virgen tenga que reconstruirlo (w. 42-44), para posteriormente confirmarlo diciéndole: "Tú eres mi embajador, en tí pongo toda mi confianza" (v. 87). Pero no basta la experiencia religiosa íntima, la reconstitución del sujeto indio la tiene que hacer el mismo indio, en su propio drama y en su propia historia: le dice él al obispo que le entrega las rosas para que crea que lo envía la Virgen, pero "también para que aparezca la verdad de mi palabra y mi mensaje" (w. 100-102, 106). Y esta reconstitución del sujeto indio debe repercutir en la actitud de la Iglesia hacia el pobre (v. 11).

La teología india denuncia la estructura social

El texto de teología india que estamos examinando aborda la injusticia del sistema social de muchas maneras. En primer lugar la pone como **contexto** (v. 3). Después la opresión se pone como incompatible con la fe: Dice Juan Diego a la Virgen, "Dueña mía., mucho te suplico que le des tu encargo a uno de los nobles más valiosos, los conocidos, estimados y respetados", a lo cual le responde Ella: "Aunque son muchos mis mensajeros a quienes puedo dar el encargo., es de todo punto preciso que con tu mediación se cumpla mi voluntad" (w. 41-42). En otro momento esa injusticia **se rechaza** mediante el dinamismo de cambio que se propone la Virgen (w. 23-25). También se denuncia el comportamiento de las **autoridades religiosas** (w. 35-38), y la actitud doble y de confidente que tiene el misionero hacia personas éticamente no confiables (w. 56-59).

Teología y cultura

La teología contenida en el *Nícan Mopóhua* utiliza la cultura del pueblo como **matriz** que le da su **sentido** a la proposición evangeli-

zadora que hace. Se sirve de la cultura como **vehículo** mediante la cual pasa a los destinatarios el mensaje y la intención que tiene. Finalmente, es la posibilidad, en el pueblo, de que efectivamente se **entienda**. Por eso nuestro texto está escrito en **náhuatl**, usa continuamente el lenguaje **simbólico**, se apoya en el marco general de los **mitos** ancestrales. En general, la estructura del *Nícan Mopóhua* es la misma que requeriría, un texto cultural como tantos de los que conservamos como patrimonio perteneciente a aquellos pueblos.

El templo

Según esta narración teológica la Virgen tiene su "casa" en México Tenochtitlan (v. 21). Allí están también ese monstruo histórico que fue Hernán Cortés y su caterva de secuaces. En el mismo lugar se encuentra la sede del obispo recién llegado. Sucede que la Guadalupeana quiere que ahora se le construya un templo, "aquí" (v. 23), en el Tepeyac (v. 8), precisamente en el mismo lugar en el que, sabemos, antes lo tenía *Tonántzin*, nuestra Madre, la Madre de los Dioses. Eso quiere decir que, por un lado, el templo **continúa** dentro de la tradición antigua y con el prestigio que ya tenía el templo y el culto de *Tonántzin* (cosa que ya había percibido oportunamente Sahagún); por otro lado, desde el punto de referencia de la estructura social dominante, el templo tiene que estar "aquí", es decir, **fuera de la dominación**.

Ese **nuevo templo**, símbolo de una **nueva evangelización**, tiene una función social para oír y remediar las angustias, miserias, penas y dolores (w. 25). Decimos que es un símbolo porque finalmente se nos dice que todo eso se realizó **afuera del templo**, en la casa del tío Juan Bernardino (w. 75-76), para continuar con la tradición perenne de estos pueblos de que la propia casa (w. 116-118) es también una "*teocaízin*", una ermita, en la que, de manera por demás simple, sobre una mesa adornada, se le da culto a Dios.

Pero, tenemos que notar también que esa función religiosa del templo, de "mostrar y dar amor, compasión, ayuda y defensa" (v. 23), según nuestro texto, se comienza actuar, concretamente, no por iniciativa divina, sino por iniciativa del mismo sujeto indio, Juan Diego (w. 60-62).

Ese templo no es la obra del obispo, ni la de Juan Diego, ni la de los, fondos del patronato real. Es la obra de todo el pueblo, a la que él acude cuando se le "convocó" (v. 112), muy probablemente con el mecanismo que hoy conocemos como *tequio* (trabajo) o *mano vuelta ogozona*, o *faena* comunitaria.

Religión en lo ritual

Aunque es mucho el acento que el texto pone presentando una religión que se expresa eminentemente en lo social, es necesario notar que no está menos acentuado el aspecto **ritual** de esa religión y teología indias. Juan Diego es una persona del pueblo, o, al menos había sido devuelto al pueblo a causa de la guerra. Su nombre indica que pertenecía a un cierto grupo: *Cuauhtlatoáztin*: "El que habla como Águila", es decir, el que tiene una habla mediadora, religiosa. Pero es religioso porque lo escoge la Virgen, porque dialoga con ella, porque actúa como su embajador muy digno de confianza, porque vive la coherencia de aceptar al obispo en condiciones por demás frustrantes, porque insiste en su misión, porque sana al pueblo, porque vive para la verdad india. Muchas de sus actitudes, de su manera de comportarse, de actuar respecto del monte (w. 12, 64), son movimientos rituales, litúrgicos, acordes con la tradición celebrativa de su pueblo. Acordes con el simbolismo de su nombre.

La Iglesia

La iglesia no aparece en nuestro texto en su luz profética, eficazmente evangelizadora. Recordemos que es una Iglesia que **rechaza** el mensaje evangelizador de la Virgen que le trae el indio (v. 30); que se comporta como **incrédula** (w- 32, 36-38), que **destruye** sutilmente al sujeto de esta teología (w. 39-41,46); que **espía** a aquél que tiene fe (w. 56-57), que usa una **ética doble** (w. 56-57); que no confía en el indio y lo **reprime** (w. 57-60). Es decir, que estando nosotros solamente a lo que nos presenta el texto, la Iglesia, en aquel momento, es un **obstáculo** para la evangelización guadalupana.

Obstáculos ideológicos

La situación social había introyectado en el indio que él pertenece a una clase **amarrada** (cordel), que es usada como **escalafón** (escalerilla)

que es un **desecho** repugnable (mierda), que está **desgajada** del conjunto dominante de la sociedad (hoja). Todo esto lo asume y lo interioriza el indio como **incapacidad** social y religiosa ante el proyecto de la evangelización del Tepeyac (w. 39-40).

La autoridad eclesial

Se la entiende como **medio** para lograr que se haga la voluntad de la Virgen (v. 26). Pero no acepta de buena gana jugar este papel, por lo tanto casi es necesario que el indio la tenga que **forzar** para que cumpla la función que le corresponde en la evangelización (v. 88). Finalmente la iglesia institución aparecerá **humilde**, despojada de toda prepotencia, sirviendo como medio eficaz de liberación (w. 108-110).

Verificabilidad

La teología que se nos muestra en el *Nícan Mopóhua* está sujeta al criterio de **verificabilidad** de sus postulados en la práctica. Es grandioso el objetivo que se propone, sanar al pueblo, remediar sus males, atender sus miserias. Pero esto debe necesariamente **ocurrir en la realidad social**, de otra manera estamos en la alienación completa. Por ello Juan Diego, una vez logrado su objetivo, apenas iniciada la construcción del templo, inmediatamente insiste en ir a **verificar** si se cumplió el núcleo central de la gesta guadalupana (w. 113-120). Como se ve, es una verificación minuciosa, detallada, con testigos, de modo que no se pudiera de ninguna manera poner en tela de juicio ni la vivencia, ni la creencia, ni la realidad objetiva de la religión y la teología.

3. Conclusión

El Nícan Mopóhua es un texto privilegiado de Teología India. Hecha por indios, con cultura india, con categorías indias, con experiencia india, para los indios; aunque no excluye al destinatario no-indio.

Lo interesante de este paradigma es que muestra con mucha claridad que la mentalidad y la concepción teológica india no ofende de ninguna manera la perspectiva teológica cristiana. Y, por otro lado,

resalta a todas luces que lo indio hace aportes importantísimos en lo que se refiere a evangelización, a la historia de la salvación, a la manera de concebir la divinidad, al sentido de la religión y de la fe.

En aquel tiempo, 1531, a diez años de la invasión, estamos en la posibilidad de afirmar que lo que se contiene en nuestro texto es realmente una teología auténticamente india que se dio ya dentro de una realidad asimétrica de dominación que es la que aún prevalece para la mayoría de los indios en el continente, lo cual nos proporciona pistas para el caminar que hoy quiere hacer la Teología India.

Esta teología del *Nícan Mopóhua* sólo se puede entender en toda su profundidad cuando se la percibe desde el indio, desde la diferencia real del otro. Recordamos cómo, cuando anteriormente leíamos este mismo texto, pero desde las categorías occidentales, el indio nos parecía como un "indito", hasta cierto punto sencillo y hasta tonto; y lo que más resaltaba del mensaje era la posición religiosamente autoritaria del obispo y la de "obediencia" y "respeto" infantilizado de Juan Diego. Y esto no obstante que teníamos delante de nuestros ojos el texto tal cual es, sólo que puesto en otra lengua e interpretado desde otro contexto. De allí la necesidad absoluta de que la teología india sea producida por el mismo sujeto indio, usando los marcos culturales propios, la propia lengua, y proporcionando el sentido de trascendencia que posee el propio grupo humano en el momento histórico en que la produce.

Hay en esta Teología India muchísimas novedades, por ejemplo, el uso de varios nombres de Dios, el relacionar continuamente lo divino masculino con lo divino femenino, el explicitar lo profundamente religioso en lo profundamente servicial social, etc. que, al mismo tiempo, son de una actualidad evidente y permanente.

El texto que hemos presentado nos asegura que el Evangelio, la Iglesia y la teología en general no tienen nada que temer de la Teología India, sino al contrario, encontrarán en ella la posibilidad misma de un nuevo entendimiento de la propia revelación y fe.

PLENARIO

INDIOS

Sí, el pueblo acepta las apariciones de nuestros pueblos y vemos que en otras apariciones y religiones indígenas se sigue el mismo esquema que aquí aparece, como en Cochabamba por ejemplo. En torno de ella hay peregrinaciones, culto. Detrás hay una intención teológica, y allí están vigentes los antiguos mitos, ritos y costumbres de nuestros pueblos.

Siempre debemos conocer los textos indígenas en su propio contexto y mentalidad. Entonces constatamos que responden a las exigencias de la realidad indígena.

Esta teología del *Nícan Mopóhua* ha creado aquí no solamente una teología, sino también una nacionalidad.

Lo importante de esta narración es que la Virgen se aparece a alguien que tiene vocación de servicio.

Lo que se nos narra en las apariciones guadalupanas es un acontecimiento, y de allí se suscita toda una vida social y religiosa hasta nuestros días. Es un instrumento de liberación para los indígenas. En este acontecimiento se manifiesta el pueblo.

La imagen con todos los símbolos que contiene nos dice algo a todos los mexicanos, que nos llena. En ella y en el sentido que tiene encontramos respuestas.

El texto se escribe después de ese espacio que crea el indígena para manifestarse en contra de la opresión padecida. Cuando se está arrasando con todo lo que hay, surge.

Alguien quizá no pueda estar seguro de la veracidad de esta historia; puede ser que se haya escrito para justificar la pertenencia de los indios al catolicismo (de este argumento han circulado muchas publicaciones), pero el pueblo vive esta religiosidad para formar y canalizar su proyecto de vida, y ve que es posible, mediante ello, lograr una liberación.

Este hecho se debe interpretar desde lo indígena, desde sus símbolos.

Desde lo Mapuche nosotros dividimos al mundo en dos partes, el mundo de arriba y el de abajo; y en los dos está el padre, la madre, el hijo. Me parece, por lo que leemos en esta narración que hemos examinado que la Virgen de Guadalupe no es la Virgen de la Biblia, es la madre de aquí, la que conoce toda la historia de aquí. Es la madre que está aquí en la tierra.

Este del *Nican Mopóhua* es un modo de hacer teología indígena. Nuestros pueblos hoy hacen también esto. Se presenta el pueblo para pedir la lluvia, y para ello empieza relatando las historias antiguas, y traen las ramas de ahuehuetes y las ponen en el altar de la iglesia; y van invocando a (las divinidades que están en los montes d)el *Ixtadhuatl*, del *Popocatépetl*. En estas costumbres debemos descubrir lo que ha pasado, así como sucede con el *Nícan Mopóhua*.

En este texto indio Dios se manifiesta a los pobres, a los indígenas, y ahora nosotros somos capaces de captar esta revelación de liberación que quiebra esquemas dominantes de la Iglesia y de la sociedad.

Lo que importa en la producción teológica es la vivencia del pueblo que con ella hace un espacio sagrado para encontrarse con lo Santo. Allí se utilizan los elementos culturales e históricos propios para tener ese encuentro más profundo. En el fondo hay un hacer teológico con elementos cristianos y con nuestra cultura.

La gente criolla nos ha pintado las apariciones que existen en las tradiciones de nuestros pueblos, y nos hacen cuentitos que a veces sirven para justificar la opresión. Ahora, desde la perspectiva de nuestro lenguaje y símbolos, se está haciendo una relectura de todo lo que ya teníamos y vamos descubriendo lo que es auténtico y lo que no.

Aquí, en este texto teológico, el indígena es el sujeto. En nuestro pueblo ha habido una aparición de la Virgen para liberarse de la opresión que padece. Esto también está en otros mitos indígenas que son liberadores. A veces sólo nos gusta leer otros libros que hablan de liberación y no nos interesamos de los nuestros.

Nuestra nación tiene como raíz a *Quetzacóatl* y a la Virgen de Guadalupe. Es cierto que ella está presente en las luchas de liberación que han hecho y hacen los obreros, los campesinos, los indígenas. Y nosotros los indígenas, a través de ella, defendemos nuestra identidad como indígena.

MUJERES

En nuestro grupo se replantearon preguntas y se intercambiaron respuestas. Entre las preguntas tenemos:

1. ¿Cómo sienten el mito y la creencia Guadalupeña los indígenas hoy? ¿Los reinterpreta en sus necesidades? R: En algunas comunidades indígenas muy apartadas, la creencia no se conoce o ha decaído la fe en ella. Pero entre los demás indígenas y aún entre los mestizos, es fuerte. De niña a una le enseñan que la Virgen es nuestra protectora. Aún antes del bautizo la madre quiere llevarle a la Virgen su hijo para que se lo proteja.

2. ¿Cuál es el efecto que hoy produce este mito, y esta creencia en la vida de la gente? R. Es signo de liberación y de cambio. Actúa en lo religioso y en lo social, pero no ha logrado cambiar las estructuras.

Se conversó también acerca de la dificultad que existe para cambiar las estructuras.

TRABAJADORES PASTORALES DE BASE

Los Guaymíes tienen una parición reciente, que no cohesiona mucho. No se le ha dado importancia; es necesario entrar al estudio de los mitos que la respaldan.

Es muy importante el criterio de verificabilidad. El mensaje de la Virgen no se ha hecho plenamente histórico, pero el hecho guadalupano permanece como **paradigma**, pero no suficientemente historizado. Lo mismo sucede en el cristianismo con la Resurrección de Jesús, que no se ha hecho plenamente historia en nosotros. Son retos religiosos y teológicos enormes.

Muchos tienen introyectada (como Juan Diego) la conciencia que quiere el dominador. Hay las dos lecturas de la Teología India: la del dominador, que produce fatalidad, resignación; y la india, que es liberadora.

El texto náhuatl fue desconocido por la mayoría de la gente hasta esta década, pero se conservaban elementos liberadores de ese mismo mensaje en alabanzas guadalupanas que la gente hacía con motivos distintos. Por ejemplo aquella que dice: "yo no quiero valirme de un rico, ni de grandes sabios de falso poder". Un brasileño, (Honaert) descubrió ese sentido liberador de las alabanzas a partir de un análisis estructural.

El mensaje guadalupano fue muy manipulado por mucho tiempo: se cantaba el evento con la música del himno real español, con una letra que decía que la Virgen vino a ahuyentarlas tinieblas de la idolatría. Se manipuló viendo al indio con compasión, pero como menor de edad. Otros manipulaban el texto diciendo que allí se demostraba que no se puede hacer nada sin permiso del Sr. Obispo o ya de perdida sin permiso del señor cura.

Últimamente incluso el episcopado mexicano ha recuperado elementos liberadores del mensaje guadalupano en una carta pastoral.

De hecho, hemos descubierto que para los pueblos indígenas la Virgen de Guadalupe es la cara materna de Dios presente en sus luchas (incluso se usó su estandarte para la lucha de independencia que se inició el 16 de septiembre de 1810; y se usa para el grito de democracia en el México actual), y en la vida diaria.

Los nombres de Dios usados ahí tienen varios miles de años. La cruz, la luna y otros elementos simbólicos que siguen funcionando hoy con el mismo sentido que los indios le daban antes.

SERVIDORES INTERMEDIOS.

¿Cómo encontrar un método para devolver al indio la teología que es suya? Algunas pistas:

El indígena cuenta las cosas de manera diferente, y tenemos que conocer esos medios.

El cuento es todo un mundo en el que el indígena explica su teología.

¿Cómo volver a interpretar los mitos y crear otros cuentos? Es un reto. ¿Cómo los mitos indígenas de hoy pueden adquirir peso histórico y valor social y religioso? Soluciones propuestas:

. El mito es oral y cada vez se reelabora al contarlo. Cuando un mito se escribe, se puede tergiversar, perdiendo su fuerza vital. . Los mitos tienen una dimensión profunda que se capta cuando se reelaboran al contarse el relato. Y en el texto hay que tener cuidado para no perder esta flexibilidad y aplicabilidad continuas.

Guadalupe es un símbolo nacional (tanto para mestizos, como para indios) une a todo el pueblo de México, integra las diferencias al interior de la unidad.

¿Por qué Guadalupe se convirtió en símbolo de todos los mexicanos?:

. la tradición Guadalupana está presente porque el pueblo ha sentido en la virgen a su madre y la asume como tal.

. En los movimientos sociales, con este símbolo, se ha podido levantar el indio y el pobre en general.

¿Qué pasó con todo el caudal de otros relatos que debieron existir? Se han perdido de la memoria popular.

Para hacer teología vimos que hace falta ser sujeto histórico. Nos preguntamos ¿hoy el indio es sujeto histórico? No tiene tierra y ella es importante para ser sujeto histórico.

¿Por qué surge este símbolo?

Por qué aquí funciona y en otros lados no?

Solicitamos que se explique mas lo de María de Guadalupe, como dimensión femenina de Dios.

R. A cada uno de los cinco nombres de Dios que aparecen en el texto se les antepone la palabra *In Inántzin=La Madre*, cosa que esencialmente, literariamente y por estilo, no se requiere, puesto que así la lectura se hace pesada. De hecho, en la famosa versión castellana que hizo Primo F. Velázquez se menciona "Madre" una sola vez, y luego se ponen todos los demás nombres de Dios como si fueran adjetivos del "Dios Verdadero". Dice así: Yo soy la Madre del Verdadero Dios, de aquel por quien se vive, del que está cerca y junto de nosotros, etc. Pero, el hecho de que la Guadalupana se quiere presentar como integrante de la dualidad femenino-masculina aparece más claro cuando Juan Diego se dirige a ella como "Dueño Mío".

HERMANOS EVANGÉLICOS:

. Lo presentado sobre el *Nican Mopóhua* hasta dónde es una realidad netamente religiosa?

¿No será un instrumento de dominación y por ello presenta una Virgen Morena, al ver que el pueblo no aceptaba otras imágenes por parecerle extrañas?

R. Esta perspectiva protestante es bastante legítima, y la agradecemos; y nos permite adentrarnos en una cuestión bastante interesante. En primer lugar, los hechos religiosos **nunca** pueden ser demostrados con el rigor estricto que exige la historia (ya mencionamos aquí las dificultades que presenta históricamente lo referente a la resurrección de Cristo, p.e.). Este texto es metahistórico, hay interpretación de la conquista, pero también interpretación de Dios. Por otro lado, todo hecho religioso siempre puede ser manipulado por la ideología dominante (incluso esto ha sucedido frecuentemente con el cristianismo que ha servido para justificar la opresión. P.e., en Chile, Pinochet justificaba el golpe de estado en nombre del resguardo de la civilización cristiana). Finalmente, muchos momentos de la historia mexicana, como la independencia, la revolución, huelgas, etc. se han abanderado con la Virgen de Guadalupe, y han tenido éxito; lo cual prueba también históricamente su profunda dimensión liberadora. Desde el indio puede ser que se acepte lo de la Virgen de Guadalupe como una estrategia de sobrevivencia dentro del sistema religioso católico; pero en el fondo es muy probable que están allí revividas sus creencias.

R. Las dos cosas son perfectamente ciertas. De hecho, no hay explicación sociológica ni antropológica para la existencia actual del indio. Quizá la respuesta nos la dé la religión: durante 500 años todos han hecho de todo por la desaparición de los indios; y en realidad, hoy hay más indios que antes de la venida de Hernán Cortés. Lo de la Virgen de Guadalupe ha funcionado como un hecho religioso cultural, y el solo hecho de la cultura, cuando se vive como cultura propia y religiosamente, lo teológico se convierte en resistencia y cambio. Y por otro lado, respondiendo a la segunda parte de la pregunta, también es cierto que esa, de sobrevivencia, es una función esencial de la teología: "no quitar la ley ni los profetas"; y la actividad teológica es básicamente una respuesta de vida a la situación de no-vida.

. En tiempos modernos, se ha usado lo de la Virgen de Guadalupe como un instrumento político o, aún, como control político.

R. También eso es cierto, los políticos han descubierto mejor que los sacerdotes y obispos, la tremenda fuerza movilizadora que tiene socialmente la Virgen de Guadalupe y, en general, la religión. Por eso la manipulan, y actúan dentro de ella para capitalizar en beneficio propio todo el potencial que tienen. Para nosotros queda el reproche de que lo más que actualmente hacemos con la llamada "religiosidad popular" es si acaso tolerarla, que no potenciarla.

Finalmente, veíamos en nuestro grupo que

a) En relación al templo los más pobres o los indígenas, siempre quedan al margen o afuera (como nos sucedió ayer, que en la Villa de Guadalupe nos estaban sacando porque "se nos había acabado el tiempo"). ¿Cómo podemos decir que ese templo es la casa de la madre de los indios?

b) En otros hechos religiosos católicos, como durante la visita del Papa a México, la accesibilidad era para la clase alta o media pero los pobres no podían acercarse.

c) La visita del Papa a los pobres de Chalco, para bendecirlos, cuando sabemos que esos pobres son personas expulsados de sus tierras por los poderosos que se han apoderado de ellas.

R. Todo eso es una realidad innegable. Pero no afecta directamente a la teología del *Nican Mopóhua* ni a la Teología India que pretendemos

servir. Estas tienen su consistencia propia, independientemente del comportamiento de quienes no han hecho esa teología o que no sienten reflejada su fe en ella. Lo que se nos ha recordado es más bien una deformación del servicio pastoral que debemos a los pobres, y, en general, muestra la insensibilidad nuestra a la vida religiosa de los indios y de quienes tienen una cultura y una fe diferentes.

GRUPO DE OBISPOS

La cosmovisión andina es más o menos semejante en muchos puntos a lo que hemos visto en el *Nícan Mopóhua*. La palabra, el pensamiento, el lenguaje de la teología andina es simbólico. El pueblo andino se organiza según su cosmovisión. Según sus formas propias de celebrar sus fiestas.

Nos planteamos estos Interrogantes:

¿No es quizá la que hemos escuchado una relectura forzada del texto, en un contexto en que lo indio tiende a desaparecer?

R. Esta interpretación está basada en el sentido que a ella le pueden dar los mitos y tradiciones antiguas. Es una especie de exégesis que se hace sobre un texto indio teniendo como punto de referencia interpretativa a la misma cultura y religión indias.

¿Esta interpelación del texto, cómo la hacen presente hoy en la pastoral? ¿en la evangelización?

R. Desde 1981, 450 aniversario del evento de Guadalupe, esta relectura se ha estado devolviendo a los indios, no obstante que el estudio hecho está en un lenguaje bastante árido y a veces contiene abstracciones propias de otra cultura, los indígenas captan el sentido profundo, y se sirven de él para retomar no sólo su tradición e identidad, sino que potencian su compromiso social y hacen su pastoral más eficaz. De esto hay muchos ejemplos en grupos de mujeres, cooperativas, comités de defensa de derechos indígenas. En 1981 se hizo la relectura de este documento y se lo llevaron los indios. Solamente la Revista "Servir" hizo 60,000 copias; además nosotros en CENAMI hemos publicado varias ediciones y reimpressiones; hay una edición argentina; se está preparando un tiraje enorme en

BIBLIA, MAGISTERIO Y TEOLOGÍA INDIA

Mons. Samuel Ruíz García, obispo de San Cristóbal de Las Casas

Sucesor en la sede de Fr. Bartolomé de las Casas
heredero de la tradición lascasiana,
y por muchos años uno de los obispos más consecuentes
con la defensa de la causa del indio
a quien sirve.

El ponente comenzó por poner a los participantes la siguiente cuestión para ser respondida espontáneamente en plenario:

¿Cuál es el uso de la Biblia en su reflexión teológica?

- . Es nuestro libro de cabecera, más que el Vaticano II. . Los indígenas se oponen a que se deje de usar.
- . En el recurso a la Biblia se usa el método deductivo, es decir, partir de problemas reales vividos.
- . La Biblia, para los indígenas, es el instrumento más fuerte de reflexión.
- . Con la Biblia fundamentamos nuestras acciones pastorales.

. Hay similitud entre la salvación según la religión y la cultura Náhuatl y la historia de la salvación Bíblica. Ha estorbado el uso que hacíamos del Latín y el que ahora hacemos del Español.

. Se han hecho traducciones de la Biblia a la lengua indígena porque se requiere mucho.

. Los protestantes usan más la Biblia que los demás cristianos.

. Usamos la Biblia como punto de reflexión, de fortalecimiento, de iluminación para nuestro quehacer pastoral, de nuestro caminar.

. El pueblo indígena tiene acceso directo a la Biblia a pesar de muchas dificultades, como son la lengua, los símbolos, el marco cultural. Pero de manera rápida sintonizan con su contenido.

. Se usa la Biblia como instrumento de defensa contra el ataque de la sectas.

. Los grupos con más camino pastoral y promocional tienen más acceso a la Biblia y la utilizan más.

. La experiencia vivida cotidianamente es el punto de partida, y después viene la Biblia que ilumina la propia historia y realidad. ¿Cómo?

1. Acompaña continuamente en la marcha. Hacemos una selección de textos que se adapte lo mejor posible a las circunstancias y el momento que vive el pueblo.

2. Primero está la historia del pueblo indígena (la salvación no se da solamente en la historia de Israel).

. Nos ilumina cómo se dio la experiencia de la salvación en otro pueblo (Israel ha tenido **otra forma de revelación**). Es el propio pueblo el que va interpretando la Biblia. La Biblia se utiliza como instrumento de apoyo para que a partir de nuestra propia vivencia podamos descubrir el mensaje para nuestro pueblo en cada momento. La Biblia se usa como referencia para explicar la realidad del pueblo, encontrar apoyo y solidaridad con nuestros hermanos y encontrar cómo se da la voluntad de Dios en la lucha por las tomas de tierra, marchas, mítines, huelgas de hambre, presos y asesinados.

. Se emplea la Biblia para explicar nuestra vida, nuestra cultura; para encontrar la verdadera religión (Isaías), animar a la ayuda a los pobres, para dar apoyo donde se está apagando la fe, y para buscar caminos para fortalecer nuestra fe. Nos parece que el líder que no tiene ni utiliza la Biblia es como el perro que no tiene cola. No puede mostrar su alegría, no puede dar a entender su afecto ni amistad.

. Usamos la Biblia como orientación a los problemas concretos relacionados con la familia, la política, la solidaridad, la fraternidad, etc. Se utiliza la Biblia la luz de la metodología y planificación pastoral, como un punto de reflexión para que la comunidad profundice en su propia tradición oral. Los textos más usados son el Génesis y los Profetas.

. La Biblia la usamos para comparar con lo que dirían los antepasados. La Biblia debe entenderse según la realidad y contexto propio: para algunos es medio de confrontación entre el pueblo y su práctica y la mente y práctica de Jesús. Para otros la base de reflexión es el pensamiento de los sabios indios, dado que al no haber habido presencia eficaz de misioneros, sólo se toma el Nuevo Testamento como prioridad, como método de confrontación. Para los indígenas la historia del pueblo es su Antiguo Testamento. La Biblia ayuda a interpretar nuestras propias tradiciones, orales o escritas.

. La Biblia ilumina la realidad, pero partiendo más de la vida de los acontecimientos. Lo importante es la vida del pueblo. Entonces nos ayudamos de la Biblia y de las propias tradiciones. El intérprete de la Biblia es el pueblo, según lo que Dios le dice en su historia concreta. La Biblia la usamos como referencia de un pueblo que sufrió y luchó por la voluntad de Dios.

. Desde hace tres años en la comunidad se tiene a la Biblia como la revelación propia del pueblo Hebreo, y se combina esa revelación con los mitos y costumbres nuestras. Es una especie de paralelismo. Y se compagina cuando se puede. Porque muchas cosas no tienen nada que ver con nuestra experiencia. Para mí, la tradición antigua de los Huastecos es su propia la Biblia. La reflexión de la Biblia se va haciendo con los acontecimientos importantes de la comunidad. P.e. Una helada produjo sequía; y posteriormente acontece un buen temporal que se juzga como la respuesta de Dios.

. La Biblia no es el único recurso de reflexión. En la vida del pueblo detectamos que se va haciendo la vida de Dios. La Biblia se usa al final de nuestra reflexión, no como principio. Lo hacemos así para confrontar, y además porque en la vida del pueblo intervienen todos.

. Entre los Mapuches se hace una lectura muy tradicional de la Biblia. No obstante que somos un pueblo oprimido, aún se lee la Biblia desde la perspectiva que difunde el opresor. Aún no se maneja mucho como un instrumento que ayuda a caminar, sino que casi siempre termina por dejarnos quietos. La Biblia ha sido en muchos casos un instrumento de dominación y casi es así en todas las Diócesis. Pero nos ha servido también como instrumento para creer que nuestra tradición es propia. Se hace poco uso de la Biblia, ya que muchas comunidades no son evangelizadas. Se ha comenzado a dialogar con la Biblia a partir del Antiguo Testamento ya que tiene parecido con los mitos de la tradición oral de casi todas las comunidades.

. Usamos la Biblia en reuniones para reflexión. Mirando un cambio que hemos logrado, se va a los Hechos de los Apóstoles para ver cómo actuaban las primeras comunidades. Aunque vemos que esto es un uso fragmentado.

. Nosotros usamos la Biblia como el eje central de nuestra experiencia y teología. La leemos desde nuestro contexto y desde nuestros problemas, desde nuestro ambiente. Al ver nuestra realidad la analizamos con un marco histórico y social. Luego, desde allí, tratamos de comprender el texto. Es decir, se confronta el texto con la propia vida del pueblo.

. Los evangélicos tenemos como base la Biblia. Vemos que tiene mucha semejanza con nuestra vida indígena. Vemos que vale la Biblia y valen nuestras tradiciones antiguas, por ejemplo los poemas de Netzahualcóyotl no le piden nada a los salmos. Concluimos que tanto el de Netzahualcóyotl como el de los Salmos es el mismo Dios, y que tratan del mismo tema: la liberación.

Para nosotros los indios que somos catequistas lo primero es participar en las fiestas que se van celebrando, en los rituales. Nosotros no podemos ser los educadores de la comunidad si no vamos caminando junto con todos, y a veces yendo primero.

Reflexionamos la Biblia en nuestro propio idioma, Xavante, Zapoteco, Totonaco o Náhuatl. Pero en varias partes aún se lee la biblia en castellano o portugués, aunque después la traducimos en nuestro idioma. Para la Biblia, se usa el método: ver, pensar y actuar. Otras veces se ve el texto que toca en la celebración que estamos haciendo, y se va aplicando en la vida. Vemos cómo eran nuestras costumbres antiguas y nos damos cuenta cómo, según ellas, se comulga con Dios comiendo de aquellos alimentos que lo representaban en medio de la comunidad (maíz, pan de amaranto, tamales). ¿Por qué, según la liturgia católica, nosotros no podremos hacer lo mismo ahora con la tortilla el amaranto, o la bebida del pulque? No entendemos por qué nuestras Iglesias no permiten aún esto.

. Va apareciendo una lectura cultural de la Biblia. Vemos mucha semejanza entre nuestra historia y la del pueblo judío. Ambos padecemos la opresión, como ellos buscamos la liberación, estamos en una tierra que Dios nos prometió y nos dio, hemos sido redimidos.

Enseguida Mons. Ruíz continuó en plenario preguntando:

¿ Qué problemas hay en utilizar la tradición bíblica junto con la propia de cada pueblo?

La Biblia marca un momento histórico de un pueblo sufrido. El problema es de interpretación. Muchas veces la manera de interpretar la Biblia ha provocado choques en cuanto a la manera como los indígenas queremos resolver los problemas sociales según nuestra fe. En ocasiones, por la interpretación que se hace de la Biblia, se pierde realmente el proyecto de Dios plasmado en la Biblia, se cae en el textualismo, se favorece la posición de los opresores.

En lo referente a la Biblia detectamos dos problemas: O se sobrevalora, o no se valora la Biblia.

Hay muchos simbolismos entre los pueblos. La Biblia no responde adecuadamente a las culturas indígenas porque su simbolismo pertenece a otra cultura ajena y no se capta con el sentido y profundidad que realmente tiene. La jerarquía sólo admite la traducción de los textos; y aún no deja la libertad de adaptarlos según lo requiere cada cultura

Se cae en la instrumentalización de la Biblia, o en el fundamentalismo como único modo de vida o de hacer teología. Por otro lado, cuando pretendemos usar más la Biblia, siempre hay algunos que nos dicen que también nosotros somos de las sectas protestantes.

Para que el uso de la Biblia sea realmente útil a los procesos religiosos e integrales de los indígenas, estamos necesitando la adaptación de la Biblia a la realidad de los pueblos. Unos usan la Biblia como algo que impide el cambio de la realidad mientras otros iluminan con ella la liberación.

En ocasiones el uso de la Biblia parece un paralelismo mecánico. Se desconoce mucho el contexto histórico de la Biblia, se traslada a la situación india como si fuera un conjunto de sentencias espirituales.

La religión católica no reconoce el mismo peso a la tradición popular indígena. Nosotros percibimos que lo que contiene nuestra tradición es voluntad y acción de Dios. Pero entre nosotros, debido a la experiencia que hemos tenido o de la que nos hemos enterado, hay miedo de confrontación con la Iglesia, y en ocasiones nuestra reflexión se queda en la clandestinidad.

Un problema que tienen que resolver las Iglesias, es el de la autoridad en la interpretación de los textos y tradiciones. En cambio, en lo que se refiere a la tradición indígena, hay mucha más libertad y aunque siempre se está interpretando, no se pierde su sentido profundo.

Un problema que tenemos todos es el de ¿cómo interpretar la Biblia a favor de los indios y cómo apoyarnos en ella para hacer la Teología India? Decimos esto porque frecuentemente la Biblia ha sido usada en favor de quienes no comparten la causa india, sino que la adversan. Además se tiene críticas de la gente que no comparte nuestra religión.

No tenemos muchos sacerdotes y teólogos que saben usar adecuadamente la Biblia.

Existe también el problema de cómo superar el machismo con el que se ha interpretado la Biblia; o aquel otro problema que usa para obtener de nosotros sumisión: "dar la otra mejilla". Algunas sectas la utilizan igual, para el conformismo. Nos faltan muchos conocimientos históricos sobre el pueblo de Israel para entender la Biblia, ya que se escribió en otro tiempo y en otras condiciones.

No faltan veces en las que se usa la Biblia como algo mágico. Entonces, en la práctica damos preferencia a la Biblia, dejando de lado otros documentos y libros sagrados de las distintas etnias. El problema es claro en las zonas indígenas. Cuando aparece esta práctica prioritaria el pueblo desvaloriza lo propio y corre el riesgo de irlo relegando, con todos los peligros que esto supone para la identidad y la conciencia histórica.

Otro problema es usar la Biblia en forma apologética, para atacar prácticas y creencias, tratando de atraer a esta causa la hermenéutica que le conviene. Esto genera división, suprimiendo el diálogo ecuménico. Al hacer un uso inadecuado de la Biblia las distintas corrientes cristianas estamos perjudicando a los grupos étnicos.

Algunas veces es problema no saber leer bien la realidad, de manera que el indígena aparezca en ella como diferente, como otro culturalmente distinto. Entonces no podemos iluminar bien la realidad. Cuando se comienza con el texto, la Palabra de Dios se convierte en algo abstracto.

Cuando no es interpretada con el pueblo, se instrumentaliza y se manipula el texto.

La Biblia es texto base para algunos grupos. La aceptan y asumen. Esto no es siempre tan positivo, pues en ocasiones la presencia misionera hizo que hoy el pueblo tenga trabajo para aceptar como revelación los mitos y tradición oral propios. La metodología de usar la Biblia para el acompañamiento de los procesos indígenas es buena. Pero también crea conflicto pues ese mismo hecho plantea dos conflictos:

. Primero, sabemos que se debe respeto a la costumbre y tradición por su capacidad liberadora,

. Por otro lado, a veces se usa la Biblia como condenación contra esa misma tradición.

También se crea problema cuando el uso de la Biblia da fuerza al pueblo en su caminar, entonces la estructura eclesial se siente amenazada y reacciona en contra.

Existe el problema de que es necesario un desbloqueo de aquellos que fueron educados por misioneros fundamentalistas. Nosotros vemos ahora de otro modo la Biblia, y a veces choca frontalmente con la visión fundamentalista.

Un problema aún más fundamental es que hace falta leer la Biblia en clave cultural.

No sabemos la lengua de la Biblia. La **traducción** de la Biblia es realmente un problema.

Ni se entiende lo que dice cuando está en lengua extraña, y tampoco la entendemos cuando la traducen en nuestra lengua. Tendremos que traducirla nosotros mismos para que quede en nuestras propias categorías y tradiciones. Actualmente las traducciones que hay son las protestantes, y a veces se pierde el verdadero sentido que la revelación tiene la Biblia

Gran parte de los indígenas no saben ni leer ni escribir; entonces no tiene acceso directo a la Palabra de Dios en la Biblia.

No estamos compenetrados de la cultura Hebrea para ver que semejanza tiene con nuestra cultura.

En la lectura tradicionalista de la Biblia los indígenas han ido adoptando otras formas de vida culturales y han ido dejando lo suyo, su costumbre.

A continuación el ponente pasó a implementar el tema, teniendo como trasfondo la problemática que se había suscitado desde la Asamblea.

LA BIBLIA PARADIGMA DE LA TEOLOGÍA INDIA

Mons. Samuel Ruíz García

I. INTRODUCCIÓN

La **importancia** que este Evento Teológico tiene para todos (dentro del peregrinar del Continente que está por celebrar el V Centenario de la Evangelización de América Latina), es tal, que no reflexioné al aceptar participar en él. Por eso, hoy tengo que pagar un precio exorbitante para el cual no soy **solvente**: desarrollar un par de temas.

Dicho de otra manera, caí en una trampa mortal: **confundir la importancia** de este evento, que es sin duda salvífico, **con mis posibilidades** concretas para dedicar responsablemente el tiempo requerido para leer, analizar y sistematizar el cuantioso material existente en varias lenguas indígenas de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Este material procede de reflexiones en los grupos dominicales, en los cursos que se desarrollan por los equipos en las parroquias, en las

catequesis comunitarias o en las reflexiones que el proceso diaconal nos ha brindado.

Si era físicamente imposible manejar el material abundante, aún no traducido y no sistematizado que nos brindaba nuestra Diócesis, mucho menos era factible tener acceso al material existente en otros lugares, para que así pudiera mi trabajo rebasar los límites de una etnia y de una Diócesis.

Por eso, no presentaré más que un **pobre muestreo**, que en contrapartida espero dé pie, por contraste, a un rico intercambio provocado por la pobreza misma de lo que con buena voluntad ofrezco a esta digna asamblea.

Por el mismo tema que se me pidió: "La Biblia, Paradigma de la Teología India", nos estamos colocando en la vertiente cristiana que fue una experiencia nueva para los indígenas. Esta vía cristiana fue un atajo, distinto de su experiencia religiosa ancestral que vivieron como pueblos o etnias anteriores a la dominación española, mediante el cual vino anexa la "evangelización".

De ahí que tengamos que hablar necesariamente de varios **limitantes**:

2. LIMITANTES

En el caso que les voy a proponer, apenas podrá hablarse estrictamente de teología y menos de Teología India. Más bien, dados los numerosos limitantes que se dan, sólo podremos hablar de una teología hecha por indios. Propiamente no es aún una teología, dado que apenas se ha llegado a una **tematización y no a una sistematización** que nos permita percibir una teología, analizada y confrontada, que pueda ser fructíferamente comunicada.

Las comunidades indígenas de la diócesis, a diferencia de otros grupos étnicos, eran, según parece, grupos mayenses pequeños dominados por los Mayas. Por lo tanto, con la conquista española, pasaron de una dominación a otra. Vemos que hay un **quiebre en su conciencia histórica**. No celebran fechas memorables de su propia historia, ni tampoco se recuerdan héroes de la comunidad; más bien celebran fiestas de santos católicos; no sienten como herencia de un pasado propio los monumentos que hay en su territorio, ni las pirámides, ni las ruinas antiguas; sino que hablan de ello como de algo que hicieron "los antiguos". El propio pasado colonial con secuelas recientes, ha generado en algunos la opinión de que el indio, porque no habla castilla, no sabe pensar, no es "gente de razón", era bestia de carga.

La emergencia de una **conciencia** de ser descendientes, herederos del pueblo Maya, es un hecho **muy reciente** y que aún no ha influido conscientemente en una reflexión de fe.

Como una consecuencial más grave para el tema de la Biblia como paradigma para la Teología India, no ha habido una "evangelización encarnada" (salvo -en algunos casos como el que se ha dicho- la que propone la turna de Juan Diego y la narración del *Nícan Mopóhua*); y, por lo tanto, no hay una teología autóctona. Esto es: no se han descubierto ni han sido, por tanto, asumidas las "**Semillas del Verbo**" de las culturas, y los indios **no han reflexionado** la fe cristiana con **sus propios instrumentos** de reflexión, como serían sus **mitos**. El

anuncio y proclamación que se han hecho hasta hace poco están enmarcados en la filosofía aristotélica o en la hegeliana.

Otro limitante es que el **porcentaje de gentes indias alfabetizadas** es minoritario. El corte histórico y el brutal aplastamiento convirtió en analfabetas a estos pueblos que antes eran grandes arquitectos y constructores, grandes observadores del cosmos, grandes matemáticos. Recordemos que hay en Yucatán construcciones que en los equinoccios nos proyectan con la luz del sol poniente, recortada por las construcciones, la sombra de la Serpiente Emplumada que desciende para dar inicio al año agrícola. Para hacernos una idea de la talla humana de estos pueblos, recordemos al pequeño indio tojola-bal que, con otro de su comunidad, llegó con los pies sangrantes a esta ciudad de México tras más de 1,200 Km. de marcha; y que cuando un reportero le preguntó por qué había hecho esa marcha, respondió: "Porque en el rancho donde vivo el dueño no quiere que haya escuela y yo quiero aprender a leer". Es sorprendente saber cuántos indígenas en Chiapas han aprendido a leer en el Nuevo Testamento.

3. ALICIENTES

El manejo agresivo que algunas sectas han hecho de la Biblia propició en los Mayas una demanda por conocer las Sagradas Escrituras con una **ansia apologética inicial** que se convirtió luego en **sustento de la fe**. La Sociedad Bíblica, al agotarse algunas de las ediciones en lenguas indígenas y pensando en nuevas publicaciones, pidió nuestro parecer y ofreció hacer con nuestras observaciones una revisión del texto existente. El Sr. William Wonderly, a la sazón asesor de la traducción latinoamericana en español popular del Nuevo Testamento "*Dios llega al Hombre*" consiguió tres becas para se capacitaran más quienes fueran a dedicarse a trabajos de traducción. Sin embargo el acercamiento a la versión indígena que se quería se dio a través de ediciones en español o de traducciones deficientes.

Como resultado de un proceso que ya estaba en marcha, se dejó a un lado el sistema anterior de traducción, hecha por personas conocedoras de las lenguas asesoradas por indígenas de los lugares correspondientes. Ese sistema ya lo habíamos seguido en la traducción al tzeltal de Bachajón del Evangelio de San Mateo, o al ch'ol de Tumbala de toda la Biblia. Actualmente se procesan las traducciones

de otra forma: Son las **comunidades indígenas** (reconocidas como expertas en sus propias lenguas) quienes llevan, a través de personas elegidas por las mismas comunidades, el peso de la **traducción** con la asesoría de quienes antes eran los expertos traductores. Se tiene así editado el Nuevo Testamento al tzeltal de Bachajón; y en un intercambio con la Sociedad Bíblica Mexicana se revisan actualmente las traducciones al tzotzil y al tojolabal.

En el proceso de reflexión teológica que han hecho las comunidades indígenas ha tenido ciertamente mucha parte **la Palabra de Dios escrita**. Pero la Biblia ha sido más iluminación, y no ha tenido presencia explícita como un instrumento propio para la reflexión. Han sido más bien las **situaciones históricas, las luchas liberadoras y la dimensión comunitaria** de la reflexión, lo que le ha dado especificidad a su reflexión de fe.

4. EJEMPLO PROPUESTO

El ejemplo que he traído a colación hemos dado en llamarlo **Catequesis de Éxodo**, por tratarse de un grupo de comunidades indígenas que emigraron a la selva lacandona, procedentes de diferentes grupos étnicos. Iban huyendo de múltiples manifestaciones de opresión: (carencia de tierras, despojos, abusos de prestamistas), buscando salir de ese "Egipto" hacia la Tierra Prometida de la selva.

Aquella fue la oportunidad para que se manifestara su **conciencia histórica**. Se interrogó a los "Moisés" liberadores que acompañaron este penoso éxodo, y se hicieron circular sus respuestas por las todas las comunidades: ¿Por qué salieron? ¿Quieren regresar? ¿A dónde va su futuro?

Suponía esta reflexión un esfuerzo de **sistematización** rudimentaria con un esquema propuesto: ¿Cuál es el plan de Dios en lo económico, en lo político, en lo cultural?. ¿Cómo guardó o no el Maya ese plan de Dios en esa triple dimensión de la realidad? ¿Cómo vivir la fe, la esperanza y la caridad en lo económico en lo político en lo cultural? En cada paso se reflexionó un texto bíblico alusivo.

Aquí empezó a usarse el método llamado **Tywaneg**: de **estímulo a la comunidad**, mediante preguntas que son respondidas por toda la comunidad. Hablan todos en voz alta; no necesariamente con un interlocutor, hasta que se llega al acuerdo comunitario. Así se tuvo el acuerdo de doscientas comunidades en este "catecismo " denominado "**Estamos Buscando la Libertad**". Son lecciones de fe que los indígenas Tzeltales no habían recibido de parte de agentes de pastoral; sino que los Tzetales de la selva, mediante este texto, **anuncian la Buena Nueva**. Era el resultado de lo que las comunidades se habían enseñado a sí mismas a la luz de la fe. Pero el esquema, a nosotros, nos parecía incompleto, porque no hablaba de la caridad. Ellos dieron para ello una razón: "La caridad no se habla, la caridad se vive". Y, al calor de esta fe, empezaron entonces a hacerse fuertes las organizaciones en las comunidades. Este capítulo de la caridad se sigue escribiendo en la vida.

5. CONTENIDO

Con las deficiencias que inevitablemente tiene una traducción a nuestra lengua de lo que doscientas comunidades reflexionaron, entresacamos algunos ejemplos de esta reflexión:

. Dios y Su Trabajo:

El trabajo de Dios es vida, es comunicación de vida, y es también revelación del hombre que ha estado en búsqueda.

Señor Nuestro, que vives por siempre y que te nos estás mostrando desde el principio del mundo,

Gracias porque nuestros antepasados te estuvieron buscando y te encontraron.

Míranos a nosotros también, te estamos buscando con todo nuestro corazón" (C.5).

Gracias, Señor, porque eres tan bueno y te muestras a nosotros por medio de tu creación.

Gracias porque te estás mostrando a nosotros más y mas por medio de tu trabajo que es vida (C.6).

Desde siempre nuestros antepasados te han estado buscando en la tierra, y nosotros hemos seguido este camino buscándote.

*Muéstrate en nuestras almas.
Muéstrate, Señor, en todo lo que tú has creado (C. 7).*

*Desde siempre nuestros antepasados⁰
te han estado buscando en la tierra,
y nosotros hemos seguido este camino buscándote.
Muéstrate, Señor, que te queremos conocer, :*
*Muéstrate en nuestras almas.
Muéstrate, Señor, en todo lo que tú has creado. (C. 7)*

*Y desde que apareció el hombre siempre estaba pensando en su corazón
cómo era ese Dios. (C. 7)
Nuestros antepasados también estuvieron pensando en cómo conocer
mejor a Dios y las cosas que El hizo. (C. 8, 3)
Así fueron haciendo algunos cuentos que nos muestran cómo era el
conocimiento que tenían de Dios. (C. 8, 4).*

*. Dios presente en su obra, acrecienta su presencia en Cristo,
Igual que las cosas hechas por el hombre nos dicen algo del hombre
También lo que hizo Dios nos habla del Creador
Porque la energía, la fuerza de Dios, queda en lo que El ha creado.
El no abandona lo que hizo, sino que sigue presente en esas cosas. (C12,
6-8)*

*Dios quería hablarnos muy claramente de su plan
y mostrarnos con su ejemplo cómo podíamos cumplir su plan.
Y cuando llegó el momento, Dios se acercó aún más a los hombres,
haciéndose también hombre como nosotros.(C12,12-13)*

*. La tarea del hombre no es pasiva, sino que es hacer crecer lo que Dios
hizo:
El hombre gobierna las cosas si con su pensamiento y su trabajo las hace
crecer. (C 14,8)
Hacer crecer todas las cosas que Dios hizo, es ser obedientes con Dios
(C.14,10)*

*Necesitamos esforzarnos por mejorar en todos los aspectos de la vida: la tierra, el
alimento, la salud, la educación y en todo lo que hay. Porque así estamos obedeciendo
al trabajo de Dios, que es llegar a ser libres, llegar a salvamos. (C.15,12) .164*

Sino trabajamos unidos en este trabajo de Dios, nunca tendremos tierra, nunca tendremos suficiente alimento, nunca seremos libres, nunca nos salvaremos. (C.15,16)

*Tenemos la semilla del trabajo de Dios en nuestras manos
¿la vamos a dejar podrir o la vamos hacer crecer? (C15J7).*

*Nos salvamos si cumplimos con el trabajo de Dios,
que es hacer crecer el mundo y buscar una vida nueva, cada vez mejor.
(C17,16)*

Digámosle que aceptamos la responsabilidad de trabajar por mejorar el mundo. (C17J7)

. El indígena vive en una **opresión económica** El grupo del que hablamos vivió esta opresión en la carencia y el despojo de tierras. Por eso pensamos que eso era injusto. (c9-20 n. 13; c 20, nos. 19-22).

.La Tierra

*En el principio Dios hizo la tierra. Luego Dios dijo
a los hombres:*

"Les doy a ustedes la tierra y todo lo que he hecho. Les doy un buen pensamiento en su corazón para que gobiernen toda la tierra y sean ustedes los dueños".

Dios, al hablamos así a los hombres, nos estaba capacitando para poseer la tierra.

Todos los hombres tenemos el derecho a poseer la tierra por el trabajo que realizamos:

es el mandato de Dios

Dios quiere que trabajando la tierra aprendamos a cuidarla y a mejorarla.

La tierra la necesitamos para vivir.

Entonces, ¿porqué no todos tenemos tierra?

¿Por qué hay algunos que tienen que trabajar tanto como esclavos, como mozos?

Nuestros padres y nuestros abuelos fueron mozos en las fincas de los grandes ricos.

Ellos y muchos otros mexicanos sintieron la esclavitud, y empezaron a luchar por la libertad.

165

Lucharon por dar la tierra que le corresponde a cada hombre, porque todo lo que Dios hizo nos lo ha dado como herencia. Ellos sintieron en su corazón

que no es dueño y gobernante de la tierra el hombre que la trabaja obligado por la fuerza.

No es dueño de la tierra el que la trabaja por miedo al patrón. No es justo que alguien que trabaja desde el amanecer hasta el anochecer, tenga que pasar hambre con su familia. Es un esclavo el que no recibe la paga justa por su trabajo

Pensaron también nuestros abuelos

qué iba a pasar con sus hijos cuando ellos murieran sin poderles dejar un pedazo de tierra.

Nuestros antepasados sufrieron mucho por conseguir la tierra donde pudieran vivir libres.

Si antes el terreno era de nuestros antepasados, ¿porqué quedamos sin terrenos?

¿Será que todos hemos podido conseguir tierra?

¿Qué pasa entonces?

Dios quiere que seamos libres, Dios quiere que todo crezca, que todo nos sirva y gocemos de lo que El hizo para nosotros.

Pero ¿somos libres si todavía hay hombres que trabajan como esclavos ?

No somos libres si no tenemos tierra para hacer nuestra casa, para sembrar nuestra milpa, para tener nuestros animales y para vivir en comunidad.

Cristo vino al mundo para ayudarnos a salir de la esclavitud en que vivimos.

Y el dijo: "Si tienes tu comida, dale al que no la tiene.

Si tienes tu vestido, dale al que está desnudo,

y ámense unos a otros como hijos de un solo Padre que es Dios".

Tienes que luchar con fuerza y con amor porque se acabe a el hambre y la injusticia.

Pero el cristiano en medio de una lucha dolorosa en donde sigue siendo despojado, ama a su enemigo. Así lo dice la siguiente oración (C21.1).

*Señor, gracias porque nos diste la tierra para todos.
Te pedimos por los que nos han quitado las tierras,
para que se arrepientan y nos devuelvan lo que no es suyo.
Señor, hay muchos hermanos nuestros que no tienen tierra.
Te pedimos la fuerza para luchar con ellos, para que consigan la tierra
que necesitan.
Te damos gracias por la fuerza que tiene la tierra para dar frutos.*

Reconocen que en la opresión económica y sus carencias, también tiene parte la misma comunidad por la pereza, el descuido, la falta de iniciativa: (C 21, 2) (C 22,1-2, 5-7). Así lo vemos en esta oración:

Señor, nos diste los frutos de la tierra y los animales para nuestro bien. No queremos destruir lo que nos has dado como alimento. Queremos esforzarnos para que la tierra dé mas fruto. (C21 no.2)

Lectura:

*En el principio Dios nos dijo a los hombres:
Les doy el agua, los árboles, los animales y todo lo que he hecho, para
que les sirva de alimento.
El alimento es la primera necesidad de nuestro cuerpo.
El alimento es el fruto que sacamos a la tierra después de trabajarla.
Pero ese alimento es el resultado del trabajo que hacemos en común.
Dio la naturaleza y los hombres.
Y cada vez debemos pensar cómo mejorar nuestro alimento.
Cómo cooperar mejor con la tierra y no destruir su fuerza de crecimiento
con nuestro mal trabajo.
La tierra está cansada, la tierra necesita que la renovemos, que le demos
su alimento, que es el abono.
La culpa de nuestra hambre no la tiene Dios.
La culpa no es sólo de la tierra.
La culpa es también de nosotros.(C22 nos. 1-2,5-7)*

Por eso es preciso arriesgarse, es necesario comunicarlo a otros lo que se conoce, hay el derecho de que nos enseñen cosas nuevas. Dijeron asilas comunidades: (C 23,8-12 y 14-16)

167

*La tierra la hemos cansado nosotros mismos.
La hemos acabado cuando no la cultivamos bien.
Si tumbamos y quemamos todo el monte de nuestra colonia, la tierra se
va a secar poco a poco,
y va a quedar sólo la piedra.
Entonces va a haber mucha más hambre todavía.
Tenemos que pensar todos juntos cómo vamos a salir de este problema.
Nuestro principal alimento ha sido el maíz y el frijol
Pero Dios puso en la tierra muchos otros árboles, hierbas y semillas que
podemos comer.
Debemos arriesgarnos a cultivar otras cosas nuevas.
Es entonces que necesitamos otras semillas y animales y no estar
pendientes solamente de maíz.
Si nos preocupamos, aunque seamos pobres,
podremos aprender a sembrarlos y cultivarlos, para así tener mejor
alimento.
Si alguno sabe cultivar mejor, enséñele a su vecino.
Si alguno sabe y conoce otros productos, tráigalos a la colonia y
enséñeselos a los demás
Porque así como nos juntamos en la casa para comer,
así como nos reunimos en la ermita para rezar,
así como nos reunimos en la fiesta para gozar,
así también nos debemos juntar para trabajar y ayudamos unos a otros,
para salir del hambre y la pobreza.(C23 nos. 8-12 y 14-16).*

La reflexión sobre Juan 10,10 llevó estas comunidades a pensar en la necesidad de tener seguridad en la vida: (C 25 y c 26)

. La seguridad de la vida.

*Hermanos, Cristo nos dijo:
"Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia " (Juan,
10,10) Ahora sentimos esa vida en nuestros cuerpos.
Pero ¿es vida sana y abundante?
Vemos que la vida se prolonga en nuestros hijos.
Pero ¿es vida sana y abundante?
Nosotros tenemos la responsabilidad de que la vida continúe creciendo
por nuestro esfuerzo.*

Pero ¿será que la vida está creciendo si estamos sufriendo tanta enfermedad, hambre y falta de vestido?

Muchas veces cuando tenemos necesidad vendemos la milpa cuando apenas está jiloteando. Vendemos el café cuando todavía está en la mata.

Es como vender nuestra vida de mañana.

Pero Dios dijo que quiere vida abundante para nosotros.

Vida abundante quiere decir que hay bastante de muchas cosas.

Pero ¿acaso es vida abundante comérselo maíz y frijol?

Sabemos que hay otros frutos para comer y no los comemos, entonces estamos sufriendo opresión porque nuestra vida depende sólo del maíz y del frijol.

Vendiendo los puercos, los huevos y las gallinas, estamos vendiendo el alimento que necesitan nuestros cuerpos. Esto de verdad no es ninguna ganancia. Si continuamos así, no habrá crecimiento de nuestra vida. Tenemos que buscar la manera de salir de la enfermedad, del hambre, de la falta de dinero. Debemos conseguir la vida abundante. La vida abundante es tener buena tierra bien cultivada; es tener bastante alimento de varias clases; tener dinero; tener buena salud.

Pero sentimos miedo de arriesgarnos a buscar nuevas semillas, siembras.

Sin embargo en el fruto estaremos más tristes cuando las siembras no ajusten y entonces sufriremos más hambre y enfermedad.

Tener asegurado el fruto de la vida es un derecho de todo hombre.

Los hijos tienen el derecho de que sus padres les enseñen su manera de sembrar.

Los padres tienen la responsabilidad de buscar nuevas maneras de sembrar.

Nos han prohibido que quememos y tumbemos los árboles para hacer milpa.

Pero la comunidad tiene derecho a que le enseñen otras nuevas maneras de sembrar.

¿Será que queremos arriesgarnos a mejorar nuestra manera de sembrar,

para así poder ser más libres?

*Cristo nos dijo: Tengan vida abundante,
pero también nos dijo: busquen y encontrarán.
Tenemos que buscar, luchar para tener vida abundante.*

Así rezaron entonces: (C 27, 6-10).

Hoy estamos reunidos para hablarte de nuestras necesidades, esperamos, Señor, que tú nos des la fuerza para trabajar en comunidad y poder salir de nuestra pobreza. Tú dijiste, Señor:

"Donde hay dos o más personas en mi nombre, allí estaré yo ayudándoles" (Mt. 18,20)

Tú también dijiste a los antiguos israelitas cuando vivían como esclavos:

"He visto los sufrimientos de mi pueblo.

He oído que me piden ayuda llorando.

*Vengo para librarlos de sus opresores
y llevarlos a una tierra buena y espaciosa
que da muy buenos frutos" (Ex. 3,7-8).*

*Por eso nos reunimos hoy para pedirte, Señor, que
vengas a ayudarnos también a nosotros.*

*Tu fuerza está con nosotros y nos anima en el trabajo de luchar y
mejorar.*

*Con nuestro esfuerzo comunitario
aprendemos a cuidar y mejorar
todo lo que nos diste como herencia.*

*Muy reveladora la reflexión que hicieron sobre la opresión política, cómo surgen
las leyes y la cultura y cómo se deben corresponder: (C 29 Y C 30).*

. La ley en nuestros corazones

*"Yo pondré mi ley en todos los hombres y la escribiré en su corazón y seré su Dios
y ellos serán mi pueblo" (Jer. 31,33). Así viven esto los indígenas:*

*El pensamiento que Dios dio a los hombres desde el principio,
es para gobernar el mundo y hacer crecer cada día por un camino bueno.*

El camino bueno lo encontramos en el pensamiento que Dios puso en los corazones de todos los hombres.

El pensamiento bueno es la primera ley que tenemos para saber cómo gobernar el mundo.

Por eso sabemos cuándo las cosas que hacemos están bien hechas o mal hechas. Por la ley de nuestro corazón sabemos también cuáles son nuestras obligaciones con los demás y cuáles son los derechos que tenemos.

Esa ley que Dios nos dio en nuestros corazones es la que nos dice que debemos cuidar la vida que tenemos; vivir como hermanos; no hacernos ningún daño; que cada uno tenga la tierra, el alimento y todo lo necesario para su vida. De la ley que Dios puso en nuestros corazones nacen las leyes que hacemos los hombres.

Las leyes de los hombres no pueden estar en contra de la ley de Dios. Las leyes de los hombres deben servir y hacer respetar los derechos de todos. Sólo el hombre puede cumplir lo que Dios quiere para nosotros, porque en el corazón del hombre es donde está la ley de crecimiento, no escrita en papel con tinta, sino grabada en su corazón con el Espíritu de Dios.

. Cómo nos servimos de la Ley

Así como cada uno tiene la ley de Dios escrita en el corazón, cada comunidad tiene otras leyes que nacen de la ley de Dios. Esas leyes o costumbres de nuestra comunidad no se hacen en balde. Salen del pensamiento de Dios y del acuerdo de toda la comunidad. La comunidad quiere determinar con las leyes cómo se deben hacer las cosas de la vida diaria.

Todos debemos y podemos ayudar a hacer las leyes de los hombres, que nos ayuden a vivir mejor de acuerdo a nuestras necesidades. Y todos debemos cumplir la ley de Dios y las leyes que hemos hecho nosotros.

Se requiere conocimiento de la ley y participación para conocerla, exigirla, cumplirla y mejorarla. (C 32 y 33).

. El conocimiento de la Ley

Las ley que Dios nos escribió en nuestros corazones, es la misma ley que más tarde nos dio Cristo:

"Ámense unos a otros como yo los he amado" (Jn. 13, 34). Esa ley va buscando el crecimiento, el amor y la justicia.

Las leyes y costumbres de nuestra colonia no pueden ir en contra de la ley de Dios. Nuestras leyes tienen que buscar también el crecimiento, el amor y la justicia.

Nosotros aquí en nuestra colonia somos parte de un pueblo más grande.

Somos hermanos de otros hombres que viven en otros pueblos

y tenemos un mismo gobierno, que es el gobierno mexicano.

Tenemos unas mismas leyes, que nos dicen cómo se deben organizar los poblados y los ejidos.

Cómo se deben repartir las tierras.

Pero también esa ley nos habla de los deberes que tenemos.

Y tiene que buscar el bienestar y la justicia para todos.

Pero no podrá haber justicia en nuestra tierra, mientras no conozcamos bien esas leyes. Mientras haya autoridades que nos explotan y nos roban, sacando "mordidas" por sus trabajos.

No habrá justicia si sólo nos están prometiendo cosas que nunca nos cumplen.

La ley no sirve si sólo está escrita en el papel y no hay quien la haga cumplir.

La ley fue escrita para que haya justicia.

Pero muchas veces ha servido para la injusticia y para que nos opriman más.

Muchos de nosotros hemos sufrido las injusticias, el robo y muchos otros delitos que no son castigados.

Tenemos que unimos y trabajar juntos por conocer la ley.

Tenemos que luchar porque esa ley se cumpla y se acabe la injusticia.

. La cultura

En la **opresión cultural**: Se reflexionó en la cultura como Palabra de Dios, como algo que da dignidad a la persona; pero se reconoce que hay una opresión cultural y una alienación; la cultura no debe aislar

172

sino unir con otros grupos de la misma o de diferente cultura. Nosotros mismos nos aplastamos. (C.38-40)(C 42, 17) (C 47,18-20)

Al hacer Dios al hombre, no lo hizo solo, abandonado.

Lo hizo en compañía de otros hombres que son su familia y su comunidad.

Ya la comunidad de los hombres le dio Dios la fuerza para luchar y mejorar cada día su situación.

La comunidad nos dio el idioma que hoy hablamos

La comunidad desde antiguo nos enseñó a hacer nuestros vestidos que son distintos a los de otras comunidades.

También nos enseñó todas las costumbres que hoy tenemos: fiestas, bailes y oraciones.

Nos enseñó nuestras leyes y obligaciones.

Todo eso es como una historia que viene haciéndose desde hace mucho tiempo.

A esa herencia le llamamos: nuestra cultura.

Todo eso es una riqueza conseguida en muchos años de vida.

Es ahí donde encontramos a Dios, porque Dios nos habla por medio de nuestra propia cultura.

Si perdemos nuestra cultura, perdemos algo muy importante en nuestra vida.

Así por ejemplo, muñendo la lengua de nuestra cultura quedamos como mudos, porque perdemos nuestra propia palabra.

Hermanos: no nos dejemos engañar por una falsa educación que nos hace perder nuestra cultura.

Si es al contrario:

la verdadera educación es la que hace mejorar la cultura, porque hace que las personas de la comunidad y toda la comunidad valgan.

Cristo vivió en una cultura y la apreció, por eso aprendió y habló una lengua, tuvo su trabajo, su vestido, sus costumbres.

Vivimos en comunidad

tenemos una cultura

valemos. (C.38-49)

Como los caminos que unen a las colonias por la tierra,

173

deben ser los caminos que unen a las colonias con el corazón. Y el corazón de todas las colonias es la cultura. (C42.17)

*Si nosotros los indígenas creemos
que nuestra raza, nuestra lengua y nuestras costumbres no sirven,
Esto quiere decir que nosotros mismos nos estamos aplastando.
Así como ningún hombre tiene derecho de aplastar a otro hombre,
tampoco tiene derecho a aplastarse a sí mismo.
El segundo mandamiento de la ley de Dios dice así:
Ama tu hermano así como te amas a ti mismo. (C47,18-20)*

Si queremos crecer y conseguir lo que queremos, tenemos que decir nuestro pensamiento.

*Si pensamos que las autoridades no sirven, lo tenemos que decir y cambiarlas.
(C49,17-18)*

La Opresión Religiosa (C53y sig.) la experimentan de esta manera:

. Buscando a Dios

Un viejo indígena compartía:

Las gentes de nuestra raza siempre hemos necesitado de Dios. Desde muy antiguo hemos estado buscando a Dios, y cada vez creo que lo conocemos mejor, dijo.

Nuestros antepasados nos enseñaron que Dios se nos muestra en las cosas del mundo. Primero aprendimos que Dios es infinitamente poderoso. Aprendimos que Dios fue el que hizo todo lo que vemos y lo que sentimos. Y desde que comenzamos a conocerlo, hemos empezado a tratar con él.

Dijo el viejo que debemos tratar de conocer bien a Dios, porque el que no lo conoce, no sabe hablar con Él. Dijo, que nosotros mismos nos aplastamos cuando no lo conocemos bien.

Nos aplastamos porque culpamos a Dios de las cosas malas que nos suceden.

Nos aplastamos porque tenemos miedo de Dios. Pensamos que la enfermedad nos la manda Dios. Creemos que Dios nos daña nuestras cosechas. Hermanos, yo me he puesto a pensar esto que decía el viejo y siento que es verdad.

*Cuando le pregunto a un hermano cómo salió su milpa, él me contesta:
La cosecha, estuvo mala, Qué le vamos a hacer. Dios así lo quiso.
Pero, hermanos, eso es mentira.
Dios es infinitamente bueno y El no va a dañarnos nuestra cosecha.
Dios no es el que nos manda la enfermedad.
No sirve que le tengamos miedo a Dios. El es bueno y si nosotros
luchamos contra el mal
El nos ayudará.*

*El viejo siguió hablando y dijo:
Así como hay unos que tienen miedo a Dios, hay otros que no respetan
a Dios.
Es muy distinto tener miedo y tener respeto a Dios.
El hombre que tiene miedo de Dios es que no confía en El, y no sabe que
Dios es bueno.
El hombre que no respeta a Dios se siente libre y cree que puede hacer
lo malo sin miedo.
Esos que piensa así, no saben ser libres.
La libertad del hombre no es como la de la culebra.
La culebra se siente libre para moderar los hombres y hacerles el mal.
Pero la libertad del hombre está en su conciencia que busca el bien.*

*Después el viejo dijo así:
El hombre que confía en Dios, sabe que Dios está con él
Sabe que Dios se hizo hombre para ayudarnos a salir del mal
Sabe que Dios hizo todas las cosas y que Dios está en todas partes.
Dijo:
Dios nos da el agua, la tierra y el maíz.
Y nos dio nuestro pensamiento para que trabajemos,
sembramos ese maíz y consigamos nuestro alimento.
No tengamos miedo de Dios.
Respetemos a Dios y a los hermanos.
Trabajemos con fuerza para que juntos acabemos con el mal.*

. La esperanza (C45)

Nosotros pensamos que la voluntad de Dios es que siempre seamos pobres.

*No es cierto.
Dios quiere que todos juntos salgamos de la pobreza.
Hermanos, yo creo en Dios
y creo que es posible que con el trabajo de todos lleguemos a ser
un pueblo grande,
un pueblo indígena respetado, donde vivamos como hermanos.
Debemos evitar que las riquezas que Dios nos dio se pudran en las
manos de los ricos
o que se pierdan en las manos de los que no son capaces de usarlas para
el bien de todos. (C45,25-29)*

Como les decía, al llegar a la **caridad**, las comunidades se callaron. Dieron una razón:
La caridad no se define; la caridad se hace.

Así comenzaron las diversas organizaciones indígenas, y para la Diócesis comenzó una nueva etapa pastoral, más integral, más eficaz; al mismo tiempo vino un incremento de problemas con el sistema y los poderes establecidos. Esta catequesis, sigue pues en marcha. Sigue haciéndose en la vida que nos acerca al Reino.

PLENARIO

I. BIBLIA Y TEOLOGÍA INDIA

Se envió a la asamblea a trabajar en grupos con las siguientes preguntas:

- 1. ¿Es posible hacer un uso de la Biblia prescindiendo de las tradiciones indígenas propias?**
- 2. ¿La entrega de la Biblia al pueblo mata su propia "Biblia" o la potencia?**
- 3. ¿Cómo se recoge la producción teológica del pueblo y en qué se apoya esta producción?**
- 4. ¿En la elaboración teológica del pueblo en qué interviene la Biblia y en qué las creencias propias? ¿Qué se está haciendo para no manipular ni las creencias propias ni la Biblia; o es inevitable la manipulación?**

El coordinador explica que, dada la importancia de la materia, se trabajará, usando el método del acuario, sin presiones de tiempo.

1. ¿Es posible hacer uso de la Biblia prescindiendo de las tradiciones propias?

a) El uso que la Iglesia Católica y las otras confesiones cristianas han hecho y que siguen haciendo de la Biblia frente a las tradiciones religiosas del pueblo, en términos generales, ha respondido a una afianza, cobertura y matrimonio con los sistemas económicos y sociopolíticos dominantes.

b) Esto ha ocasionado que durante 500 años y en la actualidad, en la mayor parte de los casos, la Religión-Biblia, hayan ocasionado y siguen provocando etnocidio y genocidio. (Genocidio, porque comunidades enteras desaparecieron en aras de la cristianización; etnocidio, por la obstrucción de las tradiciones y de la Biblia del pueblo).

c) En consecuencia, la Biblia se ha opuesto y se sigue oponiendo la "Biblia" de los pueblos: los pueblos y sus culturas o bien fueron asesinados, o bien se perdieron en gran parte y, para sobrevivir, llevaron y llevan una vida clandestina.

d) Reconocimos que entre ambas Biblias se da gran semejanza y aún cierto paralelismo, pues ambas tienen el mismo autor Dios y el pueblo trata de explicar el origen del cosmos y de la vida; tanto una como la otra encierran la revelación de Dios y son historia de salvación y liberación; en ambas se descubre el Plan de Dios.

e) Es de importancia suma la actitud que toma el misionero ante el sistema sociopolítico económico dominante. Si está con él o se convierte en su aliado, seguirá la oposición y la consiguiente destrucción de la "Biblia" del pueblo. Por el contrario, si se opone a él o se hace crítico del mismo (porque el Reino de Dios no resulta de los sistemas de este mundo) entonces la Biblia potencia y enriquece la "Biblia" del pueblo.

f) Este enriquecimiento y potencialización de la "Biblia" del pueblo, por parte de la Biblia, se dará en todos los pueblos y culturas, tanto los que ya han sido evangelizados como los nuevos que van apareciendo. La explicitación especial que nos proporciona la Biblia de que la Salvación nos viene por Jesucristo, como don de Dios que exige el aporte humano y social es un aporte para todos los pueblos.

g) Ninguna de las dos Biblias se puede eliminar, pues ambas pueden conducir al mismo fin: la liberación. Aunque pueden tener distinto aprovechamiento, según se trate de pueblos evangelizados o no evangelizados.

La Biblia la podemos usar de diferentes modos. Y de ellos depende mucho el resultado. Para que surja la Teología India, la Biblia debe ser usada desde un ángulo de relectura, a partir de las tradiciones indígenas; y reinterpretarla, y nunca usarla de manera fundamenta-lista.

Con el uso de la Biblia debemos dar pasos que nos abran históricamente hacia el futuro, y no buscar arqueologismos.

La Biblia en el Antiguo Testamento nos ofrece el modo de concebir a un Dios y a un pueblo. Pero cada pueblo tiene un proyecto que también es inspirado por Dios. Vemos que el proyecto de nuestras tradiciones es bueno; pero cuando hacemos una mala comparación con la Biblia, a veces podemos concluir que lo nuestro es de menor calidad o que es malo, dada la lectura moralista que hemos hecho. La Biblia debemos más bien confrontarla con la tradición y mitos de nuestro mismo pueblo, y al final vamos a llegar a lo mismo: a Jesucristo, pero siguiendo nuestro propio camino, entendiendo primero lo que es nuestro.

Jesucristo no nos va a hacer diferencia a los indios, nos va a entender con nuestras costumbres y nos va a respetar. Por eso vemos necesario recuperar los mitos de nuestros pueblos.

Que sea apoyo, medio para profundizar y revivificar lo nuestro, eso es lo que debe ser la Biblia.

En la práctica tanto las creencias del pueblo como la Biblia han sido manipuladas. Debemos recuperar para nuestras tradiciones el proyecto liberador que está en la Biblia. La manipulación del pueblo se ha hecho con resultados finalmente políticos. Ahí, en la Biblia, está un proyecto de vida, para el pueblo y parece claro cómo el pueblo se hace sujeto de su historia y salvación.

El lugar desde dónde se debe hacer la relectura de la Biblia es desde la religión del pueblo, desde sus mitos, desde la situación de pobreza.

Hay que ver esto como un proceso. En donde no hay contacto aún con el cristianismo habría que respetar aún más. La Biblia siempre debe de ir subordinada a la vida y creencias del pueblo, puesto que "yo no vine a abolir la ley ni los profetas". Y debe pasar a un segundo plano en cuanto que "lo que quiero es que se cumplan plenamente". Es difícil no manipular con la Biblia. Eso nos aflora en las experiencias. El esquema pastoral que nació en la conquista sigue vigente. Está habiendo un cambio en la actitud, pero aún no es completo. Todavía hoy estamos hablando desde afuera de las culturas, no desde dentro. Los indios no son aún sujetos de su propia teología refleja.

Cuando construya su reflexión de fe desde su cosmovisión y experiencia, entonces sí hará su propia teología. Los temas de la Biblia son un referente para la fe india, por ejemplo el Éxodo. La esperanza del cambio está desde dentro de las experiencias religiosas indias. Aún no hay mucha claridad en esto.

Para que la Biblia no manipule la creencias propias no debe ser punto de partida, sino un medio en donde apoyar nuestras costumbres y después hacer surgir nuestra teología. Así como el pueblo judío pudo creer y vivir su historia, así también nosotros. Debemos estudiar lo que nos han dejado nuestros antepasados; ver lo que ahora está viviendo el pueblo y partir de allí. La Biblia, para que no manipule, debe ir acompañada de nuestra propia teología. Se debe ir confrontando la Biblia con la vida del pueblo para no manipular. La Biblia no puede manipular la teología y mitos indígenas en cuanto ésta sea usada como un medio y no como un fin. Debe ir caminando a un lado nuestro para ver cómo ese pueblo judío vivió. Así también nosotros.

Cuando se dice que sólo en la Biblia está la verdad y lo que no está ahí eso no es verdad, se impide la Teología Indígena. Mientras no se acepte la otra teología, se seguirá aplastando pueblos y culturas; mientras la Biblia no sea un medio, un apoyo, va a destruir, a matar las escrituras de nuestros antepasados. Esa misma arma que sirvió para matar una parte de la tradición y personas de nuestro pueblo, ahora debe ser usada para revivir.

Todavía sigue viviendo la teología del pueblo. Y aquí nos cabe la pregunta ¿cómo superar el que la estructura eclesial siga influyendo contra la fe autóctona? Desde una cultura dominada es muy difícil hacer teología autóctona, porque se han metido muchos elementos extraños en la cultura del pueblo, porque se ha hecho creer que no podemos y no valemos. Los que aprendieron que lo de la cultura era superstición, algo malo, ahora que escuchan que es bueno lo ven extraño y con desconfianza.

Es más difícil aún cuando esto mismo se está buscando hacer desde el sistema social vigente. Pero ya hemos crecido en esta estructura dominante. Sin embargo más luz vendrá desde las culturas que aún tienen fuerza y no han sido tan influenciadas.

Estamos viendo y tomando conciencia de la opresión que han vivido los pueblos indígenas, negros y campesinos. Estamos viviendo aún un totalitarismo en el que la Iglesia y la Biblia se usaron como instrumentos. Hay manipulación incluso del contenido de la Biblia, de sus mitos.

En los pueblos vemos ritos y mitos que están vivos y siguen dando vida. Hay una reinterpretación. Vemos a Jesucristo como dador de vida, como el gran respetador de las culturas de los pueblos.

Los pueblos deben reformular sus propios valores y partir desde la encarnación de Jesucristo que se hace hombre y mujer y toma un pueblo, una cultura. Esto es un ejemplo de lo que resulta cuando se lee la Biblia desde nuestra cultura. Debemos buscarlas maneras concretas cómo Dios está presente en los pueblos. Jesucristo no se impone. No condena a los otros pueblos.

La manipulación de la Biblia sí la hay cuando nosotros absolutizamos nuestra palabra. A veces se manipula la religión del pueblo o para agredir. Vamos a buscar nuestra liberación.

2. La entrega de la Biblia al pueblo, mata su propia "Biblia" o la potencia?

. Se han dado las dos actitudes. Cuando decimos que la Palabra de Dios pide a los indígenas que se olviden de todo lo suyo, de sus costumbres y tradiciones, entonces la Biblia mata. La Biblia, entregada en forma fundamentalista, mata. La Biblia es Palabra de Dios, pero no es la única. Dios se revela también en las tradiciones y así valora y apoya la experiencia del pueblo. Dios es Dios de vida; Dios no puede matar a Dios presente en las tradiciones indígenas. Nosotros, al manipular la Biblia, hemos matado, en nombre de Dios, muchas tradiciones con las que los indígenas vivían la voluntad de Dios. Por ello, debemos descubrir la vida en ambas biblias, para que nuestro anuncio y liberación sean integrales.

. Debemos partir del hecho de que los pueblos indígenas han vivido un proceso de revelación, un verdadero camino de salvación. Dios les habló y les sigue hablando a través de sus códigos, mitos, fiestas, ritos,

toda su estructura cultural, el sentido de una tierra comunitaria compartida, el papel de sus ancianos y sabios. Pero esta revelación indígena sufrió un atropello destructor que impidió el crecimiento de la marcha global del pueblo. Los pueblos indígenas esperan que Dios les hable de nuevo, que venga de nuevo.

En esta situación, un elemento de acompañamiento muy importante es la Biblia, que puede ser, ha sido, está siendo instrumento de muerte e instrumento de vida. Es de muerte cuando se maneja desde el poder. Culturas enteras han sido destruidas con el manejo de la Biblia que hace, p.e., el ILV, a causa de una lectura fundamentalista.

Puede ser instrumento de vida, y lo está siendo, cuando potencia la vida comunitaria de los pueblos indígenas, cuando fortalece la vida, la lógica indígena, creando los servicios ministeriales que requiere el pueblo, cuando potencia la tradición y los relatos de la propia cultura, cuando potencia la solidaridad interétnica. Produce vida cuando fortalece los movimientos populares y las luchas reivindicativas en favor de la tierra y organización; es medio de vida porque ayuda a entrar en un diálogo enriquecedor entre diferentes culturas, cuando no produce rompimiento con la tradición; cuando ayuda a leer la propia historia, los mitos, las fiestas; ayuda a rescatar lo que estaba a punto de perderse, de modo que se puede afrontar el momento presente para salir de la opresión y caminar hacia la liberación.

Así, la Biblia es tomada no sólo como revelación de la Palabra de Dios, sino como método, que devuelve claridad y vitalidad al pueblo indígena. El contacto y la vivencia con los pueblos indígenas ayuda a hacer una relectura de la propia Biblia y de la historia del pueblo que lleva la Biblia. En este sentido la Biblia se enriquece con la revelación de los pueblos indígenas, con la interpretación que de ella hacen desde su propia cultura. Enriquecen los ritos y sacramentos cristianos gracias a la simbología de los indígenas, a sus relatos míticos.

Hay pueblos indígenas que aún no han recibido la Biblia, pero gracias a sus tradiciones son pueblos luchadores. Entonces, ¿Cómo y para qué se lleva la Biblia?. Aquí se puso el ejemplo del obispo Alejandro La Baca, quien se desnudó culturalmente de todo, incluso se desnudó de su ropa, para poder caminar junto con un pueblo que va desnudo.

3. ¿Cómo se recoge la producción teológica del pueblo y en qué se apoya esta producción?

Todas las etnias existentes tienen un vasto contenido de riqueza plasmada en sus tradiciones, mitos, ritos, etc. Esta riqueza espiritual no se encuentra en estado latente de potencia, sino que está en acto, porque son parte fundamental de la vida de los pueblos, vida abundante, sentida y vivida.

Por eso experimentamos la urgencia de explorar más los mitos y ritos que son la expresión práctica de una tradición que los fundamenta.

¿Por qué hacemos esto o aquello?, se preguntan en ocasiones los indígenas, y responden: Porque nuestros antepasados lo hicieron.

Todas estas prácticas tienen, pues, un sentido teológico que se apoya en documentos existentes en muchos pueblos indígenas. Ejem. *Chilam Balam*, *Pop Vuh*, *Nícan Mopóhua*, etc.

De esto deducimos que hay bases teológicas válidas en nuestros pueblos y que es importante rescatar las tradiciones orales y escritas, sistematizándolas.

Cómo? Por medio de un análisis de la realidad, hecho con la comunidad, análisis del que ella misma es el sujeto . El agente de pastoral sólo retoma lo que la comunidad dice, y lo sintetiza junto con el mismo pueblo, y lo devuelve para alimentar a la comunidad con su misma palabra. Así, el pueblo es sujeto de su propia historia, de su propio proyecto, de su propia teología.

En algunos pueblos vemos con tristeza que se están perdiendo los valores de la tradición, porque se manipula la palabra liberadora, no se da como alimento, sino como veneno. Esto debido a la falta de honestidad de algunos pastores a quienes no les interesa la vida de sus ovejas.

Por otra parte vemos que la vuelta a las fuentes de la tradición de cada pueblo refleja el ansia o búsqueda de la propia identidad. Por esta razón surge el reto y la obligación para nosotros agentes de pastoral de acompañar al pueblo desde su propia cultura, uniéndonos a ellos

para rescatar los valores de sus tradiciones por medio de un trabajo honesto y valiente de organizaciones populares que englobe los aspectos económico, político, culturales y religiosos. A pesar de los problemas y desafíos que implica este reto, seguimos poniendo la confianza en una fuerza suprema.

Para respetar este camino de búsqueda de relación con Dios, con el mundo y con el hermano y la hermana, lo tenemos que hacer desde dentro de los valores de nuestras culturas indígenas, partiendo de una metodología propia y adecuada que comience con la reflexión y compromiso de la Palabra de Dios y del pueblo, conociendo el proyecto del pueblo para responder a El. Este proyecto no lo hace ni lo tiene en su bolsillo el agente de pastoral, se descubre y se hace en marcha solidaria con el pueblo. Por eso es necesario que el agente de pastoral entienda al indígena desde sus propias categorías (es decir, que se meta a su mundo).

De todo esto nos surge un cuestionamiento: ¿No será más importante la comunidad que la tradición oral o escrita? Decimos esto porque somos concientes de que algunas comunidades han perdido en gran parte sus tradiciones y su identidad.

De todo esto deducimos: Es importante el sentido de identidad que está en la vivencia de nuestros valores propios. Es importante hacer Iglesia. Es importante el trabajo en equipo. El agente de pastoral debe ser un servidor, un secretario, un cartero, etc. El proyecto lo hace y lo lleva el pueblo. Debemos canalizar todos los esfuerzos pastorales hacia el rescate de la cultura (tradiciones, mitos, ritos, etc.) Para esto hay que conocer muy bien el proyecto indígena.

4. En una elaboración teológica en que intervienen la Biblia y las creencias propias ¿qué hacer para no manipular ni las creencias propias, ni la Biblia? ¿o es inevitable la manipulación?

¿Nuestras creencias indígenas están ya en la Biblia?

¿Acaso habrá contradicciones entre nuestras creencias y nuestra fe bíblica?

Es necesario ver los valores de la propia tradición y de la Biblia. Después confrontar la vivencia de los valores bíblicos con la vivencia de los valores que propone la tradición del pueblo. Respetar la voz del pueblo, su vida, su trabajo, su fiesta.

La Biblia no es la única fuente de la revelación. Las tradiciones y las culturas son también mediaciones de la revelación de Dios. La teología es la interpretación de la respuesta que las comunidades indígenas dan a su revelación. El pueblo es el sujeto de la interpretación de su vida según sus tradiciones. El pueblo indígena, al conocer la Biblia, debe interpretarla desde su propia realidad cultural e histórica.

Siempre hay peligro de manipulación al servicio de intereses.

El criterio para confrontar las creencias propias y la Biblia, debe ser el bien y la vida del pueblo, ya que el objetivo de la Tradición y de la Biblia es la vida del pueblo, que el pueblo viva en plenitud.

El pueblo es el sujeto de su cultura y tradición. Al acoger libremente la Biblia, se apropia de la misma y la interpreta, desde su propia realidad, para la vida y el bien de todos.

El pueblo es sujeto. El pueblo es intérprete con su propia vida.

Pero, ¿Qué es el pueblo? Para responder a esto, es necesario tener presente que las situaciones son muy distintas: Hay lugares en donde unos son católicos, otros pertenecen a las sectas, otros tienen sus creencias propias, otros actualmente tienen su tradición olvidada; incluso hay pueblos indígenas no-cristianos, pero que son sujeto de una tradición oral viva; en medio de lo que llamamos "pueblo" hay catequistas, e, incluso, mayorías que desconocen la Biblia.

Así es que nosotros, por todos estos matices, dejamos el interrogante abierto.

El pueblo: es el sujeto de su cultura y tradición. Al interior del pueblo, que es lo que abarca más, surgen comunidades eclesiales indígenas, que asumen la tradición (por ser indígenas) y asumen la Biblia (por ser eclesiales). Y tanto la tradición como la Biblia que asumen las ponen al servicio del Reino en la Vida del pueblo. Por lo tanto, como

criterio práctico, hemos concluido que es necesario confrontar su experiencia, vivencias y compromisos con la vida y realidad del pueblo y de las mayorías pobres.

La Biblia es Palabra de Dios, rica y abierta. No es como una roca. En la Biblia están integrados elementos míticos y tradiciones de diversas culturas y no solamente de la judía. Igualmente podemos hacer nosotros para el servicio teológico del pueblo: usar la tradición bíblica y nuestras propias tradiciones.

Para entender y acompañar la Teología India, es necesario que los agentes de pastoral se inserten en la vida del pueblo.

Para que la Teología India sea auténtica, se necesita la palabra del indio, su pensamiento, conocer sus mitos, ritos y tradiciones. En muchas ocasiones la Biblia ha sido y está siendo manipulada por agentes de pastoral católicos o protestantes.

Hay herramientas que deben ser utilizadas como la antropología, la sociología, la historia, y otros. Pero deben ser usadas con mucha cautela, porque en ocasiones sus hallazgos resultan contraproducentes y se utilizan como armas para la destrucción de los pueblos.

Para hacer Teología India debe considerarse seriamente la metodología india. Reflexionar a partir de sus creencias, su fe.

El contenido de los mitos y tradiciones es inmanipulable. Es decir, la fe india siempre subsistirá a pesar de los esfuerzos de manipulación. La estructura, lenguaje, manejo y vivencia de los mitos y tradiciones son modelo y paradigma para la producción teológica india.

Por ello sugerimos que para evitar la manipulación de la Biblia no basta su lectura, sino su relectura en todo su contexto. Que al hacer reflexiones u homilías se use el método que parte de la misma realidad india para que se ilumine posteriormente por la Sagrada Escritura; y no partir de la Sagrada Escritura para después no hallar el modo de aterrizar en la vida del indio y se deja a un lado la realidad.

COMENTARIO DE ASESORES

Por lo que hemos ido diciendo hasta aquí, aparece muy claro que lo que llamamos revelación, manifestación, voluntad de Dios, Plan de Salvación, etc. se encuentra y se puede descubrir en los mitos indígenas. En ellos se nos muestra que la sociedad de nuestros padres se convierte ahora en la sociedad por construir, para que nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos tengan un mundo diferente del que tenemos ahora. Es decir, que lo que nuestro pueblo llama costumbre o tradición es una categoría teológica nueva y otra. Es el fermento que las culturas indígenas ponen en el seno de la humanidad, es la garantía de la realización de los proyectos de todas las culturas. Por eso nadie puede atreverse a perder esta dimensión utópica contenida en la tradición.

Casi todos los grupos se han referido al Dios de la vida como se experimenta en nuestras propias culturas. Pero hay que tener en cuenta que "la vida" puede ser una realidad muy ambigua. En nombre de la "Vida" se han matado seres humanos, pueblos enteros, la naturaleza, las culturas. Hay vidas inútiles, como el nazismo. El FMI tiene su propia teología, según la cual para la recuperación económica del mundo se tienen que hacer sacrificios necesarios a los que les da la categoría de redentores. Es la teología del capitalismo, que tiene también una interpretación del Cuerpo Místico de Cristo basada en "el amor al prójimo", en "la salvación concreta del prójimo", en la demostración de que Dios le da la gracia al hombre cuando se hace competitivo, cuando trabaja, cuando hay empresas: mientras más acumule, más gracias tiene (como en la vieja doctrina calvinista). Los nuevos templos, entonces, según esta teología, son las empresas, y la empresa multinacional es el nuevo sacramento del Cuerpo Místico de Cristo.

Por eso, si nosotros afirmamos que la esencia de todos los procesos de liberación tienen como centro la vida, nadie va a estar en desacuerdo. El problema es que hablando así la vida queda muy ambigua. Es necesario poner criterios. ¿Cómo saber que realmente estamos luchando por la vida y no entrando en un proceso anti-vida? ¿Cómo asegurarnos que nuestra fe en el Dios de la vida responde a las necesidades vitales básicas del pueblo: hambre, desnudez, techo: (Mateo 25)? Este criterio evangélico es tanto más válido en cuanto que el

sistema actual se muestra incompetente para dar vida y vida en abundancia. Aquí, en la experiencia de las comunidades indígenas, se juntan sus tradiciones y la tradición bíblica. Ambas espiritualidades, la bíblica y la india, son profundamente materialistas, se basan en que Dios llama al hombre a transformar el mundo, hacer una tierra nueva con cielo nuevo, a convertir el cosmos en el gran banquete mesiánico, eucarístico.

Ese fue el gran sueño de Jesucristo. El Reino es como una mesa grande donde se satisfacen todas las necesidades, donde la humanidad se abre a todas las dimensiones y trascendencias: el amor, la ternura, la amistad, la filiación, la maternidad. Toda la pastoral de Jesucristo estuvo fundamentalmente dirigida a esto: "Yo vine para que tengan vida y la tengan en abundancia". La única manera que tenemos para apropiarnos religiosamente de la naturaleza para producir vida y socializarla, es convirtiéndola en una mesa eucarística mediante el trabajo. Quien no tiene trabajo reduce su esperanza de vida, y si es jefe de familia la vida de su familia queda convertida en una veleidad.

Yavé, el Dios de los judíos, no es celoso de la humanidad, no compite con ella (como en el mito de Prometeo); más bien quiere que el hombre sea como El, llama a la humanidad a participar con El a transformar el mundo, a hacerlo nuevo. Ese es el primer acto espiritual de la fe que se nos muestra en la Biblia: el trabajo: hacer y producir vida; no extraer vida y producir muerte.

¿Y los indígenas? ¿Y las tradiciones que hemos estudiado en distintas regiones? Los indígenas proclaman que lo fundamental es la tierra. Para ellos trabajar la tierra es un acto de amor, que la hiere, pero que entre más la hiere más la quiere. Y la tierra da su recompensa, su alimento, porque no se siente agredida, sino amada.

El indígena da su vida trabajando la tierra, y la tierra le responde dándole vida. Y desde esta base, en toda la cultura y experiencia y espiritualidad indígena la vida será el principio y fin de su tradición y de su existencia.

COMENTARIOS DEL PONENTE

. En cuanto a la encarnación del misionero en la realidad indígena, quisiera recordar la reflexión madura que hace Pablo en la Carta a los Éfesios. Dice él que siendo Dios una comunidad, desde la eternidad nos pensó a nosotros, nos pensó como pueblos, comunidades e individuos en un designio Suyo de compartir la vida, puesto que El es abundante en vida y en amor, nos hace a imagen y semejanza suya y nos llama a ser imágenes del Verbo y a participar en la construcción de esta imagen, de modo que seamos familia de Dios. Por lo tanto, ésta es la vocación que tenemos todos: ser comunidad. Ahora bien, a esa humanidad a la que Dios puso en marcha, le lanza su Palabra; esa Palabra se encarna en una cultura determinada y se nos consigna en la Biblia. Pero se encarnó también en otras muchas culturas y les dio su mensaje.

. A veces tenemos miedo de lo que significa la encarnación en ciertas culturas. Pero, para despejar esto, yo recomendaría recordar la manera como en la Biblia vemos que Dios se encarna. A veces es espeluznante. Por ejemplo, el *ormá*, que era el sacrificio con el que se honraba a Yavé, y que consistía en quemar a la ciudad vencida con todos sus habitantes. Ese signo cultural, que era común a otras muchas culturas, recibe una dignificación en la revelación a Israel en cuanto que evitaba rapiñas y otras violencias contra la humanidad; pero no deja de ser brutal. Y Dios lo acepta como un sacrificio en el que se consume totalmente la víctima. Igualmente, no podemos escabullir el significado del sacrificio de Isaac, que no fue consumado, pero que pudo haber sido consumado, y que está dentro de la línea de los sacrificios humanos de aquella época. Y ¿qué decir de la actitud de aquel honroso jefe llamado Jefté que prometió que le sacrificaría a Yavé al primero que saliera a su encuentro si ganaba una batalla. El no estaba pensando en su perro, estaba pensando en una persona. Y salió su hija. Y esta hija no rehuye la dignidad de este sacrificio humano a Dios, sino que lo acepta. Pide permiso para poder llorar, no porque va a morir, sino porque va a morir virgen sin hijos, sin descendencia.

Podemos ir buceando en la Biblia otros ejemplos de cómo se da la encarnación de la revelación. Por ejemplo las mismas concepciones míticas antiguas de cómo se veía el mundo van a quedar plasmadas

en el Génesis: Dios tiene sus tesoros, que son la lluvia, el granizo, la nieve, el rocío, que El sacó del caos mediante el Espíritu que aleteaba sobre las aguas, separándolas y poniendo unas arriba y otras abajo.

Esto también se trasladó para explicar el diluvio: Dios abre las ventanas de las aguas de arriba y la tierra se inunda. Cosa semejante sucedió con la concepción mítica que los pueblos asiáticos tenían del cielo: es la misma que encontramos en la Biblia. Hay un cielo donde pululan los volátiles, otro, donde están los ejércitos de ángeles, y otro más donde habita Dios. A este cielo tercero fue arrebatado San Pablo.

En todos estos casos se ve cómo Dios encarna y condiciona su Palabra "a lo que en los pueblos había", incluso llegó a hablar por medio de una pitonisa, en los tiempos de la prohibición de Saúl. Dios, para hablar al pueblo, asume el riesgo de hacerlo a través de todas las maneras, aún ambiguas, con las que ese pueblo se comunica. Yo no dudo de que a muchas comunidades indígenas Dios les haya hablado a través de sueños, no obstante lo manipulable que es este mecanismo.

En el proceso de comunicación de Dios hay una encarnación de su Palabra en acontecimientos e historia que quedó concretada en esa historia de un pueblo que conocemos como La Biblia: encarnación de la Palabra que va a desembocar en la encarnación del mismo Verbo, hecho carne, hecho historia. Aunque al llegar allí llega a la historia de **un** pueblo, su presencia irrumpe en toda la humanidad. Por eso nuestro planteamiento aquí es: ¿De qué manera ese Cristo que llegó históricamente a través de **un** pueblo está presente, y cómo puede ser encontrado en **todos** los pueblos y en las otras culturas? Cristo no es solamente para el pueblo judío, sino que es Cristo para toda la humanidad, y su presencia es salvífica para todos. Estamos en este momento en una encrucijada, porque no se ha hecho una elaboración, y quizá se requiera un arranque nuevo: ¿Cómo está la encarnación de Cristo en el centro de la historia de todos los pueblos? ¿Cómo se tiene que dar la encarnación de la Iglesia en cada cultura? ¿Y qué decir de la encarnación del misionero en todas las latitudes, el cual tiene que ser testimonio del Verbo para que haya vida en abundancia en esa comunidad a la que sirve? ¿En este caso qué quiere decir que debe ser enviado, apóstol? ¿Cómo ser sensible a la

historia y al sufrimiento del pueblo sin quedarse sin construir la Iglesia? Algunos han tenido secuaces, amigos propios, han contruido algo en torno a sí mismos, pero no construyeron la Iglesia.

2. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y LA TEOLOGÍA INDIA.

Sobre esto los participantes trabajaron teniendo como base las siguientes preguntas:

- 1. ¿Cuáles son las exigencias de la Teología India al Magisterio de la Iglesia?**
- 2. ¿Qué está limitando hasta hoy, en el Magisterio y los dogmas, el surgimiento de una Teología India y de las iglesias autóctonas?**
- 3. ¿Qué posibilidades ofrece el Magisterio y los contenidos dogmáticos de nuestras iglesias para el reconocimiento de una Teología India?**

[Para esta dinámica se pidió que a las intervenciones de la Asamblea respondieran los obispos católicos y protestantes presentes, a los que además se añadieron pastores con cargo de intendentes o con algún ministerio de coordinación pastoral a nivel continental].

1. En lo que se refiere a las exigencias de la T.I. al Magisterio

Para la elaboración de la Teología India y el surgimiento de Iglesias autóctonas, *en las Iglesias nos está urgiendo:*

Por parte del Magisterio, tomar una actitud nueva de conversión o cambio de actitud hacia una pluralidad teológica y hacia la realidad de la Teología India que en forma reflexiva está ahora en proceso de surgimiento.

Reconocer la presencia de Dios, no sólo como Semillas del Verbo, sino como una auténtica revelación que se da en las culturas indias. Replantear de manera nueva las cuestiones del "magisterio", de la "autoridad" y del "poder", porque todo estova muy ligado dentro de la Iglesia.

Que cese la manipulación o prepotencia de la Teología Europea. ¿Cómo hacer presente esta urgencia al Magisterio? ¿El pueblo indígena puede hacer esta presión, de modo que las teologías se consideren en su fuente y en sus destinatarios de manera fraterna y desde la misma fe?

Con el Concilio se dio un avance hacia la autonomía de las iglesias locales pero este avance se ve solamente en las palabras y no en la realidad hacia las culturas de las iglesias indígenas, hacia su teología, y hacia las Conferencias Episcopales.

Ya es necesario un tercer Concilio o al menos un sínodo. Y aquí, por la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana, que se aborde esta problemática.

Es urgente que la Iglesia se replantee el tema de la catolicidad.

Es evidente que ya se está dando un movimiento ecuménico que puede ayudar al cambio.

Se propone que los pastores fomenten más el crecimiento de las iglesias.

Que el Magisterio esté abierto a aceptar la propuesta teológica indígena.

El Magisterio se debe acercar al mundo indígena para conocerlo mejor.

Que se replantee el Derecho Canónico en lo que se refiere a los derechos de los indígenas a sus propios ritos, su liturgia.

Aceptar la normatividad [ética] indígena que tiene mucha fuerza en la comunidad para normar la vida y la convivencia.

La Teología India debe tener también cauces magisteriales propios para que se propague y difunda entre los pueblos.

Se requiere una apertura de los dogmas para que se incorporen los de la fe india. Hay afirmaciones dogmáticas o canónicas que crean muchas divisiones entre los pueblos indios, cuando se supone que la producción dogmática es para la unidad.

Que se reconozca la capacidad para reflexionar, también teológicamente, que tiene el indio, y que su fe entre en la preocupación del Magisterio, porque actualmente constatamos que, respecto a esto, el Magisterio es un cuerpo cerrado.

. Los obispos, como Magisterio, no deben ser solamente guías, desde el escritorio, sino que es necesario que vivan y convivan con los pueblos indígenas.

. Que los obispos que conocen y han convivido con los indígenas se conviertan en portavoz de los pueblos indios ante sus demás hermanos obispos de iglesias no indígenas, especialmente la de Roma, que tienen influencia para hacer normas y cánones.

. Los obispos deben asumir una responsabilidad mayor para que se haga una "relectura" del Magisterio ante las nuevas circunstancias; buscar cómo liberarlo de las estructuras radicales institucionales.

. Que en las zonas de fe indígena se puedan tener centros o "seminarios" indígenas donde los indígenas tengan la libertad y puedan expresar lo que sienten [de su fe y esperanzas].

. Las Iglesias Protestantes deben hacer una revisión de su actitud ante las sectas o demás "denominaciones cristianas", sus objetivos, sus métodos de "cristianización" [que tanto dañan a las comunidades indígenas].

. Los líderes religiosos, no indígenas, dejen de tener miedo y dejen su paternalismo. Los indígenas pueden asumir responsabilidades y son capaces de hacer su propia historia.

COMENTARIOS DE LOS OBISPOS

. De manera práctica, se ha estado pidiendo que se quiten obstáculos desde el interior. El proceso de conversión es absolutamente indispensable. La conversión implica muchas cosas. Implica, sin etnocentrismos, pensar que hay valores, y que éstos son quizás en realidad o hipotéticamente superiores a los que tenemos; implica admitir que hay otras formas diferentes de vivir y de ser que no son menos válidas, sino quizás más válidas de las que tenemos; estar con disponibilidad

para dentro a una experiencia cultural. La conversión estuvo magníficamente simbolizada esta mañana [durante la oración comunitaria] cuando nos despojamos de vestiduras y de todo aquello que es atadura, y aceptar el reto interesante que tenemos en muchos lugares de vivir nuestra fe dentro de una experiencia de comunidad indígena, que la comunidad indígena acepte el testimonio de nuestra fe porque lo damos dentro de los cauces de la cultura. Esta conversión múltiple la han hecho ya muchos sacerdotes. Abarca el renunciar a una actitud involuntariamente dominadora. Cuando decimos que "venimos para servir" en realidad muchas de nuestras acciones prácticas no son así. Debemos dejar que la comunidad se exprese, dejando nosotros nuestra "autoridad" aplastante. Esto, de la conversión, es un punto que tiene diferentes aplicaciones.

. La conversión que se nos pide como Iglesia Jerárquica no es otra cosa que ser coherentes en lo que hablamos o escribimos con la práctica que llevamos. Los documentos, riquísimos, como los del Vaticano II, de grande apertura a todos los niveles pero concretamente al mundo indígena, los descuidamos, nos olvidamos de los avances que apoyan, nos descuidamos, o somos flojos, y no aprovechamos las coyunturas teológicas y pastorales que ofrecen. Esta es una continua contradicción. Los indígenas, en mi diócesis, me han enseñado que vale más pedir perdón que perder permiso. Los indígenas cuando se dirigen a mí siempre me hablan de la experiencia que ya están haciendo. Esto es lo que nos falta a nosotros: lanzarnos a un riesgo. Cuántas cosas hay en el Magisterio que ni las dialogamos, ni las exigimos, ni las hacemos. Por ejemplo, hay muchos jóvenes indígenas que quisieran ser sacerdotes; pero no están contentos con la formación que se les imparte porque no responde a su ideosincracia, a su grupo, a su estructura indígena, están en búsqueda; ¿qué se hace?; pues darles luz verde, que le sigan buscando por dónde. Sería triste que el obispo provocara el aborto de estas vocaciones. Escuchen la fe del pueblo al que quieren servir; y de allí saquen las pistas para su formación.

. La conversión entra por dos caminos. El de la convicción y el de la humillación. O nos convencemos de que debemos cambiar o nos harán cambiar. Nosotros los obispos tendríamos que trabajar mucho la conversión. En algún momento se dijo "*¿cómo presionar al Magisterio!*". Habrá que ver las diferentes instancias. Una cosa es dialogar

con el obispo propio, que tiene la facultad y la obligación de iluminar directamente a una comunidad en particular. Otra cosa es la Conferencia Episcopal, que como cuerpo colegial, tiene una fuerza más grande. Luego vendrían las Conferencias Latinoamericanas [tanto católicas como protestantes], que tienen mucha importancia. Además las instancias más universales como los sínodos; y llegar hasta la misma fuente que sería el Papa. Lo principal sería que en todos los encuentros indígenas haya siempre presencia de obispos preocupados por participar y sentir la palpitación del corazón de los indígenas.

Esto, aunque nos moleste en algún momento, nos hará decir: "Tengo que cambiar", "Debo ser coherente".

. En las Iglesias Protestantes vemos que hay sectores que no tienen la menor idea de lo que significa la conversión [hacia la realidad de la fe indígena]. Estos son los sectores fundamentalistas o iglesias conservadoras que ven la Biblia como la Palabra de Dios que se debe interpretar literalmente, y, con eso, curiosamente, hacen decir cualquier cosa a la Biblia. Generalmente estos sectores están influidos por movimientos ultra conservadores de los Estados Unidos, incluyendo una perspectiva política, que se refleja muy claramente en América Latina y los demás países pobres del Tercer Mundo a donde van todos sus misioneros. En esta perspectiva simplemente hay que reproducir lo que llaman "el Plan de Dios" y lo que hacen es copiar el sistema, sin lo cual no es posible la salvación. Esto vale tanto para los indígenas como para los no-indígenas. Por lo tanto, en estas iglesias no hay la capacidad de entender ninguna problemática indígena, y menos hay capacidad de arrepentimiento, puesto que no se entienden los problemas. En las iglesias históricas protestantes sí hay conciencia de toda esta problemática, están problematizadas por la cuestión social, en ellas ha tenido un gran impacto la Teología de la Liberación. A los indígenas y a los negros los vemos como pueblos oprimidos por varias causas, reconocemos los pecados y los compromisos de las iglesias en el sufrimiento y sometimiento de estos pueblos. Por lo tanto, como cristianos, tenemos necesidad de arrepentimiento, de conversión, de cambio de orientación histórica.

Quiero añadir, como otro comentario, que para nosotros el ecumenismo es una cosa muy importante. Ciertamente que estamos unidos cuando analizamos la problemática de la pobreza y de la

injusticia mundial. [Por ejemplo, en el último encuentro ecuménico mundial, en Kingston, Jamaica, se discutió sobre la deuda externa y el narcotráfico, lo cual no lleva ninguna polémica doctrinaria], pero si vamos al marco teórico o doctrinario [como el ecumenismo de las altas esferas que se discute en Europa], tenemos problemas. Porque como lo hemos discutido en los consejos mundiales, Metodista o de Iglesias, es difícil echarse a dialogar cuando una de las iglesias se considera la única [verdadera]. Felizmente, gracias a Dios, esto muchos lo tienen escrito, pero no lo practican estrictamente, y vamos avanzando, y avanzando bastante, aún reconociendo que los problemas doctrinarios existen. Este es un punto crucial pero, esperamos, con la presencia del Espíritu Santo y la tarea constructiva de las distintas iglesias en la base, poder llegar a un auténtico ecumenismo.

. Me parece que es necesario entender la psicología de nosotros los obispos. El obispo, generalmente, no se hace muchas preguntas: *Roma locuta, causa finita*: "Ya habló Roma, se acabó el asunto". La conversión de la que se habla requeriría en nosotros poder tomar, respecto de cosas que se refieren a los pueblos nuevos en la Iglesia, la postura de Pablo ante Pedro. Allí es donde veo yo un capítulo importante de conversión. El asunto del poder nos afecta a todos por igual, no sólo a la iglesia jerárquica. La cuestión de la autonomía, que está reconocida por la Iglesia, es una de las tareas más difíciles: la autonomía, p.e., del laico; la capacidad de asociarse, etc. Todo ello está en el Concilio. Pero no tenemos la suficiente decisión para hacerla efectiva. Esto no es cuestión que se deba devolver sólo a los obispos. Por un lado, de allá, está la obediencia a Roma; por otro lado, de acá, nos mira el pueblo; de otro lado, los agentes de pastoral que suelen ser bastante "chinchos". El obispo es el maestro de una Iglesia, tiene una autoridad, un servicio, y tiene finalmente que decidir. Para acabar, otras dos cosas. En este proceso de veinte años que va viviendo Latinoamérica hay algo que aprender, para el Reino de los Cielos Jesús dijo que había que ser candidos, pero también astutos.

Los obispos podemos hacer algo de presión, pero ¿hasta dónde? No lo sé. El Espíritu de Jesús nos lleva.

. Aunque nos cuestionan como obispos, no saben lo alegre que es para nosotros estar con Uds., poder hablar con gente normal, que nos trata como gente normal. Tenemos que convertirnos y hablar. Que nos

maten por ser profetas, no por decir o no decir otras cosas. Necesitamos gente que de veras trabaje por la evangelización y el Reino, y no gente que la maten o que la desprestigien pero por otras cosas. Estamos aquí porque Dios nos concedió una gracia muy grande, sin merecerla. Antes nosotros éramos muy diferentes. Hoy, algunos sí viven la libertad como la de Pedro y Pablo. La responsabilidad es muy grande. Los pueblos indígenas tienen grandes valores que ni se imaginan los teólogos, que no les caben en la mente, que no les entran en la cabeza. No conciben por ejemplo que haya un encuentro de Teología India. ¡Por amor de Dios, un indio puede tener teología! Yo he comentado en otras partes que actualmente no tengo ni un sólo indígena que se esté formando en el seminario. Y no lo quiero tener mientras no encontremos un camino diferente, porque me parece un crimen meter un muchacho indígena por ese camino actual de los seminarios. Me han dicho *"pero ¿por qué los indígenas no pueden aprender como todos! ¿Qué problema hay?"* Esto que hacemos aquí ahora es un comienzo, es un primer paso para irlos convenciendo de que de veras hay pensamiento teológico entre nuestros hermanos indígenas. En ellos y en sus culturas está la presencia del Señor, y habla, y hay revelación. No debemos cansarnos. Estamos llenos de esperanza, pero, por inicial y pequeña es una esperanza frágil. Debemos tener una esperanza cristiana adulta, que ante las dificultades, ante los problemas, ante lo largo del camino no se cansa.

Tenemos que estar convencidos de la bondad de nuestra causa, que, apesar de todo, sigamos adelante. Es bueno que estemos juntos, para no perdernos, para no desmayar, para irnos sosteniendo, para apoyarnos unos a otros, para llegar a donde vamos. Así difícilmente todos caeremos en desesperación y desánimo al mismo tiempo. Esto no es cuestión de ocho días, pero tenemos que lograrlo.

. Yo trato de seguir y convivir con las tres etnias de mi Prelatura. Ir a todas las partes a donde hay que ir. Estar con ellos es algo realmente muy bonito, importante. Estamos tratando de que para la formación al sacerdocio el ambiente, los profesores, los alumnos, todo sea indígena. Vamos comenzando, vamos despacio, con nuestras pocas posibilidades vamos realizándolo poquito a poco.

INTERVENCIONES DE LOS PARTICIPANTES

. Cuando estamos a punto de cumplir 500 años de evangelización, y apenas ahora nos estamos poniendo estas cuestiones, estoy con un nudo profundo aquí [en el corazón]. En la Iglesia se han hecho muchos documentos (como la llamada "Bula de Donación", como el "Requerimiento", como los tratados de "Guerra Justa") que en su consecuencia significaron millones y millones de muertes indígenas. Entre ellos murieron grandes maestros, grandes matemáticos, grandes astrólogos, grandes teólogos, grandes personalidades religiosas. Me pregunto ¿los que quieren hacer una "celebración" conocerán esto? La mejor memoria de estos años sería el proponer y luchar porque los indígenas recuperen sus derechos al territorio de abajo y de arriba. Estoy hablando de la cosmogonía indígena y de la tierra para vivir y para ser. Yo creo que los indígenas sí perdonaremos lo que hicieron. Pero hoy, ¿qué actitud tomar ante lo que está sucediendo? ¿Volverá el territorio que el indígena necesita para continuar en la historia, para tener mejor salud? Estamos tocando la llaga. ¿Podemos hablar de Teología India sin seguir engañando al pueblo? Claro que allí sí se requiere la conversión profunda, la entrega total que requiere devolver el derecho que le pertenece al indio. Recordemos que los indígenas de Bolivia cuando le dieron al Papa una Biblia le dijeron: "Esta Biblia también hizo muchas barbaridades, y también ella está entre las causa de la pobreza que vive el indio. Las armas de Portugal y de España, sin la Biblia, no hubieran podido hacer nada". ¿Qué debemos hacer para que la jerarquía católica tome conciencia? Y también la jerarquía protestante y la de las sectas debe tomar conciencia porque cabe recordar que en el norte el exterminio de muchos negros se basó en una lectura de la Biblia. Nos preguntábamos en nuestro pequeño grupo ¿cuál sería el proceso para que la iglesia jerárquica reconozca oficialmente la existencia de la Teología India? Porque la cuestión es seria: Cuando la Iglesia se opuso a las tradiciones culturales y religiosas, o cuando las prohibió, estaba oponiéndose y prohibiendo la presencia y el actuar de las Semillas del Verbo en esas culturas y tradiciones. Estaban oponiéndose al mismo Dios que predicaban. Y, otra cosa, ¿cómo lograr que el Derecho tutele la Teología India, el sujeto indio, la historia de fe india? ¿Cuál es el destino de este cambio que se está dando desde la base y no desde los libros? Estos derechos de los que antes se hablaba se nos tienen que devolver, porque nos los dio Dios.

Lo que ha sucedido ha sido como una enfermedad histórica, enfermedad larga, no de diez años. La flecha de la palabra indígena tiene que romper el muro que separa la jerarquía del pueblo. No ha habido ningún "encuentro de dos mundos". Y es necesario decir que la conversión abarca ambos lados, tanto a la Iglesia como a nosotros los indios. Nosotros tenemos que hacer valer nuestra voz, y saber que también nosotros los indígenas, como seminaristas o agentes de pastoral, hemos matado muchas tradiciones. Mientras, tenemos que seguir buscando, compartiendo los peligros que pasan nuestros obispos. En muchos aspectos, el magisterio es un cuerpo cerrado. En teoría apoya, pero no en la práctica. Es necesario confiar en el indio, confiar en la vida [de fe] del pueblo. Sería magnífico que el Magisterio cumpliera lo que dice. Tenemos que reconocer el pluralismo cultural no sólo en teoría, sino en la práctica y vida de las iglesias locales. Hay que reconocer la existencia de una amplísima literatura religiosa en todos los grupos humanos y su relevancia en la historia de la salvación. La Iglesia debe reconocer que hay varios caminos de salvación y que el que ella propone es uno de ellos. También puede haber muchas formas de ser iglesia. Pasar de la teología de las "Semillas de la Palabra" a la teología de los "Signos de Dios en los tiempos".

COMENTARIOS DE LOS OBISPOS

. Un camino para ir logrando el reconocimiento de lo indio en las iglesias lo podemos encontrar tomando en serio las mismas palabras del Magisterio. El Papa, en Tuxtla, dijo: *"Acompañando ese esfuerzo por vivir cristianamente habrá también un empeño por mejorar vuestra situación humana en sus más variados aspectos, cultural, económico, social y político. La búsqueda del Reino de Dios incluye también esas nobles realidades humanas... Han de ser igualmente protagonistas los menos favorecidos de lo que he escrito en la encíclica 'Sollicitudo Rei Socialis' haciendo referencia a los países ha de aplicarse también a los individuos. El desarrollo humano exige espíritu de iniciativa por parte de las mismas personas que lo necesitan. Cada uno debe actuar de acuerdo con su propia responsabilidad sin esperar todo de las estructuras sociales, asistenciales o políticas [y yo agrego: eclesiásticas], o de la ayuda de otras personas con más posibilidades. Cada uno debe descubrir y aprovecharlo mejor posible el espacio de su propia libertad.*

Cada uno debería de llegar a ser capaz de iniciativas que respondan a las propias exigencias de la sociedad". Tomemos esa palabra.

. Históricamente creo que consta que las renovaciones nunca han sido de la jerarquía. Siempre han partido desde la base. Recuerdo p.e. la vivencia tan fuerte de un Francisco de Asís; él no pertenecía a la jerarquía. Sin embargo, la exigencia de su conversión lo llevó hasta hablar con Inocencio III, y decirle lo que debía hacer. Pero nunca rompió con la jerarquía. En esto no hay que echarle la bolita sólo a la jerarquía. La renovación, si no es de Úds., los indígenas, que son los más golpeados, no va a haber ninguna renovación. Yo me animé a venir a este encuentro no porque iba a haber hermanos obispos, ni sacerdotes, ni teólogos. Y esto con todo el respeto que me merecen. Sino que me animé a venir porque iba a haber indígenas aquí. Me gusta y me ilusiona escucharlos. No me espantó lo que se dijo hace rato. Qué bueno que se habla así. También quería decir que hay algo que en este momento se nos puede olvidar. Es aquello que decía Ambrosio, me parece, *"Orar, orar dejándonos llevar por el Espíritu, a imagen de Jesús que fue llevado al desierto... Hay que orar también con la inteligencia. Y cuando cantes, déjate llevar también por el Espíritu; pero también canta con la inteligencia"*. A veces somos demasiado viscerales; el amor nos lleva a hablar sólo con el corazón y no con la inteligencia, no con la cabeza fría. Ese meterse al mundo indígena es maravilloso. No me arrepiento de haberlo hecho. Tampoco me voy a adornar. He sido amenazado de muerte varias veces. He sentido el cañón de una pistola en la sien, mientras me decían "Te va a llevar la..". En ese momento, les soy sincero, no es cierto que hice un acto de contrición. El temblor de las piernas me impidió cualquier cosa... En esos momentos lo que lo salva a uno es ser una persona de oración. Toda la problemática en la que me he metido a causa de los indígenas (y me honro en decirlo) es lo que me ha lavado a vivir en alegría las Bienaventuranzas. Esto me ha llevado a entender que el ecumenismo se hace en el acompañamiento de la gente que tiene hambre, hambre también de que se le escuche y de que esté uno allí, sea protestante o católico tocando en grupo las puertas de las Secretarías para que se haga caso. En el proceso de cafetaleros independientes, hay católicos y protestantes. Se reúnen, reflexionan su vida, y terminan con una reflexión bíblica que no siempre es conducida por un sacerdote, sino por un pastor, por un campesino. Estos indígenas

200

han mandado delegaciones a Europa para exigir las cláusulas que debe tener su contrato de compraventa. Hemos reflexionado: Qué pensarían los "reyes católicos" del siglo XVI. y todos los conquistadores y quizá algunos misioneros si vieran a esto, cuando ellos creían que los habitantes del nuevo mundo no eran sujetos de bautismo, que no tenían la facultad de la razón. En este momento se morirían de vergüenza. Y la comisión que regresó contaba sus logros como una aventura y un estímulo para los demás. Esta experiencia [del reconocimiento del indio, de su evangelización y de su promoción] ha seguido adelante porque partió de la base. Los obispos, sacerdotes y religiosas que quisieron hacer esto no lo lograron, tuvieron más oposición que apoyo. Ustedes, los indígenas, son más capaces que nosotros. Y la experiencia que les platico no es solamente diócesis, es regional y ha saltado a otras regiones y otra nación.

. La esperanza está en la base. Durante tantos siglos se ha dicho que el indígena no sirve para nada que acabamos por creerlo. Y hay que luchar contra eso. Sea en teología, sea en organización o producción, la esperanza está en la base. Los indígenas de mi diócesis han sufrido durante siglos el despojo de su tierra. Abusan de ellos como se abusa de un animal. Los indígenas tienen tres autoridades: la civil, la autoridad agraria, y la propia. Les imponen autoridades totalmente en contra de su deseo. Los indígenas decidieron ir a la capital del Estado y hacer un plantón frente al palacio de gobierno. Impresionaron a la ciudad de más de un millón de habitantes. No entraron gritando, entraron en silencio, dignos, con su propio vestido.. Se pararon enfrente del palacio y dijeron: "Queremos hablar con el gobernador". Les respondieron: "No está. Se fue a otra ciudad a recibir al presidente de la República. No va a venir en varios días" Los indígenas: "No le hace. Aquí lo esperamos". La gente empezó a llevarles comida y otras cosas. Le llamaron al gobernador quien prometió estar de regreso pronto y atenderlos en su pueblo. Dijeron los indios: "Díganle que aquí lo esperamos". "Voy a estar fuera cinco días", respondió. "No le hace. Aquí te esperamos" contestaron. El gobernador viajó de noche una hora en jet, vino, los recibió. Junto al gobernador estaba el delegado de la Reforma Agraria quien había impuesto aquella autoridad a los indígenas. Cuando el gobernador preguntó "¿Qué se les ofrece", el delegado comenzó a hablar. Los indígenas le dijeron "Tú, cállate. No venimos a hablar contigo, porque eres un mentiroso y un sin vergüenza y ladrón. Señor

gobernador, si no se sale este señor, no hablamos nosotros. Lo sacó. Y les dijo "¿Qué quieren?". Le platicaron de la autoridad impuesta, que deseaban que la quitaran y que ellos pusieran sus propias autoridades. El gobernador accedió. Ellos continuaron "Póngalo por escrito y firmado". A las diez de la noche metieron al gobernador a su oficina que hiciera el escrito. Lo trajo para ver si lo aprobaban los indígenas. "Estamos de acuerdo. Fírmelo". Y lo firmó. Yo tengo retratos de este logro. Fue un momento histórico. Ellos tienen poder.

Otra cosa, sobre ecumenismo. Yo he estado en los dos encuentros ecuménicos latinoamericanos. Y creo sinceramente que fue una inspiración del Espíritu Santo el que buscáramos este nuevo camino ecuménico: desde el servicio para las bases pobres de las iglesias. Este ecumenismo va a crear un ambiente de cariño, de servicio, de comprensión mutua, que van a permitir solucionar los problemas de que nos hablaba el hermano que existen a nivel dogmático.

. Y, por último, les leo un párrafo de la reunión de obispos de México y Centroamérica que nos reunimos aquí el año pasado. En este papel, que hicimos los obispos, tuvieron que ver mucho indígenas y sacerdotes indígenas que nos lo corrigieron y afinaron. Dice: *"Ante el monólogo impuesto en el pasado, asumimos nuestra responsabilidad-los obispos -. Y en este momento histórico de diálogo con las etnias existentes descubrimos en sus creencias ancestrales, explícitas o implícitas, el proceso histórico salvífico con el que Dios se reveló a estos pueblos. Así los preparó para una mayor manifestación de su Hijo...Como consecuencia de estas nuevas actitudes, reconociendo los errores y aciertos del pasado, queremos en un proceso de constante conversión al Dios de la Vida, adquirir capacidad de escucha y apertura de corazón. Así seremos capaces de mantener el esfuerzo por la nueva evangelización, en actitud dialogante con las creencias religiosas indígenas. Tendremos también que renunciar- en la medida de lo posible - a nuestra condición de vida accidentalizada cada vez más compleja e individualista, en lo personal, en lo social y aún en lo eclesial, frente a la vida sencilla, austera y comunitaria de los indígenas. Queremos manifestar una vez más nuestra gratitud al Señor porque nos permite trabajar y convivir con los hombres y mujeres de estos pueblos hermanos. Ellos, desde su pobreza, nos enriquecen con su fraternidad, solidaridad, generosidad y espíritu de sacrificio y búsqueda permanente de Dios".*

Esperamos que nos ayuden Uds. a que esto no se quede en palabras.

Ojalá que para los 500 años podamos hacer algo juntos, tomando en cuenta la realidad global en la que entra también lo triste. Me decía un hermano: "Estamos hablando de la evangelización, no de la conquista. ¿Qué, no pueden ver que son dos cosas diferentes?". Le dije, "Qué, no puedes ver que fue una sola cosa?". En la razón puedo distinguir entre conquista y evangelización. Pero en la vivencia histórica, y en la de los pueblos indígenas esta distinción no existe. Unos indígenas decían que lo que deberíamos de celebrar era el 11 de octubre, porque había sido el último día de la libertad.

. Este, de los 500 años, es el momento climax en el que como iglesias podemos contribuir en algo que está surgiendo en A.L. Experiencias tremendas se están dando, como el de la rebelión indígena del Ecuador. Es algo inédito en la historia de A.L. Es responsabilidad nuestra buscar, allí donde estemos, como iglesias y movimientos populares, cómo canalizar el gran clamor del 92 a nivel continental. Sin olvidarnos de los negros.

. Nosotros estamos revisando 17 años de trabajo. Vimos que debíamos actualizarla pastoral indígena. Pero no estaba el coordinador de la pastoral indígena. Con ese vacío organizamos la asamblea diocesana. Yo y otro indígena de la coordinación, hicimos planteamientos muy serios. Sin embargo, en las discusiones, como que no había pasado nada. Para los demás indígenas todo seguía dentro del método anterior. Esto demuestra que a veces el obispo, supervisor y coordinador, puede estar más avanzado que los agentes de pastoral. Y sin embargo la tiene difícil, porque siempre es fácil culpar al obispo de lo que pasa. Hay agentes que aunque el obispo los empuje a propuestas nuevas, tienen miedo.

Los indígenas, en Ecuador, tomaron la iglesia de Santo Domingo, y poco a poco aquello se fue haciendo un clima de diálogo entre ellos y el gobierno, dando la cara la Iglesia para que el diálogo no se cortara. Vamos haciendo la fuerza juntos. Se ha renovado el diálogo. Y no sabemos hasta donde llegará. Eso ha sido bien pacífico. Hemos hecho el acompañamiento que nos pidieron los indígenas. Así, por primera vez, están teniendo un protagonismo verdaderamente indígena. En el diálogo la tarea de uno no excluye la del otro. Hemos aprendido

que se requiere mucha paciencia para estar uno bien metido con los protagonistas para que se realice realmente su propio proyecto.

CUESTIONAMIENTO PROTESTANTE

Nosotros nos preguntamos ¿Cómo puede ser aceptada por la jerarquía eclesial la Teología India que debe partir de su propia historia, su propia tradición, sus propias costumbres, cuando aún no ha sido aceptada tal vez plenamente la Teología de la Liberación que fundamenta su elaboración desde la misma reflexión de la Biblia? La jerarquía de las iglesias tolera una teología en cuanto no amenaza esa estructura (de reflexión bíblica), pero empiezan los problemas cuando de alguna manera sienten amenazada esa forma de proceder.

COMENTARIO EPISCOPAL

Este cuestionamiento me da mucha esperanza. Creo que en el tercer mundo existe y existirá la reflexión teológica en un ambiente de liberación. Se han hecho (por parte del Magisterio) algunas observaciones a "ciertas corrientes" de la Teología de la Liberación, pero no se ha descalificado definitivamente a la reflexión teológica liberadora; esto es así porque no es teórica, porque ha creado un proceso de cambio irreversible. Y así tiene que ser la Teología India, si quiere subsistir, tiene que ser el reflejo reflexionado de un proceso, sobre un caminar. Las ideas quizá se pueden estrechar, pero un proceso histórico es irreversible. Esta es la garantía de su aceptación.

OTRO CUESTIONAMIENTO

¿Los obispos reconocen como religiones vivas a las religiones indígenas? ¿Son capaces de entender la limitación que resulta al reconocer una Teología India de que no tienen el monopolio de la Palabra de Dios? COMENTARIOS

Recuerdo lo que me decía una señora. Aún los mismos indígenas, tienen que superar una barrera que impone el miedo de no ser tomados en serio como personas capaces de desarrollar realmente esa concepción nueva del mundo. Se preguntaba ¿Nos dejarán libres? ¿Nos reconocerán el espacio? De veras ¿será cierto que creerán en nosotros? Hoy, a 450 años, se vuelve a editar el "*Diálogo de los Doce*" de los primeros misioneros con la cultura Azteca, que

realmente no tuvo efecto aquí en México.

Desde una perspectiva protestante, desde las iglesias históricas, creo que el movimiento indígena de liberación no debe esperar concesiones. Debe conquistar los espacios, luchar por ellos con su propia fuerza, con su propia capacidad, con su propio quehacer teológico, inclusive con su movilización a nivel de declaraciones. No puede esperar a que le regalen todo esto.

Después de muchos encuentros que hemos tenido los indígenas constato que nunca hemos esperado a que nos digan qué es lo que debemos hacer. A lo mejor me equivoco, pero, si el pueblo indígena ha resistido, ha sido a pesar de las estructuras de poder. La organización que llevan por delante nuestras comunidades indígenas, no solamente es social y política, sino religiosa. La base está empujando. Nosotros, los sacerdotes o agentes de pastoral indígena, somos como bisturí cuando una madre está dando a luz pero aprieta demasiado y la criatura no llega a nacer; entonces tenemos que abrir. Va a pasar algo. Puede que no pase. Pero van a pasar muchas cosas. Nosotros los indígenas tenemos tradiciones y religiones que están vivas. Si la iglesia institucional acepta o no acepta ese es un problema de "allá". El problema de "acá" lo tenemos bien claro y resuelto. Y no lo tenemos resuelto como algo separado, sino como algo solidario con la Iglesia. Pero el empuje es de la base. Cuando nosotros discutimos en donde está la plenitud de la revelación, me vienen en mente los consejos de mi anciano maestro Kuna: *"Dios, Pava, se comporta como una langosta. Cuando en un lugar no encuentra comida sabrosa, pum! brinca hasta que encuentra"*. Me pregunto si Cristo no habrá brincado (porque no encontraba cosas sabrosas donde estaba) y a lo mejor tomó otro nombre en las poblaciones indígenas y actuó en la resistencia. Podría ser perfectamente. No podemos jugar con la Revelación, preguntarnos si acá están las semillas (de la Palabra) cuando vemos los árboles ya.

Tanto la Teología de la Liberación como la Teología India van a avanzar con o sin reconocimientos. Todo depende de si nos comprometemos con este avance. No podemos pedir permiso para que se nos devuelvan nuestros derechos, nuestros territorios. Si algo ha hecho que todavía existan los grupos indígenas es que no han pedido nada con un sentido de caridad o lástima, sino que han sabido

conquistar con la fuerza de la unidad esos espacios (de existencia). A través de la lucha han vuelto a conquistar los territorios perdidos; a través de la lucha se sigue recuperando la memoria histórica; y es a través de la lucha que se va a poder seguir avanzando

5. EXPERIENCIAS DE TEOLOGÍA INDIA

EXPERIENCIAS DE TEOLOGÍA INDIA

PAUTAS METODOLÓGICAS

Se proporcionan los criterios para seleccionar las experiencias que se presentarán. Estos criterios son:

- 1) Que, en el grupo regional, la que se va a presentar sea la experiencia de mayor proceso, desarrollo y avance de elaboración teológica india.
- 2) Que sea una experiencia iluminadora del proceso que lleva hasta el momento el taller.
- 3) Que la experiencia sea portadora de elementos en los campos de: sujeto - contenido - métodos - fuentes - finalidad.

BRASIL

EXPERIENCIA ENTRE LOS XAVANTES

(P. Bartolomeu Giaccaria, SDB)

Voy a presentar la experiencia de pocos años de convivencia que tenemos con los Xavantes. Para poderla entender es necesario conocer un poco la historia de ese pueblo. Hasta 1780 estaba situado en la región en donde está actualmente la ciudad de Brasilia. Por los documentos debía ser un pueblo bastante numeroso, entre 30 y 50 mil. *En 1783 el ejército* consiguió someter al grupo poniéndolo durante 70 años en reducciones militares. Solamente una semana después de su llegada a las reducciones todos fueron bautizados. Allí fueron muriendo y muriendo. En 1860, un grupo de 300 o más

podieron huir. Entraron en el Mato Grosso que anteriormente había sido casi totalmente destruido por los bandeirantes. Ellos encontraron un lugar en la selva en donde están ahora y vivieron allí, y no

quisieron tener ya ningún contacto con el blanco. Resulta interesante constatar que de aquellos 70 años de evangelización no queda ningún rastro o influencia en la cultura xavante que nos pudiera indicar el tiempo que vivieron con los capuchinos. En 1950, por las penetraciones promovidas por el gobierno brasileño, tuvieron nuevos contactos con el blanco, adquirieron muchas enfermedades, y comenzaron nuevamente a morir. Murieron tantos que llegaron a ser sólo 3 6 2 mil individuos. En 1957 ya eran menos de mil personas. Entonces vinieron a la misión para poder escapar de la muerte y ser salvados físicamente. Los viejos caían muertos mientras caminaban. Solamente quedó un niño. Fueron acogidos en la misión junto con los Bororo.

Y desde entonces, en este período de 30 años empezamos a trabajar. Se pensó inmediatamente en darles escuela, según aquel esquema paternalista de darles todo. Sin embargo comenzamos a percibir que las cosas no iban muy bien; tanto que en el 57 ya habíamos comenzado con la experiencia de la escuela bilingüe; en los 60 teníamos ya traducciones del catecismo. De allí seguimos adelante, en el 67 y 68 con el bautizo de algunos.

Con el Concilio comenzamos a cuestionarnos porque realmente ellos iban perdiendo toda la cultura que tenían. Por otro lado entraron también algunas sectas que incluso les llegaron a prohibir que hicieran su aldea según las costumbres tradicionales; tenían que hacerlas con calles, como las nuestras; prohibieron también cualquier ceremonia. En 1980 se creó una parroquia personal para todos los Xavantes que estaban fuera de las misiones. Así comencé a tener contacto con ellos. Encontré a un grupo que estaba completamente destribalizado. Cuando venía alguna fiesta se preguntaban: *¿Cómo podría yo pintarme para la fiesta, si ya uso camisa!* Parecía que estaba todo terminado. Daba la impresión de que no querían tener ya contacto con la propia cultura. Ya no se transmitían las propias tradiciones. Dejaron el problema de la educación en las manos del misionero, y ellos se despreocuparon. Vino entonces el grave problema de los internados.

Posteriormente terminamos con los internados y comenzamos el trabajo de entregar todo a su propia responsabilidad. Para el 1983 comenzamos con la formación de agentes de pastoral que no comenzaron directamente con la Biblia y la catequesis, sino que comenzaron con el estudio de la cultura, antes que nada la importancia de conocer la propia cultura. En el segundo año hubo una "revolución" general. Dijeron: *"Ah, nuestra cultura ya la conocemos. Ahora queremos conocer la cultura del blanco"*. Cambiamos un poco el método. De manera informal comenzamos a cuestionar; y se percataron que realmente no conocían su propia cultura. Comenzaron a preguntar a los viejos quienes fueron transmitiendo los mitos, las tradiciones; y allí se abrió de nuevo su propio horizonte para los más jóvenes quienes comenzaron a descubrir sus propios valores.

Hasta entonces entramos a ver la Historia Sagrada. ¿Cuál Historia Sagrada? La propia historia, desde su punto de vista. Y así en adelante, durante nueve años. Al final del último curso concluyeron que tenían que entender mejor su propia cultura, para vivirla. Entendimos que era el camino para que ellos pudieran vivir la fe según los moldes de su propia cultura, y poder llegar a un modo de celebrar esa fe como ellos sienten que la pueden vivir. Allá en el salón de abajo se muestran unas fotografías en las que se ve cómo ellos viven su fe en el Cristo resucitado según las categorías de su propia cultura.

Este es el camino que estamos intentando hacer. Ya antes ellos tuvieron mucha catequesis. Ahora se trata de descubrir la presencia de Dios en la cultura, lo que él hace. También hicimos una experiencia de catecismo partiendo de la vida cotidiana, de los mitos, y de la Biblia. Todos colocados en el mismo plano. Así ellos conocen los valores salvíficos en su propia cultura y en la cultura del pueblo de Israel. Esa es, más o menos, la experiencia que estamos intentando hacer. Es una experiencia muy nueva, de poco tiempo, que tenemos que evaluar. Ahora los Xavantes son casi 7,000 y continúan aumentando. Cada año se hace una aldea nueva de unas 200 personas. Eso se debe a que ellos recobraron la confianza en sí mismos. Entre una parroquia y otra puede haber hasta mil kilómetros, y para pasar a todas tengo que hacer 3,000 kilómetros. Voy en jeep. Llevo un aparato de video para grabar su propia cultura, sus celebraciones; y

en las aldeas donde no había ya ninguna celebración ellos quieren ver lo que hacen las otras, y se pasan dos o tres horas, recuperando su memoria. Ven los objetos, las cosas, las acciones que antes tenían y hacían. Ahora en todas las aldeas se están haciendo las celebraciones y la fiesta principal, que es la victoria del bien sobre el mal; incluso en las aldeas donde permanentemente están las sectas. Cuando celebramos la misa, llegan todos pintados para la fiesta, y los cantos de la misa son los que hacían para sus fiestas religiosas. Y llega toda la población, aún los que no son católicos.

No sabemos hasta dónde nos va a llevar todo eso. Aún no podemos evaluar. Ciertamente ellos vivían con un complejo muy grande de inferioridad ante la invasión de nuevos poblamientos y ciudades. Ahora no, están con toda tranquilidad, y saben tratar con las personas de otra cultura. Hacen su propia vida y procuran algunas luces del Evangelio para poder vivir dignamente, y, quienes iban a desaparecer, están trabajando para vivir como iglesia de modo propio, diferente. Primero ser un buen indio, un buen Xavante, para que pueda ser también un buen cristiano. Ya no tienen la idea de dejar de ser indio para ser cristiano. No podemos celebrar los sacramentos según el modo de la iglesia católica. Nosotros hacemos la ceremonia en 15 minutos, los Xavantes requieren una ceremonia que se vive y se celebra durante 18 años ! O sea, ellos están celebrando su propio casamiento; y vamos después a ver cómo sería ese sacramento a la manera cristiana. Porque no queremos imponer modos de vivir y celebrar. Estamos preparando los instrumentos para que ellos puedan después defenderse de la invasión del blanco, puedan sobrevivir, y desarrollar la fe cristiana según su propias posibilidades.

[Grabación traducida por Clodomiro Siller]

CHILE

EXPERIENCIA: EL TEÓLOGO INDIO Y LA TEOLOGÍA INDIA ANTE LAS IGLESIAS (Armando Marileo. Temuco, Chile)

En representación del pueblo mapuche y de la delegación chilena quisiera compartir una experiencia de Teología Mapuche desde mi propia cultura.

Pertenezco al pueblo Mapuche uno de los grupos o etnias más grandes que aún existen en el Cono Sur. Soy de la IX Región de la Provincia de Cautín de la comunidad Mapuche de Huapi. En mi tierra como en todas las comunidades existentes en la región se conserva casi en su totalidad la religión Mapuche, esto se da en un contexto estrictamente peculiar de la región del Cono Sur. Esta permanencia y continuidad de la teología Mapuche, en forma casi secreta y no sistematizada, y su aplastamiento por la teología Cristiana es lo que a continuación deseo compartir.

Siendo yo un agente pastoral de la "Fundación Instituto Indígena" del obispado de Temuco de la Iglesia Católica Chilena, me di cuenta que los lineamientos de la Pastoral Mapuche que promovía dicha institución en ese entonces no satisfacían las necesidades del pueblo y aún más, existía dentro del instituto mucho desconocimiento de la religión y teología de nuestros antepasados. Nuestra religión ha sido tratada como religión no revelada y no pura. Al mismo tiempo los elementos de la cultura, religión y teología que se me entregaron desde niño, no eran tomados en cuenta por este esfuerzo de la Iglesia por evangelizar y/o catolizar a los Mapuches.

Durante un determinado tiempo permanecí callado, y muchos de los agentes mapuches también lo hicieron y lo hacen hoy, ya que cada vez que deseábamos o queríamos plantear nuestra posición y nuestras sugerencias se nos cuestionaba con un pasaje bíblico; y así nos hacían cañar. Nuestro problema como agentes pastorales era que, por un lado queríamos ser fieles a los consejos y enseñanzas que habíamos recibido desde pequeños por parte de nuestros padres y, por otro lado, encontrábamos que no había cabida en la religión Católica para esa propia forma de ser, y concebir a Dios y al mundo. A partir de 1985, junto al trabajo específico que se me encomendó desarrollar

por la institución, inicié una especie de búsqueda de una explicación refleja de Dios dentro de la vivencia de mi pueblo.

No obstante, no tenía claro si era a un Dios blanco o a un Dios Mapuche al que deseaba encontrar. O tal vez quería explicar mi experiencia de que Cristo también estaba presente en cada pueblo adoptando nombre y forma específicos en cada uno de ellos.

Los primeros contactos con los ancianos *Lonkos* y las *Machis*, los cuales hoy guardan los secretos y memorias de nuestro pueblo y, al mismo tiempo, al conocer la historia a través de mitos en los que se encuentran grabados los distintos aspectos de la cultura, es decir el origen, la familia creadora, el bien y el mal, la vida, la muerte, la filosofía, cosmovisión, etc., me hicieron reafirmar aquella formación recibida por mis padres, y me hizo reafirmar también que nuestro pueblo indiscutiblemente posee una religión particular válida.

En este nuevo caminar en la búsqueda de las articulaciones de nuestra Teología India, me encontré con un anciano de 97 años. El era un líder religioso Mapuche. Por la necesidad de justificar mi posición ante la Iglesia y ante todo no-Mapuche, quise conocer la opinión de este *Lonko*, al que le hice la siguiente pregunta: ¿Qué debemos hacer los Mapuches para conservar nuestra creencia? El me respondió: "Cuando a una manzana se le extrae un pedazo, y luego en el espacio que quedó vacío se le coloca un trozo de naranja, inmediatamente la manzana deja de ser manzana completa y con el correr del tiempo, la naranja comenzará a carcomer a la manzana; además, a causa de la herida que le hicieron a la manzana, ésta se destruirá más rápido." Siguió diciendo: " A la Religión Mapuche le sucedería lo mismo: si cualquier religión se encarna o penetra en el pueblo, reemplazando nuestra forma de entender al mundo, a Dios, al bien y el mal; luego, esta religión destruiría a nuestro pueblo" (Pedro Huenchuleo, 1986; Lumaco, Chile).

Esta sabiduría del anciano me hizo entender que cada religión **es** y **debe ser** tal cual, conservar su identidad, porque si no se destruiría al ser reemplazada por otra. Así también comprendí que debía continuar en el camino de profundizar, reunir y sistematizar los elementos culturales y religiosos que están vivos pero dispersos; para luego darle un cuerpo, es decir, redescubrir la teología de mis antepasados.

Así fue que comencé con más ahinco a investigar y sistematizar la experiencia religiosa de mi pueblo, tratando en lo posible de ser fiel a ella y lograr un acercamiento a una Teología auténticamente Mapuche.

No obstante, hubo otro acontecimiento que marcó aún más mi vida; éste es el nombramiento que recibí como *Lonko*, o líder religioso. Este nombramiento consiste en entregar responsabilidad a una persona dedicada a su pueblo ya sea joven o anciano. El nombramiento sólo lo puede recibir el hijo de un Lonko reconocido y respetado en cuanto a su trayectoria religiosa. Tal situación sucedió en 1988 en el que mi padre, *Lonko* de 84 años de edad, solicitó a los 4 líderes religiosos el retiro de su responsabilidad por condiciones de salud y edad y la necesidad de entregarle el cargo de *Lonko*, de *Nonilátem* (jefe religioso), a uno de sus hijos. Los *Lonkos*, discutieron esta posibilidad durante un año, para ver cuál de los hijos debería asumir esta responsabilidad; llegando finalmente a una conclusión unánime. El nuevo *Lonko* debía ser yo, Armando Marileo. En ese entonces ya llevaba tres años de experiencia en investigaciones sobre la Teología o Religión Mapuche y cinco años de agente de pastoral.

Los días 9 y 10 de diciembre de 1988, se organizó una gran ceremonia, un *NGUILLATUN*, según los reglamentos estipulados para estos casos por nuestros antepasados. En presencia de los líderes sociales y religiosos, y representantes de 40 comunidades indígenas aproximadamente, todos Mapuches, fui consagrado *Lonko*. Se hizo oración por dos días, con cantos, bailes y convivencias. Luego se me encomendó mantener por siempre las tradiciones, las costumbres, la lengua, y la religión, y defenderlas; defender también la madre tierra *MUKE MAPU*, ya que ella es la base fundamental de nuestra creencia.

Frente a este hecho concreto quiero decir lo siguiente. Pese a los 500 años de sometimiento de nuestros pueblos indios por la religión o iglesias cristianas, estos aún mantienen su propia forma de concebir a Dios, de nombrar sus líderes y de practicar su religión. Es decir, el 90% de la población Mapuche rural, realiza su *NGUILLATUN* sin necesidad de apoyo o presencia de agentes de pastoral o agentes externos. Aún así, cabe preguntarse ¿hasta cuándo las iglesias occidentales y las sectas nos dejarán practicar nuestras religiones? ¿Hasta cuándo tratarán de respetar y reconocer en su globalidad la religión de los distintos pueblos indios?

Para explicar con más claridad cómo la Iglesia no acompaña y no reconoce una religión distinta, quisiera retomar el punto que estaba explicando sobre mi consagración como *Lonko*. Faltando tres meses para la ceremonia de consagración, con el deseo de hacer tomar parte a la Iglesia Católica de Temuco y a la Fundación Instituto Indígena, me permití hacerle llegar una invitación informal en forma personal al Director de la Institución para que pudiera acompañarme en ese día. Anhelaba la presencia de la Jerarquía de la Iglesia o de quienes de alguna manera eran responsables en el trabajo pastoral Mapuche. ¿Qué pretendía con esto? Pretendía hacerles caer en la cuenta que la religión indígena está presente y está viva, con su forma propia de concebir a Dios y al mundo. Sin embargo, a pesar de mi esfuerzo de llevar a algún representante de la Iglesia a la ceremonia, no tuve acogida, se me dijo que ese día era difícil participar porque había ya otro compromiso. Me acompañaron sólo algunos hermanos indígenas agentes pastorales, pero en forma personal. Desde ese momento me he convencido que sólo pretenden que nuestro pueblo con sus costumbres y tradiciones se someta al cristianismo y se integre a la religión católica.

Aprovecho para hacer un llamado a las Iglesias Chilenas y a las Iglesias Latinoamericanas que nos dejen practicar nuestras religiones y nuestras Teologías Indias. Sin embargo, les pido que nos acompañen, y nos traten de igual a igual, pero con nuestras diferencias.

Actualmente trabajo en la Sociedad Mapuche "*Lonko Kilapan*", promoviendo la cultura, las ceremonias religiosas y otras cosas; y continúo en forma personal la elaboración de la Teología Mapuche. Pero cabe señalar que no soy el único que está preocupado por este punto, sino que son muchos los hermanos Mapuches que comenzamos a incursionar en esta materia. No desconozco en ningún caso lo que aprendí de la Iglesia Católica y la posibilidad que me ha dado la Fundación Instituto Indígena de complementar mi formación profesional. Reconozco además los grandes logros de la Institución en cuanto a la educación para los niños Mapuches a través del Liceo *Guacolda de Cholchol*. Sólo lamento que en la parte religiosa no se le haya dado libertad a los agentes pastorales Mapuches para buscar su propia forma de continuar practicando su religión autóctona, sin imponer o hacer medir esta creencia a través del cristianismo; y lamento al mismo tiempo el

no acompañamiento efectivo al pueblo en la realización de su práctica religiosa autóctona, sino que lo anterior está siendo hasta hoy cuestionado por una religión cristiano-occidental con el lema "sin Cristo no existe salvación". Finalmente quiero expresar que como *Lonko*, o líder religioso Mapuche, si me dieran a escoger entre la religión católica o el cristianismo y la religión Mapuche, prefiero ser Mapuche ante todo, ya que sólo así y desde mi propia identidad lograré comprender la religión y la Teología India Mapuche.

México 19 de septiembre de 1990.

REGIÓN ANDINA

(Presentación Colectiva)

La teología andina es anciana. Lleva más de 3,000 años expresando sus creencias y conocimientos. Y, al mismo tiempo, es jovencita, porque en las últimas décadas comunidades indígenas y mestizas adquieren más fuerza en la sociedad y en las iglesias.

Momentos y Modalidades de la Teología Andina

Por una parte tenemos la perspectiva autóctona de la teología, expresada por ejemplo en el mito y la comunicación comunal. El mito es un modo indio de hacer teología. Por otra parte tenemos expresiones más sincréticas; por ejemplo los ritos andinos donde se entrecruzan símbolos de herencias autóctonas con la asimilación del mensaje cristiano. Otra modalidad es la que brota de la corriente de la Iglesia de los pobres, porque en las nuevas comunidades de base hay riquísima reflexión de fe.

Elaboración actual

Hoy en día existen varios niveles de producción teológica. El nivel **fundante** es la comunicación de experiencias de fe en la comunidad Quechua y Aymara. Este nivel es el fundamento para todo lo demás; es la fuente. Un segundo nivel intermedio lo constituyen **programas de capacitación** para servicios a la comunidad (por ejemplo el Centro de Educación Indígena, en Ecuador, que luego se reseñará); o

asesorías para una auto-formación teológica (como las tareas realizadas por el CTP y CEPITA en Bolivia, o IPA e IDEA en el Perú); y **encuentros** como los que se están realizando en los países de la región andina ya sea a nivel local como a nivel más amplio. Un tercer nivel es el de **consolidación**. Aquí se ubican los 'credos' andinos, que expresan creencias integrales en la Madre Tierra y en la honda espiritualidad del pobre, y también manifiestan maneras andinas de vivir el tiempo, es decir expresan la lógica histórica de estos pueblos. También se consolida la teología en ritos y celebraciones; las categorías teológicas están articuladas con la fiesta. Por último (y conscientemente lo pongo en último lugar porque mucho se asocia a la teología con páginas escritas) **los textos** de la Teología Andina, ya sea recopilación de palabras de sabios y sabias, relatos de reflexiones de comunidades de base, y elaboraciones hechas por profesionales en la tarea teológica.

Experiencia: Encuentro Panandino realizado en Chucuito, Perú en agosto de 1990

Asistieron delegados del norte de Argentina, norte de Chile, Bolivia, Perú y Ecuador. Los sujetos han sido mujeres y varones, personas ancianas y jóvenes, miembros de varias iglesias cristianas. Los ponentes fueron todos los participantes, mediante diálogos y trabajos en grupos, y también aportes de Calixto Quispe, Domingo Llanque, Gustavo Gutiérrez. Los contenidos han sido: la historia de 500 años de evangelización, teología de la tierra y de la comunidad andina, reflexión en base a ritos y fiestas de nuestras regiones. El método de elaboración ha sido dialogar sobre los temas ya mencionados, y orar según las columnas andinas Quechuas y Aymarás y con el aporte de la tradición cristiana. La reflexión y la oración se orientó al fortalecimiento de la identidad, la sabiduría y la responsabilidad social de los participantes.

REGIÓN AMAZÓNICA

(Aporte de la Iglesia de San Miguel de Sucumbíos, Ecuador)

Hemos de comenzar con una aclaración y una sincera confesión: en nuestra Iglesia de San Miguel de Sucumbíos (Misión Carmelita), dentro de la Pastoral Indígena, aún no tenemos elaborada una Teología India o Indígena. Ninguno de los que trabajamos dentro del

mundo indígena nos consideramos teólogos, aunque sí estamos haciendo esfuerzos para acompañar a estos pueblos y descubrir con ellos su propia alma, su "Teología", oculta desde siglos por haber sido impuesta otra Teología de pensamiento y elaboración occidentales.

Otra aclaración es que las respuestas al "cuestionario guía" que se nos mandó, las hemos dado como grupo que trabaja dentro de la Pastoral Indígena y en este Vicariato de la Amazonia Ecuatoriana.

1. Sin duda que el punto de partida para nuestra reflexión teológica con los indígenas, son hechos de vida, de la realidad histórica en que han vivido y viven, y todo esto iluminado siempre con la Palabra de Dios. Por ejemplo, lo mal pagados que son los productos de la selva frente al alza continua de los productos elaborados. Este hecho de vida se ilumina con Amos 8,4-7 donde se habla de "los explotadores del pobre". En otros casos se ilumina la realidad con sus propios mitos y leyendas que pensamos son el Antiguo Testamento de sus culturas. Para ello tenemos recogidos algunos mitos y leyendas de la Tradición Oral de los Quichuas Amazónicos o Ñapo-Runas. Pero aún no están muy reflexionadas ni profundizadas por los grupos.

2. Por supuesto que dentro de la Pastoral Indígena de este Vicariato se asume la existencia de una Historia de Salvación de los Pueblos Indígenas. Creemos en la presencia de las "Semillas del Verbo" y en que existe un Antiguo Testamento, una Revelación de Dios en cada uno de los pueblos con los que trabajamos. Ciertamente que no ha habido aún una profundización ni una sistematización de toda esta Teología, pero sí constatamos ciertas creencias profundas y costumbres en ellos. Hablamos específicamente de los grupos indígenas de este Vicariato de la Amazonia Ecuatoriana y en especial, del grupo Quichua o Ñapo-Runa. El grupo mayoritario con el que compartimos -Quichuas- tiene su propia revelación de Dios y lo constatamos en algunas manifestaciones:

- . Creen que hay un Ser supremo, creador, bueno, que se preocupa por la humanidad.

- . Mantienen comunión religiosa con la naturaleza, como propiciadora de vida.

- . Tienen animales y lugares sagrados: boa, tigres, cerros, fondo del río; los cuales, en su sentido simbólico-religioso, son explicaciones o fundamentan el eje de valores-antivalores según los cuales viven

Cuando alguien se ahoga y no aparece su cuerpo, es que éste ha sido llevado por la boa a su casa en el fondo del río. Generalmente los tigres son reencarnaciones de personas que han muerto en la comunidad, especialmente, sabios, curanderos o consejeros. Según que las personas sean buenas o malas se reencarnarán en un determinado animal.

- . Consideran la tierra como Madre, generadora de Vida.

- . Al ir a la chacra o de cacería nombran o invocan a Dios. Así mismo en la siembra y en cualquier trabajo.

- . La vida comunitaria, el compartir, la solidaridad, son tenidos como voluntad de Dios.

Proyectando estos breves rasgos, recogidos de la experiencia con ellos, podemos afirmar que existe una verdadera Historia de Salvación en cada una de las Culturas Indígenas. Los valores que tienen los Pueblos Indígenas nos ayudan a reflexionar e interpelan nuestra propia Teología ya que nos la presentan más sencilla y menos racional y abstracta.

3. A veces la Biblia es punto de partida para la Teología India, pero lo más frecuente es servirnos de ella como iluminación para la realidad que se va viviendo. También se la toma como paralelismo con hechos concretos, con la propia vida y las luchas de los pueblos. La historia de estos pueblos, en muchos casos, es prácticamente la repetición de la historia del Éxodo del pueblo de Israel. Por ejemplo, los Omaguas, cultura amazónica de quienes descienden varios de los grupos establecidos hoy por esta zona del Vicariato, buscaban continuamente "La Tierra Sin Mal". Era un pueblo nómada en la selva. Los actuales grupos, aunque limitados y esclavizados por una colonización irracional, siguen buscando esta Tierra Prometida, La Tierra sin Mal.

La Biblia, más que norma, pensamos que es una referencia continua y, sobre todo, vemos que muchos de los valores que viven y que proponen sus culturas son los mismos del Evangelio. Por ejemplo:

- . la hospitalidad
- . la solidaridad
- . la fraternidad entre todos
- . la alegría y sufrimientos compartidos
- . la vida, los bienes y el trabajo comunitarios.

4. El Magisterio de la Iglesia, como los de Medellín, Puebla, Opciones Pastorales, Discursos del Papa a los Indígenas y otros Documentos de Pastoral Indígena a nivel latinoamericano, suelen estar presentes en estas reflexiones conjuntas que vamos haciendo con los indígenas. Medellín y Puebla iluminan bastante la postura que debemos adoptar los agentes de pastoral frente al mundo indígena. Así mismo hay algunos discursos del Papa como los de México, Brasil y Ecuador que ofrecen bastantes pautas claras para que surja una Iglesia Indígena, con su propia Teología, con su propia Liturgia, con sus propios ministerios (Juan Pablo II, Discurso en Latacunga, 31.1.85).

A la hora de aplicar las orientaciones generales de la Iglesia existen, sin duda, fricciones y conflictos serios con la práctica y cosmovisión de las culturas indígenas. Hay muchos espacios de esta Teología Indígena y de la Pastoral en general que están condicionados por las normas generales de la Iglesia (Magisterio). El Bautismo cristiano, en su ritual, está condicionado por una serie de normas establecidas; mientras que por otro lado constatamos que ellos tienen su propio Bautismo, con sus ritos y costumbres. El Matrimonio nuestro requiere de trámites largos y pesados; mientras que ellos tienen un ritual muy completo, significativo y rico. El Sacerdocio católico con la exigencia del celibato y estudios fuera de su contexto cultural, contrasta con la manera propia de entender el sacerdocio en su cultura. Cuando pensamos o actuamos en la línea de la organización de una Iglesia Indígena, surge en muchos el temor a que surja una iglesia paralela, etc. etc.

5. Ya hemos afirmado que en nuestro Vicariato no existe una Teología India elaborada, aunque sí existe bastante material recogido, aún sin sistematizar. Pensamos que la antropología, la filosofía, la sociología y la historia son todas herramientas científicas o metodológicas necesarias para ir elaborando la Teología India. De todas formas, en lo que más se ha estado trabajando ha sido en recoger la historia de las comunidades: su origen, sus costumbres, sus luchas, su realidad actual frente a la invasión arrolladora de las multinacionales petroleras y los colonos negociantes de tierra. También hemos comenzado a prepararnos en el campo antropológico. En este momento se siguen recogiendo oraciones indias, algunos cantos y narraciones, en orden a elaborar algo propio para la liturgia. Para algunas reflexiones comunitarias se emplea lo que ya está elaborado

y publicado por otros compañeros: *"Tradición Oral de los Quichuas Amazónicos" - "Sacha Pacha" • Cantoral/Oracional.*

6. La Teología India debe tener su propia expresión porque parte de una cosmovisión distinta de la que ha partido la Teología Occidental.

La visión de la Cultura Indígena es integral, comunitaria, animista, igualitaria, familiar. Y tiene una interpretación distinta de la historia, la vida, la palabra, la autoridad, el trabajo, el tiempo, etc.

Como la Teología de la Liberación, la vivencia de la Teología India tiene una misma visión: la búsqueda continua de la "Tierra sin Mal"; la liberación de toda esclavitud y también de los antivalores de la propia cultura.

La Teología India como la Teología de la Liberación es una Teología hecha por las comunidades de base, ya que el culto, el servicio y las creencias son compartidas en una forma comunitaria y siempre desde las bases de un pueblo pobre y explotado que busca la liberación total.

Es la india, una Teología que nace de la reflexión de la realidad y no asépticamente desde una vitrina o cátedra.

Creemos que se han de superar las aparentes contradicciones de la multiplicidad en la unidad, y las resistencias de la iglesia jerárquica. La Teología India asume la realidad de la Iglesia Indígena con todas sus características propias y, en su paciencia histórica, va descubriendo lo propio como iglesia autóctona, y asimilando lo que solidariamente tiene que vivir con la Iglesia Universal y las otras Iglesias autóctonas.

Quito- Ecuador, septiembre 5 de 1990.

REGIÓN ANDINA

Centro de Formación y Capacitación Indígena.

Santa Cruz, Riobamba.

1. Antecedentes

"Si nos quejamos de la situación del indio en otras Provincias, qué decir de su situación en la Provincia del Chimborazo ? Es para llorar. Visten de negro o de gris. Tienen un aspecto sucio, repugnante, no se lavan, caídos los pelos en total descuido por la cara... negros y carcomidos los dientes. El acento de su voz parece un lamento. Viven, Señor. Cómo viven: en chozas del tamaño de una carpa o como topos dentro de huecos cavados en la tierra. Explotados sin misericordia por los grandes millonarios de la Provincia... que gastan el dinero exprimiendo a ese miserable estropajo que es el indio del Chimborazo. Cuando los veo siento oprimido el corazón y adivino lo formidable que es el problema de su redención.

"Con un trabajo debidamente planificado, completo, llevado a la práctica en todos los campos, con una tenacidad que no admite desmayos, será menester mucho tiempo y que pasen algunas generaciones para que se pueda sentir algún efecto saludable. Y si no se hace nada, sencillamente este indio desaparecerá poco apoco, sumido en la miseria física, económica, intelectual, moral y religiosa. Existen aquí 160,000 indígenas, pero estos miles de seres no son sino la miseria que se arrastra por los páramos...." (Tomado de una carta de Monseñor Leónidas Proaño).

2. Trabajo Pastoral

Teniendo en cuenta que la población de la Provincia del Chimborazo en un 65% es indígena, el trabajo pastoral que se ha efectuado en la Diócesis ha tratado de ser **desde** y **con** los indígenas, sin quitar la mirada de los objetivos y finalidad del Plan Diocesano. La finalidad es el **Reino de Dios**, entendido como **don** gratuito de Dios, en su Hijo Jesucristo, cuya aceptación nos compromete a trabajar por la edificación y la construcción de una sociedad nueva. Este trabajo **desde** y **con** los indígenas iniciado por Mons. Leónidas Proaño y ahora continuado por Mons. Víctor Corral ha hecho que los

mismos indígenas sean los agentes de su propia historia y por ellos y con ellos se ha creado una Vicaría de Pastoral Indígena que se encarga de coordinar y reforzar los trabajos existentes y posibilitar la creación de nuevas formas pastorales en el mundo indígena.

3. Los misioneros indígenas Quichuas (MIQ)

Nacen en 1978 como resultado del trabajo de los equipos pastorales de la Diócesis y por convocatoria del Equipo Misionero, basados en la necesidad de las comunidades indígenas y en la aceptación y respuesta que ellos dan a la Palabra de Dios. Un Misionero quichua describe así su actividad: "El Equipo Misionero Itinerante nos dio un curso que fue como una preparación para salir a dar misiones. Después algunas personas fuimos comprometidos más. Poco a poco íbamos adelantando.

Nuestras actividades principales eran dos:

- . Salir a dar misiones a otras comunidades indígenas, y
- . Reunimos mensualmente, primero para planificar el trabajo de las misiones y después para educarnos más en la fe y adquirir un compromiso más consciente.

En 1980 vimos la necesidad de organizarnos más y nombramos una directiva, que se cambia anualmente en el mes de mayo.

4. Centro de Formación y Capacitación Indígena Historia:

El 30 de Abril de 1984, como resultado de los cursos de la Palabra de Dios y de las misiones nos reunimos algunos indígenas con Mons. Proaño, Mons. Víctor Corral y con el Equipo Misionero para hablar de nuestra formación, pues veíamos la necesidad que tiene el pueblo indígena de conocer y reflexionar más sobre la Palabra de Dios y algunos aspectos de la vida. Además nos preocupaba la presencia, cada vez más agobiante de las sectas y otras instituciones en las comunidades. Así planificamos una formación más permanente y ordenada.

Objetivos:

Como habló su Santidad Juan Pablo II en la reunión que tuvo con las nacionalidades indígenas en Latacunga, en su visita al Ecuador, los objetivos del Centro son:

En cuanto a la Iglesia Indígena es necesaria la formación de servidores:

- . catequistas
- . misioneros
- . cantoras
- . religiosas
- . administradores de sacramentos.

En lo que se refiere al pueblo indígena: Apoyarlo . en la búsqueda de una economía propia, . en tener una política propia . y el rescate de la propia cultura.

Organización:

Cada nivel de preparación dura tres meses en los que el participante deja a su familia para pasar de lunes a viernes en la casa de Santa Cruz, llevando a la práctica una vida comunitaria en el estudio, en el trabajo, en la comida; compartiendo los servicios en forma rotativa; así participan en la coordinación, en la capacitación, y atienden la cocina, el aseo.

Se elige un coordinador para el mes, así como un secretario, un tesorero, un encargado del trabajo del campo, de sastrería, carpintería y música.

Se tiene el siguiente programa cada día: . Oración
 . Liturgia y Sacramentos (reflexión) . Estudio
 . Trabajo en agricultura . Artesanías y música.

Otros cursos que se realizan:

Cursos de los misioneros Quichuas, con tres días de duración.

Curso de Cabildos. Duración de tres días.

Reuniones de organización "Comercializando como Hermanos"

Propuesta de "Metodología" para una Teología India

1. Debe nacer de la reflexión conjunta de indígenas y misioneros. Debe contenerse en fórmulas más apropiadas, dentro de símbolos culturales más adaptados a la mente indígena. La celebración litúrgica será autóctona, que permita la expresión religiosa del alma indígena.

2. La Teología India debe surgir de cada cultura (Teología Shuar, Teología Cogán...) o de cada gran zona cultural (Teología Amazónica...)

3. Los agentes de pastoral deberían dar los siguientes pasos previos:

a) Conocer la cultura, en una experiencia total en las comunas, observando, compartiendo y conociendo la lengua, expresiones y sentimientos de cada grupo. Hablar en indígena y no desde el indígena.

b) Encarnarse en cada cultura. Salvar la encarnación por encima de necesidades inmediatas de la propia comunidad religiosa de los agentes.

Es necesario hacer la experiencia total. Separarse de la comunidad propia por un tiempo.

c) Reconocer la pluralidad de culturas.

d) Ser conscientes del "choque" entre culturas occidental y culturas amerindias.

4. Partir de su cosmovisión sobre el hombre, la tierra, Dios. Un líder indígena expresa así su pensamiento: "La Religión de los indios es cósmica, armónica, relacionada totalmente con la naturaleza, con los hombres. Estaba en orden, estaba relacionada con la

vida. Su mundo era un mundo distinto al de hoy. Era un mundo pluricultural, es decir estaban unidos con diferentes culturas.

Nuestros antepasados creían en un solo Dios; le hacían culto al sol. Este sol que ellos veían producía nuestra vida y hacía producir la tierra para la vida. Miraban al sol y pensaban que por medio de él actuaba Alguien...

Para nosotros los indígenas había un culto, unas celebraciones, ofrendas, lugares sagrados, solidaridad. Todo esto estaba vinculado al ciclo del tiempo (siembras, cosechas). Se celebraba la fiesta del sol, del *Inti Raimi*. Había plegarias, gestos, mitos, cuentos que eran totalmente creativos..

Creíamos en algo más allá de lo que es la vida. Nuestros padres pensaban que con la muerte se iban de un lugar a otro.

Creían en un Ser Superior con diferentes nombres o denominaciones: "*Pachamama* que era el Dios Creador y Cuidador, el que pone orden en todo el universo....".

5. El Evangelio debe ser leído e interpelado desde el "lenguaje cultural" de los indígenas. Así adquiere un nuevo sentido, por ejemplo **la autoridad**, en la cultura occidental es un poder, mientras que en la cultura indígena es un servicio. Así mismo sucede con **la libertad, la violencia, el amor**, etc...

Habría en definitiva, que releer el Evangelio y elaborar un Antiguo Testamento propio, con las leyendas, mitos y cuentos de cada cultura.

6. La Teología India debe partir de las experiencias religiosas de los pueblos indígenas y de las enseñanzas de la Palabra de Dios.

Justificación de una "Teología India":

a) Hasta ahora ha habido una imposición de un **credo**, ajeno a la ideosincracia indígena.

b) Se ha despreciado la **cosmovisión** de los pueblos indígenas y su modo de pensar, creer y razonar.

c) La Teología Indígena contiene en sí una energía capaz de renovar la reflexión teológica de las otras iglesias.

d) Los pueblos indígenas contienen un **proyecto** de sociedad alternativo.

"La Palabra de Dios es semilla escondida en el corazón de cada **cultura** y Dios continúa presente y actúa en el corazón de cada Cultura" (Monseñor Leónidas Proaño).

Calendario "MARA-WATA"

Experiencia Andina (Zoilo Yanapa Chambi - Bolivia).

El Calendario Andino *Mam-Wata*, "Año", en Aymara y Quichua, recoge la distribución del tiempo de acuerdo a los ciclos agrícolas, por lo que muchos lo consideran como un calendario **Lunar**.

En este calendario el año consta de 13 meses y cada mes de 28 días quedando un día sin ser incluido en el calendario.

Con este calendario, el año andino, comienza el 22 de junio y termina el 20 de junio del Año Gregoriano, siendo que el día 21 corresponde hasta medio día al año viejo y desde el medio día al año nuevo, sin embargo, ese día se celebra tanto la finalización como iniciación del nuevo año andino.

[El *Mam-Wata* marcaba los ciclos agrícolas, familiares, sociales y religiosos de los pueblos del *Tawantinsuyu*. Al mismo tiempo eran toda una filosofía de la vida y de la trascendencia.]

Ahora bien, con la imposición del año como medida del tiempo según el calendario Gregoriano, se ha ido perdiendo la importancia que tiene la distribución del tiempo para los Pueblos Andinos, y con ello,

el deterioro de la relación sagrada y recíproca con la tierra, la naturaleza, el espacio y la comunidad.

[Recordemos que el tiempo indio de tal manera marcaba, regía, ciclaba e interpretaba la vida del pueblo que pronto los invasores se percataron que no podrían imponer un nuevo orden social si no se suplantaba la idea del tiempo que tenían con la idea temporal occidental. Así apareció una torre con un reloj en cada centro sociopolítico importante].

La desarticulación del tiempo y el espacio generada por la imposición del Calendario Gregoriano ha provocado en gran manera la dificultad de la aplicabilidad del Calendario *Mam-Wata*, aunque en la práctica agrícola está implícita esta distribución.

A fin de explicitar con mayores detalles el presente calendario, se producirá un material complementario denominado **"Los Espacios Cíclicos Andinos"** que contribuirá hacia el uso más adecuado del calendario.

Por otra parte, se ve la necesidad de elaborar otro **"calendario solar"**, que registre las festividades religiosas en torno al movimiento del sol que complementará mejor el conocimiento del tiempo y espacio del mundo cultural andino.

Además, en este calendario, están registrados en Quichua y Aymara, los nombres de los meses, de días, y de los nombres de mujeres y hombres de cada mes.

[Una Teología India requerirá necesariamente de los ritmos temporales propios de los pueblos originarios de este continente, ritmos y sentido profundo que, simultáneamente, deberán de ser objeto de la reflexión teológica].

Movimiento Ecuménico de Comunidades Originarias (Solivia)

Ante la ausencia de una auténtica proclamación del Evangelio por parte de las Iglesias cristianas que atraviesan una crisis de identidad,

y ante el sectarismo y el divisionismo que se genera en las comunidades originarias, el Movimiento Ecuménico va surgiendo como una respuesta desafiante y cuestionante al mismo tiempo, ante la práctica misional tradicional de las Iglesias.

Pero también este movimiento surge debido a la falta de respuestas concretas de parte de los organismos políticos y sindicales ante los graves problemas socio-políticos, económicos y culturales que atraviesan nuestros pueblos.

El movimiento ecuménico que se va gestando a partir de los valores comunitarios, se caracteriza por su fuerte tendencia hacia la unidad de las comunidades que son objeto de división por Iglesias y sectas, partidos políticos e instituciones de servicio, programas de asistencia paternalista y los medios ajenos de comunicación, etc.; y también surge de su tendencia por asumir los valores culturales, la identidad del pueblo y el profundo sentido religioso impregnado en la vida de comunidad. Tendencias que motivan y coadyuvan al proceso histórico de una liberación definitiva.

Antecedentes

Inicialmente se gestó en febrero de 1988 como una preocupación de algunos líderes cristianos aymarás católicos y protestantes (metodistas, luteranos y otros), sobre los problemas citados anteriormente y por las reacciones con motivo del cumplimiento de los 500 años de Evangelización y colonización. Se convocó a un Encuentro-Consulta entre católicos y protestantes. Con cierto recelo de lo que podría pasar. Sin embargo, el encuentro inicial ha significado un verdadero encuentro entre hermanos de un mismo pueblo y cultura que por fuerzas foráneas han estado obligados a vivir ajenos y extraños entre sí por mucho tiempo.

Como no podía ser de otra manera, esto pidió continuidad e, inclusive, un proceso organizativo, asumiendo como parte cultural aymara el ser "preste" (responsable) de los siguientes encuentros en la recepción de los participantes. Enseguida se muestra la secuencia de encuentros que a partir del siguiente año 1989 se denomina: *Movimiento Ecuménico de la Pastoral Aymara (MEPA)*.

En el proceso de expansión de este movimiento y por consenso mayoritario, no se quiso organizar apresuradamente hasta que las perspectivas sean más claras y se den las condiciones para ello.

Primer Encuentro de Líderes Cristianos Originarios

A fin de consolidar el proceso organizativo del Movimiento Ecuménico, se ha realizado en octubre 89 este primer encuentro a nivel de liderazgo entre Católicos y Protestantes en la localidad de Vizcachani. Dentro del marco de los 500 años de dominación, se tocó "El sentido histórico-teológico de la Religión Ancestral", "Las consecuencias colonialistas de la cristiandad en sus formas católica y protestante" y las "Nuevas perspectivas que ofrece el Movimiento Ecuménico iniciado". La organización en sí, ha sido pospuesta para un segundo encuentro de líderes.

Segundo Encuentro de Líderes Cristianos Originarios:

Este se ha dado en febrero 90 en la Granja de San Luis de Viacha donde se sumó la participación de la representación quechua.

El encuentro giraba en torno a la religión ancestral como un tema medular en la cosmovisión andina sobre *"El Yatiri (sabio) en la Comunidad"* compartida por nuestro hermano Tomás Huanca, lingüista y antropólogo aymara.

Déla riqueza de los aportes que han surgido en los diferentes grupos de trabajo, en suma, apuntan hacia:

- . a unidad como pueblos y naciones originarias,
- . la resistencia organizada,
- . la identidad cultural,
- . la recuperación de territorios y culturas, y
- . la producción científica de la reflexión teológica.

Luego de culminar el encuentro y previa la declaración en Asamblea, se constituye el "Movimiento Ecuménico de Comunidades Originarias" (MECO), eligiendo a la vez un Consejo Nacional de Coordinación

y Dirección que ha de orientar el curso histórico de este proceso ecuménico en base a las determinaciones que emanen desde las bases de acuerdo a sus verdaderas aspiraciones.

Primer Encuentro General de MECO.

Entre los días 20 al 21 de abril 90, se realiza el primer Encuentro General del "Movimiento Ecuménico de Comunidades Originarias" en la localidad de Kurki Amaya de la Provincia Los Andes, con la participación representativa de 40 personas. Evento en el que se discutió ampliamente: 1) el historial del proceso seguido, 2) los objetivos del MECO y 3) el plan de acción para el presente año.

Con la presencia de los comunarios de Kurki Amaya y bajo las palabras expresas de un reconocido anciano de la comunidad, se culminó el encuentro con la posesión de los miembros del "Consejo Nacional de Coordinación y Dirección del Movimiento Ecuménico de Comunidades Originarias".

CUESTIONAMIENTOS

¿Cuál es la elaboración teológica india que se ha hecho en la Región Andina? ¿Cuál es su aporte teológico?

A esto debemos responder que, desde el punto de vista sistemático reflejo, no hay una Teología India.

¿Cómo pueden articularse las experiencias de fe que se han aportado para apoyar una Teología Andina?

Por lo pronto, y con el camino que hemos hecho, estamos empezando a construir espacios comunes, tanto entre distintos grupos indígenas como entre indígenas y no indígenas, todo con el fin de articular una reflexión teológica.

¿Cómo se profundiza el pensamiento indígena? Tenemos dificultades. Estamos, como centro, en cierto modo desligados de las comunidades. La Reflexión teológica requiere una cercanía. Pensamos profundizarla desde el punto de vista teológico.

Luego vamos a las comunidades, compartimos con quienes están allí, con las organizaciones, tratamos de juntarnos.

Nuestra lógica es desde el corazón, no desde afuera. Si nos acercamos con un esquema lógico no vamos a entender esa lógica. Sólo participando en los ritos indios se puede entender y profundizar el sentido cultural y teológico que le dan a sus prácticas. En relación a los credos andinos, hay un sentido de historia muy especial. Está muy fuerte el credo que surge de la tierra. En las religiones de la tierra, está.

En cuanto a la correlación: No se trata de juzgar desde la Teología Católica a la tradición India. Una debe incentivar el crecimiento de la otra.

Cómo van a responder al período del 89?

Nosotros estamos respondiendo a lo que quieren ellos, no a lo que queremos nosotros. Los ministerios responden al mundo indígena, no a una Iglesia mirándose a sí misma.

Las tres prioridades son las de las organizaciones. Por ahora responden a sus inquietudes.

Se está notando este vacío en manar de la fuente. No estamos queriendo hacer Teología India, más bien como que queremos aprender Teología India. Esto implica convertirse, vivenciar la inserción. Quizá valen las herramientas científicas, pero lo más importante es volver a las fuentes. ¿No será mejor buscar mecanismos de inserción?

¿Cómo articulan ese trabajo con la comunidad? ¿Cómo participan? ¿Qué reacción hay desde la Iglesia?

Estamos insertos en las comunidades y con todo lo que ello implica. Estamos viviendo los ritos, pero también debemos hacer un aporte, en términos de orientación. Estamos procurando una relación más estrecha con los sacerdotes indios.

Debemos concentrarnos en algunas comunidades, no se puede ir por todos lados. Nuestra imagen es difícil hacia la institucionalidad.

¿Cómo funciona el ecumenismo institucional?

No hay, el ecumenismo que tenemos lo hemos logrado a partir del trabajo en las bases.

¿Por qué no emerge el resultado de la reflexión teológica? No aparece la referencia a la mujer. No se ve el método de recuperación de la tradición.

El machismo se ha introducido desde afuera. No existe discriminación de sexos en la cultura india, los dos se integran en ideas y acciones. Ahora el machismo es un problema por la situación actual.

La Experiencia de Zongolica, Veracruz. México

(Entre los indígenas de la etnia Náhuatl)

Proceso: Se inició al final de año de 1970 con un grupo de sacerdotes en una población de 120,000 habitantes. Estábamos presentes sin haber tenido ningún antecedente de pastoral específica. La realidad que experimentábamos era la siguiente:

- . Estábamos frente a una cultura diferente a la nuestra.

- . Había una explotación económica muy seria, y opresión ideológica en todos los niveles, político, religioso, cultural.

- . Marginación en escuelas, carreteras, atención médica, luz eléctrica, agua potable, recursos agrarios.

Ante esta realidad, iniciamos un intento de respuesta desde nuestras posibilidades. En cuanto a la pastoral preguntamos en las diócesis vecinas y nos unimos a la de Tehuacán que en ese año iniciaban también junto con las Diócesis del Sureste de la República una pastoral al lado de los indígenas. Fue así que comenzamos a pensar que el agente protagonista de la pastoral y la evangelización es el mismo indígena, ya que posee la lengua, las tradiciones, y es quien sufre la explotación opresión y marginación.

Con personas de ambos sexos de las comunidades, iniciamos juntos unas reuniones de concientización teniendo como línea de trabajo el salir de esa situación injusta. Con los temas siguientes:

- . Biblia-coyuntura política-económica y social de la patria.
- . Iglesia y su historia en la zona,
- . historia de la región,
- . elementos de antropología y cultura, investigación de ritos y mitos,
- aprendizaje del idioma y su escritura,
- . cursos de medicina alternativa y nutrición,
- . derechos humanos.

También propiciamos el encuentro con grupos semejantes de la misma etnia y con otras etnias del país.

Dificultades Mayores que encontramos:

- . Cambio continuo de agentes de pastoral
- . Lento proceso de inserción de los nuevos agentes
- . La no aceptación total de esta pastoral de parte del presbiterio.

Resultados Obtenidos:

A nivel social:

- . Una red de caminos de terracería bastante grande que une a todas las comunidades.
- . Pavimentación de 38 Kms. Orizaba-Zongolica.
- . Aumento de aulas escolares
- . Un hospital con 30 camas con atención totalmente gratuita y 15 clínicas auxiliares
- . Luz eléctrica en las comunidades que quedaron al lado de los caminos
- . Introducción del agua entubada
- . Atención especial en las 15 cabeceras Municipales, calles y alumbrado público.
- . Se intenta ya una educación bicultural con libros y texto en náhuatl.
- . 600 agentes de pastoral, indígenas de ambos sexos, que apoyados en la fuerza de sus ritos y tradiciones y de una manera especial con la Palabra de Dios en su idioma, buscan su liberación integral.
- . Ya contamos con una Liturgia en el idioma acompañada de su simbología.
- . Estamos elaborando un texto de catecismo con bases en sus ritos y en la Biblia.
- . Hemos iniciado la traducción de la Biblia.

. Pero no hemos producido hasta la fecha una Teología Indígena.

. Actualmente tenemos ya un plan pastoral reconocido este año por nuestro obispo, donde el indígena es el sujeto protagónico de la realización de su historia hacia la construcción del Reino de Dios que es amor, verdad y vida, justicia y paz, apoyado por sus agentes de pastoral desde su cultura y la Buena Nueva de Jesucristo nuestro Salvador.

La Iglesia que está creciendo en la Sierra Norte de Puebla

En la Sierra Norte de Puebla el despertar pastoral se inició hace más de diez años. Se trabajó intensamente estimulados por la renovación conciliar. Los pocos agentes de pastoral comenzaron por organizar a las comunidades al calor de la reflexión de la Palabra de Dios y de análisis sociales hechos sobre la realidad social que estaban viviendo.

Posteriormente se vio la necesidad de realizar todo bajo la guía de un Plan Pastoral que incluyera específicamente la realidad y la historia de los pueblos indígenas de la zona. Nuestras reuniones eran mixtas, participaban indígenas Totonacas y Náhuas, y muchos agentes de pastoral entre los que destacaban varias religiosas Totonacas. Al principio el caminar era lento porque todo se hacía trilingüe, de manera que todos los presentes comprendieran en su propio idioma.

Más tarde nos comunicábamos usando solamente la lengua común que es el español. La realidad la vimos en sus aspectos integrales, pero con la intención metodológica de que se percibiera desde el punto de vista de los indígenas, los cuales participaron no sólo en las distintas comisiones que se responsabilizaron de la realización de las metas, sino que estaban también activamente en la misma coordinación de las reuniones y asambleas.

Nuestro plan abarcaba aspectos materiales, de salud, de organización, de capacitación jurídica, de cultura, de evangelización y de teología.

Poco a poco se fue percibiendo el crecer de los indígenas en todos los aspectos. Esto animó, entusiasmó y enriqueció también a los agentes

de pastoral no indígenas. Algunos, por el mismo proceso, recuperamos nuestra identidad de manera consistente y hasta alegre. En el aspecto en el que más se notaron los frutos de un modo nuevo de ser y vivir la fe, por estar antes completamente al margen, fue en lo político. Pronto, dentro de los márgenes estrictamente legales, culturales y de fe, se organizaron los indígenas en lo que se llamó la OT1, *Organización Totonaca Independiente*, la cual se quedó con muchas de las presidencias municipales de la región.

Juzgamos que el apoyo que encontraron los indígenas desde los mecanismos, tradiciones y costumbres de su propia cultura, fue un catalizador de todos los esfuerzos pastorales anteriores, y, sobre todo, de los anhelos y esperanzas latentes en su propio proceso histórico. El caminar junto con la Iglesia fue también un elemento bastante importante, incluso el hecho de que el pastor diocesano en varias ocasiones nos alentara con su presencia y su franco apoyo.

Posteriormente vimos la necesidad de penetrar más en la religiosidad y espiritualidad indígenas. Por ello organizamos un retiro que tenía como centro los grandes temas de la mitología indígena. Ese retiro se llevó a cabo ambientándolo en las ruinas de la ciudad prehispánica del Tajín y las playas de la costa veracruzana. También exploramos la espiritualidad guadalupana; y estamos a punto de retirarnos a reflexionar sobre la intermediación histórica y salvífica según la espiritualidad quetzalcóatlca.

Vamos a mostrar cómo hemos caminado en la reflexión mítico-religiosa-teológica a partir de los ritos y mitos con diapositivas tomadas de la Danza de los Voladores.

Danza de los Voladores (Explicación de diapositivas proyectadas en plenario)

Los Agentes de Pastoral que integramos el Decanato de Zapotitlán y los representantes de las diferentes Danzas que hay en esta región, nos reunimos en la casa-misión de Huehuetla, Pue., durante los días 27-28 de enero de 1990, para aproximarnos al ritual de la **danza** y descubrir en ella la revelación de Dios presente en medio del pueblo Totonaco.

Quienes compartieron con nosotros su experiencia de la **Danza de los Voladores** fueron Salvador García y Mateo Aquino. Estas fueron sus palabras; *La fecha de su origen es desconocida por todos. Sólo se recuerda la leyenda en la que se basa. Es la siguiente: Un joven, al ir al monte a traer la leña, oyó por tres ocasiones la música de lo que después sería la Danza de los Voladores. Al escucharla una cuarta vez, intrigado por este hecho, quiso saber qué era aquello. Subió al monte, y lo que encontró fue a unos voladores que estaban danzando. Ellos, al verlo interesado, le enseñaron todo lo referente a esta danza: su música, sus vestidos, los sones que deberían de tocar y sus significados. Al regresar, este joven a su vez les enseñó a sus amigos lo que había aprendido de aquellos voladores.*

Después le pidieron al muchacho que enseñara la danza a otros para celebrar la fiesta de un pueblo, puesto que el pueblo cumplía cincuenta y dos años. Y a los cuatro voladores les dieron el mandato de que deberían bajar volando, dando trece vueltas cada uno para que pudieran completar cincuenta y dos. Desde entonces llevamos a la práctica esta danza en las fiestas principales. Y tuvo tan gran aceptación que hasta los de Hueytlalpan quisieron aprenderla. El capitán de la danza fue a Hueytlalpan a enseñarles. Pero no les enseñó a todos los de Hueytlalpan, de modo que así después les volviera a enseñar. Para ello llamaron al Sr. Pedro Salazar. Calculamos que desde hace unos doscientos cincuenta años hay quien enseñe la danza aquí en Huehuetla. Hemos podido conocerlos nombres de los maestros de esta danza durante cinco generaciones. Al primero que se recuerda es al Sr. Pedro Salazar, de quien se desconoce la fecha de su nacimiento y de su muerte; él le enseñó al Sr. José Espinazo, de quien tampoco se recuerda la fecha en que vivió; él deja en su lugar como capitán al Sr. Ignacio Gómez; él deja a dos discípulos: a Manuel Gómez (que ahora tiene sesenta años), y a Juan García Luna (de setenta años). Los dos viven en Kekgaman; y como el Sr. Juan García ya no puede desarrollar las actividades propias de un capitán de danza, él ha enseñado a sus dos hijos, a Salvador García Hernández y a Juan García Hernández, que junto con Mateo Aquino Serafín encabezan actualmente a los Voladores.

El guía de esta danza recibe el título de Capitán. Los danzantes se reúnen y se preparan en la casa del Capitán, hacen allí su ceremonia y

ponen su ofrenda. Son diez danzantes: cinco arriba y cinco abajo, y hay muchos ayudantes.

Se le pide permiso al árbol [que va a servir como poste para la danza] para ocuparlo. El árbol merece mucho respeto.

Son cuatro los voladores porque se baila hacia los cuatro puntos cardinales. Primero se baila hacia donde sale el sol, esto es porque cuando sale el sol nos alegramos y en nuestro trabajo llevamos el color solar. La danza se debe bailar con disposición y gusto, si no puede pasar algo. Además quienes danzan deben vivir bien.

Los instrumentos para la música son el tamborcito y la flauta. Son diecisiete sones los que se bailan. Se usa uno para presentarse frente al altar, otro para la casa del Capitán en donde se baila con una botella y se deja hecha ¡a despedida de la casa. Quedan para después otros quince sones.

La ofrenda que se hace donde se planta en el suelo el palo de los voladores es un pollo rojo, incienso, y se rocía aguardiente en forma de cruz.

Esta Danza de los Voladores, de hecho es muy antigua, se practicaba muchos siglos antes de la primera evangelización. Ha sido muy mencionada por los cronistas que quedaron admirados de ella. Tiene por objeto celebrar la creación del tiempo y de la historia, del siglo de 52 años que tenían los antiguos Totonacas. Arriba del palo se coloca un marco cuadrado de madera, desde cuyos cuatro ángulos se desprenderán de cabeza los cuatro voladores, quienes, girando descenderán hasta el suelo precisamente en 13 giros, que multiplicados por cuatro da la cifra de 52. Al final danzarán en círculo alrededor del palo.

Investigamos el simbolismo y lo regresamos a los Totonacas con dinámicas que les permitieran posesionarse del sentido que los antiguos le daban a esos símbolos, o rechazarlos en caso de resultarles extraños:

Sobre el palo, que funciona como *ombligo de la tierra*, como la quinta dirección o intersección de la dirección divina (E-O) con la dirección

humana (S-N), se encuentra el *mundo*, representado por el marco cuadrado. Desde ese mundo se desprenderán los cuatro voladores, que significan a la *humanidad*, con sus *plumas*, que los identifican como *servidores e intermediadores*. Su vestido es *rojo solar -divino* y *azul-humano*, dando a entender que ellos son mediadores en el campo social y en el religioso. Esta intermediación se hace *aquí en la tierra* (marco cuadrado sobre el palo), y la tierra misma que pisarán al final de su vuelo de descendimiento. Arriba está un quinto danzante que simboliza *la humanidad superada*, quien está allá sonando *una flauta*, símbolo del servicio, y un *tambor*, que representa a la *tierra fecunda*..

Los indígenas reflexionaron sobre lo que todo esto significaba para ellos hoy, y llegaron a compromisos que actualmente les siguen dando fuerza, inspiración y ánimo en sus trabajos y luchas. Los que no somos indígenas hemos encontrado allí una fuente de espiritualidad que enriquece y profundiza al cristianismo.

Actitud de búsqueda

La historia, la Iglesia, la vida se están haciendo de un modo nuevo en la sierra. Vamos caminando, vamos peregrinando. En la Sierra Norte de Puebla hemos iniciado una travesía con el pueblo de Dios, con quienes compartimos nuestra fe y nuestra vida. Esta travesía bien pudiera ser lo que se ha llamado Ecclesiogénesis.

Ha sido en nuestra práctica pastoral como hemos ido recreando nuestra forma de **entender y vivir la Iglesia en, por y con los indígenas**. Para ir lográndolo hemos caminado en busca de una manera que de verdad haga sensible el Reino de Dios entre nosotros.

Hemos comenzado por convertir nuestros corazones y nuestra mente a Dios, es decir, a sus planes para esta zona, a su voluntad para con las etnias Totonaca y Náhuatl, teniendo siempre presente que el único objetivo que debe estar en nuestra mira es construir y servir al Reino de Dios entre nosotros.

En el intento de presentar un rostro nuevo de la Iglesia, su rostro indígena, nosotros los misioneros tuvimos que convertir nuestro estilo de vida, nuestros pensamientos, nuestras actitudes, nuestras

concepciones teológicas. Todo ello con vistas a encarnarnos en la realidad de nuestros pueblos. Este giro misionero ha provocado, obviamente, un giro en nuestra pastoral.

Tenemos que reconocer que la reorientación pastoral que hemos vivido en la sierra no ha sido comprendida y asumida de la misma manera por todos los misioneros que nos encontramos en estas tierras. Sin embargo podemos decir que es ya muy representativo el número de agentes de pastoral que se han involucrado en la realización del Plan Pastoral de esta Zona.

Quienes hemos optado por buscar alternativas viables para que surja una Iglesia Autóctona estamos convencidos de que las culturas Toto-naca y Náhuatl favorecen a la Iglesia para que adquiera realmente su carácter de catolicidad. Admitimos que en esta búsqueda no estamos exentos de tropezar o cometer errores; pero, también creemos que los únicos que pueden encontrar son los que están en búsqueda constante. Parece que hemos vencido aquel instinto interno que nos hace replegarnos solamente a la conservación de la vida, haciéndonos olvidar aquello que puede planificarla. Los conservadores tienen menos posibilidades de equivocarse, pero también menos posibilidades de acertar. Quienes tienen más posibilidades de acertar son los que se animan a buscar. Nosotros estamos buscando y hemos encontrado herramientas que ayudarán a hacer nacer a la Iglesia Autóctona en estas tierras. Esta es la razón por la que hemos optado por una pastoral indígena.

Nuestro caminar

La pastoral indígena no logra su eficacia de manera fortuita. Es una pastoral que se planea. De esta manera evitamos acciones puramente inmedatistas y actuamos con mayor claridad, con equipos de pastoral más articulados en las Parroquias y en la Diócesis. Con razón el documento "Puebla" nos exhorta a planificar nuestra pastoral diciéndonos: "La acción pastoral planificada es la respuesta específica, consciente e intencional, a las necesidades de la evangelización, deberá realizarse en un proceso de participación en todos los niveles de las comunidades y de las personas interesadas en la metodología del análisis de la realidad, para la reflexión sobre dicha realidad a partir del Evangelio, la opción por los objetivos y los medios más aptos y su uso más racional para la acción evangelizadora". (N. 1307).

Por eso, desde hace varios años, para evangelizar y enseñar la Iglesia usa este método. Y en nuestra región pastoral desde hace tres años hemos seguido este proceso al planificar nuestra pastoral.

1. VER

Hicimos el análisis de nuestra realidad. Estudiamos e investigamos la situación real de nuestros pueblos en sus signos positivos (recursos) y en sus signos negativos (necesidades). Esta investigación fue en cuatro niveles: Económico, político, cultural e ideológico y religioso. Descubrimos las causas o raíces de las situaciones que vivimos y formulamos un diagnóstico de nuestra zona. Eventualmente nos hemos reunido para hacer análisis coyunturales en los diferentes niveles y de un modo global.

2. JUZGAR

Hicimos un discernimiento de fe. Después de haber visto y entendido la situación real de nuestro pueblo, nos preguntamos ¿Qué dice la Palabra de Dios sobre ello? Vimos nuestra realidad a la luz de la fe mediante una búsqueda concreta de la voluntad de Dios, no para ser captada, sino para que tuviera realización en nuestra historia.

3. ACTUAR

Diseñamos el futuro deseable para nuestra zona, según la voluntad de Dios percibida en nuestra fe. En base a la realidad y el discernimiento de fe formulamos un objetivo general para nuestra región pastoral. De este objetivo se desprendieron cinco líneas de acción que lo dinamizan.

Optamos por un futuro factible, formulamos METAS las cuales hemos estado realizando mediante LINEAS DE ACCIÓN.

Instrumentamos las líneas. Para caminar hacia las metas que nos hemos propuesto armamos PROGRAMAS en los que especificamos los resultados que queremos alcanzar: ¿qué? ¿quiénes? ¿cuándo? ¿con qué? ¿dónde?.

Pusimos INDICADORES PASTORALES para evaluar cualitativa y cuantitativamente los resultados de la puesta en marcha de los programas, a fin de valorar la eficacia o ineficacia del plan para transformar la realidad y cambiarla según la fe.

Nombramos COMISIONES. Para llevar adelante el plan tuvimos que repartirnos las responsabilidades que conlleva su realización, surgiendo así varias comisiones a nivel regional.

Los pasos que se han dado en este proceso han sido dados de un modo eclesial, teniendo la intención de que cada vez más sean los mismos indígenas los sujetos de su propio destino. Por otro lado, la metodología que hemos seguido en la elaboración de el Plan Pastoral y en su ejecución nos ha hecho cada vez más conscientes, de tal suerte que hoy tenemos un poco más de capacidad y destreza para descubrir las causas o razones por las que nuestros pueblos están como están, y para discernir y gestar alternativas viables para nuestros mismos pueblos. Creemos que es el Espíritu Santo el que ha impulsado y dinamizado este nuestro caminar.

Nota: Los participantes de esta zona entregaron a la secretaria del Encuentro el Plan Pastoral con análisis, objetivos, metas, programas. Es un material muy interesante que queda a disposición de quienes soliciten copia. No lo incluimos aquí por razones de espacio. El documento es una síntesis del Plan elaborado por indígenas y agentes de pastoral, la cual viene firmada por el P. Mario Pérez de la Comisión correspondiente del Equipo Pastoral de la Sierra Norte de Puebla.

REGIÓN MAYA

CAMINOS DE CATCQUESIS ENTRE TZELTALES DE CHIA-PAS

(Esta presentación es resultado de la observación y acompañamiento de grupos misioneros a los catequistas Tzeltales. A través del tiempo han sido muchos los que han participado. La autoría concreta es de Beto Velázquez, SJ.)

Introducción

Compartimos aquí la manera como se ha venido desarrollando la catequesis entre los tzeltales en los municipios de Chilón y Sítala pertenecientes a la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

El Obispo, bajo cuya dirección estamos buscando los caminos, los nuevos y los antiguos, para una catequesis entre los tzeltales hoy, es Don Samuel Ruiz García, en quienes reconocemos al Buen Pastor y primer catequista.

En estos treinta años se han hecho innumerables esfuerzos por organizar la catequesis en nuestra región. Existen actualmente 312 ermitas, agrupadas en 40 zonas, atendidas por setecientos catequistas.

Quienes nos hemos venido incorporando a este proceso evangelizador hemos quedado impresionados ante la manera de ser tzeltal que permite esta evangelización tan activa, tan llena de vida. A todo el que va llegando le llama la atención la gran capacidad organizativa de los indígenas, su interés por reunirse en comunidad a reflexionar la Palabra de Dios, la entrega de los catequistas, el tiempo que invierten en reuniones, cursos, juntas. La vitalidad de este proceso se debe al dinamismo propio de la cultura tzeltal.

No vamos a presentar detalladamente aquí los resultados de la catequesis en todas sus dimensiones, ni los aspectos más organizativos del movimiento de catequistas con su organización de ermita y organización de zona. Tampoco abordaremos un tema tan interesante, como es el considerar los contenidos que van surgiendo en este intento de elaborar una teología propiamente indígena. [En algunos de estos contenidos se basa la presentación que en este mismo

Encuentro hace Don Samuel]. Nos centraremos en narrar la experiencia tenida con respecto al "método de participación" (*tijwanej*) para la reflexión de la Biblia en comunidad.

Antes de desarrollar propiamente el método que seguimos en la actualidad, y que llamamos "Palabra Activadora" *Tijawalc'op* presentamos brevemente la historia de tres aspectos que hemos venido debatiendo en nuestra práctica.

I. Aspectos polémicos del método que usamos para la catequesis

Durante muchos años, en los distintos equipos apostólicos en nuestra diócesis, se ha trabajado en diseñar las mejores maneras de hacer que el pueblo diga su palabra de fe. Estamos plenamente convencidos de que su palabra vale, de que el Espíritu Santo activa el pensamiento y los corazones de quienes quieren seguir transformando su realidad en Reino de Dios.

Han sido necesarias muchas horas de reflexión (de acaloradas discusiones) para encontrar algunas pistas en la elaboración de un método de participación activa para la reflexión en comunidad de los textos bíblicos. Señalamos tres puntos centrales en nuestra búsqueda: A) ¿Partir del texto o de la realidad?; B) Función del catequista; C) Relación entre catequesis y acciones (praxis).

A) ¿Partir del texto o de la realidad?

Entre nosotros se han sostenido dos proposiciones metodológicas: Partir siempre de la realidad que se está viviendo e iluminarla con textos bíblicos; o partir de los textos bíblicos hacia nuestra realidad.

¿De la realidad al texto o del texto a la realidad? En muchas ocasiones estas dos posturas metodológicas nos parecían excluyentes. Por otro lado, la pastoral popular en muchos lugares de América Latina nos iluminaba, mostrando la fecundidad del método Ver-Pensar-Actuar, que partía de la realidad. Sin embargo, las comunidades indígenas se resistían a este cambio metodológico. Insisten en partir del texto. Nos preguntábamos por qué y si se debía al fundamentalismo bíblico que las sectas protestantes y nosotros mismos habíamos infundido. Es un asunto que hemos reflexionado mucho; hemos encontrado algunas luces pero aún nos sigue preocupando.

Por el momento hemos llegado a distinguir tres niveles en la aplicación del método de participación. Es necesario tomar en cuenta que la reflexión semanal no se realiza en las casas, en ambiente familiar, sino en la ermita, en ambiente litúrgico. Por eso dejamos de insistir en empezar siempre de la realidad, y ahora reconocémosla necesidad de seguir implementando dos niveles de métodos de participación en ambiente de ermita.

1. Partir del texto con aproximaciones a la realidad

En un ambiente litúrgico, de celebración de la Palabra, conviene empezar por la narración y lectura del texto bíblico. El catequista ofrece algunos acercamientos a la realidad actual con el fin de facilitar la conversación entre todos. La comunidad, por su parte, encuentra diversas aplicaciones del mensaje a su vida. Hemos estado dedicando algunos períodos de dos, tres o cuatro meses para la reflexión de cada uno de los libros del Nuevo Testamento. Se escogen los textos más importantes y se señala el período para su estudio. Algunas comunidades han querido leer un libro entero, texto por texto, durante más de un año. Así, p.e., han terminado todo el Evangelio de Lucas.

2. Partir del texto para abordar un tema particular

Además de los períodos en que se reflexiona el conjunto de un libro del Nuevo Testamento, tenemos otros períodos en que abordamos temas particulares. Entonces el hilo conductor durante el período lo lleva el tema propuesto. Los textos bíblicos aunque van al principio, son una ayuda para que la comunidad se anime a abordar la problemática que se propone. Ha sido muy provechoso el presentar hechos de vida, narraciones, testimonios, cartas pastorales actuales. Por ejemplo: Al tratar el tema de la salud pudimos poner, después del texto bíblico, algunos relatos de curaciones con ritos tzeltales, narraciones de acciones comunitarias de solidaridad con los enfermos, cartas de exhortación entre las mismas comunidades para que se animen a organizar comités y promotores de salud, etc.

3. Partir de la realidad e iluminarla con un texto bíblico.

Tenemos un tercer nivel en la aplicación del método de participación (*Tijwanej* = activador). Partimos de nuestra realidad actual, se

analiza comunitariamente, y en el momento más conveniente se busca un texto bíblico que ilumine. Nos parece que este nivel del método se aplica a situaciones fuera de la celebración ordinaria semanal. El catequista y los demás servidores estarán pendientes del caminar de la comunidad y en caso necesario se reunirán con ella para analizar, juntos, algún asunto importante que necesite un acuerdo comunitario. En estas ocasiones, en el transcurso de la reflexión, el catequista buscará el texto bíblico que mejor ilumine el asunto que se está tratando.

Otra ocasión para utilizar el tercer nivel del "*Tijwanej*" es cuando llegan a la comunidad los dos visitantes. Cada zona, formada por 6 ó 10 ermitas cuenta con dos catequistas escogidos para recorrer cada semana las distintas comunidades. Al llegar a una comunidad realizan lo que hemos llamado *Binyilete tsoblej cu 'untic* ("diagnóstico de ermita") y *Binyilel tejlnaltic* ("diagnóstico social"). Primero se reúnen con los *j'a'teletic* ("trabajadores", "los que tienen cargo") para ver la situación de la comunidad. Luego, con la comunidad entera, se tratarán los asuntos convenientes en la línea del diagnóstico de ermita y diagnóstico social. Durante este proceso los visitantes echarán mano de textos bíblicos de ayuda. Para esto, cuentan con una guía de textos bíblicos importantes con una pequeña explicación.

Los agentes de pastoral aplicamos este tercer nivel del método cuando hacemos nuestro recorrido por las comunidades. Puede ser una visita ordinaria o con motivo de alguna fiesta o problema.

Iniciamos con preguntas que activen la conversación y posteriormente buscamos un texto bíblico que nos ayude.

El dejar este tercer nivel de método sólo para situaciones extraordinarias ha sido motivo de grandes discusiones entre nosotros. Hemos querido evitar al máximo un ambiente de sacralización en la reflexión de la palabra de Dios que nos aleje de nuestra propia realidad. Lo cual nos llevaría a aplicar el tercer nivel a todas las situaciones incluyendo la celebración ordinaria semanal. Por el momento hemos optado por diferenciar niveles del método y situaciones para su aplicación. Será necesario un próximo alto evaluativo para considerar los resultados que esta opción va teniendo.

B) Función del catequista

Desde hace más de treinta años empezó el movimiento de catequistas (o ministros de la palabra). Después de una intensa formación de seis, cuatro, dos o un mes en San Cristóbal y después en Bachajón, los catequistas se irían encargando de las celebraciones de la Palabra en las comunidades. Tendrían cursos y juntas periódicamente. Nunca se ha dejado de reflexionar acerca de la identidad y función que han de tener los catequistas.

Desde hace más de diez años, después de fuertes discusiones y ensayos se llegó a concebir un nuevo método de participación al cual se le dio, en tzeltal, el nombre de *tijwanej* (activador). A riesgo de simplificar demasiado las cosas podemos decir que hemos pasado por tres modelos de identidad del catequista: el enseñador (*tejnophpteswanej*), el cuestionador (*Te jijan ta c'op*) y el activador de la conversación (*tejucaw ta c'op*).

1- El enseñador (*Te jnophpteswanej*)

Al principio nos pareció obvio que el catequista tenía que enseñar las verdades de la fe y explicarlas claramente. Para eso tenía que estar bien instruido y tener bien desarrollada su capacidad para explicar ampliamente las cosas. Ha sido notable el empeño que siempre han tenido los catequistas por aprender bien lo que estudian para comunicarlo a sus comunidades. Poco a poco los catequistas han ganado admiración, respeto y reconocimiento de sus comunidades. Es asombrosa la disponibilidad para servir a su gente.

2. El cuestionador (*Te jijan ta c'op*)

A mediados de los setentas entramos en una seria crisis sobre la función de los catequistas. Nos hacíamos estas preguntas: "¿Realmente permitían que la gente reflexionara teológicamente su propia realidad?; ¿no habrían caído en predicaciones simplemente moralistas?; ¿hacían que la comunidad creciera o se la pasaban 'echando el rollo'?; ¿no estarían cayendo en el terrible fundamentalismo bíblico?. Nunca hemos dudado de su gran entrega desinteresada; pero, ¿está correctamente enfocada su función?". En estos momentos fueron

fundamentales los aportes metodológicos de varios compañeros; algunos ya no se encuentran entre nosotros; a ellos vaya nuestro agradecimiento.

Saber cuestionar, preguntar, era ahora la habilidad que los catequistas tendrían que desarrollar. Encontrar la palabra, la pregunta generadora (como propone Freiré) era la tarea. Aprender a codificar la realidad y decodificarla junto con la comunidad era un gran reto.

Encontrar en nuestra vida la presencia de Dios que nos habla y anima a construir su reino, era la superación de todo fundamentalismo bíblico. Creer en serio que el Espíritu Santo hace hablar a todos y cada uno de los miembros de la comunidad, era destrozarse el principio ya aceptado de que el catequista era quien realmente sabía de las cosas de Dios, porque, al saber leer, tenía acceso directo a su palabra escrita.

Fueron largas las discusiones entre nosotros, y los enojos. Pero nos fuimos convenciendo de la bondad y necesidad de estos cambios.

Tampoco fue fácil ir proponiendo e implementando estos cambios entre los catequistas y las comunidades. Hubo fuertes oposiciones, presentadas por la típica cortesía tzeltal: No se oponen frontalmente; expresan cortésmente su inconformidad y en último caso dicen que sí, pero hacen lo que ven más conveniente. Muchos catequistas aceptaron recorrer con esfuerzo el nuevo camino y se convirtieron en verdaderos activadores de sus comunidades. Por su parte, las comunidades, que se fueron acostumbrando a sólo escuchar al catequista, tuvieron que esforzarse por vencer el temor y la vergüenza al compartir su pensamiento unos con otros. Nos parecía que era el intento de introducir en la ermita las formas propias tzeltales de conversación grupal.

3. El activador de la conversación (*tejucaw ta c'op*)

Pareciera que los cambios importantes están sujetos a la ley del péndulo. Como reacción al "rollo" del enseñador (*te jnohptesanej*) nos fuimos al extremo opuesto: el catequista no habla; sólo cuestiona, sólo pregunta. El planteamiento era correcto: El verdadero sujeto de reflexión es la comunidad; no el catequista. La función del catequista

es formar ese sujeto de reflexión, de acción, de historia. Y si la comunidad se resiste, toca al catequista ayudarlo a superar esa resistencia. El camino es difícil penoso. La comunidad no ha de reposar en el sueño cómodo que produce el simple escuchar a un buen predicador. Pero ¿por qué tanta dificultad? Las comunidades y los catequistas ya convencidos de la importancia de la participación no encontraban las maneras concretas de facilitarla. El acuerdo era claro y en muchas ocasiones obedecido: no hablar sino preguntar, cuestionar. Pero parecía que el proceso se iba estancando y varios catequistas regresaban al método anterior: enseñar.

Estábamos en la época de aprovechar la experiencia ya tenida, recogerla y diseñar los cornos concretos. Hubo reuniones de evaluación, de imaginación de esquemas prácticos. Eran muchos los catequistas que habían desarrollado sus propias habilidades; habían encontrado ya caminos, veredas sencillas y bien trazadas en el terreno de la manera de ser tzeltal. Visitamos a los más avispados; tuvimos varias horas de conversación; intentamos poner por escrito la experiencia, buscamos en largo proceso de acuñar términos técnicos propiamente tzeltales. En ocasiones nos emocionaba ver que determinados términos en tzeltal eran más expresivos y precisos que en español.

Había mucha experiencia acumulada en los agentes de pastoral y en los catequistas. Podíamos dar un paso más en la "sistematización" (palabra en boga) del método de participación.

Llegamos a un esquema que intentaba equilibrar o ubicar el aporte necesario del catequista y la conversación indispensable de la comunidad. El catequista tenía que hablar para poder realmente activar el pensamiento y los corazones de la comunidad. Pero no es lo mismo hablar mucho para enseñar simplemente, que hablar para activar. Por tanto había que aprender a elaborar la "palabra activa-dora" (*tijawal c'op*). Nos pareció que el mejor camino para desarrollar esta habilidad era el presentar ejemplos escritos de lo que, según nosotros, debía de ser la palabra activadora. Tuvimos que desarrollar más las catequesis por escrito e ir proponiendo sugerencias metodológicas que despertaran la creatividad en los cornos. Afortunadamente todos los catequistas sabían leer y escribir en tzeltal y nosotros contábamos con la infraestructura para sacar estenciles. Ha sido necesario mucho tiempo de escritorio.

El catequista habla en tres momentos importantes: en la introducción, en la palabra activadora (después del texto bíblico) y en la devolución de la palabra a la comunidad, al final. Esto se verá más claro en la descripción que haremos del método.

4. ¿Nueva función?

La historia sigue avanzando, Hace cuatro años empezamos a implementar, dentro del "tijwanej", este reajuste a la función del catequista como "activador de la conversación". Ha tenido sus aciertos, pero empiezan a aparecer ya los síntomas de su insuficiencia. Quizá estemos ya pisando la entrada necesaria a una nueva etapa. ¿Cuál será?. Vamos a intentar preparar y realizar este alto evaluativo con ellos mismos. Siempre han participado activamente en evaluaciones y propuestas de cambio. Sin embargo, ahora que se han elegido dos consultores por cada zona (servicio rotativo en continuidad escalonada) se va configurando un interlocutor cualificado que critique maduramente nuestras propuestas y pueda ir cristalizando las propias. Es una etapa bonita en que los tzeltales, como resultado de un largo proceso, han venido tomando realmente la catequesis en sus manos.

C) Relación entre catequesis y acciones (praxis)

1. Las primeras acciones

Desde siempre se ha tenido la intención de que la catequesis dé sus frutos. Nunca se ha negado que la catequesis ha de consolidar y ahondar el mensaje del Evangelio, de hacernos en Jesús todos hermanos, hijos de un mismo Padre. No se trata de sólo pensar la fe y salvarse. Desde hace treinta años la catequesis ha buscado de variadas formas provocar una conversión verdadera. Los tzeltales mismos, al recordar la catequesis y la evangelización de los años sesenta en su conjunto, reconocen haber recibido una Buena Noticia que venía positivamente a transformar sus vidas: "Desde que llegó la misión ha disminuido mucho el alcoholismo"; "empezamos a tener escuela, casa de salud, hortalizas, cooperativas, mujeres en la costura, agua potable,"; "hay menos pleitos"; "estamos organizados en ermitas", "tenemos nuestros propios servidores: catequistas, presidentes, coros, y ahora, diáconos"; "hay menos hombres que tengan dos esposas",

"entramos al tiempo de la luz, al mundo de la claridad", "ha mejorado mucho nuestra vida", etc.

2. Mayor integración fe-vida; su dimensión social

Sin embargo, siempre se ha tenido la tentación de espiritualizar el mensaje, de separar la fe de la vida, de invitar a la conversión a través de un moralismo individualista. Nos descubrimos más preocupados en que la gente supiera las oraciones de memoria y comprendiera correctamente "las verdades de la fe" que en el que transformara integralmente su realidad en verdadero Reino de Dios; que se organizara para que juntos buscaran resolver sus problemas y satisfacer sus necesidades. Dentro de esa crisis que señalamos arriba nos preguntamos por los resultados transformadores de nuestra catequesis.

Entre nosotros hubo quien, como dicen, "puso el dedo en la llaga".

Estábamos realizando una catequesis que separaba la fe y la vida, el alma y el cuerpo, el cielo y la tierra. Faltaba que la catequesis y la evangelización en su conjunto se encarnara realmente en la cultura tzeltal.

Teníamos que inscribirnos en el movimiento de la nueva evangelización que se intentaba a lo largo de toda la América Latina. La evangelización liberadora, concientizadora, llevaría a la transformación de nuestra realidad. Y así fue. Al plantearnos como meta importante el "desbloqueo ideológico" que permitiera la integración fe-vida y la participación en actividades sociales y políticas pudimos dar pasos importantes en nuestra catequesis. Podríamos hacer constante referencia a lo que sucedía en las comunidades, en el estado, en el país. Se intensificó la participación en las cooperativas de consumo, las mujeres en talleres de costura, intentos de comercialización en común del café, la organización para avanzar en el proceso de certificación de las tierras, etc.

3. Consolidar la experiencia

En los años posteriores, inicio de los ochentas, entramos en un nuevo obstáculo. Llegamos al extremo de querer que de todas y cada una de

las catequesis y de las reuniones surgieran acciones nuevas de solidaridad mutua o de organización. Se nos iba terminando la creatividad. La gente se iba cansando y el proceso mismo se venía desgastando.

Las cooperativas, la alfabetización, los promotores de salud y los demás intentos de organización entraban en una etapa de deterioro y desaparición. Son complejas las causas de esta situación y como no tenemos espacio para analizarlas en este escrito, lo dejamos a un lado.

En este contexto, a riesgo de caer en un retroceso, nos propusimos no insistir en "el actuar" en todas y cada una de nuestras sesiones de catequesis. Nos parece que el Ver-Pensar-Actuar es el método de nuestra catequesis, pero no es nuestra metodología. Si insistiéramos en un esquema de reunión con estos tres pasos, llegaríamos a la locura de inventar "algo" que se parezca al "actuar"; con el riesgo de caer siempre, o en la buena obra del día, o en el actuar litúrgico, o en la dinámica didáctica. Estas cosas son muy necesarias para darle vida a las reuniones pero no es "el actuar" del método. Nos parece que, de hecho, las acciones comunitarias no surgen directamente de los textos bíblicos o de la voluntad espontánea que provoca la reflexión.

Es lento el proceso de maduración de una comunidad y la clave es aprovechar el momento propicio para iniciar una actividad que aglutine organizativamente a la comunidad. Claro que a nivel personal no es necesario esperar para ser más solidarios unos con otros.

4. Seguimos caminando

Este es otro punto polémico que nos viene pidiendo otro alto evaluativo para considerar críticamente los resultados de esta opción. Nos parece que estamos entrando en una etapa en que la gente vuelve a tener ganas de reiniciar actividades colectivas, aprendiendo de la experiencia. Aparecen muchos indicadores de este nuevo ánimo. Las comunidades han estado poniendo por escrito, con la intención de compartir mutuamente, las distintas acciones que han realizado, como: la constante ayuda a sus enfermos, la pequeña panadería que han organizado las mujeres, la elección de nuevos promotores de salud en distintas comunidades, etc. Hemos estado dando a conocer

en la catequesis estas acciones y son la mejor propaganda de invitación a multiplicarlas.

Pero la pregunta sigue en pie: ¿Qué tipo de acciones comunitarias provoca esta catequesis?; ¿Cómo aprovechar reflexivamente la experiencia tenida en varios años de actividades organizativas?; ¿Cómo ha de seguir avanzando el método de catequesis en la integración fe-vida, fe-acción política?

H. ELMETODO TŪWANEJ

A) El método: aspectos importantes

"*Tijwanej*" (en tzeltal: "activador") es el nombre que le damos al método de participación. Este método se emplea en distintas actividades de la evangelización; aquí nos referimos al modo de participación que tiene la comunidad en la reflexión de textos bíblicos. La palabra "*tijwanje*" también se puede aplicar tanto al método como a la persona que lo utiliza. Los catequistas son "*tijwanje*" o "activadores" (de la participación).

Este método se emparenta con el ver-pensar-actuar. En él se consideran tres aspectos importantes: La realidad vivida es el punto de partida (ver); esta realidad no se explica sola, hay que analizarla, tomar conciencia de ella (pensar); la realidad no se analiza para contemplarla sino para transformarla, que es propiamente "conocerla" (actuar). Estos aspectos no son momentos sucesivos linealmente; es un círculo dialéctico.

B) Un esquema de reunión

Aquí describimos brevemente un esquema para el momento de la liturgia de la Palabra. Este "esquema guía" se va adaptando a las distintas circunstancias.

1) Presentación del tema (*Yochibal c'op*)

Suponemos que antes se realizó un canto, un acto penitencial o lo que se haya preparado. Ahora se presenta el texto bíblico a reflexionar o

el tema a tratar. El catequista explica por qué se va a ver este texto o tema y propone claramente las preguntas activadoras de la conversación.

2) **Narración** (*Sholelc'op*)

El catequista narra con sus propias palabras el texto bíblico que después será leído. ¿Por qué antes de la lectura? Nos dimos cuenta que en la mayoría de las ermitas el texto bíblico se llegaba a leer dos o tres veces hasta que la gente lo entendiera. Tiene sus limitaciones el sólo leer el texto bíblico (aunque sea muy bien leído), sin narrarlo previamente. Si se narra después de la lectura la gente entra a un nivel muy pasivo de atención. Ahora, con la narración previa basta una sola lectura y la gente está bien enterada de lo que se trata. Además, en muchos lugares han descubierto la importancia de narrar los textos bíblicos. Dicen que el Evangelio se ha de narrar, contar a la manera propia de cada cultura. Por eso se insiste que la narración no ha de ser literal; ha de ser recreada, con fidelidad, pero recreada.

3) **Lectura** (*Yilelhun*)

Es el momento de hacer en voz alta la lectura del texto bíblico de que se trate.

4) **Activación** (*Stijelc'op*)

Decimos activación para que quede bien claro que no es una larga explicación y ya. Para evitar las largas y tediosas explicaciones del catequista llegamos a suprimir este paso y propusimos que se pasara directamente a las preguntas para que la gente diera su palabra. Pero resulta que las preguntas se convertían en adivinanzas y eran un tormento para la comunidad el tener que comentar algo sin estar suficientemente encarrilada en el tema. Por eso fue necesario volver a abrir un espacio para que el catequista hablara, pero ahora con la clara finalidad de activar la conversación. Por el momento hemos visto conveniente el pasar a los catequistas por rescrito "la palabra activadora" (*tijawal c'op*). Esperamos que con estos ejemplos puedan ellos ir desarrollando la habilidad de activar la conversación. Nos falta recoger más pistas para avanzar en la manera tzeltal de activar.

Palabra activadora (*Tijawal c'op*)

• **Para el texto** (*Yu 'un te ch 'ul huri*)

El catequista facilita la comprensión del texto bíblico e intenta problematizarlo para provocar la discusión. Se ofrecen elementos de exégesis para contextualizar y entender el sentido del texto. Nos ha parecido muy importante proporcionar elementos de análisis exegético para superar el fundamentalismo bíblico.

- **Para la vida** (*Yu'un tejucuxlejalticyo'tic*)

Si se trata de ir reflexionando un libro del Nuevo Testamento, el catequista sólo dará algunas sugerencias de aproximación a nuestra vida. Intentará provocar la reflexión haciendo un puente entre el texto y la vida. (Es lo que llamamos el primer nivel del método *Tijwanej*: 1) Partir del texto con aproximaciones a la realidad).

Si se trata de un texto bíblico para abordar un tema particular, entonces el catequista activará la conversación con la narración, la carta, testimonios o cuestiones que se propongan. (Es lo que llamamos el segundo nivel del método "*Tijwanej*" (activador): 2) Partir del texto para abordar un tema particular). Nos parece que este es el momento más importante para lograr la participación de toda la comunidad. Si el contenido de "la palabra activadora" recoge la misma Vida de la comunidad, sus expresiones, su literatura, y sigue provocando nuevas reflexiones, suponemos que estamos caminando por el surgimiento y cristalización de una manera propia de hacer teología indígena. No tenemos demasiadas luces sobre esto, pero nos parece estar encontrando caminos. (Trataremos esto en la última parte de este escrito).

5. Conversación (*Snopel c'op*).

En un tiempo nos pareció conveniente que el catequista preguntara directamente a distintos miembros de la comunidad para que dieran su palabra. Esto resultaba muy agresivo y eran pocos los que se animaban a hablar. Estábamos olvidando la dinámica propia de la conversación *tzeltal* en el proceso de toma de acuerdos. Los *tzeltales*

son unos grandes conversadores. Si la "palabra activadora" fue buena, tiene algún interés, con facilidad se pondrán a conversar unos con otros. Entonces se dirá que la palabra está "hirviendo". En tzeltal, para decir que algo es importante se dice que es "*sc'oplal*" posiblemente de la raíz: palabra, conversación. Entonces algo importante es algo comentable, para la discusión, digno de ser tomado para un acuerdo.

- Pregunta activadora para el texto bíblico (*Tijawal johc'oyel*)

El catequista irá aprendiendo a elaborar buenas preguntas, que faciliten y orienten la conversación. Un primer tipo de preguntas son para comprender críticamente el texto bíblico.

- Pregunta guía para nuestra vida hoy (*Jucawal johc'oyel*).

Otro tipo de preguntas van dirigidas a reflexionar sobre nuestra vida. Hemos hecho ejercicios para desarrollar la capacidad de elaborar preguntas. Empezamos por aprender a seleccionar dos preguntas de una lista de treinta, referidas a un texto bíblico. Se repite varias veces el ejercicio. Luego que elabore otras dos sobre esas treinta. Y así poco a poco se van ocurriendo las preguntas. Después hemos intentado clasificar las preguntas que realmente activan y las preguntas que no generan conversación. Tendremos que seguir avanzando en encontrar los mejores caminos para mejorar la reflexión crítico-teológica.

6. Recolección (*Stsobel c'op*)

Después que ha bajado la efervescencia o "el cuchicheo" de la conversación, el catequista va recogiendo la palabra banca por banca. No ha de presionar, para que hable quien quiera, porque es mal visto el provocar vergüenza en público. Pero, sí ha de ir invitando suave y cortésmente, ya que también es mal visto querer hablar si nadie te ha invitado a hacerlo.

7. Devolución (*Sutel c'op*)

Para que la palabra de la comunidad "no se la lleve el viento", el catequista la devuelve y la comenta. Le da fuerza a lo importante que se haya dicho y añade lo que considera pertinente.

Parece que ha gustado "cerrar el ciclo" con la devolución de la palabra. El catequista tiene la oportunidad de redondear el tema, pero una vez que la comunidad ha podido decir su palabra.

Las palabra reflexionada (*Te nobile c'op*)

En una época el catequista recogía la palabra de la comunidad durante la conversación o durante el plenario. Esto muchas veces sofocaba la conversación o la exposición en plenario. Así que se decidió dejar para el final o para un tiempo inmediatamente después de la reunión el poner por escrito la palabra de la comunidad. Esta palabra escrita será compartida en la junta de zona.

Como decíamos al empezar este apartado: este es un "esquema guía" que se va adaptando a distintas situaciones. A veces la conversación tendrá que ser por grupos con un relator, a veces con un secretario.

La narración del texto bíblico puede hacerla un catequista o un miembro de la comunidad que sea buen narrador. La lectura de la Biblia pueden hacerla los "escueleros" (los que van a la escuela) para que participen. Tenemos que ir recogiendo las variables que ya se han venido experimentando.

C) Seguimiento del método

Entre nosotros manejamos implícitamente varios indicadores para evaluar y dar seguimiento al método y su metodología. El remolino de nuestras actividades no nos ha permitido discutir y precisarlos por escrito, he aquí una tarea más.

III. UN PROYECTO. HACIA TALLERES POPULARES DE TEOLOGÍA INDIA

Desde hace varios años en la diócesis hemos tenido el interés por recoger la palabra teológica de las comunidades indígenas y devolvérsela. En el taller teológico a nivel diocesano hemos compartido la reflexión teológica de las comunidades. Vamos encontrando algunos esquemas para recoger y devolver esta palabra. Ha sido difícil pero entusiasmante el descubrir caminos para hacer teología popular.

Dicen que se ha hecho poco a nivel de teología propiamente indígena. Nosotros queremos seguir buscando por ahí.

A) La catequesis semanal

En nuestro equipo, en Bachajón, consideramos que el reto mayor que tenemos en este campo es el sistematizar y devolver su palabra a distintos niveles. En la elaboración misma de las catequesis intentamos devolver cartas que ellos mismos hacen; la palabra antigua ("*mamey c'op*") ya sean cuentos tzeltales, palabras del "*pat'o'tan*" o "saludo ritual dialogado", "*tsisobal c'op*" o "palabras de consejo, descripción de curaciones y costumbres propias tzeltales; también procuramos pasar por escrito las narraciones y testimonios de acciones comunitarias que se han venido realizando en la diócesis y en otros países latinoamericanos. En el esquema de la reunión de catequesis estos textos activadores van apareciendo en la introducción (*yochibal c'op*), después del texto bíblico, en la activación o "palabra activadora" (*tijawal c'op*) y en el "complemento para el catequista" (*Sp'ijubtesel te catequista*). Es una hoja al final de la catequesis que complementa el tema).

B) La Devolución

La reflexión semanal la hemos empezado a devolver a distintos niveles. A nivel de ermita: Cada semana el catequista devuelve a "bote pronto" la palabra de la comunidad y la comenta. A nivel de zona: Cada cuatro semanas los catequistas se reúnen a compartir la reflexión de las comunidades, la analizan, la comentan y la devuelven a manera de quinto tema. A nivel de centro, donde se reúnen varias zonas: cada tres meses se comparte la palabra de las comunidades y los coordinadores de varias zonas junto con uno o dos agentes de pastoral ordenan, comentan y devuelven esta reflexión. A nivel de "Misión": cada año, y este va a ser el primero, los agentes de pastoral recogen y elaboran un nuevo período de catequesis de tres meses en que devuelve a las comunidades su palabra escrita en papel mimeo-grafiado. Vamos a ver cómo resulta este último eslabón del proceso del "va y viene" de la palabra de las comunidades.

C) La metodología de un taller popular de teología

Aquí la dificultad aumenta. En el taller teológico de la diócesis vamos encontrando camino. A nivel de junta de catequistas tenemos muchos camino andado, y hemos encontrado algunos modos sencillos para recoger y devolver la reflexión de las comunidades. Pero ha sido difícil el llegar a consolidar estas juntas como verdaderos talleres de teología indígena. Como decíamos más arriba: nos entusiasma esta idea y estamos dispuestos a tratar de implementarla.

El reto es el lanzarnos a ir elaborando una buena metodología para un verdadero taller. Que se dé a buen nivel y popular al mismo tiempo. En nuestro caso, que surja dentro de la manera de ser tzeltal. Y que vaya permitiendo un proceso de autogestión en este quehacer teológico. Quizá sea un sueño idealista pero creemos que puede realizarse.

Creemos en serio que ellos van siendo sujetos de su propia historia. Creemos que el Espíritu Santo viene hablando con fuerza en su voz y en su vida. Creemos que nuestro Padre Dios ha venido instaurando su Reino en medio de ellos. Creemos que Jesús va dibujando su rostro en esta carne indígena.

Nota. A cada una de las experiencias expuestas siguieron comentarios por parte de la Asamblea. Este material no se incluye en la presente memoria por razones de espacio, aunque somos concientes de la riqueza que las mismas aportan.

PLENARIO

Este plenario se condujo a manera de taller. Se trataba de sacar conclusiones metodológicas a partir de lo que enseñaban las experiencias presentadas. Aunque realmente había muchas posibilidades, se decidió centrarse en los siguientes aspectos: Teología India e Iglesia Católica; el Sujeto de la Teología India; Cultura y Teología India; Teología, Sociedad y Liberación. El taller fue conducido por los asesores del Encuentro.

1. Articulación de la Teología e Iglesia India con la Iglesia Católica

El sentido de este momento que estamos compartiendo es el siguiente. En días pasados estuvimos diciendo nuestra palabra, nos pronunciábamos sobre el método de la Teología India, sobre el sujeto, sobre la relación de nuestra teología con la teología cristiana y con la Iglesia, hablamos sobre las repercusiones que la Teología India tiene en la sociedad. Y vimos que lo indio se movía con mucha dificultad y que luchaba para actuar eclesial y teológicamente.

Hoy, después de estas experiencias, se ve que entre lo que dijimos y lo que realmente hacemos hay un escalón con el que podríamos tropezar. Lo que dijimos sobre la relación de la Teología India con la Iglesia y sobre el método teológico que necesitamos no es lo mismo que hablamos hoy en base a las experiencias. Entonces, ¿qué sentido tiene lo que dijimos hace días? ¿nos identificamos aún con ello? También, ¿cuál es el sentido que tienen nuestras experiencias ante el sentido de lo que dijimos hace días? Tenemos, por coherencia, que confrontar nuestra palabra anterior con las experiencias que efectivamente estamos llevando adelante.

¿Cómo se articula la teología de la que hoy hemos hablado con la realidad y con la Iglesia? ¿Qué resulta? Todas las teologías que estamos naciendo están muy articuladas con la Iglesia. La de los Xavantes, la de los Kunas, la de los Mayas, todas, sin excepción. Nada más que el sentido de esa articulación no es el mismo que antes criticábamos. Se ve que la Iglesia está viviendo distintos momentos.

Por ejemplo, los Xavantes, en un momento tienen que fugarse de la Iglesia para poder tener una religión, para poder tener la vida, para poder ser pueblo. Una cosa semejante pasa con los Kunas; los avanzados, los liberales, proponen un corte social y eclesial, y entonces los Kunas quedan libres. El caso de los Mayas es distinto; ellos permanentemente mantienen una relación con la Iglesia. Y así también pasó con los Totonacas y las demás experiencias que se presentaron aquí. Pero, esa relación con la teología y las otras iglesias es primero de no-comprensión, de no-entendimiento, de paternalismo. Es una relación que operativamente implica una separación de la Iglesia.

En las experiencias que hemos compartido hay también un momento de regreso a la articulación con la Iglesia. Y ese regreso plantea con mucha mayor identidad a los pueblos indígenas. La relación que posteriormente establece el Xavante con la Iglesia lo lleva a ser antes que nada más Xavante. Y lo mismo pasa con los *sáilas* y los *árgangan* Kunas, una vez que se tratan de nuevo con la Iglesia ya son *otros* Kunas. La separación y, luego, el regreso, llevaron a la madurez. En el lapso intermedio se dio el Concilio. Pero también sucede una cosa muy interesante, que una vez que la Iglesia regresa a relacionarse con los indígenas ésta ya es *otra* Iglesia. Ya no es la Iglesia de las reducciones, ya no es la Iglesia de antes del liberalismo. Es una Iglesia nueva. Es una Iglesia que quiere resolver el drama de la ruptura entre cultura y Evangelio.

Por distintos caminos, en las experiencias que se han planteado aquí, la Iglesia empezó a transitar hacia una posición de pastoral, de eclesiología, de historia, de compromisos sociales y de acción que es muy distinta. En todas las experiencias, sobre todo en su último momento, la Iglesia se convierte en un espacio donde se lanzan los proyectos indígenas. Es lo que se nos decía, p.e., con el proceso de los Totonacos, con el de los Kichuas y otros de Ecuador. La Iglesia es un espacio donde el indígena hace lo que le permite ser y donde puede decir el servicio que requiere de la Iglesia.

No quisiera agotar la cuestión. Quizás retomando todos los elementos pudiera resultar mucho más. Pero esto es lo que más claramente aparece. Aún no hay en estas experiencias los elementos que nos darían lo que podríamos llamar una *Iglesia Autóctona* o una *Teología Autóctona India*. Hay una articulación muy rica para ambas situaciones

Nos queda el reto de aceptar la realidad que realmente tenemos, de encontrar el sentido profundo de esta realidad. ¿Es esto un punto de partida? ¿Va a ser necesario un viraje?

Quisiera terminar repitiendo lo que hace muchos años su obispo le dijo a uno de los grupos que estaba haciendo una experiencia nueva: *"Usted no le pregunte al obispo. ¡Siga adelante!"*. O sea, tenemos ponernos desde una experiencia eclesial y teológica que se va imponiendo desde la misma vida de fe del indio. El reconocimiento institucional tendrá que venir; pero a su tiempo. Aquel obispo, no crean que era de los de mucha avanzada. Era un obispo de los de antes. Y él, supervisor nato de su diócesis, dice: *"¡Qué bueno que al principio no le preguntaron al obispo, porque iba a decir que no!"*. Esto puede muy bien dar la tónica del espacio que se busca y el que ya desde hace muchos años quiere también la Iglesia. Sería de desear que los obispos pudieran estar desde el principio en la gestación de los procesos eclesiales indígenas; pero, a veces, conviene más involucrarlos cuando la experiencia ya ha madurado y puede llevarse resultados incuestionables.

2. Sujeto Teológico y sus Apellidos

Hubo una expresión que resume lo que quiero decir en cuanto al sujeto de la Teología India. Dijo un Mixteco: *"Se hace teología en el proyecto del pueblo"*. El sujeto teológico son personas, son comunidades, pero comunidades en movimiento, con proyecto, en marcha. Esto es muy importante, porque podría haber otras maneras de entender la Teología Indígena, una manera arqueológica, retroactiva, hacia atrás.

¿Quien hace teología? En varias de las experiencias presentadas, recuerdo la de Chiapas y la del mundo Andino, es la comunidad la que hace teología. La comunidad es la pensante, la productora, es la gestora, es la paridora de la teología. En esto estamos conectados con algo que es muy tradicional. La teología, en su larga tradición cristiana, tiene su origen en el pobre y su inteligencia y entendimiento de la fe, no en quienes tienen cabezas inmensas e ideas brillantes. Decir hoy en día que el sujeto de la Teología India es la comunidad indígena, es decir lo que ya la Iglesia ha practicado durante mucho

tiempo como tradición cristiana. Responder a esa pregunta de quién hace teología, es responder con los ejemplos que se han estado dando. Dentro de la comunidad hay portavoces, hay personas, las *machis* del mundo mapuche, los *sallas* del mundo kuna, los *yatiri* y *pacos* del mundo quichua y aymara. El sujeto es la comunidad, pero la comunidad tiene sus representantes, sus sabios, sus sabias, sus místicos; son los líderes que hablan, piensan, sanan, congregan, señalan el camino hacia adelante. También hacen Teología India las instituciones y agentes externos. Y éstos son importantes para el avance de la Teología India. Hay que estructurar espacios, no solamente hacer teología artesanal, coyuntural. Para esto valen las instituciones que se han visto involucradas en las experiencias presentadas.

Los sujetos teológicos son sujetos en transformación. Ha llamado la atención el que hay personas indígenas que, como entre los Totonacos, en el momento de involucrarse con el quehacer teológico, reencuentran su ser y su misión en medio de su pueblo. Los sujetos teológicos entran en proceso de re-etnificación, de reinserción, para desplegar las fuerzas que están dentro de su pueblo. Hay también procesos de conversión dura y larga, nos decían los hermanos de Panamá, o los Mapuches. De esto ha habido muchos testimonios que no requieren más comentario. Son sujetos en transformación también porque cada grupo étnico está inserto en procesos históricos macrosociales de migración, de modernización, de capacitación. En estos procesos llama la atención el que se diga: "*Yo soy cristiano, pero también soy de tal o cual pueblo indígena*", como si lo cristiano fuera también una identidad cultural. Esto sería un tema para ser trabajado un poco más, porque lo étnico y lo cristiano no son elementos tan equivalentes. El cristianismo no es un elemento de identidad cultural. Los que así lo usan son los grupos dominantes para imponerse hegemónicamente sobre otros. Ser cristiano o ser indígena no es una disyuntiva, no hay por qué escoger entre los dos. Sí hay que escoger entre una identidad cristiana hegemónica que pretende ser universal y las identidades cristianas muy situadas y particulares que son las verdaderas identidades cristianas que se encarnan en contextos históricos.

Los apellidos de los sujetos teológicos. Yo me atrevería a decir que los apellidos de quienes hacen teología son los siguientes: **Tierra**, no como objeto. El sujeto que hace teología es la *humanidad tierra*.

Comunidad, pensar compartido, pensar colectivo, dialogante. **Trabajador**, la mujer y el hombre indígena que trabajan y que elaboran la teología. **Fiesta**, porque la Teología India la hace un sujeto festivo, gozoso; es la persona y la comunidad que celebra. **Esperanza**, ya que la persona y la comunidad que teologizan tienen utopía, tienen proyecto.

3. Teología y Cultura

Siguiendo las experiencias que hemos ido presentando, en cuanto al aspecto cultural, aparece que la cultura es como el depósito de donde se saca toda la reflexión teológica. Pero los caminos para llegar a este depósito de las culturas es diferente para cada comunidad. Unos caminos están ocultos por las presiones históricas y actuales, y son caminos que se tienen que rescatar para llegar a la identidad étnica y de fe. Otros caminos se pueden seguir claramente, a los que se acerca el indio para tener confianza plena en su ser para la transformación de su historia, que permite acompañar al pueblo para que crezca, se potencie, clarifique su utopía.

En las experiencias se ha mostrado el problema lingüístico. Las comunidades indígenas hacen teología en su propia lengua. Los Kunas entienden la teología como un *Pabi-Gala*, los Náhuas como una *Téoyotl*. Es la lengua la que nombra al depósito, y le da un esquema propio dándole un modo de expresión oral propio. Por eso, al pasarse la teología del lenguaje oral al escrito y regresársela al pueblo, el pueblo queda sorprendido. ¿Será lo mismo que siempre he oído? Esto quiere decir que aquí estamos con aproximaciones.

Un teólogo europeo dará una definición de teología diferente de la definición de teología que tenemos en América Latina, p.e. Lo mismo sucedería si las definiciones que se dan provienen de grupos indígenas diferentes. Esto quiere decir que todas las teologías son sólo aproximaciones diferentes, desde experiencias diferentes, a una vivencia de fe que difícilmente podrá ser uniforme.

4. Teología Liberadora y Sociedad

Impresiona enormemente la experiencia de los Xavantes. Allí aparece el reto de la Iglesia para apoyar un camino liberador desde cero o desde menos cero, como es la no existencia de una etnia completamente desarticulada para que empiece a tener identidad, a cobrar dignidad, recuperando y articulando su propia cultura, topando también con el problema del espejismo del progreso moderno.

Sin embargo el decidir regresar a vivir en una casa de tipo comunitario y no de tipo urbano occidental fue interpretado como muchos como un retroceso y no como una liberación. Ese es un reto que se debe tener en cuenta en el proceso de la teología y de la pastoral. Otro reto es el que representa el hecho de que los Xavantes hayan podido encontrar en sus tradiciones y mitos las armas para enfrentar las situaciones nuevas; en esto la Iglesia tiene que saber acompañar de manera que la reflexión teológica sirva como elemento de juicio para una mirada mucho más amplia que no deje que sean rebasados en su camino liberador.

Las experiencias que se han presentado muestra claramente la función unificadora que tiene la Teología India. Los Totonacas de México están menos distantes de los Aymarás de Chile, Bolivia y Perú que lo que está un campesino con un obrero dentro de un mismo país.

Hay mayor capacidad de integración en la lucha liberadora unificada.

Por otro lado, no me parece que recuperar la cultura sea necesariamente un requisito previo para la liberación; puede incluso que esta recuperación sea un freno. En un determinado momento la cultura de un pueblo puede funcionar como una camisa de fuerza para el mismo pueblo, porque puede de tal manera dominar a sus propios sujetos que les impida el camino liberador. Lo que da posibilidades al camino liberador es la reflexión teológica sobre su proyecto histórico y su situación de oprimido. Ciertamente que un calendario indígena, recuperado, puede ser tremendamente liberador, porque articula las fiestas, porque da la posibilidad de recuperar la ciencia y la técnica propias para las siembras y demás, puede hacer autonomía y crear cierta independencia que van haciendo liberación. Lo liberador exige siempre una gran capacidad de acompañamiento.

La mujer está presente en todo este camino, pero no hubo tiempo de describir ésto y sólo se insinuó.

No debemos perder de vista la perspectiva del Reino de Dios. Hablamos de cultura, Iglesia, teología y pueblo; pero el Reino de Dios es algo mucho más amplio. El papel de la Iglesia no es el de reclutamiento, sino el de acompañamiento a todos los grupos culturales en orden a que, desde su propio ámbito, cada uno, arrojando una luz desde su testimonio de amor, pueda llegar a la construcción del Reino haciendo un camino liberador en la construcción de una nueva sociedad.

Las actitudes simbólicas son fundamentales, y tienen mayor valor que muchas otras cosas. Quiero recordar aquí lo de Mons. Proafto quien, antes de hablar de la problemática de la tierra y sus soluciones, empezó a repartir la tierra.

5. El Método Teológico

El problema central de toda teología es el de la producción y su método. En las experiencias compartidas hemos pasado de métodos a métodos. No es lo mismo un método pedagógico, que un método de investigación, que un método de producción, que un método científico. Nosotros nos proponemos usar un método que nos permita levantar la vida de fe comunitaria del pueblo en términos de producción como instrumento de liberación del pueblo.

Lo que queremos es constituir la expresión teológica en instrumento de liberación. Ha habido una constante que está concretizada en las experiencias y es que todas han querido comenzar por el conocimiento de la cultura vivida. El problema no es conocer a Dios, sino conocer a Dios vivido.

Como agentes hay un aspecto de abstracción que no podemos perder, y consiste en elevar las experiencias a un nivel de verbalización total en la que entran tradiciones, ritos, símbolos, pistas que tienen su propia racionalidad y su propia lógica, su propia proyección histórica y que tienen su propia dimensión no sólo de pasado y presente, sino

sobre todo de construcción de futuro. Son lenguajes muy ricos. A veces el lenguaje más inútil es el fonético, o el escrito. Por eso debemos de preocuparnos sobre todo por el lenguaje total. Este, así como se muestra en las experiencias presentadas, se abre a dos dimensiones que son herencia y trabajo de muchos años. Una, es la dimensión de resistencia que tiene el lenguaje. Esta resistencia puede ser pasiva o activa. El problema teológico es convertir este lenguaje en un lenguaje revolucionario de liberación.

Otra dimensión es la vida. Este es uno de los puntos centrales de la producción teológica que se ha expresado en estos días. Los indios no conocen el ateísmo. Su problema es expresar la fe dentro de las formas culturales e históricas propias. El pueblo tiene fe que expresa de distintas formas, la comprende, la reflexiona, la convierte en teología, que se comunica, que se socializa en los ritos, que se transmite de generación en generación, que se celebra. El elemento más tenso de la teología en todas las culturas es la celebración de lo que se vive: no se tiene derecho a proclamar sino lo que se ha pensado y lo que se ha vivido. El rito puede ser la fiesta que preña la vida de nuestros pueblos. Hay comunidades que se pasan ahorrando todo el año para celebrar una fiesta patronal. Con la fiesta preñan la historia para que pueda dar a luz el proyecto del pueblo. Por eso, hay que recuperar y mantener la historia del pueblo con sus ritmos y tiempos.

El pueblo nunca confiesa verdades en términos occidentales, confiesa y cree su historia de fe. Así pasó con Israel: *"Cuando tus hijos te pregunten cuál era la fe de tus padres, diles: 'Eramos esclavos en Egipto., pero Dios nos salvó con mano firme y brazo poderoso' "*. Los credos indios son la historia de los pueblos indios. Este es un elemento metodológico fundamental para la construcción de la Teología India. Recordemos que en la Biblia no hay un sólo libro que no tenga la secuencia vertebral de los credos históricos.

No se puede comprender ninguna categoría teológica si no es dentro de un proceso de futuro. "Salimos de Egipto y vamos a la Tierra Prometida". Lo que más pelean ahora las etnias es la recuperación de los territorios para poder tener identidad y personalidad histórica en todos los sentidos. Ningún proyecto se puede considerar como de Liberación si no posee una idea de sociedad total, de otra manera los proyectos son sólo reivindicativos de un grupo. Los proyectos son

proyectos de las naciones. Por ello es necesario que los proyectos se abran a unir a todos los pobres en una nueva sociedad.

Hay ciertas posiciones de izquierdas que a lo étnico le dan una importancia relativa: importa sobre todo la clase. Afortunadamente ha perdido muchos seguidores. Hay otras posiciones que a lo étnico le dan una importancia absoluta: el análisis de clase es irrelevante. Una tercera postura pone a lo étnico dentro de un proceso evolutivo integracionista: los indios desaparecerán y se harán proletarios. La

posición estructural sostiene: las clases no pueden reducirse a las etnias ni las etnias a las clases. El problema es: ¿qué es lo específico de las etnias, qué es lo específico de sus relaciones?. Las etnias no pueden prescindir de la formación social en la que se encuentran insertas, porque es en relación con ellas que se concretiza su proyecto propio, proyecto histórico.

APORTES DE LA ASAMBLEA

[La acomodación de los aportes se ha realizado con criterios de edición. Quizá algunos de ellos pudieran muy bien quedar en otro apartado distinto de los que siguen].

1. En cuanto a la Relación de la Teología India con la Iglesia

. Lo indígena no excluye los valores de la Biblia. Los valores siempre serán valores. Algunas veces habrá conflictos con las instituciones, pero los valores no se rechazan.

. Esta ha sido una reunión de Iglesia; y como ella siempre había estado ajena a las cuestiones que discutimos aquí, nos preguntamos ¿Cuál es su preocupación ahora? ¿Será que el pueblo indio quiere una Teología India o será ésta una cuestión de la Iglesia? Nosotros somos la parte de la Iglesia que la quiere, pero hay otra parte que estará muy en contra.

. En cuanto a la cuestión de si nuestra teología es "india india" o "india cristiana". La realidad es que la fusión ya se dio. Muchos valores del cristianismo los tenían o ya los han hecho suyos los

pueblos indígenas; eso es innegable. Y la Teología India tendrá que estar abierta a la alteridad de las demás teologías; esta actitud abre nuevos horizontes.

. Los indígenas también tenemos que cambiar, mejorar. Quizás vivimos aún una rebeldía interior que nos hace no olvidar cómo nos han abofeteado. Por otro lado, el rechazo que a veces se da contra el cristianismo tiene en el fondo esta pregunta: ¿Qué tuvo que ver Cristo en esta barbaridad que cometieron contra nosotros?

. La Teología India no se puede permitir producir categorías de muerte, sino de vida, que le permitan a las etnias elevarse y revalorar lo que son. Debe ser una teología universal que tiende al Reino de Dios, pero guardando cada etnia y cultura su propia identidad.

2. En lo referente al Método

. Interesó mucho saber que no obstante que todas las experiencias parten de la realidad, sin embargo son todos métodos distintos. Qué bueno que la Teología India en América Latina no pretenda uniformarse, sino, desde el principio, ser una herramienta plural.

. Tenemos el reto de encontrar una metodología que permita articular todas las formas de Teología India. En relación al método, decíamos en nuestro grupo que las experiencias fueron contadas de manera muy esquemática, ya que sabemos que muchas de ellas son procesos de 10 o más años. Los pueblos indios siempre han tenido una experiencia de fe vivida. Nos cabe por ello preguntarnos cuál ha sido el método que han seguido los ancianos para vivificar la fe de sus comunidades. Los métodos que siguieron las experiencias presentadas ciertamente no son ese método.

3. El Sujeto de la Teología India

. En todo lo compartido se nota que la Iglesia no toma en cuenta al sujeto indio en su globalidad como comunidad. Igualmente, otras iglesias y otras experiencias católicas no rebasan aún la etapa del reclutamiento proselitista.

. Hablamos que no es posible generalizar "lo indio", y, sin embargo, tenemos la necesidad de expresar lo complejo de esas realidades con un término que es necesario buscar o crear.

4. Cultura y Teología India

. Cristo ciertamente se encarnó en la cultura judía que luego pasó a la cultura occidental. Pero que no se diga por esto que en esas culturas está toda la verdad. Eso es sólo el ejemplo de que Cristo se puede encarnar en todas las culturas. La bendición que Dios le dio a Abraham fue una bendición para todos los pueblos. Y en otra parte dice Jesús: Hagan discípulos a todos los pueblos de la tierra. Esto sólo lo podrá hacer la Iglesia y la Biblia si se purifican. Por falta de esto ni siquiera los que predicán el Evangelio lo pueden vivir, y esto se continúa así desde los primeros evangelizadores que vinieron.

. No se trata de salvarla cultura por salvarla. Sino de actualizarla para seguir adelante con un proyecto hacia el Reino.

. Aunque la Teología India se basa fundamentalmente en las culturas, rescatarla cultura por la cultura no sirve. La cultura tiene que darnos un sentido que tiene que ser la liberación.

. Si bien la cultura tiene sus propios parámetros y puede vivir por sí misma, en un momento necesita respirar otros aires para no quedar cerrada en sí misma, debe dar y tener la posibilidad de atraer otras cosas. Siempre en miras al cambio y la transformación. Quizás ayudará más hablar de Teología Quechua, Aymara, Náhuatl, Mixteca, porque ya tienen sus identidades históricas desde las que abarcan la vida.

5. Teología India y Sociedad

. El proyecto del pueblo sintetiza todo su saber teológico, porque el proyecto del pueblo es el mismo proyecto de Dios. Esta es la Teología India que nos lleva a la construcción del Reino de Dios porque la fraternidad que vivimos no es plena, ni es cabalmente como la vivió Jesús.

. Mencionábamos que es importante notar que la resistencia pasiva del indígena también es activa. El mismo aguantar del indígena ya es actividad que hace conscientemente. Lo que sucede es que el indígena no actúa con una metodología de confrontación frontal inmediata. La resistencia indígena, como lo hemos visto, sí conduce a la transformación de la historia.

. Urge la elaboración teórica de la relación etnia-clase. Nos queda aún por definir cuál es la relación etnia-clase ya que el asunto está muy lesionado por mentalidades de ciertas izquierdas. Quizá sea la práctica misma la que va a ir dando para esta elaboración. Quizá suceda con esto lo que pasa con la nueva conciencia de mujer, se trata de un nuevo modo de percibir y estar en la realidad, y es nueva en la historia.

. Tendremos que aclarar más la relación que debe tener la Iglesia con el proyecto histórico del pueblo.

. La Teología India no es importante en cuanto discurso, sino en cuanto que es liberadora, saca de la opresión. En ese sentido esta teología tiene validez. En caso contrario no interesaría hacer esta teología.

. Nos preguntábamos ¿Cuál sería el tratamiento que daría la Teología India al problema de la raza? Hasta ahora se ha usado como mecanismo en la dinámica de clases.

6. MUJERES EN LA EXPERIENCIA = TEOLÓGICA INDIA

LA TEOLOGÍA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA MUJER PANEL DE EXPERIENCIAS

Teresa Duran Pérez

INTRODUCCIÓN

En este panel deseamos expresar lo que las mujeres asistentes al Taller sentimos, pensamos y hacemos respecto a lo que se concibe como el papel de la Teología desde la perspectiva de la mujer, en la sociedad de hoy.

Puntualizaremos tres puntos, uno metodológico y dos de contenido.

1. En lo metodológico, reconocemos la imposibilidad de abordar todo lo que la mujer actualmente hace en nuestros pueblos. Muchos otros pudieran estar aquí para compartir su visión, como la mujer Mapuche, Maya, etc.

Por una cuestión de tiempo, debimos ordenar nuestro quehacer en aspectos, lo que contraviene un poco a nuestra práctica, ya que varias de nosotras trabajamos en más de algunas de las tareas que abordaremos. Así lo que diga cada una debe tomarse como representativo de lo que hacemos o hacen otras mujeres.

2. En lo sustantivo, todas compartimos la idea de que en la actualidad la mujer es víctima de una serie de creencias que minusvalidan su potencial como persona y aún su quehacer; nosotras mismas contribuimos a ello por no estar conscientes de la (socialización?) de que somos objeto. En este sentido, nosotras nos sentimos haciendo el esfuerzo de participar desde nuestra especificidad, corriendo los riesgos que eso supone.

271

Por otra parte y en lo que se refiere al sustento de nuestro quehacer, debemos enfatizar la creencia de que nos concebimos formando parte de una armonía creadora, en donde el hombre y la mujer se complementan de un modo fecundo. En este sentido, las que no

podemos reconocer una raíz indígena como propia, nos sentimos tan enriquecidas de conocer y compartir la concepción indígena de la relación entre hombre y mujer y aún del importante papel ritual que asume ésta en algunas culturas.

Desde esta concepción reafirmamos nuestro rechazo a posiciones feministas, si bien entendemos su dinámica de origen.

Ahora vamos a escuchar a María quien nos va a hablar de su labor en la organización de las mujeres Aymará en su comunidad, de la tierra y la producción.

Sobre la recuperación de la cultura nos hablará Alberta.

Sor Ausencia tratará algo sobre su caminar con las mayordomas, parteras, planificación familiar y medicina natural en la región del Valle del Mezquital, México

Chilo abordará los derechos de la mujer y la educación a partir de tres experiencias.

Para terminar Josefina Leiva y Josefina Matezans compartirán sobre la inserción de la vida religiosa en la vida de la comunidad.

LA PROBLEMÁTICA DE LA TIERRA, PRODUCCIÓN AGRÍCOLA Y LA ORGANIZACIÓN

María Simire

Problemática de la tierra

La tierra es fuente de vida para la familia campesina, por lo que se considera como un don **de** Dios; es fundamental como recurso para el papel histórico de la familia campesina.

Nuestros abuelos nos contaron que nuestras tierras mejores nos las quitaron los invasores que vinieron de España, Portugal, Francia, etc, y mataron a nuestros antepasados.

La Pachamama nos da vida como una madre y ésta es sagrada; fortalece los lazos familiares y comunales.

La historia nos enseña que la tierra también es fuente de conflicto, porque nos quitaron, con juicio, documentos y engaños las mejores tierras los hacendados, generales, terratenientes. La mujer participó activamente en la recuperación y reivindicación de nuestras tierras frente a los hijos de los invasores y del Estado que impone programas de forestación, y crea miseria. Ej. Las tomas de tierras de la CAP, Tupac Amaru, Cuzco, Perú; y así otras tomas de tierra en diferentes partes del Continente donde murieron hombres y mujeres, donde la defensa de la tierra adquiere un significado nuclear, ella representa un elemento de **origen y vida** dentro de la cosmovisión Andina, es a partir de la Pachamama que se establecen las relaciones culturales, religiosas, económicas, políticas sociales.

273

La mujer es resistente porque la vida de su comunidad depende del acceso directo a un espacio físico sobre el que se organiza la comunidad.

Actualmente siguen los conflictos en torno a la tierra. . Por falta de espacio y escasez de la tierra entre comunidades, campesinas, cooperativas de producción agrícola, por el crecimiento de la población, por esto hay una migración de la juventud que ya va perdiendo su identidad cultural.

Problemática productiva agrícola artesanal.

. La escasez de la tierra es cada vez más trágica en las comunidades, donde la población sigue creciendo y se produce más desocupación, esto genera migración a la ciudad, desintegrándose la comunidad campesina.

. Las empresas asociativas no logran aumentar la producción ni se crean fuentes de trabajo, tampoco son grandes productoras de alimentos para nuestra población porque se orienta a la explotación, hay insuficiencia administrativa, concentración de la burocracia y ahora el fracaso de las pequeñas industrias.

. El crédito no es efectivizado por las autoridades por falta de personal técnico y por la burocracia del Banco Agrario y por el riesgo que representa por la naturaleza, (heladas, sequías).

. La producción es condicionada por una política de precios en la que tiene que someterse el campesino a bajos precios. Su producción en el mercado hasta por debajo del costo de producción.

. La comercialización. Los campesinos que son productores y las comunidades están totalmente indefensas. El campesino es favorecido como productor y consumidor.

Por todas estas razones los campesinos manifiestan su voluntad de cumplir un papel protagonista en busca de soluciones y mejores condiciones de vida.

Organización de la mujer campesina indígena a partir de esta problemática.

Como manifestamos en el grupo, no interesan nombres que nos pusieron, pero lo esencial está en la identidad cultural, y clase de ser pobre.

He dividido en dos etapas.

a) La Vida Familiar de la Mujer Campesina La mujer tiene derechos y obligaciones dentro de la familia en lo económico, social, político y ritual, los cuales engloban a la Iglesia como ente activo. La mujer lo trabaja directamente en la producción agropecuaria, artesanal, garantizando y asegurando los recursos para su familia y la tarea de la reproducción económica en lo doméstico. Por el doble trabajo que realiza la mujer dentro de la familia, juega un papel importante, es por esto que el varón cuando pierde a su compañera o esposa se queda *huacho* que significa "el más pobre de los

pobres" por esto dentro de la comunidad campesina es imprescindible contar con la pareja como sujeto activo en todas las actividades.

En la vida social o comunal. En esto ya entran o penetran las orientaciones de la cultura europea mediante leyes, vías de comunicación. Esto hace que en la organización política de la comunidad, la mujer, no puede desempeñar cargos de dirección, es decir se pierde la función activa. La complementariedad es pasiva, de esta forma perdiéndose la identidad cultural Andina, va apareciendo con más fuerza el individualismo, concepto machista de organización. Se dice y se practica que el derecho a la voz y autoridad es el varón por su condición de género. En esto que la mujer desde la problemática concreta de sus necesidades, se hace presente en el mundo comunal e intercomunal a través de las distintas actividades que realiza como la "defensa de la vida", como resistencia que se sufre afuera la inseguridad, individualismo y la marginación, que caracteriza a nuestra sociedad. Por lo que la mujer es marginada a todos los niveles.

¿Por qué nos Organizamos?

Por el dolor, el sufrimiento de nuestra comunidad explotada, en defensa de la vida de nuestras comunidades buscamos responder a las necesidades concretas de nuestra comunidad creando alternativas de respuesta a estas necesidades. Ej. albergues infantiles, talleres de producción artesanal, viveros.

Pensamos que nuestras necesidades no se solucionarán a nivel integral mientras no tomemos conciencia de nuestra identidad cultural, de nuestra situación de opresión, de la necesidad de mantener la esperanza que uniéndonos entre las culturas indígenas, entre pueblo oprimido podemos caminar en busca de nuestra liberación, donde no haya desigualdad, sino que haya igualdad tal como quiere Dios y nos creo en un plano de igualdad a todo nivel.

Cómo nos organizamos.

En comités de mujeres, clubes de madres, comités de producción artesanal, agropecuaria. En federaciones campesinas y otras.

Recuperación cultural

Alberta Mendoza

La mujer es la base, la gran protagonista dentro de esta recuperación cultural.

Porque es la fuente de la vida, ella tiene que ver que la familia coma, se vista, esté bien de salud.

El hombre indígena solamente se dedica al trabajo concreto.

Por eso, la liberación del pueblo indígena va a venir también de las mujeres indígenas y esto se ve ya en hechos concretos.

En algunas regiones vemos cómo la mujer toma conciencia de la necesidad de recuperar sus artesanías, sus trajes, etc.

Su papel es muy importante dentro del mundo indígena y cuando se le concientiza rápido despierta y va a los hechos.

En la Costa, la mujer indígena es marginada por sus esposo, por los mestizos y por los morenos.

Sí es verdad de que en el mundo indígena se tiene el concepto del Dios dual, pero por el mismo ritmo acelerado de la sociedad esto se ha perdido.

Nosotras como indígenas hemos utilizado como material los FUTEPIIM (*Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México*) para hacer conciencia y revalorar nuestra cultura como indígenas.

Quien captó mejor este mensaje fueron las mujeres porque son las que promueven sus fiestas. Claro que hay una organización de los Tata mandones, pero si la mujer no está de acuerdo de apoyarlos entre esposos, no se hace nada.

La proyección de la mujer en el rescate cultural

Ausencia González

1. Las mayordomas, han mostrado una gran capacidad de organización y de resistencia a la situación económica, porque no se concibe que una comunidad pueda vivir sin celebrar la fiesta puesto que nuestra vida es festiva y al Señor de la Vida hay que darle las gracias por esta vida y por todo lo que nos da este mundo.

2. La planificación familiar no es aceptada y muchos menos el control de la natalidad. Con esto se maltrata a las mujeres y su dignidad en el gran don de la maternidad, porque en la cultura Hñáhñú la mujer tiene que ser fecunda, tiene que dar hijos al mundo, porque las mujeres dicen: "si no, quién va a hacer la fiesta, quién va a mantener la tradición, quién va a seguir celebrando la fiesta?"

3. A partir de esto las parteras recuperan su misión y su responsabilidad par proteger a sus vecinas y celebrar con ellas el nacimiento de los niños que Dios quiere que nazcan y que vivan.

4. La medicina natural ha cogido un nuevo impulso ante la defensa de la vida por la injusticia de médicos, de gobiernos y particulares que explotan a los pobres y es en ese impulso, que la mujer ha tomado una gran participación.

Teología en los Derechos de la Mujer

Chílo Villarreal

Las mujeres hacemos la experiencia de Dios en la propia experiencia de todos los días, participando en los movimientos sociales y populares con los que defendemos nuestra forma de vida. Así también anticipamos lo que esperamos, y, al mismo tiempo garantizamos la sobrevivencia propia y la de nuestros hijos.

La nuestra es una vivencia de la fe al lado del pueblo en movimiento, empeñado en hacer la justicia que nos han pisoteado. En esta lucha nos realizamos plenamente como hombres y mujeres, que vivimos la fe en los esfuerzos por cambiar las situaciones que nos disminuyen como personas y como humanidad. En este empeño estamos hombres y mujeres juntas.

Para nosotras las mujeres la teología es una vivencia y una actividad integral, y desde ella, junto con los hombres, encontramos la palabra, la acción y la esperanza que nos permiten trascender ese estado actual de cosas en el que solamente se acepta como verdaderamente transformadora la actividad y la visión del hombre.

En la experiencia diaria del trabajo y la organización de grupos de mujeres indígenas, nos asombramos y nos descubrimos en una acción con la que empujamos la historia mediante la lucha entendida como un compromiso también religioso y de espiritualidad, según las tradiciones y las costumbres de nuestros antepasados.

La lucha por vivir en la justicia y la libertad, que hacemos mediante organizaciones y frentes defensores de los derechos indígenas, es para nosotros una experiencia de amor, de amor a quienes sufren la pobreza y se encuentran aislados y dañados por los sistemas sociales.

Así damos vida, así protegemos la vida que engendramos. Estas experiencias como la de Unión de Mujeres Yalaltecas, como el Comité de Defensa de las Mujeres de Amatan, o como las Promotoras de Salud de la sierra Tarahumara, son para nosotras un espacio de encuentro con los mejores anhelos del pueblo y los de Dios.

278

Las mujeres de Yalálag llevan diez años luchando y participando en las negociaciones políticas para la autonomía de su pueblo. Al principio tuvieron

que romper el miedo que imponían tanto el gobierno como el poder de los caciques. A estos compromisos llegaron las mujeres cuando, después de haber tomado la presidencia municipal de su pueblo, reunidas en las afueras del templo, leyeron unos párrafos de las enseñanzas pastorales de los obispos del Pacífico Sur a las comunidades indígenas de la región. Solamente se preguntaron si la voluntad de Dios era seguir viviendo bajo el yugo de los caciques, o si lo que realmente quería El era que se viviera según la tradición y las costumbres de los antepasados. Dijeron ¿Qué tenemos que hacer para recuperar nuestra manera de vivir y de creer? Decidieron organizarse y formar una Comisión de Mujeres Yalalte-cas, y desde este espacio defienden lo que Dios quiere para su pueblo a través de reflexiones, analizan cómo Dios lo acompaña y libera.

En Amatan, las mujeres se unieron para luchar por la libertad de sus esposos, injustamente encarcelados por haber tomado las tierras que estaban en tratos de pagar al latifundista. Concientes de que "Dios ha creado la tierra para todos sus hijos, que no se puede acaparar por unos cuantos, porque los pobres la necesitamos para la vida", concluyeron que "no es posible estar sin la Madre Tierra, porque de ella depende lo que es el pueblo". Y, haciendo ese tipo de ayuno que vence a los demonios de la opresión, presentándose en grupo en la cárcel donde estaban sus maridos, dialogando con las autoridades en base a las garantías y derechos ciudadanos, lograron la libertad, no sólo para sus esposos, sino para la Tierra por la que estaban dando sus luchas y su vida.

Las mujeres Tarahumaras, en medio de la desnutrición y muerte de sus hijos pequeños, descubren que Dios *Ovirüame* no estaba contento con eso, y que les exigía organizarse para buscar en las tradiciones de medicina y en los alimentos propios de su pueblo los medios para poder combatir la muerte que había entrado en el pueblo y defender la vida que a través de ellas sus hijos habían recibido de Padre *Ovirüame*.

Inserción de la Vida Religiosa femenina en las comunidades indígenas

Josefina Matesanz

Las congregaciones religiosas mexicanas fueron llamadas por la Iglesia para hacerse presentes en el mundo indígena. Es así como a partir de los años 60's la participación de la mujer en la pastoral indígena se hizo más fuerte con comunidades de inserción.

Las vocaciones indígenas no se hicieron esperar.

La experiencia que nos ocupa se da en Texoloc, Hgo., con una comunidad religiosa formada por hermanas indígenas y no indígenas. Comunidad de inserción con una pastoral de acompañamiento que nos permite estar cerca de los hermanos en problemas de tomas de tierra, conflictos entre comunidades, proyectos autogestivos, organización comunitaria, salud, grupo de reflexión de mujeres, etc.

Esto nos permitió aprender algo de la teología indígena del pueblo principalmente por la vivencia, connatural en las hermanas indígenas y en las no indígenas unida a un proceso de aprendizaje y reflexión en los que fue necesaria recabar datos, sistematizarlos, buscar significados, etc.

La comunidad indígena nos integró en su vida cotidiana y en sus celebraciones y apoyamos y acompañamos el proceso de recuperación de ritos por Ej. el de *CicómeXóchitl* = divinidad del maíz que durante casi dos décadas casi no se celebraba. En ese proceso fue importante el cambio de mentalidad de agentes de pastoral y catequistas conseguido a través de talleres con los sabios y ancianos.

Josefina Leyva

Soy indígena náhuatl religiosa y me resultó difícil salir de mi realidad y vivir en otra cultura en la etapa de formación. El enseñarme a orar por ejemplo con un libro, cuando en mi familia mi abuelita me enseñó a hacer oración con la naturaleza, las flores, el campo, la siembra, mitos, etc...

280

El regresar a mi cultura también me costó, pues no encajaban cosas de mi formación, pero al llegar a Texoloc fue un rescate de mi cultura.

Las mujeres, niños, todo el pueblo me aceptaba muy bien por ser indígena y participaba en la vida de la comunidad.

Allí comprendí que la mujer tiene un papel importante en la vida y en las luchas de la comunidad. Las curanderas, las parteras conocen muy bien todas las cosas de la cultura, en las tomas de tierra, cuando meten a la cárcel a los hombres, son las mujeres las que cuidan la comunidad y la tierra y las que luchan para sacarlo.

Josefina Matesanz

De cara a la comunidad indígena, la presencia de hermanas de la propia cultura fue determinante para la pastoral y muy valorada por el pueblo.

Al interior de la comunidad religiosa hubo una complementación entre hermanas indígenas y no indígenas, no sin un proceso de conversión y cambio de mentalidad que favoreció el protagonismo de las hermanas indígenas. Este protagonismo provocó también un cambio en las estructuras y el estilo de vida propios que se modificó en función de la misión y la vida de la comunidad indígena.

De cara a la Congregación Religiosa se suscitó un cuestionamiento en relación a la formación de las hermanas indígenas. Actualmente hay un juniorado indígena fruto de ese proceso. Se dieron también espacios de reflexión de las hermanas indígenas. Actualmente hay una superiora indígena. Este proceso ha sido lento y las hermanas indígenas lo han vivido con "paciencia histórica".

De cara a la Iglesia no sólo en esta experiencia, sino tomando un panorama amplio en nuestro país, nos damos cuenta que la mujer va ganando espacios en la pastoral indígena. Hay zonas donde las "mujeres párroco" realizan una labor importante. En otras, apoyan la formación de una iglesia autóctona. En las Iglesias Evangélicas es muchas veces "pastora" por decisión de la asamblea. La mujer llega muchas veces allá donde los sacerdotes no logran hacerlo.

PLENARIO PANEL

Algunas inquietudes expresadas

. Estas experiencias parece que no se inscriben dentro de un movimiento feminista. Más bien se muestran distantes de ese tipo de camino. Sin embargo es un camino nuevo para la mujer indígena. En la narración aparece que el rol de la mujer no se puede reducir a un tipo de actividad. Las realizan económicas, familiares, políticas, de recuperación de la cultura, renovación de la vida religiosa, etc. Pero es claro que no podríamos generalizar estas experiencias suponiendo que en todas las culturas indígenas la mujer está en una situación de igualdad con el hombre. La igualdad se percibe claramente en los ejemplos kunas y zapotecas, pero no es así en otras culturas. Sería bueno que aclararan más las mujeres los retos específicos que se les ponen para hacer teología.

. La teología que van haciendo las mujeres parte de lo cotidiano, de la vida diaria, entrando a las luchas del pueblo que son incontables e incontenibles. Se participa por el sentido de la participación, sin tanta reflexión. Por eso, a veces, su lucha tiene más posibilidades. Estas experiencias son un desafío para la vida religiosa, desafío que las congregaciones no han acabado de asimilar, no obstante que estas mujeres representan una presencia que las renueva.

. Una vez me dieron la queja de que había un anciano que estaba introduciendo la mala costumbre de que las mujeres hablaran en las asambleas. Por su presencia, apareció por primera vez públicamente que las compañías madereras que explotaban el bosque de los indígenas no llevaban las cuentas claras. Ahora, después de algunos años, había qué ver el cambio que ha habido, además de la participación de la mujer en la vida de la Iglesia. Es indispensable su participación más decisiva en la Iglesia por el aprecio tan grande que tienen ellas en las comunidades. Sobre todo tomando en cuenta que el pueblo tiene derecho a todos los sacramentos, creo que es necesario que se indague más sobre la situación de la mujer, de modo que, especialmente en las misiones, la Iglesia pueda responder más eficazmente.

. Sin descartar lo valioso que tienen, estas experiencias se han mostrado más como experiencias personales que como experiencias comunitarias. Es decir, no podríamos deducir de ellas el papel teológico de **la** mujer, sino de **algunas** mujeres en concreto. Me ha impactado profundamente lo que ha dicho Ausencia en cuanto al papel de la mujer para mantener la identidad de la comunidad indígena, y ésta apareció como una constante importante de resaltar.

Pero creo que. es muy necesario diferenciar ámbitos y ámbitos. A mí, cuando comento del papel de **la** mujer, me responden ellas: "Calla.

Que no es el papel de la mujer de lo que se trata, sino que hay que discutir de lo que vamos a hacer juntos mujeres y hombres". El hombre y la mujer tienen un rol de complementariedad. No en el sentido de que la mujer teje y el hombre no; sino que la mujer teje **unas** cosas y el hombre teje **otras** cosas; no se trata de que la mujer cocina y el hombre no; sino de que la mujer cocina **unas** cosas y el hombre cocina **otras**; o que la mujer atiende a los hijos y el hombre no; sino de que la mujer atiende a los hijos en algunas cosas y el hombre los forma en otras cosas. Esto que sucede en las comunidades indígenas es bien diferente en las comunidades sub-urbanas. Allí se ve realmente desigualdad, frustración. Lo que no he encontrado en las experiencias narradas es cuál debería ser el papel de la mujer en la producción teológica. Qué perspectivas tiene. Cómo encaja en las actuales circunstancias. Algo teológico de más ha de haber en ese rol femenino de hacedora de identidad.

. Resultó muy interesante saber que las mujeres zapotecas juegan un rol muy decisivo en la política. Pero faltó señalar que ellas pertenecen a una cultura matriarcal y que en el continente son pocos los grupos que tienen este tipo de cultura en que la comunidad se articula en torno a la mujer y no en torno al hombre. Habría que ver cómo están los mitos que justifican esto. Los cuestionamientos más fuertes y fundamentales a estas experiencias que se nos han narrado son, para mí, en primer lugar, que las vivencias religiosas tomaron a las comunidades como **objeto** de la acción de las mujeres; después, que parece que las congregaciones **utilizan** a las mujeres indígenas para tener mejor entrada en la comunidad, haciendo que la vida religiosa que se fue de la comunidad vuelva, pero con la dimensión de la congregación religiosa. No se expusieron experiencias de vida religiosa encarnada en la cultura. Es el mismo reto que se pone al

sacerdocio autóctono. Experiencias de vida femenina autóctona se tienen en San Cristóbal de las Casas y en Río Bamba, aunque no son todavía lo que esperamos.

Respuestas de las Panelistas

. Aquí hemos compartido la experiencia que hemos vivido. Nunca hemos tenido como objetivo hacer Teología India. Hemos partido de la experiencia [religiosa] y de las acciones. Si los hombres presentes no han hablado de una teología sistematizada, las mujeres hemos tenido todavía menos oportunidades para hacerla. Es fácil diferenciar los ámbitos sólo con palabras; más difícil es vivir realmente la diferencia de ámbitos y caminar juntas no obstante esas diferencias, que a veces en la práctica se dan dentro de las mismas congregaciones y de los mismos equipos. Nosotras ya hablamos de esto, de experiencias de mujeres en trabajo agrícola o en trabajo de comercio. No hablamos de Teología India propiamente dicha porque en nuestro proceso aún no se da.

. Es fácil hablar de diferenciación o integración de papeles en la vida familiar. Más difícil es hacerlo en la vida social, donde las diferenciaciones en las asambleas, en las reuniones, son bien tajantes, ya no se puede compartir; siempre es elegido el varón, no así la mujer; ya no hay la complementariedad. Mientras las asambleas se desarrollan, las mujeres están trayendo agua o leña. No todos los casos son así, sino que hay excepciones.

. En donde yo trabajo me he percatado que para el pueblo la divinidad tiene mucho más atractivo en su representación femenina que masculina. Y, sobre todo, se acude a la Virgen en lo que se refiere a lograr la justicia y una mejor vida.

. Hay un avance en el proceso de la causa india. Hasta hace años se nos negaba la voz. Incluso habíamos aceptado esto. No teníamos una palabra que defendiera nuestro anhelo de liberación. Necesitábamos intérpretes. Ahora decimos, organizamos, verbalizamos nuestra experiencia. En esto también las mujeres van en un proceso que rápidamente se ha ido acelerando. Hasta hace pocos años casi ninguna mujer aceptaría sentarse enfrente y decir lo que pensaba, cuestionar y dejarse cuestionar. Esta es una nueva situación.

Las experiencias reflejadas aquí son mucho más profundas. Esta profundidad no ha sido verbalizada, y por esto no es completamente aprovechable. En el caso del proceso indígena mexicano sabemos que por cada varón comprometido con la causa hay siete u ocho mujeres con un compromiso mucho más a fondo. Este compromiso aún no se expresa, pero está realizando transformaciones grandes en las iglesias y en la sociedad.

. En el mundo indio lo que priva es la unidad como pareja. No hay entre nosotros hombre solo ni mujer sola. El trabajo y la organización de las mujeres apoya la cultura indígena en su lucha integral.

. Las mujeres tarahumaras se organizaron para impedir la venta de alcohol en Creel. Esta comercialización y explotación destruye a la comunidad, crea conflictos. En cambio, en lo que se refiere al *tesgüino*, que es la bebida que los convoca como pueblo que vive, allí no tienen ningún problema. Toman a la par el hombre y la mujer. Es en el *tesgüino* donde las comunidades se relacionan y se mantienen como pueblo. La bebida y la organización refuerzan su cultura. La mujer, en las experiencias zapotecas y chiapanecas que narré, no sólo conserva la cultura, sino que apoya fuertemente y decisivamente la autodeterminación de sus pueblos.

. Los hombres indígenas, por muchos motivos, han dejado de vestirse según la costumbre, pierden la lengua, pierden mucho de la tradición. Las mujeres guardan la cultura porque saben la capacidad de resistencia que tiene. Y no aceptamos las corrientes feministas porque lo que buscamos es la organización grande de hombres y mujeres.

Pregunta

- Si es cierto que la mujer es la mejor defensora de la cultura, que vive profundamente una dimensión de unidad, y todo lo que se ha dicho esta mañana, ¿cómo es posible que la mujer indígena ha estado callada todos estos años? ¿Cómo es que el machismo se ha impuesto en las culturas indígenas?

. Las mujeres defendemos la cultura porque las tradiciones nos llenan mucho, nos hacen ser personas. La mujer siente hoy lo que se vivió antes. El hombre piensa más, la mujer piensa y vive más.

. La respuesta es difícil porque es necesario tomar en cuenta el tiempo y las generaciones. Todo depende si la mujer es anciana, adulta o joven.

. La mujer no ha estado dormida todos estos años. Nuestra actitud es de vida, no tanto de hablar. Las mujeres indígenas hacen y no dicen; pero cuando hablan, hablan la verdad. Cuando trabajan hacen las cosas bien. Estamos bien despiertas.

. Las mujeres no hablábamos porque nos decían que éramos "mujercitas", que por ser mujeres no íbamos a ir a la escuela. ¿Iríamos a ser jueces acaso? Muchos hombres de nuestro pueblo llegaron hasta las universidades; las mujeres no. Y por allí está la razón del atraso de las mujeres. Hasta los juguetes y las ideas que nos metían eran un atraso para nosotras las mujeres.

Comentario y pregunta

- En nuestras iglesias evangélicas, el trabajo pastoral lo hacen el hombre y la mujer. El pastor llega acompañado por su mujer. En muchas comunidades la mujer del pastor recibe el nombre de pastora, lo cual demuestra que el ministerio se comparte. Pero esto también tiene sus dificultades. Hay el chiste de que el pastor evangélico es doblemente oprimido, por un lado tiene que atender todos los problemas de la congregación, y cuando llega a la casa la mujer le descarga todos los problemas de la casa. Por eso hay muchos que dicen a los sacerdotes católicos que se quieren casar, que lo piensen dos veces. Hay un aspecto que no se ha destacado aquí y es que en muchas culturas indígenas la mujer pasa a jugar un rol sacerdotal. Ese es el caso de las machis entre los Mapuches. Ella es quien establece la relación con Dios. La teología mapuche tiene una dimensión profundamente femenina. La machi comunica la palabra del pueblo a Dios, y comunica la revelación de Dios a su pueblo. Es conveniente que tomemos en cuenta que la mujer percibe y tiene de Dios una experiencia distinta que el hombre. Pregunto ¿Cómo es la percepción femenina de Dios que tienen Uds. las mujeres?

. Desde el principio la mujer se identifica con la vida, con el amor, con el cariño, como madre, como la que da vida. Esto nos da otra experiencia del mundo, de la sociedad, de la historia y de Dios.

El hombre nunca lleva un ser dentro de sí. La mujer siente la presencia de Dios en su propia vida. La mujer se sabe como la tierra, da fruto.

Sabe que el ser que lleva va a ser parte de la familia, parte de la comunidad, parte del pueblo, parte de la historia. La mujer es esperanza. La mujer lucha por la vida, por la tierra, por el cielo. Y todo esto le pone características a su visión de Dios.

. En la cultura náhuatl hay manifestaciones femeninas de Dios. Los Náhuas no solamente tienen un Dios como Madre. Sino que conocen a Dios como masculino y femenino. Uno de los nombres predilectos que le dan a Dios los Náhuas es el de *Ipalnemohuáni-El* que nos da la vida. Pero es una visión de Dios que incluye la tierra, la luz, el agua, la luna: todos éstos aspectos femeninos que enriquecen la manera como vemos a Dios. Decimos *Tátzin* y nos referimos a todo lo masculino; y a Dios le decimos también *Nántzin* para comprender en la divinidad a lo femenino. Pero esto es más que el hecho de que Dios sea Padre-Madre. Esto se refleja en todas las oraciones. Nunca hablamos de Dios sólo en masculino o sólo en femenino. Siempre como *Táte-Náne*. A esta visión le afecta mucho la introyección de lo cristiano que nos hace difícil ver esta riqueza. Pero en la práctica oraciones y ofrendas y toda la fe se expresan también en el aspecto femenino de Dios.

. Desde mi nacimiento, de niña, en mi comunidad, aprendí algo que ahora que soy cristiana metodista no se me borra de la cabeza. No cualquier persona es sacerdote en mi comunidad. Sólo dan este servicio quienes han sido marcados por el rayo: *altumisáyo*; sean mujeres o varones. El sacerdocio no es hereditario. A Dios le hablamos como Monte Alto, y también le decimos Madre Tierra: *Pacha Mama*. En Dios todo es **dos**, todo va en **pareja**. Cuando entró la evangelización vinieron muchas preguntas.

. Nosotras, como mujeres indígenas, tenemos mucha capacidad de contemplación. Por eso descubrimos a Dios en todos los acontecimientos de la vida, de la realidad, de la naturaleza que nos rodea y en todo momento. Esto nos hace sensibles a la vida de Dios; lo descubrimos en el aire fresco, en la mañana, en la noche. Dios está en el hermano, y me llama desde el dolor, la enfermedad y la injusticia que sufren los hermanos. La experiencia de Dios la hacemos en la solidaridad, cuando corremos a ver lo que pasó.

Preguntas y Respuestas

- Algunas de ustedes viven ahora otra vida, celibataria, congregacional, con valores de otra cultura. Yo les pregunto ¿Cómo las recibe su comunidad? ¿Las aceptan? ¿Pueden Uds. seguir desarrollando su propia cosmovisión?

. A nosotras esta vida nos ha costado. Otras mujeres de mi misma cultura en mi misma congregación ya no se identifican con su pueblo, ni hablan el idioma. Pero a quienes conservamos la identidad, nuestra gente nos recibe con confianza. Porque llegamos como indígenas. Muchas comunidades prefieren que nosotras vayamos con el hábito de religiosas. Nosotras nos sentimos un poco como dobles, pero tenemos que hacerle caso a la comunidad hasta que reaccione con más conciencia e identidad. Tenemos que estar muy atentas a la cuestión de "liberarnos de estructuras" ya que, a veces, las mismas estructuras nos ayudan a abrirnos caminos hacia la comunidad. Y este es también un reto grande para las congregaciones religiosas que nos tienen que dar voz en los capítulos. Nosotras tenemos una doble misión: hacia nuestras comunidades, que van perdiendo identidad por el turismo y por las sociedades dominantes; y hacia nuestras congregaciones, para que éstas tomen conciencia de que hay otros mundos, diferentes del que ellas conocen y a los que también debemos servir religiosamente.

- ¿Cómo ven ustedes que a las mujeres indígenas las den en matrimonio sin consultarlas? ¿Es esto un valor cultural? ¿Tiene que ver con la Teología India? Y si es una situación contraria ¿qué perspectivas de liberación propondrían? Pregunto esto porque en la zona nuestra, en Guerrero, se ha visto que estadísticamente son absolutamente más estables los matrimonios indígenas celebrados según la costumbre. Incluso las actitudes de la mujer hacia los maridos en las circunstancias difíciles son realmente admirables.

. Yo trabajo en una comunidad en la que, desde niña, el padre del varón la "aparta" para su hijo, de modo que a los 12 o 13 años puede irse a vivir con él y su familia, para que sea la esposa de ese muchachito. Se casan. Antes la mujer no decía nada. Pero ahora tenemos problemas, las muchachas van a la escuela, saben leer, piensan diferente. Ellas elijen a quien quieren aún contra la voluntad

de sus padres que ya aceptaron con otra familia un trato que sus hijas rompen. Diríamos que "se están liberando". Pero el problema continúa. Queremos que las mujeres sean libres, pero también queremos respetar nuestras costumbres. Aquí se ve que todo tiene doble filo. Si la costumbre sirve para que la mujer quede dominada, que rompan con la tradición. Si el noviazgo y la elección libre va a ser para que las uniones se desestabilicen y la comunidad se desintegre, ciertamente que esa no es ninguna liberación. Es necesario alcanzar una conciencia sutil y madura para que las comunidades decidan. Y esto ciertamente que tiene muchas consecuencias en lo que respecta a la Teología India.

Intervenciones en la Asamblea

. Se destacó también la enorme opresión de la mujer en las Iglesias. Y que si fuera libre tendría un protagonismo incontenible.

. La Virgen de Guadalupe ¿como actúa en la conciencia de la mujer mexicana? Como fuerza inspiradora, como estandarte de lucha. Da cohesión al pueblo y seguridad a la participación decidida de las mujeres. A medida que se rescate de las culturas indígenas los mitos y ritos sobre la realidad femenina de Dios y la aportemos, haremos un gran favor a la actual lectura "machista" de la Biblia, la perspectiva masculinista de la teología, y la exclusión de la mujer de la participación decisiva en las iglesias.

Otras aportaciones

1. Sobre la explotación de la mujer india se comentó lo siguiente:

Aunque las mujeres en su introducción subrayaron que no iban a desarrollar ampliamente este aspecto para mostrar ya el movimiento feminista entre las indígenas, en su respuesta los hombres presentes reaccionaron insatisfechos, extrañados y aportaron aspectos que hubieran querido ver más acentuados: explotación económica, sobre todo al ir a la ciudad, marginación en lo político, no acceso a la educación, etc.

2. Sobre la participación de las mujeres en la vida social:

Aunque las mujeres presentaron un "abanico" amplio de actividades donde la mujer participa (económicas, políticas, familiares, etc.) sin embargo, a los hombres como que pareció insuficiente; ¿su papel es activo o pasivo?

. Conservar la identidad indígena: la lengua, valores propios, costumbres, etc. es muy importante; pero quizás es más significativo poseer como propias la fecundidad, la bondad, la capacidad de contemplación, la animación de las organizaciones y movilizaciones.

Algunos hombres aportaron en la línea de que las mujeres deben llegar a tener un papel más activo.

. Ante ello, las mujeres consideramos que lo dicho es ya activo y como que no quisiéramos de ninguna manera implementar un modelo de participación igual al de los hombres. Es decir, subrayamos la dualidad o complementariedad absolutas que en las culturas indígenas tienen los dos sexos con sus realidades envolventes.

3. Mujer india y teología india.

Aunque las mujeres dijeron que la "vida cotidiana" y su participación social es ya vivir teología, se les pidió definir su papel en la teología india. Se vio la necesidad de ahondar en la tradición, mitos sobre lo femenino de Dios en cada etnia. Fue un ejemplo la Virgen de Guadalupe, pudiendo ser un mensaje liberador que invita a la mujer a asumir un papel liberador.

Queda aún pendiente buscar caminos de más incidencia de la mujer en la teología. Esto se inscribe en la **diversidad** de la ubicación de la mujer en cada nación. Aparece limitada la misión cristiana de la mujer por la falta de una visión integradora de lo masculino y femenino en la teología occidental y todavía en la latinoamericana.

7. LAS TEOLOGÍAS INDIAS ANTE LA GLOBALIDAD DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

**LAS TEOLOGÍAS INDIAS
ANTE
LA GLOBALIDAD DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA**

P. Aiban Wagua, Sacerdote católico, Kuna, en Ustupu, Panamá.

El ponente expuso
utilizando siempre el lenguaje y la lógica mítica.
Los interrogantes que se le hicieron
los implemento también con mitos.
Fue ésta una experiencia singular que demostró
vivencialmente
el ser y el método de la Teología India. Al final entregó estas páginas que
son -dijo la base de su exposición.

Con la cristianización *deAbyaYala*, las teologías indias entraron en clandestinidad y resistencia. La resistencia de las teologías indias, a lo largo de cinco siglos, fue la base de cohesión, fuerza y sobrevivencia de las identidades de los pueblos indios de Abia Yala. Desde que los Emberás, Katíos, Kunas, Mixtecas.. preguntaron por las causas de sus problemas vitales, y pudieron responder a los mismos desde unas lógicas, esquemas muy peculiares, nacían las teologías indias. Nacían las teologías *deAbya Yala*, las primeras que explicaron tanto los fenómenos naturales,

como los acontecimientos sociales de este continente. Que en muchos pueblos las reflexiones no se manejaron por escrito, o que hayan utilizado métodos distintos a los de las teologías cristianas, no es problema de los teólogos indios, es problema que ponen los monoculturalistas.

Cada pueblo tiene su esquema propio de reflexión, de sistematización; y cuando se trata de traducciones, sólo se puede llegar a aproximaciones. Pongamos, por ejemplo, el concepto de **Dios**.

En el pueblo Kuna su aproximado es *Paba*: *Paba hizo correrá Olopurganduiar, Nana hizo correr a Manipurganduiar*", cantan nuestros sabios sailas. Es una realidad totalmente Kuna que para aproximarse a *Paba*, el hombre debe recurrir necesariamente a *Nana*.. Hablar de *Paba* es hablar de *Nana*. La existencia de *Paba* dice necesariamente la existencia de *Nana* o viceversa. *Paba es Paba* (Papá) porque *Nana es Nana* (Mamá).

Y esta relación se da de igual a igual, porque de otra manera *Paba* no sería perfecto *Paba*. En la perfección de *Nana* estriba también la perfección de *Paba*. Y esto no indica de ninguna manera la "imperfeción" de *Paba*, en cuanto que no pueda existir sin la compañera. Dentro de la lógica Kuna, *Paba* (Papá) es tal en cuanto que se relaciona con *Nana* (Mamá). *Paba es paba* en cuanto que *Nana es nana*; y en ello reside su alto grado de perfección; porque si no fuera *Paba*, sino "Dios", como lo conciben las categorías grecorromanas o la teología "*uaga*" (1), entonces sí se podría hablar de "imperfeción"; pero estaríamos barajando dos sistemas de categorías totalmente distintos el uno del otro, dos mundos distintos, dos teologías distintas; y esto no es posible si se pretende tener un sistema teológico serio. *Paba*, pues, toma su perfección, su plenitud, su paternidad en cuanto que dice relación a *Nana*. Y con *Nana* sucede lo mismo. Por eso, precisamente, *Paba* no se puede traducir como Dios; y *Nana*, a su vez, rechaza toda aproximación que suene a diosa. En varias ocasiones, hemos preguntado a los sailas que qué es *Paba*. Sus respuestas siempre han sido sencillamente profundas: *¡Paba, ar*

(1) *Uaga*: término utilizado por los Kunas para designar la categoría de extrañeidad cultural o étnica. Significa también extranjero, no Kuna, no-indio.

Pabdo; Nana ar Nando! : "Paba, pues es Papá; Nana, pues Mamá". Esta no es una simple tautología, es una verdad muy profunda.

Desde este contexto, sería absurdo preguntar si se trata de seres "espirituales" o son sublimaciones de lo meramente terreno. Se trata de una percepción muy peculiar del más allá que necesariamente hace eco en el más acá. El mismo lenguaje que estamos utilizando ahora nos traiciona permanentemente. Las categorías teológicas *uagas* no son suficientes, ni mucho menos exactas, para ilustrar el cuadro teológico Kuna. Estamos con simples aproximaciones. Y así sucede en todos los pueblos.

Desde estas aproximaciones teológicas, y tratando de mirar desde la plataforma de las teologías indias, podemos formular algunas preguntas: ¿Desde las teologías indias, podemos hablar de diálogo con otras teologías (no sólo cristianas)? ¿Será verdad que las teologías indias no admiten diálogo? y ¿Hasta dónde llega la apertura de las teologías cristianas?

Uno de los teólogos Kunas, mi anciano maestro Iguanabiginia propone lo siguiente: *"Anmar, Paba kegeguaye ble, alai arañar ittoge. Na sae dagmaladbali. Paba dummad ue napa nasigsa, Nana dummad ue napa nasigsa, ue yola nasigsa. Paba pipisuli, Nanapipisuli. Negkuebur kuakuennagua kege e irgarganpela gae, kege, kegeperguable ittogetse uiskáe. Paba, tegidakedba, Nana tegi dakedba, negkuebur kuakuennagua obeschuli. . Negkuebur sogau-nag ebese. Aaga negkuebur kuaguengi sokar tibe: angad pur sunsogedye, ue negkuebur Pab'pipisae, Pab'matoe, Nan'matoe.*

Anmar tule, kunas tule sogé: Paba nibtoliba maie, Nana mibtoliba maie, innikíanmarsoge, napiragua;an aisichigan igisogmotibe ar amba nabirsogmoga, tegi akar akar Pab igar mesisa. Pab 'pinsaed anmarobelogosulL Sanna tegiti anmaruiskudapoe inmarinnikig-uat? Naaistardakmalatgikegekáe. Perguablennaabingasmartibe, na akar akar Pab'anmar urbisatgi, keb Paba antnar maga maga ittodoe. Paba todogedsuli. "Creemos que Paba es una tontería, y fácil de ser atrapado. No lo entendemos, porque hay odio, hay rechazo de unos a otros. Paba ha creado esta tierra, Nana ha creado esta tierra, estas montañas. Paba es muy grande, es

inmenso; Nana es muy grande, es inmensa. No se deja atrapar por un solo pueblo, un solo pueblo no puede conocer todos sus caminos, no puede entenderlo todo, por eso, Paba creó, sobre esta tierra a muchos pueblos. Paba no creó un solo pueblo, Nana no creó un solo pueblo sobre esta tierra. Por eso mismo, cuando un pueblo dice 'Lo que yo sé de Paba es mejor y más exacto', ese pueblo no conoce a Paba; está lejos de entender su mensaje; está creyendo que Paba es poca cosa, que Nana es poca cosa. Los Kunas decimos que Paba está en lo alto, que Nana está en lo alto.

Y es verdad, es una gran verdad. Y no sé qué dirán nuestros amigos negros, pero dicen la verdad. Y así los otros pueblos que Paba dejó sobre esta tierra. No podemos decir exactamente lo que es Paba, lo que es Nana, nunca lo vamos a entender todo.

¿Cuándo entonces vamos a conocer mejor a Paba? Nunca en el odio, o en el rechazo. Cuando todos nos encontremos desde la diferencia de nuestros pueblos, entonces poco a poco conoceremos a Paba, conoceremos a Nana. Paba no es una tontería" (2).

Es muy interesante reflexionar sobre el argumento del anciano teólogo Kuna. Para el anciano Iguanabiginia las relaciones entre las distintas teologías solamente pueden darse:

. Fuera del odio, fuera del rechazo, fuera del sentirse unos más que otros, que es lo mismo que convertirse al amor, a la acogida del otro, a la relación de igual a igual como argamasa del diálogo teológico.

. Ningún pueblo -grande o pequeño- tiene la propiedad de entender a Paba más que otros. El entendimiento y su profundización van muy unidos a los acontecimientos, dolores, errores, a la vida diaria de cada pueblo.

. La multiplicidad de lenguas, de culturas, de pueblos son imprescindibles para conocer los aspectos, los atributos, las maneras de ser *de Paba*, de *Wiracocha*, de *Manitú*, de *Ancoré*, de *Dios*.

(2) Conversación con el saila difunto *Iguanabiginia* y el saila Manuel Smith. Grabación de A.W., Ustupu, diciembre 12, 1987.

. El desprecio, la muerte, la integración forzada o engañosa., de un pueblo por más pequeño que éste sea numéricamente, empobrece criminalmente a toda la humanidad, es igual que matar una manera de ser de *Paba*, de *Nana*, de Dios, de *Yamandú*..

. En el mundo, cada pueblo conoce solamente una parte *de Paba*, una parte de *Nana*, por lo tanto todos los pueblos se hacen necesarios e imprescindibles para la comprensión definitiva del ser supremo, amado con distintos nombres y vivido desde distintos aspectos.

. *Paba* será *Paba*, y *Nana* será *Nana* en la medida del equilibrio universal donde cada pueblo ocupará su lugar en la igualdad de derechos.

Otro de los aspectos que nos puede ayudar a esclarecer los puntos de la teología kuna referentes al diálogo sería el de la familia, pero la familia **entendida desde el universo**: La teología kuna obliga a hablar de la fraternidad como cosmosentimiento: que consiste en las relaciones de las cosas entre sí, de las cosas con los hombres, de los hombres con las cosas, de los hombres entre sí. Todas son relaciones que encuentran su sentido en *Paba*, en *Nana* desde la única semilla (la Madre Tierra). Podemos decir que para los Kunas, es más importante **vivir y sentir el cosmos** que **ver y entender el cosmos**. Más que de **cosmovisión** deberíamos hablar de **cosmosentimiento o cosmosensación o experiencia cósmica**.

En los niveles de perfección, tanto de la persona humana como de la misma Madre Tierra (igualmente viva) no se dan vacíos. La Madre Tierra no es solamente el barro que pisamos, es mucho más que eso: incluye el mar, las estrellas, los cambios en los ríos, el sol.. Para poder entender la Madre Tierra y, como relativo a ella, al universo, debemos tomar el relato que nos habla de la tierra Madre:

Paba hizo las cosas con y desde la Madre Tierra. Las relaciones de las cosas que existen en forma tangible o las que existen en

forma inasible, son muy claras y concluyentes. El hombre es una parte del universo, y él mismo es universo; el universo es único.

El hombre es una miniatura completa del universo; y él es guardián de todo.

Después de las anotaciones anteriores referentes a una de las teologías indias, podemos entresacar lo siguiente:

. Desde las teologías indias, de forma particular la Kuna, el diálogo teológico es necesario, pero en condiciones bien precisas de igualdad. Si no se da esta condición, el diálogo se convierte en conflicto. La teología que se considere mayor, maestra, dueña de la revelación, siempre mirará a las otras como una cenicienta, y se impide así un encuentro positivo y fecundo.

. Cada pueblo ha utilizado por muchos siglos sus métodos, sus esquemas, sus sistematizaciones teológicas, sus análisis. El mero hecho de utilizar un lenguaje ajeno (castellano) que no es utilizado por los teólogos Kunas en sus reflexiones, como nos sucede ahora, nos da pie para afirmar que se trata de simples aproximaciones.

. A cada pueblo se le exige que sea auténtico, que sea él mismo, con toda su especificidad para contribuir con mayor claridad y con mayor peculiaridad en la aclaración de conceptos teológicos.

. De acuerdo a todo esto, ningún pueblo está sobrando en el mundo. *Paba* y *Nana* los hizo necesarios a todos. *Si Paba es Paba* y *Nana es Nana*, no lo pueden desmentir.

Diálogo con la Asamblea

. En cuanto a lo que se decía del diálogo que debe existir entre las teologías, ¿debemos concluir que para llegar al conocimiento de Dios es necesario conocer todas las teologías, para tener la perspectiva desde donde cada una hace la experiencia teológica? Es un desafío muy grande.

. En algún momento se dijo que, si una teología parte de que tiene la verdad y que las demás teologías tienen sólo parte de la verdad, estaríamos haciendo un diálogo como entre perro y gato. ¿Es posible ampliar un poco más eso?

La teología kuna parte de la grandeza de *Paba*. Solamente *Paba* en su globalidad es la verdad. Cada teología percibe solamente una parte. Para conocer la grandeza de *Paba* tenemos que unirnos, poner en una mesa común lo que para cada teología es su idea de Dios. Incluso, teniendo todas las experiencias juntas apenas existe un aproximado de lo que es *Paba*.

. Una vez que reconozcamos la existencia específica de las teologías indias, un paso más adelante sería el camino ecuménico de las teologías indias.

. Yo haría el siguiente comentario. El mito del cuerpo despedazado de la Madre Tierra se encuentra también en el mundo andino. Es una manera de hablar de la dispersión de los pueblos indios. Aquí -en México- sucede lo mismo en lo que se refiere a los huesos del último emperador de los Aztecas, Cuauhtémoc, fue despedazado y sus huesos dispersados para que no pudiera ser unificado. Lo vemos también en el "*El Rey despedazado de los Indios*" de Stefano Várez. Está en la tradición, en el sueño, en la conciencia de muchos pueblos. Esto no es sólo épica, sino vida cotidiana. El regreso a los mitos es también el regreso a la unificación, el es momento de la reunificación de la raza, para que vuelva a construir la utopía de la sociedad de los padres; el regreso al momento anterior al despedazamiento de la Madre. Es la parte esencial de nuestras nacionalidades. Recoger todos estos mitos es empezar a trabajar por un movimiento continental por la reunificación de los indios.

. ¿Cómo es posible que el viejo saila haya podido compaginar en una la idea de un Dios masculino y femenino en plano de igualdad, con la de un Dios exclusivamente masculino que ha sido usado mucho por la discriminación y por el poder?

Esta es una pregunta que nunca quisiéramos que se hiciera. Es permanente, incisivo y total en los teólogos Kunas el que Dios es *PabaNana* único. Sin embargo se escucha mucho decir: "Eso, se refiere al Dios de los blancos", "Ese es el camino de los blancos". Lo esencial para el saila, lo que necesitamos los Kunas es *imariscana*, lo humano, ser *orotule*, una humanidad valiosa. Pero hay situaciones de corrupción que impiden u oscurecen el poder ver a *Paba*, y no se ve lo que Dios quería que se viera de verdad. Por eso todas las teologías son aproximaciones. Nuestra aproximación es que Dios es *Paba-Nana*, Padre y Madre, pero no en una sola realidad, sino en una realidad real masculina, real femenina, pero integrada. El símbolo de *Paba* es el oro, el símbolo de *Nana* es la plata. Pero se trata de que todo, para que sea como Dios, ha de llegar a ser de oro y de plata. Por eso la educación Kuna es específica para los hombres y específica para las mujeres. Si a todos se les diera la misma educación, nunca podrían complementarse. Son diferentes, para que se complementen *Paba* y *Nana* son diferentes, pero se complementan e integran.

. Aiban está hablando con pensamiento mítico y nosotros lo enfrentamos con una lógica distinta. El problema que apenas se planteaba, de una concepción teológica que ve a Dios masculino-femenino y otra que lo ve solamente masculino, lo queremos resolver **en Dios**. Y sucede que la religión y la teología resuelven **a la experiencia** el problema de la trascendencia. Por ejemplo, en la experiencia hebrea, decir que Dios escoge a una esclava y ve su humillación, es exaltarla, y es exaltar en ella la humillación de todos los esclavos; le está dando trascendencia a la situación social que vivían los Judíos. Se ve claramente que esa teología presenta solamente **una parte** de la acción de Dios. Acá, con los indígenas, como no existe la esclavitud, ¿cómo se le da trascendencia a la experiencia de fraternidad?; teológicamente, la hermandad que viven los Kunas, no es una hermandad solamente Kuna, es una hermandad de *orotule*, una hermandad ideal, como la hermandad de *Paba-Nana*; así le da trascendencia a la hermandad Kuna. Entonces, dos experiencias se hacen trascendentes con dos maneras teológicas de hablar.

. Me interesaría mucho conocer por qué, en la teología Kuna, no se puede conocer a Dios si no es un Dios masculino-femenino.

Toda la concepción teológica del Kuna es dual. En nuestras ceremonias la mujer tiene, incluso, un lugar destacado. Lo femenino no se entiende solamente como madre, sino como mantenimiento universal. Y en ese espejo femenino se ve todo, incluso lo masculino. La organización comunitaria es una casa: la parte central requiere de otras, y las otras se tienen que aparejar con otras, si no cada parte no es parte de la casa. La parte central es el *saila*, pero el *saila* necesita al *árgan* que lo interprete, el intérprete sirve *aipueblo*. Un pueblo sin intérprete no existe, un intérprete sin *saila* no existe, y sin éstos el *saila* tampoco tiene razón de ser. Todo va aparejado. También Dios, si no va aparejado como *Paba-Nana* sería algo abstracto, no existiría; tampoco el pueblo existiría sin un Dios aparejado.

. ¿Cómo lograr esa diversidad de conocimiento de Dios concretamente en nuestra comunidad, cuando de alguna manera ha influido mucho la teología europea de que Dios es uno? ¿Cómo recuperar la perspectiva india en medio de un quehacer teológico donde intervienen obispos, sacerdotes, religiosas e indios?

Tenemos la obligación de descubrir el rostro de Dios como lo han vivido nuestros padres. Ese rostro los hizo pueblo, les dio identidad.

Si no hacemos esto no vamos a enriquecer el mensaje cristiano. Lo indio va a agrandar el conocimiento de Dios. Aunque en algunas partes este rostro está fundido con imágenes cristianas, en otras se alcanza a distinguir el verdadero rostro del Dios que vieron los viejos, los ancianos. Cada pueblo tiene que ver a Dios desde su historia.

Si alguien ve a Dios desde otra historia, en cierta manera, está mendigando. Yo debo conocer bien a Dios desde mi historia, y darle la mano a otros que lo ven desde su propia historia; así se amplían las experiencias y las visiones que tenemos sobre Dios. Cuando se conoce bien el rostro kuna del Dios kuna, se puede contemplar bien el rostro blanco del Dios blanco; cuando se conoce bien el rostro blanco del Dios blanco, se puede contemplar bien el rostro kuna del Dios kuna. Son aspectos auténticos de Dios. De otra manera conocemos solamente pedacitos de Dios.

. Yo vivo en una comunidad formada por dos etnias donde la más fuerte explota a la débil. Allí, míticamente se sostiene que Dios hizo al pueblo explotador y el Diablo, Ósha, hizo al pueblo explotado.

¿Esta teología, está éticamente bien enfocada? ¿No habrá mitos antiéticos que no ayudan al proyecto histórico del pueblo? Creo que los mitos deben confrontarse continuamente con el proyecto vital de los pueblos.

Paba y Nana hicieron a la humanidad y la pusieron en una tierra buenísima. Pero la humanidad se creyó dueña de todo. Y así entró la maldad, el acaparamiento, la no generosidad Esa es la culpa original. Cada pueblo tiene historias parecidas. Pero se pueden manipular, se pueden utilizar en contra del pueblo. Sin embargo el pueblo sabe recurrir a su riqueza mítica para resurgir, para levantarse: descubren cómo luchar para defender a la Madre Tierra y se crean nuevas narraciones que llegan hasta los cuentos de los niños. Y se levantan despertados por sus relatos míticos. Y nacen las comarcas, y se hacen respetar.

. En los mitos aymarás todo es masculino y femenino: *Pacna-Mama, Wlra Kocha*, Sol-Luna, presentados en planos iguales. Esa integración produce vida fecunda. La invasión que vino destruyó y está destruyendo esta visión armónica y respetuosa del universo. Sin embargo tenemos vigente el mito de que no obstante su astucia, el zorro va a perder, y la humanidad llegará nuevamente a la armonía de una nueva sociedad que siempre ha estado en el universo.

. ¿Cómo leer desde la teología kuna al Jesús histórico?

Este es un punto conflictivo. Si digo barbaridades recuerden que sólo soy un cartero que les entrega el mensaje de mi pueblo. Le dije a un saüa: *Yo soy cristiano, creo en Jesús que nació en Belén, que hizo muchas cosas buenas, que muñó por nosotros y nos salvó. El sailoa me respondió. Bueno. Paba y Nana envió a un hombre que se llama Ibeorgun para hablara nuestros pueblos, para organizarías, para que no acapararan cosas, para que fueran generosos, para que supieran vivir, para que compartieran con todo el mundo. Nos dijo cómo vivir unidos respetando al salla. No vino solo. Vino con su mujer que enseñó a nuestras mujeres a hacer la tinaja, a ocupar supuesto en la sociedad.*

Esto nos lo enseñó mandado por Paba y por Nana. Por lo tanto, no necesito lo que enseñas. Aquí está el problema. La religión kuna se llama religión de Ibeorgun. El está en el pueblo, está en el canto, está en el congreso. En síntesis, Tú dices que me anuncias la buena noticia de Jesucristo, que está en tu cultura. Esta noticia me interesa muchísimo. Una buena noticia debe ser para todos los pueblos. Dios no puede quedar sólo en la cultura de un pueblo. Dios no es propiedad de ningún pueblo

PLENARIO

Los grupos de reflexión se constituyeron de manera heterogénea para dar riqueza al intercambio. Por ello no se especifica aquí de qué grupo proceden los aportes.

Se decidió trabajar con las siguientes preguntas:

1. ¿Cuáles serían las condiciones para un encuentro fecundo entre las teologías indias y las cristianas?

1. Condiciones para un Encuentro Fecundo entre las Teologías Indias

las Cristianas

En nuestro grupo veíamos necesario para el diálogo: . Superar toda postura dogmática cerrada.

- . Despojar los dogmas de los ropajes europeos en los que vinieron envueltos.
- . Acercarse más a las teologías indias para conocerlas mejor.
- . No identificar religión y fe. .
- . Ver en las teologías de los pueblos un espacio ecuménico de acogida.
- . En el encuentro de teologías que ninguna de ellas pierda su identidad propia.
- . Multiplicar encuentros de diálogo en las bases. . Dar cabida en la liturgia a textos de Teología India.
- . Ayudar a los pueblos indígenas en el choque con la sociedad envolvente.
- . Ayudar a los jóvenes a conservar su identidad cultural, matriz de la Teología India

Nosotros considerábamos que para el intercambio se requiere:

- . Tener espíritu ecuménico para reconocer las teologías de otros pueblos.
 - . Compartir la experiencia de Dios que tienen todas las teologías para enriquecimiento mutuo.
 - . Poseer una autoidentificación de la propia fe para poder dialogar. . Evitar las hegemonías culturales.
 - . Tener como principio que Dios no es propiedad de un pueblo sino que se da a todos.
 - . Hacer reflexión bíblica a partir de la cultura religiosa de los pueblos.
 - . Iluminar con la Teología India y con la Teología Cristiana las luchas por la justicia.
- Para una relación fructuosa entre las teologías tendremos que:

. Distinguir las condiciones reales del diálogo de las utópicas. También distinguir las condiciones que requiere la perspectiva indígena y las que necesita la perspectiva cristiana:

Condiciones desde la perspectiva de los indígenas

- . Ir al reencuentro de las raíces de la Teología India.
- . Estar conscientes de que el diálogo es una búsqueda, y que éste se de en una actitud de paz y de serenidad.
- . Es necesario el conocimiento de otras teologías para iniciar la reflexión y la búsqueda.
- . Que haya unión de las iglesias más en relación a lo indígena que en relación a lo eclesial.
- . Se requiere relación ecuménica entre las iglesias.

Condiciones desde la perspectiva de los no-indígenas

- . La mutua aceptación de que Cristo está presente en todas las culturas.

- . Simpatía de parte de las jerarquías eclesiales para establecer la actitud de búsqueda.
- . Conocimiento profundo de las teologías.
- . Reconocer que los dialogantes son dos sujetos que no deben absorberse sino relacionarse
- . Reconocemos que ya hay espacios y agentes que miran y reconocen el aporte de las teologías indias.
- . Partir de que ya existe el sujeto histórico para el diálogo entre las teologías.
- . Existen espacios para discutir actitudes paternalista de las iglesias.

Lo más importante que resultó de nuestro diálogo fue que es necesario:

- . Asumir que ninguna visión de Dios es completa y que todas llevan a la plenitud.
- . Considerar que la teología cristiana de por sí no es opresora, sino que la que oprime es su distorsión.
- . Creer que la revelación en Cristo es para todas las culturas, porque es de vida.
- . Partir de la base de que la situación real y teológica de los pueblos es la que impulsa a la unidad.
- . Dios, omnipotente, está en todas partes, y no es posible que se reduzca a una cultura o pensamiento.
- . En cada cultura, Dios se revela con un lenguaje, ritos y formas, que cambian según las culturas.
- . Las estructuras de las iglesias, en buena parte, se están sintiendo cuestionadas desde dentro y desde la base por la Teología India. Son cuestionamientos históricos, sociales y personales.
- . Se han ido descubriendo herramientas nuevas para hacer teología. . El indígena ha hecho escuchar su voz en las iglesias.

304

.

Las condiciones deben ser integrales.

. La teología debe ser una complementación al descubrimiento que de sí mismo ha hecho el indígena.

. Cuando la Iglesia ha optado por el pobre el descubrimiento mutuo es más fácil.

. La vida teológica engloba todos los niveles de la vida de los pueblos.

. En las condiciones actuales hay agentes indios y no-indios con larga tradición teológica oral y escrita. . La práctica teológica comunitaria posibilita el encuentro de las teologías.

. Hasta ahora el diálogo sólo ha sido posible con una parte de la Iglesia, la que está Comprometida con el pobre.

Para establecer el diálogo considerábamos:

. El encuentro entre las teologías no es incompatible.

. Es necesario despojarnos en las iglesias del complejo de superioridad.

. Cada quien ha de presentarse con su propia identidad. . La búsqueda ha de hacerse unidos.

. Es una búsqueda conjunta con el acompañamiento al proceso histórico de los pueblos.

. Las teologías deben de ayudar a descubrir críticamente estos proyectos históricos.

. La experiencia histórica de cada pueblo debe ser tomada en cuenta para la relación de las teologías.

. Profundizar más seriamente los mitos de la Biblia.

Nosotros llegamos a estas conclusiones:

- . Las teologías cristianas son muy "racionales", frente a otras teologías que son vivenciales.
- . Tanto la estructura de las iglesias que se creen dueñas de la verdad, como el pensarse las únicas interpretadoras de la Palabra de Dios, las hacen indiferentes ante los pobres y ante sí mismas como creadoras de estilos nuevos de sociedad total.
- . Para las iglesias, la pérdida de conciencia de su memoria e identidad histórica, y además la incapacidad de recrearse, son impedimentos para el encuentro de teologías.

Sobre este punto nuestra discusión tuvo estos intercambios:

- . La supuesta superioridad de la Iglesia que impone esquemas en todo trabajo pastoral, es un obstáculo para el diálogo. Además obstruye el trabajo de rescate y el conocimiento de la teología propia.
- . Esta actitud de las iglesias provoca reacciones muy violentas.
- . Si durante 500 años el pueblo ha visto a un Cristo colonial, hablar de un Cristo dialogante es una tarea muy difícil.
- . Obstáculo muy serio es el desconocimiento de la iglesia, de la religión y de la teología propia.
- . Si no se conoce la religión propia será muy difícil que se llegue al conocimiento de otras religiones.
- . Nunca hubo condiciones para el diálogo real.
- . Otra limitante es que, queriéndolo o no, seguimos desvalorizando la cultura propia ante la cultura occidental.
- . El complejo de inferioridad nos lleva a siempre pedir permiso y no mejor arriesgarnos a pedir perdón en el caso de que nos equivocáramos.
- . Otro obstáculo son las mismas estructuras de poder de las iglesias. Por disponer de fondos o canales o relaciones, establece un desbalance

que frena cualquier choque que se pudiera dar en el diálogo real.

. A veces los agentes pastora les encuentran dificultades para ubicarse bien. En vez de dialogar imponemos; y nunca llegamos al diálogo. Y no nos ubicamos en el ritmo del pueblo.

Para el diálogo tenemos que tener en cuenta que:

. Hay diferentes tendencias teológicas, no sólo a nivel continente, sino regional y personal.

. Todavía no se ha captado el sentido verdadero de la Encarnación: el hecho de despojarse y de revestirse.

. No valoramos suficientemente nuestras culturas, de allí que no descubrimos la riqueza teológica.

. La autosuficiencia nos hace pensar que somos prototipos y que los indígenas tienen que pensar como nosotros.

. La sociedad está perdiendo su raíz por el avance tecnológico ligado al capitalismo y consumismo.

. Se está construyendo actualmente una sociedad monolítica donde no cabe el dinamismo ni el pluralismo.

Comentarios de participantes en plenario

. Quizás, a partir de este Encuentro, ya no hablaremos de Teología India, sino teologías de los pueblos o teologías indias. No hay una Teología India globalizante. Tal vez es muy prematuro intentar el encuentro de las teologías indias con las teologías cristianas. Antes de buscar el encuentro, tenemos que lograr expresar la identidad de estas teologías indias que todavía no hemos articulado entre sí. Hoy hemos visto la tónica de la teología kuna, pero no la tónica de la Teología India globalizante. Lo que urge es encontrar denominadores comunes, no mitos macro ni paradigmas globalizantes, con los que perderíamos la riqueza de lo que aún no se ha expuesto. Sería como un intento de unificar la raza. Las razas indias no fueron jamás unificadas. Con esto no quiero decir que no necesitemos algo que nos

una progresivamente, pero antes de unir necesitamos encontrar la identidad de las diferencias. Lo más importante será detectar la especificidad de las distintas teologías en el plural, y la articulación de estas diferentes teologías. Cristológicamente será buscar los otros rostros de Jesús en las otras teologías; seremos visceralmente uno comentado por el otro, para descubrir la buena noticia del otro que nos completa. Tenemos necesidad de conocer esta diversidad cristológica presente en los distintos pueblos.

. Aquí ha emergido la importancia de las particularidades, de lo diferente. A veces vemos lo diferente como lo contrario. Pero lo diferente no es contrario, lo diferente es casi con certeza complementario. El lugar del encuentro es la práctica liberadora, la experiencia religiosa del otro.

. El sujeto de la teología indígena es el pueblo indígena. Entonces el sujeto de la teología cristiana debe ser también el pueblo cristiano.

Pero este pueblo no está tan preparado para el diálogo. El problema podría ser que el diálogo se diera entre el pueblo indio con los asesores teológicos del pueblo cristiano. Por eso importa tanto que cada pueblo se identifique bien, rescate su memoria histórica. En Panamá se hizo una carta pastoral sobre la tierra que contiene la teología de los Kunas, de los Emberás, de los campesinos interioranos; pero no se ve cómo todos esos pueblos van en una marcha histórica a la realización teológica de lo que Dios quiere para ellos.

Esto hubiera resultado si se diera el diálogo interteológico.

. Es necesaria una palabra sobre el mito y el funcionamiento del mito. Gian Baptista Vico dogmatizó que los mitos eran fantasías y mentiras. En cambio, antropológicamente, el mito se convierte en la explicación o en la justificación de la historia y el proceso de un pueblo. Voy a tomar un ejemplo que puso Aiban, el de "los huesos dispersos". Las palabras con las que se expresan los mitos tienen distintos significados en cada cultura. En cambio esas palabras, convertidas en símbolos, tienen otro sentido que es exclusivamente el que les da la cultura que los creó. Así, los Kunas, míticamente, en vez de hablar de los huesos dispersos de su madre, simbólicamente están hablando de pueblos y sistemas culturales dispersados fuera de

su tierra. En el mito las palabras dejaron de ser palabras. El mito no está en las palabras ni en los símbolos. El mito es la explicación íntima y la interpretación cultural de por qué en su historia esos huesos dispersos son en realidad los pueblos indios dispersos. Los mitos tienen una lógica muy estricta. La suya no es la lógica que se resuelve en la razón, para la razón. Racionalmente, ¿cómo es posible que si el indio junta los huesos dispersos de su madre en una hamaca resucitará su madre; y además, que esto suceda varias veces? Eso nunca se consigue según la racionalidad de la razón. Pero en la historia de los pueblos indios, eso es lo que está pasando: que siempre están dispersos, expulsados de su tierra, y siempre están en tensión a juntarse de nuevo para tener vida en su territorio. El mito es la coherencia y la razón de la historia, no la razón de la razón. Actualmente, el mito no tiene sentido para la racionalidad europea. Los mitos tienen una dimensión totalmente distinta y profunda, que es la racionalidad que se debe conocer para poder establecer el diálogo entre las teologías. De otra manera el diálogo no tendrá sentido.

Ahora, ¿en qué momento el mito se convierte en creencia y religión? La creencia, la religión y la teología se dan cuando el mito da una explicación trascendente, cuando el mito comprende y explica la historia como actuar de Dios. No todos los mitos son religiosos. Hay mitos específicos para el trabajo, para la familia, para la convivencia social.

Los mitos que explican esto son mitos sociales. Pero cuando ese trabajo se hace según la voluntad de Dios, cuando esa convivencia realiza el plan de Dios, entonces el mito es religioso, entonces el mito es una manera teológica de hablar. Hay que distinguir cuando se trabaja con el mito como una experiencia social y meramente histórica, y cuando se está en el mito como una experiencia trascendente. Esta distinción es muy productiva.

. Antes de la venida de los invasores, nosotros teníamos profundamente fe en Dios. Teníamos miles de templos, sacerdotes, sacerdotisas que recordaban nuestros mitos y el origen de los Guaichayas, de los Guarachis, de los Condoy, de los Concoy. Cada áyu tenía su mito, su historia, su cambio, sus inventos, su territorio. Lamentablemente, cuando vino la cristiandad dijo que todo esto era del diablo, de Satanás, y lo destruyeron, nos dejaron sin identidad para nada convirtiéndonos en "indios". Quiero ver a un Cristo que nos haga

conocer nuestra historia, nuestro origen, nuestros héroes que durante 500 años lucharon por la liberación. Parece que estamos entrando a esta esperanza, el día en que nuestro pueblo conozca estos mitos históricos que son como nuestra primera Biblia. Una Biblia de fe, de lucha, de liberación, de dignidad, de persona creada por Dios.

Nosotros somos el fermento para esto, convertírnos a todos.
Ojalá Jesucristo pueda

. No basta presentar una esperanza, así nomás. Hay que presentar una alternativa concreta para actuar. Cristo es el gran liberador del indígena.

. Me siento contento porque, al fin, los grandes pensadores se han dado cuenta que nuestros mitos no son cualquier pavada. Debemos distinguir entre mitos y mitos. Hay mitos que expresan la historia cabalmente. Y hay mitos que surgen en el avance histórico del pueblo en la vida concreta actual. Y aquí es necesario tomar la dimensión profética de nuestros mitos. Eso aún no lo hemos tocado. Los mitos denuncian una situación concreta y actual que está sufriendo nuestro pueblo. Al mismo tiempo los mitos anuncian una esperanza de manera muy sencilla, en forma de cuentos. Como el mito del encuentro del zorro con la perdiz. La perdiz le muestra al zorro el reflejo de la luna en un lago y le dice: "no me comas a mí, cómete mejor ese queso; pero es necesario beber el agua para que puedas sacar el queso". El zorro bebió tanta, murió ahogado y la perdiz escapa salvando la vida. Explica que el explotador morirá víctima de su propia ambición. Esos cuentos sencillos los padres los cuentan a sus hijos, los abuelos a sus nietos. Son denuncia de una situación concreta que se está viviendo y contienen una esperanza para el pueblo.

. Yo he experimentado el mito como un lenguaje totalmente revolucionario. Nuestros mitos son una carga de dinamita. Y tienen una inteligencia tal. Nos contaban unos sallos que cuando la invasión de 1925 a nuestros padres la policía colonial les quitaba la mitad de lo que traían del monte, nuestras madres eran violadas. Estaban a punto de acabar con todo. Los viejos reunían a todo el pueblo por la tarde, y le cantaban: "Había un pescado medio abobado, que era dueño de las rocas grandes; y otro pez rojo que tenía muchas espinas,

agresivo, *que* llegó muy pobre, pidiéndole al bobito una pequeña piedra. Y se la cedió. El pez de espinas tenía muchos otros pescados.

Le dijo al pescado bobo que tenía una hermana, que si podía venir también; y luego que tenía varios hermanos, que si podían venir. Un día que los pescados bobitos fueron a una fiesta, cuando volvieron contentos, brincando, danzando, remolineando, enchichados, encontraron todo su lugar invadido de pescados rojos que dijeron que ya habían perdido sus rocas por haberse ido a la fiesta. Hubo pugna, hubo pelea, hubo guerra que perdieron los bobitos. Y se quedaron allí a un lado". La policía colonial no entendía el mito; mientras que los Kunas se decían que no querían ser como los pescados bobos. Con el tiempo, animados por este mito, los Kunas triunfaron y se quedaron en posesión del territorio kuna.

Hay teologías indígenas. Y para el diálogo, hay que fortalecer al sujeto. Yo preguntaría ¿cuál es el sentido del diálogo de las teologías? Yo pienso que ese diálogo se necesita, no como una elucubración racional con la que volveríamos a lo mismo de que son muy bonitas las teologías. El diálogo se debe poner en la realidad liberadora de la necesidad de construir el Reino. Ese es el lugar del encuentro. El diálogo se debe dar para hacer realidad las utopías, para ir haciendo el rescate que necesitan desde la convicción cristiana de construir el Reino de Dios. A veces nuestra cristología reduce a Cristo, no lo presenta abierto al Padre y abierto al Reino. Como que nos estamos atorando.

. Otra cosa importante que debemos determinar es el lugar en el que se debe dar el encuentro de las teologías. Yo creo que no debe ser un lugar neutral. Jesús en el Tabor, nos da un poco el paradigma de en dónde debe ser ese encuentro. Jesús, en el monte, se encuentra con Moisés y Elías, personas importantes para la historia de su pueblo. Se encuentra con ellos no en el templo, no en la sinagoga, sino en donde, según la experiencia cultural de su pueblo, esas personas habían dialogado con Dios, en el monte. Yo creo que el lugar del encuentro debe ser el lugar de la experiencia del otro con el que queremos dialogar. En el caso del pueblo Kuna es posible que traigamos a Ibeler y a Ibeorgun a ese ámbito. En el diálogo teológico, Jesús se debe encontrar en el ámbito propio de la experiencia religiosa de *Ibeler e Ibeorgun*. El diálogo debe descubrir cómo Cristo funciona allí, dentro

de ese mundo. Esto, del lugar, es algo muy importante para que el diálogo sea fecundo.

. He estado pensando sobre lo que dijo monseñor de la única redención y la única salvación en Cristo. Esto lo podemos entender desde dentro de las pequeñas comunidades paulinas, pequeñas, perseguidas, despreciadas; o desde una cristiandad imperial, colonizadora, hegemónica. Es posible concentrarse en el contenido del mensaje de Pablo aplicándolo a través de la historia, sin ver cada momento de la historia. Quien formuló ese contenido de la única salvación en Cristo, fueron las comunidades y no las cristiandades que, aunque si bien quisieron ser portadoras del mensaje cristiano, lo hicieron desde condiciones de poder ideológico, militar, económico.. Pablo y sus comunidades no hablaban desde esos poderes, hablaban desde una proximidad a la experiencia evangélica según la cual (Lucas 10, 21) el pobre sabe no porque sea pobre, sino porque Dios se le ha querido manifestar: los pequeños saben, y los sabios son ignorantes.

En el diálogo teológico, es bueno ver cómo los mensajes bíblicos pueden ser interpretados desde formas muy distintas. También si a la reflexión que hemos estado haciendo acá le yuxtaponemos algunos elementos bíblicos muy válidos, pero que pasan por el prisma de poderes que a través de la historia han ido aprisionando los mensajes, estaremos en situaciones muy difíciles para trabajar teológicamente.

Nuestro trabajo bíblico lo tenemos que hacer desde las comunidades indígenas, en una serie de contextos, desde los cuales los mensajes bíblicos no aparezcan como negadores de la manifestación y la salvación de Dios de muchas maneras.

. El Kuna siente la necesidad de dialogar porque sabe que sólo conoce una parte de la realidad de Dios. En una familia -me decía mi maestro- hay tres hermanos. Uno es cazador, se va al monte y conoce las montañas, no se pierde, sabe cómo defenderse de los rayos, sabe cómo se siembra la semilla, como cree, cuando cosechar. Otro, es pescador número uno, conoce el mar y los ríos, dónde están los pescados, todo. El tercero es médico, sabe incluso operar el cerebro, si estos tres hermanos no se juntan, no se necesitan, se van a morir. El pescador, por más pescados que traiga, si no recurre a su hermano el de la montaña ¿qué va a comer? También el médico, se va a morir.

Los Kunas conocemos la montaña, sabemos cómo cuidar a la madre tierra. Otros saben como llegar a la luna. Pero no me pueden decir que soy menos que él. El diálogo es ir a la perfección, a la humanización.

. No basta presentar una esperanza, así nomás. Hay que presentar una alternativa concreta para actuar. Cristo es el gran liberador del indígena.

. En cuanto a Jesús. En él no hay problema. El problema está en nosotros. Puede ser que me equivoque, pero el problema lo veo así. Jesús aparece en una historia, es Hijo de Dios; los indígenas tienen absoluta necesidad de esa buena noticia. Pero nosotros, los misioneros, creemos que la buena noticia es aquello que tengo. Pero sucede que esa buena noticia es mala noticia para el pueblo, y estamos traicionando a Jesús. ¿Cuál será la buena noticia para un pueblo masacrado, despojado de sus tierras, despojado de todo? ¿No será que Dios quiere que tenga su tierra? ¿Que se liberen? Al anunciar el don de la tierra, al anunciar la liberación ¿no estoy anunciando a Jesús? Para que el pueblo viva ¿qué es lo más necesario? ¿que escuchen el nombre de Jesús, o anunciarles cómo libera Jesús a ese pueblo determinado? Yo podría anunciar todo lo que sabemos de Jesús, y, sin embargo, nunca darle una buena noticia al pueblo. Entonces, se nos aplicaría lo de la langosta: que mientras que nosotros los cristianos creemos que tenemos a Cristo, él ya brincó a otras partes, a otros pueblos.

. Uno de los obstáculos para el diálogo es que hemos impuesto muchos Cristos. Uno es el Cristo católico, otro el Cristo protestante. Además los protestantes hemos impuesto un Cristo metodista, otro bautista, otro pentecostal; los católicos un Cristo jesuíta, uno franciscano. Hay en el pueblo una confusión de Cristos. Tenemos que recoger el desafío y arrepentimos de esta diversidad sectaria que no enriquece, sino que confunde, y pedirle perdón a nuestros hermanos indígenas, y buscar con ellos, en la diversidad histórica enriquecedora, cómo descubrir un Cristo indígena que nos podría ayudar a los no-indígenas a liberar a nuestros pueblos.

8. CONCLUSIONES

CONCLUSIONES Y CONSENSOS

I. Sujeto de la Teología India

1. El sujeto de la Teología India es la **comunidad indígena**, enraizada en la tierra de donde surgen y crecen sus ritos y mitos.
2. Esa comunidad vive la experiencia de **Dios Padre-Madre** en su caminar, la reflexiona junto con sus sabios y sabias -intérpretes legítimos de sus creencias- y la expresa y celebra en su vida cotidiana y en sus ritos.
3. Esta comunidad es **consciente** de su identidad, de sus valores, de tener un proyecto de vida, una Revelación y Religión propias y lucha en su caminar histórico de 500 años de resistencia a la opresión -junto con otros hermanos- por su **liberación**, para tener **vida en abundancia**.
4. El ordenamiento de esta **experiencia teológica** corresponde a los miembros de la misma comunidad y a aquellas personas que insertadas en ella sintonizan con sus proyectos.

II. La Cultura

Trabajamos nuestra **cultura**, como lo hacemos con la **tierra**: **1. La labramos**, al rescatarla y revalorarla.

2. La sembramos, al sistematizarla con auxilio de las ciencias que nos ayudan a su relectura.

3. La limpiamos, con conciencia crítica ante la realidad.

4. La fertilizamos, creando condiciones que fortalezcan y fomenten la identidad india, por medio de los mitos, ritos, creencia, lugares, tierra, idioma, símbolos, instrumentos, danza y organización propia.

5. La cuidamos, recuperando la memoria histórica.

6. La cosechamos, cuando el hombre y la mujer en la comunidad nos proyectamos hacia nuestra liberación.

7. La amamos, porque es la vida de nuestro pueblo, por ella crecemos y nos fortalecemos en la presencia de Dios Padre-Madre.

III. Estructura Social

1. Las comunidades indígenas hemos sido objeto de la opresión social y étnica. A partir de la invasión hace 500 años, hemos sufrido la imposición gubernamental, partidista y eclesial que usa la Biblia para sus fines.

2. Las comunidades indígenas estamos oprimidas en las estructuras sociales, en un mundo que pretende uniformar a todas las personas, dentro de la economía de mercado total y nuevas formas de colonialismo cultural, convirtiéndose más violento contra la mujer.

3. Los pueblos aborígenes tenemos vocación por la vida, por eso queremos transformarlas estructuras económicas, políticas, sociales opresoras. Lo hacemos desde nuestra identidad cultural y nuestras teologías, dialogando con otros pueblos indígenas y en solidaridad con grupos marginales. Así contribuimos a generar alternativas de sociedades nuevas.

4. Por eso los sujetos de este proceso tomamos conciencia para caminar hacia la liberación y hacer nuestros proyectos indígenas con otros grupos explotados.

. Reforzamos nuestra resistencia y anhelo de liberación en nuestras Teologías Indias, frente a sistemas de opresión internos y externos.

. Fortalecemos la organización india que es dual y complementaria. . Revitalizamos la solidaridad entre los pueblos indios. . Luchamos por la autodeterminación. . Usamos nuestros lenguajes simbólicos.

5. Urge para los servidores internos y externos un compromiso hasta las últimas consecuencias, buscando estrategias de acompañamiento en el proceso de liberación, dependiendo de las culturas y la situación del país.

V. Aporte Cristiano.

1. Profundizar y consolidar nuestras Teologías Indias e ir descubriendo sus esquemas y métodos propios hacia un diálogo de profundo respeto con las teologías cristianas y no cristianas.

2. Releer la Biblia como una de las herramientas que amplíe nuestra reflexión teológica, reconociendo que Dios se revela en todas las culturas.

3. Desde nuestras Teologías Indias, el diálogo con las Teologías Cristianas y no Cristianas presupone el despojo de absolutismos y privilegios para que nos lleve a un verdadero enriquecimiento mutuo.

4. El aporte cristiano debe traducirse también en actitudes y voces proféticas para que el diálogo entre las teologías esté al servicio de la justicia, la vida y la liberación.

CARTA AL DIOS DE LA VIDA

Desde este país de los Mexicas, nos dijimos a Ti, *Totatán Tonanzin*, Dios Papá y Mamá de todos los pueblos, para contarte de nuestras vidas.

Desde el Norte y el Sur, del Este y el Oeste de Amerindia hemos venido a este Encuentro Ecuménico. Somos indígenas y no indígenas, laicos, pastores, religiosas, religiosos y obispos. Venimos de islas y selvas, montañas y costas, ríos y sequedades, de nuestro Continente *Abya Yala*. Compartimos la *ílaneltoquiUs*, la verdad que creemos, es decir, la teología que tenemos como comunidades originarias, como indios.

Esta reunión la comenzamos con una fiesta: comunión de pueblos, esperanzas, fuerzas de autodeterminación. Visitamos a *Tonantzín-Guadalupeysaite* Ella compartimos dolores y alegrías. Luego comimos lo que nos regalas en la tierra, signo radical de lo que anhelamos: colaborar en la construcción de un mundo de hermanas y hermanos.

Te damos gracias, Dios de la Vida, por nuestra fe, conocimientos, celebraciones, mitos, historias, como pueblos indios. Los no indios queremos ser sus discípulos, compartiendo cada quien la fe y la teología, hacia la plena madurez en Dios presente, vivo y actuante.

Durante 500 años dolorosos, sistemas injustos casi nos han aplastado, a millones han matado, nos han despojado de tierras y derechos. Pero hemos resistido, nos hemos levantado, hemos trabajado y crecido. Nos duele que el cristianismo (modos de Iglesia, teologías,

liturgias, lenguaje) llegara a *Abya Yola* aliado a los conquistadores destruyendo culturas y religiones de estas tierras. Sentimos tu llamado a la conversión, porque Tú amas y estás presente en cada pueblo, en cada cultura. María de Guadalupe dijo a Juan Diego, que Dios sana nuestros dolores. Hoy, como miembros de Iglesias cristianas, te invocamos, Dios liberador, desde nuestras culturas e historias.

Tú nos has hablado de muchos modos y maneras a través de los siglos y esto es signo de tu Amor. A muchos pueblos indios les ha servido como Vida y Fuerza tu Palabra que está en la Biblia cristiana. Pero nos escandaliza y nos causa un dolor profundo el que esa misma Biblia haya sido utilizada, en muchas ocasiones, para apagar tu Vida comunicada en Escritos y Tradiciones indias. Por otra parte, nos animan documentos, obispos y pastores de nuestras iglesias que, inspirados por Ti y empujados por el pueblo, nos abren caminos para testimoniar tu Presencia en nuestras culturas. Nos da mucha esperanza ver que en Amerindia hay experiencias muy ricas de trabajo teológico indio. Este ha sido un camino largo y no ha dejado de tener dificultades e incomprensiones. Sin embargo, hoy se

alegra nuestro rostro y nuestro corazón porque, en muchas de nuestras comunidades, con sus sabias y sabios, con la fuerza de sólidas tradiciones y reflexión teológica, luchamos con vigor por nuestra tierra, iluminamos nuestra vida diaria y celebramos nuestra fe con gran festividad. Nuestra alegría es mayor porque creemos que esto es lo que Tú propones, deseas, impulsas y amas.

Dios nuestro, Padre y Madre de todos, Tú quieres que tengamos Vida en abundancia. Eso nos lo dijiste a través de Jesús y a través de las Tradiciones de nuestros pueblos. En cada pueblo de *Abya Yala* Tú manifiestas parte de tu Verdad, por eso, al conocer a fondo nuestras raíces, estamos caminando hacia el encuentro pleno contigo. La vivencia de la fe en nuestras comunidades nos revela claramente la complementariedad de hombre y mujer, que no hemos sabido respetar y valorar en toda su profundidad, quizás marcados por la sociedad dominante. Ahora Dios de la Vida, Señor de la Historia, El que está junto a nosotros, Fuente de nuestra Esperanza, una vez más constatamos el

etnocidio, genocidio y casi desintegración de nuestras naciones indias durante 500 años. Sin embargo, nuestro corazón se alegra porque continuamos vivos y llenos de esperanza. Te sentimos presente en las comunidades y en nuestra rica sabiduría al entenderte y amarte. Nos comprometemos a ser, como pueblos Indios sujetos de nuestra historia y reflexión teológica; a identificarnos como naciones desde nuestras propias culturas; a profundizar nuestra solidaridad liberadora en las actuales estructuras de pecado; a fortalecer nuestra acogida a tu Vida plena, al gozo de tu amistad.

Majqida Mochffuuz. Amén.

México, D.F. 22 de Septiembre de 1990.

9. ORGANISMOS AL SERVICIO ===== DE LA TEOLOGÍA INDIA

ORGANISMOS AL SERVICIO DE LA TEOLOGÍA INDIA

REGIÓN CONO SUR

Centro Ecuménico Diego de Medellín (Chile)
Sociedad Mapuche Lonko Kilapán (Chile)
Fundación Instituto Indígena (Chile)
ENDEPA - Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (Argentina)
Equipo Nacional de Misiones de Paraguay
CIMI - Consejo Indigenista Misionero (Brasil)
Centro Ecuménico de Misión Urbana Rural (Chile)

REGIÓN ANDINA

ABYA YALA - Pastoral Indígena (Ecuador) CTP - Centro de Teología Popular (Bolivia) IDEA - Instituto de Estudios Aymará (Perú) CLAI - Consejo Latinoamericano de Iglesias (Ecuador) CETA - Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia (Perú) CEPITA - Centro Ecuménico de Promoción e Investigación de Teología Andina (Bolivia) IPA - Instituto de Pastoral Andina (Perú) Departamento de Pastoral Indígena, Conferencia Episcopal Ecuatoriana

REGIÓN CARIBE

CONAPI - Coordinadora Nacional de Pastoral Indígena. (Panamá)
Equipo de Pastoral Indígena del Vicariato de Limón. (Costa Rica)
CEPAI - Centro de Educación, Promoción y Autogestión Indígena. (Venezuela)
CIETS - Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales. (Nicaragua)
DEI - Departamento Ecuménico de Investigaciones. (Costa Rica)
COOPA - Coordinadora de Pastoral Aborigen. (Costa Rica)

323

REGIÓN MAYA

CENAMI - Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas.
(México) CCD - Comisión Cristiana de Desarrollo. (Honduras)

REGIÓN MÉXICO

CENAMI - Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas.
EAPI - Enalce de Agentes de Pastoral Indígena.
CEMIF - Centro Michoacano de Información Vasco de Quiroga.

324

10. LITURGIA DE CLAUSURA

CLEBRACION DE CLAUSURA

1. Rito de purificación.

2. Lectura del Salmo 22 El Grito de Nuestro Pueblo

(Relectura Andina)

¡Apu Wiraxocha!

¿Por qué nos han abandonado?

Sin fuerza, sin derecho, sin tierra, pidiendo limosnas.

El hombre blanco que nos oprime, como un zorro nos destruye. Nos dicen
cocaineros, se nos hacen la burla, Nos insultan de Indios, flojos.

Tus hijos se corrompen por la maldad de los blancos. 500 años como
extranjeros en nuestra propia tierra.

Tú eres el mismo desde nuestros padres.

Los Pakajes, Ayo Ayos, Umasuyos y Kollas,

Yungas, Karangas y otros pueblos hermanos.

Nuestro pueblo te nombra: Achachilas, Pachamama,

Tíos, Wirajocha, Inti Tata, Paxi Mama, Uywir Marcani,

Damos fuerza como a nuestros antepadados:

Tupaj Amaru, Tupaj Katari, Bartolina Sisa, Zarate Willca,

Santus Marca Tula y muchos otros.

Juntos contigo seremos un gran río,

Millón de millones nos levantaremos.

¡Apu Wiraxocha! Padre Igualador, Todavía nos guardas riquezas y felicidad. Tú harás caer de lo alto a K'aras y Mistis, Nosotros seremos tus brazos y Tú estás en nosotros, Aymarás, Quechuas, Tupi Guaraníes haremos el Pachakuti, Desde el Kollasuyo hasta el Tahuantinsuyo. ¡Jallalla, Jallaüa!

3. Canto de Respuesta CANTA TAHUANTISUYO

1. Cantaremos al Creador Con firmeza y valor Cantando de corazón Siguiendo al Salvador (bis)

**KOLLASUYO, CHINCHAYSUYO ANTISUYO,
CONTISUYO, SE ACABO LA HUMILLACIÓN
LLEGO LA LIBERACIÓN (bis)**

En los siglos de la opresión Las maldades de la invasión
El juicio ya llegará El Señor lo juzgará, (bis)

De esta tierra la humanidad En los llanos y la altitud,
Alabad al Creador, Unidad en su amor, (bis)

Construyamos la unidad Levantando la voz de paz,
Jesús nos amparará Un pueblo renacerá, (bis)

Amémonos todos en El Celebrando la paz de Dios
Jesús ya resucitó, su amor se manifestó, (bis)

4. Relato del Mito: INKA, HUAMANGA

Inka, dicen vino del Cuzco. Los pájaros pichinchuro lo saludaban alegrándolo a su paso. Tenía sus piecitos ensangrentados de tanto caminar. Los pueblos, los hombres, mezclando su sangre con la tierra, aprendimos a cultivar, tal como lo hacemos hasta hoy. Su mujer también lo seguía.

Ella estaba vestida con una lliqlla con los colores del arco iris, también llevaba corpino y sombrero. Tenía veinte polleras. La primera de algodón blanco, la segunda de algodón teñido de rojo, después venía una pollera de algodón regiamente bordada con plata, luego, una delgada pollera de llama, otra de alpaca, la última era de lana de vicuña bordada con oro y plata, y teñida con la sangre de su esposo, Inka. En los pueblos donde llegaban, ella cocinaba, hilaba, hacía chicha. Nadie sabía nada, fue la esposa del gran Inka la que nos enseñó primero.

El padre del Inka fue el Sol, lo tuvo en una mujer ignorante, abandonada, hambrienta. Tal vez para que no sufriera le dio ese hijo que en pocos años llegó a ser muy fuerte, más fuerte y más joven que los hombres actuales, que tiene temor en su pecho y andan olvidados como el escarabajo de los caminos.

Su mujer, dicen, era Colla, por eso le decían despertando de pueblo en pueblo, por comunidades.

Cuando llegó a Wataqa, las sandalias de Inkarrí estaban gastadas; entonces se puso a repararlas por eso en Wataka los hombres son buenos zapateros. Inka hizo descansar sus llamas. Como Inkarrí y Collarrí tuvieron ganas de comer, se vieron precisados, en Inkawasi, a cambiar algunas de las cosas que traían por comida. Desde esa época dicen que ahí y en todas partes, se realizan las ferias.

El padre Sol tuvo otro hijo llamado Españarrí.

"¿Por qué mi hermano es tan inmensamente poderoso y puede hacer de todo?

A mí deben respetarme, no a él que tiene sus pies ensangrentados. Soy más hermoso y mi sexo es más grande". Así dicen que habló, con odio, y las montañas temblaron.

Españarrí fue a buscarlo y le dejó una carta. Cuando llegó a Wataqa encontró el mensaje, enojado gritó:

"¿Qué ave, qué animal ha manchado con sus patas este papel tan blanco?"

Pero Inkarrí sabía de su hermano, por eso le dejó unos quipus que dicen que eran de hilo.

"Esos harapos, esas hilachas ¿de qué mísero hombre serán?"

Pero la Luna y el Sol se juntaron, el toro y el Amaru. El mundo avanzó.

La Tierra tembló y la cabeza de Inkarrí la escondió su hermano.

Desde entonces surgieron los degolladores.

La sangre de Inkarrí está viva en el fondo de nuestra Madre Tierra. Se afirma que llegará el día en que su cabeza, su sangre, su cuerpo habrán de juntarse. Ese día amanecerá en el anochecer, los reptiles volarán. Se secará la laguna de Parinacochas, entonces el hermoso y gran pueblo que nuestro Inkarrí no pudo concluir será de nuevo visible.

5. Comentarios y reflexiones

6. Trueque

(intercambio de obsequios)

7. Carta al Dios de la Vida

8. Palabras finales. Eleazar López

9. Canto final

MÁ JACH 'A URU (Un nuevo día)

(en Aymara)

Má jach'a uru

Jutaskiwa

Amuyasipxañani

Justaskiwa (bis)
Taqpacha jaqinakasti
Amuyasipxañani
Jutaskiwa. (bis)

Tatanak mamanaka
Amuyasipxañani
Jutaskiwa. (bis)

Uka jach'a uru
Jutaskiwa,
amuyasipxañani
Jutaskiwa. (bis)
Taqpacha llakínakasti
Amuyasipxañani
Tukusiniw. (bis)

Tatanak mamanaka
Amuyasipxañani
Tukusiniw. (bis)

10. Comida festiva

