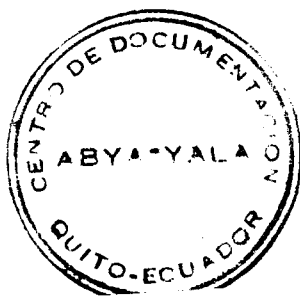


**TEOLOGIA INDIA**  
**Segundo encuentro-taller latinoamericano**  
(Panamá 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993)

**TOMO II**



**CENAMI**  
(México)



02131

**ABYA-YALA**  
(Ecuador)

**1994**

ABYA  
513

## **TEOLOGIA INDIA**

**Segundo encuentro-taller latinoamericano**

### **TOMO II**

**1ª Edición:** Ediciones Abya-Yala  
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson  
Casilla 17-12-719  
Telf.: 562-633  
Quito-Ecuador

CENAMI  
(México)

**ISBN:** 9978-99-026-7

**Autoedición:** Abya-Yala Editing  
Quito-Ecuador

**Impresión:** Gráficas Modelo  
Cayambe-Ecuador

# PROLOGO



## TEOLOGÍAS INDIAS DE HOY

### 0. Insurgencia actual del Mundo Indígena

No cabe duda que, en nuestros días, se han puesto de moda la palabra y las acciones indígenas, tanto por la tenacidad persistente de nuestros pueblos que vienen pugnando desde muy antiguo por sus derechos, como por las cuestiones coyunturales ligadas al *V centenario* y al *año internacional de los pueblos indígenas*, decretado por la ONU, o al premio Nobel de la Paz otorgado a una de las más distinguidas luchadoras indígenas de nuestros tiempos: Rigoberta Menchú Tum.

Lo que antes era impensable, ahora es bastante común, que los indios seamos foco de atención para dirigentes de las sociedades y de las iglesias, para estudiosos de la realidad, y para luchadores sociales. En todos ellos hay un común denominador que tiene que ver ya no con el antiguo desprecio, conmiseración o curiosidad que antes suscitaba la sola presencia de los pueblos indígenas; sino que existe ahora cierta intuición o convencimiento, no siempre explícito, de que nuestros pueblos poseen una riqueza humana que puede ser una luz para las actuales circunstancias, en que se produce una conciencia de las crisis globales del mundo y una crisis de las conciencias.

Las iglesias cristianas no podían estar al margen de este fenómeno. Ya que ellas son parte de quienes causaron a estos pueblos el dolor de los 500 años y son parte también de quienes han hecho conciencia sobre las causas estructurales de dicho dolor. Las iglesias son, al mismo tiempo, sujeto y objeto de estos fenómenos. En ellas, gracias al activo papel de muchos de sus miembros, a favor o en contra de la causa india, ha surgido

una corriente de pensamiento y de acción que ha puesto a los indígenas en el candelero de la pastoral y de la teología recientes. Los resultados de la IV Conferencia de los obispos latinoamericanos en Santo Domingo, el año antepasado, es una clara muestra de lo que sucede ahora en la Iglesia.

Hoy la *Teología India* está de moda. Diversas instancias eclesiales y eclesiásticas están en la búsqueda de elementos que les ayuden a conocer y manejar los contenidos y la metodología de esa *Teología India*. Los indígenas, cristianizados o no, hemos entrado en un dinamismo que, a la vez que nos introduce en el corazón de nuestros pueblos, nos está llevando más allá de nuestras fronteras tradicionales. En repetidas ocasiones, a veces aunque no venga al caso, oímos hablar ahora de *Teología India*, aplicada prácticamente a todo. Con lo que, también, la palabra corre el riesgo de saturarse y luego vaciarse de contenido preciso. Para algunos hermanos indígenas la *Teología India* ha venido a suplantarse a otras categorías de pensamiento (como ideología, ciencia, filosofía, cultura, sociedad, religión indígenas), convirtiéndola, de hecho, en “panacea” de todo.

Esta tendencia, explicable por la euforia al redescubrir el valor de nuestra identidad religiosa, no es de mucha ayuda para avanzar con rigurosidad científica, pues se basa en una serie de imprecisiones y ambigüedades sobre el papel específico de la *Teología India*, en perfecta diferenciación con otras facetas del saber humano. Por eso es preciso, al hablar del tema, clarificar algunos conceptos fundamentales a fin de contribuir a que la *Teología India* ocupe el lugar que le corresponde.

El II Encuentro Latinoamericano de Teología India, celebrado recientemente en Colón, Panamá, del 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993, ha sido el espacio privilegiado donde estas reflexiones se han dado con mucha seriedad. Hermanos indígenas de base, hermanos indígenas constituidos en miembros cualificados de las iglesias cristianas, compañeros no indígenas de camino (teólogas y teólogos de profesión), obispos de nuestras iglesias, llevamos a cabo un encuentro fraternal ecuménico de búsqueda sincera de nuestra verdad sobre el Dios de la vida. El nivel alcanzado en la oración conjunta, en las guías de trabajo, en los debates de grupos y en los consensos colectivos fué realmente muy alto. En verdad el evento constituyó para todos una experiencia profunda de comunión de vida, de contenidos, métodos y búsquedas teológicas, desde diversos puntos de vista y diversos ángulos geográficos y sociales. Seguramente el en-



cuentro será un ejemplo a seguir para abrir caminos de diálogo teológico en el futuro.

## 1. Conceptos múltiples de teología

La primera afirmación que podemos colegir del Encuentro y del camino andado para llegar a él es que, como parte del fenómeno amplio en que la causa india resurge o se hace visible en todo el Continente, está el hecho de que la voz religiosa de los indios, es decir la llamada "*Teología India*", ocupa ahora un espacio que antes no se le daba.

Pero se preguntan muchos escépticos: ¿es válido aplicar, sin reservas, la categoría "*Teología*" a la voz religiosa de los indios? ¿Qué sentido tiene entonces la palabra *Teología*? Porque el concepto, tal como se conoce ahora, al parecer de algunos, no existía propiamente en el pensamiento de nuestros pueblos.

Ciertamente la palabra *teología*, como categoría intelectual reconocida en el ámbito de los estudiosos, ha sido un préstamo que el mundo occidental cristiano tomó del helenismo. Y, para él, ha llegado a significar "*la búsqueda creyente de la comprensión de la fe*", "*el empeño en demostrar su racionalidad a aquellos que le piden cuenta de ella*" o el esfuerzo "*por aclarar la enseñanza de la revelación frente a las instancias de la razón... (con) una forma orgánica y sistemática*", (ver Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre la Vocación del Teólogo 1.5.21).

En otras palabras la *teología* es la "*comprensión de la fe*" (*Intellectio fidei*) y, por tanto, resulta del esfuerzo de aplicar la razón a los misterios de la fe ("*fides quaerens intellectum*", la fe busca la inteligencia). Por eso se la define como la acción de "*dar razón de nuestra esperanza*", según expresión muy antigua de San Pedro (1Pe.3,15). En lenguaje más técnico se dice que es un discurso reflexivo que trata de explicar la fe que tenemos en Dios; un Dios que experimentamos de una manera vital al entrar en comunión con El y con su proyecto de vida. Por tanto, la *teología* es también la palabra que acompaña y guía el compromiso de vivir ese proyecto venido de Dios. La *teología* no es la fe; sino la comprensión racional de la fe. Por eso no se centra únicamente en querer entender a Dios, sino que abarca todas las realidades humanas y cósmicas. La *teología* es un modo de conocernos y de conocer el mundo desde la perspectiva de la fe que tenemos en Dios.

No se hace teología para llegar a creer en Dios. Creer es anterior a razonar la fe. Creer es resultado de un acto teologal, por el que nos lanzamos a la aventura de aceptar con la mente y el corazón la propuesta hecha por Dios. Se hace teología porque se cree en El. Se hace teología para explicarnos y explicar a los demás en qué y por qué creemos. Quien hace teología (acto segundo) es porque cree (acto primero) y porque quiere entender, con su fe, la globalidad de la existencia humana; porque quiere explicarse a sí mismo y a los demás la racionalidad de su fe y la racionalidad de las cosas, desde la óptica de esta fe. Puede ser que sus interlocutores sean también creyentes como él o gente de otras creencias o simplemente no creyentes. En cada caso la teología se reviste de ropajes adecuados a las circunstancias.

La teología es también la palabra humana que trata de mostrar las razones que tiene la fe venida de Dios. Se parte aquí de la idea de que la fe no contradice la lógica y los requerimientos científicos de la razón. Fe y razón se dan la mano en la teología. Por eso *“la tarea, propia de la teología, de comprender el sentido de la revelación, exige, por consiguiente, la utilización de conocimientos filosóficos... ciencias históricas... ciencias humanas, para comprender mejor la verdad revelada sobre el hombre y sobre las normas morales de su obra, poniendo en relación con ella los resultados válidos de estas ciencias”* (ibid. 10).

A diferencia de la fe, que es don de Dios, la Teología es un producto humano, que se sirve de las herramientas de conocimiento creadas por las culturas de los pueblos, que son como vasijas múltiformes con las que intentamos atrapar algo del océano inmenso de Dios. Sabemos que no existe ningún recipiente capaz de contener a Dios. Por eso, cuando en la teología hablamos de El, somos conscientes que no tenemos más que una leve imagen de su presencia, una aproximación o analogía de su persona, a partir de los mejores esquemas de conocimiento tomados de nuestra experiencia humana. Siempre es más lo que ignoramos que lo que sabemos de Dios.

Toda teología es limitada, porque es un camino que hacemos, como humanos, hacia la comprensión de los designios divinos. El camino está profundamente marcado por nuestra historia y cultura particulares. Por éso hay que mantenerse críticos de la herramienta de conocimiento, que utilizamos, para no caer en la blasfemia de pretender tener a Dios atrapado en nuestros conceptos. Pero, por otro lado, no es posible ningun-

na labor propiamente teológica si no se echa mano de herramientas culturales. Por éso, para el teólogo, -cristiano o no-, *“dicha tarea (de asumir elementos de la cultura de su ambiente) es ciertamente ardua y comporta riesgos, pero en sí misma es legítima y debe ser impulsada”* (ibid).

Ahora bien: al igual que la cultura, la teología se hace dentro de una colectividad, de una comunidad creyente. De ésta el teólogo recibe y comparte la fe y, en función de ella o junto con ella, el teólogo da razón de dicha fe. Es el conjunto quien avala, respalda o cuestiona la teología elaborada. El servicio de este respaldo comunitario, que ejercen normalmente personas caracterizadas dentro de la comunidad, es lo que en la Iglesia se denomina *Magisterio*, cuyo papel es el de *“conservar santamente y de exponer con fidelidad el depósito de la revelación divina”* (ibid. 16), *“vigilar para que el pueblo de Dios permanezca en la verdad que hace libres”* (ibid. 20). En otras palabras el Magisterio cuida que las explicaciones teológicas, que los miembros de la Iglesia elaboran, no contradigan ni causen daño al sentido fundamental de la fe comunitaria.

Antes de continuar es preciso recordar que, para los cristianos existen, al menos, tres niveles distintos cuando hablamos de Teología:

- + La Teología fundamental o espontánea, es decir, la de la vida, la que se hace al conocer a Dios experiencialmente, asumiendo su plan de salvación; también la que se vive en el rito. Es la fe vivida o sentida como dicen otros. Sin esta teología básica no son posibles los siguientes niveles.

- + La Teología reflexiva, es decir, la que se convierte en palabra explicativa de la fe vivida. Palabra que se comparte con hermanos de la misma fe o de fes diferentes o con gente que no profesa ninguna creencia. En cada caso su lenguaje es diferente. Esta es propiamente la Teología que nos enseñan en los seminarios y conventos.

- + La Teología como consciencia es la palabra iluminadora, orientadora, cuestionadora que acompaña la acción de hacer realidad, en la historia, el contenido de la fe vivida y reflexionada. Es, por tanto, el motor que dinamiza la transformación o conversión de la realidad.

En el primer nivel la teología es vida, es rito, es testimonio. En el segundo nivel es explicación, es racionalidad, es palabra. En el tercer nivel es profecía, compromiso, praxis.

A quienes, además de ser cristianos, somos así mismo miembros de los pueblos indígenas, esta conceptualización cristiana de la Teología nos ha servido también para hablar del mundo mítico-simbólico de nuestros

pueblos y de sus creencias y prácticas religiosas. Ante las instancias eclesiásticas magisteriales, que nos han solicitado información, hemos sostenido que *“la Teología India es el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos. La Teología India es, por tanto, un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida. Por eso no se trata de algo nuevo ni de un producto propiamente eclesial; sino de una realidad muy antigua que ha sobrevivido a los embates de la historia”* (Carta dirigida a la Congregación para la Doctrina de la Fe, 1992, 7).

Sabemos que la aplicación del término *teología* al pensamiento religioso de nuestros pueblos no está exenta de problemas. Esto sucede no sólo porque en la Iglesia sigue prevaleciendo la idea de que la palabra de los pobres acerca de Dios es tan *imperfecta* y está tan *contaminada* que no merece ser considerada como verdadero conocimiento teológico; sino también porque en los intelectuales indígenas de hoy hay serias reservas para aceptar que se aplique a la producción intelectual de nuestra gente las categorías del pensamiento occidental, de donde surgió la palabra *teología*. En el fondo está, por una parte, el prejuicio respecto al valor de las herramientas gnoseológicas populares; y, por otra, el miedo a usar categorías de pensamiento, que, como punto de partida, desvalorizan el ser y conocer indígenas.

Sin embargo, para superar este impasse, un sector importante de los pueblos indios nos hemos atrevido a reiniciar hoy el diálogo teológico, que hace 500 años no fué posible entablar directamente al interior de la Iglesia. Ya que en ese tiempo la teología del vencido fué descalificada y condenada rotundamente por el vencedor como palabra *diabólica*, aún después de los primeros intentos de comunicación en que los nuestros dieron muestras de su saber profundo sobre Dios (cfr. el *“Diálogo de los Doce”* de Fr. Bernardino de Sahagún).

Creemos con optimismo que ahora hay condiciones propicias para que nuestros pueblos puedan sacar de las cuevas -o como varios hermanos dicen, *desclandestinizar y desenmascarar-* para mostrar a plena luz la riqueza de su sabiduría teológica milenaria. Aún con riesgo de equivocarnos, consideramos que vale la pena intentar abiertamente el diálogo de teolo-

gías. El claudestinataje y el enmascaramiento ya no son la mejor estrategia de sobrevivencia. Hay que abrimos y hacer alianzas críticas y provechosas. Las culturas indígenas pueden hoy reformularse y recrearse en el diálogo con las demás culturas para seguir no sólo vivas, sino más dinámicas en el futuro.

Aquí es donde no faltan quienes ponen inmediatamente en la mesa de la discusión preguntas como las siguientes: ¿en verdad existe en los pueblos indígenas elementos, no sólo humanos sino gnoseológicos, con los que se pueda entablar este diálogo? ¿No es pedir demasiado cuando los interlocutores se hallan separados en extremos tan opuestos y asimétricos; pues mientras que uno está familiarizado por siglos con el arte del hacer teológico, el otro es un neófito en la materia?

Este es uno de los aspectos que habrá que responder de inmediato.

## 2. Categorías teológicas indígenas.

Pensar que los indígenas de antes carecían de conceptualizaciones sobre Dios ha sido un error bastante común entre estudiosos y misioneros del pasado colonial, cuyas consecuencias seguimos cargando hasta nuestros días. Partiendo de una sobrevaloración de los esquemas abstractos tomados del mundo griego, ellos dieron por hecho que tales esquemas -considerados universales- no fueron desarrollados en el mundo indígena ni prehispánico, ni posthispánico porque los indios simplemente no alcanzaban a comprenderlas. Y, no existiendo herramienta científica adecuada, no había ciencia ni teología propiamente. Únicamente atisbos o aproximaciones imprecisas.

Este prejuicio se basó en informaciones de segundas o terceras manos o en observaciones etnocéntricas superficiales. Porque un acercamiento serio a las fuentes y a la expresión actual de la religiosidad indígena muestra el enorme sentido teológico de nuestros pueblos, que se desborda en una cantidad impresionante de producción teológica digna de las mejores bibliotecas. Lo que pasa es que, para los ojos miopes y la mente cerrada de un colonizador, los símbolos religiosos y el lenguaje ritual del pueblo resultan totalmente incomprensibles.

Los habitantes originarios de este continente y sus descendientes de hoy siguen siendo primordialmente actores teológicos, antes que expertos lapidarios, arquitectos, matemáticos, astrónomos, políticos o estra-

tegas militares. En todo lo que hacen o hacían ponen el acento en el sentido teológico que ellos desean impregnar a la vida entera.

Veamos algunos ejemplos extraídos del área geográfica que más conozco: Mesoamérica que abarca desde el sur de Estados Unidos hasta el norte de Panamá.

En su largo proceso de desarrollo material y espiritual, los pueblos originarios de este continente alcanzaron en todos los niveles, incluido el religioso, admirables cimas de conocimiento. Incluso dieron muestras de un gusto muy refinado. Por eso, -aunque aceptemos que, en la época de mayor esplendor, existía una distancia muy grande entre las elucubraciones de la clase sacerdotal y el pueblo sencillo, para quien el lenguaje rebuscado de los sacerdotes era prácticamente ininteligible-, tenemos que reconocer que dichas elucubraciones eran, sin embargo, el sostén religioso de todos, y a ellos llegaban interpretadas por personas puestas específicamente para este servicio.

Los libros del Chilam Balam entre los Mayas son parte de esa lectura teológica críptica de la historia, que requiere ser transportada a un lenguaje más sencillo no sólo ahora, sino en la misma época en que se escribió. Los *Halach Huinic* de los Mayas y los *Tlatoani* Aztecas, en cuanto supremos dirigentes civiles y religiosos, al hablar de Dios, se auxiliaban siempre de intérpretes para el pueblo, para la gente común (los *Macehualles*). Esa forma de funcionamiento teológico tenía su razón de ser y, por eso, continuó después de la destrucción de la casta sacerdotal. Incluso fuera del ámbito mesoamericano el esquema se mantiene. Por ejemplo entre los Kunas, donde los *Sailas* cantan, hasta nuestros días, la tradición y son constantemente traducidos por los *Argamar* del pueblo.

En el pasado existían, -y en la actualidad perviven de alguna manera-, una teología refinada y una teología popular, que no estaban totalmente desvinculadas. La popular se nutría de la refinada y ésta tomaba de la popular sus temas vitales para la elucubración rebuscada. La teología refinada y sus elaboradores eran muy apreciados en aquel tiempo, ya que, a la vez que propiciaban que fueran compartidos, sabían mantener ocultos, los secretos de la comunidad. Por el canto sagrado de los *Halach Huinic*, los *Tlatoani*, los *Siriame*, los *Chagóla*, el pueblo recibía -en lenguaje críptico- y conservaba intactas sus esperanzas utópicas, al mismo tiempo que, por el servicio de los traductores o intérpretes, las aplicaba y actualizaba constantemente a su vida concreta. Con esta modalidad de ejercicio

teológico la fe se transmitía en mitos y narraciones sagradas que eran cantadas o ritualizadas en las grandes festividades religiosas.

La implantación de la cristiandad europea sobre nuestros pueblos, desde hace 500 años, implicó la tarea de erradicar la teología refinada o institucional de nuestros pueblos. Y la manera de hacerlo fué la guerra sin cuartel contra los sacerdotes y sabios, contra los textos y lugares sagrados de los antepasados. Ya que -pensaban los misioneros- desaparecidos los sabios, la masa de gente común, no tendría acceso a tales "*supersticiones o supercherías diabólicas*".

Unida a esta guerra, la estrategia implicaba fraguar en la mente de las nuevas generaciones el odio contra las creencias de sus padres y abuelos a fin de disponerlos a la aceptación total del cristianismo. Por eso fue preocupación de los misioneros desligar a los hijos de sus padres para educarlos en la nueva lógica cristiana a través de los internados indígenas que fueron medios muy eficaces para la penetración cultural y religiosa.

La estrategia muy pronto dió sus frutos en niños y jóvenes perfectamente identificados con la Cristiandad y dispuestos a enfrentar a sus mayores con tal de erradicar la fe antigua e implantar la nueva. Es el caso de los famosos "*niños mártires de Tlaxcala*", quienes, fanatizados y enardecidos por la formación recibida de los frailes, denunciaron la "*idolatría*" de sus padres e incluso se atrevieron a dar muerte a un representante de la religión indígena, que ellos identificaron como "*el Diablo*" (cfr. escritos de Fr. Toribio de Benavente o "*Motolinía*").

Se puede decir que la estrategia logró demoler las manifestaciones visibles (templos, "ídolos", códices, sacerdotes, ceremonias) de la teología refinada o institucional; sin embargo no pudo hacer nada frente al pensamiento y los servicios teológicos populares, que no eran fácilmente identificables, pues formaban parte de la cultura general del pueblo. Este mantuvo sus esquemas teológicos en la intimidad personal o familiar, o en la clandestinidad de los cerros y de la noche, o los reformuló poniéndolos a dialogar interculturalmente con los contenidos del cristianismo. Es lo que dió por resultado el fenómeno que ahora denominamos "*religiosidad popular o religión del pueblo*". Hubo ilustres misioneros que apoyaron directa o indirectamente esta labor de apropiación del cristianismo, por parte de los pueblos vencidos.

De lo que acabo de decir podemos concluir que, antes de la conquista europea, existían en los pueblos de este continente una variedad de

funciones y categorías que tenían por objeto expresar la multiforme actividad teológica de sus miembros. Muchas de esas categorías y funciones, aunque menguadas o reformuladas en el contexto cristiano, se mantienen hasta nuestros días. Y, por eso podemos ahora intuir los alcances que antes tenían. Pongo sobre el tapete de la discusión algunas de ellas como muestra:

La "*Teutlatolli*". Es una expresión del mundo Nahuatl, que hace alusión a Dios que habla y a hablar de Dios. Es el concepto más explícito y abstracto de Teología Indígena que se parece al término occidental, que usamos en el cristianismo. La palabra, o sus equivalentes en las demás lenguas mesoamericanas, se da, sobre todo, en la época en que los pueblos lograron condiciones de desarrollo económico capaces de sustentar una clase sacerdotal dedicada exclusivamente a la tarea teológica. Estamos hablando sobre todo del período clásico (300 a 800 D.C) de los Toltecas, Tulanos, Teotihuacanos, Huastecas, Totonacas, Mayas, Zapotecas, Mixtecas, en que cada uno de estos pueblos floreció con una gama admirable de matices y colores teológicos muy refinados. Matices y colores que no nos han llegado íntegramente por causa de la destrucción sufrida en la época colonial, pero sería muy interesante recuperar y analizarlos más ampliamente.

Unida a la práctica de la teología refinada, cuya esencia era el manejo de la Palabra Divina, que es palabra creadora de vida (*Tlatoani* fundamentalmente es "*el que habla, el de la Palabra*"), surgieron otros servicios igualmente teológicos. Además de la interpretación o popularización de la palabra de los Tlatoani, estaban los siguientes:

*Cantar (cuicoa)* la tradición o la sabiduría milenaria del pueblo (*neltlamachiliztli* o *tlaneltoquilis*). El canto sagrado es un acto de adoración a la divinidad, al mismo tiempo que mecanismo pedagógico muy efectivo para transmitir la tradición oral de los pueblos. Es una tarea de los Siríames (entre los Coras, Huicholes, Tepehuanes, Tarahumaras) y de los Sailas (entre los Kunas). Este es el espacio de la palabra que se comparte y, al compartirse comunitariamente, mantiene la vida del pueblo. Se conserva en buena medida en los cancioneros populares de los pobres.

*Danzar los mitos* para despertar la vida de Dios y de la Madre Tierra. La danza ritual forma parte de la pedagogía indígena para transmitir los



contenidos de la fe. Pero, como ritualización de los mitos, es también el modo más fuerte de hacer vivo y actuante lo que nuestros pueblos creen. Es un acto teologal y teológico a la vez. Todos los pueblos originarios lo han desarrollado ampliamente, pero especialmente los nómadas y tribales (como los amazónicos, los selváticos y los del norte de México). En la Religiosidad Popular ocupa un lugar privilegiado. Las procesiones y peregrinaciones son una especie de danza ritual, que activa la fe popular.

*Rezar y elaborar oraciones.* Era una función de los sacerdotes y estaba sustentada en una teología determinada. Había oraciones para toda ocasión o necesidad, exactamente como se daba también en el pueblo de la Biblia (cfr. los salmos). Actualmente los *rezadores* y *rezadoras* continúan esta tradición de las oraciones, echando mano de rezos cristianos o formulando creativamente los que se van necesitando.

Aquí hay que tomar en cuenta que no todos los pueblos americanos, o al menos no durante todo su preceso de desarrollo, alcanzaron y mantuvieron el mismo nivel en la Teología. Muchos nunca tuvieron servidores dedicados exclusivamente a los asuntos de Dios. O si los tuvieron un tiempo, después ya no fué posible sostenerlos así. De modo que, a la vez que estos servidores ejercían funciones teológicas o sacerdotales, tenían que dedicarse a otras labores civiles. Lo que hizo que la tarea de la Teología estuviera profundamente implicada con el resto de la vida del pueblo. Pero aunque no había propiamente teólogos de oficio, sí había funciones o perspectivas teológicas que se hacían presentes en el momento que el pueblo llevaba a cabo otras actividades del quehacer humano. Menciono como ejemplo algunas de estas funciones:

*"Echar el maíz".* Expresa simbólicamente el servicio de descubrir el destino de las personas. Es la tarea de *Oxomoco* en los mitos fundantes, donde se le describe con una jícara de granos en una mano y aventando los maíces con la otra. Esta función equivaldría ahora al de confesor, consejero personal o director espiritual en la Iglesia. A estos servidores se acudía para indagar la voluntad de Dios, ante problemas específicos de la vida. Ellos, mediante el mecanismo de echar los maíces, podían leer el destino que Dios deparaba a cada persona. Había un código de lectura que sólo ellos conocían. Por eso eran muy apreciados y solicitados. Pero la so-

ciudad colonial los tildó de “brujos” y los persiguió tenazmente. Sin embargo, aún siguen activos en muchas comunidades, porque el pueblo no les ha perdido la confianza.

“Leer el calendario”. Es otra forma de saber el destino a partir de la lectura de las fechas de nacimiento de las personas. Esta tarea se atribuía a *Cipactonal* en los mitos de origen, donde se le presenta con un cuchillo ritual en una mano y una serpiente floreada en la otra. Leer el calendario no es sólo saber la fecha cronológica, sino descubrir el sentido teológico de ella. Por eso requería de expertas y expertos sabedores de la historia general del pueblo y particular de las personas. Hasta nuestros días es una función teológica muy fuerte sobre todo entre los pueblos mayenses. Para los mestizos el *calendario de Galván* y el *horóscopo* han llenado el lugar de los antiguos sabios leedores del calendario.

Ser “*tea*” (ócutl) que ilumina el camino y no humea. Es la tarea de los sabios, que se visten de negro y de rojo (colores simbólicos de Dios, que nace en el oriente -rojo- y muere en el poniente -negro-). Son los consejeros del pueblo en todo momento. El sabio, por excelencia es Quetzalcóatl y quien se identifica vitalmente con su proyecto, el Quequetzalcoatl.

Servir de “*espejo*” (tézcatl), donde puedan mirar los demás su rostro y su corazón. No el rostro y corazón que los seres humanos tienen de uno, sino el rostro y corazón que Dios ha diseñado para cada uno. Esta es también tarea de los sabios, especialmente de cara a la niñez y juventud que debe ser educada. Los antiguos desarrollaron en este campo altos conceptos y métodos pedagógicos que hoy podrían ser retomados como ideales educativos. Quien es espejo no impone ni condiciona al otro, sino que sirve para que él se vea a sí mismo, en lo exterior (rostro) y en lo interior (corazón), y pueda tomar las decisiones pertinentes sobre su vida, a partir de las semillas que Dios ha puesto en él.

Dar consejo. Es otra forma del actuar teológico. Se da consejo para cualquier momento de la vida: al nacer, al llegar a la pubertad, al casarse, al tomar un cargo, al morir. Es tarea de todos, pero especialmente de los ancianos y de los que gobiernan al pueblo. Ellos dan a las nuevas generaciones la palabra madura (*huehuetlatolli* entre los Nahuas, *didxagóla* entre los Zapotecas). Aunque podía ser una función puramente civil e inclusive

política, dar consejo implicaba para los antiguos *orientar* a las personas, es decir, ponerlos en dirección de donde nace el Sol, es decir, en dirección de Dios.

También a esta función teológica se le designa como el acto de *subir al árbol de la Ceiba* (símbolo de los Mayas) para traer las flores (*xóchitl*) o los frutos de vida para el pueblo. Y cuando este servicio lo desempeña la autoridad, se conceptualiza como *ser el árbol que sostiene el cielo* a la manera de Quetzalcóatl, el sabio por antonomasia.

Extraer el sentido de la “*guerra*” (sagrada, florida, social). Es la expresión más común de la tarea teológica en la época de los Aztecas. Para ellos la vida humana es una lucha permanente entre los elementos contrapuestos de la realidad: noche-día, cielo-tierra, hombre-mujer, salud-enfermedad, etc. El teólogo es quien entiende y maneja, desde la perspectiva de Dios, la lógica de estas contradicciones, es decir, quien sabe decifrar, con la fe, la dialéctica de la vida. Este es ciertamente un concepto más dinámico de teología, que llegó a conceptualizar a Dios como *Huitzilopochtli*, es decir, como dios luchador, y al ser humano como un guerrero, no necesariamente para la guerra fratricida, sino para la lucha por la vida.

Ser águila para alcanzar el cielo o serpiente (o jaguar) para internarse en la tierra eran así mismo funciones teológicas muy apreciadas en la antigüedad. Esto tiene que ver con la cosmovisión teológica que concibe la realidad entera como un edificio de trece pisos: tres abajo de nosotros y nueve encima de nosotros. El verdadero teólogo es quien hace la experiencia de subir y bajar por todos estos niveles de la existencia humana, divina y cósmica, y puede dar razón de ello a los demás; quien entiende al Corazón del Cielo y al Corazón de la Tierra.

Otear el horizonte para descubrir los signos de los tiempos. Para nuestros pueblos Dios habla a través de la naturaleza. Observar y entender el lenguaje de la naturaleza, para bien del pueblo, es un servicio teológico de primera magnitud, pues está ligada a la agricultura y a la producción del sustento humano. Los Mayas fueron expertísimos observadores de la naturaleza, pues tenían gente dedicada exclusivamente a este servicio. Por eso construyeron múltiples observatorios y desarrollaron la astronomía y la metereología, ligadas a la teología.

**Decifrar los sueños.** La interpretación onírica constituye una forma muy privilegiada de hacer teología no sólo en Abya Yala, sino en otras regiones del mundo. Los sueños son el espacio de conciencia no sólo explícita sino implícita de lo que sucede a nuestro alrededor. Muchos pueblos siguen hoy este mecanismo para cerciorarse de la palabra divina. Los sueños compartidos y analizados colectivamente son un factor excelente de análisis de la realidad, y de crítica teológica de esta realidad, al mismo tiempo que motor que pone en marcha compromisos comunitarios de acción. Tal es el caso del pueblo Tarahumar en nuestros días.

**Mantener viva la memoria histórica (“recordación florida”).** Es tal vez la forma más dinámica y tradicional de hacer teología: narrar la historia de salvación del pueblo, reformulándola en los contextos nuevos que van surgiendo. Es todavía el recurso teológico más frecuente de los pueblos que son conscientes de su identidad cultural y religiosa.

Estas son sólo algunas de las categorías que se usan o se han usado en nuestros pueblos para hablar de funciones teológicas que ciertamente existían, desde muy antiguo. Son sólo un muestreo hecho en una parte del área mesoamericana. Los pueblos amazónicos, caribeños y andinos seguramente tienen muchos elementos que añadir a este muestreo.

Evidentemente que no hay ni había categorías o esquemas mentales comunes a todos los pueblos: cada uno ha seguido y sigue su propio proceso de acuerdo a las características históricas y culturales que los determinan.

### 3. Tipos de Teología India

Antes de abordar este asunto conviene recordar que existen tres momentos distintos de la Teología de nuestros pueblos:

+ El anterior al contacto con la cristiandad, cuando podían elaborar por sí mismos, sin interferencias transcontinentales, los contenidos y formas de expresión de su fe. Es lo que se podría llamar *Teología Originaria* u original. Esa Teología tuvo un largo período de desarrollo y estuvo marcada por las distintas vicisitudes de la historia de cada pueblo y bloque cultural.

+ Durante los 500 años, en que la teología originaria fué agredida y se convirtió en resistencia o diálogo obligado. Es propiamente la *Teología India*, que se refugió en las montañas, se enmascaró de cristianismo, se reformuló en los espacios disponibles o se hizo clandestina.

+ En los tiempos actuales, en que la Teología de nuestros pueblos sale de las cuevas y se convierte en *propuesta de vida* para los demás. Es el momento en que hay condiciones nuevas para el diálogo enriquecedor, porque el mundo vuelve la mirada a los indígenas como *reserva de humanidad*, donde pueden refontanarse las sociedades y las iglesias. Tal vez el nombre de Teología India ya no sea entonces la expresión más adecuada y haya que adoptar o crear nuevas nomenclaturas.

La expresión Teología India, en singular, es una generalización aceptada deliberadamente para simplificar las cosas y mostrar la condición de postración en que se hallan los pueblos originarios del continente y así encontrar un enfoque común que pueda aglutinar a todos frente a la adversidad, que procede de fuentes que no son plurales. Pero, ciertamente, existen muchas teologías bajo esta nomenclatura. Y hay que analizar las razones que explican la diversidad, sin caer en la trampa de una pluralidad imposible de conciliar en bloques unitarios.

*La pluralidad teológica es producto de la multiplicidad de pueblos indígenas históricamente diversos:* Aún en nuestros días, bajo la generalización de indios o indígenas, subsisten diferencias abismales entre nuestros pueblos, resultado del diverso grado de desarrollo que tuvieron antes y durante la época colonial. Desde los Innuits o Esquimales del Polo Norte, hasta los Mapuches y Patagonios del extremo sur existen más de 500 pueblos de lenguas y culturas diferenciadas que, al hablar de Dios, lo hacen de formas muy distintas. Por lo tanto, ¿se supondría que existen igual cantidad de Teologías diferenciadas? Seguramente que así es, pero sólo en apariencia; ya que se dan también ejes comunes de pensamiento y de elaboración teológica, que conducen a formar grandes bloques de culturas afines.

*Estos bloques culturales están determinados principalmente por la geografía.* Por eso hay pueblos: Polares, De la Pradera, Aridoamericanos, Mesoamericanos, Caribeños, Andinos, Amazónicos, Del Cono Sur, Australes, etc. Cada bloque tiene características materiales y espirituales distintas.

*El tipo de desarrollo cultural, también es causa de diversidad:* No es lo mismo ser un pueblo nómada, que uno sedentario; ni es lo mismo tener una cultura netamente agrícola, que ser de una cultura urbana. Tampoco es lo mismo vivir donde ancestralmente han estado los mayores, que vivir en otra zona, adonde se es desplazado, emigrado o refugiado. Todo ésto condiciona y hace diversas las manifestaciones de la cultura y de la teología.

*Los distintos modos de vincularse a la tradición propia, crea igualmente diferencias teológicas:* quienes conocen y viven conscientemente su tradición indígena, son diversos de quienes la viven sin dar razón de ella; los cuales, a su vez, se distinguen de quienes ni la conocen ni la viven. Son así mismo diversos quienes además de conocerla, la manejan para sus intereses.

Otro factor que establece diferencias es *el contacto diverso que los indígenas tienen con el cristianismo:* No son iguales los indígenas cristianos convencidos y conocedores de su fe, que los indígenas cristianos superficiales o de nombre. Tampoco son iguales a los anteriores los indígenas que nunca han sido cristianizados o que se han descristianizado o secularizado con el paso del tiempo. Cada uno de ellos elabora producciones teológicas de diferente manera.

*También la actitud de diálogo hace distinciones:* Hay indígenas cristianizados que no desean dialogar con su pasado indígena. Los hay también que sí aceptan que su fe cristiana sea interpelada por la fe indígena. Hay indígenas que nunca han sido cristianizados o se descristianizaron por las circunstancias, pero no están cerrados al intercambio con el cristianismo. En cambio hay otros no cristianizados o descristianizados que se cierran totalmente al diálogo con las religiones foráneas. Todo ésto crea una gama de diferencias que repercuten a la hora de hacer teología.

*Otro factor importante es la formación intelectual de los indígenas:* Los hay que están formados sólo en la tradición de su pueblo; los hay que están formados tanto en su tradición propia como en la foránea; hay, así mismo, quienes únicamente tienen formación foránea; y otros que carecen de cualquier formación intelectual.

*La manera de expresar su pensamiento teológico es otra causa de diferenciación:* Existen gentes que se mueven casi exclusivamente con lenguaje ritual o mítico-simbólico; otros son de lenguaje coloquial o experien-

cial; otros más son gráficos, pictóricos o representativos; finalmente hay también quienes manejan el lenguaje de los libros.

Si tomamos en cuenta al *sujeto que elabora la teología*, nos percatamos de las siguientes diferenciaciones: Hay una Teología India, que no tiene propiamente un sujeto determinado, porque está hecha genéricamente por el pueblo. En gran medida se identifica con la cultura religiosa popular, que funciona y actúa sin mostrar sus elaboradores. Pero cuando las comunidades están organizadas y hacen reflexión de fe, entonces producen una teología más determinada. Es la Teología India comunitaria. Y cuando los líderes religiosos tradicionales, normalmente iletrados, orientan a la comunidad producen una teología india de consumo interno, que no es fácilmente apreciable fuera de la comunidad. Y si los nuevos líderes religiosos indígenas, ya ilustrados, se deciden a hacer teología, frecuentemente la hacen de cara hacia fuera, es decir, producen teología india de exportación para el mercado externo.

También hay una tendencia a elaborar Teología India a partir del impulso o estímulo de la Teología de la Liberación. Esto es reciente y apenas está encontrando mecanismos adecuados de diálogo, apoyo e intercambio metodológico. Con los esquemas anteriores era difícil reconocer el valor de la cultura para la liberación. Ahora hay otras condiciones y la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo está incorporando en su seno a interlocutores indios y está animando algunos procesos teológicos de las comunidades andinas. En ese sentido se puede hablar de una Teologías Indias de Liberación.

El reconocimiento que el Episcopado Latinoamericano dió a la Teología India en Santo Domingo ha abierto caminos para incorporarla oficialmente dentro de la Iglesia. Tal parece ser la intencionalidad de quienes dirigen el Instituto Teológico de Pastoral de América Latina, ITEPAL, en sus recientes proyectos y talleres de Teología Indígena destinados a maestros y profesores de seminarios y casas de formación. Es la Teología India desde la oficialidad.

Algunos pastores evangélicos, movidos de un cierto radicalismo en la recuperación del mundo indígena, están impulsando no sólo el rescate de los textos sagrados de los pueblos indígenas y las funciones teológicas tradicionales para darles fuerza en las actuales circunstancias; sino, de alguna manera, la restitución de las religiones originarias en su estado puro sin mezclas del exterior. Lo que implica necesariamente un proceso de

descristianización de la religiosidad y expresión teológica de nuestros pueblos. Por eso ellos no hablan de Teología India, sino de Teologías Originarias. La idea estumiasma a varios, pero habría que ver si corresponde a procesos de las iglesias y de las comunidades o sólo es inquietud de algunas élites indígenas o cristianas.

También existen, desde hace años, esfuerzos de "*sacerdotes, pastores y religiosas indígenas cristianos*", que han asumido la tarea de reencontrarse con sus raíces religiosas y de abrir en la Iglesia espacios de diálogo con el Evangelio. En estos espacios se habla no tanto de una teología pura del pasado, sino de una Teología India Cristiana, es decir, de una reformulación del pasado indígena en el ámbito del Cristianismo. Esto está concebido como parte de la lucha por reconciliar los dos amores mediante una nueva síntesis vital de formas distintas de Dios y de expresiones religiosas. Por eso no se renuncia, sino que se rescata y se potencia tanto la identidad india como la identidad cristiana. A este proceso arduo y difícil se han unido servidores indígenas de base (mayordomos, cofrades, fiscales, catequistas, catequistas, celebradores), agentes de pastoral no indígenas, asesores y obispos de la Iglesia. Por eso va ganando terreno. Pero su principal riesgo es que, en el diálogo, pierda fuerza la parte indígena al quedar nuevamente atrapada en la lógica del mundo cristiano. De ahí la necesidad de estar atentos para saber cuándo procede el diálogo y bajo qué condiciones y cuándo debe prevalecer el respeto por la alteridad, que debe seguir funcionando autónomamente de las iglesias.

#### 4. Tipología de los indígenas a partir de su relación con el cristianismo

A riesgo de simplificar demasiado, propongo a continuación una tipología de los indígenas en su relación con la Iglesia. Esto con el propósito de ubicar mejor los aportes teológicos de unos y de otros:

a). Indígenas cristianizados, cuya herramienta de conocimiento y explicación de Dios es la herramienta cristiana y, por ello ya no quieren saber nada del mundo mítico-simbólico de sus antepasados indígenas. Son los antiguos miembros de la Acción Católica y los primeros catequistas de la etapa conciliar, que fueron formados de manera agresiva contra su identidad india.

b). Indígenas cristianizados que, desde su identidad indígena cristiana, desean indigenizar su fe cristiana. Son los nuevos catequistas y



servidores pastorales formados recientemente con una mentalidad más abierta al mundo indígena.

c). Indígenas cristianizados que, desde su fe religiosa indígena recobrada, quieren ponerse en diálogo explícito con los contenidos del cristianismo para mostrar que su fe indígena es cristiana. Son los miembros más concientizados de los pueblos indígenas, que, al mismo tiempo que luchan en los demás campos de los derechos comunitarios, hacen presión también en el campo religioso.

d). Indígenas no cristianizados que quieren entrar en diálogo con el cristianismo para ampliar su conocimiento de Dios. Son los líderes religiosos tradicionales de la comunidades, que no ven al cristianismo como una amenaza por su fe ancestral, sino una posible aliada estratégica para la sobrevivencia en el mundo de hoy.

e). Indígenas no cristianizados o descristianizados que, decididos a mantener su autonomía religiosa, no desean entrar en diálogo con el cristianismo. Son normalmente gente que ha tenido experiencias negativas en el contacto con la Iglesia.

## 5. Teología y Proyecto histórico indio. ¿Para qué se hace Teología?

La Teología India originaria ha sido y es matriz y compañera del proyecto de vida de nuestros pueblos.

La Teología India en el choque conquistador, fué sostén de la fe agredida de nuestra gente.

La Teología India durante la sociedad colonial, se hizo refugio, amparo y consuelo vitalizador de la fe del pueblo vencido. Se hizo *teología apocalíptica*, para mantener vivas las esperanzas utópicas de los pobres

La Teología India de nuestros días, hace esfuerzos por ser conciencia crítica frente al proyecto dominador, por ser *teología profética* de los oprimidos.

En todos los casos la Teología India es dinámica, porque no sólo repite textos indígenas del pasado, sino que, bajo la inspiración de tales textos, elabora los que ahora son necesarios para la vida del pueblo.

## 6. Riesgos de las Teologías Indias de hoy

Siempre queda en las Teologías Indias el riesgo de convertirse sólo en refugio frente a los problemas de la vida, es decir, en **evasión de la realidad**, por no conocerla o por considerarla imposible de transformar.

También, por los mismos motivos, las Teologías Indias corren el riesgo de encerrar a su sujeto en un **gheto o isla**, sacralizándolo, sin vinculación con los demás pueblos o con los demás sectores que forman al pueblo pobre. O incluso propiciando un cierto **mesianismo**, que lo convierte en el elegido para la salvación de todos los demás pueblos. Este riesgo lo corren sobre todo los pueblos mayoritarios o que históricamente se han sentido "*superiores*" a los demás.

Asimismo existe en las Teologías Indias el riesgo de **arqueologismo**, cuando nuestra gente acude a sus textos sagrados de referencia o a su tradición con una **lectura fundamentalista** que olvida que ya no estamos en el pasado sino dentro de una historia que ha cambiado radicalmente nuestra situación de pueblos autosuficientes.

Otro riesgo es la reducción de las Teologías Indígenas al mundo de lo ritual -**ritualismo** normalmente cíclico-, sin referencia a la realidad histórica cambiante (lineal).

También es grande el riesgo de la **desintegración** de las Teologías Indias al desclandestinizarse, historizarse, modernizarse, o vertirse en lenguaje no simbólico, y al entrar en diálogo con otras teologías más fuertes.

Finalmente el riesgo de la **ideologización**, es decir, del uso de las fuentes de las Teologías Indias para intereses totalmente diversos de su origen. Esto puede darse desde la perspectiva supuestamente pura (de los indígenas) o desde intereses de la sociedad dominante o incluso del mundo cristiano.

## 7. Retos de las teologías indias

Este apartado ha resultado aún más sintético que el anterior, porque no ha sido suficientemente desarrollado en el proceso del Encuentro y de los preparativos de él. Tal vez deba abordarse más ampliamente en posteriores trabajos de producción teológica. Mientras tanto habrá que contentarse con la enumeración que sigue:

- Reto de la reconstrucción del sujeto. No se puede creer que habrá teología india hoy si el sujeto que la produce no está suficientemente consolidado en su ser como pueblo.

- Reto del manejo del espacio específicamente teológico (como reflexión y consciencia). No es recomendable seguir abordando la teología india, dando a la expresión una acepción indefinida que no puede precisar su contenido.

- Reto de dar respuesta a la historia de hoy. La teología india se hace desde la vida y para la vida del pueblo, es decir, en el trabajo cotidiano de buscar respuestas adecuadas a sus problemas históricos. Una producción artificiosa de teología india, en laboratorios desvinculados del caminar del pueblo, puede ser muy llamativa pero sin sentido para las comunidades concretas.

- Reto del acceso a las fuentes propias. A menudo nuestros pueblos han perdido el acceso directo a su memoria religiosa más antigua. Es preciso ayudarlo a conectarse directamente a estas fuentes primigenias de su identidad.

- Reto de la modernidad. La modernidad causa estragos en nuestros pueblos por su carga de secularismo e individualismo. Sin embargo es imposible ya evadir las influencias de esta modernidad. ¿Cómo entrar en diálogo con ella para no sólo no ser desintegrados por ella, sino sacar provecho de sus avances modernos?

- Reto del manejo de la herramienta y del lenguaje "científico". Para fines de diálogo con el mundo exterior, nuestros pueblos necesitan saber manejar el lenguaje no simbólico de las sociedades modernas. ¿Cómo hacerlo sin menoscabo de nuestra palabra teológica y sin estar en desventaja frente a la palabra de los no indígenas?

- Reto del diálogo intercultural. Dado el inevitable proceso de integración planetaria de los pueblos y sus culturas, es preciso que sepamos entrar en diálogo intercultural no sólo con pueblos como nosotros, sino con aquellos que proceden de culturas técnicamente más desarrolladas.

- Reto del diálogo interreligioso. Nuestros pueblos siempre han estado en actitud de diálogo con pueblos de religiones distintas. La prueba es la síntesis que han logrado crear con los aportes del cristianismo durante los 500 años. Sin embargo nunca había habido de parte de las religiones dominantes la misma actitud de diálogo. Ahora hay indicios de un cambio considerable en este sentido. ¿Cómo hacer posible ahora este diálogo inte-

rreligioso en condiciones realmente favorables para nuestros pueblos? Habrá que preparar el camino para ello.

- Reto de la eclesialidad. Para quienes, desde el interior de nuestras iglesias, estamos comprometidos en la teología india no sólo como personas individuales sino como parte de la institución eclesiástica, hace falta caminar en este proceso junto con nuestra iglesia. Lo cual conlleva asumir la eclesialidad no tanto como límite sino como soporte decisivo para nuestras acciones. ¿De qué manera actuar esta eclesialidad sin ella sea tropiezo en el caminar de nuestros pueblos?

Estos son algunos de los retos previsibles en la tarea de dar cauce histórico al caminar teológico de los pueblos indios. Algunos ya tienen vías de solución en la praxis llevada a cabo por quienes servimos a nuestros pueblos. Otros tendrán que ser afrontados con audacia y espíritu creativo. La experiencia acumulada del pasado será la referencia obligada para encontrar caminos nuevos a nuestra teología de siglos.

## 8. Conclusión

Los frutos colectados en el II Encuentro Latinoamericano de Teología India son compartidos ahora, a través de este medio, con mucha alegría y esperanza, en primer lugar, a todos los hermanos que tomaron parte en el encuentro y, luego, a los hermanos indígenas y amigos de la causa india en la sociedad y en la Iglesia. La Teología India de hoy se ha ido abriendo un camino bien definido para el presente y el futuro, pero pueden abrirse derroteros nuevos y más eficaces si los esfuerzos se conjugan en racimos mejores de voluntades y de actuar conjunto con los demás sectores del pueblo latinoamericano, en orden a construir la *Casa Grande*, que soñaron nuestros antepasados para todos.

P. Eleazar López Hernández  
CENAMI, México, Marzo 1994

# **MEMORIA DEL ENCUENTRO-TALLER**

# GULA DEL DIA

25 de noviembre 1993

1. Salidas operativas
2. Reclutamiento de CCHIAPI
3. Puntaje sobre el programa de Trabajo
4. Muestra de trabajo

# GUIA DEL DIA

19 de noviembre 1993

1. Solución de problemas
2. Revisión de la clase
3. Panel sobre la tecnología de la información
4. Información de la clase

# 1 SOLEMNE APERTURA

## Palabras de saludo y bienvenida

*Por Mons. Carlos María Ariz, C.M.F.,  
Obispo de Colón y Kuna Yala*

### Hermanas y Hermanos:

Reciban, ante todo, un saludo cariñoso y fraternal de bienvenida a esta Iglesia Misionera de Colón. Queremos compartir con ustedes nuestra casa, nuestra mesa; pero también nuestra fe en Cristo Jesús y la preocupación por nuestras iglesias.

Iniciamos este encuentro con una grande ilusión, pero también con ciertos temores:

Temor por la ponderada presencia de todos ustedes que traen el clamor de los indígenas de Latinoamérica por una justicia humana y divina a una iglesia tan insignificante como nuestra Iglesia Colonense.

Temor ante las exigencias de un diálogo que debe ser de mucha altura, pero, a la vez, de una gran profundidad, y en todo momento, con una buena dosis de honestidad y fidelidad a Dios y a nuestros respectivos pueblos.

Temor e ilusión, porque en este encuentro pueden fraguarse los primeros intentos serios de inculturación del Evangelio y, por ende, una primera respuesta formal a la Conferencia de Santo Domingo, lo cual no deja de llevar sus riesgos. Pero nos consuela la fe de que para Dios nada hay imposible.



Este encuentro sobre Teología India es un acto de reivindicación en favor de nuestros pueblos indígenas, ignorados en sus culturas, marginados en sus derechos y golpeados en su pobreza. Pero también un acto de justicia con el Señor que quiere ser glorificado en todas las lenguas de todos los pueblos.

El respeto justo a todos los pueblos de América Latina y la gloria de Dios han de ser el eje y quicio de este encuentro.

A nosotros no nos toca otra alternativa que tratar todas estas cosas con las manos limpias, la conciencia transparente y una profunda veneración al Dios de nuestros pueblos.

El Señor es fiel y nos mantendrá firmes hasta el final (2ª lec.) si acudimos en oración a El, que viene al encuentro del que practica la fidelidad y tiene presentes los caminos del Señor (1ª lec. Primer Domingo de Adviento).

Que El nos bendiga, nos acompañe y nos asista en esta búsqueda de sus designios de salvación.

Una vez más, bienvenidos a esta iglesia hermana de Colón y Kuna Yala. Y que la estadía de Uds. entre nosotros les sea muy placentera a pesar de nuestra pobreza.

## 2

# RECIBIMIENTO DE CONAPI

### Compañeros en la reflexión teológica

*Palabras de Mons. José Agustín Ganuza en el acto inaugural del II Encuentro Latinoamericano de Teología India.*

Hermanos:

Me siento un poco confuso al tener que decir unas cuantas palabras en este Segundo Encuentro Latinoamericano de Teología India. Yo, que no soy indio ni teólogo ni siquiera latinoamericano.

Pero recupero mi serenidad cuando me doy cuenta de cuál es mi papel. No estoy aquí para decir mi palabra teológica. Me he adelantado, en primer lugar para darles la bienvenida a cuantos han llegado, desde las periferias de la ciudad de Panamá y de tantos lugares y pueblos de Latinoamérica, desde el Cono Sur hasta México y Mesoamérica.

También, para dar las gracias a monseñor Carlos María Ariz por habernos acogido en la Diócesis Misionera de Colón y Kuna Yala, misionera no sólo de nombre y en la vanguardia de la reflexión teológica india, en Panamá y en Latinoamérica.

Así mismo, para alegrarme con todos ustedes por la presencia de dos servicios eclesiales tan representativos como el DEMIS (Departamento de Misiones), e ITEPAL (Instituto Teológico Pastoral de América Latina), del CELAM ambos. Representados los dos por sus máximos responsables:

monseñor Luis Augusto Castro Quiroga, Presidente del DEMIS, y el padre Rodrigo Durango y el Sr. Edwin Claros, por el ITEPAL. La herencia de todos ellos significa mucho en favor del encuentro: su importancia, su seriedad y el reconocimiento de lo que puede ser.

Un agradecimiento también para CENAMI, el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, de México; en nombre propio, en nombre de la CONAPI (Coordinadora Nacional de Pastoral Indígena) y en nombre de cuantos trabajamos en la pastoral indígena en Panamá. El hecho de haber tomado a nuestro país como lugar para el ENCUENTRO y haber confiado a la CONAPI la organización del mismo, ha sido como un reconocimiento de la madurez de esta pastoral en nuestra Iglesia panameña.

El hecho de encontrarnos reunidos obispos, sacerdotes y laicos no indios, con sacerdotes, misioneros y laicos indios hace dialogar y reflexionar juntos sobre la teología o las teologías de los pueblos indios, debe movernos a dar gracias a Dios. Hace unos años, esto parecía imposible. Ahora, son los obispos latinoamericanos, reunidos en la IV Conferencia General de Santo Domingo, quienes nos animan a “profundizar el diálogo con las religiones no cristianas presentes en nuestro continente, particularmente las indígenas y las afroamericanas, durante mucho tiempo ignoradas y marginadas” (SD 137).

Y más concretamente, por lo que hace a nuestro ENCUENTRO, entre las únicas pastorales que hemos de seguir “para con nuestros hermanos indígenas”, nos marca lo de “acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales, que ayudan a dar razón de su fe y de su esperanza”, así como nos motiva a “crecer en el conocimiento de su cosmovisión, que hace de la globalidad Dios, hombre y mundo, una unidad que impregna todas las relaciones humanas, espirituales y trascendentales” (SD, 248).

Hay que dar gracias a Dios por el avance que esto supone. Pero también debemos responsabilizarnos ante el desafío que la Iglesia Latinoamericana, en sus obispos, ha asumido para con los pueblos indios, sus religiones y sus expresiones teológicas.

En este sentido, me parece significativo que nos encontremos reunidos organismos como DEMIS e ITEPAL, la más alta representación del CELAM, en sus ámbitos respectivos, misiones y reflexión teológica, junto a otros organismos que algunos han dado en llamar “de base”, de las bases

misioneras de la Iglesia latinoamericana, ampliamente representados en este ENCUENTRO.

Y todos, motivados por la voz y llamada de Santo Domingo, que no es la voz o la actitud de este o de aquel obispo; es la voz del Episcopado latinoamericano que nos llama y nos urge a conocer y valorar las religiones y teologías de los pueblos indios, a profundizar en el conocimiento de su cosmovisión, a respetar sus formulaciones culturales como expresión de lo que creen y esperan.

Que si muchas veces hemos caminado por rutas divergentes o a lo sumo paralelas, ahora somos llamados todos a avanzar por senderos de comunión y de convergencia, como un servicio a la Iglesia y a los pueblos indios de nuestro continente. Servicio en el que todos habremos de recibir las bendiciones de un Dios único que a todos nos ha creado, nos ama y nos salva en su Hijo hecho hombre, hecho pueblo, para salvación de todos los hombres y pueblos.

“El camino de la Iglesia pasa por el hombre”, ha afirmado en algún lugar Juan Pablo II. O sea, que la Iglesia ha sido instituida para el hombre. Que nosotros, como Iglesia, no podemos ignorar a los millones de indios, de hombres indígenas que viven su vida específica y propia en nuestra América Latina e india. Nuestro caminar de Iglesia ha de pasar por esos hombres, por esos pueblos, pues en función de ellos también tenemos sentido, que el camino de la Iglesia pase también por el hombre indio.

La religiosidad, la religión, la fe es parte esencial del ser y del vivir de los pueblos indios. Lo hemos escuchado en Santo Domingo: la cosmovisión de los pueblos indios hace de la globalidad Dios, hombre y mundo una unidad que impregne todas sus relaciones humanas, espirituales y trascendentes (SD, 248).

Nos hemos reunido para celebrar este “Segundo Encuentro Latinoamericano de Teología India”. Santo Domingo nos apremia a que acompañemos la reflexión teológica de nuestros hermanos indígenas. Escuchamos su voz y reflexionamos con ellos. Juntos recordemos la temática general del ENCUENTRO: “la experiencia de Dios en los proyectos de vida de nuestros pueblos”. Y reasumamos su objetivo: “Retomar la esperanza de nuestros pueblos, como fuente espiritual de vida, recogida en la teología que fueron elaborando durante el caminar de siglos y aportar esta sabiduría para tejer un nuevo petate de la historia”.

Este es nuestro querer y nuestro propósito. Pidamos a Dios que nos ayude a conseguirlo.

Tabor, Colón, 29 de noviembre de 1993

# 3

## PANEL SOBRE EL CONCEPTO DE TEOLOGIA

### 3.1. PAB IGALA, VIDA PARA TODOS

*Félix de Lama*

#### 1.- Punto de partida y marco de la experiencia

- a. Mi comprensión del Evangelio (y la de otros compañeros) como la Buena Noticia de la Liberación para los pobres y oprimidos; y de la Misión de la Iglesia, como servicio al Reino de Dios, cuyas mediaciones son proyectos de liberación de los pueblos.
- b. El Pueblo Kuna, con una clara conciencia de ser sujeto, que se reivindica como tal, e interpela permanentemente el sentido y el fin de nuestra presencia en medio de él.
- c. Grupos católicos Kunas, minoritarios, que viven su fe cristiana de manera paralela a la religión kuna, y al margen de los problemas y luchas del pueblo.
- ch. La Iglesia Institución, a la que hay que dar razón de una práctica pastoral, y cuyos cuestionamientos siguen este proceso:
  - Mucho trabajo social y mucha política, pero poca evangelización.
  - Mucha inculturación, pero poca evangelización.
  - Mucha religión kuna, sí, pero, ¿y Cristo?

## 2.- Actitudes/Procesos

- a. Respeto al pueblo:
  - + Apertura y escucha atenta a la realidad y vida del pueblo, a sus valores, problemas, esperanzas, etc. Búsqueda de los elementos del Reino presentes en él.
  - + Presencia en todos los momentos de la vida del pueblo. Proceso de creciente "complicidad", tomando partido (ad extra y ad intra), ir sintiéndose parte, (¿ir siendo parte?).
- b. Respeto a la Iglesia:
  - + Apertura a la participación y protagonismo del laico kuna. CEBs.
  - + Introducción de la vida del pueblo en los momentos y celebraciones eclesiales.
  - + Inserción y compromiso de las CEBs en la vida del pueblo: organización, luchas, espiritualidad, teología...
  - + "Ser río", en cuyas aguas los hermanos se reconocen como tal, al ver sus rostros en ellas (identidad).

## 3.- El pueblo Kuna se nos impone como sujeto

El Pueblo Kuna se nos impone como sujeto sociopolítico, cultural y religioso. Esto no es tanto un objetivo buscado, cuanto una realidad presente. El Pueblo Kuna se sabe dueño de casa, que pone las reglas y condiciones del juego, la cancha y todo. La acogida de esto tiene su proceso.

- Relativamente fácil en lo sociopolítico: pero necesario pasar de una acogida táctica a una acogida estratégica.
- Con más limitaciones en lo cultural: necesidad de llegar también a una acogida estratégica.
- Más difícil en lo religioso:
  - por ser lo más específico de la misión eclesial.
  - por deficiencia o carencia de herramientas para acogerlo.

#### 4.- El Pab Igala, memoria y conciencia de la identidad del Pueblo Kuna y su proyecto de futuro

- Un Dios que se nos impone como siempre Mayor. Evidencia de la acción de Dios y su Espíritu en la historia y vida del Pueblo Kuna. No se trata sólo de la búsqueda ciega y prometéica del hombre, sino del acercamiento de un Dios que

*habla:* Palabra de Dios a escuchar, vivir, celebrar;

*salva:* la religión Kuna, camino de salvación;

*libera:* fuerza liberadora de la religión kuna.

- Conciencia del pueblo de esta presencia y acción liberadora de Paba y Nana en su historia; El proyecto de vida del pueblo Kuna, proclamado como mediación extraordinaria del Reino de Dios, y como alternativa actual y válida al sistema dominante, está sustentado, alimentado e inspirado en el *Pab Igala* y es parte de él.
- El *Pab Igala*, memoria y conciencia viva de la identidad del pueblo y su proyecto; instancia subversiva y profética (ad intra y ad extra); y sus instituciones (congreso, sailamar, argamar, etc.), espacios privilegiados de la memoria y la conciencia.

Estas son las preguntas que, de manera permanente, se formulan y contestan, definiendo la identidad, la situación presente y el proyecto de futuro:

"¿*Pia anmar taniki?*" ¿De dónde venimos?

"¿*Toa an Paba, toa an Nana?*" ¿Quién es mi papá, quién es mi mamá?

"¿*Pia an kuichi?*" ¿Dónde estoy parado? ¿Qué tierra estoy pisando?

"¿*Ibiga anmar uegi gudii?*" ¿Para qué estamos aquí?

"¿*Pia anmar nadapi?*" ¿A dónde vamos?

#### 5.- La Iglesia al servicio del Pab Igala

- La Iglesia renuncia a ser Madre, y se hace *hermana/aliada*; al servicio del *Pab Igala*, ubicándose donde el pueblo está peleando su vida y su proyecto de futuro, desde el lugar de la experiencia religiosa kuna. Ahí, el pueblo es el futuro, desde el lugar de la expe-



riencia religiosa kuna. Ahí, el pueblo es el que impone la agenda teológica: identidad, tierra, autodeterminación, experiencia de Paba/Nana, etc. Y el Reino, como proyecto de Jesús, recibe las connotaciones de estos temas y de otros conceptos del Pab Igala como,

“*Bakaguale*”: en igualdad con Paba y Nana, con la Madre Tierra y con los hermanos.

“*Pulale*”: comunitariamente, en común.

“*Guenatiguale*”: hermanadamente.

“*Apirgunaguale*”: en pareja, hombre y mujer.

- Es ahí donde Cristo puede dejar de ser visto como extranjero y rival de Ibeorgun (del proyecto del pueblo Kuna), para aparecer presente en él, como *hermano/aliado*, servidor.
- Todavía no existe una Iglesia Kuna, ni un Cristo Kuna. Pero sólo la profundización de este proceso, permitirá la emergencia/existencia de una Iglesia Kuna, y la vivencia y expresión de fe en un Cristo Kuna.
- El camino de compromiso con el *Pab Igala*,<sup>1</sup> como conciencia creyente del proyecto liberador del Pueblo Kuna, es camino de liberación del Evangelio y de la Iglesia. Y el Evangelio será, a su vez, un elemento fortalecedor del *Pab Igala* y del proyecto de vida del pueblo.

6. La articulación, integridad y coherencia del Pab Igala, sus elementos e instituciones con el proyecto de vida del pueblo, está patente en el símbolo con el que se expresa: “*Igua uala*”, el árbol que acoge a todos generosamente y da vida a todos, a toda clase de aves que anidan en sus ramas, y hasta a los más pequeños animales que viven a sus pies. “*Igua uala*” simboliza al Pab Igala, a la Casa del Congreso y al saila.

### 3.2. TEOLOGIA DESDE LA MUJER LATINOAMERICANA

*Margot Bremer*

Cada vez que nos dedicamos a reflexionar sobre nuestra fe para dar razón de lo que creemos y esperamos, estamos haciendo teología. Pero percibimos hoy que ésta reflexión teológica depende mucho del sujeto y del lugar. En América Latina está surgiendo una nueva conciencia de la identidad de quien hace teología y del lugar desde donde se hace la reflexión teológica.

#### a. Conciencia de la identidad de mujer

Es diferente la reflexión teológica de un hombre al de una mujer. Los enfoques son diferentes en la medida en que se tenga conciencia de su identidad de hombre o de mujer; tanto en sus aportes específicos como en sus limitaciones. Esta conciencia de su identidad posibilita la apertura a la reciprocidad y a la complementariedad experimentándose cada uno gozosamente fragmentario.

Desde esta identidad de ser fragmente nace una reflexión teológica destinada al diálogo. El aporte teológico de la mujer ya no es más una imitación de la teología masculina adaptada a lo femenino, sino es algo tan específico que invita a dialogar entre reflexiones teológicas diferentes que se pueden complementar. Es el descubrimiento de la fragmentariedad humana en el campo teológico; el descubrimiento de una alteridad liberadora que reconoce sin dificultad la identidad del ser humano como diálogo permanente entre la identidad masculina y femenina.

#### b. Conciencia del lugar de la teología de la mujer

El lugar de la mujer es, sin duda alguna, el de la vida. Ella, por ser portadora de vida nueva y defensora de vida indefensa, tiene su lugar privilegiado allí, donde la vida está amenazada. Por eso hoy día en A.L. el lugar de la reflexión teológica de la mujer es el mismo pueblo, excluido del sistema neo-liberal y considerado como masa sobrante. El sufrimiento del pueblo que se expresa concretamente en hambre, enfermedad, falta de te-

cho y trabajo, paralizando toda esperanza y utopía, lo que generaría nuevas energías para luchar en favor de la vida. Muchas mujeres latinoamericanas ya han arriesgado y perdido su vida para salvar la del pueblo indefenso. Esta fuerza vital y visceral da testimonio de su fe profunda en un Dios de la vida que les capacita para desenmascarar toda clase de idolatría que lleva a la muerte. Un pueblo que sufre la pasión de muerte, despierta en la mujer la pasión por la vida. Es el lugar preferido de la mujer en su reflexión teológica.

## **FUNCION DE LA TEOLOGIA DESDE LA MUJER EN LA EXPERIENCIA HISTORICA.**

En casi todos los pueblos latinoamericanos, el colonialismo, producto de la conquista europea, forzó a la mujer indígena a entrar en su sistema, mayoritariamente por la puerta del servicio; fue utilizada como criada, labradora en la chacra y como procreadora en el sistema social. Había mucha resistencia; se cuenta de mujeres indígenas que, arrancadas de su comunidad, de su familia, de su habitat, sirviendo, forzadas a los dueños nuevos de su tierra, prefirieron pagar con su vida antes de colaborar con un sistema que causó la muerte de su pueblo. Era una protesta por portadoras de vida contra generadores de muerte. Este NO al proyecto de "vida" del colonialismo surgió de una cultura que se había sostenido por la fe en un Dios de la Vida.

Este sufrimiento acumulado de la mujer por su pueblo que ella misma está representando en su destino, se está transformando en muchas mujeres en una teología de la vida. Su intención es mantener la esperanza y la utopía en medio de la amenaza de muerte de su pueblo para capacitarle a este a organizarse y buscar soluciones creativas a estos problemas existenciales. He aquí algunas características de la identidad y del lugar de la mujer, raíces de su reflexión teológica a lo largo del proceso histórico en A.L.

### **a. Identidad de la mujer en el proceso histórico L.A.**

La reflexión teológica arranca:

- Desde su identidad de portadora y protectora de vida que le hace buscar estrategias y métodos que favorecen la vida.

- desde su sabiduría que le hace integrar los diferentes aspectos de la realidad para llegar a un juicio sobre una óptica (simbolizada) amplia
- desde la tensión entre la vida cotidiana-casera y la utópica-popular que le hace sentir verdadera representante del pueblo.
- desde su cultivo de las raíces del pasado las que dieron identidad y perfil a su pueblo en un proceso histórico.
- desde la fe en un Dios que quiere manifestar su poder en la flaqueza y debilidad.

#### **b. Lugar de la mujer en el proceso histórico desde donde arranca su visión teológica**

- desde una situación límite de su pueblo que reclama una entrega total
- desde abajo, lugar del pueblo, donde comienza una vida nueva
- desde lo pequeño, porque pone su esperanza en el misterio del crecimiento
- desde la experiencia de su propia debilidad
- desde la necesidad extrema que le hace ser creativa
- desde la amenaza de muerte que moviliza en ella energías de vida
- desde la marginación de la mujer que simboliza la de su pueblo.

Son algunas características de la conciencia teológica de la mujer (su lugar de identidad) adquiridas en una experiencia histórica en este continente latinoamericano. Quieren invitar a un diálogo en reciprocidad y complementariedad.

### **3.3. EXPERIENCIA DE DIOS**

*Petul Cut Chab*

#### **1. Concepto de Teología India**

En nuestro trabajo del quehacer teológico hemos tratado de ir recogiendo las palabras para poder realmente tener un concepto de nuestra teología propia. La teología para nosotros, como sabemos que todos los

pueblos o nacionalidades y cada cultura del continente latinoamericano tenemos una experiencia comunitaria de Dios, algo muy característico que hemos remarcado en nuestra vida y en nuestra reflexión, una experiencia comunitaria de Dios; porque Dios es comunidad, comparte su fuerza y su poder para realizar su plan de vida en medio de nosotros.

Por tanto, la teología es también una reflexión comunitaria de esta experiencia comunitaria de Dios de nuestro pueblo. Es también poder expresarle al otro, no con una actitud de imposición, compartirle al otro esta experiencia nuestra. Saber compartir con un corazón plenamente humilde este rostro de Dios que vemos a partir de nuestra vida cotidiana. Seguramente esta actitud del compartir humilde sobre el Dios de la vida, con distintos nombres en todos los pueblos, es un signo de que nadie conoce el corazón y rostro de Dios en su totalidad. Conocemos parte de esa verdad del Dios que es tan grande y tan inmenso, y que también los demás pueblos conocen otras partes. Al compartirla y al poderla explicar esta experiencia a otros pueblos estaremos enriqueciéndonos mutuamente, así iremos conociendo y viviendo ese rostro y corazón del Dios de la vida en su totalidad. Este proceso de búsqueda nunca se termina porque cada día se sigue manifestando en nuestra experiencia como la Sagrada Madre-Sagrado Padre de la vida.

Resumiendo, la teología es una reflexión comunitaria de nuestra experiencia comunitaria del Dios de la vida. Es también dar razón de nuestra esperanza milenaria de una vida más digna para todos. Es también poder explicar el porque creemos y mantenemos una relación humana-divina entre nosotros, con otros pueblos de otras culturas y religiones, con la madre naturaleza y con nuestra sagrada Madre-Padre de la vida.

## 2. Finalidad de nuestra teología

Empiezo mi reflexión con una palabra tseltal que nos dice: “Un hombre maduro es aquel que sabe quién es”, que tiene conciencia de dónde viene, dónde está y hacia dónde va; es un hombre que tiene su corazón colocado o sentado en su casa o en su lugar. Por eso, un hombre que tiene dos corazones vive o se siente extraño en su misma tierra y frente a los demás.

Nuestra teología parte de la vida de dolor y de sufrimiento, de alegría en la lucha por construir nuestra esperanza. Solamente reflexionando desde nuestra experiencia podremos mantener, fortalecer y encaminar una

vivencia comunitaria de nuestro pueblo y fortalecer cada día nuestro proyecto en la construcción de una sociedad nueva, como nuestro mismo pueblo de la diócesis de San Cristobal lo dice: "Construiremos una unidad y fuerza grande para construir una casa grande donde podamos caber todos, sin distinción de razas, sexos y edades".

Por eso, nuestra teología nos fortalece en la conciencia; nos hace sentirnos y crecer más tseltales, tsotsiles, choles, zoques, tojolabales, mayas, nahuatl, etc. con un corazón y rostros propios.

Solamente siendo nosotros mismos podremos compartirle a los demás palabras de vida. Aunque personas de otros pueblos y culturas digan que no servimos para nada, nosotros sabemos que somos iguales ante Dios, que tenemos la misma dignidad, que tenemos los mismos derechos de crecer, de desarrollarnos y de fructificar para la vida. Estos derechos no nos lo dan ni la iglesia, ni los obispos, ni los gobernantes, sino que el Dios de la vida.

Nuestra teología nos ayuda también a descubrir toda la falsedad que esconde el proyecto modernizador o neoliberal; que no es tan fácil creer ya que todo lo que viene de afuera es lo que trae vida. Por eso, el hombre que tiene su corazón verdaderamente sentado en su casa o en su lugar no sólo tiene capacidad de escuchar al otro sino también una inteligencia que le ayuda a pesar y confrontar todo lo que viene de fuera, si ayuda a impulsar su proyecto de vida. También nos ayuda a ofrecerle a los demás nuestros proyectos de vida que no excluye.

### 3.4. HABLAR DE DIOS EN UN CONTINENTE DE TODAS LAS SANGRES

*Gustavo Gutiérrez*

Quisiera decir que detrás de los conceptos que presentaré hay una experiencia de mi compromiso, el de mi pueblo. De otro modo no podría hablar de Dios. Unas palabras para comenzar.

La palabra teología es un término anterior al cristianismo que fue asumido dentro del marco cristiano ha sido asumida para hablar de una reflexión sobre la fe.

La teología es un hablar de Dios. Por hablar no entiendo sólo palabras, también gestos. Lo que nos interesa aca, y lo hemos escuchado de los

amigos que han hablado antes, es como hablar de Dios en este continente de todas las sangres, como es el Caribe y América Latina: pueblos indígenas, pueblos mestizos, pueblos negros de nuestro continente, y también de la mujer. La sangre quiere decir "vida", por lo tanto, cultura, raza, género. Hablar de Dios en un continente de todas las sangres. Tengo tres puntos:

1. **Dios es un misterio.** No hay manera de hablar de Dios si no partimos de que Dios es un misterio. Esta es la experiencia religiosa de nuestros pueblos, y es también un dato central de la revelación bíblica. Pero por misterio no entendamos aquello que no se comprende; por misterio, entendemos una realidad más grande que nosotros, una realidad que nos engloba. Hablar de Dios no es fácil, porque es más grande que nosotros.

Estamos dentro de Dios. El Dios de Jesús, es nuestro punto de partida; estamos rechazando entonces un tipo de teología que vemos con frecuencia que está hecha por teólogos que hablan de Dios como si tomaran con él desayuno todos los días y saben siempre y en detalle lo que Dios quiere.

Lo importante es que Dios es un misterio, una verdad que nos envuelve. Su amor es el comienzo de todo, y por nuestro primer acercamiento a Dios debe ser una experiencia. No hablaremos de él si no lo sentimos, y el silencio debe preceder a nuestro hablar de Dios.

Lo primero es callar ante Dios, y ante los hermanos y los pueblos. Ese callar lo expresamos, por ejemplo, en la oración. La oración es la que combina los silencios que a veces se expresa en símbolos.

Y lo expresamos también buscando hacer de nuestras vidas lo que creemos que Dios quiere de nosotros, ese "para qué", del que nos hablaban nuestros hermanos indígenas que tomaron la palabra esta tarde. "Hay que hacer la voluntad de Dios", es una expresión frecuente del cristiano: hacer lo que el Señor quiere. Y porque la experiencia de Dios es lo primero, esa experiencia no puede ser otra cosa que una experiencia de la vida, lo que nos pone en contacto. Lo que hace que estemos escuchando en este momento es que tenemos vida, y nuestros pueblos indígenas en el continente llevan por eso siempre la noción de Dios ligada a la tierra. También lo hace la Biblia.

Por consiguiente la teología es algo que viene de la experiencia, del pueblo en silencio. Si la teología es hablar, comencemos por callar, y ese hablar tendrá que ser un hablar, un saber de Dios. Decir que es un miste-

rio no quiere decir que no sabemos nada, quiere decir que lo respiramos como una realidad más grande que nosotros, pero sí sabemos de Dios. Tendrá que ser un saber con sabor. Las dos palabras en castellano: “saber” y “sabor”, tienen el mismo origen. La teología es un saber con gusto, gusto agradable. Y allí, también padecemos de las teologías que son “saberes insípidos”, a las que nadie les echó un poquito de sal para mejorarles el gusto...

Quisiéramos que nuestro saber sea un saber con sabor gustoso, saboreable, y, por mi parte, que nos inspire; un saber de personas que, como ha dicho aquí nuestro hermano, no tenga dos corazones. Yo le decía que la expresión que empleó está literalmente en la Carta de Santiago.

Primera cuestión: Dios es un misterio y nos acercamos a él a través de la experiencia, a través del silencio, para poder hablar de él, y cuando hablemos, que sea un hablar agradable. Jesús nos revela un Dios que nos ama.

2. Desde los postergados: Hablar de Dios desde este continente de todas las sangres. Será un hablar, entonces, de aquellos postergados en nuestro continente, pero que ahora -y este “ahora” cubre varias décadas, (eso es muy variable de país a país) tiene una nueva presencia en nuestro continente. El pobre, postergado e “insignificante” (entre comillas porque hablo de aquéllos a los que considera sin mucha significación) se ha hecho presente y se afirma cada vez más. Cuando hablamos de: “postergado”, y de: “pobre”, estamos hablando de carencias, de aquél que no tiene lo necesario para comer, para cuidar su salud, para poner un techo encima de él y que por lo tanto está cerca de la muerte. Personalmente, es una de las cosas que más me impresiona de los pobres de nuestro continente: la familiaridad que tienen con la muerte. Casi podríamos decir que le hablan de “tú” a la muerte, se tutean con ella.

Pero cuando decimos: “pobres”, “postergados”, también decimos que es alguien que no solamente tiene carencias, sino que tiene riquezas y posibilidad de dejarse a ellas... La palabra “pobre” no ha significado nunca para nosotros simplemente “privación”, no, sino también “riqueza”, “posibilidad”, “fuerza”, “fuerza histórica”, y el pobre la tiene. Se nos dijo, a propósito de la mujer, que su cercanía a la muerte era justamente su fuerza, fuerza de vida, pues de eso se trata, en eso estamos, creo yo, cuando hablamos de “postergados”, de nueva presencia.



Hoy día conocemos mejor que en el pasado la crueldad de la situación de los pobres, pero también conocemos mejor que en el pasado la fuerza que tienen, las energías y las RIQUEZAS que poseen.

Hablar, entonces, de “nueva presencia del pobre, para un cristiano significa un enfoque pascual, pascual de “pascua”; de “paso”, de paso de la muerte a la vida, de allí la esperanza de vida que tiene el pobre, esa que los poderes del mundo quieren robarle con tanta frecuencia. Sucede que el profeta Joel en la Biblia cuando describe la inmensa pobreza de su pueblo y cómo un animal se come lo que deja el otro, dice, sin embargo, cuando termina esa cruel descripción: dice “pero que no nos roben la alegría”. El día que un pueblo pierda su alegría ya no le queda más.

Se dijo de varias maneras, y varios, lo que han hablado lo han recordado. Ese hablar de Dios, ese paso de la muerte a la vida lo hace un pueblo, porque es su experiencia cotidiana, es una comunidad, es un conjunto de familias, así afirma su identidad como pueblo, como pueblo poseedor de una cultura.

La teología no la hace una persona individual. Aquí vale aquella de que “una persona sola está mal acompañada”. Así es la teología. Un teólogo solo está muy mal acompañado. La teología la hace una colectividad, la hace un grupo, la hace una comunidad, vive y piensa, su contacto, su experiencia con Dios, y cuando dice: “yo como creyente creo que debo hacer esto, ya está haciendo teología”. La teología es demasiado importante para dejarsela a los teólogos. La teología pertenece al pueblo cristiano.

La teología entre nosotros hunde sus raíces, en el pensamiento religioso de los pueblos indígenas de nuestro continente. Si la teología que queremos hacer entre nosotros no se alimenta de la experiencia religiosa de los pueblos que viven en América Latina y que sobreviven, no será una teología nuestra. No podemos sentir a Dios y pensarlo sin las categorías culturales de un pueblo. Vale también esto para lo que llamamos teología negra y vale también para la teología de la mujer. Tenemos que sentir a Dios desde nuestra identidad. Si no sabemos quiénes. somos, no sentimos a Dios. Si no preguntamos: ¿Qué hago yo acá?, ¿quiénes somos?, será muy difícil que tengamos la experiencia y la reflexión sobre Dios, las raíces, entonces, en la historia también cultural de nuestros pueblos.

Pero también esa teología hecha por el pueblo llama a una teología, a una reflexión más sistemática. Ella será fecunda en la medida que la ex-

perencia y la reflexión del pueblo tengan raíces en su pasado y en su presente.

Pero la teología no la hacemos para consumo nuestro, no la hacemos para tener gusto de hacer nosotros teología ni buscamos tener una teología propia como algunos buscan tener una casa propia.

Buscamos tener teología para que sea la casa de todos. Se trata de hacer teología para anunciar el Evangelio, no solamente a nuestros pueblos. Seamos ambiciosos, debemos anunciar nuestra fe al mundo entero, sin triunfalismos, pero nuestra teología no es solamente para consumo de nosotros, de nuestros pueblos y de nuestras comunidades. Es una teología que tiene un alcance universal. Hay universalidad por extensión y hay universalidad también por profundidad. Quien va al centro de la tierra está a la misma distancia de Alaska que de Patagonia. Una teología que es profunda, es una teología universal. Y no temamos decirlo, sin caer en actitudes mesiánicas. Me parece que no queremos pensar que hacemos teología en este continente de sangres exclusivamente para consumo nuestro.

Esta teología tendrá que usar un lenguaje simbólico, porque la experiencia de Dios es experiencia de amor. Por eso es que, incluso, en el amor humano, cuando queremos expresar lo más profundo de ese amor, entregamos una flor o escribimos un poema para el ser amado (aunque sea malo, no importa). A la persona amada le gustará mucho, mucho más que si fuera de un gran poeta, porque necesitamos expresarnos con símbolos, y el símbolo no es un ropaje exterior, no es lo propio de un pueblo primitivo que no sabe racionalizar; es más bien de un pueblo que no ha perdido sus raíces en esta tierra y que sabe que son personas humanas. Por eso es que nos expresamos simbólicamente. No por incapacidad de expresarnos racionalmente, sino porque queremos tener un lenguaje teológico que sea un saber con sabor. Y ese lenguaje tendrá que ser fundamentalmente un lenguaje de gracia, de reconocimiento del amor gratuito de Dios que nos da la vida a través de Jesús, de su Iglesia, de las personas, a través del mundo natural.

Un lenguaje de gracia que, ¿por qué no?, en algunos momentos puede ser también un lenguaje de protesta ante Aquel que sabemos que nos ama. Un indio peruano a fines del siglo XVI y principios del XVII, Guaman Poman, en un momento, al ver la pobreza y el sufrimiento de su pueblo dice: "Y tú Dios, ¿dónde estás?". Es algo bíblico. Si nos quejamos es porque creemos. Los cristianos nos hemos vuelto muy tímidos y sumi-

sos. Protestar ante Dios; entiéndanme lo que quiero decir con eso: reclamar y decir: "No entiendo por qué el sufrimiento", es una manera de creer en El, pues no nos quejamos, sino a quien nos puede escuchar.

Siendo niño me contaron una vez un chiste que me hizo reír mucho y que ahora lo retomo teológicamente:

"Una criatura llega a su casa llorando, muy golpeado, y la madre le pregunta:

-¿Qué te ha pasado?

-Me caí del árbol.

-¿Lloraste mucho?

-No, porque no había nadie."

Nos quejamos ante quien nos ama y se preocupa por nosotros.

La teología usa un lenguaje que tiene también que ser profético, un lenguaje que tiene que hablar de justicia. Se nos recordó también hace un momento, que no tendremos un buen lenguaje de justicia si no lo ponemos dentro del cuadro de la gracia. Si buscamos sólo la justicia, esta puede ser impersonal.

En América Latina hemos visto quiénes han creído que lo saben mejor que el pueblo, lo que ese pueblo necesita y lo han empujado a ciertas cosas sin hacerse amigos de él. La amistad es gracia y la justicia debe ser reclamada al interior de la gracia.

Y no se trata de que todos hablemos el mismo lenguaje. En los "Hechos de los Apóstoles" dice que sale Pedro y comienza a hablar y la gente, se dice en dos momentos, entendía a Pedro "cada uno en su propia lengua". No se trata de una sola lengua, es que cada uno lo entendía en la suya. El reclamo no es hablar una sola lengua, tener una sola teología, sino entendernos. Ese es el punto, y eso no puede lograrse sin identidad personal. Tenemos que salir de la idea, que viene de una mala interpretación de la Biblia, de que la diversidad de lenguas es un castigo del Señor: es más bien una protección al pobre. Gracias a Dios que hay varias lenguas y culturas, si no, se le haría más fácil la tarea a los dominadores.

Para terminar muy brevemente creo muy importante para hacer teología, es que tenemos que "saber ver".

Recuerdan ese pequeño pasaje del Evangelio en el que se dice aquello de la limosna de la viuda, aquí más me interesa el comienzo, allí se dice que el Señor se puso frente a la puerta del Tesoro (el templo de Jerusalén

tiene varias puertas) y miró, supo escoger el sitio para ver; si, por ejemplo, uno de nosotros se pone frente a la puerta del Banco Mundial o del Fondo Monetario Internacional, verá cosas que no ve desde acá. Quien se pone frente a la puerta de un banco suizo podrá ver a los millonarios latinoamericanos venir a dejar su dinero ahí en cuentas con números, pero sin nombre. “ Hay que saber ver”. El Señor, dice el texto, después de que estuvo allí, llamó a sus discípulos: hagamos un esfuerzo de imaginación, estaba sentado en una puerta en la calle, se pasó unas horas mirando la puerta del tesoro, viendo como los doctores e importantes entraban con sus túnicas y sus sombreros y depositaban limosna, y cómo vino también una pobre viuda. ¿pero, por qué pudo distinguir una limosna de otra?, porque supo ver, y nosotros necesitamos saber ver para hacer teología. Saber ver la vida de nuestros pueblos, eso es importante, y saber ver también, con esto termino, saber que nosotros, si queremos hablar del Dios amor, y hablar de Dios para el indígena significa no sólo palabras, es lenguaje simbólico, hablar de Dios con nuestro cuerpo, hablar de Dios con la música y con el baile.

Y al hablar de Dios pensemos que somos pueblos que no solamente tienen un pasado, somos pueblos que también tienen un futuro, y porque tenemos un futuro nos interesa profundizar en nuestro pasado, este nos enriquece y lo necesitamos. No somos arqueólogos de nuestro pasado, somos personas presentes que hoy quieren amar, que hoy aman y hoy también quieren proclamar el evangelio, no nos anclamos, nadie tiende a eso, al pasado; este se hace presente si lo vivimos desde nuestro hoy de alegrías esperanzas y sufrimientos, si lo vivimos también desde un futuro distinto. Finalmente lo sabemos todos, hacer teología es dar razón de nuestra esperanza y la esperanza en los indígenas, en los negros, en las mujeres en nuestro continente es muy grande y por eso es que ésta reflexión. esta teología, está llamada a serlo también.

### 3.5. INCULTURACION DEL EVANGELIO

*Mons.Bartolomé Carrasco*

#### **Conciencia crítica de los Indígenas**

En los últimos años los indígenas pasaron muy rápidamente de ser objeto de acciones “benefactoras” de los no indígenas a ser ellos mismos

protagonistas de su propia palabra y acción. Su ancestral silencio y resistencia pasiva se han transformado en lucha activa y en voz potente que sacude las conciencias.

Muchos indígenas, al conocer mejor la verdad de los hechos de la historia y de lo que ahora está sucediendo, se han vuelto muy críticos respecto al papel de sus principales "benefactores" (entre comillas): el Estado y la Iglesia. Como dijo anteriormente Mons. Leonidas Proaño, que fuera venerado Obispo de los indios en Ecuador, "ellos han comenzado a abrir los ojos, han comenzado a ver, han comenzado a desatar la lengua, han comenzado a ponerse de pie, han comenzado a caminar, han comenzado a organizarse, a realizar acciones que pueden convertirse en acciones de trascendental importancia para ellos, para los países de América, para muchos países del mundo" (Pensamientos de Mons. Proaño compilados por Mons. Agustín Bravo, Ecuador, 1989).

Respecto a la Iglesia y a su labor evangelizadora, los indígenas conscientizados se han vuelto observadores acuciosos y extremadamente críticos. Hay que recordar la idea que ellos tuvieron de devolver la Biblia al Papa, en su visita a Perú en 1985, por considerar que "en cinco siglos no nos han dado ni amor ni paz, ni justicia. Por favor, tome de nuevo su Biblia y devuélvala de nuevo a nuestros opresores, porque ellos necesitan sus preceptos morales más que nosotros. Porque desde la llegada de Cristóbal Colón se impuso a América, con la fuerza, una cultura, una lengua, una religión y unos valores propios de Europa" (Relación hecha a través de los medios de comunicación).

Dentro de esta tónica, hay indígenas que no solo critican los hechos del pasado; sino que incluso cuestionan de raíz la credibilidad de los nuevos intentos de acercamiento eclesial a los pueblos indígenas. Y lo explican de esta manera: "Han transcurrido 500 años de evangelización y los cristianizadores siguen redoblando esfuerzos para convertirnos al cristianismo. Ahora nos hablan de nueva evangelización, de un "Cristo Indio", de una Iglesia autóctona, cual si quisieran hacernos comprender que el evangelio de la violencia de antaño se hubiera convertido ahora en "Buena Nueva" del amor, surgida del seno de nuestra propia cultura... Con tales eufemismos jamás se cambiarán los hechos flagrantes de la historia, como tampoco se podrán modificar los principios fundamentales de la religión cristiana en cuyo seno anida, inherente la tolerancia de su proselitismo... La religión cristiana, como elemento de superestructura de la

sociedad colonial sigue teniendo todavía una función activa de reforzamiento del sistema, mediante peligrosas metodologías de acercamiento, de absorción, de inculturación del evangelio en todo vestigio cultural indígena". (Judeo cristianismo y colonización, Pop Caal, Guatemala 1992, SPEM, Cuaderno N° 2, pags. 36.37.38).

Estas voces cuestionadoras ciertamente lastiman nuestra sensibilidad pastoral pero no podemos, sin más, desecharlas, o vituperarlas, diciendo que vienen de gente ideologizada o manipulada. Mejor partamos del hecho de que lo que ellos afirman se base lamentablemente en realidades históricas que ellos pueden comprobar. En ese sentido asumamos con valentía que "es justo que la Iglesia, siguiendo el ejemplo de su Maestro, que era 'humilde corazón', esté fundada asimismo en la humildad, que tenga el sentido crítico respecto a todo lo que constituye su carácter y su actividad humana, que sea siempre muy exigente consigo misma" (Juan Pablo II, Redemptor Hominis 4). Más aún reconozcamos con honestidad que "tal crítica creciente (hacia la Iglesia) ha tenido sin duda causas diversas y estamos seguros, por otra parte, de que no ha estado siempre privado de un sincero amor a la Iglesia" (ibid.).

Con estos indígenas crecidos y adultos -que tienen conciencia, voz y organización propia-, debemos dialogar, en adelante, nuestras propuestas pastorales. No importa que, por el momento, no sean ellos el sector mayoritario de la población indígena. Ya que, querámoslo o no, ellos son ahora la conciencia crítica de los demás; de modo que tarde o temprano su voz alcanzará espacios todavía más amplios. No le tengamos miedo a este reto, pues de él saldrán ellos más crecidos en su personalidad y nuestra Iglesia se purificará haciéndose más transparente y congruente con su misión que no es colonizadora, sino evangelizadora.

Cristo, es cierto, envió a sus Apóstoles a todos los pueblos del mundo y a toda la creación a "proclamar la Buena Noticia" (Marcos 16,15) del Reino de Dios que ha llegado (Mateo 3,2; 4,17), que está cerca (Marcos 1.15) o incluso se halla en medio de nosotros (Mateo 12,28). El envió a los Apóstoles para "hacer discípulos" suyos (Mateo 28, 19) o "discípulos del Reino" (13,51). Sin embargo estas expresiones, en la práctica, se traducían para Cristo en "proclamar la liberación a los cautivos, la vista a los ciegos, dar libertad a los oprimidos y proclamar un año e gracia del Señor" (Lucas 4, 18-19). En otras palabras "curar toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo" (Mateo 4,23; 10,35). De donde resulta que la acción

evangelizadora, en su sentido más auténticamente cristiano, nada tiene que ver con la imposición de ningún proyecto político o religioso de tipo colonizador o proselitista (que fue severamente condenado por Cristo cfr. Mateo 23,15), así sea del pueblo Hebreo o de cualquier otro pueblo del mundo. El Evangelio de Jesús, tiene que ver con hurgar las propias arcas para sacar lo nuevo y lo viejo (Mateo 13,52); tiene que ver con hallar el tesoro escondido o la perla más fina e invertir todo lo que somos y tenemos para adquirirla (13, 44-46). Ese tesoro escondido, la perla más fina por la que hay que dar todo, es Jesús, el Dios y Hombre verdadero, que hay que anunciar, como nos enseña el Papa Pablo VI en su exhortación Evangelii Nuntiandi.

### **Inculturación del Evangelio**

La palabra "inculturación" es relativamente nueva y su utilización en el seno de la pastoral se ha ido generalizando poco a poco y, así mismo, se le ha ido cargando de un contenido específico. Su significado habrá de encontrarlo, sobre todo, en la periferia del Cristianismo, es decir, en Asia, Africa y, últimamente, en América Latina, donde los procesos de encuentro de estos pueblos con la Iglesia los ha llevado a experimentar formas nuevas apropiadas de vivencia de la fe cristiana.

La inculturación, como tema teológico-pastoral amplio, tiene su origen en el tema más antiguo de la "encarnación". Sin embargo el énfasis reciente es resultado del esfuerzo honesto que miembros de la Iglesia están poniendo para desligar el Evangelio y la evangelización, de la imposición colonialista de una cultura y de una forma religiosa determinada. Este esfuerzo se basa en la conciencia de que "Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas (las culturas humanas), sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna" (EN 20).

Los primeros pasos se dieron cuando en el Concilio Vaticano II se empezó a hablar de "adaptación" o "acomodación" del mensaje cristiano a todas las culturas humanas. Más tarde el Papa Pablo VI, después de señalar que el "eje central de la evangelización" es la doble "fidelidad al mensaje, del que somos servidores, y a las personas a las que hemos de transmitirlo intacto y vivo" (NE 4), nos explica que "la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda el drama de nuestro tiempo, como fue también en otras épocas" (EN 20).

Aunque el término inculturación ya existía en los años 60s. y circulaba, dentro de la Iglesia, pero fuera del magisterio, es hasta el Papa actual en su exhortación pastoral *Catechesi Tradendae* N° 53, cuando el término es asumido oficialmente dentro del magisterio pontificio (1979). Posteriormente el mismo Papa amplía el concepto en *Redemptoris Missio* (1990). Y ahora los Obispos Latinoamericanos lo convierten en tema central de los debates de la IV Conferencia en Santo Domingo.

La inculturación del evangelio nos dice el Papa, "significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas". En otras palabras: Por medio de la inculturación la iglesia encarna el evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro" (Juan Pablo II RMI 52).

En consecuencia la inculturación no es una acción que en un solo sentido, es decir, dirigida desde fuera hacia dentro de las culturas para invadirlas o penetrarlas, (que es justamente lo que los indígenas concientizados critican más duramente a la Iglesia, por considerarla la agresión más profunda); sino un proceso de transformación interior de las mismas culturas, llevada a cabo por los legítimos dueños de dichas culturas, mediante la aceptación libre y gozosa de la Buena Noticia de la Salvación, no a vaciarse o alienarse, para aceptar esquemas culturales venidos del exterior, sino a hallarse plenamente a sí mismos y de esa manera plenificarse en Cristo (Cfr. RH 12).

"La inculturación del Evangelio es...una labor que se realiza en el proyecto de cada pueblo, fortaleciéndolo en su identidad y liberándolo de los poderes de la muerte" (SD 13). Por eso "una meta de la evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano, que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico" (SD 243).

La idea fundamental que anima a la inculturación es que la presencia de Dios y de su Hijo Jesucristo, y la salvación no llega a los pueblos a partir de la palabra del evangelizador; sino que son realidades antecedentes a cualquier acción evangelizadora. Porque ellas son obra del Espíritu que sopla donde quiere. El Espíritu de Dios ha estado y está presente y operante, en toda creatura, en todo tiempo y lugar, independientemente



de la evangelización e incluso independientemente de que sea o no consciente de esa presencia; “porque con el hombre, cada hombre sin excepción alguna, se ha unido Cristo de algún modo, incluso cuando ese hombre no es consciente de ello” (RH 14). “ El Espíritu ofrece al hombre su luz y su fuerza...a fin de que pueda responder a su máxima vocación; mediante el Espíritu el hombre llega, por la fe, a contemplar y saborear el misterio del plan divino; más aun debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma que sólo Dios conoce, se asocien a este misterio Pascual” (RMi 28). Por eso el Papa pudo decir a los indígenas en Santo Domingo: “Hace ahora 500 años el evangelio de Jesucristo llegó a vuestros pueblos. Pero ya antes, y sin que acaso lo sospecharan, el Dios vivo y verdadero estaba presente iluminando sus caminos. El apóstol San Juan nos dice que el Verbo, el Hijo de Dios, es luz verdadera que ilumina a todo hombre que llega a este mundo”(Juan Pablo II, Mensaje a los indígenas, Santo Domingo 1992)

En base a estos principios la Iglesia no puede plantearse una “evangelización de las culturas como base de un proceso de destrucción, sino de reconocimiento, consolidación y fortalecimiento de dichos valores (preexistentes en los pueblos); una contribución al crecimiento de los ‘gérmenes del Verbo’ presentes en las culturas”(DP 401). Por eso para “ofrecer el Evangelio de Jesús” al pueblo es necesaria “una actitud humilde, comprensiva y profética valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno.” (SD 248).

De aquí brota la urgencia de un diálogo intercultural, que incluya “conocimiento crítico de sus culturas(del pueblo) para apreciarlas... acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones religiosas... respetando sus formulaciones culturales que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza... conocimiento de su cosmovisión... de sus valores culturales autóctonos”. (SD 248)

Pero hay que ir más allá del diálogo intercultural. Hay que llegar al diálogo interreligioso, que “forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia”(RMi 55). Hay que “profundizar un diálogo con las religiones no cristianas presentes en nuestro continente, particularmente las indígenas y afroamericanas, durante mucho tiempo ignoradas o marginadas... atentos a descubrir en ellas las semillas del Verbo con un verdadero discernimiento cristiano ofreciéndoles el anuncio integral del Evangelio” (SD 137).

El diálogo no nace de una táctica o de un interés, sino que es una actividad con motivaciones, exigencias y dignidad propias: es exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu que 'sopla donde quiere'(Jn 3,8). Con ello la Iglesia trata de descubrir las 'semillas de la Palabra' el 'destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres', semillas y destellos que se encuentran en todas las personas y tradiciones religiosas de la humanidad. El diálogo se funda en la esperanza y caridad, y dará frutos en el Espíritu...El interlocutor ha de ser coherente con las propias tradiciones y convicciones religiosas y abierto para comprender las del otro, sin disimular ni cerrarse, sino con una actitud de verdad, humildad y lealtad, sabiendo que el diálogo puede enriquecer a cada uno" (RMi 56).

Es este diálogo fructífero el que hace posible que los pueblos reen cuentren o valoren su identidad más profunda, se enriquezcan en el intercambio solidario de sus dones y se trasciendan a sí mismos al entrar en comunión con otros pueblos. Además a través del "llamado 'diálogo de vida' los creyentes de las diversas religiones atestiguan unos a otros en la experiencia cotidiana los propios valores humanos y espirituales, y se ayudan a vivirlos para edificar una sociedad más justa y fraterna" (RMi 57).

En el diálogo, además de profundizar en la propia identidad, se reencuentran y se asumen las "semillas del Verbo" presentes en cada cultura y en cada persona. Y de esta manera se puede llegar al conocimiento explícito de Jesucristo, Dios y Hombre verdadero. De la adhesión libre y voluntaria a su proyecto de vida, después de un proceso de "incubación del misterio cristiano en el seno del pueblo", se levantará armoniosa la voz nativa, más limpia y franca para unirse a las voces de la Iglesia universal (cfr. RMi 54). Y de allí surgirán las comunidades eclesiales que, "inspiradas en el evangelio, podrán manifestar progresivamente la propia experiencia cristiana en manera y forma originales, conforme con las propias tradiciones culturales". Es el inicio de las Iglesias particulares o Iglesias autóctonas que se hacen "capaces de traducir el tesoro de la fe en la legítima variedad de sus expresiones" (RMi 53)s

### Fundamentación Teológica de la Inculturación

Lo que he dicho sobre la inculturación del evangelio está muy fundamentado en la reflexión telógica del Magisterio regional y universal de

la Iglesia. Y no habría necesidad más que de asumirlo y llevarlo a la práctica. Sin embargo, quiero, con sencillez y humildad, aportar algunas pistas adicionales, que nos ayuden a profundizar aun más los planteamientos hechos. Para ello el prólogo de la carta de San Pablo a los Efesios, será una referencia importante.

Partimos del hecho de que en Dios no hay antes ni después; ya que estos términos pertenecen a la temporalidad humana. Antes de la creación del mundo, Cristo ya estaba en el acto creador del Padre, pues, como dice San Pablo, "El es imagen de Dios invisible. Primogénito de toda creación, porque en él fueron creadas todas las cosas...todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo y todo tiene en él su consistencia"(Col.1, 15-17). Pero "al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo nacido de mujer, nacido bajo la ley"(Gál.4,4). En este momento el Hijo Unigénito, que ya estaba presente en el acto creador del Padre, irrumpe como salvador en la historia humana, trayendo una nueva presencia, pues "el Verbo se hace carne y pone su morada entre nosotros"(Juan 1, 14).

En esto consiste la novedad cristiana: en que el Hijo consubstancial al Padre, se hace carne, es decir, se hace uno de nosotros, en todo semejante, menos en el pecado, y se mete a toda nuestra realidad humana, histórica y cósmica. Esta novedad se manifiesta en la encarnación, alcanza su plena realización en el Misterio Pascual y es proclamada al mundo en Pentecostes, sin distinción de razas y culturas, en las distintas lenguas de todos los pueblos(cfr. Hechos 2,6.8.11).

En la lógica de Dios, Cristo al encarnarse se hace judío, entra en toda la realidad humana de entonces, de antes y de después. En ese sentido es correcto decir que el Hijo de Dios se hizo hombre, se hizo mujer, se hizo judío, se hizo griego y romano; se hizo otomí, tarahumara, nahuatl, aymara, quechua, mapuche: se hizo zapoteca, mixteca, mixe, chatino, amuzgo. Y haciéndose uno con todos y cada uno de los seres humanos de la tierra, logra reconciliarnos plenamente con Dios, "por cuanto nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia por el amor... para hacer que todo tenga a Cristo por cabeza"(Efesios 1, 4.10).

Ahora bien, si por la obra Redentora y sobre todo por la encarnación misma, Cristo se ha metido en toda la realidad humana como "carne" o como "semilla", la evangelización no puede consistir en llevarlo a los de-

más como si El estuviera ausente. El Papa dijo a los pueblos indígenas del Ecuador en Latacunga en 1985: "desde antes de la evangelización había en vuestros pueblos semillas de Cristo: Estáis convencidos de estar unidos más allá de la muerte. Vuestros pueblos identifican el mal con la muerte y el bien con la vida; y Jesús es la vida. Vuestros pueblos tienen vivo sentido de la justicia; y Jesús proclama bienaventurados a los sedientos de justicia(cfr.Mt. 5,6).Vuestros pueblos dan gran valor a la palabra ; y Jesús es la Palabra del Padre.Vuestros pueblos son abiertos a la interrelación: diría que vivís para relacionaros; y Cristo es el camino para la relación entre Dios y los hombres y de los hombres entre sí. Todo esto son semillas de Cristo que la evangelización encontró y debió luego purificar, profundizar y completar"( Juan Pablo II, Discurso a los indígenas, Latacunga, 31 de enero 1985).

Evangelizar por tanto, es ante todo proclamar como Buena Noticia, esa presencia vivificante del Hijo de Dios que llega, que está cerca o en medio de nosotros, sea como semilla, que aún no germina, sea como árbol frondoso, que nos cobija con su sombra. La interpelación de la evangelización es que descubramos esa presencia y nos convirtamos a ella; que seamos capaces de asumirla concientemente, de entregarnos de lleno a su servicio para que ese árbol o esa semilla germine, crezca, se fortalezca y dé sus frutos de vida eterna para nosotros y para toda la humanidad. La comunidad de los discípulos del Señor que formamos la Iglesia,tiene como tarea el servicio pastoral de trabajar para que el rocío del Espíritu llegue constantemente a esta planta a través de los sacramentos de los que la iglesia es depositaria a fin de que la planta alcance su plena floración y fructificación en el Reino.

No cabe duda, que estos son temas apasionantes y candentes en este tiempo en que los retos del mundo moderno reducen los espacios de los pobres para mantener su identidad cultural y religiosa en medio de las grandes transformaciones de la sociedad. La Iglesia, con su aporte evangelizado, no quiere ser el instrumento religioso que contribuya a la muerte o decaimiento de las esperanzas utópicas de nuestros pueblos. Todo lo contrario, ella desea contribuir, con la evangelización inculturada, a que la siembra hecha por Dios en la persona y en nuestros pueblos, no solo no se pierda,sino que con la fuerza del Espíritu, llegue a su plenificación en Cristo. Ya que "una meta de la Evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo huma-

no, que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico, contraponiéndose a los poderes de la muerte, adoptando la perspectiva de Jesucristo encarnado, que salvó al hombre desde la debilidad, la pobreza y la cruz redentora. La Iglesia defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos, indefensos y marginados, ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad moderna" (SD 243).

Muchas otras reflexiones teológicas y pastorales se podrían extraer de lo que acabo de decir. Pero no es éste el momento de abordarlas. Más adelante, en la serenidad de la oración y la meditación, cada uno y en comunidad, ayudados con la reflexión de los teólogos, hará el esfuerzo conveniente para profundizar estos temas y sacar las conclusiones que el Señor les inspire.

Como dije en la homilia pronunciada en este mismo lugar el año pasado:

"El fruto mayor de la Evangelización son las iglesias particulares constituídas de tal o cual porción de humanidad concreta, que hablan tal lengua, y son tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un sustrato humano determinado (Paulo VI. *Evangelii Nuntiandi* 62; *Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México* 63).

Entre nosotros, en las zonas indígenas, la Iglesia particular debería ser iglesia autóctona, es decir, una iglesia comunidad de fe que, dentro de la unión en la catolicidad se expresara en lenguas indígenas, representara su fe en las categorías y símbolos propios de su cultura, tuviera una vida y una liturgia adecuadas a su índole histórica y cultural, hablara de su fe según su propia teología, se mantuviera en la perseverancia animada por una espiritualidad nacida también de su propia fe y cultura y viviera según recursos y estructuras propias, realizando ese maravilloso intercambio eficaz de bienes y dones espirituales que tanto enriquece a la iglesia (*Redemptoris Missio*, 2). Después de 500 años la evangelización en América sí ha producido iglesias locales que legítimamente pueden aspirar a ser iglesias particulares autóctonas en zonas indígenas. En la iglesia oaxaqueña hay muchos sacerdotes y agentes de pastoral que son hijos predilectos de los pueblos con culturas y civilizaciones autóctonas de este continente, y viven insertados de manera profunda en las comunidades como lo desea la *Redemptoris Missio* 2, pero aún tenemos que trabajar mucho para llegar a

tener las iglesias autóctonas que quiere la iglesia. Las Iglesias autóctonas no han surgido en México porque el esfuerzo de los primeros misioneros consistió en trasplantar acá las iglesias que tenían en Europa, y éstas son las que han desarrollado en nuestro continente. La falta de iglesias autóctonas es uno de los retos más grandes de la nueva evangelización, porque, como nos dice Juan Pablo II, la misión de la iglesia no puede considerarse madura si no ha producido iglesias encarnadas en su ambiente local (*Redemptoris Missio*, 48).

Para ir comenzando a construir nuestras iglesias autóctonas, es necesario que los agentes de pastoral estemos presentes y aún participemos con espíritu ecuménico en las ceremonias y fiestas tradicionales indígenas y campesinas. De esta manera nos insertamos en la vida de fe de nuestros pueblos y les otorgamos el debido respeto y admiración que merece la presencia de Cristo en estas manifestaciones. Al mismo tiempo conviene ir profundizando la presencia de Cristo que descubrimos en la cultura y prácticas religiosas indígenas, y oportunamente ir proponiendo todo esto a nuestras comisiones Diocesanas de Catequesis, de Evangelización, de Pastoral Indígena y Liturgia; de modo que, poco a poco, nuestra iglesia se vaya expresando ya en formas propias que le den personalidad propia, y la hagan más presente y vital en las comunidades indígenas, campesinas y urbanas y lleguemos a ser iglesia autóctona que estamos llamadas a ser para bien y realización más plena de la catolicidad de la iglesia”.

Llevar a la práctica todo lo anterior ciertamente es un desafío enorme, que lleva consigo todo un proceso que no se puede improvisar. Pero por otra parte, si queremos tomar en serio la Nueva Evangelización que nos propone el Papa, es indispensable que pongamos manos a la obra, sin mirar atrás. Hacer lo contrario sería tanto como dar pretexto para que los intelectuales indígenas y no los indígenas se afianzaran en la idea de que lo que la iglesia persigue con la nueva evangelización es continuar un proyecto colonizador que, según ellos, desde siempre, ha venido desarrollando. Esto, evidentemente es una falsedad, pues como he tratado de anunciar con la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, evangelizar es proclamar que el Cristo de ayer, el de hoy y el de siempre, está vivo y operante, en cada ser humano, desde el momento de su concepción, y que por el bautismo y demás sacramentos, junto con la asimilación de la Palabra de Dios y nuestra correspondencia a ella, debemos esforzarnos por llevar a cabo el

Plan de Dios como nos lo presenta la Carta a los Efesios en su primer capítulo.

Mucho más allá de su aspecto apologético antes mencionado, debemos tomar conciencia de que no esforzarnos por inculturar el Evangelio en cada persona, indígena o no indígena, es fallar al Evangelio tal como nos lo presenta al Magisterio de la Iglesia, es fallar a las profundas aspiraciones y derechos de todos los hombres. Sería verdaderamente lamentable y gravemente pecaminoso no dar respuesta adecuada a Cristo, quien por amor nuestro puso su morada entre nosotros y quiere que respondamos en el hoy que vivimos a las aspiraciones más íntimas que tienen el hombre y la mujer a quienes queremos servir.

## 4

# MESAS DE TRABAJO

### 4.1. INDIGENAS

#### 4.1.1. *Región mesoamérica norte*

#### ¿Qué es la Teología India y para qué?

- Es la persona que dice una palabra sobre Dios y que va siendo una vivencia expresada en diversos modos.
- También es el compartir en todo, sobre todo en las fiestas, en el trabajo y en los diálogos que se hace de Dios; pero al encontrarse con otras teologías se sistematiza, aunque en realidad los que han sistematizado son las mujeres a través de las artesanías, por eso se dice que las mujeres son las que tienen más relación con Dios.
- Para los mayas es importante entrar en contacto con la naturaleza por eso cuando se va a los milpas se le habla a los vientos, por eso se dice que es una interacción del hombre con la naturaleza.
- También decíamos que la teología es una toma de conciencia de todas las expresiones de la relación con Dios, en distintas cosas y se dice que es la reflexión práctica en la fe.
- La teología también se refleja cuando la persona da su palabra a través de su mismo testimonio o sea aquel que ya ha dado servicios en su pueblo y es como se valora su palabra ante los demás.
- Igualmente con los Zapotecas, a los ancianos se les valora su palabra ya que tienen una reflexión y experiencia de Dios, por eso su palabra es madura.



- Por ser el hombre sobrenatural se va realizando en su vida ordinaria por eso no puede escribir su vida o su teología en un folleto, porque es muy amplio lo que existe entre nosotros.
- Decíamos también que nuestra teología se refleja en los conflictos o crisis de nuestra realidad, es donde realizamos nuestra reflexión de fe, y se descubre la vida de Dios.
- Dentro de nuestra teología Dios se hace madre a la vez de todos los dioses y de ese modo se hace más completa.
- Es impresionante seguir esperando y sostener la razón de nuestra esperanza para seguir creyendo en la vida, a pesar de los momentos de oscuridad que hemos vivido, porque se descubre y se expresa el secreto que está en la naturaleza, por ejemplo, cuando se dice que la mujer es propiedad del hombre, sin embargo es más bien compartir con el corazón, el pensamiento y la vida del otro, y de esa manera se expresa mutuamente lo que se vive.

### ¿Para qué la Telogía ?

- Para vivir y seguir viviendo y para tener fuerza y resistir y en la vida propia. También es un modo de buscar para la vida del futuro; es también un instrumento de unidad y de fraternidad de los pueblos y el espíritu de cooperación con los otros.
- Se dice que es para cantar al Dios de la vida, y para poder hacer este canto es más bien la misma vida entre Dios y la vida, y por eso cuando hablamos de Dios hablamos de vida.
- También es para iluminar la realidad de nuestra vida y los diferentes acontecimientos del pueblos.
- Se decía también que la teología nos enseña a orar en la montaña, para pedir la fuerza de Dios y así poder seguir viviendo aún en los momentos difíciles de cada día.
- Es un modo de rejuvenecer nuestros pueblos para salir de los golpes que se van viviendo, por ejemplo el Tratado de Libre Comercio.
- La teología es la fuente de nuestra fe que al mismo tiempo sirve de puente para amarrar y tener firmeza en los cimientos.
- La teología nos ayuda a celebrar más ritualmente nuestras costumbres,, sobre todo en los momentos fuertes.

- Finalmente la teología es un modo de llegar a la fiesta y de ese modo congregarnos con Dios.

#### 4.1.2. *Región Caribe*

##### ¿Qué es teología?

- Teología es la acción que hace el pueblo, es decir la actividad cotidiana
- La teología es una forma de acción y compartir de nuestra experiencia de vida.
- La teología es un proceso de la liberación del pueblo indígena.
- La teología para el pueblo indio es algo vivencial, es decir, el pueblo Indio se descubre en la naturaleza, en el cosmos y en la madre Tierra.
- Para nosotros los Indígenas vivimos en la mano de Dios y todo es Dios.

##### ¿Para qué hacer teología?

- Para descubrir quienes somos
- Cual es el plan de Dios con nosotros
- Qué espera Dios de nosotros
- Cual es la voluntad de Dios con el pueblo Indio.

#### 4.1.3. *Región cono sur y región andina*

##### ¿Qué es teología para nuestros pueblos indios?

- Es la experiencia y vivencia permanente de Dios.
- El punto de partida de la teología india está dada "en lo cotidiano" y este es un "espacio" que tiene que ver con nuestras vidas, con lo que nos pasa cada día y la relación que hay con Dios en lo cotidiano. A partir de esto se construye la vida que comprende a Dios como Padre y Madre. Lo anterior nos da cuenta que somos semejantes a El, porque sólo la pareja hace posible la comunidad.

- Es el contacto con Dios y los demás; éste parte de lo sagrado y conlleva a una reflexión del pasado para llevarlo al futuro. "Un aspecto del futuro es la esperanza; la esperanza que tiene nuestro pueblo.
- Es comprender que en todos los seres que tienen vida está lo sagrado.
- La teología comienza desde nuestra vida experiencial, seguido con el contacto con Dios, es decir, al mirar la vida y experiencia de nuestros pueblos y nuestros abuelos se hace teología.
- Hacer teología india es hacerlo desde cada pueblo, es hacerlo desde la perspectiva de cada pueblo con experiencias distintas, respetándonos; allí se hace teología desde lo indígena.
- Nuestra espiritualidad no es como el occidente, tanto en lo anterior ni en lo actual.
- Nuestro vivir es integral con la madre tierra que nos da vida y nuestra comunidad con Dios. Ese padre quiere compartir la vida desde lo indígena.
- La característica particular de cada pueblo está en la diferenciación de concebir a Dios.
- La teología existe en cada pueblo indio.
- Como indígenas debemos marcar la diferencia entre lo indígena y lo cristiano.
- Todos los pueblos tenemos la experiencia de Dios, pero cada cual con su forma propia y diferente; por tanto, existen varias teologías indias.

### ¿Para qué hacer teología?

- Hacer teología india es para recrear nuestra experiencia de Dios en el pasado de nuestros pueblos para proyectarlos en el futuro.
- Las nacionalidades originarias han sufrido por los despojos de las tierras, destrucción de la cultura. Hoy estamos entre la vida y la muerte; estamos marginados económica y políticamente.
- Con la llegada del cristianismo, nuestras creencias fueron aniquiladas. Hoy hacemos teología india en la clandestinidad, ya que las religiones, partidos políticos y otras instancias occidentales nos

- han dividido, por lo que la teología indígena debe responder a un replanteamiento y recuperación de nuestra experiencia con Dios.
- Hacer una relectura de Dios desde la revelación de Dios desde nuestros propios pueblos.

## 4.2. GRUPO DE ACOMPAÑANTES

### ¿Qué es teología?: (Características)

- Reflexión de la experiencia comunitaria de Dios.
- Descubrir el proyecto de vida y al que todos tenemos acceso.
- Descubrir a Dios desde la propia identidad (indio, mujer...), y relacionarse con él. Descubrir el peso de Dios en nuestro pueblo, que salva.
- Ellos son sujeto de la teología, hacen su síntesis y la expresan.
- Se da en la experiencia cotidiana.
- Teología de celebración, todos los nombres de la vida.
- Nace de su propia experiencia ancestral.
- Es una experiencia de la trascendencia.
- Es una concepción del tiempo circular y no lineal.
- Lenguaje simbólico.
- Es una teología no "ancestral", sino revelada; ningún pueblo conoce a Dios si El no ha querido revelarse.

### Función

- Hay una sospecha de la función del acompañante:
  - + si la inserción es un neocolonialismo para imponer.
  - + si nosotros tenemos ya una identidad o tenemos pensamiento de Dios que es prestado.

### ¿Qué nos toca?

- Acompañar, respetuoso, silencioso, paciente y amoroso; todo lo que lleve a sustituir al pueblo es un amor de acompañamiento.

- Dejamos evangelizar, somos transferidos, comprendemos nuestra fe.
- Las respuestas son diferentes según las realidades de cada pueblo.
- Saber ver, saber escuchar, saber identificarse y saber responder al momento histórico de cada pueblo.
- Da tristeza que nunca vamos a llegar a ser parte plena de los pueblos que acompañamos.
- Uno siempre es extranjero de un grupo étnico a otro.

### ¿Para qué la teología india?

- Proyecto de vida:
  - liberación,
  - derechos,
  - vs. proyectos de muerte.
- Identidad:
  - cómo pensamos, comunidad, pueblo, nación,
  - Dar fuerza al sujeto que se da vida y cómo la teología se da más vida.
- Utopía - futuro:
  - responder a problemas vitales y alimentar la utopía.
- Diálogo:
  - no es nuevo colonialismo;
  - aceptar al otro como diferente con su teología y salir mutuamente enriquecidos.

### 4.3. GRUPO DE TEOLOGOS

Enriquecer el concepto que se maneja en la Teología India.

- En primer lugar se subraya las constantes detectadas en la propuesta de la Teología India:
  - a) Una teología en comunidad.

- b) Una teología a partir de la experiencia, por tanto es una teología de vida.
- c) Una teología dentro de un proceso, donde los cuestionamientos: de dónde venimos, dónde estamos, a dónde vamos, son preguntas fundamentales.
- Otro aspecto de relevancia es que la Teología India es una teología desde la propia identidad, en el que el sujeto repiensa su fe desde la cultura. Pero, un repensar no sólo culturalmente, sino también desde la dimensión religiosa. En este contexto la fe cristiana liberadora puede fortalecer la identidad.
- También se ha intercambiado ideas en el grupo respecto al estudio de la Biblia. El estudio de la Biblia lleva a una mejor comprensión de la propia tradición religiosa y la reflexión de la propia tradición cultural lleva a una mejor comprensión de la Biblia.  
Un texto bíblico actúa como revelador porque es una expresión profunda de la humanidad.
- Otro tema sobre el que se intercambió ideas es el planteamiento de “una teología india general” y “muchas teologías indias”.  
La fuerza de la identidad de la teología india está en lo particular. Debe ser una identidad construida desde la articulación de las particularidades. En la medida que la teología india sea local, será una teología universal.

# GULA DEL DIA

30 de noviembre 1993

1. Oración
2. Síntesis del día anterior
3. Homilias
4. Misas de Trabajo
5. Planaria

# GOVERNMENT OF THE DISTRICT OF COLUMBIA

OFFICE OF THE COMPTROLLER OF THE DISTRICT OF COLUMBIA

OFFICE OF THE COMPTROLLER OF THE DISTRICT OF COLUMBIA  
2000 M STREET, N.W.  
WASHINGTON, D.C. 20004  
TELEPHONE: 202-724-2000  
FACSIMILE: 202-724-2001



# 1-2

## ORACION

### SINTESIS DEL DIA ANTERIOR

1. Situar este segundo encuentro de Teología India en continuidad con el Primer encuentro y todos los encuentros regionales. No repetir sino avanzar.
2. Método:
  - Que cada grupo o estamento participe con su propia identidad y ejerciendo su propio carisma.
  - Que los “acompañantes” no proyecten sus problemas o conflictos en el grupo de los indígenas. Que los teólogos aborden los temas teológicos.
  - Que los Obispos aporten creativamente en el campo pastoral y ayuden a situar la Teología India en la catolicidad e institucionalidad de la Iglesia.
3. Contenido:
  - a El concepto “teología” lo tomó el cristianismo de la filosofía greco-latina y después fue elaborado en la teología clásica Tomista y después moderna. La Teología India rompe con esta tradición. Usa el concepto de Teología del Vaticano II, Medellín, Puebla y Santo Domingo. Especialmente la Teología India utiliza la tradición teológica creada por la teología Latinoamericana de la Liberación.

- b. La Teología India está muy cerca de la Teología Bíblica y de la tradición teológica del cristianismo antiguo; una teología histórica, liberadora, que nace en comunidades cristianas, fuertemente inspiradas por el Espíritu Santo.
- c. Desafío: Diálogo entre religión india y fe cristiana, especialmente debemos profundizar en la Cristología

# 3

## ILUMINACION

### 3.1. LA FE DE NUESTROS ANTEPASADOS ANDINOS

*Domingo Llanque Chana*

La fe y la práctica religiosa de los pueblos amerindios fue fraguada durante milenios por los primeros pobladores, quienes llegados al continente americano hace unos cuarenta mil años fueron adaptándose a su entorno y creaban una sociedad de tipo marcadamente religiosa.

Desde hace unos ocho mil años se habían formado ya las grandes configuraciones culturales que participaban de sustratos comunes; las civilizaciones andinas y mesoamericanas; las tribus nómadas del Norte, las culturas caribeñas. Dentro de cada una de estas grandes áreas, podía distinguirse una continuidad ininterrumpida de variaciones culturales y lingüísticas en movilidad constante y con intercambios entre sí.

La prehistoria religiosa de nuestros antepasados del área andina de hace veinte mil a ocho mil años antes de Cristo, ciertamente en su constante búsqueda de medios de vida (la caza de animales y la recolección de frutos) buscaron al Señor de la vida.

Asimismo desde los inicios de la organización primaria de la sociedad centradas en la familia o clanes, desarrollaron tempranamente los ritos de los ciclos vitales (nacimiento, matrimonio y muerte). Al interior de estas sociedades primigenias aparecieron hombres y mujeres que intentaron controlar las fuerzas de la vida en favor de sus clanes.

Más tarde, alrededor de los años 8,000 A.C., nuestros antepasados se adueñaron de valles y altiplanos. Y para dar sentido a la apropiación de

los recursos de la vida (tierra, agua, animales, bosques, etc.) sacralizaron su identidad de grupos homogéneos bajo la tutela de seres y objetos totémicos. En esta etapa del proceso histórico de estos pueblos también buscaron a Dios en la naturaleza.

La fe de nuestros antepasados fue plasmándose en ritos y fiestas una vez que se desarrollaron en pueblos y comunidades agrícolas sedentarias, allá por los años 3,000 a 800 A.C., como consecuencia la estabilidad y continuidad de grupos organizados exigió la fijación del lugar comunal. Las preocupaciones de seguridad de vida fueron expresadas en su religión, y junto al desarrollo de especialistas de lo sagrado también las fiestas y ritos agrícolas fueron desarrolladas. Un pueblo centrado en la cohesión de sus familias o clanes, organizaron fiestas comunales, formularon el culto público y esculpieron sus divinidades protectoras con rasgos antropomórficos.

En el período formativo en los Andes (800 A.C. a 600 A.D.) las divinidades fueron representadas simbólicamente en serpiente y tigre (Chavín), asimismo aparece el comienzo de la astronomía sacerdotal.

Es durante la expansión del Imperio aymara en Tiwanaku (600 a 1,200 A.D.) que aparece el culto público al Dios Creador Wiracocha. A través de los siglos venideros esta civilización altiplánica se expandió centrado en el culto al Dios Wiracocha. Pero durante la caída del imperio con el subsiguiente retorno a los Estados locales andinos (1,200 a 1,430) en el plano religioso ocurrió la reversión al culto totémico de los animales. Y frente a este retroceso moral y religioso apareció Thumupa, quien con voz profética llamó a la purificación religiosa y moral de los pueblos altiplánicos.

Con el advenimiento del imperio Inca (1430 - 1532) el culto oficial astrolátrico fue impuesto. Bajo la sanción divina del Dios Sol, los Incas extendieron su dominio sobre numerosas naciones andinas. Los Incas practicaron una tolerancia hacia las estructuras cülticas locales, aunque se esforzaron en realizar síntesis cülticas proyectadas en el templo del Sol en Cuzco.

Este es en síntesis el proceso del desarrollo religioso de los pueblos andinos, quienes nos han legado una rica herencia religiosa espiritual que todavía es fuente de inspiración y cuyo contenido cosmovisivo sustenta el carácter de la práctica de fe de nuestros pueblos andinos.

## DIOS PRESENTE EN LAS CULTURAS AMERINDIAS:

Dios habló a la humanidad de muchas formas y modos antes de revelarse en Cristo (Hb. 1,1).

En torno a esta verdad el Vaticano II nos enseña una serie de verdades respecto a las religiones practicadas por nuestros antepasados:

1.- Que Dios se revela con hechos y palabras, comunicando su vida a las personas y a los pueblos a lo largo de la historia (Dei Verbum).

2.- Que toda la historia de la humanidad está inundada por la gracia de Dios, a pesar del pecado humano (G.S.).

3.- Que el designio salvador de Dios se realiza no sólo en el secreto de las almas sino a través de los esfuerzos religiosos de los pueblos (A.G.).

4.- Que, por tanto, las religiones y las culturas merecen una valoración positiva, a pesar de sus límites y oscuridades (N.Ae).

Partiendo de esta perspectiva, estamos convencidos que la historia de salvación de los pueblos amerindios no comenzó hace 500 años con la llegada de los primeros cristianos, "sino que el Dios Trinidad ya estaba presente en estos pueblos e inspiró en el desarrollo de sus culturas. Pues, todos los deseos humanos de vida y comunión, todas las aspiraciones humanas de felicidad y de trascendencia, son fruto de la presencia del Dios común en la creación y en la historia de los pueblos" (CEB a Sto. Domingo, No. 233).

## EL DIOS CREADOR ANDINO: WIRACOCCHA-PACHACAMAC Y SUS INTERMEDIARIOS (SERVIDORES)

Los Cronistas tanto españoles como indígenas, nos aportan que los Incas adoraron una serie de divinidades: "Wiracocha" el Dios creador; el sol, el ancestro totémico de la dinastía; el "relámpago", el dios de las condiciones atmosféricas; la luna, esposa del sol; las estrellas; la "Pachamama" la madre tierra; el mar y los espíritus tutelares asentados en las montañas elevadas. Y entre todas las divinidades, el sol fue el Dios visible del imperio, en cuyo nombre conquistaron naciones e impusieron sobre ellos un sistema social teocrático. (D. Llanque, 1977).

Por otra parte, el cronista Guaman Poma, refiriéndose a la religión impuesta por los Incas, enjuicia que, antes de los Incas, los pueblos andi-

nos creyeron en un sólo Dios creador y que más bien los Incas fueron idólatras e hicieron idolatrar con su religión (Cfr. Guaman Poma - Nva. Crónica y Bn. Gobierno, 1615).

Según Row (1973, 541) aún el mismo Inca Pachacuti opinó: "que el Sol no podía ser el Dios supremo, puesto que sus movimientos son tan regulares y que nunca descansó", y propuso el "reconocimiento de un Dios creador supremo como cabeza del panteón Inca". Teóricamente este Dios creador que como el origen del poder divino, llamado con mucha frecuencia entre los pueblos andinos Wiracocha, su habitat era el cielo y se aparecía a los hombres como un héroe cultural en situaciones de crisis.

Polo de Ondegardo, un observador muy acucioso del mundo andino del siglo XVI por su parte testimonia que el Dios Wiracocha fue considerado como la deidad suprema y fue adorado como tal. El sol, las estrellas, el rayo, la Pachamama, fueron deidades secundarias (Polo (1571) 1916 a 3).

Y según Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui, la imagen más importante del panteón Inca en el Templo del Qurichanca del Cuzco fue el Dios Wiracocha, representado por un disco de oro (Cfr. P. Yamqui, *Relaciones de Antigüedades*). Es a este Dios que los antiguos pobladores andinos levantaron templos en Chavia, Pachacamac, en Tiwanaku, etc. testimonios hoy por los restos arqueológicos y llegaron a personificar el ser trascendente y lo identificaron como un ser creador, ordenador del cosmos: Wiracocha en la zona Andina y Pachacamac en la faja costera. La caracterización del Apu Kon Ticci Wiracocha es el ser supremo del Universo y su nombre completo significa: Señor del fuego de la tierra, del agua y todo lo que existe.

El ya referido Pachacuti Yamqui nos reporta muchos cantos u oraciones al Disco Wiracocha. Y veamos el siguiente texto sagrado:

*"Ven aún, verdadero de arriba,  
verdadero de abajo,  
Señor del universo,  
poder de todo lo existente,  
único creador del ser humano,  
diez veces tengo que adorarte  
con mis ojos manchados.  
¡Qué resplandor!*

*me prosternaré ante ti.  
Mirame, Señor, adviérteme.  
Y ustedes ríos, cataratas,  
ustedes pájaros, denme fuerzas,  
todo lo que puedan darme,  
ayúdenme a gritar con sus gargantas,  
aún con sus deseos  
y recordándolo todo,  
regocijémonos,  
tengamos alegría,  
y así, de ese modo,  
yéndonos nos reiremos.*

En este texto sagrado, podemos apreciar muy claramente la fe que profesaron nuestros antepasados. Para nuestros ancestro Dios es tanto arriba como de abajo. Esta percepción es distinta del Dios cristiano que está principalmente arriba. Este Dios es el “Señor del universo” primeramente es percibido como la fuerza vital que satura el cosmos y como aquel de quien depende toda la existencia. De esto podemos entender el porqué esta “experiencia cosmológica de Dios” persiste aún en nuestros tiempos (Cf. D. Llanque, 1990).

Al postrarse ante la magnificencia del Señor del universo, cuya presencia majestuosa de luminosidad nos trae a la memoria la experiencia de Moisés en el Sinaí (Ex. 24,17) y la experiencia de los apóstoles al testimoniar la transfiguración del Señor (Mt. 17,2).

El hombre ante el poder divino se siente tan insignificante que grita a la creación entera para que junto a él puedan rendir culto de adoración al Creador de todo. El resultado de esta adoración cósmica es la celebración festiva en comunión con la naturaleza entera.

Según la cosmología andina, Wiracocha, como “artífice del mundo” es quién introduce el orden que posibilita la vida. El mismo es el Pachayachachi, o sea, el maestro de la humanidad. Es el “Ticsi Capac”, o sea, “Señor Rico”, poseedor de toda la riqueza, o sea, dueño del universo.

Tanto ayer como hoy la divinidad (Dios) es immanente en el mundo, está dentro del mundo y actúa a partir de ella.

La tierra -Pachamama- es la formulación de esa relación que el hombre establece con la tierra en el sentido de una correlación entre la

madre y sus hijos, que es una relación de cariño. En otras palabras la tierra es “el medio divino” de donde nace la vida en sus distintas formas, posibilitando por la fuerza vital inherente por la presencia del creador.

El hombre andino sigue con admiración y reverencia los cambios de las estaciones; en ella identifica el orden establecido por el Pachayachachi. De ahí que ofrece una visión del mundo y de la existencia de carácter cosmocéntrica y sacral.

### 3.2. EL MONOTEISMO INDIGENA.

Clodomiro L. Siller A., Cenami

#### 0. Introducción

La mayoría de los Misioneros del siglo XVI<sup>1</sup> descalificaron a las religiones indígenas contraponiéndolas al cristianismo. Tuvieron, hacia estas religiones una actitud etnocéntrica que en muchos casos se tornó agresiva, ridiculizante, satanizadora y destructiva.<sup>2</sup> En las crónicas del siglo XVI las religiones indígenas aparecen como “politeístas”, “idolátricas”, “abusiones”, “supersticiosas”, “engaños del Demonio”.<sup>3</sup> Sin embargo, otros evangelizadores, en cuanto a las religiones indígenas, siguieron una metodología de investigación<sup>4</sup> y respeto.<sup>5</sup> El “politeísmo” indígena es generalmente aceptado no obstante que textos teológicos explícitamente monoteístas en documentación indígena y tradiciones muy anteriores al siglo XV. Estas tradiciones persistieron durante la primera evangelización y después, hasta nuestros días. Por lo tanto, llama poderosamente la atención que cuando se habla de las religiones indígenas nunca toman en cuenta la verdadera experiencia y pensamiento teológico propios de los indígenas; nos extraña sobremanera que, no obstante la antigüedad y la continuidad de estas posiciones indígenas monoteístas, prevalezcan todavía juicios politeístas ideologizantes.

Cada vez que, basados en las fuentes y las experiencias indígenas, hemos mencionado que en gran parte de lo que hoy es América<sup>6</sup> muchos pueblos con toda seguridad eran monoteístas, encontramos enormes obstáculos, no solamente para que se acepte esta conclusión, sino siquiera para poder ver y más aún, *entender*, los argumentos, pruebas, testimonios y



experiencias. Por otro lado, siempre nos ha parecido que bastaría observar con perspicacia las prácticas que hoy realizan los indígenas en sus comunidades para disipar la mayoría de las dudas.

En estas líneas, por lo tanto, hemos escogido el siguiente procedimiento: Primero, mostrar en algunas fuentes el proceso de teologización<sup>7</sup> que fueron siguiendo muchos de los pueblos indígenas;<sup>8</sup> después, detectar la estrategia teológica que desplegaron durante el tiempo posterior al enfrentamiento con los primeros misioneros; y finalmente, presentar algunas experiencias que nos permitan entender la situación actual.

### *1. Proceso de Teologización*

Recordemos que los pueblos indígenas teologizan<sup>9</sup> al trabajar, al convivir, al relacionarse como sociedad, al educarse, al mantener la tradición, al dar culto y al reflexionar su experiencia.<sup>10</sup> Nosotros, los no indígenas, ordinariamente no hemos tomado suficientemente en cuenta su reflexión y experiencia propias.<sup>11</sup> Por ello, para descubrir su pensamiento teológico, nos tendremos que mover en todos esos niveles.

La teología, por ser un proceso vital, es sumamente cambiante, dinámico, crece y se profundiza. La teología hebrea pasó por muchos estadios antes de llegar a lo que llamamos "monoteísmo puro".<sup>12</sup> Los pueblos indígenas de nuestro continente, en su proceso teológico, no siempre tuvieron ni la misma idea ni la misma experiencia de Dios, y su pensamiento y vida teológica se fueron desarrollando gradualmente, profundizándose, elevándose.

Los mesoamericanos, al teologizar, pasaron al menos por tres etapas: a) Las fuerzas naturales divinizadas; b) la comprensión de un sólo Dios como ser espiritual y trascendente; c) hacer la experiencia de Dios en relación estrecha con el proceso de la humanidad.

#### *A. Divinización de las fuerzas naturales.*

Los testimonios arqueológicos demuestran que el culto religioso más antiguo está íntimamente relacionado con el fuego<sup>13</sup> y la lluvia. La lluvia se lleva la primacía, y no solamente ella, sino también el viento, los manantiales, el rayo..

La divinidad<sup>14</sup> la encontraban en el Sol y la Luna, en los astros y en las estrellas, en los cometas, en el día y en la noche, en la fecundidad de la tierra, en la lluvia, en el buen temporal, en el trabajo agrícola, en la cosecha; en las nubes, en el viento, en la niebla, en el rayo y en el trueno, en las montañas, en los montes, en los volcanes, en los grandes árboles, en los manantiales, en los ríos y en sus fuentes, en los lagos y lagunas, en los mares.

Para cada una de esas experiencias tenían un nombre compuesto, en el que intervenían el nombre de la misma fuerza a la que se referían y sufijos que indican personalización, respeto o posesión. Para indicar la personificación o posesión divina de esos fenómenos añadían un *quetl*, en singular o un *qué* en plural. Para el respeto utilizaban el sufijo *tzin*.<sup>15</sup>

A nosotros siempre nos ha admirado sobremanera el hecho de que los indígenas estaban en contacto con Dios cuando se relacionaban con esas "fuerzas", con esas realidades elementales y determinantes de la vida en sus niveles más radicales. Leyendo sus tradiciones no nos resulta nunca por ninguna parte el argumento que esgrimen los sociólogos, antropólogos y psicólogos de que "divinizaban" esas fuerzas ante la impotencia o el temor que experimentaban ante ellas<sup>16</sup>

Hablaban de la divinidad dirigiéndose a ella como la Señora del Agua, el Señor o el Dueño del Trueno; La tierra, Nuestra Madre= *Tonántzin*.<sup>17</sup> Las fuerzas naturales están íntimamente relacionadas con la vida. La vida es un contexto y una realidad que facilita la trascendencia, la actitud religiosa, la teología.

Si esa experiencia la verbalizáramos hoy diríamos que el sol y las estrellas son la obra de Dios; que en los cometas, en el día y en la noche, en la fecundidad de la tierra, en la lluvia, en el buen temporal, en el trabajo agrícola, en la cosecha, en las nubes, en el viento, en la niebla, en el rayo, en el trueno, en las montañas, en los montes en los volcanes, en los grandes árboles, en los manantiales, en los ríos y en sus fuentes, en los lagos y lagunas y en los mares los indígenas ven la presencia y acción de Dios. ¿Cuánta gente del mundo moderno puede hacer esta experiencia teológica? Llegan sí a lo ecológico, pero no a lo teológico. Naturalmente que los indígenas no hablaban así como lo estamos expresando; por decirlo de alguna manera, ellos "divinizan" las fuerzas de la naturaleza. Y su lengua<sup>18</sup> se prestaba admirablemente para ello.

Así, todos estos “elementos” que le proporcionan a esos pueblos la posibilidad de trascender el momento que vivían, los entendían colectivamente con el nombre de Tlaloque, que literalmente significa: Los Señores Terrenales,<sup>19</sup> y se les daba culto.<sup>20</sup> Aparecen también en este momento unas representaciones de la fecundidad femenina, esculturas de mujeres con pechos, vientre y muslos floripondios, que los investigadores llamaron venus mexicanas.<sup>21</sup> Este es un enigma que se antoja sumamente fecundo también en la investigación teológica, puesto que demuestra un empeño por referir esa trascendencia global a lo cotidianamente humano. De esto ya trataremos después. Porque el referencial humano fue una angustia siempre presente en aquellos pueblos que los cuestionó siempre y los mantuvo en una tensión permanente.

Sabemos que por otro lado los pueblos mesoamericanos procedieron gradual pero aceleradamente, a niveles muy altos de civilización,<sup>22</sup> y que al mismo paso elaboran, en medio de poesía y belleza, como flor y canto, un complejo filosófico que hoy todavía nos asombra<sup>23</sup> por sus vuelos, sus alcances y certeza. Algo semejante sucedió con el pensamiento teológico<sup>24</sup>

En este momento del proceso de teologización, tanto la arqueología como los textos van mostrando que la experiencia religiosa se comenzó a expresar ya no únicamente en las fuerzas de la naturaleza en su conjunto, en los tlaloque; sino que se llegó a tener la convicción de que hay una suerte de unificación, de fuente, de principio de donde proceden dichas fuerzas. Los antropólogos nos hablan de que entre todos los Tlaloque había un Dios principal, Tláloc,<sup>25</sup> al que todos los demás Tlaloque ministraban. Y también hay un lugar, el Tlalócan,<sup>26</sup> que es lugar de la abundancia, de la primavera que no acaba, el depósito de todas las lluvias y manantiales y fuentes, donde la vida fecunda tiene su origen. Al final de estos tiempos Tláloc es, pues, el Tlalócan Tecúhtli, es decir, el Señor del Paraíso. Y allí habitan también los Tlaloque, que son sus emisarios, a quienes envía para que le den vida a la tierra.

Este Tláloc tiene su contraparte que es Chalchiutlicue.<sup>27</sup> Los teólogos indígenas no quieren decir que entonces hay dos principios unificadores. De hecho, Tláloc-Chalchiutlicue son una sola realidad, pero dual, complementaria, integradora e integrante; entendida en su dualidad fundamental, vital, de masculina y femenina: Tláloc-Chalchiutlicue.<sup>28</sup> Pero, aunque personalizados, ningún texto ni algún otro testimonio nos hacen

suponer que Tláloc y Chalchiutlicue fueran entendidos como una realidad espiritual. Este hecho, de la unificación de elementos y su correspondiente personalización nos encamina ya al siguiente estadio de la comprensión de Dios en Mesoamérica.

## B) Dios, Espiritual y Trascendente

Las sociedades mesoamericanas prosiguieron su proceso de desarrollo. Ampliaron los ejes de valores cósmicos y humanos. La divinidad llegaron a percibirla ya no únicamente como fuente de las realidades que llamamos fuerzas naturales, sino también como principio de todos los valores y del ser mismo. Así, de los mitos estrictamente relacionados con la fertilidad física se pasó a otros mitos que penetran más la verdadera esencia del proceso creativo con preciosas valoraciones de intemporalidad, conexión con la oración y la necesidad de sacrificio.<sup>29</sup> Aparece así una nueva conceptualización de Dios: Teotl.<sup>30</sup> Esta es una palabra sumamente abstracta con la que los náhuas quieren decir todo lo que hace que Dios sea Dios: Cuando hablaban de Téotl, en él se hayan impersonadas todas las fuerzas universales, y su manifestación exterior es el universo.<sup>31</sup>

Pero entonces ¿cómo podían hacer experiencia de ese Dios, del que hablaban de manera tan universal y abstracta? Ya con Téotl, no se desconectaron de lo anterior, sino que, con un nuevo sentido teológico, las fuerzas de la naturaleza son una manera como Dios se manifiesta, cada una de esas fuerzas son sus imágenes, su presencia. En la Teología anterior todas las fuerzas las entendieron como “ministros” o Tlaloque, del Dios Tláloc; ahora, las fuerzas naturales las entendieron en estrechísima relación con Téotl, o más bien causadas por él. Las fuerzas de la naturaleza manifiestan a Téotl. Nos parece por lo tanto sumamente acertada la conclusión a la que llegó Garibay hace tanto tiempo: A los dioses así concebidos podemos llamarlos “dioses celestes” o en náhuatl ilhuicáque, como en efecto se les llamó a veces.<sup>32</sup>

Así, Téotl está presente y muy cercano en la naturaleza y en los eventos. Pero trascendente. Espiritual. En el Cielo. Y también hubo muchos nombres para él. Le dieron los mismos nombres de las fuerzas de la naturaleza, pero ahora a muchos le añadieron el sufijo téotl. Cada idea o representación abstracta de Dios tenía su correspondiente imagen mate-

rial, jeroglífico, ídolo.. con un profundo simbolismo matemático-astronómico científico.<sup>33</sup> Es decir, que para los mexicanos, el glifo del sol, el símbolo del águila, el color rojo, la dirección este-oeste, el número 5, etc., son siempre expresiones de una sola cosa: Téotl.<sup>34</sup> No podemos detenernos a sacar todo lo que esto implica. Dejamos estos aspectos más integrales a otro momento. Del mismo modo como lo lograron los pueblos náhuas, los mayas, no obstante la riqueza de su panteón religioso, consideraban como principio y fin de toda divinidad a Hun-ak-pú, que literalmente quiere decir: Uno-Dios-Es.<sup>35</sup>

A Dios, Téotl, lo representaron glíficamente como Sol, como Tonátiuh.<sup>36</sup> No pensemos que los mesoamericanos le daban culto al astro Sol. Para ellos el Sol es símbolo de Dios; a través de este símbolo se dirigen a Dios.<sup>37</sup>

El Sol era tenido por creador de todas las cosas y causa de ellas.. Aunque tenía diversos nombres, por excelencia se les llamaba Téotl; el apellido Tonátiuh.. quiere decir el que va resplandeciendo.<sup>38</sup> Es el Dios de vivos y muertos.<sup>39</sup> Además conviene recordar todo el sentido de sabiduría que los náhuas le daban a la luz, al ocote ardiente, como símbolo del maestro y la pedagogía<sup>40</sup>

### C) Dios en la Historia Humana.

El caminar teológico que hemos recorrido hasta ahora nos muestra que los mesoamericanos en un primer momento percibían a Dios en las fuerzas de la naturaleza; después, como un ser creador, trascendente, espiritual, intemporal. Pero su experiencia de Dios avanzó todavía más.

Como ya lo recordábamos, las culturas de esa grande zona macro-cultural son difrásicas, usan dos palabras para expresar lo esencial de una cosa, de una persona o de un evento.<sup>41</sup> Esa aptitud mental, psicológica y cultural indica una riqueza inmensa para la comprensión y operatividad humanas.<sup>42</sup> De todas maneras, cualquiera puede percibir en el difrasismo esa "angustia" de la que nos hablaba Garibay al constatar p.e. que para los antiguos habitantes del Anáhuac Dios tiene fundamentalmente en sí mismo (nélli), y además hace que Dios sea Dios (Téotl).

Los pueblos mesoamericanos resolvieron esta tensión rompiendo los dualismos y difrasismos fundamentales, introduciendo en ellos una apertura, una mediación, un tercer elemento de proyección y de integra-

ción. Vamos a poner algún ejemplo que nos ilustre ésto. La realidad cósmica, p.e., se entendió difrásicamente como cielo y tierra (in ilhuícatl-in tlalticpac); y lo terrestre y celeste, aparentemente contrapuestos como realidades dialécticas, los presentan intermediarios, los entienden resueltos, quedan integrados y no separados; y esta integración la logran mediante el viento (ehécatl). Ehécatl fue, pues, la apertura de la angustia que hay en la oposición cielo-tierra; el viento es la posibilidad de pasar del cielo a la tierra y de la tierra al cielo. Lo mismo sucede con el difrasismo que hay en el concepto de Dios verdadero: in nélli Téotl.<sup>43</sup> Con este difrasismo afirman que Dios por un lado tiene en sí mismo el fundamento y la consistencia de su ser y por otro que posee todo lo que necesita para ser Dios y que no requiere de nada fuera de él. Esto ya es una teología bastante elevada, no sólo para los mesoamericanos, sino para compartirla también con otros pueblos creyentes. Pero, dentro de su mentalidad, dentro del rigor del difrasismo, la consistencia del fundamento (nélli) y la divinidad de la esencia (Téotl) son muy compactos, tienen que mediar, tienen que abrirse, tienen que articularse en una proyección. ¿Y cómo lograron ésto? ¿Cómo lo entendieron? ¿Cómo lo vivieron?

Hicieron la experiencia de Dios personal, presente, y actuante en la historia humana. Dios no está de por sí ni en el cielo ni en la tierra, una de sus características es la de pasar del cielo a la tierra, estar en la historia. Dios es Quetzalcóatl.<sup>44</sup> Quetzalcóatl es al mismo tiempo una persona que nació en una fecha determinada (un día ce-ácatl), en un lugar determinado, que superó enormes peligros e intrigas, fundó y vivió en la ciudad de Tula de la que fue sacerdote; él le enseñó a la humanidad el arte de ser personas, de trabajar, de servir, de filosofar, de orar, y hacer penitencia. El es Totecúio, Nuestro Señor. Quetzalcóatl, constituye lo que en antropología llamamos un complejo cultural. Abarca todos los niveles de la existencia. Es el creador del cosmos y de la humanidad, es el civilizador más grande que ha habido en la macrocultura mesoamericana, es el gobernante y político más importante de toda su historia, practicante ejemplar de la religión, sacerdote, rey, Dios, redentor, el futuro de la humanidad.<sup>45</sup>

Dios, Quetzalcóatl, es perfectamente histórico. Lo mejor que puede realizar una persona es ser quequetzalcoátl, es decir, un hijo de Quetzalcóatl fue servidor por toda la humanidad. Tenemos varios mitos en los que de manera eminente se nos muestran los espacios teológicos en los

que los mesoamericanos colocaban su experiencia religiosa respecto de Quetzalcóatl.

Traemos algunos textos teológicos para tener una idea somera de lo que venimos diciendo.

### *La Creación del Quinto Sol*<sup>46</sup>

Cuando aún era de noche, al final del cataclismo ígneo que terminó con el cuarto mundo y con la cuarta humanidad, los dioses se reunieron en *Teotihuacán*. Hicieron asamblea. Se preguntaron: ¿Quién alumbrará? ¿Quién vivificará? Ninguno de los dioses se atrevía. Estaba allí *Nanahuáztzin*.<sup>47</sup> Y lo señalaron. Le dijeron: ¡Tú! ¡Tú serás! Y *Nanahuáztzin* aceptó. Empezó a hacer penitencia. Ofrecía su propia sangre. En vez de incienso quemaba las costras de sus llagas. Y, al final, se arrojó al fuego del autosacrificio. Surgió el resplandor. Se elevó el nuevo Sol. Se inició el movimiento que habría de estar en la esencia del nuevo mundo, de la nueva era. *El Quinto Sol*. Viendo los demás dioses que nada había podido hacer, le pidieron a *Quetzalcóatl* que los destruyera. Pero él los convirtió en manantiales, en sementeras, en sembradíos, en ríos, en lagunas, montes, nubes, lluvia, lagos, mares.<sup>48</sup> Se inició la epopeya de la humanidad actual.

### *La Creación de la Humanidad*<sup>49</sup>

Este es un bello texto teológico en el que se nos dice cómo *Quetzalcóatl* fue al Lugar de la Muerte, al *Mictlan*, en donde estaban los restos de las humanidades anteriores. Allí, el Señor de la Muerte, *Mictlantecúhtli*, se opone a *Quetzalcóatl* quien pretende la creación de la nueva humanidad. Permitiría la incursión de *Quetzalcóatl* en el Lugar de la Muerte si *Quetzalcóatl* ejecuta el *Himno de la Vida*. Pero los caracoles con los que iba a hacer resonar ese himno no estaban agujereados. Vinieron los roedores y perforaron los caracoles, y las abejas zumbaron en su interior produciendo como en un clamor el prólogo de la vida. *Quetzalcóatl* recogió los huesos, cargó con ellos, e inició su veloz carrera fuera del Lugar de la Muerte. Pero *Mictlantecúhtli* cavó a medio camino una zanja en la que cayó y murió *Quetzalcóatl*. Y resucita. Reinicia *Quetzalcóatl* su fuga hasta *Tamoánchan*, el Lugar de donde todos Procedemos, le entrega los huesos a la Mujer Ser-

piente, *Cihuacóatl*.<sup>50</sup> Ella los muele. Sobre los huesos molidos derrama *Quetzalcóatl* la sangre de su miembro. Así, con huesos humanos y sangre divina, creó la humanidad del Quinto Sol, creó a los *macehuálin* que, como su nombre lo indica, son a partir de entonces los *merecidos por la penitencia de Dios*.

Desde que se llegó a hacer estas experiencias, ya no habrá nada en la realidad o en el espíritu mesoamericanos que no esté vinculado teológicamente a *Quetzalcóatl*, el único creador, el único civilizador, el único redentor. Y dejó el Tula y todo lo que había hecho para que la humanidad se humanizara con ello. Y se fue al Lugar de la Sabiduría, a *In Tlilli in Tlapalli*, en donde la noche y el día son una cosa, en donde el tiempo y el espacio son una cosa. Y regresará para ver si en realidad con su divinidad nos humanizamos, si cada uno de nosotros, como humanidad nueva, llegamos a *quequetzalcóatl*, como hijos de *Quetzalcóatl*. ¿Podría admirarnos a estas alturas enterarnos que para los antiguos mesoamericanos una de las finalidades de la teología, de la *teutlatólli*, era precisamente llegar a tener un *yoltéotl*, es decir, un corazón endiosado?

De allí que todos los pueblos de Mesoamérica, para entrar en el concierto de las humanidades que acá había, tenían que demostrar que estaban emparentados con los toltecas, entre quienes vivió *Quetzalcóatl*.

### *La problemática del "militarismo teocrático"*

Laurette Séjourné,<sup>51</sup> hace una contraposición entre el culto *quetzalcóatl*ico y el de *Huitzilopóchtli* entre los aztecas. Dice ella que los aztecas cambiaron el espiritualismo de *Quetzalcóatl* por un militarismo teocrático expansionista inspirado por la concepción de Dios como *Huitzilopóchtli* que, finalmente, corrompió la teología náhuatl. En realidad no existe tal contraposición. *Huitzilopóchtli* es Dios que libera a los aztecas del yugo que sufrían en *Aztlán*. El es quien les revela que el destino del esclavo *azteca* iba a cambiar para llegar a ser el del *mexica*, el del *mexicatzintli*, persona con señorío. *Huitzilopóchtli* acompaña a los aztecas en su peregrinar, los va formando como pueblo, les señala aquella tierra en la que debían asentarse en la historia. Esa tierra no es un regalo. Es necesario luchar por ella. Para obtenerla no realizan una guerra de conquista social, sino que llevan a cabo lo que literalmente llamaron "La Guerra Sagrada", *In Teo-*



yáotl. El sentido trascendente que propone *Huitzilopóchtli* es el devenir histórico en el que la causa del pueblo azteca la asume Dios como su propia causa. Para los aztecas-mexicas *Quetzalcóatl* y *Huitzilopóchtli* se identifican plenamente. Por ello, cuando los sabios antiguos le dieron a Fr. Bernardino de Sahagún la *relación de quién era Quetzalcóatl*, le proporcionaron ellos la visión que tenían de *Witzilopóchtli*.<sup>52</sup> El mundo de *Quetzalcóatl* es el mundo de *Huitzilopóchtli*. Ellos lo pensaron como el destino que Dios les había dado, no sólo a ellos sino a toda la humanidad. Por ello, cuando en las escuelas se preguntaba ¿*Cuix in Cemanáhuac?*=¿Qué es el Universo?, respondían los teólogos: *In Cemanáhuac, Tenóchca tlalpan*=El Universo es la tierra (como la ha hecho él) mexicana. (*Tenochca* es otro gentilicio de los aztecas). Esto es un tema mayor que esperamos poder abordar en otra parte.

## 2. La Experiencia Quetzalcoatlíca Durante la Colonia<sup>53</sup> y Hoy

Esa teología que apenas acabamos de esbozar, esa presencia y acción de Cristo que hacía germinar a las humanidades indígenas del Anáhuac no podía desaparecer. Y no desapareció.

No desapareció en los macehuales cuando al filo de la espada de los Hernandos Cortés, y de los Nuños de Guzman, y de los Pedros de Alvarado les quisieron argumentar que lo que tenían era solamente “un engaño del Demonio”. No se fueron a los archivos de la nada cuando los pueblos de acá aceptaron la Teoyáotl, la esencia teologal, que hablaba de la Palabra de Dios en el cristianismo. No desapareció cuando las pieles de bronce recibieron el baño salvífico de las aguas del bautismo cristiano.

Lo que hoy conocemos como religiones indígenas,<sup>54</sup> realmente son un cristianismo quetzalcoatizado, en verdad son el quetzalcoatismo cristianizado, son el cristianismo nuevo que surgió del alma del tolteca y del azteca, y del maya y del zapoteca, y de los más de un centenar de naciones convertidos en indios por la explotación, resistieron al demonio del dominio, conservando su ser teológico y cultural con sentidos nuevos.<sup>55</sup> son los sentidos que resultaron de haber llevado el cristianismo que les propusieron, o el que les impusieron, hasta la raíz misma de su experiencia milenaria.<sup>56</sup>

Hoy, con ojo indio, podemos ver el cuerpo y el rostro de Quetzalcóatl en las fachadas de piedra de los santuarios y de los templos. Es posi-

ble descubrirlo en los retablos de oro de los altares barrocos. Está en los vestidos coloridos que les sobreponen a las preciosas imágenes talladas en Alemania o España que vinieron ya de por sí con sus vestidos estofados. Quetzalcóatl está en la estética cruciforme de las bóvedas, de las piedras angulares. Los quequetzalcóas nos miran sonrientes en medio de una felicidad mofletuda que se muestra en los "angelitos mexicanos" del barroco, que no son otra cosa sino la representación de personalidades emplumadas que realizan en sí mismos el sentido de la vida que les dio Quetzalcóatl. Kukulkán<sup>57</sup> está en los trazos al carbón que se eternizaron en los corredores de los conventos. Pasa de pared en pared, de zoclo en zoclo, de marco en marco, recordándonos que él inició y cerró el espacio y el tiempo que hacen la esencia del llamado Calendario Azteca.

Pero está principalmente en los Cristos sufrientes de la colonia. Esas tallas retorcidas, a veces ligerísimas, hechas con el corazón molido y la miel de los lirios de los lagos purépechas; hechas con el corazón de la caña del maíz que el mismo Quetzalcóatl nos dio como alimento para el Ixím, la humanidad del maíz.<sup>58</sup> Esos Cristos son, a la vez, Quetzalcóatl, Dios y los quequetzalcóas, el pueblo que ahora hace penitencia redentiva en aras de una nueva humanidad que duerme en el corazón teologal de los indígenas de América.

Quetzalcóatl está en las fiestas, y en las danzas, en las máscaras, y en los fuegos artificiales que iluminan y engalanan la noche de la amargura para cambiarla en alegría y risa. Quetzalcóatl está en la fraternidad de las comunidades indias, en el compartir, en la hospitalidad y en la lucha de los pueblos del Continente:

Volverá a visitarnos..  
cuando sea ya el fin de la tierra  
él saldrá para ponerle fin<sup>59</sup>  
Quetzalcóatl está vivo  
y ha de volver a reinar..  
Y, así, hoy día le esperan<sup>60</sup>

Para los pueblos indígenas con estas tradiciones, Quetzalcóatl es la principal y más profunda estrategia para la historia, por la vida, por el ser.<sup>61</sup>

### 3. A manera de conclusión

El caminar teológico de los indígenas nos muestra que la teología es un proceso continuo pero diversificado. En el último periodo, ya en pleno monoteísmo, cuando se vivía el quetzalcoatismo, en cualquiera de sus denominaciones, a Quetzalcóatl se le representaba también de otras muchas maneras, se le daban muchos nombres; las formas primigenias naturalistas, se convertían, pero eran usadas ahora con un sentido claramente monoteísta. Se conservaba a Huehuetéotl, y a Tláloc, y a Chalchiuhtlicue, y a Huitchilopóchtli, y a todos los demás; pero todos eran Téotl, todos eran Quetzalcóatl que se manifiesta de distintas maneras. En el Ome-yócan, el Lugar de la Dualidad, presiden Ometecúhtli y Omecíhuatl, el Señor y la Señora de la Dualidad.

Y, todavía aún, se llegó el momento en que de Dios ya no hacían representaciones. La experiencia que hicieron de Dios en sus procesos históricos no podía acumularse en una sola representación, ni en muchas. Pero sí podía ser comprendido en una gran variedad de conceptos difrásicos. Así tenemos:

al Inventor de Sí mismo, in Moyocoyáni  
al Dios de la Vida, in Ipalnemohuáni  
al Creador de Personas, in Teyocoyáni  
al que está cerca y junto, in Tlóque Nahuáque  
al Invisible e Inpalpable, In Yóhualli Ehécatl  
al Señor del Cielo y de la Tierra, in Ilhuíca Taltipáque...

La Virgen de Guadalupe, hablándole a un indio con categoría de indio, le dijo a Juan Diego que ella era la Madre del Verdadero Dios y en seguida mencionó ocho de los nombres que los náhuas le daban a Dios en la última etapa de teologización.

Maxicmati, mahuelyuhye  
in moyollo noxocoyouh  
canèhuatl inniçenquizca  
çemicac ichpochtli,  
Sancta María

Ten seguro en tu corazón, hijo  
mío el más desamparado,  
que yo soy la siempre Virgen,

Santa María

inninantzin inhueeinelli	la Madre de El Verdadero Dios, Teotl
Teotl Dios	
inipalnemohuani, inteyocoyani,	El Dios de la Vida, el Creador de las personas
in Tloque Nahuaque,	El que está Cerca y Junto de nosotros,
In Ilhuicahua in Tlaltpaque <sup>62</sup>	El Señor del Cielo y de la Tierra.

La Teología cristiana nos asegura que María es la Madre de Jesucristo y la Madre de Dios. Ella, nos dice el Nícan Mopóhua, es la Madre de ese Dios indígena que recibía tantos nombres y que popularmente se representaba de mil maneras. Las narraciones de la Virgen de Guadalupe, son una prueba, también por argumento externo, del monoteísmo mesoamericano, aunque, fundamentalmente, la narración del evento guadalupano es un texto de teología india.

Por eso no extraña que, ante la incredulidad reiterada del obispo Zumárraga, le dijera Juan Diego que aquella señora, la que se había dicho ser la Madre de Dios con todos esos nombres, bien se descubría ser ella la amable, siempre Virgen, la admirable Madre de Nuestro Salvador y Nuestro Señor Jesucristo.<sup>63</sup> Para Juan Diego Jesucristo es Teotl, pero también Ipalnemohuáni, y se reconoce con todos los demás nombres que ya mencionamos.

La Virgen de Guadalupe es un complejo cultural y religioso para el México de hoy. Pero también en cada localidad lo es el Santo Patrón. Y hemos constatado una y mil veces que esos santos y santas, y esos Cristos, todos, representan, son imágenes, funcionan teológicamente de la misma manera como el único y verdadero Dios de todo el mundo.<sup>64</sup> El Nícan Mopóhua, compuesto por los indígenas teólogos que le informaron a Sahagún, procede de tradiciones muy antiguas,<sup>65</sup> nos asegura todavía más de que esa, la monoteísta, es la conciencia profunda del indígena mesoamericano respecto de Dios:

Eran cuidadosos de las cosas de Dios,  
Sólo un Dios tenían,  
Lo tenían por único Dios,  
Lo invocaban,  
Le hacían súplicas,  
su nombre, Quetzalcóatl<sup>66</sup>

Y lo reafirman también los textos de los Romances de los Señores de la Nueva España, rememorando quizá lo que meditaba en su corazón poético el teólogo de Texcoco, Netzahualcōyotl:

No en parte alguna  
puede estar la casa del Inventor de Si Mismo,  
Dios, el Señor nuestro.  
Por todas partes es invocado,  
por todas partes es también venerado.  
Se busca su gloria, su fama en la tierra.  
El es quien inventa las cosas,  
El es quien se inventa a sí mismo: Dios..  
Mientras estamos a su lado,  
nos embriaga aquí,  
nos enloquece el Dador de la Vida<sup>67</sup>

Hace poco, hubo una sequía y otros desastres en la zona de la Huasteca hidalguense. Por alguna razón que entonces no indagué, los indígenas pensaron que no estaban haciendo lo correcto. Fueron por unas imágenes antiquísimas que tenía el párroco arrumbadas en el coro alto que ya no se usaba. Las llevaron para colocarlas, junto con unas piedras sagradas muy antiguas, alrededor de la fuente seca de donde antaño manaba el agua para todo el pueblo. Las hermanas misioneras, que estaban realizando un servicio pastoral bastante inserto y en búsqueda de inculturación, guardaron serias reservas ante el hecho. Al dialogar el asunto con las señoras que habían realizado el traslado, escucharon estas palabras solemnes:

Es que ustedes no saben.  
No pueden entender lo que nosostras.  
Estas piedras antiguas,  
y estas imágenes,  
representan a Jesucristo.

Es el mismo del que ustedes tanto nos han hablado.  
el que está en el templo y en la misa.

Queremos que él vea de cerca  
cómo se ha secado el manantial.  
El dará de nuevo la vida al agua  
y al pueblo.

Puede ser que las hermanas misioneras no habían tomado en cuenta el largo proceso teológico de los antiguos mesoamericanos.

Los indígenas de ayer y de hoy han sido desde tiempos inmemorables monoteístas. Así lo muestran sus textos, sus documentos, sus tradiciones y su vida actual. Su situación asimétrica respecto de la sociedad dominante les hizo buscar vehículos, significantes, tomados de las culturas que sucesivamente los han oprimido, para transmitir su proyecto teológico de generación en generación. Las formas religiosas que hoy asumen tienen como raíz a Quetzalcóatl, tienen como finalidad, escondida y dinámica, la aportación que la teología india puede hacer a la catolicidad.

## NOTAS

- 1 No nos referimos ciertamente a aquellos que se cuestionaron, estudiaron y y dialogaron con los indígenas, como Fray Bernardino de Sahagún, Fray Bartolomé de las Casas, y otros que rescataron, profundizaron y entendieron muchos aspectos de las religiones autóctonas. Las Casas, incluso defendió el derecho que tenían a profesarlas, y explicó el sentido de algunos rasgos difíciles para la mentalidad europea, como el de los sacrificios humanos, para el que no había categorías comprensivas en ese momento de la primera evangelización.
- 2 El nivel destructor de esta agresión queda ampliamente demostrado con el hecho de que actualmente en América no existe ni un solo monumento ritual religioso que tenga orígenes prehispánicos. Todos fueron destruidos, y en muchos casos utilizados sus materiales para la construcción de los nuevos templos o los palacios coloniales. Esto no sucedió, por ejemplo, en muchos lugares del Extremo Oriente (Japón, China, Tailandia, Java), de la India, o del Cercano Oriente y África, en donde, no obstante que también llegaron misioneros procedentes de Europa, actualmente se da culto en muchos lugares que son milenarios.
- 3 Por ejemplo, Fr. Gerónimo de Mendieta que, en cierta medida fue de los más moderados y en muchos aspectos defiende las culturas indígenas, fue también de aquellos que viendo no vieron. Nos dice: "El templo del demonio en lengua mexicana llamaban *teucalli*, vocablo compuesto de *téutl*, que quiere decir dios, y de *calli*, que es la casa: de manera que quiere decir casa de dios". *Historia eclesiástica indiana*, Edit. Salvador Chávez Hayhoe, México, Tomo 1, 1945, p. 91.
- 4 Es notable el caso de Bernardino de Sahagún. Escribió 56 obras. De entre ellas las más importantes son *Historia general de las cosas de Nueva España*, el texto conocido como *Diálogo de los Doce*, y una *Salmodia* para que la usaran los indios en sus fies-

- tas. Exceptuando éstas aquí citados, todos han desaparecido.
- 5 El más conocido de entre éstos es Fray Bartolomé de las Casas quien llegó incluso a hacer una defensa sobre el derecho que tenían los mayas aún no conversos a realizar sus rituales y sacrificios.
- 6 Aquí nos referimos especialmente a lo que es parte de México, y casi la totalidad de América Central, hasta el oeste de Honduras. Lo conocido como el área de la macrocultura *mesoamericana*.
- 7 A muchos les parecerá anacronismo el que se hable de teología entre los antiguos mesoamericanos. Sin embargo sí la tenían, y la llamaban precisamente así, teología, *téu-tilatólli*, de *téu*=Dios y *tilatólli*=plática.
- 8 Nos referiremos tan sólo, por una parte, al área del Altiplano Central Mexicano, correspondiente a las culturas que fueron enucleadas en torno a los toltecas; por otro al área Maya, correspondiente a las culturas que se desarrollaron desde los olmecas.
- 9 Para nosotros *teologizar* consiste en *hacer la experiencia de Dios en la propia experiencia*. Hacer teología quiere decir trascenderse, o sea *descubrir la presencia y la acción de Dios en la propia vida*.
- 10 Cfr. Siller A. Clodomiro, *Antropología filosófica mexicana en la cultura antigua*, Universidad Urbaniana, Roma 1973, p. 276. Pro manuscrito.
- 11 Mendieta, citando a otro de los grandes, a Fr. Andrés de Olmos, nos dice al respecto: *En diversas provincias y pueblos servían y adoraban a diversos dioses; y diferentemente relataban diversos desatinos, fábulas y ficciones, las cuales ellos tenían por cosas ciertas, porque, si no las tuvieran por tales, no las pusieran por obra con tanta diligencia y eficacia*. O.c., p. 83. La base de la argumentación que haremos aquí se apoya precisamente en esos "desatinos, fábulas y ficciones".
- 12 Sería bueno no olvidar que el monoteísmo *no es privativo* del judaísmo ni del cristianismo ni del islam ni del induismo ni del taoísmo ni de nadie.. Los egipcios lo experimentaron muchos siglos antes que el judaísmo. Cuando en Egipto aparece el monoteísmo cambió la economía, la política, la arquitectura y la cultura que se tiene como madre de esa región del mundo.
- 13 Los textos posteriores y la arqueología nos muestran al dios del fuego como el más antiguo. Esto mismo indica su nombre: *Huehuetéotl*=Dios Antiguo.
- 14 Aquí la palabra *divinidad* la usamos como una generalización que engloba todas las experiencias trascendentes. Los mesoamericanos, en ese momento, no usaban una manera general de referirse ellas.
- 15 En nuestras reflexiones utilizaremos datos provenientes casi exclusivamente de las culturas que usaban el idioma *náhuatl* para expresarse. Esto debido a la abundancia de textos que han llegado hasta nosotros. Eventualmente recurriremos también a la cultura *maya*. Debido también a sus textos e infinidad de monumentos. Esta ciertamente es una limitación, pero recordemos que ya para el siglo XV había decenas de culturas náhuas, y más de una veintena de pueblos mayas.
- 16 No vamos a minimizar la seriedad que esos estudios e investigaciones puedan tener. Vemos que es muy plausible que lo que esos antropólogos afirman esté fundamentado en buenas fuentes arqueológicas y textuales europeas sobre los primitivos habitantes de esas partes. Pero sí nos parece inadecuado que esas mismas interpretaciones las hayan proyectado y hayan influenciado la sistematización que hicieron sobre las religiones del sureste asiático o de las islas del Pacífico Sur o de África. Menos aún creemos que se puedan aplicar a las culturas de nuestro continente, sea porque la documentación propia no indica nada en ese sentido, sea porque las experiencias

- actuales nunca muestran esas impotencias y temores. En nuestro caso, ciertamente que la divinización de las fuerzas naturales *responde a una necesidad*. Pero ningún poema, ningún canto, ningún texto, ningún mito nos dice que es necesario "apla-car" a la divinidad, ni de que hay que tenerle "temor", o que va a "castigar"; voca-blos que, por otro lado, sí son frecuentes en la teología europea, aún cristiana, del bajo y alto medievos y en catecismos anteriores y posteriores al siglo XVI.
- 17 Casi todos los nombres o tratamientos que terminan con *tzin* han sido traducidos al español como *diminutivos*. En el caso de la Tierra, *Tonantzin* nunca se ha traducido como diminutivo, *Tierrita*, quizá debido a que los traductores europeos sabían que la tierra es muy extensa, o por alguna otra razón. Muchos indígenas de hoy al ha-blarle en español a la Virgen María sí le dicen *Tonantzin*, es decir "Madrecita" o "Mamacita".
- 18 *Náhuatl* quiere decir precisamente *habla hermosa*
- 19 *Tlaloque* viene del náhuatl *Tlalli*=Tierra y *que*=los de.
- 20 Cfr. Angel Ma. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, Porrúa, México, 1953, Vol. 1, p. 110.
- 21 ¿Qué vieron los arqueólogos en ellas?, ¿el ideal de la belleza? ¿No tuvieron la curia o el tiempo para indagar sobre su verdadero nombre o sentido, o darles uno que ex-presara su propia funcionalidad cultural y teologal? De ese modo, querámoslo o no, por generaciones, cargamos siempre con esa interpretación que está muy alejada de la realidad y que nos bloquea en el descubrimiento de la verdadera experiencia indí-gena.
- 22 El sociólogo Walter Kiekeberg ha afirmado que los logros de los aztecas para el 1500 "son para nosotros un futuro remoto". Cfr. *Las antiguas culturas mexicanas*, México, 1961, Fondo de Cultura Económica, p. 162.
- 23 Cfr. Miguel de León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México 1966, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones His-tóricas, 1963, 3a.
- 24 Los mesoamericanos no tuvieron una disciplina completamente autónoma de las de-más que indagara solamente sobre lo divino. Su teología está entrelazada en la poe-sía y la filosofía, en los textos educativos y en los vericuetos del mercado internacio-nal y la diplomacia. Pero había unos discursos, llamados *Teutlatólli* ( de *Téotl*=Dios, y *tlatólli*=plática) que se llamaron así porque su contenido era evidentemente teoló-gico. Pero no toda la teología está en estos discursos que se han conservado. Cfr. *Cantares mexicanos*, Edición fototípica de Antonio Peñafiel, México, 1904. Pero ha-brá que consultar también otros textos como la llamada *Leyenda de los Soles*, o como los que se mencionan en *El libro de los libros del Chilám Balam*. Los *códices* antiguos son una mina inagotable de teología.
- 25 *Tlaloc*, literalmente se debería traducir como *Lluvia*, puesto que viene de *Tlalli*=Tie-rra, y *óctli*=bebida; es decir *La-Bebida-de-la-Tierra*. Pero aunque su connotación es eminentemente *femenina*, es masculino, en cuanto que se entiende como el principio que fecunda la tierra.
- 26 Literalmente *la Tierra del Agua*, *la Tierra de Tlaloc*.
- 27 *Chalchíutlicue* literalmente quiere decir *La que se Viste de Esmeraldas*, es decir, *La* que en primavera y verano está cubierta del joyel más precioso que es la vegetación renovada de la agricultura y los cultivos.
- 28 Conviene aquí recordar lo que sobre el *difrasismo* mesoamericano percibía el nahua-tlatlo Don Angel Maria Garibay K., como la exigencia de usar *dos* palabras y dos



- conceptualizaciones para referirse a una sola realidad. Decía él que el difrasismo es una manera de pensar y hablar que usaban los náhuas para manifestar “la angustia del indio por ver la idea por todos sus ángulos, por expresar la emoción por todos los medios de envasarla hacia afuera”. Cfr. *Épica náhuatl*, UNAM, Biblioteca del Estudiante, México, 1945, p. XXXIX. El difrasismo es aún más. Es una manera de pensar la realidad de manera dialéctica, contradictoria. Pero no a la manera de Hegel. Se trata acá de una dialéctica integrante: cada uno de los dos términos se integran mutuamente, se completan, se complementan, estando presentes el uno con el otro en la realidad compleja que expresan.
- 29 Irene Nicholson, *Mexican and Central American Mythology*, Paul Hamlyn Edit., Londres, 1967, p. 71.
- 30 No aproximar, ni menos confundir a *Téotl* náhuatl con el *Théos* griego. El parecido fonético es pura coincidencia. La manera de entender a Dios como *Théos* viene de *Fós*, que significa Luz. En cambio lo que los náhuas significaron con *Téotl* es otra cosa completamente distinta y más compleja. Lo veremos en seguida.
- 31 Angel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, o.c., Vol. 1, p. 111.
- 32 o.c., p. 111. No perdamos de vista la sutil aserción de que “a veces” se les llamó dioses celestes. De hecho el uso del plural, “dioses”, no es una manera propia y ordinaria de los indígenas precolombinos de tratar a Dios.
- 33 Irene Nicholson, o.c., p. 13.
- 34 C.L.Siller A., *Antropología Filosófica Mexicana*, o.c. 280.
- 35 Cfr. Sylvanus Morley, *La civilización Maya*, México, F.C.E. 1980.
- 36 *Tonátiuh*, literalmente significa *El que alumbra*. Tiene en su raíz principal a *tóna*, que participa en muchas significaciones: *día, calor, luz, abundancia, vez, destino*. Y todas las que se derivan de éstas.
- 37 Por lo demás, sabemos que los indígenas de acá conocían muy bien al sol como una realidad astronómica, tenían un calendario más exacto del que nosotros usamos ahora, predecían sus eclipses; en cuanto astro lo trataban como algo material y concreto, capaz de ser entendido y medido mediante las matemáticas. Esto no quita que, por otra parte, a todos esos fenómenos le dieran también un sentido teológico, en cuanto que, trascendiéndolos, les posibilitaba hacer en ellos la experiencia de Dios.
- 38 Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología náhuatl*, Editorial Innovación, 1980, Vol.II, p.659.
- 39 Su acción diurna es símbolo de todo lo que Dios hace en favor de los vivos; y su peregrinar oculto durante la noche, tiene el sentido de lo que hace Dios por “alumbrar” a los muertos.
- 40 Decían que el sabio, *in tlamatini*, es un *ócutil*: una luz encendida que no ahuma.
- 41 Por ejemplo: lo bello se dice *in chalchihuitl in quetzalli* [la esmeralda y la pluma brillante], la persona se expresa como *in tixtli in yóllot* [el rostro y el corazón; la presencia y el dinamismo], hablan de la ciudad como *in atl in tépetl* [el agua y el monte]. Además cada uno de esos términos es un símbolo que condensa varios significados. Casi que cada término es una frase, de allí que el mecanismo se denomine difrasismo.
- 42 Cfr. lo que se dijo en la nota 28..
- 43 *In nelli Téotl* viene de *nelli*=fundamento, raíz; y *Téotl*=lo que hace que Dios sea Dios
- 44 *Quetzalcóatl* vine de *quetzalli*=la pluma del quetzal, lo valioso, lo espiritual, la mediación, el símbolo del ave quetzal que se enseorea en la libertad del viento como

mediación entre el cielo y la tierra; y *coatl*=la serpiente, la historia, lo apegado a lo cósmico, lo material, lo concreto, lo que se da en el tiempo y el espacio.

- 45 Decía el insigne maestro Angel María Garibay que estaba él entrando a un estudio sobre los "periplos" de *Quetzalcóatl*, lo cual nos permitiría penetrar más profundamente en las culturas de los pueblos de acá. Ese estudio no lo publicó nunca. Si realmente lo hizo, probablemente está almacenado en ese baúl que con sus manuscritos y notas se encuentra arrumbado en el Seminario Diocesano de Toluca. Nosotros estamos convencidos de que es urgente que alguien estudie esos periplos y nos aclare de una vez por todas las dimensiones cósmicas, personales, familiares, sociales, políticas, culturales y religiosas que engloba *Quetzalcóatl*. Un antropólogo del Smithsonian- cuyo nombre no recordamos -afirmaba que si de alguna manera queríamos calificar la cultura mesoamericana debía de ser como *quetzalcoatlíca*, ya que en *Quetzalcóatl* se resume la fuente y el culmen de esas culturas y civilizaciones. En muy pocas ocasiones la humanidad ha contado con un generador de cultura y fe como lo fue *Quetzalcóatl*.
- 46 Cfr. Códice Matritense del Palacio Real, f. 161v. Edición de Francisco del Paso y Troncoso, 3 vols., Madrid, 1906-1907, vol. 2, pp. 180-188.
- 47 *Nanahuatzin* quiere decir el *Señor Llagado*. Este es otro de los nombres de *Quetzalcóatl*. La teología náhuatl privilegia la acción de Dios en la historia y en la redención a través de la pobreza, de la debilidad, de la enfermedad, de la penitencia. Este es un tema mayor que trataremos en otra ocasión.
- 48 Aquí se ve que en la concepción quetzalcoatlíca de Dios están presentes las teologías anteriores. Esto se debe a que las culturas mesoamericanas tienen un concepto *lineal* de la historia como un proceso que avanza. Nada se destruye, todo se asume, todo se proyecta. Todo consiste y sirve de base para el futuro que viene. El ayer está presente en el hoy que es un anticipo del mañana. Esto ha quedado demostrado cuando al excavar sus monumentos los arqueólogos encuentran que abajo del templo que exploran está otro, y abajo de ése otro y otro y otro. Cada uno de ellos casi intacto. Todo es valioso, todo tiene un sentido, aún cuando aquello en lo que se fundamenta haya tenido que cambiar a otro sentido.
- 49 Cfr. *Leyenda de los Soles*, Manuscrito de 1558. En Walter Lehman, *Die Geschichte der Königsreiche von Colhuacan und Mexico.*, Stuttgart, 1938. Citado por Miguel de León Portilla en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, o.c., náhuatl: 347-348, español: 183-184.
- 50 *Cihuacoatl* no es otro dios con aspecto femenino, no es otra divinidad distinta de *Quetzalcóatl*. Ella es su contraparte, es el mismo *Quetzalcóatl* en su aspecto femenino y maternal. Es el actuar dialéctico del mismo *Quetzalcóatl*. Nos asegura Herman Beyrer: *El hecho de que... dios tenga esposa, contradice el principio monoteísta tanto o tan poco como la Trinidad Cristiana. Encontramos en el panteón mexicano frecuentemente a una pareja de dioses para un mismo concepto.* O.c., p. 399.
- 51 En *Antiguas culturas precolombinas*, volumen 1 de *América latina*, México, 1971, Siglo XXI.
- 52 Cfr. capítulo III, del Libro III, de su Historia..., o.c.
- 53 Nos dispensamos mencionar aquí la teologización que los pueblos mesoamericanos hicieron durante la invasión y primera evangelización, porque son temas que se tocaron profusamente durante los nueve años que se dedicaron a la memoria de los 500 años de la presencia del Evangelio en América.
- 54 En otra parte les llaman formas de *religiosidad popular indígena*.

- 55 De las 127 naciones que había en lo que ahora es México antes de la presencia de los europeos en el siglo XVI, sólo sobreviven 56, habiendo desaparecido 70, de los que solamente conservamos ahora su mención en las crónicas de la época.
- 56 Cfr. Clodomiro L. Siller A., *Religiones indígenas, cristianismo y sincretismo*, ponencia para el simposio sobre 500 años presentada en la Universidad Católica de Chile, en Santiago, 1991.
- 57 *Kukúlkan*, en maya quiere decir Serpiente Emplumada.
- 58 *Ixim* es el nombre que, en el texto teológico de la creación maya, Dios le dio a la quinta humanidad, precisamente por haber sido formada de maíz.
- 59 Códice Matritense de la Real Academia, f. 191 r, en o.c., pp. 278 y 370.
- 60 Fr. Bernardino de Sahagún, o.c. libro VIII, Prólogo.
- 61 *Quetzalcóatl...Extiéndese su culto por todas aquellas naciones. Tenía templos en México y en otros muchos lugares; varias naciones, aún de las enemigas.. mantenían templo y sacerdotes consagrados a su culto.* (Francisco Javier Clavigero, *Historia antigua de México*, México 1964, pp. 151-152). Muchas veces nos ha aparecido un paralelismo y una convergencia notables entre *Quetzalcóatl* *Kukúlkan* e *Ibéler*- el civilizador, redentor y Dios de los kunas -, entre *Quetzalcóatl* y *Wiracocha*- civilizador, humanizador y redentor de los pueblos andinos. Habría que ver si este tipo de teología de la que hemos venido recordando es común no solamente para las culturas mesoamericanas, sino que es un resultado al que llegaron casi todos los pueblos de América.
- 62 Cfr. Nican Mopóhua, v. 22. En Clodomiro L. Siller A., *La Evangelización Guadalupeana*, Cuadernos de Estudios Indígenas no. 1., CENAMI, 1984, 3a.
- 63 *Ibidem*, v. 53.
- 64 En una parroquia que se encuentra en territorio *ñahñhú*, el celoso párroco, alemán, trató de mil maneras de convencer al pueblo de que el lugar principal en el templo, que ocupaba Santa Bárbara, le correspondía más bien a Cristo Resucitado. El pueblo no aceptó. Pero el sacerdote, de noche, hizo el cambio. A los pocos días tuvo que dejar la parroquia para siempre. Santa Bárbara está actualmente en el lugar que le corresponde. Santa Bárbara, y Cristo, y San Juan, y cualquier otra imagen sagrada, son el único Dios, son Jesucristo, que reconocen los indígenas. Ellos no lo dicen con palabras ni explicaciones. Se dan a entender con actitudes y símbolos. Para los *ñahñhú* el problema era una cuestión de patronaje y no de equivocación teológica.
- 65 Recordemos que existe el proto *Nican Mopóhua*, que tiene la misma estructura, que es en el fondo la reproducción de muchos elementos de otras tradiciones más antiguas. Y recordemos que hay también otras tradiciones de cristianismo indígena actual, como el referente a *San Miguel del Milagro* y a la *Virgen de Ocotlán*, en Tlaxcala, que proceden exactamente con la misma estructura que la narración guadalupana. Pero hemos encontrado experiencias de cristianismo indígena, en lugares tan lejanos como Paraguay, que tienen estructuras convergentes.
- 66 *Informantes Indígenas de Sahagún*, Códice Matritense de la Real Academia, f. 176r. Citado en Miguel de León Portilla en *Los antiguos mexicanos través de sus crónicas y cantares*, México, 1961, F.C.E., p. 30.
- 67 Manuscrito Mexicano, en la Universidad de Texas. En Miguel de León Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, México 1958, Colección SepSetentas, pp. 73-74

## 4

# MESAS DE TRABAJO

### 4.1. INDIGENAS

#### 4.1.1. *Región mesoamerica-norte (Totoncos, Nahuatl, Zapotecos, Mixtecos)* México

##### 1. Comprensión de Dios antes de la conquista

Comprendemos a Dios como Madre y padre, Dios como dos OME-TEOTL. Lo comprendemos muy cercano, en la naturaleza en lo que está sucediendo. Lo sentimos metido en la comunidad, no nos deja. Dios nos da el calor, el alimento, nos da la vida.

Simbólicamente vemos a Dios nuestro Padre en el Sol que nos alumbra, que nos da un día nuevo, el se está dejando morir para darnos vida. Y a nuestra Madre Dios, la comprendemos en la tierra, que nos da todo lo que nos alimenta y con quien se comunica el pueblo en las cuevas, en los montes. Era una concepción más real porque se ve.

Dios no es solo, es Dios comunidad. Nosotros, las personas, colaboramos para dar vida, junto con Dios, por ejemplo todos los servicios de nuestros pueblos.

La imagen más antigua de Dios está en el fuego y le nombraron HUEHUETEOTL y después se complemento con la referencia a la

tierra a través de quienes salían de las cuevas de la tierra. De OCELOTL brota TEOCELOTL. Con esto decimos que hubo un proceso de la concepción de Dios. Después ese Dios se mete en nuestra historia a través de QUETZALCOATL.

El pueblo azteca propuso a Dios como guerrero que nombraron HUITZILIPOXTLI. También junto a Quetzalcoatl está su coate TEZCATLIPOCA.

Toda esta concepción está consignada, estampada, expresada, en las construcciones actuales, en las construcciones del pueblo.

La concepción de Dios de nuestro pueblo se va acumulando en la Teología India y se ha ido enriqueciendo.

Nuestros pueblos saben que en las situaciones críticas y dramáticas Dios nos abandona pero siempre tienen la esperanza de que regresara.

## **2. Los nombres de Dios**

### **Totonaco**

El nombre con que invocamos a Dios es Puchina. Dueño. Kimpu-chinakan nuestro dueño y de toda la creación.

- También le decimos Kimalanakan, es decir nuestro patrón o sea el jefe de todo el mundo. Por eso también decimos Kintlatikan, nuestro Padre y simbólicamente el sol. Es para nosotros Dios y Padre de todos, quien nos cuida y nos da vida tanto a la naturaleza como la humanidad.

-Kimpaxkatsikan: nuestra madre que se compadece de nosotros y simbólicamente hemos entendido que la tierra es nuestra madre, es decir la que nos cuida y nos alimenta, nos viste y nos protege.

### **Nahuatl**

Totatzin: nuestro digno Padre.

Tonantzin: nuestra digna Madre.

Tlalócan tata: señor de la tierra.  
 Tlalócan nana: señora de la tierra.  
 Yehuatzi: su excelencia.  
 Nautica Tetahme: señor de los cuatro rumbos.  
 Cenhuelitini: El que todo lo puede.  
 Inehuian: El principal, el único.  
 In ilhuicatl, In tlalticpac: El señor del cielo y la tierra.



### **Zapoteco**

Pitao: Dios abstracto.  
 Pitao Goqui Tsin: "Dios Señor trece". Nombre de Dios, en cuanto absoluto y todo poderoso, Supremo Señor de todos.  
 Gozana: Dios engendrador de todos los vivientes.  
 Xonaxi: Contraparte femenina de Dios que engendra. La madre.  
 Es Quetzalcoatl en femenino.  
 Cocijo: Dios de la lluvia, de los truenos. Dios del tiempo vital.  
 Dad guielmban: Papá de la vida.  
 Dad guielnsak: Papá de la abundancia, de la cosecha.  
 Dad ngbids: Papá sol, fuego, luz.

### **Mixteco**

Tata Sa.abi: El señor Dueño de la lluvia. Es alguien que tiene entre sus manos el enviar la lluvia o no.  
 Sutuman: El papá de todos, es el Señor que tiene hijos y al tener hijos también se piensa en la mujer.  
 Sa.abi Cha'anu: Papá lluvia, el Señor grande que controla la lluvia.  
 Ya.asi': Mujer de la música, madre de los hijos de la lluvia, cosecha -tierra.

### **3. Relación Dios - Naturaleza + Humanidad**

Dios se conoce a través de la naturaleza, pero la naturaleza sola no puede actuar, cada cosa tiene su dueño y Dios actúa allí.  
 La humanidad hace su historia en contacto con la naturaleza y allí se encuentra a Dios. La naturaleza hace sentir a Dios muy cerca.  
 El pueblo se nombra en nahuatl ALTEPETL: agua - cerro y en toto-

naco CHUCHUTSIPI: agua - cerro. El pueblo esta callado y dependiente del mundo, de la tierra, de la naturaleza.

Dios está en la vida del pueblo, de las personas, en su historia. La pareja humana produce vida.

En la naturaleza encontramos a la vida. La mujer cuida la vida junto con el hombre, lucha por la vida.

Aquí no es un Dios lejano como en otras culturas. Nuestro Dios es un Dios muy mundano, muy terreno; de modo que la naturaleza está llena de la vida de Dios. De allí salimos a la vida y al morir nos recibe.

Dios nos engendra, nos da la vida constantemente. Nosotros somos parte de Dios. Dios no se entiende sin nosotros. Las gentes somos co-creadores. Para nosotros el mundo es parte de nosotros y nosotros somos del mundo. Para nosotros el mundo no es inmundo, no es algo sucio y pecaminoso.

#### 4.1.2. *Región Maya: México-Guatemala-El Salvador-Honduras*

¿Cómo era la comprensión de Dios que tenían nuestros pueblos antes del impacto de la Conquista y el choque inter-religioso que se produjo?

- Nombres:
- 1) Qata Elsquil = Aguacateco.
  - 2) Koman Yibán Kinal = Chuj.  
K'u Ak B'al.
  - 3) Komam tiox = Kanjobal
  - 4) Oman Tyox = Mam.
  - 5) Cachuch Qajaw = Quiche = Madre y Padre.
  - 6) Uk'u'x Kaj = Quiché.
  - 7) UK'u'x Ulew = Quiché.
  - 8) Qajawal.
  - 9) Qajawxel, K'ojolxel, Uxlab'xel = La Trinidad.
  - 10) Riqajaw = Kakchiquel.
  - 11) Hunabku = Maya peninsular.
  - 12) Itani puca - Ilangui puca = Lenca poton.
  - 13) Icelaca = Lenca care.

- 14) Won Dawan = Miskito.
- 15) Papan Makaw = Tawaka.
- 16) Manojel
- 17) Jpaswanej (Tseltal) - Muc'o chul jpaswanej.
- 18) Ch'ul Tatil - Ch'ul Nanil

### Significado Profundo

1. Es el que está presente y nos ve, nos oye y siente, es persona. Tata -Papá.
2. a.El Dios que está sobre todo, es papá de todo el universo.  
b.Señor del día y de la noche.
3. El sagrado Padre, padre santo.
4. Santo anciano.
5. Mamá, papá. Madre - padre, dueños, progenitores.
6. Centro fundamental, riqueza, abundancia del mundo, corazón del cielo, corazón de la tierra, lo que da vida.
7. El padre de todo, nuestro dueño de todo, nuestro señor.
8. El Padre, el Hijo, el Espíritu.
9. Nuestro dueño, nuestro señor.
10. Creador, origen, engendrador, invisible e impasible, el dueño del cerca y del junto. No es divisible, discernible, mensurable.
11. Gran Padre y gran Madre.
12. La piedra del gran sabio.
13. El Dios nuestro.
14. Dios del cielo y de la tierra, que da vida a todo y en quien creemos, nos da la salvación.
15. El que nos compró, el gran comprador nuestro.  
Sagrada madre, sagrado padre, nuestro gran creador= Muc'jpaswanej.  
De todos los nombres dados a Dios en las distintas lenguas y pueblos, vemos común en gran parte la manera de experimentarlo.  
El es persona, el gran padre, y gran madre, el dueño nuestro, creador y hacedor al cual pertenecemos, pues él nos ha creado, él nos da la vida, es divinidad, no está lejos, está cerca.  
Es el Dios uno que es vida y engendra vida porque él es padre-madre, es madre-padre.



El termino "Dios" fue impuesto a las poblaciones indigenas y por eso, al no entendernos (al pueblo indígena) nos confundieron con el término.

#### 4.1.4. *Región andina. Aymaras, Quechuas. Bolivia - Ecuador - Perú*

Existen grandes tradiciones; matrices locales de la presencia y actuar de Dios.

- Una gran tradición es que captaron como Dios creador y ordenador (frente al peligro del caos cósmico y social) a quien reconocieron y llamaron Pachakamaq.
- Otra manifestación de ese Dios es la Pachamama fuente de vida y Pacha Tata, a quien identificaron en su actividad como generador constante de la vida.
- La concepción de Dios es comunitario, que comparte su vivencia con otras fuerzas vitales que actúan como protectores locales de la sociedad humana que se traduce en la estructuración del ayllu y la marka.

Esta concepción comunitaria de relaciones entre la humanidad y el cosmos, la encontramos graficada en la wak'a (templo) de qorikancha que se encuentra en el Cusco, graficada por Santos Pachakuti Llamqui. En ésta, wiraxocha está en la parte central; en la columna derecha el sol; siguiendo en línea descendente el hombre, estrellas (pléyades de verano), relámpago, arcoiris y la tierra. En el lado izquierdo en orden descendente la luna, mujer, estrella (venus), sitios sagrados, la comunidad de Ayllu y la Marka, lucero de la tarde, pléyade de invierno, jaguar, lago o mar, el árbol genealógico, la naturaleza, el canto.

A partir de esta cosmovisión la realidad se describe en una dimensión de complementariedad y reciprocidad de..Chacha-Warmi, k"ari-Warmi, hombre-mujer o macho-hembra.

El problema del politeísmo o monoteísmo no es nuestro, es de los observadores no-andinos, puesto que los andinos encontramos a Dios en la globalidad de la vida y en la comunidad.

Frente a la acusación de inmanentismo decimos que ser criaturas de Dios es tener vida, todo lo creado tiene energía vital.

En nuestros Ayllus y Markas las celebraciones se expresan en los ritos de siembra, cosecha y el ciclo vital que se realiza según el calendario luni-solar.

Toda actividad humana tiene consecuencias colectivas, por lo tanto el pecado personal es asumido comunitariamente.

Las ofrendas recogen el ámbito vital a través de símbolos: la pareja, animales, plantas, los astros, lluvia, granizo, etc. y se entregan como sacrificio y en reciprocidad al trascendente. Esto con el objeto de restablecer el equilibrio y la armonía en la comunidad y entre ésta en la divinidad; los ritos contienen además acciones de gracia, de adoración, de penitencia y de solicitudes de bendición que concreten en buena siembra, buena cosecha, salud, etc..

#### *4.1.5. Región amazonia*

##### **El Dios de nuestros padres**

Una primera constatación: nuestros antepasados eran profundamente religiosos.

La idea de Dios se expresa en los conceptos de creador, cuidador, dador y que a su vez se manifiesta como dueño y protector de la naturaleza, los animales y las personas.

En cuanto a los nombres con los cuales se invoca a Dios el lenguaje es muy rico y variado.

##### **Kechua Amazonía**

- Imshuc Apuwaira, literalmente significa viento, pero hace referencia al dueño del viento que es Apuwaira (Dios).

A este Dios se le habla (gritó) con el nombre de "Lorenzo", que es santo cristiano, pero debe interpretarse como una forma de esconder la propia religiosidad ante la presencia del cristianismo.

En la experiencia religiosa de este pueblo, cuando ellos hablan o piden a Apuwaira (Lorenzo), este responde. Le piden por ejemplo que llueva y llueve.

Apuwaira es como una persona, por eso, se le saluda con los brazos en alto.

Supal, es el cuidador de la naturaleza, vela por la naturaleza. Al destruir la naturaleza el castiga con lluvia y trueno.

Schuar: Diversas formas como Dios se manifiesta: Etza, es creador de los animales, instruye a los cazadores. A él se le pide permiso para salir a cazar.

Da el poder por medio del tabaco, los que no le obedecen o no aprenden de sus instrucciones los transforma en "zorro", animal que encarna la maldad y el daño.

Nunkui, es el creador de las comidas.

Chakum, es el dueño de la naturaleza, a quien hay que pedir permiso para cortar árboles.

Zunki, es el gran señor, como un que da poder a los Schuar.

Ussi, es el que da toda clase de frutos y alimentos. Marca el tiempo entre la escasez y la abundancia.

Arukam Nunkui, Dios Padre.

### Guaraní Ñandeba

Hace 500 años tenía una religión diferente.

Apüwua, es la persona que tiene una especial ligazón con Dios, es como el intercesor.

Ñanderu. Hi, es el mediador, coordinador. Esta persona habla siempre con Dios y Dios con él. Es la persona más cerca de Dios. El dice por ejemplo: allí no pueden nadar y hay que obedecer... Allí hay que cazar... Odüwua, traduce para la comunidad el mensaje que recibe Ñanderu Hi. El es un hombre más simple.

Ñanderu Mini-Hi, es el dueño de los cerdos, también se puede traducir como cuidador.

Cuando hay caza, él dice donde hay coti (cerdito) y cuantos se puede cazar.

Odüwua, hace también de curandero y ve la enfermedad por el humo de cigarrillo. Lo hace por la sabiduría de Dios. Esta acción se llama Petünwa.

Ñamandu, es el que cuida el sol.

Üakanya, el que cuida de los peces.

Ñanderu Ueberu Pa, es el continente

Ñanderu Tenonde, es el Dios creador. Este Dios está arribita de los hombros de la persona, le acompaña.

## Mapuche

La idea de Dios está presente en los siguientes nombres:

Elmapun, el que creó la tierra.

Elchen, el que creó a los hombres, que también se le llama: Ngünechen, Ngünemapun, que es como un gran espíritu o una fuerza mayor. Este espíritu vive en las mapuches y también se le llama:

Fücha, anciano.

Kusche, anciano.

Weche, joven (hombre)

Ülcha, joven (mujer)

Estas cuatro personas son semejantes al hombre, son como personas.

Dentro del sistema de creencias mapuche hay también otros seres espirituales que tienen por misión velar, proteger algunos espacios de la naturaleza o de velar por los diversos elementos de la naturaleza, y que se les conoce como ngën, dueño.

Así existen diversos ngën:

ngën ko, dueño del agua.

ngën Mawida, dueño de los vientos.

ngën Mapu, dueño de la tierra.

ngën Kullin, dueño de los animales.

## 4.2. ACOMPAÑANTES

Ante ésta pregunta como acompañantes nos planteamos las siguientes dificultades:

Cómo, nosotros que somos de otra cultura explicamos la experiencia original de Dios en estos pueblos?

Por los límites del idioma y porque la mayoría de la información histórica fue recogida por históricos misioneros que no escapan a los prejuicios de la época.

1. Intentaremos expresar las experiencias como los indígenas vivían a Dios en el pasado, como nos lo han contado. Asumiendo los inmensos límites de este esfuerzo donde aparecen las siguientes constantes.

Está claro que los indígenas no confunden a Dios con las fuerzas de la naturaleza, sino que explican a Dios como el origen de todo

y su fuerza y presencia se manifiestan y actúan en ella. Y lo designan con diferentes nombres de acuerdo a como se manifiesta en las diferentes realidades. Especialmente vinculada a la tierra como madre.

Es un Dios personal que está en todas partes y es trascendente, siempre cerca a nosotros.

La mayoría de los pueblos lo ven como Padre y Madre, masculino y femenino.

Dios es completamente bueno, de él recibimos todo bien: vida, alimentos, salud, armonía. Siempre presente acompañando al pueblo.

2. Aceptaban pluralidad de dioses?

Por lo respondido en la primera pregunta, Dios es uno solo con diferentes manifestaciones. Existen fuerzas espirituales, pero que no son Dios.

3. Sacrificios y penitencias en nuestro pueblo como formas de adhesión a Dios.

En muchos pueblos existen sacrificios y penitencias de comunión que buscan comunión con Dios. Purificación para estar más cerca de Dios.

Sacrificios para una celebración muy importantes. Estos sacrificios pueden ser también alimentos que se ofrecen, incluso el sacrificio humano llegó a darse desde ésta perspectiva en algunos pueblos.

En otros pasa por una gran variedad que sacrifican animales y alimentos.

Finalmente nos cuestionamos las mismas preguntas. Los términos politeísmo, panteísmo, inmanentismo son términos de la cultura occidental, grecolatina que surgen en un contexto específico que con el tiempo se ha ido cargando de juicios históricos. Que al plantearlos aquí frente a las religiones indígenas parecen estarnos empujando a ser jueces y no acompañantes. Y si son politeístas, ¿qué? Significará el condenarlos o abrirnos a la riqueza de su experiencia.

### 4.3. ASESORES

1. Aprecio por experiencia ritual de Dios
  - Ceremonia de la mañana de Consuelo, Magdalena, Mario, Porfirio, invocando a Dios en las cuatro direcciones cardinales, todo el universo y la historia.
  - el lenguaje ritual y el lenguaje conceptual son distintos y cada uno motiva al otro.
2. Concepto de politeísmo, panteísmo, imanentismo
  - Dios no es un asunto matemático (si uno, o tres, o muchos) y los términos filosóficos (como el “imanentismo”) son limitados.
  - Hay que evaluar cada religión desde su propio canon; p.e. la religión maya desde el Popol Vuh; el cristianismo a partir de la Biblia. Confrontar cada religión con su ideal, y no de un ideal a otra religión.
3. ¿Cómo se revela Dios? (es nuestra pregunta fundamental)
  - Dios es amor, justicia, vida
  - Dios se revela en Cristo y es un Dios presente en todo. Hay pues una divinización del mundo (elemento común en todas las religiones). Se puede hablar de un mono-panteísmo (más que un monoteísmo) y hay una divinización de la humanidad. Según Mateo 25 lo que hacemos con los pobres lo hacemos con Cristo.
  - Los pueblos originales, p.e. los kunas, conocen a Dios y tienen respuestas para las preguntas fundamentales del ser humano.
4. El Dios verdadero y la idolatría
  - La perspectiva bíblica no es el monoteísmo y el politeísmo, sino más bien el Dios de la vida y los ídolos de la muerte.
  - En cada caso, en cada sistema religioso, nos preguntamos ¿si creemos en el Padre de la vida o en dioses de la muerte?
  - La idolatría significa muerte de personas y pueblos, y la fe es fuerza para vivir.
  - Nos preocupa ver cual es el lugar de la religión, ¿ayuda a vivir? o ¿es un obstáculo para vivir?

## 5. Experiencia de Dios en la población afro-brasilera

- Olorum tiene fuerza vital, tiene Axé, y de allí provienen Drun (cielo, expansión) y Ayí (tierra, contracción).
- Es difícil traducir en otros lenguajes
- El mal, más que una cosa sagrada, es una mala aproximación al misterio.

## 6. Dios y el cosmos

- En sectores de nuestras sociedades casi se ha perdido la dimensión cósmica en la experiencia de Dios.
- Escuchamos a sacerdotes mayas que nos dicen: “ustedes son religiosos formales, nosotros somos religiosos energéticos”.
- Al dialogar con las religiones de los pueblos originarios, el cristianismo pone acento en lo fundamental: Dios presente en el mundo y la historia es un Dios de vida y gratuidad.
- La naturaleza es como la fuente de todas las imágenes y conceptos que usamos, en diversas religiones, para hablar de Dios.
- Nos parece que todos los pueblos; y no sólo los con mayor articulación religiosa (p.e. los mesoamericanos y los andinos); sino que también pueblos pequeños (p.e. muchos de los amazónicos) tienen cada uno su propia experiencia y comprensión de Dios.

## 5 PLENARIO

- Concepto muy alto de nosotros, somos cocreadores; tenemos que contribuir a restaurar el mundo que Dios quiere. Para ello es necesario la penitencia que es la oración. (El que nos juzga desde fuera, casi siempre nos condena).
- Todos tenemos un Padre y Madre que cuida de nosotros. En esto hay unidad y apertura.

Reacciones:

Cómo nos sentimos frente a los aportes de los otros?

- Para sentirnos libres, en el lenguaje religioso debemos hablar con nuestras categorías de Dios; no con las impuestas por los conquistadores.

Es muy importante el ver cómo nosotros reflexionamos, necesitamos un lenguaje más experiencial, más simbólico. El ritual ayuda a comprender más; debemos meternos en medio de la vida; adentrarse para sentir y vivir ahí con ellos.

(Gonzalo Pedro).

- Nos encontramos frente a experiencias y frente a ellas nadie tiene derecho a juzgar. A veces pensamos nosotros que teología es más técnico, es saber, teología para nosotros es síntesis del saber de Dios.



Lo que sabemos de Dios, debe ser convertido en experiencia y eso nos da la posibilidad de mover montañas; eso si es válido.

En la búsqueda de Dios hay un proceso y una experiencia. (Mons. Corral)

- Hay que hacer un doble viaje. Tenemos que ir de la teología cristiana a la india. Nosotros no estamos educados para ponernos de rodillas ante otros. Pues tenemos que ser economistas, administradores, teólogos, políticos... y es muy complejo el acercarse a ustedes. Nos sentimos muy lejos.
- Los que estudiamos teología, nos acostumbramos a juzgar y a dar razón de la verdad pero amarrados a la Biblia; no nos importa la experiencia. (Mons. Gonzalo).
- Los indígenas debemos saber quienes somos nosotros. Nosotros debemos partir desde lo nuestro para poder entender mejor lo cristiano. No creo que hay una religión, que sea absoluta. Para dialogar mejor debemos separarnos, por un tiempo, de lo cristiano y adentrarnos en lo nuestro, pasar luego a dialogar. (Marileo).
- Debemos liberarnos de prejuicios que nos metieron, para crecer luego libres. (Sonia).
- Respeto al otro, es para mí lo más importante. No debemos creer en la trampa de la folklorización de la experiencia.

Dios no funciona si estoy sólo condenado a la muerte. La experiencia de Dios nos lleva a la fuerza organizativa. (Van Derhoff).

- La experiencia de "Dios", es mi experiencia y él está y ha estado en todos los pueblos. Hoy lo veo en todos los pueblos, en diferentes pueblos que hoy están aquí; por eso podemos comunicarlo y encontrarlo. La fuerza de Dios es la que nos envía, yo estoy por la fuerza de Dios, que me trajo. Yo no soy el mejor representante de

mi pueblo; pero él me trajo aquí. Todas las lenguas y todos los pueblos estamos aquí, hablando de las maravillas de Dios, compartiendo la experiencia profunda de cada uno de nosotros.

- Mi madre mandó sacar un manantial, con un canal, para cultivar hortalizas y la consecuencia por esa acción fue que todo fue secándose y animales murieron, y ella se enfermó de una artritis fe-  
roz. La medicina occidental no dió resultado. Fue a una machi y le explicó la causa. Empezó el rito.

a) Oración con Dios.

b) Visita a los espíritus y le explica que no conocía la tierra y que la disculpara. Dialoga con ellos.

c) Sacrificio de animales y llevaron bebida al sector donde estaban los espíritus y mi madre se curó.

Nuestras creencias tienen que ver con la globalidad y con la ecología. (Ramón)

# GUA DEL DIA

1 de Diciembre 1994

1. Oración
2. Síntesis del documento
3. Mensaje de Trabajo
4. Plenario
5. Cierre del día

# GUTA DUL DIA

1900-1901

1900-1901  
1901-1902  
1902-1903  
1903-1904  
1904-1905  
1905-1906

# 1-2

## ORACION

### SINTESIS DEL DIA ANTERIOR

#### I. Acerca del objetivo "el Dios de nuestros Padres hace 500 años".

A.. Creemos que se cumplió satisfactoriamente, quedando claro la naturaleza de este Dios y sus características.

1) Los nombres de Dios y sus mediaciones no son puros nombres sin sentido, sino que expresan lo profundo de Dios y sus atributos.

Hay que reconocer, por cierto, la inagotable y rica diversidad de las denominaciones divinas creadas por las diversas culturas.

2) Algunas características:

- Dios no está inerte en las cosas sino activo y vivo;
- así actúa en la creación, en las personas;
- es sustentador de la vida;
- es parte de la naturaleza;
- es PADRE - MADRE
- es hombre - mujer
- es comunitario
- es pueblo
- es familia
- Dios y el mundo son buenos
- es el GRAN COMPRADOR nuestro

B. No obstante, percibimos dificultades interculturales para expresar a Dios, para nombrar a Dios en varios aspectos:

- Lenguaje (que también se agrava cuando las preguntas están mal hechas)
- simbología
- método
- avance en la sistematización

## II. Actitudes a sostener y mejorar

- 1) No podemos condenar desde ideas aprendidas y cánones ajenos;
- 2) Se impone un doble viaje de ida y vuelta:
  - de la Fe cristiana a la cultura indígena;
  - de la cultura indígena a la Fe cristiana;
  - esto implica un Re - nacimiento, cambio, conversión.
- 3) La capacidad de resistencia.
- 4) El compartir con las otras culturas.

# 3

## MESAS DE TRABAJO

### 3.1. INDIGENAS

#### 3.1.1. *Región Meso-América Norte*

#### NAHUATL

Un ejemplo de esta reformulación es: El acontecimiento Guadalupeano que surgió a los 10 años de tomada la ciudad de Tenochtitlán. En Tonanzin-Guadalupe encontramos los nombres en antiguos de Dios:

- Ipalmemohuani
- In Teyocoyani
- In Tloque nahuaque
- In Ilhuicahuac in Tlaltipaque

Esto sirvió para proteger los ritos, mitos y costumbres del pueblo Náhuatl

Nota: cuando se celebran las fiestas en honor a la Virgen de Guadalupe el sentido profundo sólo se comprende en base a raíces indígenas antiguas.

Hubo tres maneras de mantener la tradición antigua: - clandestinidad

- adaptación - yuxtaposición.
- La fiesta de los Difuntos (todos los santos) y otras ceremonias a la tierra el xochitlalis se siguen haciendo, sólo cambiaron de nombre.

Otras como el Bautismo y el Matrimonio se mantienen yuxtapuesto al mismo tiempo

La re-adaptación de los servicios a las circunstancias cristianas o la aceptación de nuevos servicios y de la Mayordomía. Por ej. Regidor, síndico, fiscal, sacristán, etc., el sentido propio del servicio no se ha perdido.

## TOTONACOS

- Cuando llegaron los conquistadores se empezaron a adueñar de los espacios indígenas y los abuelitos tuvieron que irse a los montes, allá seguían haciendo sus ritos.
- La gente se matrimoniaba conforme a sus ritos y cuando llegaron los Misioneros dijeron que ésto estaba malo, empezaron a imponer los sacramentos. Antes que llegaran la gente vivía su religión y celebraban sus matrimonios, nacimiento y muerte.
- Antes no se trabajaba por el dinero sino era todo trabajo comunitario en el servicio y se compartían los frutos. Y los conquistadores impusieron que se trabajara por dinero. Y hasta los "servicios religiosos" se empezaron a comercializar.

## ZAPOTECOS

- Cuando llegaron los Conquistadores, los abuelitos se tuvieron que esconder, huir, porque les obligaban a bautizarse y los que no aceptaban el bautizo los mataban.
- Después con el tiempo aceptaron las imágenes pero detrás de las imágenes seguimos ofrendando a nuestro Dios Antiguo: (COSIJO) como S. Isidro Labrador.
- En otra región, muchas cosas de resistencias, se llevaron a los montes para seguir celebrando lo propio. Se aceptó los signos cristianos y se siguió adorando como antiguo. Venerar las perspectivas cristianas, a las mismas divinidades con nombres nuevos.
- Por éso las fiestas del Viento, son en Navidad, y del Dios de la abundancia es el día de todos los santos.

## MIXTECOS

- La procesión del Vía Crucis viernes de Cuaresma. Se hace como se hacía antes de los 500 años. Los rituales Mixtecos se realizan



con Música, con flores, en la madrugada, por la noche, lenta, con paso ceremonial.

- La Virgen del Rosario: suple a la Mujer de la Eterna Alegría: Ya así

- Dios Madre, ella es la que abre el ciclo de la siembra y cierra el ciclo de la cosecha.

- Celebración de la fiesta: en Diciembre, Febrero, Mayo, Oct.

## COMENTARIOS

De lo que tomaron los pueblos es lo que coincide con lo que tenían por eso en la actualidad a nuestros pueblos no les interesa distinguir lo cristiano con lo propio, porque a nosotros nos interesa vivir nuestras expresiones religiosas, que alcance la comida, la bebida, que esté lista la banda, música, que estén las velas, las flores.

- Los abuelos son los que dieron orientación a los templos, están puestos hacia donde sale el sol, ellos trabajaron para que se hicieran los atrios que es donde celebra el pueblo sus costumbres, realiza procesiones, dialoga y hace su fiesta, etc. Lugar de encuentro.

- Hoy cuando el pueblo se da cuenta de su origen quita hasta el altar cristiano, vuelve a retomar lo propio como es el caso del pueblo totonaco, quien dentro del templo católico ha hecho una pirámide para entronizar a su Santo Patrón. Esta construcción está hecha como los templos antiguos que están en el Tajín ciudad sagrada antigua.

- Nuestra gente tuvo un gran diálogo con el cristianismo aunque el cristianismo no tuvo esa capacidad.

- Nuestra gente también tuvo y tiene una gran capacidad de integración con el santo español de tal manera que lo identifican con el pueblo (p.ej. si el pueblo usa sombrero, el San Isidro debe también usar sombrero).

- CUESTIONAMIENTO: Hay elementos cristianos que nosotros hemos integrado en nuestras celebraciones y ceremonias y preguntamos: ¿Qué elementos de nuestras religiones indígenas están presentes en la Liturgia de las Iglesias cristianas.

### 3.1.2. Grupo amazónico

\* Antes del Concilio el misionero lo sabía todo, era el único que sabía, que imponía.

Resultado: el mundo del indígena era esencialmente malo, el idioma no valía, los ritos eran todos supersticiosos, llenos de fiestas endemoniadas. El indígena tenía que aprender sin ninguna alternativa, menos la del infierno. -Entonces la religión cristiano-occidental fue impuesta y aceptada por conveniencia, o también en vista de pertenencia a otra sociedad (=para hacerme como el blanco) o también para conseguir los bienes del blanco. - Era una imposición sin razonamientos, donde el indígena no tenía derecho ni a conservar su propio nombre ni su idioma. El Bautismo era un medio para entrar en el mundo "civilizado" del blanco (a veces sin ninguna civilización!).

\* El impacto cayó como una piedra dentro de una olla de barro, que no sólo vació el contenido, sino que también la rompió.

Resultado: En el pueblo QUICHUA AMAZONICA, y en el pueblo SHUAR pasaron a la clandestinidad los YACHA (=sacerdotes) y los WEA (=sacerdotes). Se vieron relegados los ritos, los ornamentos, el idioma y los símbolos. Sólo valía lo occidental.

\* En el pueblo QUICHUA el "yacha" era el encargado de tener viva la creencia del pueblo: hablaba de Dios y del respeto a la naturaleza. En la boda era el "yacha" que dirigía. La chicha, la comida, la pintura facial, el vestido, los gestos de saludo, la danza formaban parte integral de la Vida. Así como el agua, la sal y el achiote.

- Con el cristianismo la celebración se trasladó a la casa del sacerdote que con Biblia y enseñanza sometía a todos. Nuestros ritos pasaron a ser pecado. La misma fiesta por la llegada de un niño o sea el bautismo tradicional quichua con agua de socorro -(YACU TALLINA)- desapareció. El Yacha se ocultó y pasó a la clandestinidad. A veces se camufló.

- La misma cosa pasó con el pueblo SHUAR, salvando la diversidad de los ritos. El mismo idioma castellano fue identificado con el idioma cristiano, y el SHUAR como el idioma de los ritos endemoniados. Solo el cristianismo occidental salva. El Evangelio se alió a la explotación.

AHORA: Con la Escuela Bilingüe y bicultural, la formación de las comunas y la mentalización tratamos de recuperar la memoria del pueblo y revivir los gestos y símbolos que se habían relegado. Es un proceso que se sigue. Solamente no encuentra respuesta positiva en la vestimenta. Estamos tratando de integrar valores tradicionales propios con valores cristiano-occidentales.

- Estamos rescatando los ritos y símbolos tradicionales indígenas para celebrar con signos que se pueden entender nuestra vivencia del cristianismo.

\* En el grupo se habló ampliamente un hermano GUARANI brasileiro haciendo ver lo maravilloso de su historia de salvación. Haciendo ver que se celebra el cristianismo con ritos y danzas propias del pueblo. Porque cada hombre es un árbol creado por "Mayra" (Dios, Jesucristo, Creador de todo) que sirve para construir la casa - comunidad, que celebra la vida y la creación.

Nos queda una inquietud: En el camino de la celebración de nuestra creencia llegó a incorporarse la celebración de la Misa como un elemento que llega a formar una parte central de la vida actual. Pero con ritos y elementos ajenos a la vivencia del pueblo.

¿No se puede seriamente pensar en una materia y forma (pan y vino) propios y entendidos por el pueblo?

### 3.1.3. *Región Caribe*

**¿Cómo lograremos nuestros pueblos mantener o reformular un mundo mítico-simbólico en el contexto de la conquista y colonización?**

Señalaremos tres aspectos:

1. Manteniendo viva la historia sagrada de los pueblos indios.
2. A través de la organización y la lucha por la tierra.
3. Por el idioma y las costumbres.

Los Kunas, Emberás, Caribes, Bari, Ngöbe, Misquitos, Kabecar, según sus tradiciones manifiestan: que en la conquista y colonización (1492) eran pueblos organizados con sus lugares de celebrar su fe, sus sa-

cerdotes, mitos, historia, lengua y cultura. Ej. "Onmaket Nega", Casa de reunión para el pueblo Kuna, que es símbolo de la comunidad, donde se dan gracias a PABA y NANA, se depositan las preocupaciones y se buscan soluciones, se cantan las tradiciones y se enseñan principios de vida. Sacerdotes como el Jaibaná entre los Emberás, El Piache entre los Caribes, los Zuquia entre los Miskitos.

Muchos fueron exterminados con toda su riqueza de sabiduría india. Otros huyeron a las montañas más lejanas, y pudieron salvar algo.

"Eramos pacíficos pero las injusticias nos hizo ser guerreros", dice un indio. Lucharon para defender sus tierras, tradiciones, cultura, invocando siempre la ayuda de su Dios: Paba, Nana, Ankoré, etc. que es el que les conserva hasta hoy.

Los Misioneros llegaron a nosotros mal acompañados. Trataron nuestra religión como diabólica, que se debía eliminar, nos obligaron a recibir su religión. Nos prohibieron realizar nuestros ritos. Nos enseñaron la lengua castellana, algunos perdimos mucho de nuestra identidad.

Después en años más recientes, hemos recibido invasiones como la que recibimos los Kunas entre 1915 - 1925, de parte del Gobierno Nacional, en la que se luchó por intergrarnos a la nación y que dejáramos de ser kunas.

"Inspirados en las luchas de nuestros antepasados Ibeler, Iguasalibler y otros logramos vencer; pero perdimos algo de nuestra cultura.

Los misioneros siguieron en su evangelización que rechazaba nuestras tradiciones y aún hoy día hay muchos que las atacan.

Un Kuna "Nele Kantule" decía a su pueblo: "reciban a los que vengan, son nuestros hermanos, no cojan lo malo, sino lo bueno, no sean como ellos"

A pesar de las invasiones y atropellos hemos conservado hasta hoy nuestra riqueza cultural. Seguimos resistiendo. A pesar de tantos años de estar conviviendo con la Iglesia Católica, apenas ha comenzado el diálogo.

### 3.1.4. Región Cono Sur

1. ¿Cómo se reformuló, clandestinizó o cómo se hizo la síntesis religiosa frente al contacto con el mundo occidental cristiano?

a. El grupo empezó comentando sobre un mapa en que se muestran las distintas fechas de penetración de los conquistadores y la resistencia indígenas a través de los 500 años.

La nota característica de los pueblos indígenas es resistir utilizando diversas estrategias:

- huir a la selva
- "integrarse"
- Guardar silencio de sus tradiciones, "celo", ya que fue lo más propio, no se comunica. Esto como una forma de proteger su identidad.
- Resistencia armada (map.)
- Contacto a través del comercio (map.)

#### b. CHILE

- La religión mapuche ha logrado mantenerse a través del tiempo, sin sufrir alteraciones fundamentales. Se han incorporado algunos elementos simbólicos cristianos.
- Los ritos mapuches están exclusivamente en manos de las propias instituciones religiosas mapuches (Machi y     ).
- La pérdida de la autonomía mapuche es relativamente reciente, 1881. Esta es la fecha traumática para los mapuches porque a partir de ahí son reducidos e incorporados al estado chileno.
- Aunque conservan celosamente sus tradiciones, casi en un 100% piden el bautismo en una de las tantas iglesias.
- Otro dato interesante es que los rituales mapuches están exclusivamente en manos de las propias instituciones religiosas. Los sa-

cerdotes y religiosas mapuches no tienen ninguna influencia en el mantenimiento de sus tradiciones.

A pesar de que se mantienen las tradiciones, sin embargo, es posible constatar grandes cambios a nivel simbólico, produciéndose un sincretismo simbólico. En este sentido no es posible afirmar que no hay cambios en la religión mapuche.

## LOS GUARANIES

### LADO ORIENTAL

Después de la expulsión de los Jesuitas en 1770 (más o menos) hubo una verdadera masacre entre los guaraní de la Misión, los que alcanzaron a huir se fueron al monte (selva), estuvieron escondidos. Fueron contactados nuevamente después de la guerra del Chocó en 1950-8 por el Misionero del Verbo Divino P. Nicolás de Acuña. El los contactó en una situación muy triste, cuando los estancieros pagaban por la muerte de un indígena. Los sobrevivientes mantienen su religión. Los rasgos de los jesuitas no se notó, salvo en algunos lugares usan la cruz. Los que piden el bautismo son muy pocos.

### LADO OCCIDENTAL

Por el lado Boliviano fueron contactados en 1925, y después de 20 años se hicieron católicos, sin abandonar su religión tradicional. En la práctica viven y practican dos religiones. En el caso de los NIVACLE. Mientras que los guaraníes chiriguano perdieron su religión y su cultura, ellos acompañaron a los conquistadores al Perú, en busca de oro.

### GUARANI (ESP. SANTO - BRASIL)

El testimonio es el siguiente:

En cada aldea hay un jefe (cacique) que vela por la vida de los guaraníes. El es la autoridad y vela por el mantenimiento de las tradiciones, de la obediencia, a él depende el futuro del pueblo.

Tienen también un rezador permanente que no está en permanente contacto con Dios. El dice lo que hay que hacer.

Cuando las Iglesias llegan, éstos rezadores dicen: "ellos tienen su religión y su propia realidad, debemos respetarlos. Nosotros tenemos nuestra propia religión y realidad, deben respetarnos"

Respecto al papel de los rezadores, dice: "nosotros estamos seguros que fue ÑANDERU, tiene ligazón con Dios el Padre de Jesús, pero nosotros debemos continuar nuestra propia religión."

"Para nosotros la "entrega" del nombre a los niños es lo más importante porque es la voluntad de Dios. Ya que es Dios quien da el nombre."

- Los rezadores tienen su casa de oración donde no permiten el ingreso de extraños.

"Entre nosotros es prohibido contar todo. No se puede contar todo. Hay cosas que deben permanecer en secreto para resguardar nuestra identidad.

- La sabiduría guaraní se puede resumir en un principio fundamental: "si tú me respetas, serás respetado"

## TOBA - WAIRURU

Estos no aceptaron el cristianismo de los católicos ya que los confundían con los militares, por eso, después de vivir un largo tiempo pobreza, vicio y miseria, a través de los Pentecostales pudieron experimentar la sanidad corporal y fuerza de voluntad para dejar sus vicios. Esto hizo que corriera la voz de que había bajado el mismo Dios. En esta situación surge un líder, Aurelio López, quien funda una Iglesia propia y con ello la posibilidad de reestructurar la vida comunitaria.

## 3.2. GRUPO OBISPOS

### A. PROBLEMAS:

#### A DOS NIVELES:

- EN LO RELIGIOSO
- EN LO SOCIAL.

### RESPUESTAS

#### 1. La cuestión clave es:

- teología india
- teologías indias.

2. Ubicación de la persona de Cristo: dimensión cristiana en la teología y pastoral Indígena. Vemos no es explicitada suficientemente su centralidad.

- Cómo hacerlo entrar en el MENSAJE?

- Cuándo hacerlo?

3. Existe un binomio:

Iglesia indígena

- Pueblo Indígena.

4. El racismo encubierto o descarado en algunos países (ej. Guatemala)

5. Ni un Sacerdote indígena en toda la historia e indígenas poco receptivos como grupo -salvo excepciones- al mensaje cristiano. (Ej. Paraguay).

6. Así mismo poco trabajo en Paraguay de Pastoral Indígena. En Bolivia, cambio social de la palabra indio por la de campesino.

7. Débil o nulo aprecio por el celibato en las culturas indias.

8. En Colombia, Pastoral Educativa, muy ligada al Estado y división/manipulación de los pueblos Indígenas con ocasión de la Nueva Constitución. Debilidad de la formación misionera en los Seminarios. Cierta rivalidad entre DEMIS/CELAM y OO.MM. en A.L.

## **B. HECHOS - EXPERIENCIAS.**

EN GENERAL: Buen papel Iluminador del Documento de Santo Domingo.

### **1. MEXICO**

- Optimismo fundado para una Iglesia Indígena dentro de un enfoque de inculturación: Obispos aprueban.
- Se siente que el Papa ama a los Indígenas y los indígenas aman al Papa.
- Cerraron Seminario Regional, pero crecen Vocaciones Indígenas (Ej. Tehuantepec) dentro de un proceso de formación/identificación con su pueblo y va bien por ahora.
- Comisión de Culturas en Tehuantepec.



## 2. GUATEMALA

- Los obispos llegaron a descubrir el tesoro que tienen en Pastoral Indígena.
- Alegría por la solidaridad recibida de la diócesis de CHIAPAS a sus refugiados.
- Acción Pastoral en algunas diócesis con los Indígenas como sus protagonistas.
- Carta Pastoral: "500 años sembrando el Evangelio."
- A pesar de ser el pueblo más masacrado , quedan raíces con gran fuerza. Ej. Rig. Menchú, Rosalina Pineda. Ellas crearon un nuevo país.

## 3. COLOMBIA

- Seminaristas.
- Manual de Misionología para DEMIS.
- Creación de la comisión de Minorías étnicas en la C.E. Colombiana.

## 4. ECUADOR

- Centros de formación :
  - INPI / PUCE.
  - DIOCESANOS
  - REGION.
- Adquisición de tierras
- Conciencia de pueblo. (levantamiento - parlamento)
- SICNIE / Organización de Servidores Indígenas Católicos.

## 5. BOLIVIA

- Vicepresidente (educador - católico) Indígena.
- Indígenas, nunca sometidos.

## 6. PARAGUAY

- Colonia, no dejó ninguna comunidad
- Las propuestas indígenas entraron el bloque en las Constitución.
- Tierras gratis y suficientes a los indígenas.
- Obispos dejan hacer.

## C. RETOS. TANTO EN LO PASTORAL COMO EN LO INSTITUCIONAL

1. El Papa quiere Obispos mayas. Mensaje en Yucatán.
2. Seminarios Indígenas. Urgir nuevas formas de formación sacerdotal para indígenas. En Colombia tienen hace muchos años. En Colón van a UCA del Salvador. Van bien de momento. En Bolivia hay dos Seminarios (uno rural, otro urbano). La estructura actual, sin embargo, está llamada al puro fracaso. Se cuestionan SALIDAS, y PRESENCIA INTERMITENTE.
3. SACERDOTES (indígenas)
  - Pugna interior/esquizofrenia entre identidad cultural y fe cristiana. Cómo superarlo?, Es aquí importante potenciar el diálogo interreligioso.
  - Ex-sacerdotes católicos buscan ser sacerdotes mayas.
  - NOTA: también, en algunos casos, entre indígenas se dan tremendas crisis de FE por el conflicto entre identidad cultural y fe cristiana.
4. Cómo hacer los Procesos de Formación? Cómo acompañarles, en su vida, en tiempos y fiestas.
5. Cómo mover a los Obispos en un proceso Indígena. (Ej. Paraguay)
6. CELAM:
  - Cómo puede colaborar el DEMIS y animación - coordinación.
  - Cómo retomar la reflexión sobre el sacerdocio casado.
  - Crear departamento de Pastoral Indígena.
7. Definir mejor los Ministerios de los indígenas.

## 4 PLENARIO

Argandoña:

- Ha habido incorporación de lo cristiano a la lógica andina, a la lógica del pueblo.
- Cuando digo lógica, digo reelaboración y reinterpretación. Nosotros somos esencialmente comunitarios; cuando nos casamos, necesitamos padres, necesitamos tiempo para ser persona (no decimos matrimonio) no hay contradicción con la práctica. No hay problema con las imágenes, la biblia, Jesús. Tenemos problema con el no respeto.

Samuel Ruíz

- El cristianismo nace en oriente y nace con bautismo, eucaristía y extremaunción (3 sacramentos) es en Trento donde aparecen Siete. Siete simbólicamente y no numéricamente. Cristo sacramento del padre y la iglesia sacramento de Cristo.

Clodomiro

- Lo que vive es la religión andina, lo cristiano se recibe. La religión andina vive como rutina o como cristiana. No es sincretismo, pues no mezclan cosas.

Guatemala

El pueblo habla de sacerdocio (hombre - mujer) es el servicio lo importante y ahí debemos destacar la importancia de servir a la comunidad.

### Eleazar

En la mentalidad india, se procede por acumulación y no por exclusión. No es por exclusión, sino por incorporación. No hay oposición en nuestra mentalidad.

Cristo puede sentarse en la casa, tiene un petate, nuestra mentalidad es abierta; pero lo cristiano no dialoga; cuando no tiene razones, dice que ganaron la guerra. La iglesia se hizo intolerante. El pueblo se apropia de lo que la iglesia deja que se apropie.

En algunos lugares detrás del santo, esta la expresión de nuestro Dios. Pero en una teología intolerante se dice, nos negaron la verdad y nos engañaron.

No podemos matar a Dios indio, para que viva el Dios cristiano. Eso es lucha de dioses y triunfa el poderoso; eso no puede ser.

Nosotros no somos Jesusianos, somos cristianos. El logos se hizo energía para toda la realidad y llega a nosotros.

### Domingo

No podemos hacer tragar a Cristo al otro. El cristianismo es un proceso; la revelación ya ocurrió; el desafío es descubrir como es el Señor que nos ayuda a descubrir lo que sentimos.

### Corral

Es absurdo pensar que el cristianismo no hizo nada en las religiones indias. Hay una fe en el pueblo que solo relacionarse con Dios, naturaleza y hombre y en esa relación están los sacramentos. Cómo ayudar, para que desde las raíces nazca lo que debe nacer; una iglesia propia? Ese es el beneficio.

Jesucristo donde entra en la celebración que hace un indio? No es él, Jesucristo.

La religión existe, pues existen experiencias religiosas que son del pueblo. Se hace una asimilación, para no ser destruidos.

### Elsa

Dios es misericordioso, lo es eligiendo al excluido y no para excluir a nada. Abraham (no judío) es modelo por su fe. Desde las fuentes cristianas, podemos también cambiar y buscar una relación no exclusiva.

### Rómulo

Esto es un drama, los católicos tienen complejo de culpa, y queremos no repetir la historia, pues seríamos peores que los españoles.

Rescatar lo que es de ellos, es fundamental y ayudar a que se organicen como pueblo, hemos pagado la deuda.

Segundo Cristo. Es otra etapa que depende de la fe y del testimonio. Desde ahí nacerá la iglesia autóctona y ministerios propios. De ahí surgirá una iglesia más libre.

Esto será verdad, si creemos en Cristo. Pero muchas veces no creemos en Cristo.

### Castro

Importancia del discernimiento. Incorporaron lo que ellos quisieron y se dejaron transformar por Cristo.

### Álberto

El cristianismo, muchas veces ha sido hipócrita. Los indios, decimos que nacemos para morir y lo hacemos con alegría y con música. La experiencia cristiana, muchas veces no entra en esa vivencia y esa experiencia que vive el pueblo. No sabemos gozar la experiencia religiosa.

### Ricarda

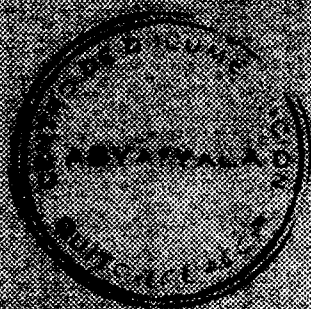
Los obispos tienen una tarea muy grande, para acercarse a nosotros. Nosotros tenemos que agradecerles para que sepan la tarea. Hoy los obispos se sacrifican para buscar el compromiso que va a hacer con nosotros. Nosotros podemos exigir si ellos no dan fruto, si sus ramas se secan, nosotros tenemos que ser el agua que riega la planta. En medio de nosotros está Jesús y está en nuestros ritos, en nuestra reconciliación y en nuestra purificación.

### Ramón

Hay ancianos que practican las dos cosas. La propia religión y la cristiana. Las dos como si fueran una: las dos con la misma unción y con gran fe. Qué es eso? Es sincretismo y eso es importante reconocerlo.

# GUIA DEL DIA

2 de diciembre 1993



1. Oración
2. Visita a la Ciudad de Colón
3. Síntesis del día anterior
4. Reflexión
5. Aperturas
6. Plenario

ALQ 110 111

8401 1111111111



ALQ 110 111  
8401 1111111111  
ALQ 110 111  
8401 1111111111  
ALQ 110 111  
8401 1111111111

# 1-2-3

## ORACION

### VISITA A LA CIUDAD DE COLON

### SINTESIS DEL DIA ANTERIOR

1) No hay ruptura entre la fe de estos pueblos con el Evangelio de Jesús. La continuidad de esta fe ha mantenido la vida, la lucha y la esperanza de estos pueblos.

2) Ha habido una creatividad e ingenio del pueblo indígena para mantener y custodiar su cultura.

3) Con esta misma capacidad (creatividad e ingenio) han defendido la fe cristiana mejor que la Iglesia institucional, dando su vida y en muchos casos hasta la muerte.

4) Como Iglesia tenemos una deuda con los pueblos indígenas y la mejor manera de pagarle es:

- ayudarles a vivir su fe, su religión;
- ayudarles a vivir su ser pueblo;
- con esto Jesucristo viene después.

5) En la práctica de la fe, práctica de la pastoral y la solidaridad se da fundamentalmente la solución de las dificultades entre religiones indígenas y cristianismo.



6) Las religiones indígenas se han mantenido sin demasiados apoyos institucionales, sino andándose con mucha sencillez en su tradición y su cultura.

Este mismo método hará posible el surgimiento de las Iglesias autóctonas.

### **Conclusión**

Por todo esto nos parece que el objetivo del día se ha cumplido con mucha satisfacción.

## 4 RESONANCIA

### Resonancia de Paulo Suess.

Hemos recibido a Cristo con ropaje colonial; no hemos comprendido a Cristo en nuestra historia.

Cristo (oriental) hecho griego (logos) pasado a lo romano y, luego, a la bizantina. ¿Por qué no se hizo lo mismo que con los griegos con los aimaras, quechuas...?

C

1,200 A.C

0

1,500 D.C.

Aquí había 40,000 años de religión y de historia; dijeron que no valía. Sahagún escribió como médico que estudia las enfermedades.

Casi hasta el Concilio, todo lo que había de religión, era pecado. Pero Cristo ya estaba allí antes. Cristo entra en la cultura para enseguida después entrar en la cultura india, para comprometer a Cristo. Cristo no estaba interesado en transmitir cultura; no está en la ropa, en la cultura; nos enseña la universalidad con Mt. 25; es la única vez que Jesús se identifica. Podemos explicar que él ha estado presente en los marginados y explotados y ejecutados de la historia. Jesús no se identifica con una pureza ética. Se explicita en el otro que sufre; cuando tomamos conciencia lo explicitamos. Esto ayuda a salir de una dificultad. Si no corremos el peligro

de absolutizar una cultura y sólo dentro de ella (la occidental) puede darse Cristo. Eso es falso. Es en la historia de nuestros pueblos donde está Cristo. Hay que incorporar a Cristo desde nuestra historia. Está en el trueno y en la brisa suave, y lo sentimos; pero sobre todo está en Is. 42: *la verdadera religión está en el 'mistaj' (la justicia)*.

Jesucristo no es un problema, ayuda a solucionar un problema.

## 5 APORTES

### 5.1. Pablo Richard

a) ¿Cuáles son los defectos estructurales de esta economía de libre mercado?

1. Es un sistema excluyente. No es para todos. Un número grande de gente queda fuera.  
Esto es nuevo; antes pensaba en todos, aunque no cumplía.  
Este sistema deja a muchos excluidos, no son ni explotados. No cuentan con sobrantes. Se pueden morir y el mercado no sufriría.
  - Entre esos excluidos, el sistema no invierte.
  - Lo que se hace por parte del Estado, es hacer bonos.
  - Entre los pobres, crece la violencia y se rompe la unidad; es violencia del pobre contra el pobre, es la segregación, aquí florece la violencia y la delincuencia; las enfermedades de los pobres.
2. Se da una destrucción de la naturaleza, tremenda piedra que no termina de crecer.
  1. Este sistema rompe las relaciones culturales. Se desarrolla una cultura de mercado o cultura de la post-modernidad. Es la cultura de los espectáculos, de la música y el deporte; hay una cultura del mercado.
  2. Vale lo que se vende. El único valor es el lucro. Los valores no se venden ni se compran; eso no afecta al mercado. El sistema no tiene nada que ver con el mercado.

3. Idolatría del mercado (Juan Pablo II) decide sobre la vida y la muerte de la gente. El mercado sabe si el café baja.

4. El desarrollo tecnológico, si el país se desarrolla se acaban los problemas y el Reino de Dios es la última etapa del desarrollo tecnológico.

¿Qué hacer? Si te opones al mercado, eres el causante de la pobreza. Pues no permites que crezca el mercado. No hay utopía; cae el socialismo y se acaba el pensamiento crítico. La alternativa es el mercado. Mercado o muerte. Hoy día esto es tan fuerte que da lo mismo quien sea el presidente, nada cambia.

### Tragedias

El mercado es tan global que es difícil el hacer un mercado alternativo.

La alternativa debe ser a la lógica del mercado, que destruye la ética, la cultura y el espíritu.

Sí podemos resistir a la lógica; lo que puede resistir es la llamada sociedad civil; hay poderes que desean construir un nuevo poder político; es en esa base social de economía informal, cultivo alternativo y la cultura es una fuente de resistencia, pues tiene raíz.

- Cultura es identidad y permite resistencia.
- Hay que crear una ética distinta. Crear la ética de la solidaridad.
- Frente a la muerte, creer en el Dios de la vida y que quiere que este mundo esté ordenado. Debe darse una resistencia ética.
- Antes se quería tomar el poder solo; ahora hay que tomar conciencia de la lógica y de la resistencia que la cultura nos da, para enfrentar todo esto.

La resistencia cultural, ética, espiritual es más importante que la toma del poder. Esas tres fuerzas unificadas son lo que antes llamábamos tomar conciencia.

La Iglesia tiene que desarrollar un movimiento ético-espiritual que posibilite las alternativas.

## 5.2 Gustavo Gutiérrez

Revisión de un hecho:

Ayer queríamos ir a ver al ogro y meternos dentro de él.

Dos actitudes:

- a. Rechazo y nada de alianzas.
- b. Aprovechar para sacar partido y astutamente hacer un milagro.

1. Cuando Europa llega aquí, dice que estos pueblos eran idólatras.

Muy pocos misioneros, pero lúcidos, empezaron a decir que no. Que los idólatras eran ellos que buscaban el oro. Por el oro mataban. “No se puede servir a Dios y al dinero” (Mamona, riqueza mal adquirida).

Con la moneda dice que “den al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios”. Lo que dice Jesús es que lo devuelvan; para que no se queden con ella. Los fariseos son amigos del dinero.

Todos tenemos el peligro de hacernos amigos del dinero; en ese momento traicionamos a nuestro pueblo.

2. En sabiduría, aparecen los que gritan por la muerte. Pero Dios es amigo de la vida. Amor por la vida; el amor es siempre creativo y siempre es repetitivo. El decir “te quiero” no es una información, es un gesto y eso es muy importante.

En las celebraciones nos pedimos perdón. Juan dice: “no les llamo siervos sino amigos”. El amigo hace las cosas sin que se lo pidan. No hay amor sino entre iguales. La protección es un amor imperfecto. Entre nosotros nos puede parecer que el otro es un genio porque habla como yo. Hay veces que decimos: “qué bien lo hizo tal persona”, pero no nos impacta, pues la consideramos inferior. Las personas que aman comparten y eso es lo importante.

Antes los indios huyeron a los cerros y se salvaron, hoy allí ven la televisión.

Hoy tenemos que conocer bien al monstruo, y en cierto sentido cambiarlo.

El poder hay que conseguirlo para servir, no para dominar. ¿Como dar de comer si no tengo para dar? Necesito el poder para servir, no para aplastar.

Hoy se ataca a la solidaridad, pues un pueblo que no es solidario, es fácil de manejar.

Se necesitan fuerzas que permitan el ejercicio del servicio.

Si nuestras ideas están a favor de la vida, nuestras acciones deben estar a favor de la vida; no debemos ser amigos de la muerte.

### 3. Multiplicación de los panes.

Aparece en los cuatro textos, pero en ninguno dice que se multiplicaron los panes.

Jesús los manda a descansar. Ya estaban llenos de la palabra, pero no tenían comida; es cuando bendice a los cinco panes y dos peces. "Hagan que se recuesten" (no son siervos, son personas libres). Les da la dignidad; hagan grupos, hagan círculos, organicense; comparten el pan y sobran (12). El 12 es todos y quedan allí, sobraron. Es la humanidad puesta ahí, sigan compartiendo, sean compañeros.

La historia es como el Amazonas; los afluentes le dan fuerza y se hace la historia de la humanidad. Jesús se hace hombre en cada uno de nuestros pueblos y hace ver que está presente en cada cultura; pero no vale decir: "Cristo, historia universal", sino compartimos ya no es universal.

Compartir no es perder; compartieron y siguieron allí las 12 canastas. Compartir es crecer, no es quedarse sin nada.

El doble acercamiento de ayer nos da una pauta.

Hay que ganar la pelea, pero enfrentándola.

Hay que ganar a partir de lo que somos. Si lo perdemos, tendremos la marca de la bestia. Somos universales por compartir y no por ser excluidos.

### 5.3. Frans Vanderhoff

El neoliberalismo tiene un proyecto global y es muy fuerte.

La incorporación del tercer mundo en el proyecto T.L.C. es una expresión; pero está la privatización salvaje, como la forma de actuar del capitalismo. Actúa con impunidad.

Es un proyecto de pocos y de tontos. Concentración del capital, secularismo; es una conquista nueva más ágil y rápida.

Dos retos para el mundo indígena. Hay sabiduría y capacidad de resistencia en los pueblos. parece misterioso, cómo logran sobrevivir. Pero la resistencia cultural no basta. La lucha está en la siembra de más alimentos; desarrollaron sistemas de subsistencia económica, con un respeto grande a la naturaleza.

1. ¿Cómo campesinos debemos hacer la lucha dentro del mercado del pueblo; donde todos tienen lo suficiente? Hay que reconquistar ese mercado.

2. Pero hay que hacer la lucha en el mercado internacional y nacional.

Cómo crear alianzas; eso sólo se puede hacer con otros que están organizados.

No sólo hay que respetar a la tierra, hay que cuidarla y no envenenarla, para preservar el agua ofrecemos productos sanos; sin químicos; es una manera de usar la tierra, como si fuera madre. Preservar la naturaleza es algo técnico, pero es algo religioso.

El costo ecológico, no lo entiende el capitalismo.

El cultivo orgánico, es alternativo.

Hoy el campesino ha quitado el intermediario y están seguros alimentariamente, las próximas generaciones.

La felicidad no se compra ni se vende, sino que se hace organizada-mente.

Mística que viene desde su propio ser, desde su lectura de la Biblia y de su recuperación cultural todo queda dinamizado.

Se recupera la dignidad de ser pobres. No es malo ser pobre, lo malo es ser adorador del dinero. Eso hay que rechazarlo.

La teología india queda corta si no crea alianzas y supera las contradicciones del sistema, abriendo las posibilidades reales a modelos de sobrevivencia. Ese es un reto de la teología india.



## 6 PLENARIO

- Es un proyecto integral, con una manera diferente de hacer economía, hay raíces y mitos que ayudan a reinterpretar esta situación.  
Hay solución cuando los pobres buscan alianzas entre los pobres; es un proyecto que podrá ser enfrentado de otra manera.
- Se ven claramente los problemas, nosotros tenemos una economía dirigida al servicio de la fe; debemos rescatar esa idea, que sí es verdaderamente cristiana.
- No podemos buscar solución sin el pueblo; hay que hacer recuento de los planteamientos que hacen las organizaciones y ayudar ahí. No debemos ser consumistas, no dejarnos atrapar por el sistema.
- Los ancianos de nuestros pueblos, tienen sistemas que son sabios y pueden ayudar a enfrentar las situaciones.  
Hay que tener en cuenta el respeto a la naturaleza. Ella nos da vida, sin ella no se podría vivir.
- El neoliberalismo ya llegó a los pueblos indios, ¿cómo reformularlo? Hemos aprendido mucho, pero dejamos poner en práctica la vida comunitaria que tenemos y tener confianza en que el pueblo cuestione todo lo que se hace en estas bases.  
Para esto, está la fe de nuestro pueblo, que es el oxígeno que se respira.
- El enemigo es más feroz. Apoyo a las comarcas y compra de tierras. Apoyar sus organizaciones.

- Mejorar la comercialización y promover la solidaridad internacional; favorecer la formación y crear una red de economía solidaria y ver las fuentes tecnológicas alternativas.
- Cuidado con la cultura urbana, pues el indio ya no es sólo campesino, debe aprender solidario con otros pueblos.
- Nosotros los indios, muchas veces vemos que no somos tenidos en cuenta en este proyecto. Dios sigue ayudándonos, en medio de la soledad y somos un pueblo grande; que ya tiene dignidad.
- La teología y la pastoral comunitaria son una base importante que nos ayudará a resistir.

# GUIA DEL DIA

3 de diciembre 1992

1. Inicio del día escolar
2. Cuentacuentos: Qué hacer con el agua que de arriba se cae en  
puerto. Animación corporal.
3. Filosofía
4. Matemáticas
5. Evaluación
6. Documento Final

# AIR FORCE

## MEMORANDUM

TO : The Secretary of Defense

FROM : The Secretary of the Air Force

SUBJECT: [Illegible]

1. [Illegible]

2. [Illegible]

3. [Illegible]

4. [Illegible]

5. [Illegible]

6. [Illegible]

7. [Illegible]

8. [Illegible]

9. [Illegible]

10. [Illegible]

# 1 SINTESIS

## 1.1. Pablo Richard

Cristo es nuestra historia: historia de la Salvación, universalidad desde nuestra historia.

Es a partir de toda esta riqueza y profundidad, de más de 500 años, que enfrentamos hoy la agresión del proyecto neo-liberal.

1. Gravedad de la agresión NEO-LIBERAL  
Lógica excluyente, destructura de la naturaleza.  
Agresión:
  - cultural
  - ética y espiritual
  - idolatría
  - destrucción de utopías
  - de esperanzas
  - destrucción de nuestras espiritualidades.
2. Capacidad de los pueblos indios para resistir el proyecto de muerte neo-liberal
  - 1 500 años de resistencia, ingenio y creatividad.
  2. existencia de:
    - una economía indígena
    - una cultura y religión india

que es de VIDA  
que tiene gran respeto por la naturaleza.  
una teología india.

- 3 PERO: no debemos dormirmos  
necesitamos un renovado esfuerzo de creatividad  
No solo sobrevivencia  
sino resistencia alternativas  
Renovar la economía, la cultura, la teología india, la pastoral india.  
Necesitamos fuerza/poder para resistir.

3. Globalidad del proyecto Neo-Liberal  
AGREDE en todos los campos:  
(económico, cultural, ético, espiritual)  
AGREDE a todos los pobres.

#### Teología India

1. Necesidad de UNIDAD  
UNIDAD de los pueblos indios  
UNIDAD de todos los pobres
2. Aporte de los pueblos indios a:  
los pobres es importante  
por sus 500 años de resistencia  
porque ha unido  
lo económico, cultural, espiritual

#### 1.2. Eleazar López

Hay una apreciación errónea que nos hace aparecer como buenos para recordar el pasado y muy poco capaces de enfrentar el futuro.

Nosotros abordamos la realidad desde el mito y eso se puede hacer profundamente.

Ver el monstruo, desde la fe, nos hace, sentirnos NO aplastados por él.

Con la fe podemos abordar sin desesperación y con esperanza los problemas más graves del presente y del futuro.

## 2

# CUESTIONARIO

Para sacar conclusiones del Encuentro:

- 1.- ¿Cuáles son los cántaros donde nuestros pueblos toman, hasta el día de hoy, el agua (energía) de vida que les ha permitido mantener sus esperanzas y resistir activamente los embates de la historia?

Según lo expresado hasta ahora han salido los siguientes ejes (cántaros), que hay que complementar:

- Tierra, como madre que sustenta, que alimenta a sus hijos.
  - Trabajo, como tarea creadora y de colaboración con la Madre Tierra.
  - Economía de solidaridad y comunitariedad concebida como servicio a la fe que construye nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás seres humanos y con Dios.
  - Pueblo-comunidad, como gran sujeto del proyecto de vida de Dios.
- 2.- ¿Qué debemos hacer para que esta agua (energía espiritual) no sólo no se pierda sino que se convierta en fuerza histórica que dé vida abundante a nuestros pueblos y al resto de la humanidad?
  - 3.- ¿Qué debemos hacer para seguir profundizando en este camino que hemos iniciado de rescate de la teología de nuestros pueblos? Sugerencias concretas para la continuidad de estos encuentros.

- 4.- Lectura y corrección de la propuesta de documento final. Cada grupo centrará la atención en la parte del documento que se refiere a él.
- 5.- Hacer una breve evaluación de todo el Encuentro.



# 3

## PLENARIO

### 3.1. INDIGENAS

#### 3.1.1. *Región Maya*

1. ¿Cuáles son los cántaros donde nuestros pueblos toman, hasta el día de hoy, el agua (energía) de vida que les ha permitido mantener sus esperanzas y resistir activamente los embates de la historia?
  - a. Se cuestiona el nombre de “cántaro”, “fuentes”.
  - b. Cuestión: Es justo, liberador y camino de vida la investigación, publicación, exhibición.... del “alma” india, de lo más sagrado, de lo íntimo de nuestro ser, de nuestra vida, de nuestra fe ? ¿No será favorecer el camino de la muerte?
1. Razones: La investigación:
  - Aquí no sabemos con quien estamos: “Sospecha Histórica”.
  - Ha facilitado la muerte de los pueblos: historiadores, teólogos, misioneros, antropólogos.
  - Somos convertidos en producto negociable: films, documentos.
  - Modus Vivendi - Tranquilizar conciencias.
  - Folklorización vs. Nuestras liturgias.

- Indio: Realidad de moda “ahora sí existimos”.-
  - Secuestro de su origen, fe, cultura: Junajpú, Lenca, Atlacatz= Militar.
2. Nuestras Fuentes:
- Familia, mujer, solidaridad, ética, tierra, calendario.
  - “El secreto”, “el silencio dinámico”, “La intimidad histórica”, lo oral.
2. ¿Qué debemos hacer para que esta agua (energía espiritual) no sólo no se pierda sino que se convierta en fuerza histórica que dé vida abundante a nuestros pueblos y al resto de la humanidad?
- Somos pueblos de comunión y comunicación, abiertos, no sectarios. Tenemos necesidad de reflexionar juntos.
3. ¿Qué debemos hacer para seguir profundizando en este camino que hemos iniciado de rescate de la teología de nuestros pueblos? Sugerencias concretas para la continuidad de estos encuentros.
- Encuentro donde el indígena sea el sujeto.
  - Financiamiento: que los pueblos indígenas pongan las reglas del fuego.
  - Clarificar los objetivos de la Teología India y la Teología de la Liberación.
  - Clarificar los espacios entre las étnias: “indios y no indios”
  - Criterios en cuanto a la publicación.
  - Pasos concretos desde la comunidad, región (camino, metodología, contenidos propios)
  - Respetar los procesos de los que están en camino de conscientización.
  - El apoyo de instancias es necesario, pero hay que buscar caminos nuevos para ser fieles a los principios del pueblo, cultura, religión.
  - Tener cuidado con las organizaciones como la OEA, ONU

### 3.1.2. *Región Mesoamérica Norte*

1. ¿Cuáles son los cántaros donde nuestros pueblos toman, hasta el día de hoy, el agua (energía) de vida que les ha permitido mantener sus esperanzas y resistir activamente los embates de la historia?

El papel de los ancianos y ancianas como los que garantizan y conservan la sabiduría del pueblo, también los procesos que realizan los pueblos. La organización del pueblo que enfatiza en los cargos los servicios. Esto sostiene la estructura y la hace efectiva.

Hay mitos que fundamentan el servicio, que incluye lugares sagrados, tiempos sagrados.

La realidad actual, con la capacidad de reflexión, hace que se recuerden, se ubiquen, se refuercen los mitos para actualizar la fe.

2. ¿Qué debemos hacer para que esta agua (energía espiritual) no sólo no se pierda sino que se convierta en fuerza histórica que dé vida abundante a nuestros pueblos y al resto de la humanidad?

Partir de:

Existe contradicción entre lo que creemos, según una tradición y la realidad que se vive nos acecha.

También la contradicción que hay entre las generaciones que poseen esta sabiduría y las nuevas generaciones que la abandonan.

Los mitos hacen relación con lo agrícola, pero ahora por lo menos la mitad no tiene o no vive en el campo.

Una manera para no dejar el campo son las organizaciones socio-económicas, que mantienen la estructura indígena, con capacidad de responder a las necesidades del pueblo y puedan participar a nivel nacional y mundial.

Los indios que van a la ciudad, conservan lo fundamental, pero desconocemos como lo reformulan.

Algunos vuelven periódicamente a prestar servicios otros llevan sus ritos y festividades.

- Fortalecer la puesta en práctica de la fe del pueblo y la coherencia entre palabras y hechos.
- Ayudar a rescatar a los hermanos que han perdido su identidad indígena.
- Hacer alianza en propuestas concretas con otros grupos empobrecidos, campesinos de la ciudad, negros.
- Involucrar a los simpatizantes en nuestra mística.

3. ¿Qué debemos hacer para seguir profundizando en este camino que hemos iniciado de rescate de la teología de nuestros pueblos? Sugerencias concretas para la continuidad de estos encuentros.

Los procesos deben madurar, por lo tanto, hacer encuentros cada tres años.

- Enfatizar los puntos donde hay convergencia con el cristianismo evitando los problemas en conflicto.
- Encontrar espacios donde personas que conocen el asunto y asesores, para reflexionar sobre los puntos que crean tensión, para evitar conflictos en la base.
- Evitar que Jesucristo se convierta en un concepto, y se presente conceptualmente la vivencia de Jesucristo y su proyecto de vida.
- Seguir trabajando la Teología india a nivel de cada etnia, respetando los procesos propios de ahí.
- Aprovechar las instancias y organizaciones al servicio de la causa indígena, tanto de tipo teológico como social y cultural.

### 3.1.3. *Caribe (sección territorio panameño)*

1. ¿Cuáles son los cántaros donde nuestros pueblos toman, hasta el día de hoy, el agua (energía) de vida que les ha permitido mantener sus esperanzas y resistir activamente los embates de la historia?

Además de los señalados: tierra, trabajo, economía solidaria, pueblo y comunidad, decimos los siguientes:

- Las tradiciones del pueblo, la historia sagrada, que se comunican de generación en generación. La educación tradicional.
- Los mitos, cultura, religión, danzas, fiestas, cantos, ritos, costumbres, medicina, arte, idioma.
- La organización comunitaria y las autoridades propias (congresos, asambleas)
- La naturaleza y el conocimiento profundo de ella.
- El sistema tradicional de agricultura, sin químicos. El compartir y el intercambio.
- El encuentro entre los diferentes pueblos indígenas.

2. ¿Qué debemos hacer para que esta agua (energía espiritual) no sólo no se pierda sino que se convierta en fuerza histórica que dé vida abundante a nuestros pueblos y al resto de la humanidad?

- Seguir transmitiendo el cántaro de la cultura
- Debemos visitarnos entre los diferentes pueblos para compartir ese cántaro. Escribir (eternizar) nuestra cultura. Conocer, conservar, practicar y defender nuestra cultura.
- Sumergirnos en nuestra cultura para conocerla más, alimentarnos de lo nuestro, tener fidelidad a la identidad propia indígena.
- Fortalecer la identidad a lo interno, con los otros pueblos indígenas y con los demás pobres del país
- Luchar por profundizar en nuestras propias leyes, y en las manifestaciones de nuestra autonomía. Trabajar para que a nivel nacional seamos reconocidos en la constitución como parte real de esta nación. Que sea reconocido el país como una nación pluricultural, pluriétnica y plurilingüe
- Trabajar en las bases para que las leyes que tenemos sean efectivas, a la vez que luchamos contra los pequeños monstruos que hay en nuestros lugares.

- Trabajar con las bases y organizaciones indígenas para que las luchas tengan verdadera fuerza y raíz.
- Promover congresos de mujeres indígenas, seguir apoyando esta iniciativa.
- Compartir con las delegaciones de este encuentro, el Documento Final del Congreso Nacional Indígena, que se celebró hace un mes en la capital.
- Que nuestro acompañamiento a los pueblos indígenas sea respetuoso, cuidadoso pero muy comprometido, asumiendo sus luchas, pero dejando claro que ellos son los sujetos.

3. ¿Qué debemos hacer para seguir profundizando en este camino que hemos iniciado de rescate de la teología de nuestros pueblos? Sugerencias concretas para la continuidad de estos encuentros.

- Que se realice un encuentro de Teología India a nivel de Panamá
- Encuentro Nacional de Historia Sagrada ngöbe, lo mismo que un encuentro sobre canto tradicional y sobre medicina tradicional
- Que continúen los encuentros internacionales, latinoamericanos y regionales cada dos años si fuera posible
- Seguir acompañando los congresos locales, generales y de la cultura. Igual que los encuentros de comunidades de base.
- Fortalecer la carta orgánica emberá
- Que participen Emberá de todas las regiones, los Waunan, los Bugle, los Ngöbe y los Naso, visitarlos para que nos conozcamos y puedan participar.

3.1.4. *Región Caribe (Colombia, Venezuela, Nicaragua y Costa Rica)*

1. ¿Cuáles son los cántaros donde nuestros pueblos toman, hasta el día de hoy, el agua (energía) de vida que les ha permitido mantener sus esperanzas y resistir activamente los embates de la historia?

- Tradición oral
- Organización y unidad de los pueblos
- Lengua. Idioma
- Identidad indígena
- Sabiduría de los mayores
- Los servidores de las comunidades
- La mujer como dadora de vida y esperanza del pueblo
- Visión integral (cosmovisión) que tiene el indígena
- Relación con la naturaleza
- Conciencia de ser pueblo diferente
- Sentido festivo de la vida
- Celebración de las fiestas, ritos y experiencia propia de Dios.
- Lectura histórica de los mitos
- Apropiarse de la lengua y el pensamiento del dominador para defender lo propio
- Astucia indígena

2. ¿Qué debemos hacer para que esta agua (energía espiritual) no sólo no se pierda sino que se convierta en fuerza histórica que dé vida abundante a nuestros pueblos y al resto de la humanidad?

- Estimular, fortalecer e impulsar la identidad de los pueblos
- Buscar nuevas alternativas de organización, y purificar las organizaciones que se han ido maleando.
- Conocer los peligros que enfrentan los territorios indígenas para defenderlos a partir de nuestra visión propia de la Tierra y las leyes que nos apoyan.
- Educación bilingüe y pluricultural
- Promover agentes de pastoral indígenas a partir de su propia cosmovisión
- Promover la formación de líderes autóctonos para el protagonismo y transformación de América Latina
- Compartir y unir fuerzas de los pueblos de América
- Que la Iglesia de los espacios para ser los protagonistas de su historia

- Analizar el proceso histórico de resistencia
- Alimentarse de las teologías indias para alimentar la teología propia de cada pueblo
- Unir las fuerzas indígenas con las fuerzas de otros pobres no indígenas que luchan por los mismos intereses.
- Organizarse y conocer los derechos para defender los recursos y territorios de los pobres.
- Llevar un proceso de análisis del proyecto neoliberal conociendo sus alcances y métodos para enfrentarlo
- Fortalecer los proyectos de vida a partir de la revalidación y recuperación de la Memoria Histórica.
- Desarrollar e impulsar nuevos modos de economía solidaria y comunitaria desde la visión integral y de acuerdo a sus mitos.
- Apropiarse de las técnicas y el conocimiento científico para defender el proyecto de vida de los pueblos.

3. ¿Qué debemos hacer para seguir profundizando en este camino que hemos iniciado de rescate de la teología de nuestros pueblos? Sugerencias concretas para la continuidad de estos encuentros.

- Mantener viva e impulsar la cultura y religión indígena
- Recuperar y fortalecer nuestra cultura.
- Sistematizar y profundizar la Teología Indígena que tiene las comunidades que expresa y mantiene viva la sabiduría de los mayores.
- Valorar e impulsar de parte de los acompañantes las teologías indias.
- Crear conciencia en los jóvenes y los niños sobre la experiencia de Dios que tiene y vive el pueblo, principalmente en aquellos pueblos donde la cultura se ha ido perdiendo
- Hacer una nueva lectura de la Biblia desde los pobres.
- Fortalecer la solidaridad a nivel continental
- Crear instancias de intercambio de materiales y experiencias para enriquecer las teologías indias
- Crear una instancia de teologías indígenas que vayan recogiendo y produciendo materiales.



- Tener una Asesoría Regional para intercambiar experiencia donde se recupere y se haga teología con una metodología que permita al pueblo enfrentar los problemas, y al mismo tiempo alimentar todos los proyectos de vida que tiene el pueblo.
- Hacer pública la defensa y atropello del neoliberalismo.

### 3.1.5. *Región andina y amazónica*

1. ¿Cuáles son los cántaros donde nuestros pueblos toman, hasta el día de hoy, el agua (energía) de vida que les ha permitido mantener sus esperanzas y resistir activamente los embates de la historia?

#### -Tierra:

- Fuente vida- no explotación
- Territorialidad
- Para el pueblo

#### -Filosofía indígena: amar con la alegría de la vida

- Capacidad enorme de creatividad, que le ayuda a incorporar con espíritu crítico los valores en contexto integral
- Articulación, interrelaciones
- Celebración fiestas

#### -Reconocimiento de la dinamicidad de las culturas

#### -Lenguaje propio y manifestaciones.

2. ¿Qué debemos hacer para que esta agua (energía espiritual) no sólo no se pierda sino que se convierta en fuerza histórica que dé vida abundante a nuestros pueblos y al resto de la humanidad?
- El tomar conciencia de ser sujeto, evitando la dependencia de paternalismo a todo nivel: medios de comunicación, radio, castellano

- Formación de nuevos líderes de nuestra realidad, con espíritu crítico
  - Lenguaje ritual es la fuente
3. ¿Qué debemos hacer para seguir profundizando en este camino que hemos iniciado de rescate de la teología de nuestros pueblos? Sugerencias concretas para la continuidad de estos encuentros.
- Producir sistemáticamente escritos
  - Salvación del pueblo vendrá desde dentro

### 3.1.6. *Región Cono Sur*

1. ¿Cuáles son los cántaros donde nuestros pueblos toman, hasta el día de hoy, el agua (energía) de vida que les ha permitido mantener sus esperanzas y resistir activamente los embates de la historia?

Estamos de acuerdo con los puntos anteriores: Aparte de que la tierra nos da alimentación y somos sus hijos... para los indígenas según su visión teológica: ella es nuestra Madre, es pura, limpia, nacemos de ella y al morir volvemos a ella.

Otros elementos:

- Idioma
- El chaman, se acude a él para recrear lo tradicional
- La iglesia autóctona en el caso de los TOBA ha servido para preservar la cultura
- Los sabios y sabias
- mitos, leyendas y relatos
- sistema educativo tradicional
- transmisión oral
- celebraciones rituales (las cuales fortalecen al pueblo)
- los sueños
- la mujer, transmisora de la vida y cultura
- la comunidad base de la identidad
- la visión propia de concebir el mundo (cosmovisión)
- la concepción de la historia cíclica, acumulativa

- la utopía guaraní, la búsqueda de la tierra sin mal.
- el silencio y la claridad y/o separación entre lo que se puede decir y no decir; comunicable y no comunicable.

En resumen cada elemento enunciado es unidad religiosa total que liga todo, esa unidad tiene una mirada en el futuro, una utopía y de esa utopía el garante es Dios.

2. ¿Qué debemos hacer para que esta agua (energía espiritual) no sólo no se pierda sino que se convierta en fuerza histórica que dé vida abundante a nuestros pueblos y al resto de la humanidad?
  - Conocer, valorar, compartir, fortalecer y promover la utopía indígena.
  - Organizar la utopía, organizar la experiencia, no obstante existe un gran peligro de copiar al dominador, es decir, para organizar el gran proyecto histórico debe ser en base a la fe de los pueblos.
  - Para lo anterior, tener claro desde donde comenzar la lucha.
  - Tener claro que para organizar su propia experiencia, la lucha, la utopía, para ello deben estar incorporados todos los ancianos, ancianas, sabios y sabias del pueblo.
  - Que los pueblos indígenas defiendan y exijan la educación desde su pueblo.
  - Conquistar la legitimidad de la religión y su práctica. Esto quiere decir: tener derecho a ser respetado, desarrollar y recrear su religión.
3. ¿Qué debemos hacer para seguir profundizando en este camino que hemos iniciado de rescate de la teología de nuestros pueblos? Sugerencias concretas para la continuidad de estos encuentros.
  - Apoyar y respetar el proceso organizativo de los pueblos indígenas
  - No ir a las culturas con metas preconcebidas.
  - Que la autonomía de los pueblos indígenas sea una autonomía religiosa

- Los teólogos indios y líderes son excelentes y sutiles colonizadores
- ¿Qué hacer quienes hacemos teología desde lo blanco?  
¿Quién está interesado realmente en promover la teología india, son los propios indígenas o son los teólogos profesionales indígenas y no indígenas?

Solución:

- Indígena volver a su pueblo y desde allí hacer un trabajo teológico o teología india.
  - El problema es que los no-indígenas reconozcan la existencia real de los pueblos con su propia religión y que dejen de joder ya.
  - Los blancos al apoyar estos encuentros del resurgir indígena es porque han logrado entender y asumir la sabiduría de Dios y sino estarían todavía matando la teología india.
- Los no-indígenas deben entender además su proceso teológico, ya que Cristo no nació para los indígenas, ha nacido para el mundo occidental quienes habían perdido su caminar y Dios se hizo hombre en Cristo para los desposeídos, los pobres y para los que ya no creían en él. Sin embargo los pueblos indígenas desde siempre hemos continuado la caminata siguiendo nuestro proceso de experiencia de Dios, de cada pueblo.

### 3.2. TEOLOGOS

1. ¿Cuáles son los cántaros donde nuestros pueblos toman, hasta el día de hoy, el agua (energía) de vida que les ha permitido mantener sus esperanzas y resistir activamente los embates de la historia?
  - El maíz, la coca, la yuca que articulan todo.
  - El sistema de sobrevivencia indígena; porque es menos dependiente.
  - La tierra; como madre, como trabajo; como servicio, como cosmovisión y religión.

- La relación vital con la naturaleza: saber leer la voluntad de Dios no sólo con la mente y el corazón, sino en la vida diaria en contacto con la naturaleza.
- La propiedad comunitaria de la tierra.
- La refundación, con parte de tierra, del propio origen y territorio.
- En los niños, niñas, mujeres y hombres, abuelos y abuelas, y los ancianos. Se aman, se cuidan. Los viejos como fuente y custodia de tradiciones.
- La mujer, como primera transmisora de cultura y religión. Presencia abierta de cultura. Da sentido a la tradición.
- El sistema de autoridad propia, democrática.
- Los sistemas de parentesco, padrinazgo; que integran a las personas, familias y comunidades a conjuntos y sistemas sociales mayores.
- El sistema de cargos y servicios; que sirven para redistribución económica y participación en el poder, habilidades; y sirve como criterio de prestigio.
- Su articulación con otros grupos que refuerza su proyecto.
- Las fiestas que estructuran toda la vida y establecen alianzas con otros pueblos. Porque son rotativos de todos los ciclos. Porque, en forma de peregrinaciones, permiten el regreso a los lugares originarios. Porque tienen una lógica que une economía, creencias, alegría.
- La música, expresión propia, que le da un ritmo propio a la vida.
- La lengua, porque su diversidad es una fuente de protección y resistencia para el mundo del pobre.
- La tradición oral que permite en sus cuentos, leyendas y mitos la interpretación de la vida y problemáticas.
- La apropiación de la Biblia, que permite retomar y reconstruir la propia experiencia.
- Las capillas y ermitas que son espacio sagrado de aprendizaje, de intercambio.
- Las imágenes, como símbolos de identidad, y elementos revitalizadores de relación con Dios.

Todos estos cántaros están amenazados.

2. ¿Qué debemos hacer para que esta agua (energía espiritual) no sólo no se pierda sino que se convierta en fuerza histórica que dé vida abundante a nuestros pueblos y al resto de la humanidad?
- Convertir la catequesis y pastoral en espacios y oportunidades para alimentar el contenido de los cántaros.
  - No permitir que otros rompan los cántaros vitales, y que no haya entre los indígenas iconoclastas que acaban con la tradición.
  - Trabajar para que la "tensión" por usar lo mestizo como escudo no lleve a la negación de la propia identidad, sino usar discernimiento.
  - No dejarnos paralizar por el miedo al liberalismo. Es un tigre de cartón, tonto.
  - Que los teólogos y pastores no se apresuren a aplicar a los indígenas los mismos esquemas que aplican a otras realidades. Más bien usar distintos análisis culturales.
  - Sacar y difundir el sentido profundo y verdadero de las tradiciones indígenas; para contrarrestar la invasión de interpretaciones externas que destruyen.
  - Interpretar la Biblia en línea de continuidad y no de ruptura con las religiones indígenas.
  - Leer la Biblia desde las tradiciones e identidades indígenas.
  - Que los teólogos que acompañan como no indígenas a la Teología India, la lleven al centro del gremio de todos los teólogos.
  - Poner al servicio de los indígenas, y en sus manos, el carácter indígena de muchos aspectos (legislaciones, propaganda) del sistema neoliberal.
  - Afirmar la identidad para poder dialogar con otros y fortalecer al mismo tiempo la propia identidad: Por ser cristiano, un indígena no es menos indígena. Tampoco es más indígena. Lo diferentes es para reafirmar lo propio.
  - Puede ser que el cristianismo sirva a los indígenas para enfrentar el neoliberalismo, ya que este nació en el cristianismo

y puede ser cuestionado por lo cristiano.

- Reforzar las alianzas con otros sectores pobres, cada uno desde la propia identidad, para enfrentar mejor al neoliberalismo.
- El neoliberalismo usa la teología para legitimar sus armas (la guerra, como sacrificio; las lenguas las usa como divisionismo y falta de unión; la mujer la presente como fuente de pecado). Una manera de defenderse y ayudar a otras novedades es usar las tradiciones indígenas, que no son occidentales y tienen mucha fuerza ética.
- Como las culturas toman conciencia de sí mismas cuando conocen otras; nuestro compromiso es proporcionar a los indígenas elementos para entender a la modernidad, haciéndose más conscientes ante ella, y actuar con protagonismo.
- Trabajar las relaciones locales y más inmediatas (sociedad civil y otros grupos) para fortalecer la solidaridad.

3 ¿Qué debemos hacer para seguir profundizando en este camino que hemos iniciado de rescate de la teología de nuestros pueblos? Sugerencias concretas para la continuidad de estos encuentros.

- Que en otros encuentros participen no sólo indígenas con servicios teológicos (sabias, sabios, teólogos) y tratar asuntos más especializados: salud, sacrificios, etc.
- Propiciar también encuentros entre indígenas y poblaciones en el exilio (afroamericanos)
- Profundizar los resultados de los encuentros latinoamericanos en la vida cotidiana teológica; y en encuentros regionales.
- Que la tradición protestante avance para servir a la Teología India.
- Retomar la diversidad de las teologías indias a nivel más profundo, de constantes, para una visión global.
- Incluir en los seminarios la Teología india ya elaborada.
- Lograr que organismos eclesiales se aproximen a la teología India para fortalecerla.
- Aclarar, sin apresuramientos, lo propio de las teología indias indias y las teologías indias cristianas.

- Acercarnos a los aspectos económicos (“casas”) que posibilitan la teología india (recordar como la judía arranca de las “casas de Abraham, de Isaac, de Jacob”), antes de confrontarlos con otras economías contrarias (“casa de Faraón”; “casa de esclavitud”).
- No aceptar la teología india actual como representante de todo; sino como representante de una corriente.
- Abrir brechas para que la teología india entre en el cauce de las demás teologías.

### 3.3. OBISPOS

1 ¿Cuáles son los cántaros donde nuestros pueblos toman, hasta el día de hoy, el agua (energía) de vida que les ha permitido mantener sus esperanzas y resistir activamente los embates de la historia?

- Sentido religioso englobante que da vitalidad su vida. Una experiencia religiosa constante de la GRATUIDAD con que Dios da todo al pueblo indio.
- Un espíritu comunitario que es esencial a su ser como pueblo.
- Capacidad de aguante (resistencia) de los pueblos indios ante la persecución y exclusión, que “favorece” su configuración como pueblo, así como Israel en el Exodo lo experimentó. Ha sido grande la paciencia histórica del indio.
- Reverencia a los ancianos como depositarios y transmisores de los valores culturales.
- La solidaridad que experimentan los indios con los demás indios de otros pueblos.
- El culto y respeto a los difuntos; les da energía el recuerdo de sus antepasados y consistencia como pueblo. Activa su memoria histórica.
- Conocimiento acumulado del entorno. Es un saber que se guarda y se transmite celosamente y es parte del tesoro del pueblo.



- La mujer que transmite la cultura y vincula al sujeto con el pueblo.
- Capacidad de aceptar la tradición, de asimilarla y transmitirla.
- Sagacidad para vivir sus creencias y cultos en la "clandestinidad".

2 ¿Qué debemos hacer para que esta agua (energía espiritual) no sólo no se pierda sino que se convierta en fuerza histórica que dé vida abundante a nuestros pueblos y al resto de la humanidad?

- Reforzar su conciencia de su propio valer, dignidad, creencias, religión, para no ser manipulados.
- Dar información precisa a los pueblos indios de las trampas que monta el mundo del neoliberalismo para no caer en ellas.
- Promover unión y comunión de pueblos culturalmente semejantes, para reforzar su defensa.
- Promover nuevas formas de relacionarse críticamente con la cultura dominante. No se pueden mantener aislados esos pueblos. Lo importantes es se mantenga la esencia del alma india y reforzar la lealtad a esos valores fundamentales.
- Purificar a las culturas de aquello que siendo dañino puede llevarlos a su autodestrucción.
- Defender sus tierras, para que tenga un espacio libre para vivir como pueblos. Acompañar activamente el proceso de defensa de la tierra.
- Promover el conocimiento y valoración en nuestros ambientes eclesiales, de todos los valores indios, para así consolidar la solidaridad con otros sectores de la Iglesia (Iglesia negra, campesina, universitaria...)
- Presentar a Jesucristo como el que eleva las culturas, como el elemento clave que mantiene viva la cultura. Hacerlo en un ambiente de respeto y libertad.
- Reforzar la categoría como pueblo, de tal manera que los indios sean comunitariamente sujetos de poder. Esto implica

el entrar en el terreno jurídico y político para que se les reconozca su presencia. Es importante que "legalmente" ejerzan su capacidad de tratar a los otros de igual a igual.

- La educación es un elemento vital que debe ser aprovechado por los pueblos, para combatir con las armas de occidente, defendiendo la autodeterminación de los pueblos. Esto sin menoscabar sus culturas.

3 ¿Qué debemos hacer para seguir profundizando en este camino que hemos iniciado de rescate de la teología de nuestros pueblos? Sugerencias concretas para la continuidad de estos encuentros.

- Mantener encuentros regionales y continentales periódicamente.
- Mantener el hilo conductor en esos encuentros para no repetir lo mismo. Que se respete el proceso.
- Que sigan siendo encuentros ecuménicos.
- Que el CELAM coopere más en la toma de conciencia del problema indio en el continente.
- Que se vea también el proceso positivo de la teología católica en cuanto al acontecimiento indio.
- El DEMIS debería organizar un encuentro de teólogos y pastoralistas sobre Cristología y Religiones Indias.
- Animar a los pueblos indios a hacer su teología.
- Promover un acercamiento bíblico a la reflexión teológica indígena. Esto purifica la imagen de la Iglesia, vista desde su esencia cristiana, y no desde la cristiandad.

## 4 SINTESIS

1. ¿Cuáles son los cántaros donde nuestros pueblos toman, hasta el día de hoy, el agua (energía) de vida que les ha permitido mantener sus esperanzas y resistir activamente los embates de la historia?
  - La Madre Tierra
  - Cosmovisión: Unidad: Naturaleza-Dios-Mujer-Hombre-Mitos-Ritos-símbolos-sueño s-utopías.
  - La Economía tradicional India: maíz, coca, yuca, papa
  - La fiesta: el canto, la danza, participación de todos, compartir, comunión
  - La mujer: la familia, la comunidad, la medicina
  - Ser pueblo: sabias, sabios, ancianas, ancianos, organización propia, vida comunitaria; lengua; territorio (pertenencia al lugar)
  - Tradición oral-narrativa
  - La capacidad de aguante, paciencia histórica, sagacidad, capacidad de alianza con otros.
2. ¿Qué debemos hacer para que esta agua (energía espiritual) no sólo no se pierda sino que se convierta en fuerza histórica que dé vida abundante a nuestros pueblos y al resto de la humanidad?  
¿Qué debemos hacer para seguir profundizando en este camino que hemos iniciado de rescate de la teología de nuestros pueblos?

- Respetar los procesos de los distintos pueblos indígenas; avanzar desde dentro del proceso.
- Que todo lo que se haga: encuentros, escritos, sistematizaciones, etc. estén al servicio de estos procesos.
- Que el indígena sea el sujeto fundamental del proceso.
- Mantener, profundizar, promover la identidad cultural y religiosa de los indígenas.
- Potenciar el poder político y el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas
- Valorar en la Iglesia el mundo indígena y la pastoral indígena, para fomentar la solidaridad de otros sectores.
- El acompañamiento y la solidaridad con el mundo indígena no debe jamás cumplir una función de control, de obstaculización o dominio.
- Reconocer la dimensión salvífica de Jesucristo a partir de la historia de nuestros pueblos.
- Fomentar la lectura de la Biblia desde la cultura.

## 5 EVALUACION

### 5.1. INDIGENAS

#### 5.1.1. *Región Maya*

Este encuentro:

- Es fuerte la sombra de técnicos, de especialistas, que trabajan con método y lenguaje distinto a los indios.
- Las comunidades indias difícilmente son los más beneficiados en este encuentro: no todos son representantes; hablan y deciden a nombre de ellos; no podrán comprar los libros; deben ser destinatarios, qué piensan ellos?
- Aquí hay falta de respeto a su cultura y dignidad: liturgia, filmaciones, decisiones.
- Ha ayudado a conocernos, motivaron a buscar caminos.

#### 5.1.2. *Región Caribe (Panamá)*

- Sumamente enriquecedor; muy positivo; muy buenos expositores; mayor claridad; mayor fuerza;
- avance en los contenidos (con respecto al I Encuentro);
- bien por la cocina; bien por el lugar;
- un indígena dijo sentirse muy contento por ser primera vez que se encuentra con otros hermanos indígenas del continente.

- El grupo de indígenas y acompañantes de Panamá agradece especialmente el que se haya hecho este encuentro en nuestro país porque nos permitió estar más de nosotros.
- más las fuente indígenas; mucho material desechable en las comidas.

### 5.1.3. *Región Caribe (Colombia, Venezuela, Nicaragua y Costa*

- El 80% positivo
- Espontaneidad y participación de los indígenas
- Aportes muy ricos y vivenciales de los indígenas
- El indígenas es el que ha mantenido el dinamismo del encuentro.
- Apertura de los teólogos latinoamericanos
- Escuchar y sencillez de parte de los Obispos, se ve que ya hay signos de apertura.
- Refuerzo a las reflexiones de las personas que han mantenido la reflexión.
- Hubo igualdad en el trato.
- Admiramos la descomplicación de parte de los anfitriones.
- La metodología y asesoría permitió lograr los objetivos.
- El apoyo de hermanos del Equipo de la Diócesis de Colón, Darién ha sido de mucha generosidad y trabajo, les agradecemos todos sus detalles.
- Limitación: imposibilidad de no tener un lugar donde estuviéramos todos y que le restó la integración, en la riqueza del compartir.

### 5.2. TEOLOGOS

- Este encuentro muestra el avance de la Iglesia Católica.
- Ha sido un encuentro muy importante y valioso sobre religión indígena que será la base para la Teología India.,
- Reunión fue esta "placerosa". "gostosa", de gran valor, que en un clima humano agradable y sencillo, con franqueza y tolerancia, permitió la troca de ideas y compartir experiencias.
- Este encuentro fue el clamor por vivir a la vez la propia fe y el ser cristiano. Nos pone en la vía para conocer el cristianismo no sólo

en una visión occidental, sino en una vivencia en los pueblos indígenas.

- El encuentro nos puso como en un espacio maravillosos, un templo, en el que, al igual que Simeón, podemos clamar: "Ya puedes enviar a tu siervo en paz, porque hemos visto la salvación que viene a los pueblos".

## 6

# DOCUMENTO FINAL

## A LAS COMUNIDADES Y PUEBLOS INDIGENAS

## A LAS PERSONAS SOLIDARIAS

## EN LA CAUSA DE LA VIDA

A orillas del Lago Gatún, en el Centro Tabor, de la Diócesis Misionera de Colón y Kuna Yala, República de Panamá, procedentes de los cuatro puntos cardinales de Abya Yala, nos reunimos portadoras y portadores de la sabiduría de los pueblos indígenas MAPUCHE, GUARANI, QUICHUA, PEM\_N, ASSURINI, LENCA POT\_N, LENCA CARÉ, SHUAR, QUECHUA, AYMARA, EMBERA, GNÓBE, BUGLE, KUNA, CABECAR, MISQUITO, TAWAHKA, MAYA-TSELTAL, MAYA-QUICHE, MAYA-KACHIQUEL, MAYA- YUCATECO, ZAPOTECA, MIXTECA, TOTONACA, NAHUATL. Estuvimos acompañados por misioneros y agentes de pastoral no indígenas, por asesoras y asesores de los procesos indios, por teólogas y teólogos amigos, y especialmente, por un buen número de hermanos mayores que ejercen, en la Iglesia, el servicio de Obispos.

La comunidad eclesial de Colón y de Panamá entera, a través de sus pastores, nos acogió con mucho calor humano y nos brindó todo lo necesario para la realización de nuestro encuentro.

### NUESTRA PALABRA INDIGENA:

El motivo que nos congregó fue: *"Retomar la esperanza de nuestros pueblos como fuente espiritual de vida, recogida en la teología que fueron elaborando durante su caminar de siglos y aportar esta sabiduría para tejer el nuevo petate de la historia"*



En ambiente de oración y alrededor de los símbolos sagrados de nuestros pueblos, invocamos a Dios y hablamos de El como MADRE-PADRE con los nombres que nuestros antepasados nos enseñaron; nombres que lo muestran unido estrechamente a la vida, a la ternura, al amor, a la comunidad, a la armonía con el mundo.

Comprobamos que el impacto tremendo sufrido durante los 500 años no logró destruir la fuerza espiritual de nuestros pueblos. Millones de personas han sido asesinadas por defender su tierra, religión, y vida. Sin embargo, clandestinizada, enmascarada o reformulada, sigue viva hasta nuestros días y constituye la reserva de energía vital que nos puede permitir afrontar con éxito los retos más terribles del presente proyecto neoliberal.

Los pueblos indios de Abya-Yala, a pesar de los caminos anti-evangélicos en que les llegó el Evangelio, han sabido incorporar y asimilar no sólo algunos elementos externos del Cristianismo, sino el sentido profundo del mensaje cristiano, porque éste no se opone a la búsqueda milenaria de Dios y de sus designios llevada a cabo por nuestros antepasados. Existen también pueblos indígenas que han mantenido intactas hasta nuestros días sus religiones originarias, al margen de la influencia cristiana.

A partir de nuestra experiencia, las mujeres indígenas somos conscientes de nuestra importancia femenina dentro de las comunidades. No necesitamos separarnos de los varones, sino reconocer y hacer valer nuestra dignidad e igualdad, nuestro lugar propio, como la Madre Tierra que engendra vida, unida al Padre Sol que da su calor y su luz.

Los pueblos indios comunicamos nuestra fe con flores y cantos, es decir con un lenguaje sencillo, festivo, poético; como lo hace Dios Creador que está presente en el caminar de la comunidad, luchando y sudando en el campo y sembrando vida para todos.

Para nosotros hacer teología es un trabajo comunitario que nos llena de alegría y nos abre horizontes. La hacemos en base a nuestra experiencia como anuncio, como lucha por una vida en abundancia, no sólo para nosotros sino para los árboles, los ríos, para los cerros, para las aves. Nuestra teología es cósmica, ecológica y humana.

En esta buena hora de los pueblos amerindios y de todos los pueblos del mundo queremos que la Madre Tierra vuelva a llenarse de flores y frutos para la vida, que los ríos y montañas sigan cantando a nuestro Pa-

dre Sol, que los indios tengamos vida y podamos dialogar con los demás seres humanos del planeta.

Nuestro corazón está abierto al Corazón del Cielo y al Corazón de la Tierra. Todos somos hermanos, no importa la lengua que hablamos, ni el color de nuestra piel. Reconstruyamos los cántaros que portan el agua de la vida de todos los pueblos.

## APORTE DE ASESORES Y ACOMPAÑANTES

Cada pueblo originario, gracias a su experiencia religiosa y su vivencia de Dios, ha ido elaborando su teología. Por eso en su idioma y en su caminar histórico, ha dado nombres que reflejan su comprensión de Dios. Estos nombres son como una "lluvia de flores"; es la lluvia de la buena agua de la revelación acogida por los pueblos indios; es la lluvia que hace florecer a nuestra bella Madre Tierra. Es decir, los nombres indígenas de Dios son como flores cultivadas por las comunidades.

La fe indígena, al reconocer a Dios en toda la realidad, respeta y desarrolla la naturaleza y la convivencia humana. La Revelación cristiana nos invita a amar a Dios en cada lugar y momento, sin segregar a Dios de la humanidad y de la naturaleza. Vemos que la Teología India forma parte del amplio proceso de autodeterminación de los pueblos indígenas en nuestro continente; y también que replantea la actividad teológica en nuestras iglesias.

Es admirable la creatividad de cada pueblo indígena en cuanto a su sistematización religiosa. En parte se reciben y reinterpretan los elementos cristianos. En algunas zonas han crecido cristianismos indígenas. También persisten religiones de pueblos originarios. Deseamos, como miembros de la Iglesia, continuar dialogando y enriqueciéndonos mutuamente entre todos los creyentes en el Dios de la Vida. También valoramos la pluralidad en la religiosidad popular, que despliega la tradición cristiana a partir de identidades y proyectos existentes en nuestros pueblos. Pero, mirando el conjunto de nuestra historia, hay mucho impuesto sobre los pueblos indios sin permitirles una genuina expresión de su fe. En este contexto adverso ocurre la resistencia y la generación de formas cristianas propias.

Hoy los mundos indígenas están impregnados por la modernidad, que incluye facetas idolátricas. Por un lado, todos los marginados y ex-

cluidos (indígenas, negros, juventudes, mujer, pobres de la ciudad, etc.) buscan cómo sobrevivir y progresar, y tienen derecho a ello. Por otro lado, la cultura del mercado engaña y envuelve a cada comunidad humana. Frente a la idolatría del mercado, los creyentes en el Dios de Jesucristo, estamos buscando alternativas concretas, en términos de la economía de la reciprocidad y de relaciones sociales equitativas.

Reconocemos la persona y obra de Jesucristo y su Espíritu en la historia de los pueblos originarios del continente y el caribe. Como ha dicho una hermana quéchua: "la esperanza está en nuestras manos". Cristo es fuente de esperanza cuando le encontramos en medio de nosotros, especialmente en la tarea servicial y solidaria con cualquier hambriento, sediento, encarcelado, migrante y perseguido por causa de la justicia. La explicitación de la fe cristológica es hecha principalmente en la solidaridad con los cristos vivientes, sufrientes y resucitados, en nuestros pueblos indígenas.

## **MENSAJE DE NUESTROS OBISPOS:**

Un nuevo Pentecostés se está gestando en el Continente Latinoamericano, Continente a su vez uno y múltiple por su fe cristiana y por su variedad cultural presente en las Etnias numerosas que lo ornamentan, como un petate bordado por las mismas manos de Dios, Padre-Madre de todos nosotros.

Pablo a los habitantes de la región de Licaonia (Hech.14,16) les indicaba cómo Dios había permitido a cada pueblo tener su propio camino donde El se hizo salvíficamente presente, para convocarlos a formar un Pueblo Nuevo, Pueblo de Pueblos, donde cada uno participa aportando la riqueza de su trayectoria histórica.

El Espíritu Santo, en forma de viento y de lenguas de fuego, apareció solemnemente a los Apóstoles en Jerusalén en la fiesta de Pentecostés. Cuando la multitud de diferentes razas, pueblos y lenguas, se hace presente frente al Cenáculo; Pedro, hablando en arameo, es entendido por todos y cada uno en su propia lengua, manifestándose así la auténtica unidad del Pueblo de Dios que se da en la pluralidad. (Hech. 2,1ss).

Colón, Panamá, nos recordó inconscientemente durante este encuentro de Teología India, el trauma de un continente "descubierto", con-

quistado, al que se le impuso en la Evangelización la aceptación de un Cristo judío occidentalizado.

Percibimos, por tanto, nuestra actual tarea evangelizadora, con dos cometidos que constituyen etapas largas, pero fructíferas. La primera es de JUSTICIA: el respeto a las culturas existentes (algunas de ellas maltrechas por la incomprensión y el aplastamiento) y un acompañamiento en la reafirmación o recuperación de su propia identidad. La segunda es de GRACIA: que supone, además de nuestra conversión, el testimonio individual y colectivo, que mostrará la congruencia de lo que creemos y le dará credibilidad a lo que anunciamos.

Por otro lado, el mensaje de María de Guadalupe nos enriquece con su amor maternal y nos ayuda a comprender mejor la ternura que los pueblos indígenas tienen a la Madre Tierra. Además constatamos cómo representantes de pueblos indígenas sienten a Nuestro Señor caminando junto a ellos.

Las Etnias del Continente, unas se mantuvieron privilegiadamente aisladas del contacto con los invasores; otras fueron arrasadas; otras fueron tocadas y resistieron. Estas últimas oyeron en mayor o menor grado hablar del mensaje cristiano identificado con la llamada cultura occidental cristiana. En la emergencia de la conciencia indígena en el Continente y en la comprensión de lo que debería haber sido el anuncio de Cristo y de su Evangelio, tiene lugar nuestro Encuentro de Teología India, elaborada a partir de su propia experiencia. Atisbamos y preguntamos el Pentecostés de un Encuentro mayor en la historia presente, en el cual el Cristianismo, inculturándose más profundamente, enriquezca y dinamice liberadoramente las culturas y se enriquezca a la vez adquiriendo, desde las religiones indígenas, resonancias nuevas: reforzamiento comunitario, contemplación de la naturaleza, relación respetuosa con la Madre Tierra, descubrimiento del rostro materno de Dios...

Dios, Trino y Uno, (que anticipó en las diversas culturas algo de lo que El es, mediante diversos signos), fue anunciado en América Latina. Habiendo hecho Cristo su presentación externa, (seminalmente presente ya en nuestras culturas) ha empezado apenas su recorrido de encarnación cultural entre nosotros y nuestras Etnias habiéndolas ya vigorizado, hasta que se haga carne y sangre en cada cultura para que sea verdaderamente universal y liberador. Entre tanto Cristo está presente ahí, en un proceso

de gestación dolorosa. mientras el dragón del neoliberalismo, de siete cabezas y diez cuernos, espera que nazca para devorarlo (Apoc. 12,1ss).

La austeridad del indígena, su sufrimiento ancestral, el encuentro comunitario que se da internacionalmente con los Encuentros de cumbres y los encuentros de afianzamiento de su identidad cultural, así como la fuerza de su fe ancestral, conductora desde muchos caminos hacia el mismo Dios y Padre; lo pertrechan para que junto con la mujer, que se yergue con dignidad y con los negros, cuyos sufrimientos y esclavitud jalonan la historia, avancen como emisarios salvíficos del Dios de la Vida para darla en abundancia a una humanidad, en la que las fuerzas del mal, con su modelo salvaje de "progreso", tratan de sembrar la exclusión, el suicidio, la destrucción.

Sin embargo, porque creemos en los pueblos indígenas y creemos en Cristo, que vino a salvar a todos los pueblos, ya desde ahora cantamos el firme anticipo de la Resurrección de todos.

Tabor, Colón, República de Panamá, 3 de diciembre de 1993

# LISTADO PARTICIPANTES

## ARGENTINA

De los Santos, Angélica

Horst, Willi

Moreno, Silverio

## BRASIL

Assurini, Arupare

Carvalho, Antonio

Martins Villas, Fabio

Montejo, Paulino

Rondón, Elizabeth Aracy

Rufaldi, Nello

Soares, Alfonso

Suess, Pablo

## BOLIVIA

Argandoña, Ramiro

Beltrán, Guzmán

Claros Arispe, Edwin

Damen, Franz

Quispe, Calixto

Sainz, Mons. Luis

Soto, Eulogio

## COLOMBIA

Castro, Mons. Luis

Durando, Rodrigo

Flores, Jesús A.  
Rivero, Carlos Mario

#### COSTA RICA

Camacho, Claudio  
Delgado, Mariángeles  
García Jiménez, Víctor  
Montero, Herberth  
Morales, Juana Lilian  
Ramírez, Jhonny  
Richard, Pablo  
Soto, Mariela e Jesús  
Tamez, Elsa

#### CHILE

Curivil, Ramón  
Díaz, Fernando  
Marileo, Armando  
Torres, Sergio

#### ECUADOR

Alulema, Zoila  
Corral, Mons. Víctor  
López, Mons. Gonzalo  
Mamallacta, Simón  
Shiki, Jorge  
Toigo, Rodolfo

#### EL SALVADOR

Acevedo, Luis Higinio  
Castillo, Pablo  
Rivas, Emilio  
Vargas, Ismael Antonio

#### GUATEMALA

Betancourt, Mons. Julio  
Chitic, Teodoro

López pac, Ernestina  
Rodríguez, Gabriel  
Sapón, Salvador  
Sucuqui, Isabel

#### HOLANDA

Coolen, Mario

#### HONDURAS

Aguirre, Mons. Marco Tulio  
Barahona, Prudencia  
Cardona, Consuelo  
González, Cristóbal  
Machado, Marco  
Ventura, Martín

#### MEXICO

Campos Cortez, Gabriela  
Carrasco, Mons. Bartolomé  
Cruz Reyes, Ricarda  
García Espinoza, Magdalena  
Gutiérrez, Pedro  
Iribarren Pascal, Pablo  
Lona, Mons. Arturo  
López, Eleazar  
Méndez, Porfirio  
Mendoza Guzmán, Alberta  
Pérez, Mario  
Ramírez, Mons. Hermenegildo  
Romero Sabido, Augusto  
Ruíz, Mons. Samuel  
Siller, Clodomiro  
Uc Be, Pedro  
Van der Hoff, Frans  
Velásquez Cruz, Alberto  
Villarreal, Altagracia



## NICARAGUA

Espinoza, Melecio Piter

Marley, Hector

Rosales, Merejildo

## PANAMA

Ají, Elsa

Ariz, Mons. Carlos M.

Cansari, Daniel

Caraballo, Digna

de Lama, Félix

Dixon, Febor

Emiliani, Mons. Rómulo

Ganuza, Mons. José Agustín

García, Andrés

González, José Tomas

Javilla, Leonardo

Montezuma, Teodoro

Morales, Benicio

Nibar

Nidia

Paniza, Loys

Rodríguez, Luciano

Sam, Manuel

Sarsanedas, Jorge

Soto, Rosa María

Tócamo, Dercio

Tócamo, María

Vivar, Harmodio

## PARAGUAY

Alfert, Mons. Lucio

Bremer, Margot

Chaparro, Roberto

PERU

Condori, Clemente  
Cueva, Gabriel  
Gutiérrez, Gustavo  
Irrarázaval, Diego  
Llanque, Domingo

VENEZUELA

Echeto, Vilma Vinicia  
Farfán, Santiago

SECRETARIA

Arrasate, Miguel Angel  
Cano, Berenice  
Durán, Pastor  
González, Joaquín  
Nebreda, Luis  
Pérez, Celia  
Pérez, Isidro

ACOGIDA

A. Leire  
Borden, Blanquita  
Najarro, Santiago  
Pérez, Maria Mercedes  
Wong, Julie

COCINA

Lino y Equipo (cuatro mujeres)

ENFERMERIA

Caminero, Pilar

# **APORTES PARA EL ENCUENTRO-TALLER**

REGION  
MESOAMERICA

# NOTES TO THE EDITOR

# APORTE ZAPOTECAS, MEXICO

## 1. PARA QUE SIRVE LA TEOLOGIA?

Para que nosotros como pueblos indígenas podamos contar nuestra historia, recogerla, sistematizarla, respetarla y valorarla ante un sistema que nos quiere desaparecer; ante la Iglesia misma y ante todos los pueblos que tienen otras Culturas que nos oprimen, nos marginan, porque no entienden nuestra cosmovisión milenaria.

Para fortalecer nuestras raíces, conservar nuestra riqueza, nuestra identidad como pueblos, porque de ahí nace la sabiduría que habla del pasado, nos afianza en el presente y nos lanza hacia el futuro.

Para vivir y expresar la Fe de nuestros abuelos dando razón de ella, ayudar a que la Iglesia acepte y se inserte en nuestra Cultura y así pueda realizar la Nueva Evangelización.

Nos ayuda a sacar toda la fuerza que contienen nuestros Ritos para hacerle frente a la realidad de muerte.

Para compartir los valores e identidad propia con los otros pueblos y construir una nueva humanidad.

## 2. COMO ERA LA COMPRESION DE DIOS QUE TENIAN NUESTROS PUEBLOS ANTES DEL IMPACTO DE LA CONQUISTA Y EL CHOQUE INTERRELIGIOSO QUE AHI SE PRODUJO?

Que Dios es Padre y Madre, que cuida la vida. Que está presente en todas las fuerzas de la naturaleza.

Cuando llegaron los españoles nos quitaron esa fuerza, ignoraron nuestros valores culturales religiosos, quemaron nuestros libros, destruyeron nuestra Religión y nuestra Lengua. Robaron nuestra historia, acabaron nuestros Sabios y Sacerdotes.

Impusieron su cultura, la Evangelización fue idea segunda de ellos.

Nuestros antepasados aceptaron porque sabían que todo va junto; dejaron de hacer sus Ritos y Ceremonias en Público pero los hacían oculta-mente.

### 3. CON QUE NOMBRES INVOCABAN A DIOS Y QUE SIGNIFICAN ESTOS NOMBRES?

- Nuestros antepasados Zapotecas lo invocaban como;  
DAD GUIELNSAK = PAPA DE LA ABUNDANCIA  
DAD GUIELMBAN= PADRE DE LA VIDA  
COCIJO = DIOS DE LA ABUNDANCIA

México

PITAO = ESPIRITU

Entre los Nahuas lo invocaban como:

TALOC = DIOS DE LA LLUVIA

HUITZILOPOCHTLI = DIOS DEL VIENTO, EL COLIBIRI  
DE LA IZQUIERDA. NOSOTROS LO SEGUIMOS LLA-  
MANDO ASI.

### 4. QUE CARACTERISTICAS Y CUALIDADES SE LE ATRIBUIAN A DIOS Y COMO SE EXPRESABAN?

- Es el Dador de la Vida porque creó todas las cosas.
- Es el Padre de la Abundancia, es Papá y es Mamá presente en la vida del pueblo.
- Es FUERZA que está dentro y fuera de nosotros que nos hace actuar y nos hace sentir su presencia y cercanía para cumplir su PROYECTO DE VIDA.
- Que es LUZ que nos da claridad para decidir y actuar en las necesidades de nuestros pueblos.
- Que es Ternura y Caricia y lo expresamos en el contacto y respeto que tenemos por la Madre Tierra, cuando la trabajamos para sacar de ella el alimento.

## 5. COMO SE RELACIONA DIOS CON LA NATURALEZA, CON EL HOMBRE, MUJER Y CON LA HISTORIA DEL PUEBLO?

- Con su Poder, Amor, Fuerza, y con su Espíritu, que hace que cada día las cosas tengan vida para nosotros..
- En la perfecta armonía que percibimos de Ella.
- Educándonos por medio de nuestras costumbres Mitos, Ritos, Fiestas, Danzas... nos habla por medio de las Asambleas cuando éstas buscan el bien de la comunidad...
- Con la mujer por su fecundidad, por la vida que hace perpetuos a los pueblos haciéndola transmisora de la Cultura; defensora de vida, y de la R.P. símbolo de la resistencia y esperanza, cuando ésta se ve amenazada, cuando ayuda a encontrar alternativas cuando los caminos se cierran, es animadora del pueblo.
- Con la historia del Pueblo, por las formas propias de organización, en la Solidaridad, el Tequio, en la esperanza que ponemos en todo lo que hacemos como pueblo; cuando como pueblo recogemos la memoria del pasado, vivimos el HOY y nos proyectamos hacia el futuro.

## 6. NUESTROS ANTEPASADOS CONFUNDIAN A DIOS CON LAS FUERZAS DE LA NATURALEZA?

Nuestros Antepasados eran tan Sabios que nunca confundieron a Dios con las fuerzas de la Naturaleza; más bien, por su profunda experiencia que tenían del Dador de la Vida, supieron descubrir con mucha claridad que en el fuego, aire, sol, luna, en el agua; está toda la ternura, toda su fuerza creadora y que en esta Creación está su Vida comunicando vida a todos. De ellos heredamos esta experiencia y sabemos desde niños que EL está presente en todo y ahí es donde sentimos su caricia de PADRE y MADRE.

## 7. ¿ACEPTABAN UNA PLURALIDAD DE DIOSES?

Ellos fueron concientes de que es un solo Dios. Ellos para comunicarse y hablar de El, lo hacían con diferentes Nombres como;

Dad - Naa, Papá Mamá

Dad - Ybá, Padre del cielo

Dad - Nguibids, Padre Sol



Al llamarlo así, no se están refiriendo a varios dioses, sino que están hablando al Dios Unico que es Creador y que cuida el cielo y la tierra.

Al nacer el sol se persignaban frente a él porque en el sentían la Vida que hace producir nuestro alimento a la Madre Tierra.

8. ¿QUÉ SENTIDO TENDRÁN LOS SACRIFICIOS Y LA PENITENCIA EN NUESTROS PUEBLOS COMO FORMAS DE ADHESION A DIOS?

- Un profundo sentido de UNIDAD entre la tierra y el cielo y con el hombre que vive la realidad del momento.
- De ofrenda delicada a Dios que hace posible que la persona = pueblo entre en contacto con EL, pidiendo lo que necesitan.
- De Comunión con Dios y con la Humanidad.
- De ALIANZA, donde Dios y el Pueblo se COMPROMETEN,
- En medio de los sacrificios se recibe su fuerza, el pueblo habla de EL, lo Adora y lo reconoce como al Manantial de donde brota la vida plena.

# COMPRESION DE DIOS

*Porfirio Méndez  
Orizaba, Ver. México*

Con motivo del II Encuentro Ecuménico Latinoamericano de Teología India, que se realizará en Colón Panamá, nos reunimos personas de las parroquias de la Sierra de Zongolica, Ver. México, para platicar sobre nuestra manera de comprender a Dios.

Los indios entendemos nuestra vida guiada por la mano de Dios. Y cuando hablamos de Dios tratamos de entender como él nos ha guiado y nos seguira guiando a través de la historia.<sup>1</sup> Nuestras comunidades casi desde el inicio de la conquista recibieron el mensaje cristiano, de ahí, que sea un poco difícil separar un pensamiento del otro, pero lo intentamos.

## 1. ¿ Qué es Dios para nosotros ?

Dios es lo más importante; si no existiera, las plantas no crecerían, no existiría alegría en el campo. Si hubiera silencio no habría nada.

Dios hace que las cosas se muevan.

Dios nos ha dado la inteligencia. Dios nos hace pensar, para que sepamos cómo debemos trabajar, para beneficiar a nuestra comunidad.

Dios nos ama. Lo descubrimos en sus maravillas.

Tenemos fe a la madre tierra. La tierra nos alimenta. Dios es la vida, por El comemos, bebemos.

Dios está en nuestras costumbres que han dejado nuestros antepasados y que nosotros seguimos practicando.

Dios está presente en todo. No solo está en el templo.

Creemos en él y lo respetamos. Aunque no lo vemos, sabemos que él existe.

Está en nosotros. Lo invocamos. Nos da el trabajo a todos. Dios es como asesor, defensor. Ante las necesidades lo invocamos, y si lo invocamos con fe nos ayuda. Nos anima ante los problemas.

Dios hace todas las cosas. Cuando realizamos un trabajo, por ejemplo cuando sembramos maíz, lo llamamos, le pedimos el fruto, la lluvia, para que las plantas crezcan. Dios ha puesto un tiempo para que llueva. Dios es gran poder.

## 2. Nombres con los que invocamos a Dios.

Los siguientes son algunos de los nombres más comunes que aún usamos para invocar a Dios. Del idioma **nahualt**.

**Totahtzi- Tonantzi:** " Nuestro Padre - Nuestra Madre".

**Teotl:** " Dios "

**Totemaquichticatzin:** " Nuestro Salvador "

**Ipalnemohuani:** " Sobre quien vivimos "

**Tlalocan Tata-Tlalocan Nana:** " Señor de la tierra y Señora de la tierra.

**Inevian:** " El mandatario "

**Yehuatzi:** " Su excelencia "

**Navhca Tetahme:** " Señores de los cuatro rumbos "

**In Ilhuicatl In Tlalticpac:** " El que está en el cielo, El que está en la tierra "

**Cenhuelitini:** " El que todo lo puede "

**Totahtzi:** " Nuestro padre ", es el grande, nos da todo, nos da de comer, nos da lo que necesitamos.

**Tonantzin:** " Nuestra Madre ", a la tierra llamamos madre, porque nos da de mamar. Está más cerca de la comunidad, está más con nosotros, ellas nos junta, nos une.

Nuestro Dios es masculino y femenino, Nuestro Padre y Nuestra Madre.

**Teotl:** " Dios ", es Dios de todos, hace que las cosas nos rindan, para no pasar necesidad.

Totemaquichticatzin: " Nuestro Salvador ". Es nuestro salvador, porque nos ayuda, nos salva de todo, de las enfermedades, de los problemas, de nuestras necesidades

Ipalnemohuani: "Sobre quien vivimos ", nos cuida siempre, nos da el agua, la luz, la tierra, el aire. Nos da todo fruto, por él vivimos, tenemos vida. Con este nombre lo invocamos cuando le pedimos los frutos dela tierra.

Inevia: " Mandatario ", este nombre lo usamos para decir que es el principal, el que manda, el único.

Yehuatzí: " Su excelencia ", este nombre lo usamos para referirnos a Dios de forma respetuosa sin pronunciar su nombre.

#### a. Cualidades o Características.

Dios hace las cosas, ni más ni menos. Si le da a uno , también le da al otro. Dios puede hacer que llueva, que se den la s siembras; sabe cuidar y servir.

Dios nos da la vida, nos ayuda, y le decimos: "yo pongo, pero tu sabes, tu decides". Con Dios dialogamos.

#### b. Relación de Dios con la naturaleza, con el hombre y la mujer, con el pueblo.

Dios está presente en la tierra, en la luz, en el agua, en el aire que necesitamos para vivir. La tierra nos da los frutos que comemos, la luz y el agua que hacen crecer las plantas.

La pareja habla con Dios. Cada uno da su opinión; el hombre y la mujer hacen presentes a Dios. La mujer se dedica más a Dios por los problemas. La mujer se relaciona con Dios en cualquier momento. Nosotros somos hijos de Dios.

El padre y la madre generan vida, nos cuidan, nos guían.

Nos relacionamos con Dios por medio del sahumerio, le hacemos sacrificios, ofrecemos incienso, café. Platicamos con la tierra, con el fuego.

Invocamos aDios cuando hay problemas, confiamos en que nos escucha. Necesitamos trabajar juntos. Dios nos ayuda a resolver nuestros problemas. Siempre está presente, Dios está con nosotros, porque estamos

bien. Dios nos da las cosas a todos. Nuestror abuelos trabajaban juntos, por eso salían mejor las cosas.

Dios es solo uno. Y está presente en la naturaleza, la tierra es diferente de Dios. Dios le ha dado un sentido a la tierra y ahí lo invocamos. Así como el hombre y la mujer dan frutos, así la tierra, pero no es que la confundamos con Dios.

### 3. Signos de resistencia de nuestros pueblos.

Además de que nuestros pueblos aun sobreviven, en nuestra región se dieron algunas adaptaciones, de las imposiciones que se dieron. Así tenemos los servicios religiosos.

El indígena está presente en la organización de la Iglesia, y a los que prestan estos servicios se les respeta.

También se dieron ciertas ceremonias relacionadas con el bautismo y el matrimonio, que se realizan después de recibir el sacramento. Y toda la fiesta es de acuerdo a nuestras costumbres.

Está también la fiesta de todos los santos, que está relacionada con los difuntos. Esta fiesta es doméstica y todas las familias la hacemos, y además de recordar a los difuntos, compartimos con nuestros compadres y familiares.

Otra de las fiestas es la mayordomía, fiesta en honor a un santo. Algunas personas llevan el santo al templo para la misa, pero todo lo demás que se realiza es de acuerdo a la organización, mitos y símbolos que nuestros antepasados dejaron.

### 4. Nuestros pueblos y el proyecto neoliberal.

Nuestros pueblos corren peligro con este proyecto, porque no todos somos capaces de defender nuestros derechos.

Algunos ya no quieren desempeñar los servicios comunitarios, quieren pagos o que les den raciones.

Habrán algunos cambios en el trabajo, algunas cosas pequeñas se acabarán, otras no porque son sagradas.

Los que salen se distraen, sea por el trabajo o el estudio y llegan con otras costumbres, con otra forma de vestir, de hablar; rechazan la cos-

tumbre, la tradición. Otros abandonan el pueblo, pierden el sentido de la familia.

A algunos no les interesa su idioma, las costumbres. será difícil para adelante.

Los niños pierden el tiempo con la televisión, a veces desobedecen a sus padres. No es como lo que se les enseña en la casa.

Con los medios de comunicación queda perjudicado el pobre.

Con TLC se va a ir marginalizando más al indígena.

Si hemos resistido muchos años, aun podremos. Los niños van aprendiendo lo nuestro. No olvidaremos las costumbres, nuestras tradiciones, las fiestas, las mayordomías.

No todos se van del pueblo, aun queda gran parte del pueblo.

Dios no puede querer que desaparezcamos. Dios no puede estar presente cuando no nos toman en cuenta como pueblo, como personas.

Dios está presente en todos los beneficios que se reciben. Dios está en cuanto somos beneficiados. Con la modernidad perdimos sentido.

Dios quiere que caminemos juntos, que valoricemos lo que tenemos, que conozcamos mejor lo nuestro, que no perdamos nuestra identidad.

# APORTACION DEL GRUPO INDIGENA MAYA DE YUCATAN, MEXICO

## 1. "La teología como conciencia creyente de los proyectos de vida."

Para el pueblo maya yucateco, la teología, como un sistema científico, ha servido, y sigue sirviendo, para dominar e imponer concepciones de Dios que, la mayoría de las veces, están completamente divorciadas de la mentalidad y la vida de los indígenas.

Por otro lado, la teología, como el intento de entender la presencia trascendente de Dios en medio de su pueblo, es una tarea gozosa que realizan todos los días los indígenas yucatecos, especialmente por medio de su contacto con la naturaleza. En este sentido, la teología del pueblo, sirve para que las culturas indígenas descubran el sentido de su vida, su relación con sus hermanos y con la naturaleza y, sobre todo, para fundamentar su esperanza en un futuro mejor.

## 2. "El Dios de nuestros padres hace 500 años."

Los mayas de Yucatán concebían el mundo y al hombre como obra de Dios y los entendían por medio del mundo y del hombre. Su vida era completamente sacral y descubrían la presencia de Dios en todas las cosas. Pero, tal vez, lo más relevante de la concepción religiosa de los mayas sea la posibilidad de entrar en relación con la divinidad, lo cual lograban por medio de ricos rituales, especialmente agrícolas, algunos de los cuales todavía perduran.

Los mayas de Yucatán invocan a Dios con una pluralidad de nombres que, más que hacer referencia a un politeísmo, se refieren a facetas de la persona divina.

Concibieron un Dios creador de todo lo que existe al que llamaron "Hunab Ku" o "Itsamná". "Hunab Ku" es el único dios vivo y verdadero de los dioses de Yucatán, y decían que no podía figurarse, por ser incorpóreo. El origen del nombre "Itsamná" es oscuro, pero parece hacer referencia a un dios considerado como la suma de sabiduría y de virtudes prácticas y de bondad.

Los "Bacabes" son las cuatro deidades mayas sostenedoras del mundo, unidas con la correcta secuencia de colores y direcciones. "Lakin": el este, rojo; "Xaman": el norte, blanco; "Chikin": el oeste, negro y "Nohol": el sur, amarillo. Cada uno de estos puntos cardinales, personificado, era una deidad, llegando a ser una de las concepciones religiosas más fuertes de Dios; los mayas lo entendían todo en relación con los puntos cardinales, ya que su entedimiento de Dios era cosmogónico.

"Chaac" fue un hombre grande que enseñó la agricultura, al cual tuvieron después por Dios de la lluvia, llegando a ser el más popular de todos los dioses, debido, sin duda, a la dificultad de conseguir el agua en estas tierras y a la obvia importancia que esta tenía para la sobrevivencia de los mayas.

"Kukumcan" o serpiente emplumada, es el nombre del "Quetzalcoatl" azteca en el área maya; dios civilizador extranjero con atributos guerreros; era considerado como dios de los vientos y las tormentas. Su culto llegó a ser uno de los más importantes y estaba muy relacionado con los descubrimientos astronómicos de los mayas, especialmente con los equinoccios. Es una alta concepción mesoamericana de la divinidad, ya que es la unión de lo que vuela con lo que se arrastra, podríamos decir, de lo humano con lo divino.

La religión maya se sitúa en el contexto religioso mesoamericano y en ella pueden distinguirse dos niveles, el de las élites, envuelta en lujos ostentosos y rituales complicados celebrados en templos monumentales, y el de las mayorías rurales, de humilde ritual oficiado en las milpas o en los bosques. Cuando los mayas de Yucatán abandonaron sus grandes centros ceremoniales, predominó la religión de tipo rural. Esta tenía como elementos primordiales a) el culto a los astros, b) los rituales agrarios y c) los rituales funerarios.

a) El culto a los astros. Al sol, llamado con varios nombres, como "Kinich Ahau", "Ah Kin", "Hun Kak", etc., es sumamente respetado y junto con la luna tiene mucha importancia. A la luna le dan el título de "Cólol",



o sea mujer. Estuvo asociada con el agua, como diosa de lagunas y aguadas, y con la mujer y sus funciones procreativas.

b) Los rituales agrarios. Corresponden a cultos de fertilidad y fecundidad. A la diosa del maíz, "*Ix Kanleox*" se le dirigen oraciones para pedir buena cosecha.

Los "*Chaaques*", son dioses de la lluvia, el trueno y el relámpago, dadores del fruto en la milpa, son los más importantes; son cuatro o cinco y ocupan los puntos cardinales y el centro, cada uno con un color, y provocan lluvias benéficas o dañinas.

Los "*Balames*" son los guardines de las cuatro puertas que, simbólicamente, dan acceso a los pueblos. Cuidan las milpas; se les llama "*Nucuch Maacoob*" (ancianos) o "*Yumil col*" (Señor de la milpa); son invisibles y protegen contra los malos vientos y los animales peligrosos.

El "*Ch'a chaac*" o "creación de la lluvia" es la ceremonia más importante, en la que se hacen sacrificios de aves y libaciones de "*balché*" y ofrendas de panes de maíz, cuya esencia disfrutarán los dioses. Son usuales las ofrendas y primicias de los primeros frutos y semillas, como el "*pi-binal*" (elote cocido bajo tierra), el "*a' sa*" atole nuevo), el "*sac ha*", bebida de maíz ofrecida en los montes y el "*Huahicol*" o comida de la milpa.

c) Los rituales funerario. El más divulgado es el "*Hanal Pixan*", que es una ofrenda de comida a los muertos y que es una proclamación de fe la vida después de la muerte. Otra ceremonia funeraria es el "*P'o ke-ban*", que consiste en lavar ritualmente al difunto para purificarlo de sus pecados y preparar, con el agua del baño, bebidas y alimentos que se repartían para cargar con los pecados del muerto. Se practicó otro rito funerario que consistía en "despenar" al enfermo moribundo con repetidos tragos de alcohol que podían conducirle a la muerte, o bien, dándole un codazo en la parte anterior del cuello, que irremisiblemente causaba la muerte.

Para los mayas, Dios es el dueño de la historia y es el que guía el destino de los hombres; los mayas se esforzaron por atisbar el futuro y, a través de sus profecías, muestran su fe en que la historia tiene un destino. Dios ha creado todo lo que existe y los hombres deben respetar la creación; el que ataca a la naturaleza, ataca a Dios. Dios interviene siempre en favor de los hombres, pero puede también castigarlos por sus faltas.

Los mayas no confundían a Dios con las fuerzas de la naturaleza, estas, más bien, son manifestaciones del poder de Dios y señales para los

hombres; estos deben responderle con una vida pura y, en caso de desagrado, deben darle una reparación; este es el sentido de los sacrificios y ofrendas mayas, incluso de los sacrificios humanos que llegaron a hacerse; los más conocidos son los hechos en los cenotes sagrados, donde se ofrecía la vida de doncellas, para pedir la lluvia, y el sacrificio del ganador en el juego de pelota.

### 3. "Dios en la lucha de resistencia de nuestros pueblos durante 500 años

Aunque la religión maya, como tal, ha desaparecido, las formas religiosas contemporáneas hunden sus raíces en el pasado y no se podrán entender sin referencia a él.

El maya de Yucatán vive en medio de la naturaleza. Entre su comunidad y su milpa está el monte lleno de misterios. Su misma choza está rodeada de plantas y animales; cada planta, cada roca puede esconder un ser invisible al cual teme, porque no sabe si es bueno o malo; pero el maya campesino está ligado a ellos, como lo estuvieron sus ancestros y lo estarán los hijos de sus hijos, si el modernismo lo permite. La relación entre él y la naturaleza y sus fuerzas temidas, se manifiesta en un ritual íntimo o formal, personal o colectivo.

A su llegada al continente americano, los misioneros necesitaban formas de piedad que acercaran a los neófitos a la vida litúrgica de la Iglesia. Los indígenas americanos, acostumbrados al culto al aire libre, basado en la adoración de sus ídolos, necesitaban un espacio religioso que les permitiera entrar poco a poco en el estilo litúrgico del Rito Romano; este es el origen de las prácticas de religiosidad popular entre los mayas.

Como recibió el impacto de una nueva religión, que no conoce a perfección, su religiosidad implica una dicotomía, de la que resulta un sincretismo en el centro de dos extremos. Por esto el pueblo maya practica un ritual cristiano y un ritual mixto de elementos cristianos y mayas.

En la tensión de su pasado y la religión nueva, los mayas desplegaron una de sus principales características, aparentar sumisión y cambio para sobrevivir, pero manteniéndose intacto su interior.

#### 4. "El Dios de los pobres frente al proyecto neoliberal."

Para expresar el sentimiento del pueblo maya de Yucatán frente al proyecto neoliberal, me parece oportuno transcribir algunas de las palabras que el Sr. Primitivo Cuxim Caamal dirigió, a nombre de los indígenas de América, al Papa Juan Pablo II en el encuentro que tuvo con las etnias americanas en la ciudad de Izamal, Yuc., el 11 de agosto de 1993.

*"...Nos llama mucho la atención que tengas ganas de hablar con nosotros y que quieras hacerlo porque somos indígenas; hoy son muchos los hermanos que se avergüenzan de ser indígenas, que se avergüenzan de hablar nuestras lenguas, de usar nuestras ropas, de vivir en nuestros pequeños pueblos, de creer lo que nos enseñaron nuestros padres. Yo no los juzgo, porque siempre nos han menospreciado los que no son como nosotros; se aprovechan de los que no saben hablar en español, se burlan de nuestras tradiciones y creen que valemos menos. Es por eso que muchos hermanos cambian su ropa, olvidan su lengua y reniegan de su fe. Es que ahora no se respeta lo antiguo; todo lo que es de antes quieren cambiarlo porque piensan que ya no sirve. Es por eso que muchos de nosotros se sienten como perdidos; yo no entiendo por qué todos debemos pensar igual, vestir igual, hablar igual y hacer lo mismo.*

*Cuando vamos a la Iglesia y escuchamos las Santas Palabras, nos damos cuenta de que todos tenemos el mismo valor delante de Dios y de que nuestro Señor Jesucristo vino especialmente para los sencillos y humildes. Pero cuando salimos nos damos cuenta de que no es así en realidad. Por eso sentimos que están separados la fe y la vida.*

*Cuando los sacerdotes nos dicen que Dios nos dió el mundo para todos por el gran amor que nos tiene, sentimos mucha alegría y sentimos que nuestro amor a Dios también es grande; pero cuando nos damos cuenta de que el mundo y sus riquezas son de unos cuantos, pensamos que hay muchos que no le hacen caso a la Palabra de Dios.*

*Trabajamos mucho en nuestros campos, pero apenas conseguimos la comida; cuando logramos los frutos, lo que nos pagan es muy poco; cuando vamos a comprar, lo que necesitamos está caro; no entendemos porque cuando hay productos suficientes para todos, bajan de precio y cuando están escasos suben; no sabemos quién inventó este juego, pero nos damos cuenta de que son los comerciantes los que se enriquecen con él. No entiendo por qué le prestan dinero a los ricos, si somos nosotros los que lo necesitamos; le hacen caso a los que pueden producir mucho, aunque destruyan el campo, aunque acaben con*

los venados, aunque alejen la lluvia, aunque nos dejen sin nada. En cambio ellos no entienden que la tierra es como una madre, que da la comida, pero que tenemos que respetarla; por eso dice la Biblia que Dios nos hizo de la tierra.

Hay muchos hermanos que se casan del campo y se van a la ciudad; eso es lo peor, porque allí se sufre mucho y no se puede vivir como en el monte; en la ciudad no hay tiempo para criar los animales, para hacer los rezos ni para ver la luna.

No quiero que pienses que me estoy quejando y que creo todos nos quieren hacer daño. Nosotros también hemos cometido errores; el principal de todos es que hemos perdido mucho de los que nos enseñaron nuestros abuelos. A pesar de todo, tenemos una esperanza, creemos en un futuro mejor, deseamos que llegue pronto.

Es verdad lo que dices acerca de que se necesita una nueva evangelización, pero también es verdad que nosotros debemos aprender a ser nuevos como el Evangelio y a vivirlo en la milpa, en el mercado y en la casa. Nos da gusto saber que en estos días han estado reunido, aquí en Izamal, muchos sacerdotes y seminaristas indígenas y que han tratado de encontrar la manera de evangelizar las culturas indígenas. Esto nos da más esperanza.

Dicen que tú ayudaste a tu país a ser libre y que ayudaste a muchos otros a vivir como querían, por eso creo que hoy es un buen día para que tú nos ayudes a decir que tenemos derecho a vivir tranquilos, a conseguir nuestra comida, a tener nuestros hijos, a cuidar nuestra tierra, a hablar nuestro idioma, y a vestir nuestra ropa; tú puedes ayudarnos a entender que tenemos derecho a ser distintos porque somos iguales."

# EL DIOS DE NUESTROS PADRES HACE 500 AÑOS

*Pinotepa Nacional, Oaxaca, México*

1. ¿Cómo era la comprensión de Dios que tenían nuestros pueblos antes del impacto de la conquista y el choque inter religioso que allí se produjo?
  - La comprensión de Dios era más real, por que El tenía un quehacer concreto como en nuestro caso es el Dios de la Lluvia-Tata-Sa.abi. El es el que se encarga de enviarnos el agua en relación con el Dueño del Cerro, Dueño del Sol, Luna, Viento y fuego.
  - Anteriormente se le adoraba en el Cerro con incienso, lo tenemos antes de la llegada de los Conquistadores.
  - La comprensión que tenemos también es que Dios es comunidad, El sólo no puede hacer nada.
2. ¿Con qué nombres invocan a Dios y qué referencias profundas evocan tales nombres?
  - Nombres: Tata Sa.abi, Sutumaniyo, Sa.abi Cha'anu.
  - Referencias profundas:
    - Tata Sa.abi: es el Señor Dueño de la Lluvia, este es más grande y significativo dentro del mundo Mixteco no es simplemente el agua sino es Alguién que tiene entre sus manos el enviar la lluvia o no.

SUTUMANI: El papá de todos, al decir esto hacemos referencias que es un Señor que tiene Hijos y al tener Hijos también se piensa en la mujer.

SA.ABI CHA'ANU: El papá Lluvia el que dirige y controla en todos los sentidos, por que hay lluvia que son dañinos y destruyen la cosecha, también hay la forma como este Señor puede traernos la Paz.

3. ¿Qué características y cualidades se le atribuye a Dios y cómo se expresaban?

Comunitario, Trabajador con el quehacer concreto. El se preocupa de darnos el Maíz, Sandía, Chipile, algodón, aguacates y todas las frutas anteriormente se le agradecía por la buena cosecha por medio de oraciones en el Cerro como complementario con el Dueño de este.

4. ¿Cómo se relaciona Dios con la Naturaleza, con el Hombre-Mujer y con la Historia del Pueblo?

- Dios se relaciona con la Naturaleza, enviándonos el agua para que reverdezca, también para que se reproduzcan los animales para nuestro alimento como son: Pescado, Chacalines, tortugas, etc.
- Dios se relaciona con el hombre enseñándole que trabaje la tierra, la cultive y la cuide.
- Dios se relaciona con la Mujer ella está al pendiente de colaborar con el hombre preparando la comida y a veces también en su trabajo.

5. ¿Nuestros antepasados confundían a Dios con las Fuerzas de la Naturaleza?

- Para nosotros los Mixtecos no confundimos el Agua-Lluvia con Dios, ciertamente El es Dueño del agua por eso se le invoca con Fe y Esperanza para que se acuerde de nosotros.

De esta manera podemos decir del Sol, de la Luna y del cerro que todos son manifestaciones de Dios que no son muchos Dioses sino uno quién se acuerda de nosotros.

- La mamá de los Sa.abi Hijos vive en un Cerro hueco, también tenemos a Dios Mujer que es el apoyo fiel de Dios.

6. ¿Aceptan una pluralidad de dioses?

- Hemos platicado que Dios es uno y que tiene colaboradores porque El solo no se daría a basto gobernar y dirigir todo el universo de los Hijos de la Lluvia.

7. ¿Qué sentido tenían los sacrificios y la penitencia en nuestros pueblos como formas de adhesión a Dios?

- Nosotros los Mixtecos-Hijos de la Lluvia no tuvimos los sacrificios pero sí teníamos la penitencia y hasta la fecha la seguimos teniendo.
- Tenían Fe y creían fuertemente en Dios Tata Sa.abi, pero lo concebían como una familia nuestros antepasados y lo seguimos concibiendo de esta manera.
- Además que se creían en la función de Dios comunidad y cada uno de los Dueños colaborador de Dios tenía que ser responsable.

# KINTAKANALAKANKINTAKANALAKAN

Aporte de los Akgchuwinanin y  
Makgalhtawakenain del pueblo Totonaco  
Huehuetla, Puebla, México

## Nuestra palabra sobre nuestra Madre y Padre Dios

El día *chicome tecpatl* del mes *malinalli* del año *chicome calli*, nos reunimos los *akgchuwinanin* y *makgalhtawake nanin* para compartir nuestro pensamiento y nuestra palabra sobre lo que creemos, sobre lo que sabemos, de nuestra Madre y Padre Dios.

Quienes hemos juntado nuestra palabra y nuestro corazón somos hijas e hijos del Pueblo Totonaco, del pueblo *Akgutu Naku*. Somos de las comunidades de *Lipuntawaka*, *Xunalhpu*, *Kuwikchucut*, *Lekgaman*, *Kgoyom*, *Putlunichuchut*, *Putaxkat*, Madero y Cinco de Mayo. Vivimos en *Katuxawat*.

Comenzamos preguntándonos qué decían nuestras abuelas y nuestros abuelos, quienes vivieron antes que nosotros, sobre Dios?

Quienes vivieron primero que nosotros, quienes son las raíces de nuestro pueblo, entendían que Dios era Nuestra Madre Dios Tierra y Nuestro Padre Dios Sol. Así pensaban los antiguos porque sabían que toda nuestra vida y todo lo que tiene vida tiene su origen en la tierra, y nos dejaron dicho que nosotros somos hijas e hijos de la tierra. Nuestra Madre Tierra nos dá la vida, por eso es que somos *tiyatliwa*. En la tierra está Dios, en ella vive Dios, ella es *Kintsekan*. Por eso los antiguos iban a hacer sus oraciones a los *Kgastin*, y allá arriba hacían sus ofrendas, llevaban sus flores, sus ceras. Y nos enseñaron que el patrón de nuestro pueblo *Kimalanakan* salió de una cueva. Ellos nos dejaron enseñado que salió de *Kga-*



*xuwachuchut*, en esa *musung* lo dió a luz *Kinpaxkatsikan*. Nos dijeron que nadie lo hizo, que allí nada más lo encontraron.

También nos enseñaron que el sol nos dá la vida, él nos dá el calor de la vida, dá vida a toda la naturaleza, Y por eso ellos decían cuando veían venir al sol "Allí viene *Puchina*". Nuestro Padre Dios es *Kimpuchina-kan*, porque en él encontramos el origen de todo, de todo lo que hay en la naturaleza. El es el Dueño de toda la creación. Nos dejaron dicho los antiguos que todo lo que hicieramos, nuestra oración, nuestras ofrendas, nuestros trabajos, los comenzáramos en la dirección de *xlipuhni*. Porque en *Kintlatikan* Dios tenemos el principio de todo.

Dios está en *Katuxawat*, en ella encontramos los que nos alimenta, lo que nos cura, lo que nos cubre y protege. Sin ella no existiríamos, no habría vida. A través de ella encontramos, nos relacionamos, con el Dueño de la vida. Nosotros tenemos contacto con Nuestra Madre tierra-naturaleza cuando trabajamos. Con nuestro trabajo la tierra puede producir frutos abundantes. También con nuestro trabajo la tierra tiene vida. Pensamos que Dios, la tierra-naturaleza y la humanidad nos encontramos mutuamente unidos, y de esa unidad surge la vida. Es así como *Chuchutsipi* tiene vida.

Al compartir con los demás las palabras que teníamos guardada en nuestra mente y en nuestro corazón, hemos declarado que nuestros antepasados no confundían a Dios con las fuerzas de la naturaleza, porque ellos sabían a través de la luz que mantenían encendida en su mente, que la fuerza de la naturaleza viene de Dios. El es el Dueño de *litliwakga*. También pudimos aclarar que *lakgkgolun* y *laknatsitni* no aceptaban una pluralidad de dioses, como han dicho los que no conocen nuestra palabra. Ellos sabían en su *xlistaknikan* que sólo existe un solo Dios. En su teología ellos sabían que todo tiene su dueño. Así decían ellos: "el fuego tiene su dueño", "el pueblo tiene su dueño". Y por eso para cada cosa representaban a Dios de distintas maneras. Pero también sabían y decían que solo Dios era el Dueño de todo. Y a El en realidad era a quien ofrecían sacrificios y ofrendas.

Nuestra palabra sobre lo que creemos *xa makgan tachuwín*, no se encuentra escrita en libros sino en el pensamiento y corazón de los ancianos y ancianas del pueblo. Ellos los antiguos, son quienes nos han enseñado lo que saben. Por ejemplo ellos nos han contado como se hizo el sol y la luna, como se hizo el maíz. Pero estas palabras no las cuentan los an-

cianos abiertamente, porque hay quienes no creen estas enseñanzas y piensan que estas palabras son solamente puro cuento. Pero nosotros creemos que lo que ellos dicen es la verdad y que esta palabra la puso Dios en su corazón.

Nuestras creencias nuestro pueblo más bien las celebra, las expresa, en nuestras costumbres de *paskua*, *santujni*, *lakatankuwit*, en ellas encontramos los símbolos que nos hablan del pensamiento de Dios, de su voluntad, del respeto que debemos tener con Nuestra Madre Tierra, de que tenemos que ayudarnos las mujeres y los hombres y trabajar unidos.

También lo que creemos lo expresamos a través de los *tantlinin*. Cuando ellos danzan nos recuerdan como Dios organizó a *Katuxawat* desde los cuatro caminos que tiene. Esta sabiduría de Dios aparece sobre todo en los *Kgosnin*. En esta danza intervienen diez danzantes, cinco abajo y cinco arriba. Los cinco de arriba danzan sobre el *pokogosni*. El *puxku* de la danza baila en el centro y los otros cuatro se colocan, cada uno, en cada lado de un cuadro formado por cuatro gruesas ramas anudadas. Estos cuatro danzantes volaran para descender hasta la tierra. Antiguamente, nos han dicho los mayores, cada danzante daba trece vueltas en torno al árbol para descender. Por eso el total de las vueltas dadas eran de cincuenta y dos. Esto, ahora sabemos, representa un periodo de vida, una generación. El danzante principal toca su música y baila, en el centro que está arriba del árbol, dirigiéndose a los cuatro rumbos del mundo, empezando con *xlipulhni*.

En distintas ocasiones en que nos hemos reunido para compartir nuestro pensamiento y nuestra palabra, nos hemos dado cuenta que todo tiene *chastutati*: nuestras casas tienen cuatro troncos que las detienen, nuestros altares, los templos antiguos que hemos visitado en el *Tajun*, nosotros tenemos cuatro extremidades, nuestros *kakiwin* tienen cuatro linderos.

Cuando hemos hecho nuestra oración en base al pensamiento de los antiguos, la hemos realizado dirigiéndonos a *Kimpuchinakan* hacia los cuatro rumbos.

En *Kxlipulhni* recordamos que todo tiene comienzo, que todo tiene un principio. De allí comienza a venir en su camino Nuestro Padre Sol, allí empieza la luz que nos acompañará durante el día y durante la vida, de allí brota el cultivo de nuestro *Kuxi*. Por eso al dirigirnos hacia este rumbo siempre pedimos a *Puchina* nos dé la vida y la luz que nos llene de

sabiduría para dar vida a nuestro pueblo por medio de los cargos y servicios que existen en nuestro pueblo.

En *Kxlitsankgan* buscamos el lugar del descanso, allá va a descansar *kimalanakan*. Por allá es donde se guarda nuestro Padre Sol y decimos que no debemos ponernos tristes porque sabemos que es necesario el reposo para recuperar nuevas fuerzas para seguir viviendo y trabajando al día siguiente. Cuando miramos hacia ese rumbo decimos que todo debe tener su descanso, los cultivos deben descansar y, también, todos los trabajadores deben descansar para que después todo nuevamente tenga *tatsuwit*.

En *klakgapakgxuki* recordamos que *chuchutsipi* tiene un principio, por allí comienza su caminar. Y durante su caminar será llevado nuestro pueblo sobre el viento, sobre las nubes, a través de los rayos y por medio del sol. Cuando vemos hacia ese rumbo buscamos recordar los pensamientos de los que comenzaron a sembrar la vida, a sembrar a las personas, por allí buscamos el sentido de las obras a las personas. Por allí buscamos el sentido de las ofrendas que presentamos a Dios. Por eso nosotros al tener vida en este mundo luchamos por darle vida a nuestro pueblo.

En *kxlakgatakstakat* recordamos que vamos a morir, que la humanidad muere, allá iremos a descansar con perfección y hermosura. Allá están los Santos Cerros y sobre ellos están los que han muerto y que ahora están platicando con Dios, y nosotros no podemos hablar con ellos ni interrumpir su conversación. Pero si sabemos que podemos presentarles su comida, nuestra ofrenda, nuestro incienso, nuestras flores, nuestros cantos, para que nos ayuden en el peligro, en la enfermedad, en el llanto, en la flaqueza. Allá nos libremos, por fin, del sufrimiento.

Ahora vemos que cuando platicamos sobre estas cosas estamos haciendo Teología. Y en estas reuniones y celebraciones sabemos que venimos a recoger algunas semillas que después llevaremos a los demás de nuestro pueblo. En la Teología buscamos el origen del pueblo para conscientizarnos de que tenemos un origen. Al hacer teología no pensamos que vamos a perder tiempo, sino, más bien, que vamos a conocer y a aprender de nuestros abuelos.

La Teología nos sirve para darnos cuenta hasta donde decimos que conocemos y creemos en Dios y que si realmente vamos experimentando esa fe que profesamos cotidianamente. La teología nos ayuda a impulsar nuestra actividad integral.

La cultura de nuestro pueblo se va a reformular en la medida en que vayamos valorando nuestras costumbres, nuestro idioma, nuestros ritos religiosos, nuestra vestimenta, y sobre todo, si vamos escribiendo lo que es nuestro y que sí tiene valor para enseñárselo a los más pequeños.

Concluimos en que debemos aumentar nuestra fe en Dios para que no solamente sintamos su presencia en los lugares sagrados sino, también, en nuestra organización independiente Totonaca, con la que haremos frente a la situación del mundo.

## VOCABULARIO

CHICOME:	voz nahuatl que significa siete.
TECPATL:	pedernal.(nahuatl)
MALINALLI:	hierba.(nahuatl)
CALLI:	casa(nahuatl)
KINTAKANALAKAN:	En nuestra lengua totonaca significa,nuestra creencia.
AKGCHWINANIN:	Los que proclaman la palabra,los que anuncian la palabra.
MAKGALHTAUKGENANIN:	Los que enseñan la palabra.
AKGTUTU NAKU':	Tres corazones se deriva de nuestra lengua:Tutunaku =Totonaco.
LINPUNTAWAKA	Lugar donde se encuentran dos pendientes bajas.
XUNALHPU:	Pagua amarga.
KUWIK CHUCHUT:	Donde la arena se endurece y el agua misma busca acumularse ahí.
KOGYUM:	Se deriva de la palabra KOGYUT=pericos.
PUTLUNICHUCHUT:	Lugar de agua lodosa.
PUTAXKAT:	Lugar de colmenas.
KATUXAWAT:	Etimológicamente es lugar donde hay muchas milpas y en el concepto español es el mundo.
TIYAT LIWA:	Tierra de carne,se refiere al cuerpo humano.
KINTSEKAN:	Nuestra Madre.
KGAXUA CHUCHUT:	Agua del tambor.
MUSING:	Cuevas.
KIMPAXKATSIKAN:	Nuestra Madre que se compadece.
PUCHINA':	Dueño.
KIMPUXINAKAN:	Nuestro Dueño, Nuestro Padre Dios.
XLIPULHNI:	Lugar donde sale el sol.
KINTLATIKAN:	Nuestro Padre.

CHUCHUT SIPI:	Agua del Cerro,y en nuestro concepto son todas las personas que viven y que dan vida a un pueblo.
LITLIWAKGA:	Que tiene fuerza.
LAKGKGOLUN:	Los ancianos,o los viejitos.
LAKNATSITNI:	Las mujeres.
XA MAKGAN TACHUWIN:	La palabra antigua.
PASKUA:	Fiesta.
SANTUJNI:	Todos Santos.
LAKGATANKUWIT:	Dar a la luz,y en el concepto español Navidad.
TANTLININ:	Danzantes.
KGOSNIN:	Voladores,los cuales danzan.
POKGOSNI:	Etimológicamente lugar donde se vuela,la cual en español le decimos el palo o árbol de los voladores.
PUXKU:	Jefe,coordinador,gobernador,es decir alguien que está al frente de algo o de alguien.
CHASTUTATI:	Cuatro lados o cuatro rumbos.
KAKIWIN:	Terreno.
KUXI:	Maiz.
KXLITSANKGAN:	Lugar donde se oculta.
KIMALANAKAN:	Nuestro patrón,nuestro dueño.
TASUWIT:	Movimiento.
KLAKGAPAKGXUKI:	En la izquierda,corresponde al Sur.
KLAKGATAKGSTAKAT:	En la derecha,corresponde al Norte.
TAJIN:	Lugar del trueno JILI'.

# APORTE DE LA PRELATURA DE HUAUTLA (MEXICO)PORTE DE LA PRELATURA DE HUAUTLA (MEXICO)

1. ¿Con qué nombres invocamos a Dios y que referencias profundas evocan tales nombres?

MAZATECOS:

Ji ndi nain-Ji ndi na: Nuestro Padre, nuestra Madre.  
Chikon tokoso(nindo): Señor de cerro, representa el bien.

Negros: Cuidan los tesoros y duendes: policias.  
Señor de la vida, nos da la vida y alimenta, dueño de todo; da la vida y la quita, en él estamos.

NAHUAS:

Teotl: Nuestro Padre, Tonanzin: Nuestra Madre.  
Está en todos los acontecimientos de la vida.

2. Qué características se le atribuían a Dios y como se expresan?.

Es el chingón, lo sabe y lo puede todo, da la vida y la conserva.

Es el sabio que dirige toda la vida del hombre y el que sana.

Las expresiones son espontáneas y llenas de confianza en ritos, fiestas, oraciones, curanderos, lugares, tiempos.

3. Cómo se relaciona Dios con: Nat, hombre- mujer y en la historia del pueblo?

- Naturaleza: como dueño, como manifestación de la presencia de Dios y como espacio de acción de Dios (lluvia, rayo, etc.)
- Hombre- Mujer: con respeto, con sencillez, cercano. Da lo necesario para vivir. El hombre vive por Dios y Dios por el hombre.
- Historia del pueblo: está en la vida del pueblo. Los ancianos descubren la voluntad de Dios a su pueblo.

4. Nuestros ancianos confundían a Dios con la naturaleza?

No. Ven relación con Dios, presente ahí, actos de él.

Aceptaban la pluralidad de dioses? No, porque hay un principal y único; los demás son diferentes caras de Dios.

5. El sentido de sacrificio de nuestro pueblo como forma de adhesión a Dios, que sentido tiene?

- De dependencia y gratitud hacia Dios, de purificación y penitencia.
- De castigo, es decir, de reconocer el desacuerdo de Dios.
- De dar vida a Dios que a la vez nos da la vida.

Nombres con que los mazatecos se dirigen a Dios.

- Padre dueño de la tierra y el cielo.
- Padre y Madre del mundo.
- Padre del sol y Padre de la luna.
- Padre respetable y Padre con autoridad.
- Padre y Madre que alumbras como brasa el mundo tierno y blando.
- Está tu voz y llenas el mundo.
- Iluminas y le das conciencia al mundo.
- Nos estás creando y nos dejas vivir.
- Nos quieres y te compadeces de nosotros.
- Nos guías y nos enseñas.
- Nos das el día y nos das la noche.

- Padre viejo y canoso.
- Dios transparente y que ves para todos los lados.
- Estamos ante tus ojos y ante tu boca.

## Historia del Chicon Tokosó

El Chicon Tokoso y su esposa la mujer de agua fría(chjon nda nsian) vivían en el cerro Nindó Tokosó con la madre del chicón. En toda esa región se daban las cosechas abundantemente y las mazorcas de maíz eran de gran tamaño así como las calabazas y los frijoles y quelites.

Un día en que el chicón andaba en un viaje, su mujer cortó muchas mazorcas para regalarlas a quienes la visitaban, pues le gustaba ser muy espléndida con todos los visitantes y compartir sus bienes, la suegra la regañó pues pensaba que con eso derrochaba lo que su marido trabajaba.

La mujer se entristeció y se fue de su casa. A su regreso el chicón buscaba a su mujer, y como la madre le contará lo que pasó, él le daba la razón a su esposa. Fueron a ver en la milpa en donde había cortado tantos elotes, pero descubrieron que no faltaban más que un elote en cada esquina de la milpa, osea cuatro elotes.

Pero ya nunca volvió la mujer de agua fría y desde entonces bajo la productividad de la tierra. Y cuentan que por donde pasaba la mujer, las cosechas eran abundantes en aquel tiempo, pero luego disminuir cuando ella se iba a otro lado. Y donde ahora vive, se dan abundantes cosechas.

Los Chicones: Son seres sobrenaturales que representan el espíritu de cada pueblo. Cada cerro tiene su chicón y la gente que vive en esa región vive y se comporta conforme es su chicón, a esto se le llama Chicón 's ein, que vendría a ser la cultura concreta de cada comunidad mazateca, los rasgos distintivos de cada pueblo, por ello se le daba tanto culto a los chicones y se les respeta pues son como el alma del pueblo. Muchos de ellos se han identificado con los patronos cristianos de cada pueblo, especialmente con San Martín Caballero, son como protectores del trabajo del campo y los que velan por la nauraleza.



# EL CALENDARIO MAZATECO DE LA CREACION Y SANTIFICACION DEL TIEMPO

El calendario mazateco consta como todos los calendarios de mesoamérica, de 18 meses de 20 días, más un mes de 5 días para dar un total de 365 días al año.

Cada mes tiene su nombre y significa una acción creadora de Dios, y esto provoca algunas practicas entre el pueblo mazateco, aunque muchas de ellas ya se están perdiendo, sin embargo aún quedan bastantes como para reconstruir la santificación que del tiempo hace el mazateco.

1. Chan me<sup>3</sup>: Dios se pone a pensar qué hacer (ya mero) algo está por gestarse.
2. Chan nd'ao<sup>4</sup>: Dios se impone una tarea(ahora). Se asume un compromiso.
3. Chan s'ki<sup>4</sup>: Dios empieza a calcular y hacer presupuestos (cuentas).
4. Chan kjui<sup>4</sup>: Dios empieza a trabajar( voy ).
5. Chan jins<sup>4</sup>: Dios cae en la cuenta de que agua es la sangre del mundo ( sangre)
6. Chan Nno1: Dios se alegra en su trabajo (bi Nno1 risa o alegría)
7. Chan to<sup>4</sup>: Dios se exigemás a sí mismo (to<sup>4</sup> partícula imperativa).
8. Chan ma<sup>4</sup>je<sup>3</sup>: (je neya je) Dios resonó en todas partes o hechó a andar el mundo.
9. Chan majt-ti: Dios se enojó porque no funcionó como él quería. Todo trabajo es perfectible.

10. Si<sup>4</sup>nda<sup>4</sup>: (Sindaya) Dios reconstruye todo nuevamente.
11. Si<sup>4</sup>n'e<sup>2</sup>: (Molesten, hagan buya). Las cosas se expresaron, pues les dió espíritu, se puede dialogar con ellas.
12. Chan Nndjo<sup>4</sup>: Dios se entristece porque su trabajo era pesado y no tenía fin. Decía: ¿Caeremos? ¿Trozaremos con nuestra carga? (Kannndjo-caerse).
13. Chan srje<sup>4</sup>: A su obra le dio todas las modificaciones posibles, estudió todas las alternativas.
14. Chan kjua<sup>3</sup>: Dios contempla su obra y se da cuenta de que está quedando bonita y se propone embellecerla aún más (mgui<sup>2</sup>soa<sup>4</sup>-nda<sup>3</sup> kjua<sup>7</sup>).
15. Chan sa<sup>3</sup>: El mundo empieza a crecer, todas las cosas empiezan a crecer (sa<sup>3</sup>l crecer) Todo esto antes de que saliera el sol.
16. Chan kiln: (tsa<sup>3</sup>ki<sup>2</sup>nle<sup>4</sup> si<sup>3</sup>kjiln) Todas las cosas se integran, se acoplan, quedan a la medida.
17. Chan kja<sup>4</sup>n: (tsa<sup>3</sup>kja<sup>4</sup>n) Se volvió a romper el mundo en algunas partes.
18. Ki<sup>4</sup>nda<sup>4</sup>: (ko<sup>4</sup> il<sup>3</sup>fi<sup>34</sup> si<sup>3</sup> ña<sup>3</sup>ki<sup>3</sup>nda<sup>3</sup> ki<sup>3</sup>s'e<sup>3</sup>ni<sup>3</sup>) E mundo quedó todo perfectamente formado.
19. Ki<sup>4</sup>nda<sup>4</sup> oln: Son los cinco dás complementarios en los que Dios hizo salir el sol y le dio al mundo sus cuatro esquinas y el centro para tener cinco direcciones.

El sol nace porque con el ruido o arruyo de la naturaleza, pájaros, hiervas, viento etc. le dieron vida.

Escuela de Ministerios Indígenas de la Prelatura de Huautla.

# CREDO: NUESTRA FE Y COMPROMISO POLITICO

Ocosingo, Chiapas, México

Reflexión, a la luz de la fe que hicieron 75 comunidades indígenas dando razón de su fe y compromiso político.

1. Qué buscamos?

+ Estamos buscando la vida del pueblo y la liberación: que tengamos buena salud, educación, trabajos colectivos, tierra.

+ Buscamos la unidad, la justicia, solución a nuestros problemas y respeto entre nosotros.

+ Buscamos solución a los problemas de la tierra y así tengamos alegría de hacer las fiestas y buena alimentación.

+ Llamados por Dios buscamos la paz y la esperanza y el acuerdo entre nosotros; que se haga el acuerdo en nuestra comunidad y cumplamos el acuerdo.

+ Buscamos la coordinación entre todas las organizaciones que buscan caminos nuevos de vida y que también haya coordinación entre todos los trabajadores.

+ Buscamos también recuperar las buenas tradiciones de nuestros antepasados y seguir la buena organización que tuvieron ellos.

+ Mateo 5,3-12.

2. Qué queremos?

- Nosotros como pobres, como Iglesia con los pobres, queremos la paz; queremos estar unidos en la palabra de Dios y en la organización hombres y mujeres.

- Queremos la información nacional e internacional para saber lo que pasa en el mundo.
- Queremos corregir los errores que cometemos y nuestras desviaciones y así tengamos más fuerza.

Queremos la democracia social, la igualdad de Derechos hombres y mujeres.

- Queremos respeto a los derechos de todos los pueblos.
- Queremos construir y vivir una nueva sociedad igualitaria, donde se repartan equitativamente los bienes y todos los hombres y mujeres tengan lo necesario para vivir dignamente.
- No queremos que alguien nos engañe y nos lleve a la muerte.

1a. Tesalonicense	1,1 -3
Mateo	7,7 -11
Juan	15,1 -10
Juan	24,26

### 3. Qué creemos?

- Creemos en nuestra organización, la cultura de nuestros antepasados y ahora también creemos en el pueblo.
- Creemos en Dios Padre Todo poderoso porque nos da vida a los pobres y creemos en los mandamientos de la ley de Dios.
- Creemos en Dios Padre que escucha nuestra oración y da vida a nuestra comunidad; creemos en Dios que nos da la tierra y el trabajo para la vida de la familia.
- Creemos que la tierra es la primera necesidad de nuestra vida, por eso queremos que se cuide la tierra, el agua, los animalitos, pues todo esto es fuente de vida.
- Creemos también en la fuerza y cultura de nuestros antepasados y en su sabiduría, al usar las plantas medicinales que les dieron vida a ellos y son vida para nosotros.

Mateo 7,7-11

1a. Tesalonicenses 1,1-3

#### 4. Cómo agarramos fuerza en el corazón?

- Agarramos la fuerza de la palabra de Dios , de esta organización ARIC.
- Nos da fuerza cuando conocemos lo que pasa en el Estado en la Nación y en mundo.
- Hay fuerza cuando hay fe en los hermanos y tenemos un sólo pensamiento y un sólo camino.
- Nos da fuerza también la capacitación y la formación para ayudar mejor al trabajo de la familia y de la comunidad.
- Nos da fuerza cuando vemos el buen servicio de las organizaciones y de los servidores.
- Nos da fuerza la fidelidad al pensamiento, a la sabiduría, y a la fe de los antepasados.
- Nos la fuerza la oración; la oración de un nuevo pueblo Santo.
- Nos da fuerza el servicio y amor a la comunidad, ayuda a los trabajadores a aguantar los sufrimientos.

Juan 17,1-13

#### 5. Qué camino seguimos y con qué instrumentos?

- Utilizamos (nos servimos) de la palabra de Dios, la organización aric, que nos ayuda a vivir en la democracia, en la participación política del pueblo.
- Nuestro camino es la democracia en la política, en lo ideológico y en lo económico y en lo religioso.
- Nuestro camino se enraiza en la tradición de nuestros antepasados, en la cultura como algo que está vivo, que nos ayuda a saber a aprovechar lo nuevo.
- Nuestro camino y nuestro instrumento es el respeto a los derechos humanos y los derechos del pueblo tzeltal, ch'ol, tzotzil, tojolabal, de todos los pueblos.
- Nuestro camino se mira en el proyecto de la comunidad, de los hombres y de las mujeres, de la unidad entre los pobres.
- Nuestro instrumento es el diálogo, la negociación entre organizaciones, entre personas, entre comunidades, también

con el gobierno. También utilizamos el plantón, las marchas, peregrinaciones, concentraciones, para exigir nuestros derechos.

- Nuestros derechos son: A la tierra, educación, trabajo, vivienda, digna salud, comercialización, etc...
- Nuestros instrumentos son la capacitación de los niños, de los jóvenes, de los hombres y mujeres para que puedan hacer un trabajo en la comunidad.
- La unidad entre los pobres y la esperanza son los mejores instrumentos para la liberación y construir una sociedad justa para todos.

Juan 10,1-18

# ELEMENTOS VIGENTES DE LA TEOLOGIA MAYA: RESCATE Y SISTEMATIZACION

*Pedro Uc Be*

## INTRODUCCION

Se ha escrito muchos libros en torno a los mayas, una de las culturas más sobresalientes y avanzadas del pasado, el interés de los estudiosos de las antigüedades fue creciendo paulatinamente hasta llegar a su máxima aceleración, se han hecho viajes de exploración a las ciudades antiguas, entrevistas a los ancianos, fotografías, videos, reseñas y muchos otros esfuerzos. A pesar de las múltiples investigaciones, al parecer no se ha logrado captar al maya, su espíritu continúa siendo un misterio profundo, por quinientos años que se ha iniciado con la proclamación del año internacional de los pueblos indios. Su estrategia de resistencia y sobrevivencia, totalmente distinta y hasta contraria con las del conquistador, mantiene su firmeza en cada generación que llega. Los intentos de encontrarlos son poco o nada efectivos ante la capacidad de moverse, crecer, desarrollar, envejecer y hasta morir en medio de sus captores y agentes de persecución.

En este trabajo se pretende penetrar la vida del hombre de los vientos, encontrarse con su espíritu, conocerlo y dialogar con él. Es preciso advertir que han pasado quinientos años de conquista sin encontrar los mecanismos propios para este logro. Los quinientos un años que se ha iniciado deben ser totalmente distintos y hasta contrarios si se pretende co-

nocer al maya; los instrumentos de conquista en el pasado fueron crueles homicidas, desde la espada hasta la religión cristiana; el sistema social, económico y político impuesto no fueron los apropiados para el encuentro y diálogo, conforme fue pasando el tiempo fue creciendo la agresión, en tanto el maya fue encontrando su lugar de refugio, en el que guarda su historia, su raza, su lengua, su cultura y su gran interacción con la naturaleza.

Cabe destacar su silencio ante sus perseguidores, ante declaraciones en su contra ha respondido con modestia, son acusados de ser atraso y lastre de la "sociedad", enemigos del desarrollo y manchas negras de las ciudades blancas. NO obstante son folklorizados, promocionados en los países desarrollados con el fin de atraer el turismo y la captación de divisas. Algunos sectores de la sociedad de hoy y también la religión parece que comienzan a acercarse con mucho esfuerzo al hombre maya, al parecer están desechando los antiguos métodos de dominación, lo que permite un acercamiento ya no con el objeto de estudio, sino con el sujeto de una cultura, historia y creador de grandes ciencias hasta el presente que se dirige a la destrucción por su propia tecnología.

## I. LA IGLESIA INDIGENA ES GUIA ESPIRITUAL.

Cuando se habla de la Iglesia, por lo general se piensa en el cristianismo, que se apropió esta palabra popular que se usaba para designar una asamblea o reunión. Los mayas precolombinos no conocieron esta palabra, pero su práctica (visto a fines del s.XX) es genuinamente de iglesia. *Cajal* es la palabra que los mayas usan para referirse a su asamblea o comunidad. Ninguno queda fuera de este *Cajal*; las reuniones de negocios y las decisiones no se deciden por la mayoría sino por todos, las ceremonias y ritos no se parecen a los diferentes grupos de cristianos, todos son miembros y participantes de la oración, del canto y de la "Eucaristía", comida, sin señalar a justos y pecadores.

El *Caj* construye su casa y su ciudad sin depender económicamente de su gobernante quien no es el monopolio de la riqueza de la comunidad, no practicaron el diezmo porque conocieron el amor que da todo para todos y viceversa. Contrariamente sucede entre los protestantes de hoy cuando el gringo hacen sus visitas de verano a las iglesias, dejan ropas,



perfumes, juguetes, útiles escolares etc. Para los hermanos de la Iglesia, y el pastor o el líder los distribuye según su propia inspiración, guardando para sí lo más valioso y en el nombre de Dios compartir el resto con los necesitados. La comunidad maya aún el día de hoy, sigue siendo una gran Iglesia que tiene mucho que enseñarle a la Iglesia cristiana, su práctica motivada por una profunda y ferviente fe lo hace una comunidad sabia para decir el bien ante las adversidades, la hace santa a pesar de las tentaciones de poder que la hostigan abriéndose caritativamente a los demás.

Así mismo la espiritualidad como palabra ha sido interpretada cuidadosamente por y para el sistema dominante al servicio de la explotación y muerte desde el primer día de la “evangelización” de los autóctonos hasta la recta final del siglo XX. “La voz del Evangelio se escucha solamente ahí donde los indios también escuchan el estruendo de las armas de fuego” decía un conquistador. Gonzalo Fernández de Oviedo decía: “¿quién puede dudar que la pólvora contra los infieles es incienso para el Señor?”. Simón de Villalobos dijo: “cuando matemos o hiramnos tengamos cuidado de hacerlo en defensa de nuestro Señor Jesucristo” Con estas declaraciones basta para entender la religiosidad y “espiritualidad” de los “portadores de las buenas nuevas” del siglo XVI. Ante la denuncia profética de algunos enviados de Dios como Bartolomé de las Casas, hoy Monseñor Samuel Ruiz, en la misma diócesis, los dominantes maquillan la interpretación y práctica de la espiritualidad.

El fanatismo religioso y el esfuerzo individualista y meritorios es calificado de espiritualidad evangélica, por ser indiferente o cómplice de las diversas formas de violencia, la distancia creciente entre ricos y pobres, las injusticias laborales, la marginación de las grandes mayorías, la discriminación social y racial, el abuso deshumanizante de la mujer que son de crecimiento sistemático, y lo más grave es que adormece las conciencias, fomenta la desesperanza, conduce a la pérdida de dignidad sobre todo de los indígenas que sufren actitudes racistas en medio de esta práctica religiosa. Los esfuerzos de la teología latinoamericana y sobre todo el renacimiento y reconstrucción de la teología india cuestiona con seriedad este instrumento del mal. Se comienza a respirar una nueva esperanza ante la reflexión del pobre, de la mujer y del indio que va en busca de la herencia cultural y espiritual de los abuelos y del gran Jacinto Can Ek.

Como guía espiritual los mayas pusieron las bases sobre las que se construyen sus generaciones en lo cultural, ético, social y político. Las

comunidades de hoy a pesar de estar rodeadas por la violencia y deshumanización de los poderosos, han demostrado que se puede vivir en fraternidad, en igualdad y en justicia. Ante la indiferencia han demostrado compañerismo y apoyo mutuo no sólo en lo pequeño sino hasta lo más sublime, la vida. Algunos ejemplos son las comidas que se comparte con cada familia, las milpas son hechas comunitariamente y la comunidad es construida a través de faenas dominicales. Al presentarse ante HUNABKU, Dios Unico, el Men presenta a la comunidad, no existen adherentes o simpatizantes, todos son miembros, los que son bautizados en la Iglesia cristiana, tampoco son excluidos, reciben por igual el Balce (vino) y el Yach' (comida) por igual. Ante la enfermedad e incapacidad de uno, la comunidad se hace cargo de su canasta básica y de su familia hasta su total recuperación. La iglesia cristiana por cinco siglos se ha cerrado el diálogo imponiendo sus dogmas y acusando a los nativos de incivilizados, adúlteros e idólatras. No obstante la comunidad maya ha penetrado al interior de la iglesia y desde ahí embrionarse, crecer y salir de nuevo a la luz para dialogar bajo una nueva dimensión de madre e hijo. Existe la esperanza y muy cercana de entablar un diálogo serio bajo esta nueva relación, pues la iglesia está obligada a escuchar, responder y hasta hacerse responsable de las querellas de su hijo por el que ha estado embarazada por quinientos años. Si esto se hace realidad, la comunidad maya, como iglesia maya asumirá y se fortalecerá como guía espiritual.

## II. LA TEOLOGIA MAYA ES SIMBOLICA Y CONCRETA.

Al formular y construir su cultura, los mayas pusieron a Dios en el centro; los descubrimientos matemáticos y astronómicos no fueron al margen de la fe. Así como Moisés recibió de Jehová las tablas de la ley, los mayas recibieron de Hunabku, no la ley, sino el rumbo correcto de la vida, que plasmaron en piedras hasta el día de hoy. El surgimiento de la vida en el maíz es una deducción lógica del indio. Todo su esfuerzo en todo el año está dirigido al maíz que alimento no sólo a él, sino a la familia y comunidad. Definen el pecado como tirar el maíz, abandonar el maíz, indiferencia ante el maíz, etc. Así educan a los niños, a vivir y morir por el maíz, lo cual permite comprender que este elementos teológico no lo encontró en el abstracto o en la imaginación; lo sagrado es algo que se culti-

va, se cuida, se come, se comparte y se le guarda respeto. La cultura del maíz aprendió a ver en los elementos que cooperaban para el bienestar, la salud y la alimentación, a los "Yum" que vigilan al hombre del campo, a la mujer, a la comunidad que celebra sus cosechas y a sus nuevos integrantes. La idea de Dios o de un ser supremo, no es producto del miedo a lo desconocido, ni de los hechos mágicos, es la experiencia concreta de un pueblo que reflexiona en todo lo que ve, toca y siente, eso implica la cercanía y acceso que cada uno tiene con ese Dios, pues no surge en el cielo, sino en la tierra que es capaz de dar frutos, de recibir el calor del sol, la lluvia, y el rocío de la mañana para producir la vida tanto de las plantas y animales como la del mismo ser humano y su comunidad que vela por él. Las diferentes agresiones ala cultura y religiosidad maya simplemente han fracasado en su intento, carecen de fuerza ante la solidez teológica de este pueblo acompañado por su Dios en forma de fuego, en forma de nube, en forma de viento, en forma de serpiente y en forma de hombre.

Al abordar el tema de los números mayas se nota la profundidad teológica y cosmogónica; al mismo tiempo es evidente la armonía humana con la propia naturaleza, como es de saber, los mayas tuvieron un sistema vigesimal que fueron descubriendo en la propia naturaleza por la que Dios les habló:

o	el jun-p'el	es el sol
oo	el ca'-p'el	es el sol y la luna
ooo	el ox-p'el	es el sol, la luna y estrella mayor
oooo	el can-p'el	son las estrellas
—	el jo'-p'el	es el cielo.
<u>o</u>	el wac-p'el	es Hunabkú en el cielo.
<u>oo</u>	el uc-p'el	es la pareja creadora en el cielo
<u>ooo</u>	el waxac-p'el	es Hunabkú y la pareja creadora
del cielo		
<u>oooo</u>	el bolom-p'el	son los cuatro Yum de los lados del mundo y el cielo.
—		
—	el lajun-p'el	son el cielo y la tierra
<u>o</u>		
—	el buluc-p'el	comenzando por abajo es el inframundo, la tierra y el hombre.

<u>00</u> —	el lajca-p'el	es el inframundo, la tierra, el hombre y la mujer.
<u>000</u> —	el oxlajun-p'el	es el inframundo, la tierra y la familia.
<u>0000</u> —	el canlajun-p'el	es el inframundo, la tierra y la comunidad.
<u>—</u> <u>—</u> <u>—</u>	el jo'lajun-p'el	es el inframundo, la tierra y el cielo.
<u>0</u> <u>—</u> <u>—</u>	el wac'lajun-p'el	es el inframundo, la tierra, y el cielo en que está Hunabkú.
<u>00</u> <u>—</u> <u>—</u>	el uclajun-p'el	es el inframundo, la tierra, el cielo y la pareja creadora.
<u>000</u> <u>—</u> <u>—</u>	el waxaclajun-p'el Hunabkú,	es el inframundo, la tierra, el cielo, y la pareja creadora.
<u>0000</u> <u>—</u> <u>—</u>	el bolomlajun-p'el	es el inframundo, la tierra, el cielo y los cuatro Yum de los lados del mundo.
	el junkal	es el hombre, porque tiene 20 dedos sobre el cual gobiernan los Yum.

# ELEMENTOS DE REFLEXION PIEDRITAS EN EL CAMINO Y DESAFIOS PARA EL FUTURO DE LAS TEOLOGIAS INDIAS

*Fco. VanderHoff B. scj.  
Barranca Colorado/UCIRI*

## **I. Preocupaciones introductorias**

Para un avance real de las articulaciones liberadoras de elementos importantes para las teologías indias, sus lugares, importancia y eficacia teológica tenemos que hacernos algunas preguntas:

¿Tenemos que hablar de una teología india o de teologías indias? Se corre el peligro de hacer (nuevamente) una abstación cuando se habla de una teología india. El panorama indígena de América Latina es muy diverso como siempre fue. En común tienen todos una amarga historia en conjunto, pero sus articulaciones culturales y sus capacidades e intenciones de resistir a culturas dominantes y sus agilidades de dinamizar sus culturas son diversas. Estudios históricos de diversos ángulos y de ópticas tan armónicas que algunos dejan creer. También conocieron sus culturas dominantes y de los dominados, aunque diferentes a las de ahora. Y pasaron quinientos años.

¿En qué coyuntura tenemos que ubicar la apertura hacia y el interés creciente y legítimo, aunque manipulable, en el desarrollo de una teología india en sus diferentes formas? Un estudio histórico, aunque sea breve, de los va y vienes de la evangelización, inculturación, prácticas de

la misión de la Iglesia (occidental) hace claro que la Iglesia europea evangelizó demasiadas veces desde el poder, o al menos junto al poder. Los poderes europeos tenían clara una idea siempre: el factor religioso es una necesidad social para crear su cohesión. Esto ya es un pasado y desde nuestras sociedades laicas y pluralistas, es difícil que comprendamos hasta qué punto el factor religioso era en aquellos tiempos un elemento imprescindible de cohesión social; quizás sólo el Islam de hoy puede darnos cierta idea de esa necesidad social del factor religioso, como también de los enormes peligros de esta concepción. La respuesta contra este tipo de evangelización desde el poder o al lado del poder, es digna de una nueva evangelización. La nueva evangelización desde el pobre, desde el más pobre, el indio/la india es una empresa que sale desde una reacción, desde una resistencia, de la búsqueda de una respuesta autóctona y autónoma. No solamente tiene bases teológicas y evangélicas sólidas, sino que es una necesidad intrínseca de sobrevivencia y la articulación de alternativas reales a una óptica cansada y vieja, como es la europea. La alternativa real es el paso del proselitismo al servicio en que debe consistir la nueva evangelización, porque en eso está la Misión de la Iglesia<sup>1</sup>.

¿Cuáles son los intereses reales en su sentido objetivo y subjetivo, a nivel de los pueblos y a los niveles de los sujetos diferentes en sus pueblos?

Tenemos que hacernos un esfuerzo para aclararlo.

- En los años setenta los teólogos de la liberación empezaron a hacer un análisis crítico y a fondo de la identidad cultural, muy marcado por su oposición a la dominación cultural occidental con su monoculturalismo, a nivel intervencionista y eurocentrista. En los ochenta la atención de los círculos teológicos de la liberación cambiaron su énfasis a las 'culturas oprimidas', excluidas de la participación política y pertenecientes al sector de la economía informal.

- Los 500 años de resistencia que acabamos de recordar en 1992, ha exigido a nivel de la sociedad más amplia y a nivel eclesial la atención pública para ubicar la memoria colectiva de dominación, ocupación ilegítima, contactos irrevocables de culturas, los genocidios históricos que no han terminado etc.

- La exigencia por parte de sectores indígenas, de encontrar su lugar concreto en el debate de la liberación ha revelado un fracaso o por lo menos la incapacidad de los grandes categorías de la teología de liberación

de articular en forma concreta y correcta las necesidades reales de liberación del sector indígena. Las pretensiones y los esfuerzos para hacer y dejar hacer una teología india tiene sus limitantes y limitaciones. En la historia de la Iglesia no siempre fueron muy bien recibidos los intentos de articular lo autóctono en la pastoral y en la teología. Recordemos solamente la historia de un Francisco Javier, de Mateo Ricco y de Nobili. Es apenas desde *Evangelii Nuntiandi* en que Pablo VI habla de 'evangelización de las culturas' (EN 20) y 'gesto inicial de evangelización' (EN 21)<sup>2</sup>. La creación de una Teología India, como articulación de las exigencias culturales y sociales sigue siendo una empresa importante y significativa y que emane desde la exigencia de una inculturación del Evangelio mismo y sale desde el compromiso papal de crear condiciones de una nueva evangelización en América Latina, sobre todo desde y por los indígenas<sup>3</sup>.

- Desde la derrota del supuesto socialismo realmente existente la problemática 'etnia' ha tomado mucha atención política en la coyuntura mundial sobre todo en Europa y Africa y las guerras interétnicas han levantado el interés por la problemática de las etnias y no solamente su problemática dentro de las fronteras nacionales que en su mayoría de los casos nunca han tomado en cuenta la existencia real de las etnias y muchas veces las etnias se encontraron divididas por las fronteras extrañas, sino también como arma contra la nivelación de las culturas por un secularismo brutal.

- La Cuarta Asamblea del CELAM en Santo Domingo ha dado un lugar preferencial en sus recomendaciones pastorales a la identidad cultural de los pueblos 'excluidos' y hace un llamamiento para la encarnación del mensaje cristiano en las culturas diversas en el continente; esta declaración fue el culminar de un proceso largo de experiencias, exigencias e intentos previos de prácticas pastorales nuevas.

- Hay organizaciones No-Gubernamentales (ONG), sobre todo estas con carácter caritativo y con mucho o poco dinero con sus legítimos o no siempre legítimos derechos de solidaridad. 'descubren al indio' y ponen sus centavos para crear mecanismos de solidaridad para encuentros, turismo 'ecológico', visiteo etc. Hay ONGs latinoamericanos que siguen el paso. Algunos por razones legítimos y claros, otros para mantenerse en el mercado de la caridad, modernizada, eficiente, etc., ONGs conocen bien el 'mercado';

- El modelo neo-liberal encuentra la problemática que grandes sectores pobres y miserables y en gran parte los indígenas siguen siendo parte de estos substratos sociales, no pueden participar en el concierto social y menos en el nivel económico como posibles consumidores de los 'bienes' del capitalismo del nuevo orden económico. Los más pobres son un obstáculo social y factor peligroso por el simple hecho de que no se integran en la sociedad amplia planificada;

- Sin querer, la irrupción del indígena atraviesa la irrupción del pobre, creando, nuevamente, sin querer, la división o por lo menos la distinción entre los pobres 'sin color' y los pobres con color cultural/social; la solidaridad y diversidad de los pobres recibe un cuestionamiento que de vez en cuando parece a la política del 'traje' de la guerra de EEUU contra los vietnamitas; el herido que ya no sirve, para que lo arregle en tal forma que nuevamente puede participar en una u otra forma de actividades de la guerra, lo dejan esperar hasta el último lugar para darle atención y no pocas veces muere ya antes de ser atendido;

- Después de la ola antropologista surge un nuevo culturalismo que tiene el peligro de encerrarse en la étnia, una postura legítima desde la etnia misma, cuestionable desde la opción preferencial por los pobres, que trata de hacer alianzas entre los pobres para crear y ser verdaderamente la Iglesia de los pobres. Los indígenas no siempre tienen confianza en alianzas. En la mera hora quedaron más como adorno que factor real en esta alianza.

Son algunos elementos aunque muy diversos que tenemos que tomar en cuenta y reflexionar más a fondo para tener claridad. Puede dar mayor solidez a la búsqueda a los 'vestigia Dei' y en la articulación de teologías locales supsecuentes.

Las grandes diferenciaciones (vea el esquema que Eleazar presentó pero que no fue trabajado en el encuentro) que existen en el mundo indígena latinoamericana nos pone frente a la pregunta: qué hacer con las masas indígenas ya 'incorporadas' en la sociedad nacional y ¡Qué tipo de incorporación!: tolerancia disfrazada, política de desaparición-lenta, agotamiento de los vencidos etc. Tenemos que tener claridad respecto estos mecanismos para pronosticar prácticas pastorales y políticas de defensa común.



## II. ¿Porqué una teología india es hoy en día tan importante y para quien-/quienes?

Aquí hay tareas prácticas pero también obligaciones de interdisciplinaridad. Quiero hacer solamente un intento de subrayar, con vigor y pasión, fuerza y ternura las cuestión de la sobrevivencia física, la sobrevivencia cultural y la capacidad de dinamizar siempre de nuevo la cultura de los sectores indígenas en su mayor parte campesinos/as. Parto del hecho que la gran mayoría de los indígenas son campesinos, con poco terreno y no siempre de lo mejor, o trabajadores/jornaleros en el campo, la finca del dueño. Son campesinos pobres, excluidos del sistema de créditos, mercado, abasto, servicios. En parte es un determinante de su ser indígena, su cultura variada y su cultura profunda determina en parte su ser campesino. Quiero vislumbrar un elemento que atraviesa las fronteras de campesino e indígena y que quizás conecta más elementos que superficialmente pensamos: la ecología, el medio ambiente. Existe una razón de más para tratar este asunto. Existen dos elementos básicos en la historia actual que son de importancia para la Iglesia y por eso también para la Iglesia de los Pobres: el carácter laical de la nueva evangelización y el Libro, el Evangelio escrito, vivido en tierra y cultura. Una respuesta pastoral, eclesial posible a la secularización y el secularismo que tarde o temprano también llega a los últimos rincones de México y de todo América Latina es el laico y el libro. El campesino indígena es también un laico y conoce su tierra, el terreno cultural donde Dios habla como habla en su libro escrito.

## III. Ecología y teología: Algunas notas previas<sup>4</sup>

No hay cielo sin tierra y para el creyente no hay tierra sin cielo. En el trato de la problemática de una ecología social no solamente se trata de una exigencia/obligación ética después de los hechos por parte de la Iglesia, sino la preocupación ecológica es parte integral de su misión fundante y proviene de su obligación de ser Iglesia de Jesucristo. El compromiso con justicia, paz y preservación de la creación llegan a ser y forman parte de los fundamentos de la identidad de la Iglesia misma."¡NO HAY CIELO SIN TIERRA!"

La historia de cada día es terreno de la actuación liberadora de Dios. Es para el creyente la pregunta y la búsqueda al sentido y el carácter

soteriológico, salvador de la historia humana. La pregunta de siempre es: ¿Cómo surge vitalmente el Señorío de Dios en el mundo con su desarrollo "autónomo" y sus interpretaciones científicas. No es una legitimación teológica, sino una pregunta teológica que puede ofrecer legitimación, racional y salvadora, a un desarrollo histórico nuevo. Creo que en base a una experiencia vital de 15 años de jornalero y campesino y acompañando los hermanos indígenas Zapotecos, Mixes y Chontlales, organizados en la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI), que esto es un aporte fundamental del indígena campesino de poner el Evangelio en su propia tierra, re-escribiendo el tratado teológico de la Creación por parte de un Dios Supremo conjuntamente con el campesino, donde Dios se hace Trinidad, Comunidad y Gracia. Es un Dios insertado en la realidad terrenal, campesino que no solamente crea, re-crea, sino que también es un Defensor Supremo de aquellos que siembran cuidando la tierra, el suelo, el subsuelo, los bosques, los ríos, etc.

Es una búsqueda de encontrar criterios para dar pistas en el reconocimiento de la salvación-por -parte-de-Dios o como algo que tiene que ver con la voluntad de Dios. Teólogos solamente pueden legitimar algo después que se hizo patente lo saludable, lo salvífico de un cierto desarrollo político o social, que es una problemática ética-hermanéutica. Articulaciones teológicas surgen después de las prácticas de la fe. De barro hizo Dios al hombre, pero durante siglos este barro fue visto con desprecio y fue inferior al alma, infundida en este barro por el Espíritu Santo. ¡Qué, ¿No pasa lo mismo con su cultura?!

Los primeros intentos (sobre todo europeos) de una interpretación de la lucha ecológica se han articulado sobre todo el carácter ético, menos lo hermenéutico, lo fundante. No sólo de Pan vive el hombre, pero también de pan: la lucha con su tierra, su terrenito para sacar algo para comer es históricamente de importancia fundamental. Sin esta lucha no hay historia, menos una historia salvífica, liberadora.

Hay un elemento de suma importancia: cómo conectar luchas de autonomía cultural de los indígenas con la lucha por el ambiente. La gran mayoría de los indígenas latinoamericanos son campesinos y tienen una relación específica con la tierra, con el ambiente, etc. ¿Qué elementos culturales y políticos se deben articular para mantener y mejorar las tierras como cuna de la cultura?

#### IV. La Importancia ecológica de la producción campesina

No obstante las obvias convergencias que existen entre lo campesino y lo ecológico, ni las tesis ecologistas parecen haber penetrado mayormente a las organizaciones campesinas, ni los ecologistas parecen haberse percatado aún de la enorme importancia del campesinado como aliado y defensor de muchas de sus principales tesis.

Son excepciones, pero la dimensión ecológica ha estado ausente en los análisis del fenómeno de la producción campesina. Hasta muy recién hubo poco interés en esta problemática. Las escuelas y universidades agrícolas estaban involucradas en las investigaciones para la modernización del agro, según los principios de la revolución verde, modernizante, que tenía como ley: aumento de productividad.

La importancia tecno-ecológica de la producción campesina sale por fin a la luz pública. Es en esta nueva perspectiva que se muestra cómo el fenómeno de la producción campesina, si se sigue la definición rigurosa del concepto del modo de producción, sólo había sido abordado en sus relaciones intrínsecas y con la llamada sociedad global en la que estaba inmersa y en cambio nada o muy poco se había revisado de sus 'componentes naturales'<sup>5</sup>. La influencia exagerada de la sociología y la economía en los análisis del campesinado mexicano ha inhibido y ocultado que esta perspectiva de la ecología entró como parte integral en las reflexiones sobre el campo. Hacia falta por lo tanto examinar todo el cúmulo de aspectos referentes a la articulación del productor campesino con la naturaleza, su substrato material. Un análisis más interdisciplinario del campo en el cual el aspecto ecológico juega un papel importante arriba de todo un conjunto de conclusiones, que siguen pareciendo con un enorme valor potencial para la lucha política campesina y para la visualización de modelos de civilizadores alternativos. A este nivel entra también una contribución a la teología en la medida que toma la defensa de vida y de la vida en cualquier forma como módulo de crítica y anuncio sapiencial para un mundo diferente y alcanzable. La opción por la vida en nombre de los seres vivientes en la actualidad y en el futuro y el Creador de la vida es una denuncia rotunda del camino mortífero de la modernidad<sup>6</sup>.

Si la producción campesina es una forma donde hay una predominancia relativa del valor del uso sobre el valor de cambio, es decir, donde la reproducción material descansa más en los intercambios (ecológicos)

con la naturaleza que en los intercambios (económicos) con el mercado, entonces en la unidad de producción campesina del pequeño productor indígena debe existir todo un conjunto de estrategias, tecnologías, percepciones y conocimientos que hacen posible la reproducción social sin menoscabo de la renovabilidad de los recursos naturales (ecosistemas). Las culturas campesinas indígenas, tienen sobre su entorno natural, incluyendo especies de plantas, animales, hongos, tipos de suelo, hierbas, fenómenos climáticos y hasta meteorológicos y unidades ecológicas, la gran eficacia tecno-ambiental de muchos sistemas agrícolas tradicionales, o las habilidades del productor campesino para manejar y hacer productivos terrenos de alta complejidad ambiental como lo son terrenos en la montaña con su declive.

Frente al proceso forzado de integración y modernización de las áreas rurales que tiene lugar en prácticamente todos los rincones del mundo bajo prácticamente el mismo modelo, las formas campesinas han venido jugando del lado de la resistencia ecológica. El campesinado forma una suerte de franja de amortiguamiento entre los fenómenos de acumulación, centralización y concentración que generalmente conforman fuerzas destructoras de la naturaleza y los propios ecosistemas.

Por el hecho que existe una relación intrínseca entre la producción campesina y la reproducción de los sistemas naturales que les sirven de sustento, casi siempre a la destrucción ecológica corresponde al desmantelamiento y la desaparición de las formas campesinas de producción, y viceversa. Por todo ello, todo proceso de modernización que pretenda implantar un verdadero desarrollo sostenido y alternativo a los modelos actuales debe pasar por la comprensión de las formas campesinas de apropiación de la naturaleza y por su revalorización y recreación, única manera de hacer realidad nuevos esquemas de desarrollo rural, nuevas tecnologías, y nuevos esquemas civilizatorios. De esta forma, el campesinado tradicional que a los ojos del capital y en los proyectos de un Tratado de Libre Comercio como los gobiernos de EEUU, Canadá y México están aprobando, aparece como un sector arcaico, conservador y finalmente obstaculizador del desarrollo de las fuerzas productivas, adquiere un enorme valor para el diseño de un futuro diferente. Por eso, esta nueva perspectiva que ofrece la ecología del fenómeno campesino obliga a revisar y a replantear el papel que este sector tiene tanto en el complicado juego del cambio social como en la reorganización económica, política, ecológica y hasta urba-

nística de un nuevo rompecabezas civilizatorio. Proyectos de ley que favorece la modernidad del campo, como el gobierno mexicano la propone en su "privatización" del ejido, llevan a unas problemáticas que sobrepasan la imaginación.

En esta perspectiva se tiene que retocar y articular la autogestión campesina y la autosuficiencia productiva.

La autogestión como objetivo central de la lucha política a través del control del proceso productivo agrario por parte de los productores y los intentos varios para penetrar en el mercado con sus propios productos necesita su complemento en un cierto control sobre los procesos técnico-ambientales, consecuencia de su carácter de apropiadores de la naturaleza. Naturaleza, producción y mercado forman parte para el campesino una unidad y no hay autogestión posible cuando la producción y el mercado les deja violar la naturaleza, fuente de trabajo, producción y posibles mercados. "El poder político campesino sólo puede entonces quedar asentado sobre dos pilares de igual magnitud e importancia, uno económico, el otro ecológico"<sup>7</sup>. Los campesinos poseen sus medios de producción y son los únicos, por lo menos en teoría que pueden generar sus propios medios de existencia. "Hasta el Presidente de México muere de hambre cuando nosotros negamos de producir para terceros o de plano no produciremos" fue un dicho en UCIRI para reforzar, como comuneros, esta importancia de ser dueño sobre los medios de producción.

El campesino tiene su habilidad de protegerse y aún aislarse de la represión económica y política por el hecho que descansa en su capacidad para convertirse en una "economía cerrada" basada en sus propias capacidades para la autosubsistencia, como los campesinos indígenas sobre todo han demostrado durante siglos.

El proceso de racionalización ecológica que ha tenido lugar en la última década de los conocimientos, tecnológica y estrategias productivas campesinas son fines meramente de innovación tecnológica o de planeación del desarrollo rural, muy notable en México, encierra un potencial estratégico para los campesinos una vez que éstos son colocados en la arena de la lucha política. Estos planteamientos difícilmente podrán hacerse viables dentro de los esquemas de un desarrollo basado en el paternalismo, la coerción y la sujeción centralizadora de las periferias rurales, y que por el contrario, estas requieren casi a fortiori de su reconocimiento,

aceptación y asimilación por parte los productores dentro de un proceso, obligadamente político, de autogestión productiva.

La lucha por la ecología, la implementación de una producción orgánica con sus técnicas pocas costosas aunque de mucho trabajo manual se vuelve dinamita frente una política impuesta de la modernidad. Sobre todos pequeños productores pueden hacer esta lucha. Las grandes extensiones de los latifundios está completamente incorporadas en el sistema de valor de cambio, el mercado, la necesidad de producir a todo costo. No debe olvidarse que, de hecho, estos mecanismos de protección y amortiguamiento existen en la lógica asumida por el pequeño productor campesino como individuo. Estos mecanismos forman parte del inconsciente colectivo del campesinado. De lo que se trataría es de hacerlos emerger a la superficie de la discusión política en un proceso que para los campesinos implica una toma de conciencia política del sector social. Las organizaciones sociales que últimamente han surgido después del colapso del CNC, la privatización o desaparición de entidades (semi-) estatales para controlar al campesinado, tiene este reto en frente.

#### V. La lucha cultural de los Campesinos indígenas, o la importancia de la agricultura orgánica en la producción campesina, como alternativa política-económica viable y necesaria.

Partiremos de un ambientalismo integral: no se puede explotar a la Naturaleza, sin perjudicar al hombre y no se puede explotar al hombre sin perjudicar a la naturaleza! Esta corriente prefiere hablar de un desarrollo sostenible y participativa que se opone al discurso económico dominante, cuestiona el empobrecimiento de los ecosistemas que está ocurriendo en la actual sociedad de consumo, dentro de la cual el hombre actúa sobre el entorno natural más allá de sus necesidades, tanto en la explotación de los recursos como en la acumulación de los deshechos.

El ambientalismo integral, que parte del conocimiento de los equilibrios de la naturaleza y su estrecha interrelación con la sociedad, apunta a la identificación de los problemas ambientales, su origen, sus causas y sus posibles soluciones. Así, la contaminación del aire y del agua, la insalubridad y el hambre, el hacinamiento en las ciudades que afectan a los sectores populares, aparecen como problemas que se originan en desequilibrios

socio-económicas y ecológicas. El ambientalismo integral también implica profundos cambios de actitud a nivel individual y social, lo que permite una relación armónica entre la naturaleza y las estructuras socio-económicas y sin romanticismos!

Las acciones ecologistas pueden ser el origen de un movimiento de toma de conciencia popular que sobrepasan los puros medios ecologistas o científicos y desemboque en el nivel verdaderamente importante, el de la acción económica y política. La interrelación entre la problemática ambiental y la crisis socio-económica, política, cultural es el desafío de las organizaciones populares. Un replanteamiento del ambientalismo integral nos llevaría a cuestiones políticas y teológicas de primer orden.

Tenemos que darnos cuenta que hay una diferencia entre una conciencia explícita ecologista y un tipo de cultura que se puede nombrar sensible hacia la naturaleza en cuanto no haya factores externos que distorcionen este ambiente cultural. Hay tendencias que promueven un pensamiento del 'hombre natural'. Es una ficción y además representa un culturalismo populista y romántico. Cuando humanidad existe en sensibilidad para la naturaleza, para los niños y para la vitalidad saludable de emociones, en este caso tiempos ancestrales fueron también igual de inhumanos como en los tiempos modernos. Romantizar el pasado no es un buen servicio al presente.

La crisis económica, ambiental y política de hoy en día no son crisis separadas, sino parte de una gran crisis. El Tratado de Libre Comercio (TLC) no pueden solventar esta crisis, al contrario: tenemos que temer una aceleración de esta crisis, excepto cuando una política integral ambientalista sea parte íntegra de estos tipos de tratados. La crisis ambiental no tiene fronteras, como tampoco las crisis política económica.

Los movimientos (económicos, ambientalistas y políticos, como en el mundo obrero, movimientos de liberación en el Tercer Mundo, por un lado y los pacifistas y ecologistas por otra) han manifestado poco a poco esta coherencia.

1. El Movimiento obrero y los movimientos de liberación en el Tercer Mundo critican al modelo actual, porque no es capaz de producir riqueza sin producir, al mismo tiempo la explotación de la persona y la marginación de las mayorías del mismo desarrollo, creando injusticia, alienación, dependencia, hambre, miseria y muerte.

2. El movimiento pacifista critica al modelo de desarrollo, porque la producción de la riqueza va acompañada por la creación de un sistema de dominio militar-industrial que incentiva la carrera armamentista y produce armas capaces de destruir toda la vida en la tierra (bomba nuclear, bombas químicas). Este modelo produce un sistema social dominado por la violencia y la militarización de la existencia, con grandes peligros para una democracia viable.

3. El movimiento ecológico critica el modelo de desarrollo porque es incapaz de producir riqueza sin producir, al mismo tiempo, contaminación y degradación ambiental; es más, se está llegando al punto que está producción y contaminación tiende a dominar (es decir hay más contaminación que riqueza), lo que constituye una serie amenaza de destrucción de la posibilidad de la vida en la tierra.

Hay diferentes orígenes de esos movimientos, pero se tiene que integrar estas luchas en una sola con varias ramas. La contribución del campesino orgánico indígena es su integración de estos tres factores: la lucha contra la explotación de su producto, la lucha contra la violencia en formas de resistencia activa y la lucha por el ambiente, el espacio donde el puede sobrevivir como campesino indígena, él y las generaciones venideras.

De hecho, junto a los temas de la justicia y la paz la cuestión ecológica es una nueva dimensión en la lucha por la vida y contra los poderes de la muerte. En efecto, la violencia que golpea la vida humana a través de la injusticia y la opresión, tiene las mismas raíces y efectos semejantes a los que produce la violencia contra la naturaleza. Mientras la violencia contra la humanidad produce directamente sufrimiento, injusticia y muerte, la violencia contra la naturaleza golpea directamente la biosfera, el ecosistema y crea mecanismos de degradación ambiental que afectan la vida humana en el presente y en el futuro, en cuanto va destruyendo las posibilidades de la vida en nuestro planeta.

Por eso se tiene que hablar y luchar por una justicia ecológica, junto a la lucha por la justicia social-económica y política. Es una dimensión ética. Por tanto, la permanencia de la vida sobre la tierra en sus diversas dimensiones (social, ambiental, cultural) llega a ser el principio que orienta y guía la actividad individual y pública.

Del planteamiento anterior poderemos sacar algunas tesis facilitadoras en una discusión para una lucha en común.



1. plantear un tratado de libre comercio (TLC) entre países de procesos de desarrollo desigual es ya un problema, que se agudiza cuando una lógica determina y domina la discusión: mayor mercado, eficacia de empresa, control de la fuerza de trabajo, mayor productividad también en el campo; hay suficientes ejemplos en el MCE (Mercado Común Europeo).
2. la discusión y los planteamientos respecto el TLC entre EEUU, Canadá y México se gira sobre todo alrededor de los aspectos de mercado en términos económicos; lo social y sobre todo lo ambiental son buenos deseos como adorno político;
3. mediante el TLC hacer un enfrentamiento entre el modo de producción moderna, altamente tecnificada, sofisticado y con mecanismos de un control de mercado nacional e internacional sin un momento crítico sobre el impacto ambiental deja esperar poco bueno para una producción tradicional como es el caso en el campo mexicano de los pequeños productores;
4. una producción agrícola orgánica debe de tener su articulación política común entre los tres países como también con otros en el continente;
5. ambientalistas, productores y consumidores tienen que hacer frente, no de modo, sino orgánico como plataforma de presión, justicia social y política prioritaria;
6. campesinos y organizaciones sociales metidas en la promoción y una producción orgánica tiene que buscar fuerzas comunes a nivel ambiental y mercado de productores y consumidores;
7. investigadores en áreas de la producción orgánica deben de tomar en cuenta que son los campesinos pequeños productores que son prioritariamente capaces de mantenerse en esta lucha por el simple hecho que es su sobrevivencia que está por medio. Investigadores en este campo debe de crear mecanismos internacionales de apoyo técnico, investigación y divulgación accesible a los productos;
8. un TLC entre los tres países sin inclusión del reforzamiento y política prioritaria de la problemática ambiental es de temer como un Tratado Colectivo Suicidal.

La lucha por la ecología en el ámbito campesino-indígena está intrínsecamente relacionada con su lucha por la democracia (o mejor dicho: su lucha contra todos los intentos de desdemocratizar la vida diaria mediante la imposición de una democracia formal que no funciona en su forma democracia, sino si funciona para que los sectores dominantes (no autóctonos) mantienen el poder) sobre todo una lucha por la democracia económica (autogestión de los campesinos/trabajadores). La lucha por la identidad cultural no se puede hacer en un ambiente "espiritual" sino se lleva a cabo en un ambiente de la lucha por la vida diaria que es el trabajo, la tierra, el maíz. Hay el gran peligro después del colapso del muro de Berlín que todo el mundo toma su retiro en el nicho 'cultural' donde tío Sam ni el Oso pueden meterse, dicen. Parto de la siguiente tesis que dice que la Democracia Económica es una forma eficaz de socialismo; más eficaz, de hecho que el capitalismo, sobre todo en su forma actual del neo-liberalismo. Pero la eficacia no es ni mucho menos la única virtud de la Democracia Económica está menos afectada de la manía de crecimiento que el capitalismo, y que, por tanto, está más preparada para un mundo que tiene que aceptar unos límites ecológicos; que es más estable que el capitalismo, mas democrática, mas igualitaria. Creo que también se puede demostrar, aunque no lo intentaré ahora, que la Democracia Económica sintoniza mucho mejor los valores auténticos de los pueblos indígenas y la coherencia con el socialismo marxista que ninguna de las alternativas existentes o propuestas. Su resistencia cultural tenía su base en la defensa de su sobrevivencia económica que en la mayoría de sus casos fue una economía democrática. Las Comunidades y Pueblos de Resistencia (CPR) en Guatemala han demostrado recientemente esta capacidad<sup>8</sup>. Si el Socialismo tiene que ser el futuro de la humanidad (de ningún modo un resultado inevitable), la Democracia Económica es un futuro que podemos proyectar realísticamente, y un honorable objetivo de lucha.

La producción orgánica y comercialización orgánica (eventualmente la elaboración/industrialización) en el mercado mundial (nacional/internacional) recibe su sentido, motivación, incentivo en el esfuerzo de crear condiciones viables y a lo largo plazo de inversión en el ambiente en tal forma que el futuro se vea mejor en un mundo menos atrapado en el espiral de deterioro de ambiente, relaciones sociales y condiciones de miseria de masas campesinas a nivel mundial. El cultivo y sus incentivos debe de girar en esta inversión hacia el futuro. Razonamiento principal del cultivo

orgánico no se puede justificar dentro del marco del modo de producción actual (mayor productividad mediante mayores inversiones y 'colaboración' de la industrialización y comercialización de los productos agrícolas al mercado del consumo en forma desigual, deteriorada en calidad, alto costo ambiental y financiero), sino dentro de una búsqueda de alternativas en la producción donde calidad del producto, satisfacción de necesidades reales, inversión en el ambiente mediante técnicas que apoyan la naturaleza de recuperar y mejorar su fuerza, equilibrio ecológico y que excluyan todo tipo de inversión que daña a corto o largo plazo las relaciones naturales o sociales/económicas. Con palabras un poco grandes: NO a un capitalismo donde crecimiento (de producción, financiero y de poder) a mucho costo está en primer lugar, sino un SI a una producción donde ambiente y relaciones sociales tiene preferencia sobre posibles acumulaciones económicas y políticas en manos de unos pocos, sea en forma colectiva, sea en forma individual. Ecología, democracia y bienestar social tiene que tener preferencia en el establecimiento de criterios de cultivo/proceso-/mercado ecológico.

Implica varios elementos:

- el modo de producción: colectivo/privado y en qué condiciones;
- el productor como motor y responsable de inversionista en futuro sano; qué mecanismos de incentivos se usan para producir lo necesario sin privar o degradar el ambiente;
- qué proyecto de desarrollo se persigue: modernización (agricultura orgánica como modo de producción moderna) o como un desarrollo autogestionario: tradición, cultura, responsabilidad campesina y sabiduría ancestral en forma colectiva/organizada con procesos con un fin abierto, nunca terminado.

Para una agricultura sana/orgánica que ecológicamente es duradera y recupera lo perdido por 'revolución verde', imposiciones desde el exterior, sin tomar el tiempo rural etc., se puede agrupar algunos criterios, los más sobresalientes alrededor de tres puntos esenciales: el económico, el social y el político/cultural.

#### re económico

1. Avanzar económicamente para proporcionar a los miembros un ingreso decoroso que cubra sus necesidades. Necesidades básicas se pue-

den definir, pero es mejor describirlas: estas necesidades que como persona, familia y comunidad son dignas, necesarias humanamente y decorosas vitalmente. Se puede decir que la tierra, su defensa (legal, ecológica, productivo, etc.) es necesario para el campesino para poder producir. El trabajo mediante el cual el campesino puede crear productos en conjunto con la tierra es necesario y necesita implementaciones (desde machete, hacha, yunta, carreta, etc.) de trabajo. Sin salud el campesino no puede trabajar en su tierra, pero tampoco puede libremente ganar lo necesario cuando familiares de él se enferman. La lucha por la salud es esencial en el proceso productivo, en la alegría familiar y el bienestar de la comunidad. En esto se relaciona: acceso a medicinas que ayuden a prevenir/sanar enfermedades en tal forma que no perjudiquen el mecanismo corporal ni ambiental. Medicinas naturales son indispensables y necesario en su acceso al campesino. Una casa digna donde la familia puede convivir sanamente, donde animales domésticos (vacas, pollos, gallinas, etc.) pueden estar tranquilas para protegerse contra fuerzas de la naturaleza (sol, lluvia, frío, etc.) es necesario. Acceso al 'pan de cada día' es necesario y vital para la sobrevivencia y la recuperación de fuerzas perdidas en el trabajo manual. Educación (formal, informal) es necesario para transmitir la sabiduría ancestral y adaptar en forma crítica ciencias y experiencias nuevas en la cultura, sobre todo en vista de la producción, de la lucha vital contra fuerzas contrarias a la vida, disfrutar la belleza de la naturaleza, la cultura misma del grupo y de otros. El mínimo respeto y implementación de este respeto de los derechos humanos son también necesario para vivir una vida segura.

2. Por eso se busca el criterio de fomentar colectivamente el bienestar social (social, vivienda, alimentación, recreo, seguro para vejez y enfermedad, invalidez). Solamente colectivamente como productores se puede solucionar estas necesidades. Los gobiernos actuales se olvidan de implementar estos derechos o cortan sus presupuestos sociales en tal forma que ya es igual que estar sin derechos a la solvencia de estas necesidades. El grupo, la organización puede solucionar esto cuando se comparten la convicción que el cultivo orgánico se extienda a todos los niveles vitales de la vida de las personas, de las familias del grupo social, de los animales, de la tierra, subsuelo, etc.

3. Elemento intrínseco es el derecho a empleo (quien no trabaja no puede comer, pero que es más grave: sin trabajo se pierde la dignidad de creador). Generar empleo pleno para todos los miembros y, posteriormente, en la medida de lo posible para sus hijos. Una producción agrícola orgánica que contiene políticas que sustituyen empleo/mano de trabajo por tecnología, van en contra de sus propios criterios. Solamente se puede implementar tecnología intermediaria que alivia el trabajo y no expulsa a la mano de obra.

4. Relacionar los procesos productivos con los comerciales y el consumo. Aunque es una tarea dura y exige la colaboración convincente de muchas instancias dentro la cadena producto-pensamiento-procesamiento-mercado-consumo, es esencial dentro de la meta ecológica del productor.

5. Producir primero bienes de consumo masivo para la organización y sólo después para la venta. Esto requiere para muchos un tiempo considerable para reorientar su modo de producción. Esta conversión se tiene que implementar con programa y con proyectos colectivos.

6. Invertir excedentes económicos con criterios sociales, fomentar al ahorro interno, generar sistemas de administración que impiden la corrupción y estimulan la participación, socializar los procedimientos financieros para que todos los miembros entiendan los estados contables son tantas medidas ecológicas sociales que promueven no solamente la conciencia social, sino sobre todo la responsabilidad colectiva para ambiente, relaciones naturales y sociales.

### re Social

1. En un proyecto que parte de la inversión en el ambiente global se tiene que prevenir y atenuar la estratificación interna. El/ella (los/las) que invierta más en el ambiente recibe más remuneración por su producto que atenúa la estratificación interna por la cantidad de inversión que hace en el ambiente. La única estratificación que tiene sentido es el mayor o menor grado de orgánico y mantener o conseguir un ambiente sano.

2. Para crear ambiente social armónico acorde con el ambiente natural es de importancia de fomentar una relación armónica entre dirección y base de una organización. Por ende es orgánico de seleccionar los puestos directivos vía decisiones democráticas y consensuales y turnar puestos directivos y los trabajos poco deseados que se compensan sobre todo los trabajos duros, de mucha responsabilidad manual directiva y desagradables.

3. Se crean mecanismos dentro de las organizaciones de productores orgánicos que controlen eficazmente la toma de decisiones para impedir actos de corrupción no solamente financiera, sino también de índole ecológica y política. Por eso es de importancia que se desarrolle programas de capacitación político-organizativos.

4. Estimular actividades lúdicas/recreativas y deportivas para cohesionar al grupo sin caer tanto en una ideología de 'un espíritu sano en un cuerpo sano', sino crea la interacción natural de fuerzas naturales/humanas.

#### re Político/Cultural:

1. Afianzar la capacidad de convocatoria interna y extena. La movilización social/política creará mecanismos de defensa del ambiente mediante acciones políticas democráticas, presionando a autoridades locales, nacionales e internacionales de tomar muy en serio la cuestión de la sobrevivencia ecológica y la producción sana para alimentar sanamente la población mundial entera. Esto implica una fomentación de la organización interna.

2. Socializar estatutos, objetivos y reglamentos internos para que se puedan tomar decisiones de manera transparente y democrático en la base y no en la cúpula. Interna - y externamente estos mecanismos organizativos apoyarán la autoexpresión de todos los miembros y evitará los sistemas de representación obligatorios de índole corporativista.

3. Para que la inversión se de en un futuro ambiental sano es condición ecológica que se instrumentalicen mecanismos de superación de con-

flitos. Tradiciones culturales ancestrales pueden o deben incorporarse en estos mecanismos como son por ejemplo los consejos de principales/an-  
cianos. Resolver conflictos a través del diálogo franco y no de la represión  
crea también mecanismos de resistencia activa, no violenta, frente meca-  
nismos de represión social/político/cultural por parte de las autoridades y  
sus mecanismos de represión.

4. Reducir a lo máximo el espacio entre cúpula y base que implica  
un establecimiento público de criterios de toma de decisiones para los di-  
rectivos. Formas de democracia formal con voz de todos y voto secreto de  
cada uno han creado mecanismo poco orgánicos donde el más fuerte y  
con mayor influencia gana en detrimento a la decisión orgánica. Organismos  
regionales, nacionales e internacionales deberían dejarse regir por este  
criterio.

5. Fomentar los intercambios con organizaciones similares y propi-  
ciar procesos de aprendizaje mutuos. No solamente ayuda da la socializa-  
ción de ciencias, tecnologías, experiencias, sino que crea también la capa-  
cidad de diferenciar la visión del enemigo y evita estereotiparla. Para la in-  
versión en el ambiente sano e integral se tien que ganar hasta los enemigos  
del ambiente. Dar espacio a los disidentes y a las minorías.

Desde estos puntos de partida y criterios podríamos y tenemos que  
formalizar criterios concretos para el mercado justo, las relaciones entre  
las organizaciones dentro del movimiento orgánico (IFOAM y otros gre-  
mios), las exigencias al mercado ecológico, etc.

Hasta aquí algunas observaciones desde la óptica del indígena como  
campesino, laico, productor. Pero el también es un lector de la realidad,  
de la vida, de los signos del tiempo. Conoce el libro de la vida, sobre todo  
las páginas negras, sin caer en la trampa de desesperar.

## ALGUNOS PRINCIPIOS

Uno de los elementos fundamentales para la elaboración de una  
teología popular/indígena/rural es la lectura bíblica de la biblia<sup>9</sup>

1. No solamente es un asunto de recuperar el dominio público de la Biblia (ya no es verdadero ni útil adjudicar su autoridad a nadie)<sup>10</sup>

2. sino también sostenemos que en el origen de la Biblia la fuerza motriz es popular, si bien es cierto que fue luego captada y canalizada por poderes imperiales.

3. Siendo así, el pueblo tiene pleno derecho a leer e interpretarla. Más aún, alegamos que la sobrevivencia de la humanidad exige el surgimiento de las democracias populares, surgimiento que puede potenciarse mediante esta nueva lectura bíblica de las mayorías populares. Es decir, que la lectura popular de la Biblia se consolide nos conviene en el largo plazo a todos los humanos.

rel

En el mundo plural de hoy la pretensión de “poseer” la Biblia (contra la tendencia rigurosa de Tertuliano “soy yo el heredero de los apóstoles, yo solo poseo las Escrituras y el único que la detenta”, en su rabia contra los “herejes” gnósticos) o de definir sus dimensiones auténticas ya no se puede imponer. Conviene no adoptar esta pretensión para el movimiento popular. La autoridad no depende de ninguna organización religiosa o académica, sino que se manifiesta en la competencia entre varias. No solamente debemos reconocer este pluralismo sino también afirmarlo como deseable. Ni la jerarquía solas, ni los académicos solos, sino el conjunto cristiano (y judío) relea la Biblia en su historia concreta.

re2.

Las tribus de Israel son los primeros sujetos de la tradición bíblicas. Defendieron su independencia, tierra, lucharon contra imperios, etc. La confesión fundante de la liga de las tribus fue la confesión de que Yavé, su Dios, los sacó de la esclavitud (Exodo). Es el relato de pobres (marginados en Egipto) que se rebelaron contra la opresión/dominación de la clase pudiente de Egipto. Cuando hoy en día cristianos pobres re-leen la Biblia desde el movimiento del pueblo mismo en busca de su liberación, esta lectura tiene su legitimidad en los orígenes de la Biblia misma. No es la única



verdadera lectura. Hay otras lecturas. Pero insistimos que la fuerza originaria de la Biblia está en el Dios de los pobres que fue conocido por los pobres en distintos momentos cuando luchaban por su liberación. Existe así una "connaturalidad" entre estos pueblos de hoy y las tribus de aquel entonces.

re3

Las grandes mayorías están involucradas en luchas para la sobrevivencia (luchar por el pan, techos y salud). Los estados asociados (bloques en Europa, Japón y América del Norte, interconectados por leyes de competencia e enemistad peligrosa) han asegurado sistemas de un continuo crecimiento. Además han creado sistemas de uso de tóxicos (agro e industrial), gases, etc. que amenazan el ambiente global, sin respeto a las leyes de la naturaleza y la Madre Tierra.

Son problemas claramente políticos: los poderosos (naciones y capas sociales) sacan inmensos beneficios del actual estado de cosas.

No hay más solución que una verdadera democratización del poder, del poder de los estados y también del poder económico. Más que nada ahora hay la lucha contra el capitalismo, aún no es muy claro el mundo que buscamos. Un poco de anchismo es sano. Este mundo actual es inviable y tiene que desaparecer. Aun el caos es mejor que la continuación de este dominio satánico. Pero hay indicios: será un mundo donde las mayorías tendrán una participación en las decisiones que afectan la configuración de su mundo. Será un mundo donde la pobreza (en su forma de miseria) no será tolerada bajo ningún concepto. No se puede tolerar que unos pocos sigan imponiendo reglas que imponen la miseria sobre la mayoría de la humanidad y que además hacen al planeta inservible para las próximas generaciones.

En todo esto la lectura popular de la Biblia tiene su parte, no solo como punto de referencia, sino como autoridad de los pobres de rescatar lo mejor de la tradición. Es razón de hacer con y dejar hacer una Teología India como elemento constitutivo de su lucha por la liberación, pan, salud, trabajo, techo y una vida digna para dar gloria a su creador.

## NOTAS

- 1     Vea José I. González Faus, **Pasado y futuro de la evangelización; poder, oro, alteridad y evangelio**, Barcelona, Cristianisme i Justícia, 1993. p.28-30.
- 2     Vea Jose I González Faus. o.c.
- 3     Vea el discurso de Juan Pablo II a los representantes indígenas en Yucatán, 1993
- 4     Algunos pensamientos son tomados de Juan Baptist Metz en una introducción de un número de Concilium (1991/IV) que fue dedicado al proceso Conciliador de las Iglesias.
- 5     Vea Víctor Manuel Toledo, *Campesinos y Ecología. ¡Ecosistema y Libertad!*, en "El Solar; Naturaleza y cultura de los pueblos del sur" # 2.6.
- 6     Vea Ingemar Hedström, *¿ Volverán las Golondrinas? La Reintegración de la Creación desde una perspectiva Latinoamericana*. DEI, San José, 1990. (Segunda Edición).
- 7     Vea Idem, o.c., 8. Vea también del mismo autor, *Re-pensemos el agro: modernización y reconversión ecológica de la agricultura*. Mimeo, 6. (Oaxaca,1991).
- 8     Vea Ricardo Falla sj. **Masacres de la Selva; Ixcán, Guatemala (1975-1982)**. Editorial Guatemala, 1992 y observadores recientes en visitas que tení que hacer en el norte del triángulo IXIL (Julio 1993).
- 9     No sé de quién salieron estas ideas, pero algunas puntitas sueltas aparecieron en mi computo, sin referencia. Podrían ser reflexiones de Pablo Richard.
- 10    ver: Jorge Pixley *Las Escrituras no tienen dueño: son también para las víctimas* en RIBLA 11123-132

# EL DIOS DE NUESTROS PADRE ANTES DE LOS 500 AÑOS

Ocosingo - Chis. México.

## INTRODUCCION

- La conquista, con su acción destructiva por el celo iconoclasta y el afán de ortodoxia, nos privó de muchos documentos, de muy diverso tipo, que hace difícil la plena comprensión del Dios de nuestros padres.

- Sin embargo, la vida y experiencia religiosa del pueblo, la memoria histórica y muchos documentos y relaciones hechas por los mismos que contribuyeron a la destrucción, representan un legado testimonial, que hace posible, con la limitación ya señalada, dibujar el rostro del Dios de los antepasados.

- Aunque se puede hablar de una cultura y específicamente de una teología mesoamericana y aún continental, dada la inculturación de la fe, las diferencias telógicas entre los diversos pueblos son evidentes.

### 1. Nombres con los que nuestros pueblos designaban a Dios.

- 1.1. OMETEOTL : Dios de la dualidad, engendró a los dioses, al (Tolteca) al mundo y a los hombres, principio creador, masculino y femenino. Creador supremo. Mora "sobre el doce cielos" o en "el treceno cielo".

Toma diversos aspectos según su actuar en el universo:



## 2. Características o atributos

2.1. Refiriéndonos especialmente a Dios - Omēteotl, se destacan los siguientes atributos existenciales:

- "Invisible e impalpable" (Sahagún).
- "El Dueño del cerca y del junto" (León Portilla), o
- "No es divisible, ni discernible, ni mensurable" (Fr. Domingo Vico).

"Cabe quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentándolas" (Fray Alonso de Molina), "In tloque in Nahuacue".

- "Aquel que tiene todo en sí" (Clavijero).
- "El que está junto a todo, junto al cual está todo" (Garibay)
- "Aquel por quien se vive" (Clavijero) o el "Dador de la vida" (Garibay): Ipaluemohuani.
- "Nuestro Señor, dueño del cielo, de la tierra y de la región de los muertos" (León Portilla).
- "El que a sí mismo se inventa: Moyocayai (León Portilla).

## 3. Relación de Dios con el hombre, mujer y pueblo:

- Padre, protector, guía - salvador.
- Pide ofrendas, obediencias, fidelidad, sacrificio.
- Acompaña en su peregrinación al pueblo que tiene su origen en Tulán.

## 4. Los antepasados confundían a Dios con las fuerzas de la naturaleza? ¿Aceptaban varios dioses?

4.1. Los pueblos del mundo náhuatl, dominados por los aztecas, transformaron en divinidades separadas lo que eran atributos de Dios Omēteotl:

- Huehueteotl (Dios viejo): Padre y Madre de los dioses.
- Xiuhtecuhtli: Dios del fuego.
- Tlaloc: El Señor de las aguas.
- Tezcatlipoca: El Señor de la noche.
- Chalchiuhtlicue: El de la falda de jade.
- Huitzilopochtli: El Sol.

4.2. Otro tanto pudo suceder en el mundo maya, donde se observa la veneración de Dios: "Hunab - Ku", el creador del origen, y engendrador y aparecen con su protector las diversas fuerzas de la naturaleza:

- Chaac: Dios de la lluvia e Ik, el viento, su ayudante.
- Kin: Sol
- Ixchel: Es la diosa de la preñez y del parto, la que protege a los que van a nacer. Por ella el mar crece y decrece... Es la diosa de las inundaciones.
- Yum Kax: Dios del maíz, quien nos da prosperidad y abundancia.
- Bolontiku: Los Señores dela noche.

## 5. Qué sentido tenían los sacrificios y penitencias ?

- 5.1. Penitencias y ayunos se hacían a fin de disponer el corazón para la oración, la contemplación, la relación con Dios, el encuentro con el misterio.
- 5.2. Los sacrificios humanos: eran como la ofrenda más selecta y pura para Dios como acción de gracias, como imprecación, como reconocimiento de la grandeza de Dios. Se buscaba congraciarse con Dios, aplacar su ira.
- 5.3. La antigua tradición Tolteca se oponía a los sacrificios humanos. Se lee en los anales de Cuauhtitlan, que los sacerdotes quisieron obligar a Quetzalcoatl a que ofreciera sacrificios humanos, pero él se opuso y tuvo que huir y abandonar la nación. Otra tradición refiere que Quetzalcoatl, fue vencido por sus enemigos y prefirió desaparecer, prendiéndose fuego, y se convirtió en la estrella de la mañana: Venus (Anales de Cuauhtitlan).
- 5.4. Con su desaparición "comenzó la gran mortandad de hombres en sacrificios", cuando fue entronizado Huemac en Tullán entre los años 10 Acatl a / Tochtli, es decir, entre 995 1018, d.c.
- 5.5. Varios siglos después, Tlacaélel siendo consejero de los señores aztecas, fue el inspirador de una doctrina místico guerrero, que exigía los sacrificios humanos, con lo cual se incrementa "hasta llegar a convertirse en uno de los objetivos principales de la vida

de aquel pueblo, convencido de que su misión era extender los dominios del Sol-Huitzilopochtli cuya vida debía mantenerse con la sangre de los sacrificios”.

- 5.6. Las antiguas doctrinas Toltecas se habían olvidado o corrompido. Los pueblos dominados por los aztecas, habían confundido las cualidades divinas y sus diversos aspectos en divinidades separadas.
- 5.7. En pro de esta afirmación se encuentre la gran figura del sabio, gobernante y poeta Nezahuacóyotl, junto con los informes que dieron los sabios y ancianos a Sahagún, los varios fragmentos de la poesía nahuatl, los documentos indígenas como anales de Cuauhtitlán, la Historia tolteca-chichimeca, o anales de Cuauhtiu-chan, donde todavía aparece la doctrina tolteca de la divinidad única, a pesar de las de fuertes corrientes contrarias y los intereses políticos y económicos que propiciaban la confusión religiosa-ideológica.
- 5.8. Del príncipe Nezahualcoyotl, se refiere en las Obras históricas de Alva Ixtlilxochitl, que afirmaba que después de nueve cielos estaba un Dios al que llamaba Tloque Nahuaque, o “cuando se ofrecía tratar de deidades”, no nombraba a ninguna sino que decía: “In Tloque in Nahuaque, Ipalnemoani”, el Señor del cielo y de la Tierra, El Dueño del cerca y del junto, con esto repetía conceptos de la antigua doctrina tolteca, a la que habían llegado en su meditación y oración los antiguos sacerdotes del Dios Quetzacoatl, pero que había caído en el olvido, y era patrimonio de un reducido número de sabios.
- 5.9. Nezahualcoyotl, Rey de Tezcoco, intentó oponerse a la muerte ritual aunque su actitud fue ambigua. Levantó en sus dominios un templo a Huitzilopochtli, y en su inauguración se ofrecieron gran número de ofrendas humanas. A esto contribuyó la política de nueva vecindad con los poderosos reyes aztecas con los cuales sostenía una alianza político- militar, pero en inferioridad de poder.
- 5.10. Nezahualcoyotl, que había suplicado con lágrimas, ayunos y oraciones (40 días) dos grandes preocupaciones “al Dios Incógnito y creador de todas las cosas”, en agradecimiento por haberlas logrado: la victoria alcanzada sobre los Chalcas y al hijo largamente es-

perado, "edificó un templo muy suntuoso y opuesto al templo mayor de Huitzilopochtli, con nueve plataformas(nueve cielos) y sobre él, el templo "matizado de negro estrellado y por la parte interior todo esgastado en oro, pedrería, plumas preciosas", dedicándolo al Dios referido y no conocido ni visto hasta entonces, sin ninguna estaca o figura" (Alva Ixtilxochil).

- 5.11. No se decubre una relación clara entre Dios y la conducta moral; esta conducta está más bien relacionada con la estética, es decir la armonía del cosmos, de la naturaleza, de la sociedad.

Considero que esta es la experiencia de Dios en los Antiguos.

### Bibliografía

- |                               |                                |
|-------------------------------|--------------------------------|
| "QUETZALCOATL"                | Román Piña Chan                |
|                               | Lecturas Mexicanas 69(F.C.E)   |
| "POPOL VUH"                   | Adrián Recinos (F.C.E.)        |
| "CHILAN BALAM"                | Alfredo Barrera y              |
|                               | Silva Rendón (F.C.E.).         |
| "MEMORIAL DE SOLOLA"          |                                |
| "ANALE DE OS CACHIQUES"       | Edición Adrián Recinos (F.C.E) |
| "NEZAHUALCOYOTL", vida y obra | José Luis Martínez (F.C.E.).   |
| "HISTORIA GENERAL DE LAS      |                                |
| COSAS DE LA NUEVA ESPAÑA      | Fr. Bernardino de Sahagún.     |
| "FILOSOFIA NAHUAL"            | López Portilla.                |
| "DE LA TEOLOGIA INDORUM       | Fr. Domingo Vico, presentado   |
| (Lengua Quiché                | por René Acuña. UNAM, México.  |



# LOS LENCAS DE EL SALVADOR INTENTOS DE IMPULSAR LA TEOLOGIA INDIA

## POBLACION Y ORIGEN

La población indígena del salvador es de 500.000 habitantes. Los grupos existentes son: **PIPILES, LENCAS Y ULUAS.**

Los Pipiles están en el occidente y centro del país son: 275.000

Los Lencas en el oriente del país son: 200.000

Los Ulúas también en el oriente del país son: 25.000.

Los Pipiles son descendientes de los Nahuas de México y son de habla Náhuatl, y están en el occidente y centro del país. Los Lencas y Ulúas son de la misma familia Maya de Honduras, reconocidos por ellos por la tradición oral. La lengua hablada por los Lencas casi se ha perdido; pero la que se conserva un poco es **POTON**. La lengua hablada todavía por los Ulúas es el **TAULEPA-ULUA**.

La presencia indígena en el Salvador obedece a dos culturas milenarias y muy distintas en todo:

Los Pipiles venidos de los Nahuas.

Los Lencas y Ulúas venidos de los Mayas.

El río Lempa ha sido la frontera de estos pueblos.

No se puede negar la potencia guerrera de los Pipiles sobre los Lencas y Ulúas, a quienes en medio de guerras de conquista quisieron vencer, pero no lo lograron. La prueba de esto lo tenemos en que algunos pueblos fundados por los Lencas y con nombres venidos de el Potón, fueron cambiados por nombres en Náhuatl. Por ejemplo Xirigualtique, al ser domina-

do por los Pipiles, la llamaron Usulután, Ozelotlán, lugar de ozelotes, y así se conserva en la actualidad.

Otro caso igual es el de Yusi, lugar de ocotes, en Potón. Al ser dominada por los Pipiles le llamaron Chinameca, lugar de chinamas, nombre conservado hasta la actualidad.

Los Lencas y Ulúas han ocupado siempre cuatro departamentos del país: La Unión, Morazán, San Miguel, Usulután; es toda la zona oriental que tiene un noventa por ciento de la población Lenca.

Los Lencas en el Salvador ensancharon lo que dejaron en Copán, Honduras, al construir en Quelepa toda una ciudad que gozaba de ser también un centro religioso; la presencia de las pirámides y de los petrograbados nos lleva a pensar en el avance de su cultura. Los historiadores y arqueólogos comparan las construcciones y petrograbados de Quelepa con los de Copán y descubren en ellos gran similitud.

Los Lencas en Honduras tenían un centro religioso en Taulabe o Taulepa en las cercanías del lago Vojoa y en El Salvador su centro religioso era Quelepa o Taulepa. Los dos lugares con el mismo nombre y el mismo significado: Tigre que vuela, Casa del Tigre.

Los Lencas en el Salvador no se entienden sin los Lencas de Honduras, pues es la misma raza, es la misma cultura, de ahí la semejanza en las costumbres, los pueblos, los nombres, etc., pues se trata de la misma raíz cultural.

## REALIDAD DE LOS LENCAS EN EL SALVADOR

**La Economía:** La situación económica de los Lencas es de miseria extrema, y todo como consecuencia de no tener tierra, empleo, salario fijo.

**Lo social:** A nivel social el Lenca es marginado, a tal punto que no se le trata como tal, sino como campesino, no se ha luchado por su identidad cultural y ellos mismos han perdido su sentido cultural propio.

**Política:** La guerra actual ha sido cruda entre la población y el territorio Lenca, pues toda el área ha sido zona de guerra y zona de control por las guerrillas y zona de grandes masacres por parte de los militares. Los derechos humanos han sido pisoteados en todas partes, tanto por un bando como por el otro. Cabe destacar el hecho de que tanto los guerrilleros como los militares y sus elementos son en su casi totalidad Lencas.

**Educación y Salud:** La educación escolar en la zona Lenca es nula, pues las escuelas lo que ofrecen ha sido muy poco y no ha tenido en cuenta la cultura de la población. Dificilmente un Lenca termina una carrera y si lo logra ya no se identifica con su gente, se aliena. En la salud se le ha destruido el método de curación con medicina natural; y el método de curación con medicina química hoy es algo que no está a su alcance, por su elevado precio.

**La cultura:** Podemos decir que la cultura Lenca es una cultura que se ha querido destruir pero no se ha dejado; se le ha ignorado, se le ha desconocido, pero ahí está. Muy poco el Lenca se hace sentir culturalmente y por eso poco se habla de ellos en la historia patria. Se habla más de los Pipiles. Todo por no tener ya un traje propio, una lengua nativa con fuerza y una organización tradicional propia. Sí tenemos nuestra propia cosmovisión y esto nos está haciendo volver a nuestros orígenes.

**La Religión:** La religión de los Lencas, como todas las religiones indígenas, al contacto con el Cristianismo, fue destruida y suplantada. La Iglesia en este campo ha fallado mucho, pues no se ha interesado por una atención directa al Lenca como Lenca, teniendo en cuenta su religión propia que, a pesar de los 500 años de destrucción, ahí está presente.

## TEOLOGIA DEL PUEBLO LENCA

El pueblo Lenca siempre ha tenido una teología, la sigue teniendo y más todavía, la sigue haciendo. Para los Lencas Dios no es un ser lejano, sino un ser muy cercano que convive con el pueblo y por eso constantemente sentimos la necesidad de hablar con él, de agradecerle, de pedirle. A Dios se le considera en relación con todo, en todo momento, y por eso hay una continua referencia a él.

El accionar de Dios más claro está en la agricultura, en el cultivo, sobre todo, del maíz.

Dios está vivo y hace que el maíz también esté vivo y por eso el maíz nace. Grande es el espacio teológico que el Lenca tiene en la agricultura.

Las composturas entre los Lencas son momentos fuertes de expresión religiosa, son ritos agrarios que hoy se hacen en las casas.

Las composturas se han realizado con motivo de acontecimientos ya sea familiares o comunitarios. Hoy se hacen con motivo de la celebra-

ción de un santo: Compostura de San Antonio, de la Santa Cruz, de San Isidro, de la Virgen María, etc. Las composturas tienen en la base un culto a la fecundidad de la santa tierra.

Entre los Ulúas, gran importancia tiene el Rito Anual de la Fertilidad, el día 15 de mayo de cada año en el templo de CACAOPERA. La sangre de gallos y gallinas, es derramada sobre la tierra y al mismo tiempo las peticiones de abundante cosecha. Los ancianos son los expertos; a quienes se les está consultando hoy y así, teniendo en cuenta sus aportes, poder volver a las fuentes.

Los ancianos han narrado su experiencia de los diálogos que se hacían en las cuevas, cerros, petrograbados y quebradas.

El anciano y parchero están ocupando un lugar importante en este quehacer teológico. Los mitos están siendo explicados y se les está encontrando la razón de ser y tenerse muy en cuenta en la vida del pueblo. Los cuentos como parte de la tradición oral están aportando mucho en el caminar de la teología Lenca.

Los símbolos son: Pájaros, Árboles, Plantas, Semillas, Colores, Flores, Reptiles, están siendo descubiertos para profundizar el significado que tienen, ya que, sin saberlo, hemos tenido su significado muy cerca de nuestras vidas.

El grano misterioso y sagrado del MAIZ, ha tenido y tiene un sentido de PAN NUESTRO DE CADA DIA en todo: en la comida, en la bebida.

Entre los Pipiles un espacio teológico actual son las COFRADIAS de los santos que, en gran número, desde la llegada de los españoles, se han conservado.

Entre los Lencas y Ulúas esta organización ha funcionado con el nombre de MAYORDOMIAS, semejante a las cofradías.

Los GUANCASCOS O GUANCAJES han sido otro espacio que se ha utilizado entre los Lencas para hacer teología; Los Guancascos centenariamente han sido utilizados como encuentro de reconciliación entre dos pueblos o familias que estaban peleados, por eso han sido mecanismos para una verdadera pacificación. Las Guancascos han continuado pero como encuentros de imágenes de Santos Cristianos; así se tienen en Honduras, en San Antonio del Mosco y en Jucuapa, en el Salvador. Todo esto se utiliza de manera inteligente para continuar haciendo teología.

## REPRESENTACION DE DIOS EN LOS LENCAS

Comprobado es que los Lencas en Sessori tenían un centro religioso por estar ahí un petrograbado llamado ICELACA. Era una piedra con dos caras y con muchos ojos, pues se trataba de un dios que miraba todo el pasado, todo el presente y todo el futuro; en este lugar según narraciones de un oidor español, llamado Garia de Palacios, se hacían sacrificios de animales y de la parte genital del hombre.

También narra el mismo oidor que tenían las dos piedras caras deformes que les llamaban GRAN PADRE Y GRAN MADRE y a ellos se les pedía la salud en todo.

El animal mítico que representa a los Lencas es el Garrobo o Igwana. Es un reptil que simboliza la vida, la fuerza, la reciedumbre y la capacidad de sobrevivir en medio de ambientes adversos; esto se prueba con el sobrenombre que se nos da a los que vivimos en el oriente del país; se nos dice GARROBEROS.

## EL MITO DEL MAÍZ

El Lenca es hijo del Maíz y por eso se trata como un grano sagrado y por eso no tener Maíz es como no tener vida.

Narremos un mito sobre el origen del maíz escuchado en la zona.

*"Decimos que el maíz está seco, pero no, es un grano que está vivo, pues tiene una cosita el granito, que es como un corazoncito del maíz y ahí está la sangre y por eso el maíz está vivo pues tiene corazón y sangre y por eso cuando lo comemos nos da sangre, nos da la vida porque está vivo, por eso nace de nuevo."*

*"El Padre formador y la Madre formadora son los que formaron eso y yo pienso que el Padre formador y la Madre formadora, son el Padre eterno que está aquí en la Iglesia de Lolotique, son las Tres Personas celestiales que han hecho ese grano para nosotros sus hijos" (Narrado por José Villanueva de Lolotique)*

## RELACION CON LA TIERRA.

Es la Santa Madre Tierra que es tomada en cuenta en íntima unidad con la Luna, el Sol, las Estrellas, la Montaña, el Hombre, los Animales, las Semillas.

Por eso no se debe sembrar la tierra cuando la Luna está tierna.  
No se debe tener relaciones para engendrar, cuando la luna está tierna.  
La pesca no sirve cuando la Luna está tierna.  
No se debe tocar los granos o semillas para guardarlos cuando la Luna esta tierna porque se pican.  
Las personas cuando la Luna esta tierna no están bien. El Sol cuando tiene una rueda no hay que verlo pues trae enfermedades.  
Las Estrellas señalan buenos y malos tiempos.  
Los Arboles al tocarlos en Luna tierna echan agua, pues lloran.

## LOS LENCAS Y LA MUERTE

La idea de la muerte en los Lencas no es negativa, sino positiva; se trata de un viaje, de un viaje que aleja, pero que no separa. Por eso el muerto sigue viviendo, sigue presente en la casa con la familia; por todo ésto hay alegría, comida, convivencia, cuando alguien muere y cuando se celebra el aniversario, ocurre lo mismo. No se ve la muerte como algo raro, sino como algo normal que le ocurre a la persona y por eso no hay llanto ni luto negro. Se reza a los muertos no para ayudarles, sino para pedirles su ayuda en bien de los vivos de la familia.

## LAS IGLESIAS CRISTIANAS ENTRE LOS LENCAS

La Iglesia Católica y las Iglesias Protestantes, están entre los Lencas pero no están dentro de los Lencas, que es muy distinto. Presencia y más aceptación tiene la Iglesia Católica, pues es la que más espacios ha ofrecido y es la que más ha respetado la cultura y hoy se está preocupando más.

# REGION CARIBE



REGION CARIBE





# EXPERIENCIA DE DIOS ANKORE ETNIA EMBERA- DARIEN, PANAMA

Reflexiones variadas, extraídas de conversaciones, oraciones, talleres, donde el emberá expresa sus sentimientos y visiones teológicas.

Ponemos al principio el nombre de las personas, y se intenta respetar al máximo la literalidad de su pensamiento.

DANIEL

Cuando era pequeño preguntaba ¿Quién ha puesto el sol? ¿Quién hizo el día y la noche?. Poco a poco uno se da cuenta que Ankore hizo los árboles, la selva, la naturaleza; uno siente que los árboles están vivos; se siente que Ankore vive en el calor del sol; las preguntas ya quedan contestadas. Yo pregunto: ¿de dónde viene el viento? Y me contesta soplando y siento dentro de él, a TATA ANKORE.

JUAN TRINIDAD

Sin agua uno no puede vivir; después de bañarse uno queda alegre. Ankore pensó bien y nos regaló el río. Ankore también es alegre; demuestra alegría a la orilla de los ríos, nace nuestra oración y reconocimiento de la existencia de Ankore.

Ankore no lo vemos, pero lo sentimos en cada una de las cosas de la naturaleza, en las aves, en los animales; aún cuando estamos con enfermedad lo sentimos y acudimos a él con confianza.

CEBALLOS

Con el río clarito, la gente busca pescadito y Ankore da cada día su alimento.

Al día siguiente, de nuevo se va a pescar, así, día a día, y parece que el pescado se va a acabar; pero Ankoré no lo niega y lo reparte; Ankoré es Ankoré y sabe compartir, dando a cada uno su poquito.

Lo mismo sucede con la caza; cuando uno va al monte, no tiene que matar más comida que la necesaria. ¿Para qué tanta carne? Eso, el emberá verdadero no lo hace; Ankoré nos enseñó a no ser mezquinos, a repartir y no acumular.

#### TIBERINO

Tengo un recuerdo desde pequeño de Ankoré; lo aprendí de los abuelos y eso no se me olvida. Me enseñaron a ser cariñoso como Ankoré, a recibir a la gente en mi casa, a no ser mezquino; eso es pecado grande para nosotros.

Ankoré no duerme, él mira lo que hace uno y uno debe hacer las cosas como nos enseñaron los abuelos.

#### ELSA AJI

Antes comíamos juntos, había una sola paila de barro o de madera para todos, la mesa era de hojas y los vasos de totumo, la cuchara de madera. Todo era natural. En la comida se compartía con el que llegaba, pero se cuidaba de dar primero a los niños; eran sagrados para nosotros; luego, los mayores y, al final, los jóvenes.

Hacer eso es tener el buen corazón que Ankoré quiere. Cada comida es una fiesta para Ankoré.

#### MARIA TIGRE

Cuando corregimos los malos pasos de los niños, cuando dicen malas palabras e irrespetan a los mayores; cuando les enseñamos a compartir con los hermanos, estamos haciendo lo que Ankoré quiere. ¿Qué mundo vamos a construir si no enseñamos esas cositas primero?

Es necesario educar permanentemente a los hijos y a la familia, corregirse con cariño entre todos; de esa manera va a florecer la organización de verdad. Yo no creo en la gente que no organiza su casa primero, que habla de Ankoré y viven mal los suyos; eso no es verdad de Ankoré.

## EVOLUCION DEL SENTIMIENTO Y EL SENTIDO DE ANKORE

### DANIEL

Veo que hay hermanos míos que corren el peligro de encerrarse en su experiencia de Dios y de pueblo; de esa manera corren el peligro de desaparecer.

Nosotros los emberá llevamos cientos de años dialogando con otras culturas; esa es nuestra fuerza. La casa de nosotros no tiene paredes, ni puertas; es abierta como Ankoré; todos pueden entrar, siempre que quieran algo de nosotros y no nos aplasten, o lo cojan sin permiso.

Yo soy emberá y veo que la Biblia, que Cristo no enseña nada contrario a emberá y Ankoré. En mí hay como dos corrientes, como dos fuerzas; pero no son enemigas; no están una contra la otra. Soy católico y emberá y me siento bien. Las dos corrientes: la de la tradición y la de la Biblia tienen que entenderse; no para desaparecer una de ellas; sino para engrandecerse ambas.

Uno solo se empobrece y se acaba. Pido a algunos hermanos que se abran y no se crean ellos lo único puro; aquí todos somos fruto de muchas experiencias y del contacto con los otros mejoramos; claro que debemos crecer desde la raíz de nosotros; pero hay vida en otros árboles que nos aprovecha.

### AGAPI

Ankoré antes lo sentían cerquita; hubo un cambio de mentalidad por razones históricas de todos conocidas; Ankoré se preocupa entonces mucho, pues ve la violencia de unos contra otros y el enredo de las culturas, y quiere solucionar el problemita. Ankoré manda a Jesús en medio de los pobres, unos pocos son los que se dan cuenta y entre esos empezamos, y empezaron a querer recuperar lo perdido, lo que teníamos, que Ankoré nos había dado.

Hoy, de nuevo viene una gran contradicción; cuando de nuevo unos pocos ven a Cristo hecho indio, caminando entre nosotros, surgen las sectas, también cristianas, y lanzan ataques contra la cultura; hablan sólo castellano, dicen que la lengua de emberá no la escucha Ankoré, que tienen el Espíritu Santo y que hacen milagros. De nuevo esta gran contradicción y esta vez traída por boca y hechos de hermanos de nosotros. Tenemos que solucionar el problema; claro que la solución no está en que-

mar la Biblia; ella es luz para nosotros; la solución está en saber leerla bien. Ellos hablan de Pablo para decir lo de las lenguas y el don; pero Pablo dice que el hablar las lenguas no es importante; que a Ankoré hay que hablarle en la lengua que uno entiende, y esa es la que me enseñó mi madre: el emberá. Según Pablo, hablar la lengua de uno es importante, defender la cultura es imprescindible para vivir; tenemos que hacer surgir el Espíritu Santo de Ankoré; el Espíritu Santo es fuerza, es unidad, es organización solidaria de los pobres con los pobres; para que de ese modo los poderosos caigan desde sus alturas y se conviertan al Tata Ankoré.

El Espíritu Santo nos habla en la palabra escrita en la naturaleza, en el río, en la tierra; y en la palabra escrita en nuestros corazones; pero también habla en la palabra escrita en el libro de la Biblia; es una sola fuerza, una sola manifestación del único y verdadero Dios que nos enseñó Cristo, cuando vino a poner orden en medio de la confusión.

Muchos que nos oyen, indios o no indios, católicos o no católicos, no atienden lo que nosotros decimos. Tienen un pensamiento sectario, cerrado a la voz del Espíritu, en el que la salvación se hace con las manos de todos. Hay hermanos en los sectores religiosos sobre todo, que no nos respetan el derecho a ser libres y a ser pueblo con cultura propia, con expresiones y religiones propias; para crecer ellos aplastan al otro. Eso no es del buen Espíritu, no es de Ankoré, no es de emberá, no es de gente buena.

¿Por qué puedo decir esas cosas? A mí la Biblia y la tradición de mis padres emberá me enseñaron a ser hermano. Veo que las sectas (pentecostal, evangélica, cuadrados) no se sienten hermanos de nosotros; lo que es peor: no quieren ser hermanos de nosotros y no nos reconocen; somos diablos para ellos.

Ankoré, por medio de Cristo, nos enseñó a ser hermanos. Ankoré, por medio de mi familia, me enseñó a tratar a todos de "chaba" (= hermano); no hay otra palabra en mi mente.

Desde pequeño, en Semana Santa, que sí es fiesta de los católicos, aprendí a comer junto a mis hermanos y aprendí a respetar mi historia. Allí aprendí muchas cosas buenas de Ankoré. Aprendí que para comer juntos, había que trabajar juntos y que juntos esos días santos rezábamos y contábamos cuentos de tiempo antiguo. Pues ahora, veo que las sectas dicen que ahí no está el Espíritu de Dios; que a Dios se le reza o se le canta uno solito y de ese modo tú puedes hacer milagros. Veo hoy que ya no

se reconoce el valor del trabajo en junta, de la sacada de la piragua, de celebrar la inauguración de una casa donde van a vivir como hermanos, la familia. Eso ya no sirve, dicen ellos; que son cosas humanas, cosas de la carne, cosas materiales. Ellos ya no necesitan de los demás; el Espíritu les hará hacer milagros y eso no es serio, eso es reírse de Ankore; quieren obligar a Ankore a hacer milagros todos los días, quieren ser como si fueran Cristo, y, sin embargo, no reconocen al Espíritu que Ankore dejó desde el origen de nuestro pueblo. Ankore nos dejó los ríos y el pescado, pero para matar pescado hay que flecharlo en el río; Ankore tiene los pies puestos en esta tierra.

# APORTE DE NGOBES

(Tolé, Prov. de Chiriquí, Rep. de Panamá)

I.- ¿Cuál es el Dios de nuestros abuelos hace 500 años?

R: El Dios de Ngóbe es Ngóbô que elige al ngóbe que le da el nombre de "sukia" (= sacerdote), que es una persona importante dentro del pueblo Ngóbe. Ngóbô le habla a ese sukia que es El quien ha creado la tierra y el cielo, y que también creó al ngóbe, por el cual el ngóbe no puede olvidarse de Ngóbô (Dios). Siempre Ngóbô estaba presente en su trabajo, en su costumbre. Dios camina con ngóbe en muchos y muchos años y Ngóbô sigue amando al pueblo ngóbe por el cual Ngóbô elige sukia para que el pueblo ngóbe no se olvide de Ngóbô. Esa era la predicación de sukia durante siglos.

II.- ¿Dios de la lucha y resistencia?

R: Creemos en Ngóbô de la historia, Ngóbô de la vida que a pesar de que miles de indígenas han desaparecieron en el tiempo de la invasión y siguió la esclavitud y negaciones de derechos, aún así resiste y camina en el pueblo ngóbe. El, Ngóbô, sigue anunciando el renacer de estos pueblos, sus culturas, sus lenguas, su identidad, su derecho a la ciudadanía negada aún hoy, para muchas étnias y nacionalidades indígenas en América Latina.

III.- Hoy, el Dios de los pobres ante el proyecto neoliberal.

R: Creemos que amar y seguir a Ngóbô-Jesucristo es hacer el proyecto del Reino, como la lucha y resistencia de los pobres para re-

cuperar y mantener los valores propios de las culturas indígenas, comunidad, respeto sagrado a la naturaleza, propiedad común de los bienes, organización y sentido festivo de la vida, y también creemos en el espíritu de la vida, soplo de la historia que a través de los 500 años de violación, exterminio y negación de la vida y dignidad del indígena ha fecundado la semilla de resistencia libertaria iniciada por Urracá.

Ante el proyecto del neoliberalismo también creemos en el Ngöbö de la vida que sigue visible hoy en el levantamiento de las nacionalidades indígenas y en las luchas por la tierra; en su rescate sagrado de Dobo, nuestra madre tierra fecunda y rica en potencia de las vidas para todos; vientre rebelde que parió el maíz, el ñame y el banano; vientre violado ensangrentado por la esclavitud y que es vientre sagrado de vida.

# EL DIOS DE NUESTROS PADRES HACE 500 AÑOS

(Aporte de Panamá)

Antes del impacto de la conquista existía una comprensión de Dios a la que nosotros tenemos acceso a través de nuestra historia, nuestros cantos, nuestros mitos, nuestras leyendas.

Antiguamente a Dios se le conocía con el nombre de "Ngôbô" o "Ti Run" (= Mi Padre). Este Ngôbô o, Ti Run, es un espíritu con poder y fuerza que no podemos definir como algo o alguien; es el sol, es la lluvia, es el trueno, es la fuerza del río, es el rayo, es la luna, es el viento fuerte.

Si tuviéramos que comparar a Ngôbô con el Dios de los cristianos, nos parecen distintos. "Ti Run" o "Ni Run" es Ngôbô y significa "Mi Padre", "Mi Papá", de donde vengo y vienen todas las cosas y que siempre debo respetar y obedecer, al que nunca debo olvidar y si estoy con El, nunca me pasará nada malo.

También existe el diablo en nuestra cultura, o, la fuerza del mal: "Chela", "Chogali", "Nomosali"; algunas veces esta fuerza se confunde con la fuerza de Dios, porque es un poder, una fuerza. La diferencia está en que "Chela", "Chogali", "Nomosali", tiene una actuación más particular.... Hace daño a la gente, se lleva nuestros animales, le pega a la gente y los empuja al barranco, hasta matarlos... Pero Ngôbô es el único que los aleja... La actuación de Ngôbô o Ti Run es una participación menos particular y más de pueblo; conlleva una participación y un fin comunitario.

La actuación de Dios se daba también a través de animales, del trabajo y se le llamaba Ngôbô a personas destacadas, a sabios, personas con poderes extraordinarios, a "sukias" (= sacerdotes), y se les llamaba "Ngôbô" en cuanto la fuerza de Dios estaba con ellos.



## DIOS ESTABA EN TODA LA NATURALEZA

*"En el principio la tierra no era así: había una masa revuelta, movable, como el mar, como un pantano fangoso. Ngöbô envió a un gran sukia llamado Ngöbô Jungó, el cual encontró a cuatro personajes enviados por Ngöbô, a los que pidió ayuda y les encomendó su tarea: Los puso en los cuatro puntos de la tierra, para que hicieran fuerza; entre todos compactaron la tierra y quedó dura.*

*Ngöbô Jungó pensaba que en la tierra había seres humanos y árboles y animales y otras cosas. Y cuando Ngöbô Jungó pensaba, brotaban de la tierra los seres humanos, los animales, las plantas. Todo iba brotando.*

*Ngöbô Jungó encontró dos muchachitos, un varón y una mujercita y les encomendó que gobernarán la tierra. Se llamaban Ulíkrón y Wabakrón.*

*Apareció un enemigo para pelear con Ulíkrón y quitarle el poder. Este enemigo era un Ngwóin. Ulíkrón esperaba que Wabakrón peleara a su favor; pero ella se fue con el Ngwóin y Wabakrón le repetía al Nwóin: "Tú no podrás vencer a Ulíkrón".*

*El Ngwóin llenó la tierra de ocho días de oscuridad; las cosas no se veían, ninguno se movía, era como si no existieran. Acudió Ulíkrón al creador de la vida, Ngöbô, cantó para él el canto de adoración y de alabanza y volvió la luz a la tierra; las cosas se podían ver, se movían otra vez, volvieron a existir". (Santiago Druribo).*

- El hombre y la mujer reciben el encargo de cuidar la vida, la naturaleza. Son libres para colocarse al lado de la oscuridad o de la luz. Deben vencer las fuerzas de la oscuridad, pero para ello hay que cantar el canto de adoración que nos va a poner delante de lo que Ngöbô quiere para nosotros. Sólo si hacemos eso tendremos la vida. La fuerza de nuestro pueblo viene de Ngöbô, nosotros sabemos que él nos dejó esta tierra para que nazca la vida y debemos respetarnos y respetarla. No deben darse luchas fraternas entre nosotros, pues se oscurece la tierra. Debemos abrir nuestros pensamientos a la luz de Dios.

Después que Ngöbö o Ti Run hizo la tierra, hizo también el cielo.

Al principio, Ngöbö hizo una casa (cielo) por medio de unas personas a los que les encomendó el trabajo de construir con su poder.

Ngöbö encomendó a Ngöbö Siglé que hiciera el primer trabajo en la construcción de la casa que era el primer esqueleto de casa, ya que Ngöbö Siglé (el pájaro carpintero) sabía trepar bien el palo. A Ngöbö Ku le encargó que le aguantara el palo con sus uñas mientras Ngöbö Siglé lo clavaba. Una vez hecho el esqueleto de la casa, a Ngöbö-Mangwá le correspondía poner "giras" (hojas de una palmera con este nombre) alrededor del primero, segundo, tercero y cuarto extremo de la casa. Vino entonces Ngöbö Kwrangui y tejió las pencas. A continuación Ngöbö Tigwri hizo el repello de la casa. Seguidamente, Ngöbö-Segwle cortó las puntas disparejas de las pencas al terminar la casa. Entonces Ngöbö-Jungó-Krúrago pinta el cielo de la casa. Vino Ngöbö-Nusi e hizo la zanja y casi a seguidas llegó Ngöbö-Mosoloro a barrer la casa.

Se le encomendó a Ngöbö Dröo que llevara la basura al mar, bien lejos y la botara. Esta basura iba en una tula cerrada y bien amarrada. Se le prohibió a Ngöbö Droo abrir la tula y ver lo que había dentro; este debía sólo cumplir con botar la basura al mar.

Se envió a Ngöbö-Mangwá que acompañara a Ngöbö Droo hasta el mar y que lo vigilase. Durante el camino Ngöbö Droo no aguantaba la curiosidad de ver lo que iba en la tula. Ngöbö Mangwá se descuidó y Ngöbö-Droo abrió la tula y los bejucos que era la basura sobrante de la construcción de la casa se convirtieron en culebras.

Ya estaba hecha la casa y bien barrida, pero faltaban las luces para que la casa pudiera brillar. Entonces, Ngöbö hizo dos luces: un hombre y una mujer. Al hombre le pone el nombre de Nolan Komalan (= el sol). A la mujer le puso el nombre de Erola Komalan (= la luna).

Ahora sí, ya todo estaba bien, estaba terminada la casa y brillaba mucho en todo momento.

Pero faltaba inaugurar la casa. Adentro habían doctores, cantores, adivinos, sukias, bailarines.

También habían unos que no habían trabajado y que no hacían nada, pero sí estaban en la tierra (ver la lista).

## LISTA DE PERSONAJES A LOS QUE NGÖBÖ ENCOMENDO Y LES DIO EL PODER DE CREAR LA CASA

**Ngöbô-Siglé o Tölongo Krwago:** (Sobrino de Songo Krwago). A este le correspondía construir el esqueleto de la casa.

**Ngöbô-Ku:** Tenía que aguantarle el palo a Ngöbô-Siglé, porque tenía uñas largas.

**Ngöbô-Mangwá:** Le correspondía hacer el primero, segundo, tercero y cuarto extremo de la casa y acompañar a Ngöbô-Droo a botar la basura.

**Ngöbô-Krwanguí:** Debía tejer la casa.

**Ngöbô-Tiguri:** Debía repellar la casa.

**Ngöbô-Oré Segwlé:** Cortar las puntas disparejas de las pencas al terminar la casa.

**Ngöbô-Songo- Krwago:** Es el pintor de la casa, o sea, del cielo.

**Ngöbô-Nusi:** Le correspondió hacer la zanja alrededor de la casa.

**Ngöbô-Mosoloró:** Le tocaba barrer la casa.

**Ngöbô-Droo:** Le tocaba botar la basura al mar (además era bailarín).

**Ngöbô-Surí:** Era un sabio adivino de los peligros.

**Ngöbô-Sisibo:** Era un perezoso y no quiso trabajar diciendo que él iba a hacer su casa, pero al final se metió a vivir en la casa hecha.

**Ngöbô-Kulen:** Tampoco ayudó ni participó en el trabajo.

**Ngöbô-Moró:** Era cantante para el pueblo.

Ngöbō-Midí: Cantaba alabanzas a Dios por la casa hecha.

Ngöbō-Kwisó: Era bailarín (jalaba gwará).

Ngöbō-Rurubón: Bailarín.

Ngöbō-Kōdo: Bailarín.

Ngöbō-Ngöbūa: Bailarín.

Ngöbō-Ngobūó: Bailarín.

Ngöbō-Meren Kwera: Bailarín.

La presencia de Ngöbō se sentía en el pueblo a través de los ritos, costumbres, de la ayuda mutua, a través de la naturaleza y a través de los sukias.

Ngöbō habló a través de sukias como Mironomo Kronomo, Kulu Sitra, Bai Trui, Jagaba Kronomo, Sami Kebe, Jiron Dai y muchos más, a través de los cuales acompañaba y protegía al pueblo.

Ngöbō estaba presente a través de las lluvias, de la alimentación, de la bebida sagrada (cacao) y de la medicina botánica. Los ritos sagrados duraban cuatro días.

El pueblo encarna la presencia de Ngöbō en toda su vida.

“Ngöbō tó mobe” = Dios esté contigo.

“Ngöbō riga mobe” = Dios vaya contigo.

“Ngöbō reba mobe” = Dios quede contigo.

“Ngöbō ja di bianin moe” = Dios te dará fuerza.

“Ne utuore mo dogwo bai rebai ngwen” = De pago, Dios te dará larga vida.

## EXPLICACIONES

1. Ka jögró (= todos los cantos). Se canta a Dios, a las siembras, a las cosechas, a los niños, al final de una construcción, a la lluvia, a las nubes, a los animales, a los ríos, a los cerros, a los llanos, etc., a todo lo que nos rodea.
2. Oge chi (= celebración del nacimiento de los niños, con el que se bautiza, se bendice). Esto lo hace un sukia o una persona responsable (mujer o varón).
3. Kôbô bianga (= el que da fecha). El que da órdenes para los ritos, toma cacao, baños con agua bendita, por los enfermos, quemando comején, caraña, ají y otras hierbas.
4. Sribi jañotde (trabajo juntos). Aporte en todos los trabajos comunitarios y familiares, sin importar la clase de trabajos y actividades.
5. Ni krütde (= los muertos). Muerte de alguien, niño o adulto. Aquí se comparte el dolor con los familiares del difunto, durante los días de dolor.
6. Nura kóteri (= semilla adentro). Aquí se hace una especie de cerco con el que se colocan todas las clases de semilla que se van a sembrar. Este trabajo lo hacen los "mubae" (= primogénitos) con orientaciones de los sukias, para que la plaga no perjudique los siembros y den buena cosecha. Para esto se utilizan hierbas silvestres.
7. Kada nie. Sucede cuando se desarrolla la mujer o alcanza la edad de adulto, o llega a formar parte de la familia mayor. Se celebra con la toma de chicha especial para mujeres nada más. También se hace chicha para los demás concurrentes, en el que se canta mucho. Cantos que se refieren a la reproducción y bienestar en la vida.
8. Oge kri. Es la confirmación del nacimiento y bautizo de los niños. En este caso, los bautizos o confirmación es de varios, nunca faltan los cantos, baño con agua bendita y comida especial con jiraka (ngörôga), "mitdra" (= palmito). Aquí se requieren más los conocimientos de los ancianos y ancianas.

9. Ulire jōgró (= momentos de tristeza de todos). Aquí recordamos los momentos de muerte de alguien, enfermedad y otros. Antes el dolor de uno era como dolor de todos.
10. Krogo deanga (= dar medicina). El médico herbívoro, conocedor de la botánica, atiende y socorre a los necesitados dándole medicina. Siempre invocando a Dios, pidiendo mejoría para los enfermos.
11. Bomondige (= velorio del difunto): Aquí se recuerda al que murió, pero no se decía "murió", sino "krūtdani" (= se acabó, dejó de vivir en la vida material). Lo más importante es mantener el compartir, la alegría, ayudarse los que quedamos en vida. Seguir tratando humanamente como hermanos. Este es el verdadero significado del velorio.
12. Jūben ñōtde. Baños rituales con agua bendita ordenada por el sukia, aunque no haya enfermos o problemas lamentables. Esto era para unir a las familias y conocer las realidades de la historia y tener presente siempre al Dios que hizo todas las cosas.
13. Nura motdo kwetde. La primera cosecha se busca, se prepara, se invitaba a los vecinos, familiares y otros, para compartir y darle gracias a Dios por la buena cosecha y desearse unos a los otros suerte para que Dios les diera buena cosecha a todos. Aquí se recuerda al dueño de la buena cosecha. Al momento de la bendición de la semilla se le pide a ibi mōlō y a Ngōbō para que la semilla dé buena cosecha, por eso en la cosecha se le da gracias a Ngōbō y a ibi mōlō.
14. Kena dego (= temprano en la mañana). Se trata de la creación u origen del mundo. Es cuando Ngōbō hizo surgir con su poder, con su fuerza, con su aliento, todas las cosas.
15. Kó matdare (= hoy día). Tiempo presente en el que se está viendo los cumplimientos de muchas profecías de nuestros sukias en el pasado.
16. Kó de. Es lo que se refiere al fin del mundo. La visión de nuestros sukias sobre la creación es que para Ngōbō la existencia de los tiempos de las cosas es como un día para Ngōbō, por eso dijeron: "kena dego", refiriéndose al principio de las cosas y "kó de", refiriéndose al final de las cosas o restauración anunciada por Dios y por medio de los sukias.

17. Segri = norte.  
Negri = sur.  
Kodriri = saliente.  
Niedrini = poniente.
18. Kó brugwó (= lugar del corazón). Centro o corazón del mundo.  
Así era la visión de nuestros sukias en el centro de los cuatro puntos cardinales.

Todo esto se practicaba, se compartía, se animaba alrededor de Ngöbö. El era el centro de todo hacia el norte, sur, este, oeste y el kó brugwó.

# TEOLOGIA COMO CONSCIENCIA CREYENTE DE LOS PUEBLOS Y SUS PROYECTOS DE VIDA

Quiero presentar a ustedes este trabajo relacionando con la teología kuna. Es importante señalar, que la reflexión que comparto con ustedes, es una reflexión de varios teólogos kuna y de muchas horas de canto de interpretaciones por los argar. Por tanto, no es reflexión de una persona, sino, del pueblo Kuna. En ese sentido, el documento que a continuación presento es un trabajo sistematizado de algunos estudiosos de la teología kuna, cuya fuente originaria son nuestros ancianos los verdaderos teólogos kunas.

Para obtener una visión amplia de este tema es fundamental para nosotros ubicarnos desde sus fuentes originarias.

De acuerdo a los teólogos kunas, ha habido cuatro eras anteriores a la de nosotros, o cuatro nuevas creaciones, si se quiere.

En la primera etapa, Paba creó a la madre tierra, Nana creó a la madre tierra, y puso a Olonaikabaler y a Olonailasob como sus primeros guardines. La generación de Olonailasob y Olonaikabaler fue de muchos miles de años. Cuando la primera pareja transtornó el plan de Paba y de Nana para con la madre tierra, se levantaron los ocho hermanos (Ibeler y sus hermanos) y defendieron a Nana Olokuadule.

Esta era primera siguió hasta Kalibe. Y cuando Kalibe dirigía la comunidad de los kunas sobrevivieron grandes ciclones sobre la madre tierra que arrasaron toda la creación. De los despojos que quedaron Paba hizo surgir y Nana hizo surgir una nueva creación. Paba volvió a poblar a la madre tierra, Nana volvió a poblar a la madre tierra. Esa segunda era también duró miles de año. Y los hijos de la madre tierra, los hombres, vol-



vieron a degenerarse; y el tiempo llegó hasta el gran Karbana. Y cuando Karbana dirigía el pueblo, Paba y Nana volvieron a purificar toda la creación, esta vez con el fuego. Todo lo que vivía sobre la madre tierra quedó hecho cenizas. Después se inició una tercera era; pasaron otros miles de años hasta llegar Olotubyakiler.

Y en tiempo de Olotubyakiler cayó una violenta oscuridad sobre la madre tierra que acabó de nuevo con todo lo creado. Entonces, Paba y Nana volvieron a dar una cuarta vida a la madre tierra. Pasaron otros miles de años hasta el tiempo de Aiban. Cuando vivía Aiban, Paba y Nana volvieron a mostrar del diluvio a la madre tierra por los malos comportamientos de los hombres. Pero, Paba y Nana nunca dejaron en el caos a la madre tierra. Paba y Nana siempre volvieron a traer vida a la madre tierra: los hombres destruían la vida sobre la madre tierra, Paba y Nana insistían sobre la vida.

Estamos en el último período de nuestra historia cósmica. Esta última era lo vino a inaugurar el gran IBEORGUN.

Antes de morir Ibeorgun, dejó un gran mensaje. Paba y Nana, dijo Ibeorgun, van a enviar a esta tierra madre hombres llenos de luz.

Vendrán nuevos "pajarillos" sobre ésta tierra. Y así fue. Llegaron sobre la madre tierra grandes Nelegan. Vino Diegun, Kubiler, Pailibe, Pailipiler, Uagibler, Masar Dummi, Ner Sibú, Olokanakunkiler, Olonagegiryal, Olonigdidili, Puna Nelegua Nelegua, y la última Nele de quien los sailas no recuerdan el nombre. Ellos profundizaron el Pab Igala, cada uno tomó aspectos peculiares del camino de Paba (Pab Igala).

Como vemos en la tradición del pueblo kuna hay muchos relatos que nos ayudarían a entender mejor el tema. No obstante es difícil quedarnos todo el día a escudriñar el Pab Igala como lo hacen nuestros sailas horas y horas. Solo nos limitaremos a uno solo; el relato de Ibeler y sus ocho hermanos; que nos ayudará a reflexionar sobre algunos elementos kunas. Veamos el relato de nuestros ancianos (2).

Nota: "Apuntes teológicos kuna. Aiban Wagua. Reflexión de los agentes de Pastoral kuna. Ustupu. Feb.13,14,15 del 90.

# CREACION DE LA MADRE TIERRA

Nele Masar Dummi

Nosotros venimos de Tuile Uala. Nosotros no somos de estas pequeñas islas. Nuestras raíces están detrás de estos grandes cerros. Grandes pueblos y mucha gente fueron nuestras raíces.

Nuestros abuelos conocieron un río llamado Kalula (Saluka). Río en el cual el Nele Oloagbaidur ayudó a Masar Dummi a perfeccionar la visión de las cosas; el equilibrio que debía tener el universo por la salud de la comunidad.

Cuando el gran Nele Masar Dummi fue creciendo empezó a preguntar por la creación de Paba y Nana. ¿Estos vientos, los ríos, los árboles, siempre han estado así? Masar Dummi profundizó esos secretos. Nuestros abuelos y abuelas le fumaron la pipa por varios días. De esta forma Masar Dummi penetró varias dimensiones inferiores de la madre tierra, hasta la cuarta capa. Allí contemplé los grandes caminos de Oro; alguien me guió por los caminos de Oro que Paba y Nana trazaron; vi a nuestra Madre tierra a Nabguana, ella se mece en una hamaca de Oro (ologachi).

Me llevaron por el río de Oro donde me encontré con Ponisurbanele. El me enseñó todo lo que Paba y Nana creó: Me dijo que nada se ha perdido, que todas sus huellas quedaron fijas.

Paba puso la columna de Oro (olopuar) para sostener a la Madre Tierra. Paba y Nana colocaron en la hamaca de oro a la gran Mamá Tierra. Vestieron a la Madre Tierra con una bella mola de oro. Paba y Nana también colocaron un perro de Oro de tamaño de tapir en el travesaño (nagubir) de la casa de oro. En el otro travesaño del lado opuesto, Paba y Nana colocaron un enorme Gato de oro. Hacia el otro punto cardinal, Paba y Nana hicieron abrir las alas a una Gran Aguila (susubagi) de oro. Y en su

lado opuesto colocaron el halcón de oro (ueco). Todos estos fueron amarrados con lazos de oro. De tal forma que cuando la madre tierra tira los lazos, todo se agita y todo se mueve, todo toma vitalidad y todo se hace vivo.

Estos cuatro seres tienen la finalidad de preservar la paz en el mundo, de mantener la armonía y la normalidad. Cualquier perturbación de los seres humanos ellos son los indicados a informarnos sobre el desorden y sus consecuencias, para los habitantes de la tierra (inundaciones, sismos, sequías, huracanes, etc.).

Así Paba y Nana fue subiendo de capas de la Madre Tierra. En cada capa colocó cimientos y columnas de diferentes materiales que hoy conocemos; Paba y Nana fue colocando cimientos de plata (manisaila), cobre (esnunsaila); hierro (tatanabilli), plomo (olotenenguabili), roca (olotugiabilli), arcilla (nabsabilli), hasta llegar a la superficie de la Madre Tierra, a la piel de nuestra Madre Tierra, el espacio que ellos iban a poblar a la raza humana.

Paba nunca trabajó solo, siempre trabajó con Nana. Los dos juntos trabajaban y construían el universo, y a cada capa fueron colocados los cuatro animales al lado de la Madre Tierra, mientras ella se mece en su hamaca de oro o del material correspondiente a esa capa. Así nos cantó el Nele Masar Dummi.

Al llegar a la piel de la Madre Tierra, no existía nada, todo era caos y oscuridad, nada se veía. Entonces el espíritu de Paba y Nana voló por el espacio cerrado y vacío, en el centro del espacio construyeron la morada de oro y de plata (negaduu).

Paba y Nana hizo surgir entonces a cuatro seres alados en Negaduu Sapibe nega (el firmamento). Nana acogió a los cuatro niños y les dio de comer. Entonces, uno de los niños lloró: "nanabibiye, nanabibiye". Paba dijo a Nana: este niño empieza a darse cuenta que tiene mamá, que alguien le trajo acá.

Paba y Nana ya habían puesto fundamentos a la Madre Tierra a Nabguana. Más tarde los niños lloraron: "mibibiye, mubibiye". Paba volvió a decir a Nana: los niños descubren ahora a sus abuelos, a su historia.

Cuando los niños se hicieron jóvenes desde Negaduu, Paba envió a los niños a los cuatro ángulos del Universo para cerciorarse de la situación reinante. Nana y Paba armonizaba la creación entre el Neguduu y Nabguana. Cuando los enviados regresaron contaron a Paba y Nana de todo lo

que vieron; del caos, del frío y de la oscuridad que gobernaba. Entonces Paba y Nana encendieron una gran luz y luego puso la luna de plata. Eso no le gustó al que moraba la oscuridad (el mal). Luego descendieron hacia el lugar donde surgía la Madre tierra donde se encontró cara a cara con el mal, y con un dedo lo convirtió en un ser parecido a un inmenso tapir.

Paba tomó entre sus dedos el hilo de oro. Nana tomó entre sus dedos el hilo de plata. Así cantó Masar Dummi en Inayogsibdiuar. Entonces se partieron y se repartieron las aguas. Se dividió la Madre Nabguana que surgió entre la luz grande que Paba y Nana habían colocado en el firmamento. Paba y Nana llamaron entonces a la Madre Tierra: Nana Oloitiirdili, Nana Maniitirdili. La Madre se partía y se repartía en colinas, montes, montañas, cerros, lagunas, océanos... La Madre Tierra nació muy niña, desnuda y bonita. Nabguana surgió entre una gran luz. Dice Nele Masar Dummi que cuando la Madre Tierra nació desnuda y muy delicada, Paba y Nana la envolvieron suavemente con la neblina blanca y espesa.

Un poco más tarde Paba y Nana soplaron una suave brisa sobre ella. Entonces todo el universo se agitó, todo entró en una inmensa actividad. Nuestra Madre Tierra estaba viva y empezaba a dar vida. Esta Nabguana está viva y ella es nuestra Madre. Sobre esta Madre Tierra está Negaduu y está vivo también.

Paba y Nana vistieron a la Madre Tierra. Por toda la superficie de ella surgieron árboles altos, rectos y llenos de follaje verde intenso, verde claro, todas eran mujeres. Debajo de los árboles, de los arbustos, Paba y Nana regaron las flores, la hierba baja e hicieron brotar la hierbabuena, la albahaca, la raicilla.

Paba y Nana comunicaron a las estrellas, el mundo de astros con la Madre Tierra. El firmamento (Negaduu) se agitó, el firmamento se movió, el firmamento tuvo su purba. Paba y Nana trabajaron juntos. Paba y Nana trazaron filamentos de oro desde Negaduu hasta el seno de la gran casa de oro que había preparado para la Madre Tierra. Así cantó Masa Dummi a nuestros abuelos y abuelas en Inayogsibdiuar.

*(Este relato fue narrado por el saila Manuel Smith. Ustupu, día 24 de mayo de 1993. Traducido y resumido por Aiban Uaga. Material de reflexión en el Encuentro General de Ustupu. Sept. 28 al 30 de 1993. El material original es más extenso, sólo se recogieron las partes más fundamentales del material; Nibar).*

# APORTE DE NICARAGUA

(Etnias: Miskitos, Ramas y Sumos de Nicaragua)

Entre los pueblos Miskito, Sumo y Rama conocen al Dios Divino desde dos puntos de vista bien marcados en todos los aspectos en la forma siguiente:

\* Aisa - Yapti.

\* Won Dawan.

Conocer a Dios ((Aisa - Yapti) da sentido que Dios es un Dios de la esperanza, es un Dios que tiene capacidad plena de crecer, producir, sanar y dar vida, etc.

Dios (Aisa-Yapti) nunca va a dejar en abandono a sus hijos; siempre tiene un amor profundo y ternura a sus hijos. De esta forma conoce a Dios entre nuestros pueblos indígenas.

En el segundo aspecto, conocer a Dios es conocer al dueño de todas las cosas, por lo tanto se conoce a Dios como "Dawan", que quiere decir "Dueño", "Amo", "Señor", "Creador de todas las cosas que existen, tanto en la tierra como en el cielo". Todo pertenece a Dios en toda su plenitud.

Es por eso que la etnia nuestra conoce al Dios Divino como "Dawan". Dawan también es Dawan del hombre y la mujer, por lo tanto, se dice también: "Won Dawan" (= Nuestro Dios).

Won Dawan es también "Won Aisa", "Won Yapti". Dawan es el dueño de todas las cosas y El cuida, protege y utiliza para bien de todos. También lo ama y lo apacienta con esperanza. Por eso es también Won Aisa, Won Yapti (= Nuestro Padre, Nuestra Madre).

De esta forma las étnias Miskito, Sumo y Rama conoce al Dios Divino. Esta es la expresión filosófica de nuestros ancestros antes del cristianismo.

A pesar de la implantación del cristianismo, nuestros pueblos mantuvieron en clandestinidad su mundo místico y simbólico durante la Conquista de los españoles. Su vida en clandestinidad, no precisamente por temor al colonialismo, sino por querer respetar y mantener la memoria histórica de nuestros ancestros.

Considerando la importancia de nuestra filosofía tradicional, aún hoy en día -después de 501 años- en nuestros pueblos se conserva y practica con amor y fe.

Melecio Piter Espinoza  
Héctor Marly C.  
Merigildo Rosales

# REGION ARDINA

ANDINA



# SECCION DE MINORIAS ETNICAS REUNION NACIONAL DE AGENTES DE PASTORAL INDIGENA

(Santa Fe de Bogotá, 30-31 de octubre-1 de noviembre de 1993)

## REALIDAD INDIGENA

### TENDENCIAS

- \* Creciente empobrecimiento por las políticas neoliberales.
- \* Extracción de los RRNN (petróleo, minerales y madera) de los territorios indígenas por parte de empresas nacionales y multinacionales, sobre la base de discursos ecologistas.
- \* Colonización que cada vez más pone en peligro las tierras de los indígenas.
- \* Impacto ambiental, social y cultural negativo, causado a los indígenas, por las obras de infraestructuras, en donde los indígenas no tienen participación en la toma de decisiones.
- \* Las múltiples orientaciones de los programas del gobierno y las ONGs en las comunidades, no están produciendo resultados benéficos.
- \* La presencia de grupos armados de diversa orientación en las zonas indígenas.
- \* El nuevo orden jurídico que introduce cambios en las comunidades indígenas, en el caso concreto de:
  - + Entidades Territoriales Indígenas.
  - + Jurisdicción Especial Indígena.
- \* Aumento de expresiones organizativas de los indígenas.
- \* Se presentan conflictos entre las autoridades tradicionales y los cabildos, u otras figuras de autoridad externa.

- \* La manipulación de algunos sectores organizados, ya sea por parte de ONGs, el gobierno o compañías multinacionales.
- \* Se constata corrupción en algunos dirigentes.
- \* La actual participación en corporaciones públicas está generando divisiones y manipulaciones al interior del movimiento indígena..
- \* Con el mandato constitucional de la representación indígena en el congreso, el gobierno sólo está aceptando como interlocutores oficiales a sus representantes en las corporaciones públicas.

Con lo anterior queda abierto un interrogante: ¿Hasta dónde las nuevas figuras jurídicas no están potenciando aún más el integracionismo?

## VALORACION DE NUESTRA ACCION PASTORAL

### CONSTANTES

- \* Se tienen bastantes y diversas experiencias.
- \* En los últimos tiempos se ha avanzado significativamente en el respeto y valoración de las culturas, particularmente de las lenguas indígenas, no posibilitando conocer el pensamiento indígena, y por lo tanto, nos hemos vuelto colonizadores.
- \* Se constata frecuente improvisación.
- \* Se realiza el acompañamiento de buena fe pero desorganizado.
- \* Hay sectores de indígenas que no quieren la labor de la Iglesia porque ya no la necesitan.
- \* En ocasiones propiciamos divisiones.
- \* Hay logros de inserción pero dispersos.
- \* No hay unidad de criterios de Pastoral Indígena, a nivel de la Iglesia colombiana, incluso, en algunas jurisdicciones donde hay indígenas no existe pastoral indígena.
- \* Carencia de encarnación del evangelio, por lo cual:
  - + Se desconocen las lenguas.
  - + Inestabilidad o no continuidad de los agentes de pastoral.
  - + No hay humildad.
  - + Falta paciencia, bondad, misericordia.
- \* Nuestro trabajo entre los indígenas se ha caracterizado por:
  - + Ser dominante e impositivo.
  - + Mantener la dirigencia.

- \* Existe una actitud de derrotismo porque no podemos mandar.
- \* En algunas diócesis hay apatía y desmotivación ante la pastoral indígena.
- \* Nos falta capacitación, particularmente hay fallas en la formación de seminaristas indígenas.
- \* Se presentan nuevas situaciones que merecen atención específica:
  - + Urbanismo de los indígenas.
  - + Estudiantes indígenas universitarios.
- \* Hay necesidad de indigenizar la Iglesia.
- \* Se debe afinar mecanismo para motivar a las jurisdicciones donde hay indígenas.

## TEOLOGIA INDIGENA

### INTERROGANTES

- \* ¿Cómo entrar para hacer una teología india-india?
- \* ¿Hasta dónde el cristianismo se insertó en las culturas indígenas?
- \* ¿Hasta dónde estamos re-creando su sentido religioso?
- \* ¿Hasta dónde hemos dejado aprovechar su apertura?
- \* ¿Hasta dónde se puede hablar de síntesis?
- \* ¿Cuál es la situación de fe que viven hoy los indígenas?
- \* ¿Cada grupo étnico tiene su propia teología?
- \* ¿En Colombia podríamos hablar de T.I.I. o T.I.C.?
- \* ¿El hecho de la cristianización de los indígenas y la indigenización del cristianismo es causa de tranquilidad para nosotros?
- \* ¿Qué clase de práctica religiosa produciría el matrimonio entre la religión cristiana y la religión indígena?
- \* ¿Es la teología una reflexión de tipo cultural?
- \* ¿El encuentro entre la religión cristiana y las religiones indígenas se puede tomar como sincretismo?
- \* ¿Qué tenemos que hacer hoy con el desequilibrio de concepciones teológicas?
- \* El cristianismo ha perfeccionado u opacado la teología india?
- \* ¿Qué debemos hacer cuando el indígena pide los sacramentos sin tener conciencia de su cristianismo?
- \* ¿El problema ha sido de métodos o de conceptos?

- \* ¿La solución es formar sacerdotes o religiosos indígenas?
- \* ¿Qué hemos hecho para conocer su vivencia mítico-religiosa?
- \* ¿Si se logra la investigación mítico-religiosa, cómo armonizarlas en una sola teología?
- \* ¿El método de los hechos de los Apóstoles, sigue teniendo vigencia?

# APORTE DE ECUADOR

## 1. ¿Para qué sirve la Teología?

- Teología nace de la experiencia del Pueblo de Dios para lograr mayor identificación como persona de pueblos.
- Una experiencia de Dios comunitario, solidario.
- Para una mayor vivencia comunitaria en relación concreta con Dios, el Hombre y Naturaleza para descubrir a Dios en forma diaria a través de las manifestaciones: Mitos, ritos, símbolos y celebración.
- Esta teología nos hace descubrir nuestra Memoria y Proyecto Histórico.

## 2. ¿Cómo era la comprensión de Dios que tenían nuestros pueblos antes del impacto de la conquista y el choque inter-religioso que allí se produjo?

- Hablan con Dios.
- Un Dios presente, juntos, dentro, presente en la vida, hablaban como familia. Las Semillas del Verbo encarnado en el hombre, en la familia, en la comunidad, haciendo dignos, fortaleciendo la cultura.

Por tal razón nuestros pueblos tenían una comprensión de amar unos a otros, de tener vida, de respetar a la vida, a la mujer, de comprender que Dios está presente en la Pacha Mama, INUKURI (en Shuar) = Madre Tierra.

El Dios Padre es el engendrador, Pachacamac - Arutan, Pacha Mama es la que recibe y fecunda, comparte la vida.

## 2) ¿Con qué nombres invocan a Dios y qué referencias profundas evocan tales nombres?

El Dios Padre es el engendrador = Pachacamac = Arutan, Pacha Mama la que recibe, fecunda, comparte la vida.

DIOS PADRE, en Shuar = ARUTAN, NUNKI; en Quichua = PACHACAMAC, PACHA MAMA.

3) ¿Nuestros antepasados confundían a Dios con las fuerzas de la naturaleza?

Nuestros mayores que adelantaron jamás confundían a Dios. Con las fuerzas de la naturaleza más bien descubrían la presencia de Dios en la naturaleza e invocaban como cuidador, hacedor de todo.

¿Aceptaban una pluralidad de dioses?

Tenían un solo Dios con muchos poderes como poder en la lluvia, en el agua, en la siembra, en la agricultura, etc.

¿Qué sentido tenían los sacrificios y la penitencia en nuestros pueblos como formas de adhesión a Dios?

Uno de los sacrificios era el ayuno a nivel de personas, animales hasta por una semana. Tenían el sentido de amor, respeto, agradecimiento, ofrecimiento personal, familiar, el Ayllu.

Los temas siguientes contestan los Señores Obispos.

## APOORTE DE AGENTES DE PASTORAL

### 1) ¿PARA QUE SIRVE LA TEOLOGIA?:

- Según los Quichuas andinos, es para conocer a Dios, para organizar la vida, para reforzar la organización indígena, para tener más conciencia de Pueblo.

- Aclaración: Hablamos de Teología pero los indígenas no conocen este término. Nos referimos a la necesidad que tiene el indígena de conocer a Dios y de vivir en contacto con El.

### 2) EL DIOS DE NUESTROS PADRES HACE 500 AÑOS:

¿Con qué nombre invocaban a Dios? ¿Qué referencias profundas evocaban tales nombres?

Los Quichuas Andinos le llamaban "PACHACAMAC" (ENGENDRADOR, CUIDADOR DEL UNIVERSO).

"PACHA MAMA" es la que recibe, fecunda y comparte la vida.

Para los Shuaras - Amazonía era "ARUTAN NUNKI" (DIOS PADRE).

Nota: El nombre "Pachacamac" entre los Quichuas Andinos no se conoce es una recuperación que se está haciendo actualmente.

¿Qué características ... ? (está contestado en la anterior pregunta).

¿Cómo se relaciona Dios con la naturaleza...?

- Quichuas Andinos: veían a Dios en la naturaleza:
  - En el monte, en el río, en el bosque, en los animales, en los fenómenos naturales, pero especialmente en el sol.
- Quichuas y Pueblos Orientales: Para ellos la Selva tenía vida, estaba animada. Había "SUPAIS" (espíritus) que cuidaban y ayudaban al hombre y otros que lo destruían.
  - Con relación al Hombre - Mujer:
    - Dios da la vida, conserva la vida. La esterilidad del hombre, mujer es una ausencia de Dios.
  - Con relación a la Historia:
    - Dios determina la historia, mueve los hilos (determinismo) (Quichuas serranos).
  - Se camina hacia "La Tierra sin mal" (Oriente).

PARA LA DISCUSION:

- No confunden a Dios con las fuerzas de la naturaleza sino que intuyen o se transparenta Dios en ellas.
- No aceptan a muchos dioses sino a un Dios con muchas manifestaciones (Teofanías).

- Sentido de los sacrificios:

Es el reconocimiento de la generosidad de Dios y una devolución a Dios de lo recibido.

- PENITENCIA:

Tiene el sentido de presionar a Dios para que sea compasivo y ayude.

### 3) DIOS EN LA LUCHA Y RESISTENCIA:

- Modo de mantener y reformar el MUNDO MITICO - SIMBOLICO:
  - Se consiguió en forma clandestina.
  - En la adopción externa de práctica y estilo de los Misioneros.
  - En la tradición oral de mitos, cuentos y leyendas.

. Cambio de la Teología Europea:  
Clarividencia de algunos Misioneros que buscan la asimilación del Mensaje.

. Religiosidad popular:  
- Revestimiento de su fondo religioso-cultural con las fórmulas cristianas que llegan.  
- La religiosidad popular es una acomodación a la nueva situación.

#### 4) DIOS DE LOS POBRES

a.- Será posible en la medida en que conserven su identidad cultural un signo negativo es la aculturación.

b.- Hay una serie de signos de recuperación de la cultura indígena: reuniones, organizaciones, levantamientos ... Que son signos de la Presencia de Dios.

5) Harán los Señores Obispos.

Quito, noviembre 25 de 1,993.



# APORTE DE LA DELEGACION DEL PERU

## Temática General

La experiencia de Dios en los proyectos de vida de nuestros pueblos.

### 1. Teología, conciencia creyente de los proyectos de vida

En nuestro mundo andino, la teología puede ser descrita así:

- expresión hablada y celebrada de la presencia de Dios en la vida total de este mundo andino,
- experiencia cotidiana con lo divino, la naturaleza, el cosmos, y se elabora en diálogo de la comunidad,
- expresión de la encarnación, muerte y resurrección de Jesús en la cultura, la historia, las alegrías y las tristezas del pueblo andino,
- es comunitaria, dialogante, cosmocéntrica, actual, vital, da sentido y encuentra la razón de la fe,
- es la comprensión de la presencia de Dios a través de ritos y celebraciones, estudios y narraciones, pensamiento indígena.

En síntesis como ha dicho Domingo Llanque: "La telogía andina es la sabiduría sistematizada sobre la experiencia cotidiana de Dios que tienen los pueblos andinos. Esta experiencia se manifiesta en toda la vivencia comunitaria, celebrante, dialogante que se ha acumulado durante siglos; es la experiencia de luchas y alegrías, y de las respuestas a los desafíos socio-económicos, políticos, culturales. La reflexión teológica parte de estas respuestas propias de los pueblos andinos, y que se manifiestan en la comunión con el Dios de la vida, la Pachacama, el Ayllu comunitario y solidario, las celebraciones y las esperanzas. A Jesús Resucitado se ha acogido en la cultura y en formas de organización social."

(Extractos de reflexiones hechas en Viancha, Bolivia, 1991).

## 2. Dios de los pueblos andinos durante estos 500 años.

Para los pueblos andinos han sido 500 años de resistencia ante la conquista, de invasión, dominio y esclavitud. También han sido años de desarrollo de la comunidad y religión andina y de evangelización. Hoy hacemos una revisión de la acción de la Iglesia.

Después de 500 años, la iglesia no logra aprender su verdadero rol y no hay una pastoral a partir de la vivencia del pueblo indígena.

Los misioneros extranjeros buscan transplantar la iglesia, y no valoran la cultura propia de estos pueblos. No hay espacio para el laicado en la iglesia conservadora; y no hay una pastoral a partir de la vivencia del pueblo indígena andino. El catequista repite lo que dice el padrecito. El clero nacional reproduce el modelo vigente.

El proceso muy lento en que la iglesia adquiere un rostro andino; es un proceso más largo que una vida. Lo hacemos con una actitud de escucha y aprendizaje, y en base a la convivencia. Entendemos la iglesia como pueblo de Dios. El pueblo andino es sujeto de las celebraciones cristianas, de acuerdo al calendario andino. Abrimos nuevos espacios sin forzar ritmos, sin presionar. Todo ministerio tiene que ser un servicio, superando lo vertical e impositivo.

Vemos la presencia de Dios en medio de nosotros, pueblos indígenas.

Somos sujetos de nuestra historia. Conservamos memoria mediante los ritos, danzas, idioma, música. Tenemos una fuerte experiencia de Dios, el Dios de la vida. Vivimos los valores humanos como valores cristianos: la unidad del pueblo, la comunidad, la familia.

Nuestra religión respeta los ritmos de la naturaleza, la propia identidad. Somos conscientes de ser iglesia.

Según la cultura indígena, ser cristiano es ser humano, y tener dignidad y respetarse unos a otros.

Somos pueblos cristianos en la medida que vivimos el Reino de Dios cuyas características son: justicia, perdón, reciprocidad, solidaridad, sentido de compartir, deber, alegría.

Nuestras propuestas son hacer teología desde la práctica. El pueblo creyente es sujeto de la teología. Utilizamos el método de ver, juzgar, actuar; nos proponemos elaborar la eclesiología andina, la moral andina, y una cristología encarnada en el pueblo.

(Extractos del Tercer Encuentro de Cultura y Teología Andina, Juliaca, 1992).

# LA EXPERIENCIA DE DIOS EN KOLLASUYO MARCAN 500 AÑOS DE INVASION CULTURAL

Por: Eulogio Soto Ch. (Bolivia)

## INTRODUCCION

En Kollasuyo marca los Aymaras y Kechuas tenemos nuestra propia historia, cultura milenaria, pero con la llegada de los invasores de 1492 así como otros pueblos de ABYA-YALA ha sufrido genocidio y etnocidio de la invasión cultural. A pesar de ello las tradiciones culturales, actualmente persisten vivas en nuestras comunidades, lo cual nos conduce hacia una recuperación de los valores culturales con el propósito de buscar puntos de convergencia en la perspectiva de una teología y pastoral comunitaria como alternativa y proyecto de vida.

Para ello señalaré cuatro puntos: la teología como acción comunitaria del Ayllu y de la Marca, el Dios de nuestros padres Wirakocha Pachakamac en el Kollasuyo Marca, 500 años de invasión, evangelización y resistencia, y Dios de la Biblia contradictorio a los 500 años de la invasión y Evangelización.

## I.- LA TEOLOGIA COMO ACCION COMUNITARIA DEL AYLLU Y DE LA MARCA.

### A.- ¿Qué es la teología comunitaria?

La teología es la acción comunitaria de "fe" del "Ayllu" y de la "Marca" con "Wirakocha Pachakamac". Porque el Aymara, Kechua y Tupiguaraní, concibe la presencia del supremo creador Wirakocha Pachakamac comunitariamente en la vivencia del Ayllu y en La Marca, a través

de la naturaleza, en la Pachamama, en las plantas, en los animales, en la lluvia, en los astros, en los cerros. Toda esta composición de la naturaleza junto con el hombre y la mujer estaba representada comunitariamente en el "Huaca" (templo).

B.- ¿Para qué sirve la teología?

La teología es un "chaca" (puente) entre el "amtawi arunaca" (teoría) y "lurawinaca" (práctica). La teología como puente sirve para dar respuesta a la problemática de la vivencia del Yllu y de La Marca. Por otro si la teología no da respuesta a la realidad del Ayllu y La Marca no sería una teología de vida, más al contrario se convertiría en una teología abstracta y de muerte.

C.- ¿Cuál es la tarea de los agentes pastorales y teólogos?

Desde el punto de vista bíblico y teológico, nuestra tarea como agentes pastorales y teólogos es: ver la realidad Ex. 3,7; Mr. 8,18 escuchar el clamor del Ayllu y de La Marca Dt. 15,5; Rom. 10,17 caminar con la comunidad del Ayllu y La Marca Lc. 24,17 vivir con sus alegrías y sus tristezas Heb. 17,28; Rom. 14,8; I Jn. 4,9 servir al Ayllu y La Marca Mt. 20,28, participar en la aflicción de la comunidad 2 Tim. 1,8, comunitariamente Hech. 2,44 sin discriminación Gal. 3,25, Rom. 10, 12 y Gal. 3,28 y por último facilitadores a los mismos originarios en la sistematización de la teología desde cada cultura originaria.

## **II.- EL DIOS "DE NUESTROS PADRES WIRAKOCHA PACHUKAMAC" EN EL KOLLASUYO MARKA HACE MAS DE 500 AÑOS.**

A.- La comprensión de nuestros padres sobre Dios.

En el Kollasuyo Marca, para los Aymaras y Kechuas "Wirakocha Pachakamac" es el nombre del Dios supremo creador del universo y de los primeros pobladores huaris del urbe andino. Wirakocha Pachakamac es el portador de la vida, de la luz, del calor, del color, arquetipo de las formas, porque a su conjuro nace y se configura todo, es el que puso término a la "chamacpacha", tiene mitos, leyendas con muchas significaciones. Wiracocha es el Señor del mar y de la espuma, porque apareció en el lago "Titikaka", es el amo de la materia y de la Pacha, es la fuerza que anima la materia, es visible, comprensible que rige lo real y lo fantástico. Según los

mitos, Wirakocha procede de la primera creación y Pachakamac de la segunda creación.

“Wirakocha Pachakamac” se encarnó en presencia sobrenatural aprehensible por el ojo humano de forma humana organiza hombres y mujeres y señorea su morada, en su honor se construye varios “Huacas” (templos) Itikaka, Isla del Sol, Cacha y Tihuanacu, el sol y la luna son hijos de Pachakamac. “Wirakocha Pachakamac” representa pasado, presente y futuro. “Wira” es la fuerza y “Kocha” es el mar que mueve y la conmueve; es misterio de la tierra que espiritualiza al hombre y su destino.

#### B.- Las deidades del Pachakamac.

En el Kollsuyo Marca reconocen tres deidades como fuerzas elementales. “Pachakamac” es el que crea, regula todas las cosas y seres. “Kota mama” o “Mama kocha”, la madre mar; “Pachamama”, la madre tierra. De estas deidades proviene todo. “Pacha tata”, la esencia universal, Señor del mundo; “Wira-Kocha”, la energía que anima el mundo, dueño del agua y de la tierra; “Kjuno”, la fuerza destructora que baja de las nieves; “Pachacuti”, el Dios del milenio que cada 1,000 años sacude y destruye el mundo para volver a reconstruir.

La trilogía Aymara reconoce “Alajj-pacha”, el espacio de arriba (cielo); “Aca-pacha”, la tierra que habitamos (suelo); “Manka-pacha”, debajo de la tierra (subsuelo). Las montañas Illimani, Illampu, Waynapotosí, Mururata, Sajama, Tacora, Chacaltaya, Chachacomani, Huallatiri, Condoriri, Payachata, Ancohuma, tienen misión de permanencia; son considerados protectores y guardianes que obedecen a Wirakocha Pachakamac. Para el Aymara y Quechua cada monte es protector, padre, abuelo, hermano, compañero, y es clave como fuente de sabiduría para la interpretación.

#### C.- Los símbolos de la práctica comunitaria en el “Huaca”.

Para los Aymaras y Kechuas, la vivencia comunitaria del “Ayllu” y de la “Marca”, la naturaleza, las plantas, los animales, el mar, los astros, representaba el símbolo de la comunidad religiosa. Por eso en la celebración de los ritos en los “Huacas” (templos), estaba representada simbólicamente todo comunitariamente. “Wirakocha Pachakamac” estaba ubicado en el centro de “Huaca” (templo), en la parte derecha; simbólicamente estaba representada por “Willca” (sol) símbolo del hombre, estrella de la mañana, pléyades del verano, relámpago, arco iris de la tierra y la luna era considerada símbolo de la mujer. Sitios sagrados, la comunidad del “Ay-

llu" y La Marca el hombre. En la parte izquierda simbólicamente estaba representada por "Killa" (luna), la llama, lucero de la tarde, pléyade del invierno, jaguar, lago o mar, el árbol genealógico, la naturaleza del campo y la mujer.

#### Ch.- Los ritos de la siembra y de la cosecha.

En el Kollasuyo marka los ritos eran ceremonias establecidas con una orden ritual comunitario. Estos ritos se celebraban con dos propósitos: para pedir y dar gracias al Supremo creador "Wirakocha Pachakamac". Los ritos como parte de la religión influían en la totalidad de los aspectos de la vida cotidiana y pública y aseguraban las diversas acciones de la vida humana, animal, vegetal, de la naturaleza. Porque los ritos del culto garantizaban la buena marcha de la labranza y reafirmaban el bienestar de los habitantes del Ayllu y de La Marka.

En las celebraciones de los ritos participaban hombres, mujeres, ancianos y niños. Porque para el Ayllu y La Marca los ritos tenían una profunda significación para la vida presente y futura. Los ritos principales y más conocidos son: el rito de la siembra, el rito de la cosecha y el rito de la "tinka" y de la "chaya".

El rito de la siembra era como petición a Wirakocha-Pachakamac para la buena abundancia de la cosecha. En este rito sacrificaban una llama de color negro como gesto de petición, para protección de los desastres naturales, de la helada y del granizo. El rito de la cosecha es una acción de gracias a Wirakocha Pachakamac por la buena cosecha de la producción agrícola y de los animales que recibe el Ayllu. En esta celebración del rito se sacrificaba la llama de color blanco como gesto de agradecimiento del Ayllu y de La Marca por la buena cosecha. La composición de los elementos de los ritos que se utilizaban eran: las llamas, la coca y la chicha sagrada. Estos ritos eran celebrados por los sacerdotes Aymaras y Kechuas.

En el período de los Incas, el rito de la siembra es cambiado con la fiesta del solsticio de Kapac-raymi, que se celebra en honor a "Killa" (= luna), el 21 de diciembre y, por otro, el rito de la cosecha es cambiado con la celebración de la fiesta de Inti-raymi, que se celebra el 21 de junio en honor a "Willca" (= sol). En estas celebraciones de los ritos se sacrificaban las llamas de color negro y blanco, y con la utilización de la coca y la chicha, pero siempre estaba relacionado con la siembra y la cosecha agrícola.

#### D.- La práctica comunitaria del Ayllu.

En el Kollasuyo Marca, la práctica comunitaria del Ayllu era un sistema de reciprocidad colectiva de las naciones originarias. Esta estructura de la sociedad comunitaria estaba basada en el sistema del núcleo del Ayllu, que estaba orientada en el bien común, donde todos tenían derechos y obligaciones colectivas. Aquí la tierra y el trabajo eran comunitarios. Los productos eran distribuidos equitativamente por partes iguales.

Según Castro y Urquidí, el Ayllu se origina en la cultura Aymara y luego se expande a la cultura Kechua. El Ayllu era una agrupación de carácter religioso que posiblemente se descubrió en el culto de los antepasados. Un Ayllu estaba conformado de 20, 50, 100, 300 y de 600 familias, la autoridad principal del Ayllu era el "CURACA". No existía la lucha por el poder, sino que la dirección de la autoridad era rotativa comunitaria. Una MARCA, estaba constituida de varios Ayllus. Estructuralmente la vida de la comunidad del Ayllu y de La Marca estaba equilibrada sobre la base de la justicia y de la igualdad. No había ricos ni pobres extremadamente como ahora.

La Marca se define como comunidad de Ayllus y constituía la base de la unidad territorial geográfica, donde los "mallcus" Apus ejercen soberanía comunitariamente y rotativamente. La práctica comunitaria del Ayllu y de la Marca comprende seis categorías: el Ayni, la minka, el waki, satja o irta, chicja o parti y la faena.

### III.- 500 AÑOS DE INVASIÓN, EVANGELIZACIÓN Y RESISTENCIA

#### A.- Proceso de Invasión en ABYA-YALA.

En el proceso de invasión, colonización de los 500 años, desde 1492 en Kollasuyo Marca en el Tawantinsuyo y en todo ABIA-YALA, la Biblia, la religión, evangelización y la civilización de la cristiandad ha servido como instrumento ideológico-político que fue utilizado con el propósito de dominar y destruir nuestra identidad cultural. Es invasión por 500 años, porque no hubo concertación con los españoles, portugueses, holandeses, ni hubo consentimiento con los originarios. Actualmente la situación de los originarios no ha cambiado mucho sino que continúa.

## 1.- Genocidio y etnocidio.

Los originarios de ABYA-YALA en el proceso de invasión de los españoles, portugueses y holandeses habían sufrido genocidio físico de 90 millones de originarios en todo el continente de ABYA-YALA (América) y, por otro, los invasores calificaban a los originarios de: salvajes, bárbaros, rudos, crueles, sin virtud, fieras con apariencia humana, seres irracionales, asnos, necios, locos, traicioneros, rencorosos, hechiceros, cobardes, sucios, chanchos, incapaces de aprender y reconocer los misterios de la fe y la religión de los pueblos originarios fue declarada paganismo e idolatría; incluso, calificaron a los originarios de no tener alma. Por eso para los invasores matar y explotar a los originarios no era pecado. Así el proceso de invasión para los pueblos originarios ha significado etnocidio, destrucción de las culturas originarias. A pesar del genocidio y del etnocidio de la religión, los mitos, los ritos y la práctica comunitaria persisten y están vivos en la tradición oral en las naciones originarias a pesar de la invasión cultural.

## 2.- Despojo de los territorios.

Los invasores a partir de 1492, a medida que iban avanzando tomaban posesión de las tierras ajenas que no les pertenecía. Como consecuencia de la invasión los originarios de ABYA-YALA fueron despojados de sus territorios, aparecieron sin tierra, sin derecho, sin libertad. Mas al contrario, los que lograron sobrevivir pasaron a ser esclavos de los invasores desde la época colonial hasta nuestros días; por eso los originarios son considerados extranjeros en su propia tierra, que actualmente los sobrevivientes reclaman ante las estructuras de los sistemas de la devolución de sus territorios y la autonomía de las naciones originarias.

## 3.- Saqueo de las riquezas.

Como consecuencia de la invasión los pueblos originarios sufrieron saqueo de las riquezas naturales. El investigador Hans Jyrgen Prien testimonió que los originarios sufrieron:

Primero: saqueo de maderas entre los años 1492 - 1552 por los portugueses a la parte de Brasil.

Segundo: saqueo de oro que comprende entre los años 1492 - 1550 del Tawantinsuyo, de los Mayas y de los Aztecas. En una de las exhortaciones dadas por un sacerdote a ocuparse de la cristianización, Pizarro le



respondió en Cajamarca: "yo no he venido para estas cosas, sino yo he venido para quitar su oro a los indios".

Tercero: saqueo de la plata comprendido entre los años 1550 - 1750; saquearon del cerro de Potosí, de Kollasuyo Marca (Bolivia), de las minas argentíferas de Zacatecas y de Guanajuato de los Aztecas (México).

Cuarto: saquearon oro y diamantes de las minas de Gerais de Brasil.

Actualmente los originarios en Kollasuyo Marca y en todo ABYA-YALA no se benefician de las riquezas naturales. De la explotación de los minerales del petróleo y de otros. Porque la distribución de los recursos naturales y económicos es injusta, porque responde más a la minoría de la clase de la oligarquía dominante.

#### 4.- Explotación y sometimiento.

El propósito y el fin de los invasores desde el punto de vista ideológico y político era explotar, esclavizar, someter y exterminar a los originarios con el pretexto de la cristianización y civilización.

Esta práctica continúa en ABYA-YALA en contra de los originarios; por ejemplo, el trabajo de la agricultura no está reconocido; por otro lado, el originario está utilizado como mano de obra barata, es discriminado política, social, económica y culturalmente.

#### B.- Efectos y consecuencias de los 500 años de invasión y evangelización.

El proceso de invasión y evangelización a lo largo de la historia de los 500 años en su generalidad ha causado con las naciones originarias los siguientes efectos y consecuencias:

##### 1.- Originarios, extranjeros en su propia tierra.

Los originarios despojados de sus territorios se encuentran **extranjeros en su propia tierra**, son considerados personas de segunda clase, no tienen garantías para realizarse, en algunos casos no son reconocidos como ciudadanos y no tienen cédula de identidad.

##### 2.- Pobreza y miseria de los originarios.

Los primeros habitantes de ABYA-YALA, los originarios, como efecto de la invasión cultural y política, actualmente viven una situación

de pobreza y miseria infrahumana porque son utilizados como la mano de obra barata; una mayoría son analfabetas, viven desnutridos por falta de alimentación, no tienen protección de salud; socialmente, políticamente y económicamente son marginados y discriminados en complicidad con los grandes países capitalistas.

### 3.- Desarticulación de las comunidades originarias.

Las nacionalidades originarias como efecto y consecuencia de los estereotipos de evangelización y civilización de la cristiandad y de las sectas religiosas, de las organizaciones no gubernamentales (ONGs) en nombre del desarrollo y los partidos políticos, están desarticuladas y divididas. Esta situación en particular en Kollasuyo Marca ha destruido los principios éticos de la práctica comunitaria.

### 4.- La religión y la teología de las culturas originarias en la clandestinidad.

Como consecuencia de la invasión y de la represión sistemática de la cultura occidental las religiones autóctonas de las naciones originarias han sido calificadas de paganas y de idólatras; fue impuesta la fe cristiana como la única religión verdadera y condición para la salvación. Como consecuencia de la profanación y de la destrucción de los "huacas" (= templos), hoy la religión y la teología de las naciones originarias está en la clandestinidad. Como resistencia, hoy se practica en los cerros, en los ríos, en los bosques y en las pampas.

## IV.- DIOS DE LA BIBLIA CONTRADICTORIO A LOS 500 AÑOS DE INVASION Y EVANGELIZACION.

### A.- En el Antiguo Testamento.

En el principio creó Dios al hombre y a la mujer a su imagen, en igual dignidad y derecho para que puedan realizarse plenamente (Gen. 1, 28-29). La tierra es la esperanza concreta de la vida humana, para desarrollarse y establecer una vida segura. Pero la posición de la tierra la da Yahvé (Jos. 1,11) porque la tierra pertenece a Yahvé (Lev. 25,23) Yahvé le da a la tierra como herencia a las diferentes culturas (Num. 33, 54-32). El Dios de la Biblia no permite la injusticia social entre seres humanos (Lev. 25, 23-28); además, está prohibido la especulación de las tierras (Lev. 25,

14, 17); está también prohibida la explotación y la esclavitud a los pobres (Lev. 25, 33, 40). Con el propósito de regular la justicia social del pueblo se proclamaba la fiesta del perdón el año sabático cada siete años y el año de jubileo cada 50 años. En estas fiestas las tierras se devolvían a sus dueños originarios, las deudas contraídas se perdonaban, los explotados esclavos eran liberados. Por tanto, si creemos en el Dios de la Biblia tenemos que reconocer y afirmar que la imagen de Dios está en todas las personas de las culturas de las nacionalidades originarias, por lo que merecen igual dignidad y derecho a una vida plena. Dios de la Biblia es Dios de la vida, de justicia y de paz.

#### **B.- En el Nuevo Testamento.**

En el Nuevo Testamento, Jesús proclama "el evangelio del Reino de Dios" en favor de los pobres (Mt. 5,3; Mr. 1,14) como jubileo frente a la realidad de injusticia y explotación que viven los pobres como consecuencias de las políticas injustas del imperio Romano y de los ricos que acumulaban riquezas a costa de la explotación de los pobres de Palestina, Judea, Galilea y otros. Los pobres son aquellas capas que son empobrecidos por las estructuras de los sistemas. El Reino de Dios significa libertad, justicia, paz, amor, gozo, alegría, comida, buena salud, tierra, una vida digna para todos los seres humanos (Mt. 5, 1-12; Rom. 14, 17) porque para Dios no hay diferencia entre judío y griego, pues el mismo es Señor de todos. (Rom. 10, 12) no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo. (Gal. 3,28).

Después de una reflexión sobre la realidad de los 500 años de invasión y evangelización, encontramos en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento que el Dios de la Biblia y el mensaje del Evangelio del Reino de Dios es liberador, Dios de vida y esperanza para los pobres. Lo cual es contradictorio con el proceso de los 500 años de invasión y evangelización.

#### **V.- EL DIOS DE LOS POBRES FRENTE AL PROYECTO NEOLIBERAL.**

**A.- Los antecedentes y la aplicación de la política económica Neoliberal en Kollasuyo Bolivia.**

El capitalismo inició su proceso con la invasión de los 500 años. La escuela mercantilista afirmaba en el siglo XVI que la riqueza de las na-

ciones está en la acumulación de mayor cantidad de oro, plata y de metales preciosos. Posteriormente en el siglo XVI surge la industria textil de Inglaterra; con esta se consolida el capitalismo inglés. Así Inglaterra se convierte en el centro del poder económico y político mundial. En el siglo XVIII el centro de decisiones económicas y políticas pasa de Inglaterra a la nueva potencia capitalista: los Estados Unidos, cuyo destino lleva a ocupar el Oeste de América del Norte y dominar el Sur del continente y a fines del siglo XVIII penetra en las colonias españolas; aquí los países de América Latina proporcionan las materias primas y los países industrializados les venden los productos manufacturados. Así se fundamenta el principio capitalista de la propiedad privada basada en la doctrina de la economía clásica (Laissez Faire) que trata de la libre determinación económica del individuo. Y posteriormente en el siglo XIX se implanta el principio económico liberal como una necesidad propia del desarrollo económico capitalista junto con el protestantismo.

El Kollasuyo Marca, Bolivia, el principio económico liberal se ha aplicado desde 1900 hasta nuestros días con algunas variantes de nuestra historia republicana, por ejemplo, la nacionalización de las minas (Patiño, Hoschild, Aramayo) en 1952 y la reforma agraria, distribución de las tierras, despojados de los originarios que estaban en manos de los terratenientes (herederos de los invasores), en 1953 el Estado toma un papel importante en la educación y salud; aquí se implanta la educación obligatoria y gratuita crea el seguro social para los obreros.

#### B.- Aplicación de la política Neoliberal en Kollasuyo, Bolivia.

La política Neoliberal se aplica en Bolivia en 1986 cuyos principios son diseñados desde el Banco Mundial para todos los países del Tercer Mundo. El Neo-liberalismo consiste en transferir toda la actividad económica (productiva y servicios) en manos privadas. La aplicación del principio neoliberal está condicionada con la otorgación del crédito internacional supervisado desde el Banco Mundial. La política económica establecida con el Decreto Supremo No. 21060 de 1986 fue para controlar la superinflación que había alcanzado hasta 2,200%, y, por otra parte, pensaban reactivar la estructura productiva del país. Con este objetivo un plan de estabilización del precio a través de la oferta y la demanda de productos. Esta medida favoreció directamente a los dueños de producción que son una minoría (empresa privada) que ostenta el poder económico, político y social. Frente a la gran mayoría de la población, la población agraria, Ay-

mara, Quechua, Tupiguaraní (campesinos) fuerza de trabajo empresa privada (burguesía nacional) esos planes de dar empleos a la población no se ha dado. Más al contrario de la tasa de desocupación y despidos incrementa día tras día y años, actualmente hay migración fuerte de las comunidades originarias hacia los centros urbanos.

### C.- Efectos de la política neoliberal.

En el Kollasuyo, Bolivia, el 75% de la población total del país es Aymara, Quechua y Tupiguaraní y el mestizo empobrecido es el sector que ha provisto con la fuerza de trabajo 500 años. Pero este sector no ha recibido ningún incentivo para el desarrollo propio y de autosostén del Estado boliviano, ni de ningún organismo internacional. De esta manera los originarios siempre han sido rezagados y discriminados durante los 500 años.

La reforma agraria en Bolivia condujo a minifundio y esto condujo a microfundio; actualmente los originarios viven en pequeñas parcelas y en surcos. Como consecuencia los padres e hijos mayores salen en busca de la sobrevivencia a centros urbanos, a las minas, a la producción de la coca. Por otro, los desastres naturales, la helada, la granizada, y los productos agrícolas no están garantizados, y por otro, los precios están controlados por los pequeños y grandes intermediarios; cada vez hay una dependencia de los productos industriales, todos estos problemas inciden y provocan la migración.

Actualmente el gobierno apoya con crédito a las grandes empresas, pero no existen créditos para los originarios (campesinos) hasta ver el cierre del Banco Agrícola. En cuanto a la educación, el gobierno busca privatizar todo el sistema educativo nacional. Esto implica que los originarios no podrán educar más a sus hijos; la educación será para los ricos.

El gobierno no tiene políticas para combatir el hambre y la miseria en la que está sumida la mayoría de la población; en los centros urbanos se ven más que nunca mendigos: personas mayores, mujeres, niños, vendedores ambulantes en las calles, lustrabotas por doquier. Estos problemas son los efectos de la política neoliberal.

La política neoliberal frente al Dios de vida y de los pueblos originarios es proyecto de muerte, de injusticia, es la idolatría de la economía

de los capitalistas nacionales e internacionales. Esta realidad es la que nos motiva retomar la práctica comunitaria del Ayllu como valores de la cultura religiosa, como alternativa hacia el proyecto de vida de los pobres.

## CONCLUSION.

Después de analizar sobre el tema de la experiencia de Dios en Kollasuyo Marca, en 500 años de invasión cultural, llegamos a la siguiente conclusión:

- 1.- Antes de la invasión cultural de 1492 las naciones originarias del Kollasuyo Marca y del Tawantinsuyo, vivían una vida equilibrada de paz, de justicia y de libertad en base a un sistema de la práctica comunitaria del Ayllu, donde no existían ricos ni pobres. Esta referencia es un desafío frente a la realidad para que podamos construir una vida digna de justicia para la vida humana.
- 2.- El proceso de la invasión cultural de los 500 años, para los originarios de ABYA-YALA ha significado genocidio y etnocidio, despojo de los territorios, saqueo de las riquezas, explotación y sometimiento.
- 3.- Como efecto y consecuencia de los 500 años de la invasión y evangelización, las nacionalidades originarias de ABYA-YALA actualmente viven como extranjeros en su propia tierra, viven una situación de pobreza y miseria inhumana; como resistencia, los originarios practican su religión en la clandestinidad.
- 4.- Después de analizar críticamente el proceso de la invasión cultural de los 500 años, descubrimos que el Dios de la Biblia y el mensaje bíblico del Evangelio del Reino de Dios tiene un mensaje de vida, de justicia, de libertad, de igualdad, donde no hay discriminación de culturas, sino que todos los seres humanos somos iguales como criaturas de Dios.
- 5.- Los agentes pastorales y teólogos deben escuchar la voz y el clamor de las naciones originarias, vivir, participar con la comunidad originaria, romper los muros e intramuros desde adentro y desde allí leer los signos de los tiempos.

Espero que esta reflexión pueda servir como aporte para nuestro quehacer teológico y pastoral en la perspectiva de la búsqueda de una nueva visión hacia el proyecto de vida para las naciones originarias.

#### BIBLIOGRAFIA

- 1.- Acosta, Joseph de. **Historia Natural y Moral de los Indios.** México, 1940.
- 2.- Boff Leonardo, Clodovis. **Cómo hacer teología de la liberación.** Edic. Paulinas, Brasil, 1986.
- 3.- Cieza de León, Pedro. **La crónica del Perú.** Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1947.
- 4.- Díez de Medina, Fernando. **La teogonía Andina.** Edic. H. Municipal, La Paz, Bolivia, 1973.
- 5.- Dussel, Enrique D. **Historia de la Iglesia en América Latina.** Edit. Nova Terra, Barcelona, España, 1972.
- 6.- Espinoza Soriano, Waldemar. **Los Incas.** Edit. Amuru, Perú, 1987.
- 7.- Felipe Guaman, Poma de Ayala. **La primera nueva crónica y buen gobierno.** Edit. Siglo XXI, México 1980.
- 8.- Gallardo, Helio. **Elementos de la política en América Latina.** Edit. DEI, San José, Costa Rica, 1986.
- 9.- Ginés de Sepúlveda, Juan. **Tratado sobre dos justas causas de la guerra contra los indios.** Fondo de Económica, México, 1941.
- 10.- Gonzalez, Justo L. **Historia de las misiones.** Edit. La Aurora, B. Aires, 1970.

- 11.- Guaman Poma de Ayala, Felipe Nueva crónica y buen gobierno. Edic. Facsimilar, París, 1936.
- 12.- Gutiérrez, Gustavo La fuerza histórica de los pobres. Edit. Sígueme, Salamanca, España, 1982.
- 13.- Gutiérrez de Santa Clara, Pedro Historia de historia del Perú Antiguo. Buenos Aires, 1964.
- 14.- Hans Jyrgen Prien La historia del Cristianismo en América Latina. Edic. Sígueme, Salamanca, España, 1983.
- 15.- Kauffmann Doig Federico. El Perú Antiguo. Tomo I, Edit. Peisa, Lima, Perú, 1983.
- 16.- López de Gómara Francisco Historia General de los Indios. (1552), Madrid, 1941.
- 17.- Lara Jesús. El Tawantinsuyo. Enciclopedia Boliviana, Edit. Los Amigos del Libro, CBBA, Bolivia, 1966.
- 18.- Molina, Cristóbal de. Fábulas y ritos de los Incas. Lima, Perú, 1943.
- 19.- Paolilla Enrique. Desarrollo con pobreza. Edit. Siglo XXI, 1985.
- 20.- Paredes M., Rigoberto. Mitos, Supersticiones y Supervivencias populares de Bolivia. Sesquicentenario, 1976.
- 21.- Posnaski Arthur. Tihuanacu, the cradle of American man, New York, 1945- 1957.
- 22.- Saavedra Bautista. El Ayllu, estudio sociológico. La Paz, Bolivia, 1955.



- 23.- Sarmiento de Gamboa, Pedro. **Historia de los Incas.** Buenos Aires, 1942.
- 24.- Taller Latinoamericano. **Teología India.** Public. ABYA-YA-LA, Ecuador, 1991.
- 25.- Trebolle Barrera, Julio. **La Biblia Judía y la Biblia Cristiana.** Edit. Trotta, Madrid, 1993.
- 26.- Urquidi, Arturo. **Las comunidades indígenas en Bolivia.** Edit. Juventud, La Paz, Bolivia, 1982.

# ESPIRITUALIDAD Y TEOLOGIA INDIGENA INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL INDIGENA (INPI) (Marzo de 1993)

## Diálogo sobre lo que es la espiritualidad:

1. Primero es la vida indígena que tiene sus raíces: mitos, ritos, lengua. Raíces culturales presentes antes de los 500 años. Esta vía produce la cosmovisión, que es la que ilumina la vida.

2. De la vida sale la ESPIRITUALIDAD INDIGENA. Es una espiritualidad vivida, porque es siempre práctica.

3.- De la práctica espiritual se va al PENSAMIENTO ESPIRITUAL.

La ESPIRITUALIDAD viene desde el corazón, allí está Dios y Dios está en la vida, en todos.

Propia

Cosmovisión

(1)

(2)

(3)

VIDA INDIGENA  
INDIGENA

ESPIRITUALIDAD

TEOLOGIA  
INDIGENA

PENSAMIENTO  
ESPIRITUAL

Raíces

- Mitos
- Ritos
- Lenguas

Práctica  
Pensamiento

## Comparando la vida indígena con la Biblia:

- La Biblia es la memoria histórica de un pueblo. Dios también se manifiesta, se revela, habla a través de los mitos indígenas.

- Jesús dice: no vengo a destruir, sino más bien a dar cumplimiento, a dar la perfección. El da perfección a la vida que se estaba viviendo en cada pueblo, complementa la vida.

- No hay contradicción entre la Biblia y la vida indígena. Las semillas del Verbo están allí.

No hay más que un Dios y un sólo Hijo de Dios y este se ha manifestado en la vida indígena con su propio pensamiento y en la vida del pueblo judío. Ahora, con nuestra vida indígena vamos a la Biblia para comprenderla y la Biblia nos ayuda a entender nuestra vida indígena, nuestros propios mitos.

### DIOS

Se manifiesta en

JESUS

Palabra

### VIDA INDIGENA

- Mitos indígenas
- Memoria histórica oral
- Queremos escribirla

### BIBLIA

Mitos judíos

Memoria histórica

- Oral
- Escrita

### CONCLUSION

1.- Nuestros mitos son caminos hacia la Palabra de Dios, camino a Jesucristo.

2.- La Palabra de Dios - Jesucristo: asume, hace suyos, perfecciona, purifica nuestros Mitos. Entonces Jesús es indígena.

3.- Palabra de Dios es tanto la Vida Indígena, como la Biblia.

**Yo mismo, ¿por qué creo en mí mismo?:**

. Por la solidaridad, porque soy capaz de la reciprocidad, del compartir, teniendo la fe que es la raíz de mis antepasados.

. Tenemos identidad propia.

. Tenemos sueños donde Dios se revela a nosotros y a través de los sueños actuamos diariamente.

. Dentro del pueblo Shuar no decimos: "Dios me hizo a su imagen", sino: "Hay una fuerza que está sobre mí".

. Dios me hace creer en mí, porque está en la naturaleza, en las plantas, me ha dado todo y allí se manifiesta.

Dios se manifiesta a través de mis antepasados, por la solidaridad, por los sueños y en la naturaleza.

La identidad del pueblo indígena viene de Dios, de los Padres los antepasados, de los sueños, de la naturaleza

Todo lo que contribuye a mi identidad me hace creer en mí mismo.

La espiritualidad me da conciencia de mí mismo, de mi cultura, me da identidad.

## **LA ESPIRITUALIDAD ES VIVIR DE DIOS EN TODO, Y ESO ME DA IDENTIDAD**

### **Los sueños**

. En los sueños se revela Dios y el Espíritu, se revelan los mayores.

. Por los sueños nos relacionamos con Dios y tenemos esperanza de conseguir lo que necesitamos. El sueño es un contacto con Dios.

. El indígena sueña y pregunta por los sueños, de allí viene la interpretación. El indígena y el mestizo sueñan, pero el indígena reflexiona sobre el sueño.

. A partir del sueño surge nuestro comportamiento. Los sueños son la seguridad de la vida del pueblo indígena.

**¿Por qué creemos en Pachacamac?**

Pachacamac es: DIOS DE LA VIDA, DEL UNIVERSO. Es el que da vida a todos y una vida integral.

**PACHA** = Espacio, tiempo.

**CAMAC** = El que cuida, el que ama, el que mueve.

Dios está llevando la vida como Padre y Madre. Es Padre y Madre porque tiene amor de criar, cuidar, educar, dar salud. En la Cosmo-visión indígena, todas las criaturas son hombre y mujer: los cerros, las plantas, hasta las piedras, son macho y hembra. Así mismo C que es Dios. Es como lo masculino y lo femenino. Es la unidad de todo, es como Padre y como Madre a la vez.

Es más como mamá, da la vida completa. Diosito es como la Pachamama: da todo, ni un día deja de dar.

Nosotros pertenecemos a la tierra, no la tierra a nosotros. Aunque el hijo sea dañino, la mamá le da de comer todos los días.

Este es nuestro Dios en el que confiamos, y creer en un Dios así nos da alegría.

**¿Por qué creemos en la Pachamama?:**

Porque la tierra nos da la vida a todos los seres vivientes. De ella recibimos fuerza, energía, coraje, valor, salud, todo.

La Pachamama es el centro donde se reúnen los hijos para agradecer y celebrar a Pachacamac.

La Pachamama es criatura, Imagen de Dios, es el rostro femenino de Dios. Es el ojo derecho del Padre Pachacamac. Es el centro integrador de la humanidad.

Pachacamac es el administrador, el cuidador, el mantenedor, el que mantiene firme a la Pachamama.

En la espiritualidad occidental:

- Dios está arriba,
- los hombres abajo;
- la tierra asoma solo como objeto de explotación.

Nosotros pensamos que el Pachacamac y la Pachamama están juntos. Dios Pachacamac es el espíritu, nosotros somos hijos y la Pachamama es nuestra Madre y el Pachacamac es nuestro Padre. Entre nosotros somos hermanos, formamos el Ayllu.

Pachacamac y Pachamama tienen fuerza y llevan a los hombres y a las mujeres de la mano, no les dejan solos. El hombre no vive solo de Dios, ni solo de la naturaleza; vivimos juntos, relacionados.

Dios no es un ordenador que ordena desde arriba; es un Dios que está con nosotros mismos en el mundo.

Ordenar no es dar órdenes, dominar, mandar sentado. Decíamos: "Taita Amito ya ordenó siembra, matrimonio". Tenemos que entender que ordenar es poner en su lugar, organizar, poner en orden, acomodar el desorden grande, el caos. Nosotros tenemos la esperanza que alguien ordene el desorden en que vivimos. Dios quiere poner en orden a través de nosotros y con nosotros mismos. Este Dios es Pachacutic, porque es Dios Renovador.

Nuestra identidad es: Ser hijos de Pachacamac y Pachamama; ser hermanos, familia, comunidad; compartiendo en solidaridad; con Pachacamac y Pachamama caminamos juntos, por eso oramos a Pachacamac por todo lo que se alcanza a ver: sol, luna, plantas, para que acompañen en el trabajo que vamos a hacer.

Acompañar es: no sentirnos solos; es una esperanza, es conversar con Dios cuando camino solo, es conversar con los animales, con las plantas.

**¿Por qué conversamos con la naturaleza?:**

El indígena es COMUNITARIO, es CONTEMPLATIVO, siente la presencia de Dios, en lo que ve, en todo lo que lo rodea: animales, plantas... y entra en relación.

El indígena es también COMUNICATIVO, conversa también con las imágenes, como si estuvieran vivas, les avisa sus problemas.

El indígena sabe que el perrito que llora, que aúlla, está avisando que alguien va a morir. Hay muchas creencias de que los animales nos avisan, nos anticipan algo que va a pasar después.

**Comparar nuestra espiritualidad con la Biblia y con la Espiritualidad de Jesús**

Nuestros papás, nuestras mamitas con los hijos, van al lugar sagrado. El papá va con su espelmita, lleva algún cuero de un animal que ha muerto.

La mujer lleva algo de comer cargada. Tienen que caminar lejos. Salen de madrugada. Van al lugar sagrado a rezar, a pedir para vivir mejor

en la comunidad, para tener buena cosecha, fuerza. Llevan también al huahua.

En el lugar sagrado no hay capillas.

Jesús invita a un campo santo a organizar, a conversar cómo seguir trabajando. Jesús siempre iba con sus discípulos al cerro, El ama la natura. Moisés subía al cerro a orar.

Mt. 28, Dios me da toda autoridad en el cielo y en la tierra.

Mt. 5,1-5

### Sueños

Mt. 2,13-14 Nos basamos en el espíritu de los mayores.

Dn. 4,4.48 que tienen en los sueños.

Gn. 41,16 Hemos recibido revelaciones de Dios:

Mt. 17,1-8 transfiguración, cambio.

### Mitos

Mc. 10,46 Los indígenas tenemos también mitos.

### Parábolas

Mt. 25,1-13 Jesús habla con comparaciones.  
25,13-33

### Mitos

Lc. 2,22-24 Jesús fue presentado en el templo. Era un rito de purificación.

Hech.2,42 La Primera Comunidad vivía unida con un sólo espíritu, unidos en las necesidades y alegrías.

¿Qué hemos aprendido?:

Hemos visto claro que nuestra espiritualidad es comunitaria, solidaria, recíproca. Se complementa el Espíritu con la Pachamama: la tierra, los árboles.

En nuestro pueblo el Espíritu de amor, de fraternidad se transformó en lucha como en Atahualpa, Rumihahui, Daquilema, Jumandi, ese espíritu de valentía, de defensa, de análisis, ese Espíritu que no está de acuerdo con la esclavitud.

Los mayores luchaban por defender la tierra, la identidad, los derechos. Esa energía nos lleva también a nosotros a reclamar. Es un Espíritu de Resistencia.

La espiritualidad indígena está en su vida, en la cultura, en el corazón.

Dios creador es un solo Dios: "Yo soy", Señor de cielo y tierra, Madre Tierra.

El Espíritu de Dios en nosotros es: resistencia, entrega, poder, fuerza, energía.

Dios se revela a los indígenas, a los pequeños (Mt. 11,25). Tenemos elementos comunes con los otros pueblos indígenas de Abya-Yala.

Los montes son lugares son lugares para adorar y orar.

Los mitos son enseñanzas de Dios, son explicaciones narradas de la cosmovisión indígena que nos explican nuestro mundo, son sacramentos del pueblo indígena.

Todos estos elementos son la base para ir a Jesucristo, son el camino y cuando llegamos a conocer mejor a Jesús, entonces llegamos a conocer mejor nuestros propios mitos y Jesús nos da la razón de nuestros propios mitos, de nuestra cultura.

En los mitos tenemos que analizar, cuál es el mensaje central que dice Dios al pueblo, cuál es el sentido, la explicación.

Tenemos el Antiguo Testamento que es la primera parte de la Biblia y son las tradiciones antiguas del Pueblo de Israel.

Tenemos el Nuevo Testamento que nos habla de Jesucristo.

También nosotros podemos decir nuestra palabra hoy.

## DD,"IK SANTO

A.T.	SEMILLAS DEL VERBO	N.T.	NUESTRA PALABRA	tradiciones
tradiciones	Jesucristo	hoy	de Israel	indígenas



## JESUCRISTO INDIGENA

Jesucristo asume todas las tradiciones indígenas hasta las que son pecado (los sacrificios humanos que hacían los Aztecas) las asume para redimir. Lo asume todo, por eso ha bajado hasta la última miseria del mundo para levantarlo todo purificado, para redimirlo, transformarlo.

Tenemos que analizar lo que significa todo: vertientes, ortiga, coca, rayos. Todo esto no podemos decir que es Palabra de Dios si no está basado en la vida.

En el INPI (Instituto Nacional de Pastoral Indígena) estamos haciendo teología indígena, rescatando nuestras raíces, pero si no fundamentamos todo esto, el pueblo indígena está en un riesgo de ir por otro camino; no tendría seguridad para llegar a Jesucristo.

La Iglesia Indígena nos ayuda desde su cultura y en fidelidad al Espíritu Santo y a Jesús a hacer muchos cambios en los ministerios y en la liturgia.

Sabemos que el Espíritu Santo ha hablado en el A.T. y en el N.T., son inspiraciones de Dios. El Espíritu Santo también ha hablado en las tradiciones indígenas.

Tenemos que comprender nuestras tradiciones con la luz de Jesucristo, con su pensamiento, con su corazón, allí nos iremos comprendiendo.

El Evangelio todo me aclara, aún la cultura, porque Jesús ya está con nosotros, encarnado.

Mi finado abuelito iba a hacer el trabajo en la chacra, yo iba atrás. Llegaba y primero antes de coger el azadón, se incaba, hacía la cruz en la tierra, se ponía frente al sol, alzaba la tierra con las manos hacia el sol, besaba la tierra y hablaba, conversaba bastante con el sol. Luego comenzaba a trabajar con el azadón.

¿Qué estaba haciendo el abuelito? ¿Por qué lo hacía?

La cruz tiene muchos significados:

Es signo de que nos estamos entregando, sacrificando por los demás.

En las chozas y casas, y en la parva de la cosecha está la cruz como signo.

Levanta la Pachamama sellada con la cruz de Jesucristo y conversaba con Dios que está en el sol. No es una adoración del abuelito al sol, ni

a la tierra, sino al Dios que está adentro. A Dios le alabamos con las criaturas criadas por El. El Abuelo con su corazón y su pensamiento está incado en la Pachamama. El corazón de Dios y del hombre se hacen uno en la Pachamama y viene la experiencia de Dios, la unión con Dios.

Es importante ver a los mayores como rezan: viendo al cielo, no agachados.

**¿Cómo oraban nuestros mayores?:**

**Lugar:** Ante una cascada, en lugares sagrados, en las riveras de los ríos hacían un ranchito, en las siembras, en el trabajo, en la cacería, en el camino, en la pesca, en los cerros sagrados, en la chacra, en las lagunas, al bajar del entierro, en las piedras.

**Tiempo:** De cuatro a seis de la mañana. A media noche. Antes de comenzar el trabajo, en la comida. En las enfermedades. En tiempo de sequía, en tempestades. En las fiestas: matrimonios, nacimiento de niños, bautizo, nacimiento de animales.

**¿Con qué?:** Con alegría. Con tabaco, con humo. Llevaban piedrecitas de la suerte para conseguir con más facilidad los productos, con chicha. Llevaban cebos de animales. Con el sombrero hacia arriba para que Dios lo llene de bendiciones y poder compartir a los demás.

**¿Cómo?:** Hincándose, mirando al cielo, parados firmes, puestas las manos, en silencio, ajuntándose en comunidad, con un saludo a Dios, pidiendo la bendición de los padrinos. Hacían trabajo práctico y oración juntos. En sequías ponían a los huahuitos a fuera para que lloraran y Dios escuchara el llanto de los inocentes. El sábado de gloria llevaban a bañar a los chiquitos para purificarse y recibir nueva luz y nueva vida.

¿Para qué?: Para pedir que dé más vida, más fuerza para poder caminar. Para pedir la lluvia en tiempo de sequía. Para pedir fuerza para los trabajos, para tener presente a Dios en todo.

¿Cómo vivimos y sentimos la fuerza de Dios en nuestra cultura?

Sentimos la fuerza de Dios en el entendimiento de la concepción de la tierra; en la organización comunitaria: en la solidaridad, en la reciprocidad, en el comportamiento que está manifestando la experiencia de vida; en la resistencia durante 500 años en que hemos vivido nuestra cultura clandestinamente.

El espíritu da fuerza a la mujer, desde ella se viene manteniendo la cultura, el respeto, el amor, la relación entre los hombres, la educación, las formas de trabajo: minga, cambia manos, maqui mañachi.

En la agricultura, con técnicas propias: abonos naturales, siembra, cosecha.

El espíritu de Dios está acompañando todo el caminar de los pueblos indios, los grandes levantamientos, la lucha por la tierra, por la vida, por la dignidad, por el derecho, por la identidad de un pueblo como hijo de Dios.

En las fiestas: nacimiento, bautizo, matrimonio, con nuestros propios ritos, cantos y disfraces, música, comida comunitaria.

En la vivienda: construcción de casas de paja, huasipichai.

Rescatando nuestra identidad y cultura sólo así vivimos la fuerza de Dios.

¿Qué nos exige todo esto a nosotros?:

Concientizar desde la familia. Exige trabajar en la comunidad. Coordinar con los cabildos, dar ideas, apoyar en los proyectos, que sea para el Reino de Dios, respeto a las culturas.

# LA EXPERIENCIA DE DIOS EN LOS PROYECTOS DE VIDA DE NUESTROS PUEBLOS

Guzmán Beltrán Monroy  
AYMARA - BOLIVIA

La teología como consciencia creyente de los proyectos de vida.  
¿Para que sirve la teología?

Muchos siempre partimos de los conceptos que se tiene, en el caso nuestro lo hacemos desde la vida aunque también rápidamente recurrimos a un diccionario teológico elaborado por los grandes académicos del occidente y encontramos definiciones secas y muertas que no nos dan esperanzas de vida.

Cuando nosotros utilizamos estos términos no nos interesa tanto el significado etimológico, y que mas bien lo hacemos presente lo que es nuestra vida, y en este sentido encontramos una riqueza en nuestra relación con Dios. Por esto creo que la teología no sirve para vivir, para entablar la comunicación con nuestros seres queridos tanto los que se fueron como los que estan presentes.

También podemos decir que la teología sirve para articularnos espiritualmente como físicamente con todos los miembros de la comunidad, con nuestros jilakatas (autoridades), como con nuestros mallkus, etc., etc..

Por último creo que nos sirve para afirmarnos en la fe no sólo de Dios sino de nuestra comunidad con todas sus implicaciones.

**El Dios de nuestros padres hace 500 años.**

¿Con qué nombres invocan a Dios y qué referencias profundas evocan tales nombres? ¿Qué características y cualidades se le atribuían a Dios y cómo se expresaban? ¿Cómo se relacionan Dios con la naturaleza, con el hombre-mujer y con la historia del pueblo?

En nuestros pueblos se invocan con diferentes nombres los mismos que tienen gran contenido en la vida práctica, así tenemos como por ejemplo El Tata Kollanan Auqui; Achachila, Pachamama; y siempre están relacionados con algún acontecimiento comunal o familiar.

Tiene una característica principal que es el Señor de todas las cosas, es el Padre de nosotros, y esto se expresa en la esperanza cuando la familia o la comunidad está en graves dificultades, o como también cuando su cosecha está bien y aquí surge el agradecimiento por la bondad recibida.

Por otro lado es el Dios dador de vida, protector de las maldades, como también es el Dios sancionador de las injusticias. La relación de Dios con la naturaleza se expresa de diversas maneras, pues encontramos en el hombre andino una total integración con el cosmos, cada espacio es una relación con Dios, así por ejemplo, con los animales, los cerros, los ríos, la misma que es una relación sagrada de gran aprecio a las cosas que nos regaló Dios para que viviéramos.

Tanto el hombre como la mujer se hallan íntimamente relacionados con Dios, y no separadamente sino como pareja como complementariedad del todo. Con la historia, en cada sufrimiento, en cada alegría. Dios acompaña en su caminar diario, en sus luchas sindicales, en sus reivindicaciones por las tierras como espacio sagrado.

La manifestación es tan diversa desde la caída del rayo hasta el gorgojo humilde de los chiwancus "pajaritos"

¿Nuestros antepasados confundían a Dios con las fuerzas de la naturaleza? (inmanentismo o panteísmo). ¿aceptaban una pluralidad de dioses? (politeísmo)

¿qué sentido tenían los sacrificios y la penitencia en nuestros pueblos como formas de adhesión a Dios?

Perspectiva europea, afroamericana y de la mujer en ese momento histórico.

Puntos teológicos comunes.

Nuestros pueblos no confundieron a Dios con las fuerzas de la naturaleza, sino que integraron la creación; Dios se expresaba de las diversas formas, y esto quisieron los barbudos extirpar con el argumento de ser idólatras, nuestros pueblos, más al contrario tuvieron y tienen un profundo sentido de la relación de los fenómenos de la naturaleza los mismos que también dan un sentido en su vida; por ejemplo cuando ocurre un eclipse de luna, en los pueblos se hace gritar a todos, se tocan todos los instrumentos, señalando de esta forma que no quieren ver la muerte de un ser que les protege por las noches.

Si bien se tiene como muchos dicen una pluralidad de dioses, en el fondo es un sólo Dios expresado en muchas formas, haciendo una comparación con lo que es la religión del occidente sería la diversidad de santos que tiene la Iglesia Católica.

### **El Dios de los pobres frente al proyecto neoliberal.**

A) ¿Las culturas de nuestro pueblos serán capaces de reformularse en el texto de modernidad? Signos que indican que sí es posible y signos que indican lo contrario.

Tal vez primero se debería empezar por definir lo que se entiende por modernidad, si esto sería el avance tecnológico, creo que a muchos pueblos no ha llegado y que por lo tanto tanto es simplemente una imaginación, de aviones, apolos, computadoras, etc., etc.. O que también podemos ver si esto es la pérdida de valores, aquí creo que es difícil, pues mas bien se esta volviendo a recuperar los valores de nuestros ancestros.

Sin embargo la influencia de la ciudad ha sido muy fuerte en nuestras comunidades, pues se está empezando a aceptar estereotipos, modelos de vida, etc., etc. por otro lado existe una autoafirmación en lo nuestro, como por ejemplo en la organización de nuestros pueblos, en la relación que existe entre seres que existen en nuestro planeta.

B) Según nuestros pueblos, ¿Cómo actúa Dios en esta circunstancia?

En estas circunstancias Dios actúa a través del recordatorio, de la memoria de nuestras luchas, de los sabios que se tiene en la comunidad, a través de las peticiones diarias que se hacen por el sufrimiento a la que está sometido la comunidad.

# LA EXPERIENCIA DE DIOS EN LOS PROYECTOS DE VIDA DE NUESTROS PUEBLOS

Calixto Quispe Huanca  
AYMARA - BOLIVIA

**La teología como conciencia creyente de los proyectos de vida**  
**¿Para que sirve la teología?**

La teología como experiencia de fe es conciencia del proyecto de vida comunitaria porque hay una experiencia de fe vivida por el pueblo. Es la experiencia de Dios que quedó en la memoria histórica, porque fue una respuesta a la problemática cotidiana del pueblo. El pueblo ha mantenido como lugar de reflexión y orientación que regula el caminar del pueblo en lucha por la vida frente a los desastres naturales.

- frente a los pecados personales y comunitario
- frente a los sistemas de dominaciones
- frente a la muerte física y cultural (genocidio) y etnocidio

Entonces los acontecimientos marcados por la lucha desde su fe con el correr del tiempo, han quedado mitificados, expresados con símbolos. Elaborados sobre la memoria en el transcurso de relecturas orales en las diferentes etapas de la historia, por tanto la conciencia del pueblo es alimentada por la teología y que permite mantener la identidad viva en la historia del proyecto de vida.

**El Dios de nuestros padres hace 500 años**

**¿Con qué nombre invocan a Dios?**

En el mundo andino, pilar fundamental es la pareja, por tanto el ser Supremo que está en lo sobrenatural, es una pareja Phaxsi mama y Tata Inti, que tiene su reflejo en la tierra como pareja.

Es su expresión de relación con la naturaleza, es también siempre par, porque en los ritos, fiestas, ceremonias, la participación de la pareja es fundamental; los hombres tienen la responsabilidad de dirigir como autoridad, lo mismo la mujer cumple la misma función, por lo tanto el hombre solo no está en condición de cumplir las funciones sin el aspecto religioso caracterizado por el par, que se complementan.

¿Qué características y cualidades se le atribuían a Dios y cómo se expresaban?

Las características son masculino y femenino, que se complementan y tiene las cualidades de bendecir y castigar. Hay una relación íntima y realista, por lo tanto no es un Dios abstracto, sino que se manifiesta mediante las deidades que están en permanente relación con la comunidad.

¿Cómo se relaciona Dios con la naturaleza, con el hombre- mujer y con la historia del pueblo?

Para Dios la naturaleza es un medio de poder, de manifestación ante el pueblo. La naturaleza que le rodea al hombre ya lleva la fuerza y presencia del ser supremo mediante las deidades en la historia del pueblo.

La relación del hombre y la naturaleza consiste en que la naturaleza y el hombre forman una totalidad, para vivir una relación espiritual donde predomina la función de los poderes espirituales, o sea para el hombre andino, cada especie está controlada por un poder espiritual.

El poder espiritual de los productos son las ISPALLAS, el rito que se hace es con la papa como representación sagrada de los productos.

El poder espiritual de los animales son las ILLAS, el animal sagrado es la llama con la que se hacen los ritos Ejm. la Wilancha (sacrificio del animal vivo).

El poder espiritual de la vivienda es el CONDOR MAMANI, es la que cobija o toda la familia de generación en generación.

El poder espiritual de los minerales es el TIO que está en la puerta de bocamina(socavón) a la que se le ofrenda ritos para encontrar los minerales.



El poder espiritual en las comunidades (o sea, del hombre como pareja) es el Marani, quienes tienen poderes específicos con los desastres naturales de quienes dependen: la lluvia, sequía, granizo, helada o de lo contrario años de abundancia. Entonces el hombre (Familia o comunidad) hace el rito en función de petición y protección del pan de cada día porque juega el poder económico comunitario.

El poder espiritual sobre los seres que existen en el cosmos, son las WAK'AS, ACHACHILAS, AWICHOS o PACHAMAMA a quienes hay que ofrecer diferentes ritos, con elementos adecuados que le corresponden por reciprocidad para mantener la armonía.

Ahora, los cerros, (rocas), ríos, montañas, donde la tierra no es tan fértil, el poder divino masculino, son los Achachilas, quienes están junto y presente en la comunidad, presente porque son toda una historia ancestral petrificada que se concibe su presencia de protector, por siempre y que vuelven a la comunidad encarnado en la nueva generación. de la misma forma con la Pachamama (Poder divino femenino) que está expresado en las pampas, donde la tierra es fértil, sin menospreciar su visión amplia histórica y cósmica de la Pachamama. De esta manera la Pachamama es madre tierra, el dador y fuente de vida milenaria de la comunidad.

Es así que el hombre está rodeado por la naturaleza, que hasta la piedra tiene vida para el aymara-quechua, entonces su relación es mediante estos protectores- deidades que tiene poder sobrenatural sobre todo lo que existe en el territorio comunitario.

La relación del hombre con la naturaleza es mediante el diálogo, por la reciprocidad para lo cual es fundamental mantener la armonía, el equilibrio, antes de las tensiones personales, comunitarias y con toda la naturaleza que le rodea.

### **Dios en la lucha de resistencia de nuestro pueblo durante 500 años**

¿Cómo logran nuestros pueblos mantener o reformular un mundo mítico?

De la resistencia de 500 años, nadie puede dudar, porque fue presentado un Dios dominante, enemigo de los indios, por lo tanto surge la urgente necesidad de elaborar estrategia de integración en función de la resistencia como pueblo.

La imagen negativa de Dios, que castiga está legitimada por un sector de la Iglesia. En la historia está ausente el Dios liberador, pero también la Iglesia tuvo algunos acontecimientos y personajes como profetas que dan testimonio de un Dios que lucha al lado de los pobres frente al explotador.

Mientras los Dioses de los originarios oprimidos, pasaron a la clandestinidad junto al pueblo, se siente como ausencia, pero presente en la lucha. Esta presencia de Dios se hace necesaria para garantizar, asegurar su acción histórica para las nuevas generaciones, para ello los acontecimientos hay que mantener en memoria, atribuir a la grandeza del ser supremo nuestro, para ellos las relecturas, con el tiempo, se han ido convirtiendo en mitos, cuentos, utilizando el lenguaje de símbolos para que pueda alimentar la lucha con su filosofía propia del pueblo.

**El Dios de los pobres frente al proyecto neoliberal.**

**A) Cultura. ¿Cómo reformular en el contexto de modernidad?**

La evolución de la cultura es un hecho por su dinamismo en el que se mueve la sociedad, entonces la evolución permite actualizar sus valores, su cosmovisión, su expresión religiosa, éstos que sostienen la armonía en el 'suyu', 'ayllu' 'marka', marcado por su identidad.

Reformular para dialogar, siempre fue por la apertura a los cambios, de manera que la apertura a la modernidad nos permite reformular desde el contexto de los valores culturales para fortalecer la sabiduría elaborada desde la experiencia y desde la modernidad la reformulación tiene que ser función de complementariedad sin que tenga que afectar el proyecto de liberación, sino que la modernidad tiene que aportar para nuevas propuestas que sean alternativas de solución.

**B) Cómo actúa Dios en esta circunstancia?**

La manifestación y acción de Dios está presente en la conciencia del pueblo oprimido, cuando el pueblo lucha por volver a la unidad. Viviendo los valores como fuerza de la sabiduría del pueblo.

Cuando el pobre siempre tiene esperanzas de "algún día", que permanente los mitos hablan para salir de ese sistema que humilla la dignidad del hombre originario despojado de su historia verdadera.

**Retomar la fuente espiritual de nuestros pueblos para retejer el petate de la historia.**

El pueblo andino está armonizado por la espiritualidad, desde la relación con la naturaleza que le rodea.

Esta espiritualidad que alimentó 500 años en la historia de la resistencia a la opresión y hoy nos permite retomar para tejer el petate de la historia.

Una espiritualidad que fortaleció la identidad histórica de generación en generación. En la historia, a pesar de la extirpación de idolatrías ejecutada por la iglesia como institución y hoy una extirpación muy sofisticada por las sectas evangélicas cristianas y no-cristianas sobre los pueblos originarios.

Una espiritualidad que guía el caminar con dignidad de ser pueblo.

Una espiritualidad impregnada en todo el contexto de la vida, por tanto no está reducida sólo a lo religioso, divorciada esa fe de la vida.

Retomar la fuente espiritual:

- \* valorar ritos que son expresión profunda de fe en reciprocidad, para asegurar el equilibrio personal, familiar y comunitario.

- \* Retomar la relación con la naturaleza en el marco de fe, que permite una contemplación real para vivir en armonía, que es una lucha alternativa contra la violencia.

- \* La potencialidad de los mitos, leyendas que alimenta una espiritualidad propia en la estructura comunitaria.

- \* La espiritualidad comunitaria que tiene raíces que da siempre el brote de liberación.

# LA EXPERIENCIA DE DIOS EN LOS PROYECTOS DE VIDA DE NUESTROS PUEBLOS

Ramiro L. Argandoña C.

AYMARA-QUECHUA

C.T.P. - Bolivia

La Teología como consciencia creyente de los proyectos de vida.

El punto de partida de la reflexión teológica de nuestros pueblos es: la cotidianidad, la vida misma en toda su globalidad. La experiencia de Dios está vinculada a los ciclos productivos en la agricultura, ganadería; al ciclo de la reproducción humana y al ciclo de la cosmología.

El eje fundamental alrededor del cual giran las actividades, las relaciones y celebraciones de nuestras comunidades es "la vida", ésta que es un regalo que nos dá Dios, debe cuidarse, conservarse y reproducirse.

En torno a este eje es que realizamos diferentes ritos como una manera de expresar agradecimiento por lo que a diario se recibe, en una lógica de 'reciprocidad' con lo trascendente. En estas expresiones rituales, así como se dá, se pide a Dios a través de la Pachamama (madre tierra, fuente de vida) que sus bendiciones concreten en buen tiempo, el necesario para que la tierra pueda producir.

En el mundo andino es fundamental la reciprocidad con la naturaleza, la tierra santa se trabaja con veneración, respeto y cariño, ahí aparece el gran sentido de lo sagrado de nuestros pueblos.

Los ritos se constituyen en un espacio en el que, a nivel simbólico, se 'recrea' la vida y, las lógicas, relaciones y mecanismos que la hacen posible. De este modo existen en nuestras prácticas una diversidad de ritos: Los de producción (siembra y cosecha), los de acción de gracias (agosto), los familiares (inicio y conclusión en la construcción de la casa, 'rutuchi' o primer corte de pelo, matrimonio y otros), la fiesta de los difuntos (noviembre) los ritos en los que explícitamente se celebra la vida ('Anata' que coincide con el carnaval occidental).

En la realización de los ritos, un elemento es fundamental: 'lo comunitario', aunque realizados en un ambiente familiar, la dimensión co-

munitaria es central, pues, en la comprensión de nuestros pueblos la vida sólo es posible 'en comunidad', en relación de equilibrio y armonía entre los miembros de esta.

Para nosotros estos ritos se constituyen en lugares teológicos de fundamental importancia para la vida de la comunidad. Aquí la búsqueda de la armonía y el equilibrio se constituyen en un elemento central que explica el tipo de relaciones que tiene la persona, con sus semejantes, la naturaleza y lo trascendente

La experiencia religiosa es vital, pues, partiendo de la preocupación de las personas por la vida permite encontrar respuestas a los problemas y desafíos que plantea la realidad. Este es un nivel de respuesta que dan las prácticas religiosas a las necesidades que surgen de lo cotidiano.

Nuestros pueblos revelan en estas prácticas cotidianas el proyecto de vida que ha sido forjado durante milenios, la teología alimenta este proyecto, lo nutre y nos permite articular esfuerzos para construir propuestas de futuro, partiendo de nuestra propia cosmovisión, historia, tradición, mitos y símbolos.

Por eso para nosotros Teología es:

*"La sabiduría sistematizada sobre la experiencia de Dios, que tienen nuestros pueblos andinos. Esta experiencia se manifiesta en toda vivencia comunitaria, celebrante y dialogante, acumulada desde siglos en las luchas y alegrías, y en las respuestas, que con la presencia y el actuar de Dios, van dando a los desafíos socio-económicos, políticos y culturales de la Historia"* (Encro. Cultura Andina y Teología, Viacha, La paz-Bolivia 4-8.XI.91)

Finalmente, es importante desde nuestra experiencia cotidiana de Dios afirmar que:

Dios aunque eterno, se manifiesta en el espacio y el tiempo, nuestros pueblos lo captan desde su espacio concreto y en su cotidianidad.

Dios está presente en toda la historia de los pueblos, pero nuestra gente lo percibe en su propia historia.

Dios es universal, pero las culturas son particulares y él se manifiesta en estas particularidades, con las formas y símbolos propios de cada cultura.

## El Dios de nuestros padres hace 500 años.

Para nuestros pueblos Dios era (y es) Padre y Madre, es par es una dualidad complementaria. Dios en sus aspectos Masculino y Femenino es el creador, señor supremo. Esta comprensión de Dios de nuestros pueblos explica porqué para la reproducción de la comunidad y la recreación de 'lo comunitario' sea fundamental la pareja el Chacha-Warmi (hombre-mujer) esta visión expresa la dualidad complementaria: arriba-abajo, noche día, izquierda-derecha, hombre-mujer.

Nuestros pueblos invocan a Dios de modos distintos:

Pachakamak. (pacha = tiempo-espacio = cosmos, universo; Kamak = espíritu) es el supremo creador del que viene todo el universo, la tierra, la naturaleza, los animales y las personas.

Pacha Tata. (Padre cosmos) se usa como sinónimo de Pachakamak.

Tata Inti. (Padre Sol) porque es el que nos llena de energía, ilumina nuestros días, hace posible la vida.

Dios está siempre presente en la vida del pueblo, se expresa y manifiesta a través de intermediarios o protectores, llamados a veces deidades menores, así tenemos:

Pachamama. (Madre cosmos - corrientemente se traduce como: Madre tierra), es el aspecto femenino de dios es la fuente de vida, quien nos da los alimentos necesarios para la vida.

Los Achachilas: son las altas montañas en las que van a encarnarse los espíritus de todos nuestros difuntos, constituyéndose en protectores de las comunidades, esta es una representación simbólica, pues, Achachila en realidad no es el cerro sino la memoria colectiva del pueblo que se construye a partir de los espíritus de los difuntos que se encarnan en él, vinculando a la comunidad con su historia y tradición.

Illas: son los espíritus protectores de los animales, posibilitan la reproducción de éstos y su supervivencia.

Ispallas: Protector de los productos agrícolas que pachamama nos brinda,

Kuntur Mamani: El protector de la casa, quien resguarda la casa y a los que moran en ella.

A partir de esto, desde la visión occidental se insiste frecuentemente que nuestros antepasados creían que las fuerzas de la naturaleza eran el mismo Dios; sin embargo está claro que para nuestros antepasados, y para

nosotros, las fuerzas de la naturaleza son creación de Dios, o si se quiere Dios se expresa a través de estas fuerzas.

Por otro lado, aunque existen trabajos realizados por intelectuales, que afirman que nuestros antepasados eran politeístas, luego de la explicación de líneas arriba y de nuestra vivencia cotidiana afirmamos que nuestras prácticas religiosas son de carácter monoteísta. Dios es uno, aunque tiene dos aspectos: masculino y femenino, es padre y madre, y se expresa a través de intermediarios y protectores.

En los pueblos andinos, en los ritos se preparan las ofrendas o 'mesa' para hacer 'reciprocidad' con Dios, en éstas se usan representaciones en miniatura de todo aquello que está en el contexto, los elementos materiales, animales, plantas, sol, luna, estrellas, lluvia, granizo, instrumentos de trabajo, el feto de una llama (en vez de un animal vivo), y una representación del chachawarmi, la pareja, todo esto es ofrecido como alimento espiritual para Dios padre, en reciprocidad por lo que de él recibimos.

Estos ritos, la mayoría de las veces están precedidos por un momento penitencial, es un pedido de perdón de los miembros de la comunidad entre sí por lo que pudiera haberse dicho, hecho o pensado y que está en contra de los otros. Por otra parte también se pide perdón a Dios, a la Pachamama, por las veces que se actuó en contra de ellos. Este momento penitencial tiene un profundo significado para nuestros pueblos, pues, se considera que no se puede ofrecer una ofrenda cuando el equilibrio y armonía entre las personas, y entre éstas y la divinidad se ha roto. Entonces, el restablecimiento del equilibrio y la armonía es una condición básica e inicial para hacer posible una celebración comunitaria.

### **Dios en la lucha de resistencia de nuestros pueblos durante 500 años**

La violenta invasión de 1492 produjo un corte brutal en el desarrollo de las culturas y pueblos de Abya Yala, esto no es necesario argumentar, hemos tenido ocasiones para trabajar el tema. Sin la pretensión de olvidar el dolor y sufrimiento que se dieron en estos 500 años, parece importante concentrarse en el esfuerzo que hicieron nuestros pueblos por resistir el proceso colonizador.

El carácter innegablemente religioso y católico de la invasión es el elemento fundamental que posibilita la ejecución posterior de la campaña

de extirpación de idolatrías en la perspectiva de la destrucción de las religiones originarias con el objetivo final de la imposición del cristianismo.

En este contexto nuestros pueblos obligados a: destruir sus wak'as (lugares sagrados), a entregar a los yatiris (sacerdotes originarios) a las autoridades impuestas por la colonia, a dejar de practicar abierta y públicamente su religión y sus ritos, a convertirse al catolicismo, tuvieron que como mecanismo de defensa clandestinizar sus prácticas religiosas. Cumplían con las celebraciones, y rituales cristianos, pero simultáneamente se afirmaban en la práctica de lo propio.

Teniendo en cuenta que 500 es un lapso largo de tiempo, a lo largo de los años fueron incorporando elementos cristianos que no entraban en contradicción con sus ritos y religión, en una lógica de apropiación dándoles a éstos otro significado y contenido, haciéndolos funcionar en su propia lógica.

Así, la figura de María es asumida como la representación de Pachamama. El hostensorio utilizado para exponer el santísimo es apropiado como símbolo de Tata Inti (padre sol), La torre del Templo es la representación fálica de lo masculino.

Hay en todo esto un esfuerzo por mantener las lógicas fundamentales, aunque con formas distintas, es hasta hoy un esfuerzo cotidiano por actualizar y adaptar su religiosidad para encontrar respuestas a los desafíos, conflictos y problemas que presenta la realidad.

### **El Dios de los pobres frente al proyecto neoliberal.**

Una cultura que no da respuestas para enfrentar los problemas diarios es una cultura destinada a desaparecer. Este no es el caso de nuestros pueblos, su carácter profundamente comunitario expresado tanto en la dimensión social, como en la religiosa se constituye hoy en la posibilidad de enfrentar el proyecto neoliberal.

No se trata de la capacidad o no que tengan nuestros pueblos de reformularse, sino más bien de la capacidad que tienen para actualizar y adaptar su cosmovisión y lógicas a situaciones siempre nuevas. Frente a la visión individualista occidental, se ofrece como alternativa la visión comunitaria de nuestros pueblos. Sería importante detenerse a observar detenidamente cómo en un ámbito urbano occidentalizado los aymaras y quechuas migrantes logran establecer procesos organizativos y retejen el tejido



do social a partir de su propia lógica, cosmovisión, tradición mitos y religiosidad.

**Retomar la fuente espiritual de nuestros pueblos para retejer el petate de la historia.**

No será posible retejer el petate de la historia si no partimos de comprometernos en aportar al proceso de 'reafirmación de nuestra identidad', este proceso parte indudablemente de la revalorización de nuestros mitos, tradiciones, historia, religiosidad.

La profunda experiencia que nuestros pueblos tienen de Dios en su cotidiano y que tiene una riquísima expresión ritual, se constituyen creo yo en la fuente primera a partir de la cual podremos construir el Reino de Dios.

# ¿ SON O NO CRISTIANOS LOS PUEBLOS ANDINOS ?

(II Encuentro de Agentes de Pastoral Bolivia-Perú)  
Tiwanaku 1991

Sistematizado por: Lorenzo Monasterios

## O. INTRODUCCION.

En la Oración o Parábola de Antony de Mello: "El mono y el pez", creo ver reflejada la Historia de la Evangelización de los Pueblos Andinos, veamos lo que dice:

- "¿Qué estas haciendo? - Le pregunté a un mono, cuando le vi sacar un pez del agua y colocarlo en la rama de un árbol.
- "Estoy salvándole de perecer ahogado", me respondió  
(El canto del pájaro, 1982, p.21)

En la primera evangelización de América Latina, la gran mayoría de los misioneros no pudieron percibir la presencia de Dios, en las manifestaciones religiosas de los indígenas. A la misma teología de aquel tiempo le hizo gran falta comprender la existencia de culturas, ésta ausencia le llevó a afirmar que estas tierras estaban dominadas por el demonio y las religiones nativas, inspiradas por el diablo. Esta percepción y la persistencia de los nativos en la práctica de sus creencias ancestrales, originó su extirpación.

Sin embargo, la Historia de la Salvación de los Pueblos Andinos no se inició con la conquista o en el año 1492. Nuestros pueblos ya vieron en

la naturaleza la manifestación del Dios Creador y describían su intervención, a través de figuras legendarias y mitológicas, como el Wiraxocha, Manko Kapak y Mama Oxlló. Además de esto, practicaban ya grandes valores humanos, de profunda inspiración cristiana.

Los primeros misioneros - no todos- y los conquistadores creyendo que nos hacían un bien, casi nos ahogaron, (como el mono), porque no supieron descubrir la presencia de Dios o las "semillas del Verbo", en las manifestaciones y culturas de nuestros pueblos aymaras y quechuas. A cambio nos impusieron su cultura.

Desde esta perspectiva, creo necesario reflexionar críticamente el accionar de la Iglesia, a la luz del Evangelio, para reparar errores e iniciar una acción evangelizadora desde la diversidad cultural y su acontecer histórico, inspirados en el momento fundacional de la Iglesia en Pentecostés, como comunión en la diversidad y la pluralidad.

## **I. VISION CRITICA DE LA PRESENCIA DE LA IGLESIA EN EL MUNDO ANDINO**

### **1. ANTECEDENTES**

#### **1.1. EL PUEBLO AYMARA ES RELIGIOSO**

Como todos los otros pueblos del mundo (árabes, chinos, indúes, africanos) el pueblo aymara es profundamente religioso, por eso es que sostiene una relación permanente con la trascendencia, ésta a su vez está mediada por la manifestación de los ritos, que no se dá con todos en el mismo grado. Así por ejemplo, la relación que se sostiene con el Tata Inti, no es lo mismo que con la Mama Paxsi, y así sucede con el resto de las deidades: Los Achachilas, los Mallkus, las Wak'as, las Awichas, los Uywiris.

A partir de la concepción del Universo como una totalidad en las cosmovisión andina, la dimensión religiosa juega un papel vital de cara a su relación con las otras dos dimensiones: La naturaleza y la sociedad humana. Esta relación complementaria implica: un equilibrio ecológico, una sana convivencia y buena cosecha para garantizar la subsistencia.

Esta dimensión religiosa de la cosmovisión andina (aymara), cuya práctica se remonta a miles de años antes de Cristo; según Tomás Huanca,

no fue comprendida ni entendida por los conquistadores y la Iglesia colonial, que desde 1492 nos impusieron su religión y desde entonces la religión aymara pasó a practicar sus ritos en la clandestinidad.

## 1.2. LA CONQUISTA Y LA IGLESIA

Tomás Huanca, es categórico en sus afirmaciones respecto al tema de la conquista, para él respondía a objetivos políticos y religiosos. Considera que había una intencionalidad. En este contexto se desarrolló y se hizo la "primera evangelización", desde 1492. Cristo era presentado como el salvador de toda la humanidad, por consiguiente todos los pueblos, las culturas, las razas estaban obligados a adherirse a Jesús, consciente o inconscientemente, hacer lo contrario significaba condenarse así mismo en vida y ser condenado por la Iglesia.

En el fondo, tanto la Iglesia y el poder colonial, lo que buscaban, a través de la religión y el poder político, era uniformar a los pueblos indígenas para tenerlos totalmente sometidos. Ahora podemos comprender porqué la Iglesia se apropió indebidamente de los lugares sagrados y sobre estos mismos lugares construyó los nuevos templos. Era una forma de evitar que los andinos continuasen practicando sus manifestaciones, pero también era una forma de inducir, a través de los lugares sagrados a creer en el Dios Jesucristo. Tomás cree que lo que pretendían era borrar la memoria del pueblo andino y a su vez imponer lo suyo, la religión cristiana. Incluso afirma que la "confesión", sirvió como un medio coercitivo de información para capturar a los líderes indígenas.

Hablando de la decapitación del Inca Atahualpa, para los pueblos aymaras y quechuas, este hecho significó también su decapitación. Desde entonces afirma, Tomás Huanca, los pueblos andinos han quedado sin un líder, sin un conductor político-cultural capaz de constituir una nueva estructura de gobierno. A pesar de haber sido fragmentada la historia de nuestros pueblos, en estos 500 años, el "Katari" está retomando su cuerpo, "jichau Katari cuerpochasisqui", es decir, los pueblos andinos están reconstruyendo su historia, su cuerpo y están a la vez buscando su cabeza, su memoria. Aquí hay una alusión directa al descuartizamiento de Tupak Katari, el gran líder y caudillo indígena.

Efectivamente, hay una serie de manifestaciones de carácter cultural y religioso y reivindicaciones de tipo político y cuestionantes sociales,

que en efecto nos dicen que están reconstruyendo su pasado, su historia, su memoria para alcanzar su liberación.

## 2. ELITE AYMARA.

Habría surgido una élite aymara contestataria y en cierto modo antieclesial, es decir, es un grupo de profesionales aymaras conocedores de la historia de su pueblo, han tomado una postura ante la Iglesia y el sistema colonial por el hecho de haber impedido a los indígenas el acceso a la educación. Tomás nos menciona un ejemplo como el hecho que evidencia esta postura, es el haber "prohibido el uso y la lectura de la Biblia". Evidentemente, los aymaras, quechuas habían sido prohibidos no solamente de leer, sino incluso de tocar la Sagrada Escritura. Todavía los auquis, los aymaras ancianos cuentan que, el que se atrevía a leer la Biblia quedaba enloquecido, terminaba perdiendo la razón, se convertía en loqhe (loco)

Hoy, este cuento convertido en una leyenda, según Tomás Huanca, es una evidencia más de la intencionalidad del colonialismo, que atemorizando a los indígenas querían evitar el acceso a la enseñanza. Mantenerlos en la ignorancia era una condición para tenerlos sometidos y destinados a la servidumbre.

En este contexto, los primeros en abrirse hacia los pueblos andinos, con la educación han sido los "adventistas" en 1921. Luego, vino la Revolución Nacional del 52, con ella, afirma Tomás, se abrió definitivamente la educación a los hijos de los indígenas. Las escuelas han llegado a las comunidades de los aymaras, quechuas y algunos de estos han ingresado a las universidades. Esta nueva generación, hoy, está preparada y capacitada para hablar y defender con autoridad la historia de sus antepasados y al mismo tiempo, reconstruir desde el presente esa misma historia. Es decir, están preparados para hablar en igualdad de condiciones -dice Tomás- con los q'aras.

Con este mismo espíritu, se les ha solicitado a los sacerdotes, religiosos, religiosas, catequistas aymaras, quechuas a participar en la Iglesia, manteniendo su identidad, su autenticidad y al mismo tiempo a generar una Iglesia Católica con rostro propio, es decir, con rostro andino. Hoy, los indígenas profesionales y aquellos que participan la acción de una institución como la Iglesia, afirma Tomás, no pueden participar como simples cómplices y legitimadores de una estructura dominante.

### 3. LA RELIGION CRISTIANA Y LA IGLESIA.

Es un hecho indudable y así lo reconoce Tomás Huanca, que en estos 500 años, la cosmovisión andina se ha apropiado e incorporado una serie de elementos y conceptos cristianos. Se puede constatar lo sucedido con total evidencia en las oraciones que realizan los Yatiris, donde aparece en un 50% nombres de apóstoles y muchos santos cristianos. Desde luego, esto tiene una explicación histórica.

Algo parecido sucedió con la religión cristiana, cuya historia pasada se remonta ha hechos acaecidos en Medio Oriente. La Sagrada Escritura, en su paso por la historia y las culturas ha ido incorporando muchos elementos, ritos, valores, costumbres, tradiciones propias de cada lugar. En el fondo la religión, es este caso la cristiana, tiende siempre a inculturarse.

Retomando el tema de la Iglesia, Tomás Huanca, tiene un punto de vista particular. Considera a la Iglesia y junto a ella, al Estado y las ONGs como instancias de dominación y agentes de intervención de las financiadoras internacionales. A través, de estas instituciones - asegura Tomás- las Agencias Internacionales intervienen nuestros pueblos. La Iglesia, por ejemplo, interviene y controla nuestra sociedad a través, de sus radios, universidades, colegios; en el campo, a través, de Centros Técnico-Agropecuarios, proyectos de producción, canales de riego. Las Obras de Caridad de la Iglesia tiene esta finalidad, ligar a los campesinos, a través de proyectos y estos a su vez condicionados a aceptar a Jesucristo como su único salvador. Son afirmaciones muy categóricas que me parece que no corresponden exactamente a la realidad aludida. Ciertamente han quedado algunos resabios de la época de la colonia, pero lo más evidente es que hoy, la Iglesia participa y apoya los procesos de liberación. De eso no hay duda. Salvo que no se quiera reconocer.

### 4. VOCACIONES NATIVAS.

Esta cuestión de la promoción de las vocaciones nativas es relativamente nuevo, no va más allá de la década del 60. Se inicia con mayor ímpetu por los años ochenta. Al respecto, surge casi inmediatamente una pregunta ¿Por qué recién se preocupa la Iglesia por las vocaciones nativas?. Antes qué, ¿no eran importantes?. Sobre este tema asegura Tomás: esta preocupación surgió a falta de vocaciones en los centros urbanos, par-

ticularmente en los colegios católicos; eso por una parte, la otra estaría ligado al deseo de incorporar las culturas de nuestros pueblos a la Iglesia y el nexa para alcanzar este propósito sería a través de la promoción de vocaciones nativas. La razón última, dice Tomás- de la importancia de la promoción de las vocaciones indígenas sería tener sometidos a los pueblos andinos.

Desde este punto de vista, la promoción de vocaciones nativas ha sido cuestionada. Aunque considero la afirmación de Tomás como muy exagerada. Porque reduce la preocupación por las vocaciones nativas a una intención, desde mi punto de vista cuestionable, como el puente por el cual la Iglesia accedería a la cultura autóctona, con el único fin de tenerlos controlados.

La Iglesia actualmente, busca con la promoción de vocaciones indígenas responder a las necesidades y realidades propias de los pueblos andinos. Responde al deseo de inculturar el Evangelio a las culturas de los pueblos autóctonos. La misma solicitud que hacen los aymaras a sus hermanos sacerdotes, religiosos, religiosas, catequistas, coinciden con la aspiración de la Iglesia, que al interior de la Iglesia Católica emerja una Iglesia autóctona con rostro andino, con una reflexión teológica y litúrgica propia que parta de la realidad cultural y religiosa de los pueblos aymaras, quechuas y guaraníes.

## 5. ALGUNOS CUESTIONAMIENTOS

A lo largo de su ponencia en Tiwanaku, Tomás Huanca, ha ido planteando una serie de cuestionamientos, que en cierto modo ha sido debatido, pero me parece que todavía hay que profundizar. Yo simplemente lo voy a volver a mencionar. Cuando Tomás habla hay que tener en cuenta que él pertenece a lo que él llama la "élite aymara".

- El primer planteamiento que nos hizo es, si estarían dispuestos los católicos (Iglesia) a aceptar la libertad de culto. Esta pregunta parece paradójica, falta de conocimiento ya que en Bolivia existe la libertad de culto. Sin embargo, la pregunta apunta a una cosa concreta, quiere decir si estarían dispuestos a aceptar sin más ni menos la práctica de la religión aymara, aún más, reconocer en el "Yatiri" al sacerdocio y la autoridad de celebrar el bautismo y el matrimonio. Por analogía, el Yatiri tendría la misma

autoridad que el sacerdote católico, por lo tanto, estaría facultado a ejercer esa autoridad en la Iglesia Católica.

- El segundo aspecto que plantea es sobre el bautismo católico, dice Tomás- Hay que renegar de ella, porque para el aymara no tiene sentido, para la Iglesia sí, como piensa que somos "sajras" (demonios) tenemos que ser santificados por medio del bautismo y esa también es la razón por la que nos ponen nombres santos. Tomás Huanca, tiene razón al afirmar que hemos impuesto una forma de pensar sobre otra distinta y que no hemos respetado a la misma; sin embargo, el proceso no ha quedado estancado, hoy la religión cristiana forma parte de la cosmovisión andina, y en este contexto hay que buscar las vías de convergencia.

- El esfuerzo actual que hace la Iglesia católica por "inculturar" la Buena Noticia en nuestros pueblos, esta intención tiene para Tomás otra connotación, legitimar su poder. Eso es lo que le ha llevado a incorporar algunas deidades como Wiraxocha o Tunupa que identificados con Cristo han hecho que los indígenas vayan a la Iglesia a adorar a Cristo. Algo semejante ha sucedido con las wak'as, las ha disfrazado de santos y han hecho que los indios les rindan culto.

¿Qué hacen hoy para que el aymara crea en Cristo? Presentar una imagen tallada de Cristo crucificado, pero con rostro indígena y sin barba. Identificado con la figura el indio cree en Cristo.

- Finalmente, no se sienten conformes ni aceptan reconocer el actual Estado de Bolivia, porque este no es la nación que construyeron sus antepasados. Además dicen que se encuentran en situación de colonizados y oprimidos en su propia tierra. Esperan el Jach'a Uru, para reconstruir la nación y terminar con ella Bolivia.

## II. LOS PUEBLOS ANDINOS SON CRISTIANOS.

### 2. CARACTERIZACION.

#### 2.1. NO SON CRISTIANOS.

Existe una corriente - según el sacerdote católico aymara Domingo Llanque- que niega o consideran que hayan sido cristianizados o evangelizados los pueblos quechuas y aymaras. Esta corriente estaría respaldada por algunos antropólogos, sociólogos, historiadores, incluso pastoralistas



que encuentran en el fenómeno religioso andino una mezcla o un sincretismo de elementos cristianos y al mismo tiempo de andinos. Este hecho ha sido sustentado por investigadores muy conocidos de nuestro medio.

Tenemos a Joseph Barnadas, un conocido historiador, hablando de este tema, afirma lo siguiente: "Una cosa es muy clara, no existe un cristianismo indígena que haya redefinido el complejo mundo de su cultura en base a la cosmovisión cristiana, la cultura del grupo,- es decir- el pueblo andino no ha sido cristianizado".

En esta misma línea, el misionero Santiago Monast, en su libro "Los indios aymaras" de 1972, nos dice Domingo, que pone en duda el ser cristiano del pueblo aymara, afirmando una disyuntiva: "Evangelizados o solamente bautizados".

Tanto Barnadas como Monast, ponen en tela de juicio la cristianización y el ser cristiano del pueblo aymara, es decir, de los pueblos andinos. Para esta corriente no es suficiente haber aceptado la Buena Noticia o el Evangelio y creer en Jesús, sino que el cristianismo de un pueblo se redefine a partir de la práctica de la cosmovisión cristiana.

## 2.2. SON CRISTIANOS

Aquellos investigadores que sustentan y reconocen el cristianismo andino, tienen como punto de referencia las orientaciones teológico-pastorales del Concilio Vaticano II y el desarrollo de la teología misionera post conciliar. Tenemos algunas figuras que en este campo se destacan. Está Enrique Jordá con su tesis doctoral: "Las teologías del altiplano" y Xavier Albó con varios libros. Ambos autores reconocen que la evangelización no fue ajena a los aymaras y quechuas, sino que estos la acogieron y ha llegado a formar parte de su práctica religiosa. De modo que estos pueblos son cristianos.

Por su parte, Domingo Llanque (sacerdote aymara) un sólido exponente de esta visión, sobre todo a partir de sus investigaciones y de su experiencia como aymara cristiano, nos dice que en sus "escritos" ha caracterizado siempre a los pueblos andinos como cristianos. Esta constatación - dice Domingo- debería llevar a la Iglesia Institucional multiforme a apoyar a estructurar una "Iglesia en los Andes", respetando su cosmovisión, su estructura comunal con liturgia y ministerios propios.

### 3. EL PROCESO DE CRISTIANIZACION

Vamos a tratar de puntear algunos aspectos de la cristianización de los pueblos andinos. Conocemos suficientemente las circunstancias en las que se hizo la evangelización; la Buena Noticia que era presentada como la esperanza de la liberación total, en la práctica los hechos confirman todo lo contrario de lo anunciado.

#### 3.1. LA BUENA NUEVA ENTRE LA GUERRA DE LOS DIOS

El anuncio de la Buena Noticia de Jesús - afirma Domingo- llegó a los moradores de estas tierras de la mano de los que los invadían y sometían al vasallaje. Los pueblos indígenas al mismo tiempo que escuchaban el anuncio del evangelio; su mundo, su cosmovisión, creencias religiosas, ritos, tradiciones, costumbres, valores y lugares sagrados estaban siendo destruidos y políticamente la derrota del poder del Imperio incaico. En estas condiciones o circunstancias se evangelizó o cristianizó a los pueblos andinos.

Eran muy evidentes las contradicciones en la conquista; por una parte, predicaban la humildad por el poder; por otra, legitimaban el poder colonial. La Iglesia, por su lado, trataba de eliminar el culto a los dioses autóctonos, ya que esta práctica estaría ligada al culto de los demonios, en este sentido se contraponen a la práctica de la religión cristiana. Sustentada en esta idea, la Iglesia con el apoyo del gobierno colonial, obligó a los mismos indígenas a cubrir con tierra su lugares sagrados. Hoy, la ruinas de Kalasasaya y Pumapunku en Tiwanaku, cubiertas de tierra y lodo, es fruto de éste operativo. Procediendo de este modo, consideraban que los nativos dejarían de practicar las tradiciones de sus ancestros.

En la Constitución del Concilio Limense de 1551, encontramos una prueba muy elocuente de los acontecimientos ya descritos, dice: "Todos los ídolos y adoratorios que hubiere en pueblos donde hay indios cristianos, serán quemados y derrotados; si hubiere un lugar decente, para ello se edifique allí una Iglesia o al menos pongan una cruz". Eso quiere decir que la práctica de la religión autóctona se extirpó de forma violenta, pensando que así se aceleraba la conversión de los indígenas al cristianismo. La represión de estas manifestaciones religiosas les llevó a practicar al margen de la vida pública y en la clandestinidad.

Hablando de este tema los historiadores afirman: que en ésta guerra, el Dios de los cristianos venció al Dios andino.

### 3.2. LA CONVERSION DE LOS NATIVOS

Para el "defensor de los indios" - asegura Domingo- Fray Bartolomé de Las Casas, la conversión de los indígenas y su persuasión, tiene una explicación. Aunque se hace difícil comprender por qué en una situación de opresión y atropello a su dignidad, los indígenas todavía han podido mantener viva su fe. Las Casas atribuye ésta paradoja a la acción de Dios, más que a la presencia del cristianismo en América Latina. Considera esta acción como el mayor milagro de Dios, hecho entre los pueblos andinos.

Desde esta perspectiva, Bartolomé de Las Casas entiende que los indígenas convertidos pertenecen al tercer grupo de cristianos confesionales. Los apóstoles serían los primeros, por haber compartido históricamente la vida de Jesús. Los que creyeron sin haberlo visto, serían los que pertenecen al segundo grupo. En cambio, los cristianos andinos estarían comprendidos en el tercer grupo, quienes viendo lo contrario, es decir, desde su sufrimiento y trato injusto aceptaron a Jesús. Desde su situación de víctima inocente, al igual que Cristo, los indios fueron identificados como los Cristos sufrientes, interpelando la realidad de injusticia.

Comprendido así, el nativo adquiere un valor teológico, y al mismo tiempo se convierte en el sujeto de su propia historia de evangelización.

### 4.- OBSTACULOS PARA RECONOCER LA IGLESIA ANDINA

Según Domingo Llanque, existen obstáculos para reconocer el cristianismo y el surgimiento de una Iglesia andina; esto a partir de una inadecuada definición de la tarea misionera por parte de la Iglesia y los teólogos. Todavía hoy, prevalecen ciertos conceptos basados únicamente en una monocultura eclesial, romanizada y hegemónica que contradicen las enseñanzas conciliares del Vaticano II y las perspectivas de la Nueva Evangelización planteados en la línea pastoral de Medellín y Puebla.

Una Iglesia que se coloca por encima de las culturas de las Iglesias Locales, es una Iglesia desencarnada; o una Iglesia que se identifica con una sola cultura es una Iglesia etnocéntrica, autoritaria y etnocida. Definitivamente: "Pretender una fe al margen de la cultura o identificada con

una sola cultura es un engaño peligroso y un atentado a la lógica de la encarnación y al misterio del Espíritu" (Aporte Conf. Episcopal de Bolivia al IV CELAM N°357).

La proclamación del evangelio es una propuesta, no una imposición. En este sentido, el reconocer la existencia de una Iglesia indígena andina, estaría definiendo que el cristianismo no se identifica con una cultura, sino que se sirve a los diversos canales culturales para encarnar auténticamente la Buena Noticia de Jesús. En la medida que asume éste espíritu la Iglesia se hace realmente evangelizadora.

## 5. TEOLOGIZACION ANDINA

La expresión de la fe cristiana de los pueblos andinos -afirma Domingo- es distinta de la que propone la religión cristiana oficial. Los aymaras y quechuas comprenden el evangelio desde la perspectiva del Otro, del Diferente, desde su vivencia histórica de pueblo pobre y oprimido, y desde la interiorización del mensaje de Jesús en su cultura.

Es un hecho indudable que estos pueblos han aceptado la Buena Noticia del Reino de Dios, a partir de su cosmovisión y desde ella han reinterpretado para llevar a cabo su práctica. Ciertamente, los aymaras y quechuas estaban preparados para recibir los contenidos evangélicos, no sólo porque en estas culturas estaban presentes las "semillas del Verbo", sino que el espíritu del Señor infundía los valores éticos-morales y fruto de ello, los pueblos andinos ya practicaban: la justicia social, el respeto a la dignidad individual y social de las personas, la confianza en el hombre y la experiencia de Dios en la vida cotidiana. Con la aceptación del Evangelio ésta "ética natural" adquirió mayor sentido.

De modo que nos atrevemos a afirmar, que sin renunciar a su cultura, los pueblos andinos se han hecho cristianos, integrando elementos y contenidos evangélicos a su cosmovisión. En efecto, ahora las situaciones históricas y socio-culturales andinas adquieren un valor teológico; son lugares teológicos de donde debe partir una reflexión o una teologización andina. Desde esta valoración, el Señor interpela a su Iglesia a la práctica auténtica del mensaje de Jesús.

Es hora de valorar la cosmovisión cristiana andina, y no sólo valorarla, sino autenticar la presencia y el actuar de Dios en esta estructura social, basada fundamentalmente en la reciprocidad, además de esto, hay

que reconocer la experiencia de su fe y su respuesta a la llamada de Dios, a través de sus ritos y mitos; en definitiva reconocer y valorar la experiencia cristiana a la sabiduría de los andinos: aymaras y quechuas.

## CONCLUSION

A modo de conclusión quisiera presentar algunas ideas-fuerza que nos permitan continuar la reflexión teológica andina:

1. Reflexionar críticamente el accionar de la Iglesia, a la luz del Evangelio, los aciertos y desaciertos del pasado, en convivencia con el poder temporal.

2. Reconocer que hubieron misioneros que anunciaron la Buena Noticia con gran fidelidad y denunciaron proféticamente las injusticias cometidas contra los pueblos indígenas.

3. Reconocer que el Dios de la Biblia había estado presente desde siempre en los pueblos andinos.

4. Reconocer a los pueblos aymaras y quechuas como cristianos.

5. Que la Iglesia institucional reconozca la existencia de una Iglesia andina.

6. Respetar la alteridad, el ser diferente de los pueblos andinos.

## Desafíos

7. Proyectar una Iglesia con cara andina.

8. Elaborar una reflexión teológica andina a partir del otro, desde el diferente, desde su alteridad, desde su situación de pueblo pobre y oprimido, y desde la interiorización del mensaje de Jesús en su cultura.

9. Elaborar una liturgia de acuerdo al ciclo vital de los pueblos andinos.

10 Promover las vocaciones nativas: sacerdotales, religiosos, religiosas y laicales con el propósito fundamental de encarar la fe en las culturas autóctonas, de modo que ésta sea plenamente recibida, rectamente entendida y vitalmente asumida.

# LA TEOLOGIA INDIA EN BOLIVIA

+ Luis Sáinz Hinojosa.

Arzobispo de La Paz-Bolivia.

Bolivia es el país con mayor porcentaje de población india en América (65%); pese a eso, la actitud de apertura a su cultura ideológica y especialmente a su teología, es una recuperación reciente.

Después del interés mostrado en los momentos de la primera evangelización, cuyos frutos fueron recogidos por los cronistas de la colonia, poco se hizo para desarrollar el conocimiento de la cultura ideológica de los pueblos indígenas hasta la segunda mitad de este siglo.

La dificultad para su estudio consistió en primer lugar en las actividades etnocéntricas, claramente europeizantes de las décadas pasadas, unidas a una rápida institucionalización de la Iglesia durante la colonia, que dejó en penumbra el tema de la cultura, salvo como el contenido que debía ser reemplazado en el esfuerzo catequético.

Por otro lado, la desaparición de los extractos más preparados a nivel de producción teológica, dejó los contenidos ideológicos a nivel conductivo (culto, ética) y éstos en situación marginal o incluso clandestina.

A partir de la segunda mitad del presente siglo, la Iglesia se interesó por estos contenidos con actitud positiva y gracias a los estudios realizados por varios sacerdotes y laicos especializados en el estudio de la cultura.

También el desarrollo de los conocimientos en otras naciones del área cultural, ayudaron a la profundización del conocimiento de la teología india en Bolivia.

No estamos aún en la capacidad de intentar un tratamiento completo y sistemático de la teología india y menos aún de distinguir lo propio, lo característico de una etnia o familia india, si es que existen particulari-

dades características importantes en ellos. Lo que resalta es un fundamento, una cosmovisión común, una explicación teológica de la realidad, del orden cósmico y de la conducta.

Con la provisionalidad de lo que hemos descubierto, intentamos explicar la incidencia de la teología en los proyectos de vida.

### **La actitud de conjurar**

Un punto de partida para cualquier análisis de la teología india entre nosotros es comprender al hombre en su "estar en el mundo". El mundo se revela hostil para la vida. El trabajo humano está amenazado por la abundancia de la naturaleza: sequías, heladas, inundaciones.

El hombre se ampara mediante una actitud conjurativa que opone a la abundancia, la restricción. Esa actitud fundamental de ayuno abarca toda su relación con el mundo, naturaleza y sociedad. Lo mismo ocurre para el cazador nómada de los llanos; hay una ley de economía en el consumo de la naturaleza.

Esa ley de autorrestricción es básica para entender lo religioso indígena. Lo más característico del mestizaje cultural con lo europeo es la sustitución de la restricción y del amparo religioso por la riqueza.

Pero aún en ese modelo mestizo late la ley del amparo contra la abundancia mediante la fiesta empobrecedora: abundancia gastada, con sentido de obediencia al orden religioso.

Por eso no es posible el fruto sin sacrificio.

### **Contenido de la visión indígena**

El hombre indígena concibe a Dios como totalmente trascendental pero no ajeno. Actúa en el mundo por medio de intermediarios que siempre expresan la dualidad que preside la vida: orden-desorden.

La realidad es dual -presencia tensa de los opuestos- y el hombre se ampara en la conjuración del desorden mediante la religión: culto, ética.

Dios es a la vez causa del orden y fuerza que está al origen del desorden natural. Por eso es incomprensible y verdaderamente trascendente. Es terrible y a la vez providente.

Ante esto sólo cabe conjurar el desorden para que la existencia sea posible. Esa conjuración lleva no sólo la sobriedad sino también a una ac-

titud conservadora: Es más seguro lo que siempre se ha hecho, aunque ello no implica una garantía infalible de seguridad.

En el mundo hay intermediarios de Dios más próximos al hombre y en cierta forma relacionados por grados a él. La naturaleza doméstica (Pachamama) es quizás la más próxima, pero vive al lado de la naturaleza salvaje: rebeldía de la tierra.

Lo mismo ocurre con los fenómenos climáticos: puede ocurrir la lluvia o la nieve en los momentos que son necesarios, pero pueden ocurrir el granizo, la helada y la sequía. En los llanos la inundación que mata la vida.

El hombre trata de conjurar esos males por prácticas religiosas y se interroga sobre la conducta que ha atraído el desorden.

Todo el mundo está dividido. La misma divinidad que es anterior a la dualidad, se manifiesta como tal en la vida del hombre. Causa del orden y del desorden.

De ahí nacen también los conceptos del tiempo que presiden el vivir de los hombres: el calendario anual y las épocas del mundo. Se busca la regularidad del calendario anual mediante el rito y la costumbre, pero toda la existencia vive amenazada por el cambio de era que para la actual humanidad significa un final.

La división hombre-mujer es parte del desorden en cuanto es división y del orden en cuanto son necesarias para el fruto. No hay diferencias en dignidad ya que no predomina el carácter individual, que es accidental, sino el comunitario y recíproco.

## **La resistencia de los pueblos**

Existen en Bolivia diversos ejemplos de resistencia frente a a los intentos de empobrecer la identidad cultural.

Algunos llegaron incluso al mesianismo activo. Pero lo más frecuente ha sido un tipo de mesianismo pasivo, para conservar creencias y costumbres al margen de los intentos oficiales por favorecer una uniformidad cultural mediante leyes, escuela, servicio militar, etc.

Analizando la influencia que ha tenido la visión teológica en esta resistencia, podemos llegar a constatar algunos hechos que deben ser aún profundizados.



a) **Evangelización e inculturación:** En la primera evangelización algunos misioneros procuraron una inculturación del Evangelio pero no pareció existir el tiempo y condiciones necesarias para un desarrollo de dicha inculturación de parte de la Iglesia.

Más es lo que hicieron los propios fieles en este campo. De parte de los pastores la postura ha sido vacilante. Algunos han caracterizado ese empleo de lenguaje conductivo como un sincretismo, otros como una inculturación. En el segundo de aliento. Esa doble postura desconcierta a los fieles.

Notamos que hace falta un estudio más profundo y una pastoral coherente.

#### **b) Política cultural estatal**

Aquí también predominó la tendencia de lograr una uniformidad boliviana en contra de las diferencias culturales.

Pero la resistencia de los pueblos mantuvo la vigencia de costumbres, instituciones y significados.

Se notan avances en pro de la aceptación, de un pluralismo cultural lo que implicará cambios a nivel no solo educativo, sino jurídico, económico, etc.

El camino está iniciado pero el avance es lento.

#### **c) El papel de la teología en la resistencia de los pueblos.**

La teología misionera actual ofrece a los agentes pastorales ricos contenidos para apoyar la identidad y consolidación de una Iglesia con rostro propio.

Pero más notable es el esfuerzo de los propios pueblos en la lucha por conservar su identidad. Algunas etnias están más favorecidas que otras por el número de sus miembros.

Hay etnias cuyo reducido número de miembros ofrece pocas garantías de conservación cultural. Se notan incluso luchas generacionales entre los mayores empeñados en conservar la cultura y los jóvenes que buscan una integración en los modelos más urbanos.

Para casi todos los indígenas, la cultura se vive a nivel conductivo y faltan las élites que en el pasado (amantas) tenían la capacidad de expresar las ideas a nivel teología.

Hacer que emerjan en forma clara los valores y normas de la cultura ideológica es una tarea apenas iniciada pero de gran importancia.

Los estudios culturales son aún predominantes externos al pueblo.

Estamos interesados en promover una evangelización inculturada. Estudiamos y buscamos cómo.

### **El Dios de los pobres frente al proyecto neoliberal**

La población india es pobre. Pero la pobreza en sus categorías culturales tiene además otros significados axiológicos que hay que tomar en cuenta.

La actitud deliberada de sobriedad y las instituciones del mestizaje destinadas a empobrecer al individuo, coinciden con una visión más profunda sobre la relación entre pobreza y vida, que lo que entendemos como pobreza en los cánones de la cultura occidental.

Notamos que la expansión de la mentalidad secular incide en una absorción de la cultura nativa por los moldes más europeos de la cultura moderna.

En tiempos inmediatamente pasados, la actitud de muchos agentes a favor de una horizontalidad favoreció una actitud vergonzante de cara al mismo universo religioso.

Hoy se revaloriza la importancia de lo religioso y el desarrollo de la espiritualidad.

El creyente indígena puede ser, en este campo, verdadero liberador de sus hermanos.

El problema de la modernidad merece un análisis más detenido en referencia a lo que implica el tema. Una cosa es la modernidad humanista y otra muy distinta es el economicismo vigente.

Respecto al primero, percibimos un choque cultural entre el modelo de origen europeo y las culturas indígenas, con la consecuente resistencia.

Respecto al segundo, menos antropocéntrico, el peligro de transculturación es mayor, si se debilitan el componente religioso, porque al igual

que la cultura indígena, el modelo economicista tiene rasgos de "cosmocentrismo"

Por otro lado, el dinamismo de cambio cultural se presenta también en la modernidad. ¿De qué manera esos cambios pueden permitir la aceptación de apuntes de las culturas indígenas?

### **Líneas de Acción Pastoral.**

Algunas líneas aparecen claras:

- a) - El Evangelio puede ser vivido en toda cultura.
  - Liberarse de ropajes de mediación que lo liga a las culturas occidentales, para permitirse actuar como luz y vivificación en otras.
  - Entender mejor la cultura indígena y las formas en que vive la fe en otras moldes en nuestra realidad para distinguir lo propio del Evangelio y lo encarnado culturalmente.
- b) - Mayor estudio objetivo de las culturas.
- c) - Mayor apertura a la posibilidad de un cristianismo "en lenguas"
- d) - Favorecer la conciencia de la propia cultura y el diálogo sobre "inculturación"
- e) - Aceptan la necesidad de una evangelización inculturada que desarrolle la Iglesia local indígena, sin proyectarle nuestras propias añoranzas.
- f) - Favorecer la existencia de pluralismo cultural y diálogo intercultural como actitudes cristianas en este campo.

# REGION CONO SUR

REGION CONO SUR

# MUNDO MAPUCHE

## PRESENTACION

El presente artículo es una síntesis de un trabajo que se ha venido realizando sobre la experiencia social, político, cultural y religiosa del pueblo mapuche. Los antecedentes, conceptos y los diversos contenidos que involucran el tema son expresiones auténticas vertidas por nuestras autoridades tradicionales Lonko, Ngenpin, Machi, Dungumachife y otros.

Nuestros ancianos han depositado la confianza en nuestras palabras por lo que el trabajo no es una mera y ligera interpretación o apreciación, sino que representa el fruto de un trabajo serio, profundizado; dicho artículo pertenece a un documento mayor llamado "Mundo Mapuche", que es la respuesta a la búsqueda permanente de los elementos que configuran nuestra visión del mundo.

El trabajo y derecho de autor están reservados para todos mis antepasados, los ancianos y autoridades tradicionales, en estas líneas están escritas lo que por tiempos inmemorables ha permanecido en secreto, los cuales nos permiten hoy reconstruir el Mundo Mapuche; de tal manera esperamos que nuestro aporte sea efectivo para lograr un acercamiento más adecuado entre el pueblo Mapuche y quienes representan la sociedad mayor en torno a la temática de interés común.

Para llegar a comprender en su real dimensión el Mundo Mapuche, como un mundo particular y distinto, es recomendable no emitir, juicio ni concepto desde lo occidental, ya que aun para nosotros es complicado hablar desde lo mapuche; para hacerlo hemos tenido que divorciarnos de los elementos adquiridos en el mundo winka, para así reingresar en nuestra cultura y desde allí hacer este trabajo, el cual nos permitió rescatar elementos y características propias en torno al cual se mueve y se articula nuestro mundo.

## I. ARTICULACION DEL MUNDO MAPUCHE

En el transcurso del tiempo , nuestros antepasados llegaron a determinar y explicarse la estructuración de su propio mundo, es decir, lograron comprender, articular, e interrelacionar todos y cada uno de los elementos existentes que conforman el Mundo en que vivimos; por decir, lograron comprender como se vincula él con la tierra y el medio que les rodea, de donde emana la fuerza o el poder que le permite la vida a la naturaleza, en qué contexto se ubica el sol, la luna, el día, la noche y el hombre. También se respondió y determinó la existencia de poderes y espíritus sobrenaturales y en qué medida apoya o perjudica al hombre y la naturaleza; en cuyo extremo existen otras tierras como el Wenumapu y el Minche Mapu. Posteriormente descubrieron a través de su vivencia y experiencia milenaria que ni el hombre, ni los animales, ni el más pequeño insecto no podría existir sino estuviera permitido por el gran espíritu concebido como por el ELMAPUN, ELCHEN, NGUNEMAPUN, NGÜNECHEN, quien conforma una familia divina, Kuse, Fucha, Ülcha y Weche concibieron además que la familia divina se reproduce en la familia Mapuche, en los ancianos, ancianas, joven mujer y joven hombre. Los ancianos alimentan en sabiduría y conocimientos a los jóvenes y ellos a su vez entregan a la nueva generación lo aprendido de los ancianos " Así ha sido siempre".

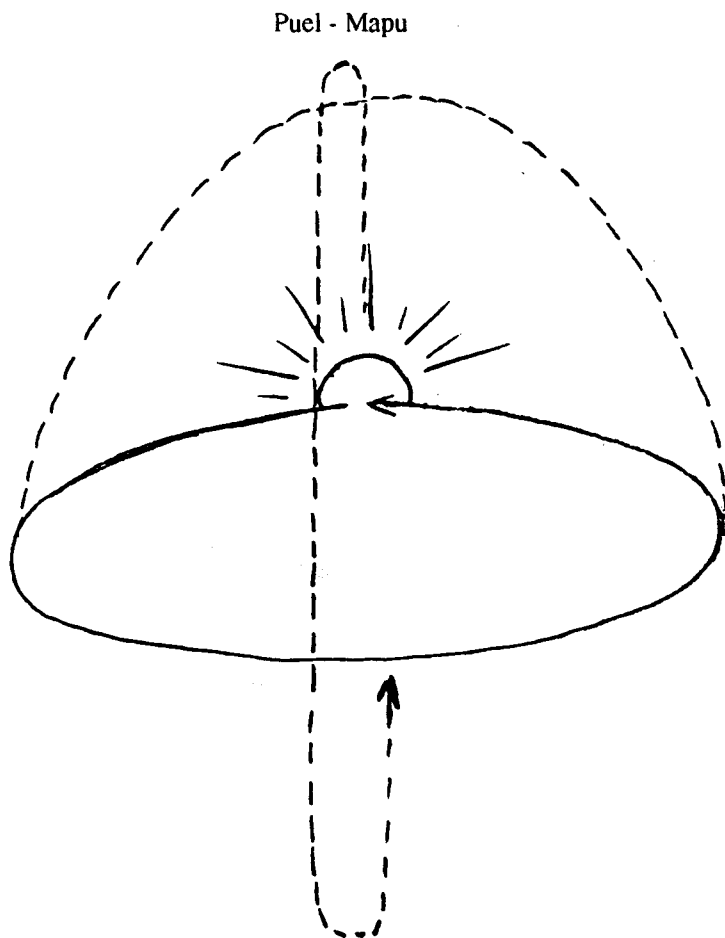
Estas y otras explicaciones dadas por el propio mapuche y conservada generación tras generación por los ancianos es compartir.

Iniciaremos nuestra reflexión a partir de puntos esenciales, los cuales nos harán mas comprensible el tema.

El primer punto de referencia será la explicación que hubo de hacer el mapuche sobre la Demarcación o Conformación de su territorio. Todo lo anterior independiente a como se explicaban los otros pueblos sobre la tierra y su entorno.

## CONFORMACION DEL TERRITORIO MAPUCHE O WALL MAPU

(FIGURA 1)



Hoy al igual que ayer nuestros ancianos toda vez que desean explicar la conformación de la tierra o Wall mapu, apuntan su dedo hacia el punto donde sale el sol, es decir, hacia el Puelmapu, girando al lado



izquierdo hasta completar la vuelta conforman el territorio del Pueblo Mapuche, es decir, la base fundamental donde se sustenta la cultura y la naturaleza.

Para llevar a cabo el giro circular es necesario ubicarse en el cerro mas alto y desde allí mirar el lugar donde la tierra y el " cielo " se unen decían; dando una vuelta completa se formará el territorio o Wall Mapu. Este giro circular está representado en todos los bailes mapuche y está presente en la parte superior del Kultrung que mas adelante estudiaremos; el mapuche al hacer el giro circular representa el movimiento del sol, el cual sale desde el Puel mapu, siguiendo hacia el Piku mapu; del Piku mapu al Lafken mapu; del Lafken mapu al Willi mapu y del Willi mapu al Puel mapu.

Una vez logrado conformar el territorio mapuche era necesario entender que éste no permanecía en el aire, debía tener una base, similar al espacio que se ve al lado arriba de la tierra (el cielo). También al observar el sol desde el momento en que sale y se esconde daba indicio de que el espacio de arriba era como el techo que cubría una Ruka y dentro de aquel espacio giraba el sol.

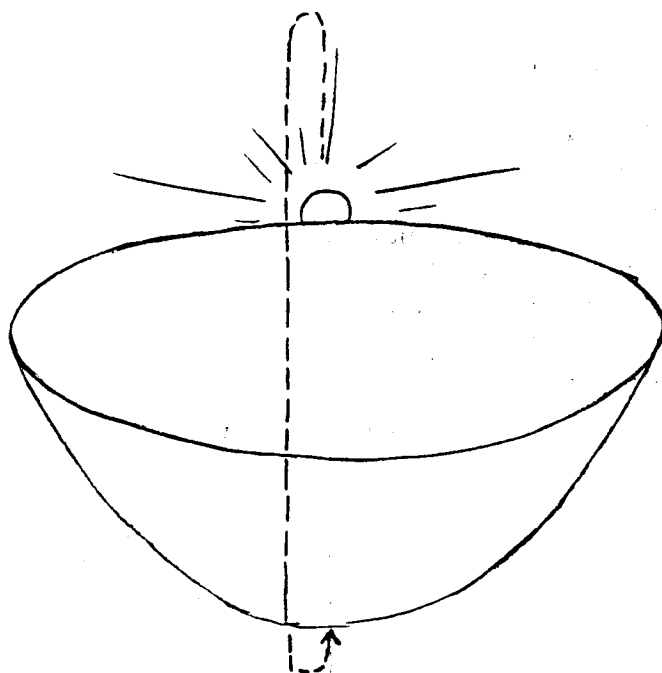
Por tanto se es cierto, la parte inferior de la tierra debe ser similar; semi redondo igual que un Rali o Tronko. Así surge la idea de que la tierra era un espacio con materia orgánica sustentada por una base mayor similar al cielo en posición opuesta llamada Miñche mapu. (Rali o tronko): Plato hondo de madera.

### CONFORMACION DEL MIÑCHE MAPU

(figura n.2)

En el momento de colocársele la base al territorio mapuche, surge o se da origen al KULTRUNG el simbolo más importante y sagrado de nuestro pueblo, el cual permite hoy comprender los elementos que explican y configuran nuestro mundo. Puesto que en ese instrumento sagrado mapuche nuestros ancianos impregnaron cada aspecto de su entorno visibles e invisibles, tangibles e intangibles como ser:

- a. Meli witran Mapu.
- b. La Familia Divina.
- c. Las Etapas del año y el We-tripantu



- d. Los Vinentos del Bien y el Mal.
- e.
  - La Organización estructural
  - Organización religiosa
  - Organización social, político y cultural
  - Actividades religiosas, sociocultural y político.
  - Autoridades religiosas etc.
- f. Otros.

## II. - EL MUNDO MAPUCHE EN EL KULTRUNG:

### a. Meli Witran Mapu.

El primer elemento que encontramos dibujado en el Kultrung, es la división del territorio conocido como Meli-witran mapu que divide la tierra en cuatro partes:

**Puelmapu:** (tierra ubicado al este)

**Willimapu:**(tierra ubicado hacia el sur)

**Pikumapu:** (tierra ubicado hacia el norte)

**Lafkenmapu:** (tierra ubicado hacia el oeste)

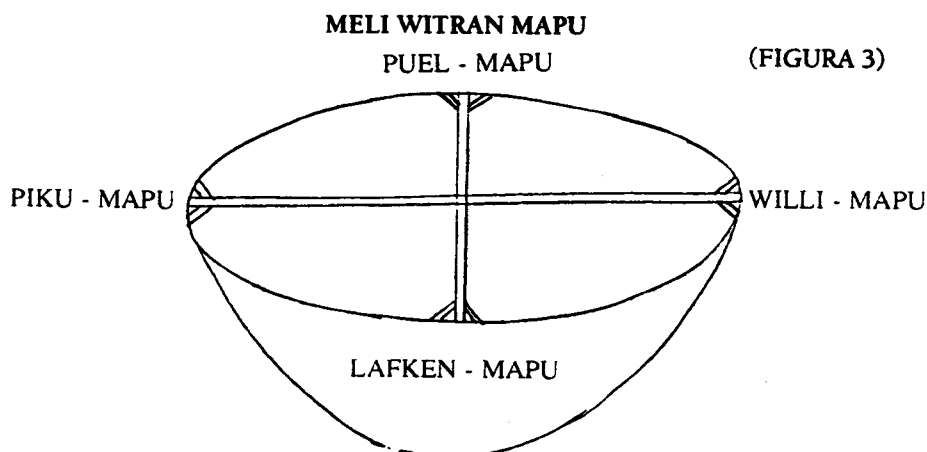
Todos estos lugares reciben el nombre por los elementos que los caracterizan. Así también las comunidades o Lof que se encuentran ubicados en cualquiera de estos sitios recibe el nombre de ella. Ej.

**Willi che:**(gente del sur)

**Lafkenche:**(gente hacia el mar) etc.

**Puelche:**(gente del este)

**Pikumche:**(gente hacia el norte)



b) **Küme Fücha Püllü** (gran espíritu del Bien) como:

**Familia Divina:** El segundo elemento impregnado en el Kultrung es la representación del gran espíritu del Bien como divina: *Kuse* (anciana), *Fücha* (anciano), *üllcha*(Mujer joven), *Weche* (hombre joven), el cual recibe también el nombre de *Elmapun*, *Elchen*, *Ngünemapun* y *Ngünechen* (creador y sostenedor del hombre y de la tierra).

Nuestros ancianos conciben que tanto la tierra, la naturaleza y el hombre fueron creados por *ELCHEN-ELMAPUN*, quienes por su condición de creador y sostenedor habitan junto a los hombres en el *Nagmapu*: espacio visible tangible (las tierras ubicadas al este, sur, norte y oeste) *Puelmapu*, *Willimapyu*, *Pikumapu* y *Lafkenmapu*.

Esta concepción particular mapuche fue necesario presentarlo en esta construcción del mundo mapuche y dejarlo impregnado en el instrumento sagrado.

Como el espacio de arriba es considerado tierra del Bien donde habita el *Wenu Kuse*, *Wenu fúcha*, *Kúme neyen*, *Kúme püllŭ* y los antepasados y en este espacio del Bien encontramos también el sol (*antŭ*) y la luna (*Kúyen*). En estas circunstancias estos elementos y también por su condición de generador y controlador de la vida y de la naturaleza son considerados sagrados por ende utilizados para representar a la familia creadora. Para el mapuche ésta familia no se puede representar como persona aunque se deja ver su rostro en algunos de sus *Choyŭn* (hijos) especialmente *machi*, *Lonko*, *Pelom* y otros.

Este ser como tal y en su totalidad es concebido como un "GRAN ESPIRITU" *KŪME FŪTRA PŪLLŪ* motivo del cual nuestro pueblo le ha dado distintas denominaciones en nuestro idioma, espacio y tiempo.

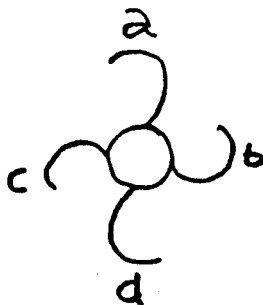
#### LA FAMILIA DIVINA REPRESENTADO POR EL SOL Y LA LUNA.

(FIGURA 4)



a) - Antŭ: (sol)

b) - Kuyen (luna)



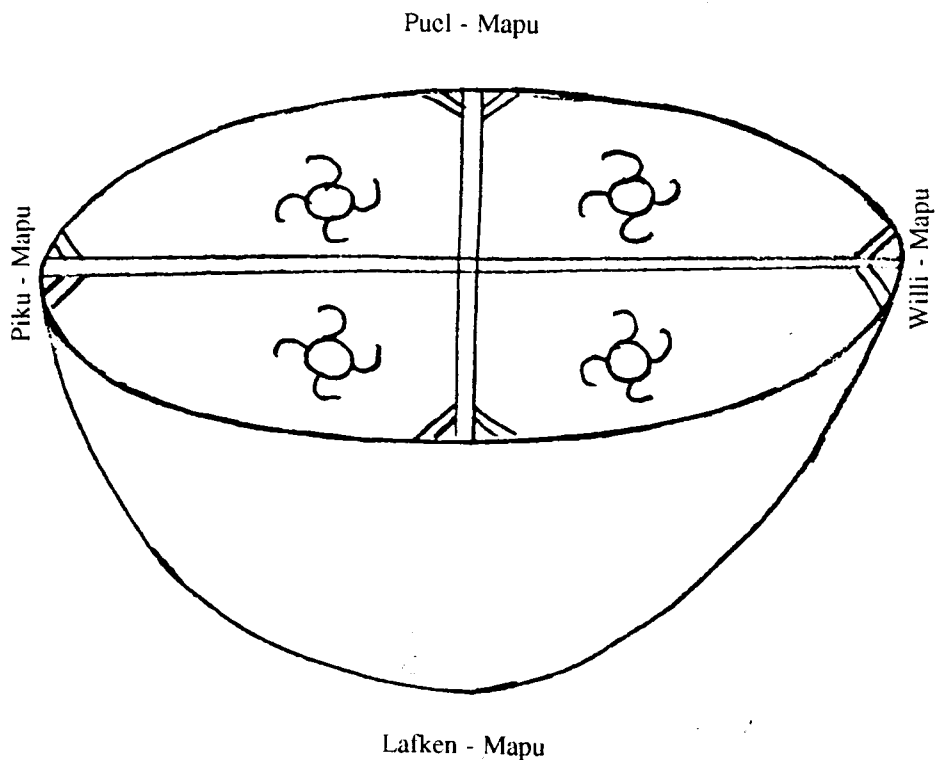
- |             |   |              |
|-------------|---|--------------|
| a).- KUSE   | : | ANCIANO.     |
| b).- FLUCHA | : | ANCIANA.     |
| c).- ULCHA  | : | JOVEN MUJER. |
| d).- WECHW  | : | JOVEN VARON  |

Tal cual se aprecia en la figura anterior, la unión de estos elementos el sol y la luna conforman la familia, es decir, los 4 semicírculos representan a la anciana, anciano, joven mujer, joven varón, y el sol en el centro permite la inter-relación.

Pero veamos qué nos dice cuando la figura anterior aparece cuatro veces en el KULTRUNG, como lo veremos a continuación.

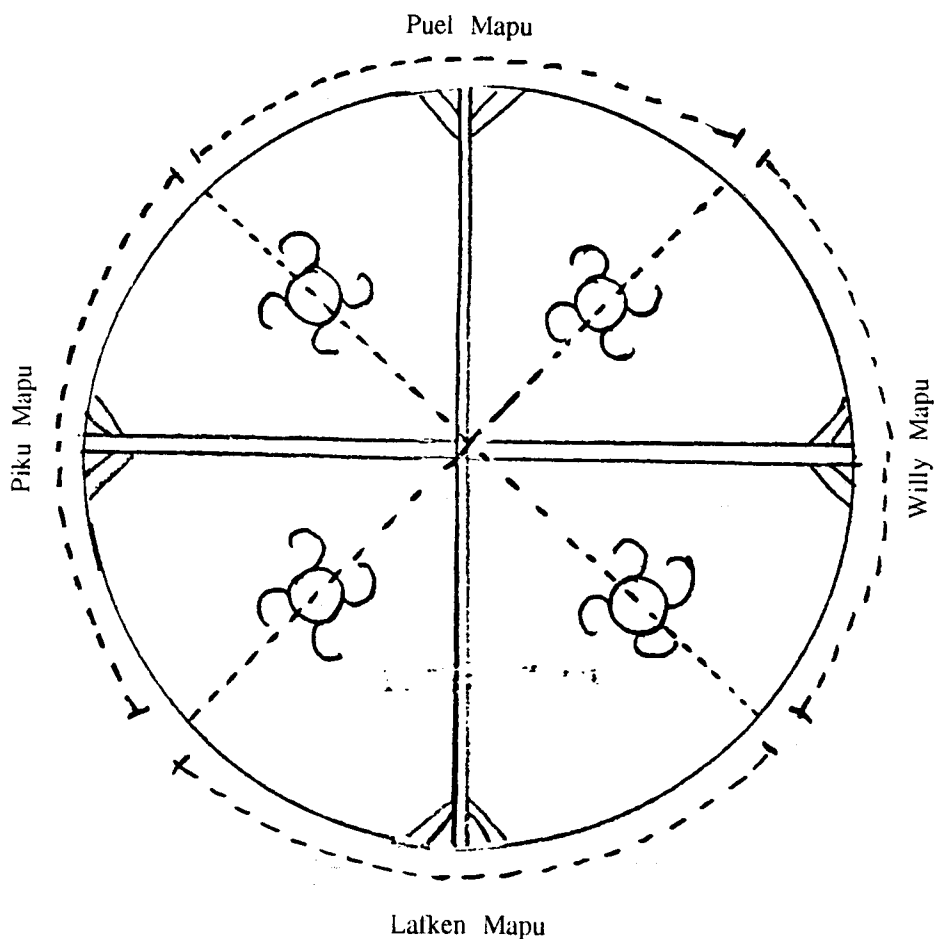
### LA FAMILIA DIVINA EN EL MELI-WITRAN MAPU

figura n. 5.



Como decíamos cada símbolo que aparece en el Kultrung (en total cuatro), cada uno representa al Ngünechen - Ngünemapun; no obstante como aparece también en cuatro partes hace el nexo entre el Puelmapu, del Pikumapu al Lalfkenmapu, del Lalfkenmapu al Willimapu y del Willimapu al Puelmapu. Aquí vemos que la familia divina hace de mediador entre las distintas partes del Nagmapu; en lo concreto está presente y vive junto al hombre y la naturaleza.

Figura n. 6



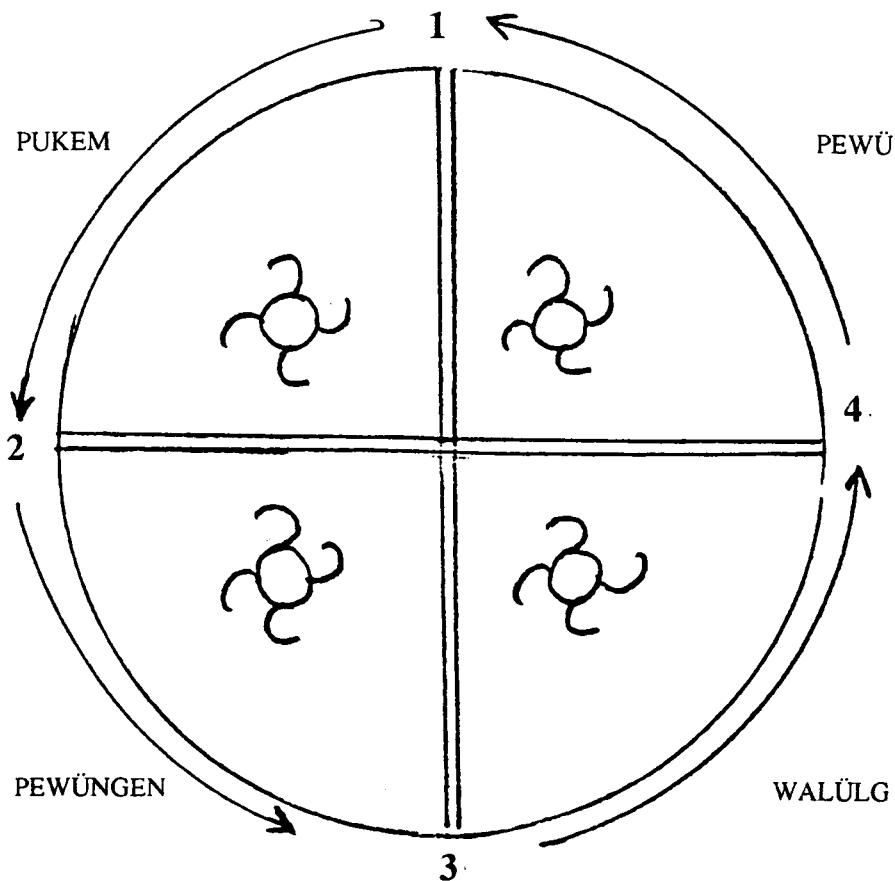
c). Etapas del año:

En la próxima figura N.7 explicaremos las etapas del año en el MUNDO MAPUCHE; el cual está dividido en cuatro partes:

- \* PUKEN : (tiempo de lluvias)
- \* PEWÜ : (tiempo de brotes)
- \* WALÜNG : (tiempo de abundancia)
- \* RIMÜNGEN : (tiempo de rastros)

LAS ETAPAS DEL AÑO

Figura N.7

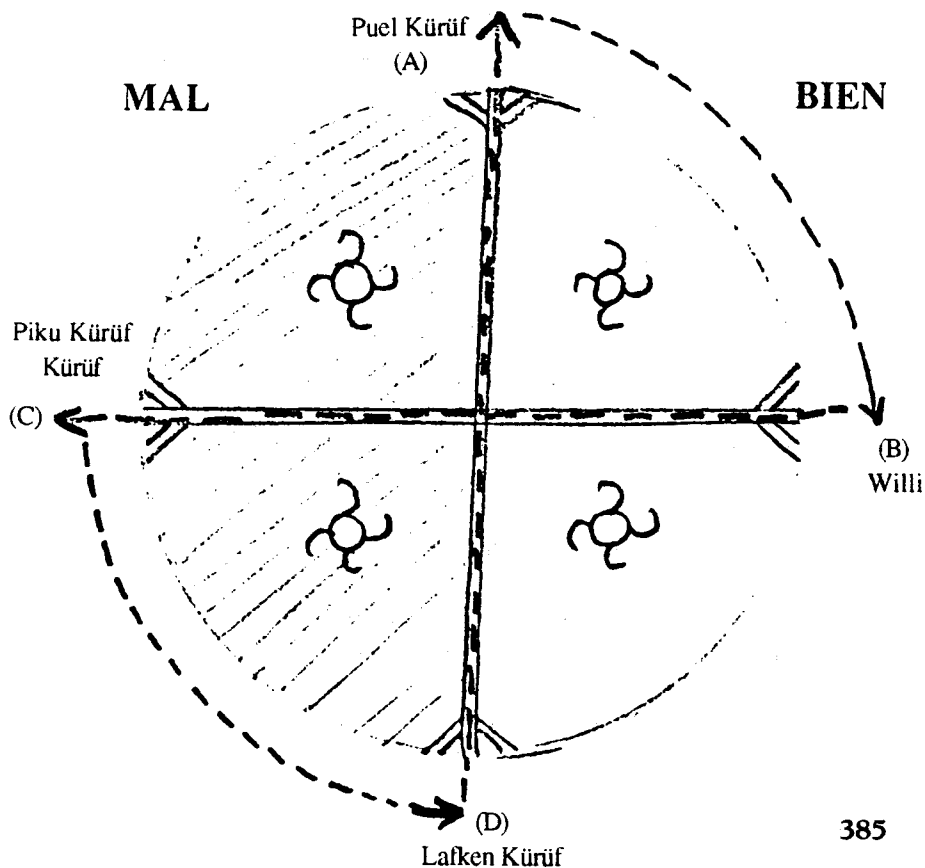


La etapa del año comienza con el WE-TRIPANTU (*año nuevo mapuche*), a partir del tiempo de lluvias PUKEM...tal cual se aprecia en la figura N.7. Las flechas giran en torno al Kultrung partiendo desde el N.1 (PUKEM) al N.2 (PEWŪ), del 2 al N.3WALŪNG, luego al N.4 (RIMŪ), Este círculo giratorio es el mismo que se reproduce continuamente en el nguillatun, se gira persiguiendo la mano derecha hasta completar una vuelta; que representará al año completo con sus cuatro etapas. Posteriormente al completarse las cuatro vueltas en torno al rewe representará la familia divina.

d) Los vientos del Bien y el mal.

#### EL BIEN Y EL MAL REPRESENTADO POR LOS VIENTOS

Figura N.8





Nuestros ancianos tienen muy clara la presencia de fuerzas sobrenaturales en su entorno, los cuales están representados por los vientos también:

## **SUR - NORTE Y ESTE - OESTE**

Se dice que en la tierra o territorio mapuche todo lo que corresponde al lado sur representa la fuerza del Bien o viento del Bien llamado Kūrūf. Todo lo que corresponde al norte es la oposición del bien, es el espacio del mal o Weda Kūrūf (viento malo).

Al hablar de viento dee bien se debe tener en cuenta que el punto de partida de ella sea el Puel mapun, en la figura se indica con la letra (a), al Lafken Kūrūf con la letra (d) al sur es el bien y del (d) a la (a) norte es el mal.

**Qué representa en sí cada viento?**

- (a). PUELKÜRÜF: Punto inicial del camino hacia la puerta abierta del mundo sobrenatural del Bien (Kume Ka Wedu Kūrūf).
- (b). LAFKEN K'URÜF: Espacio que le corresponde a la fuerza del mal. Camino hacia el mundo sobrenatural del mal (Weda Ka Kūrūf), lugar donde todo termina y es la muerte del día.
- (c). WILLI KÜRÜF: Principio de la máxima pureza.
- (d). PIKU KÜRÜF: Punto y lugar máximo del mal.(Weda Kūrūf).

Como decíamos al comienzo, esta visión es propia del mundo mapuche, por lo que es necesario aclarar términos que se usan equivocadamente como es el caso de: puntos cardinales, estaciones del año; término del cielo, Dios y otros contienen estos, otros significados dentro del contexto occidental.

## **ANALICEMOS OTRA IDEA**

Antiguamente y aun hoy en día el punto de referencia de la vida y el accionar mapuche se fundamenta en la salida del sol.

Nuestros ancianos dicen que el SOL en forma particular es aquel que orienta y determina la vida mapuche y la naturaleza, es decir, "es la

vida misma" que con su nacimiento diario permite mantener y dar vida a cada elemento de la naturaleza.

Por lo que para nuestros antepasados este representa la nueva vida, la esperanza, la pureza, la abundancia, buena salud, el camino hacia el bien y el encuentro con el Elmapun y Elchen Kuse y el Ngünechen Nünemapun Fúcha.

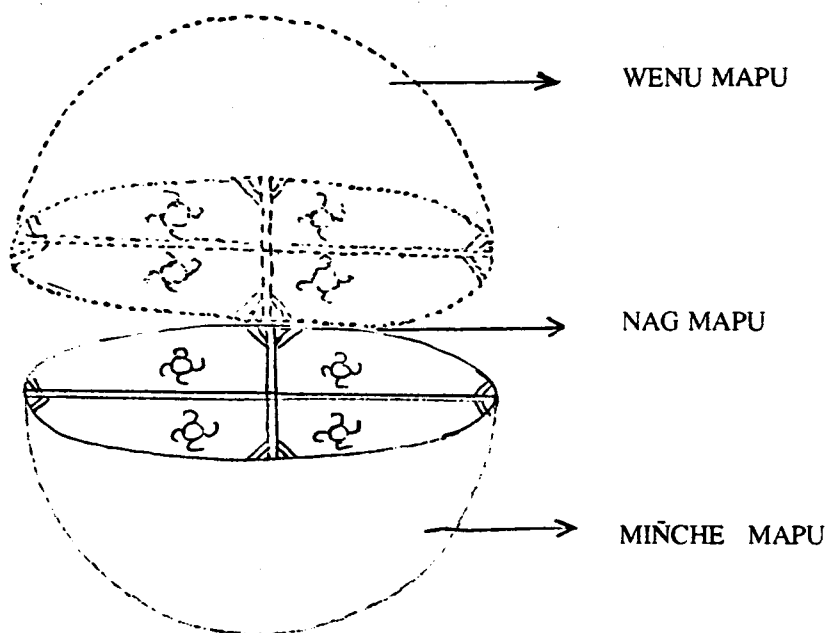
Como el Puelmapu es la puerta abierta para internarse al mundo del bien, razón de ello nuestros antepasados concibieron que durante las horas de descanso especialmente en la noche se debe acostar solo de una posición, tener los pies hacia el Lafken mapu y la cabeza hacia el Puel mapu; esto es lo contrario cuando alguien muere, al ser sepultado debe quedar en otra ubicación, mirando hacia el Puel mapu para tener la plena libertad de viajar hacia la otra tierra, hacia el mundo del Bien y encontrarse allí con sus familias.

Sin embargo otros duermen de sur a norte, es decir con la cabeza en lado sur y sus pies al norte, esto para recuperar energía cuando la madre naturaleza y la tierra durante la noche produce energía que revitaliza la tierra y al hombre.

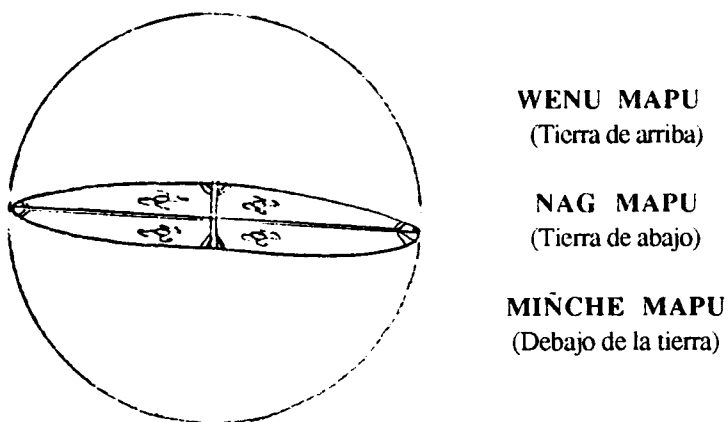
Aunque la noche pertenece al mundo de los espíritus del mal, sin embargo, la machi cuando hace machitun inicia su ceremonia a media tarde hasta la media noche. Se dice allí dentro de su propio territorio es posible vencer y dominar al espíritu maligno y con la amanecida y venida del nuevo día se acaba por expulsar estas fuerzas negativas logrando así nuevamente con el inicio de la salida del sol ser favorecido por el bien.

**EL NAG MAPU (ESPACIO TERRITORIAL)  
REPRODUCCION DEL WENUMAPU.**

**Figura N.9**



**Figura N. 10**  
**Concepción del mundo Mapuche**



A medida que hemos ido explicando nuestro mundo, hemos dado respuesta a muchos de nuestros interrogantes; primero hablamos en torno a la demarcación del espacio territorial mapuche el **nag mapu**; posteriormente al graficar el espacio que corresponde a la parte inferior minche **mapu** descubrimos el **kultrung**; mas tarde y siguiendo los consejos de nuestros ancianos fuimos explicando paso a paso los elementos impregnados de una visión particular de nuestro pueblo.

Aparte de la tierra que hemos hablado, decíamos que según nuestros abuelos, existe otra tierra similar la cual es invisible y se la conoce como **wenu mapu** (tierra de arriba). Esta tierra invisible se reproduce en forma visible en el **nag mapu** por lo que hemos llamado "tierra originaria" por dar origen a la tierra donde habita el hombre y la naturaleza.

Tal cual apreciamos en la figura anterior el **nag mapu** (espacio del hombre) está ubicado entre dos mundos tierra en oposición **BIEN Y MAL**.

## II PARTE.

### CONCEPTUALIZACION DE LAS TRES DIMENSIONES.

A continuación vamos a profundizar cada uno de los espacios en que se divide nuestro mundo, para explicar en que consiste cada uno.

#### A. WENU-MAPU: (Tierra de arriba)

Este espacio es el **Küme newen** o fuerzas del bien, en tal sentido es un espacio sagrado, siendo así entonces en ella que allí habita la familia divina, los antepasados y los espíritus del bien.

También decíamos que este espacio es una tierra originaria, porque sin ella la familia divina, reproduce el **nag mapu** y ella misma (la familia creadora) se reproduce en la familia mapuche. (ver más adelante).

#### DENOMINACIONES DE LA FAMILIA DIVINA.

Según el **ad mapu** o región ésta familia se la conoce con distintos nombres: **KUSE**, **FÜCHA**, **ÜLCHA**, **WECHE**, además recibe otras denominaciones como ser: **ELMAPUN**, **ELCHEN**, **NGÜNEMAPUN**, **NGÜNECHEN**.

**Veamos lo que significa cada término.**

- a.- **ELMAPUN:** Creador o reproductor de la tierra invisible y creador de la tierra visible.
- b.- **ELCHEN:** Creador, autor reproductor del hombre.
- c.- **NGÜNEMAPUN:** Sostenedor, aquel que mantiene la tierra por su voluntad.
- d.- **NGÜNECHEN:** Sostenedor del hombre por su voluntad.

## **2.- LA FAMILIA DIVINA REPRODUCTOR DE LA FAMILIA MAPUCHE**

Nuestros ancianos cuentan que la familia divina representan el principio de la gente “**LLITUCHE**”, es decir representan la generación de adultos Kuse-fuche y una generación de jóvenes, ùllcha y weche.

### **a. KUSE FÜCHA (anciana - anciano)**

Representan a nuestros abuelos y mayores quienes alimentan de sabiduría y conocimientos a nuestros jóvenes.

### **b. ÛLCHA WECHÉ: (joven mujer - joven varón)**

Ellos representan a los jóvenes y a los niños que son los futuros del pueblo o simplemente la proyección de la especie.

## **3. LA FAMILIA DIVINA Y LA FAMILIA MAPUCHE EN TREG-TRENG Y KAI KAI.**

## **4. LOS ESPIRITUS DEL BIEN:**

Dentro de la concepción de las fuerzas sobrenaturales existen espíritus del BIEN y del MAL, pero ahora estamos hablando de los espíritus del Bien los cuales reciben los siguientes nombres:

**KÜME PÜLLU:** Es el que protege al hombre de los espíritus malos.

**KÜME NEYEN:** Es el que alimenta y da vida al hombre.

**KÜME KÜRÜF:** Es el que purifica al hombre y la naturaleza.

## B. NAG-MAPU. (TIERRA ABAJO).

1. Lugar donde habita y se desenvuelve la vida cotidiana mapuche y su cultura.
2. Escenario de los conflictos del bien y el mal.

### 1. ORIGEN MAPUCHE.

En este espacio físico y material, el hombre mapuche como tal tiene su origen, el cual le da facultad para autodeterminarse "mapuche", gente de la tierra o gente de tierra.

El relato de Treng-Treng engu Kai-kai, es uno de los epeu que narra precisamente el origen de la cultura mapuche...". Se dice que hubo una gran inundación provocada por una fuerza negativa, es decir, en la cual se produjo una disputa entre el MAL representado por Kai quien deseaba matar a todos los seres vivos y Treng-Treng que era una culebra del BIEN trató de salvar a la gente.

Kai-kai hizo subir el agua y Treng-Treng, hizo subir el cerro para que la gente se salvara... Así estuvieron muchas LUNAS peleando, hasta que un día Kai-kai se dio por vencido.

Al bajar el agua hubieron solamente cuatro sobrevivientes, dos ancianos (mujer y hombre) y dos jóvenes (mujer y hombre)... "Sólo los dos jóvenes fueron permitidos para ser el principio de la gente y los ancianos a alimentar en conocimientos y sabidurías a los jóvenes..." Así surgió la cultura mapuche.

### 1.b.-RELACION O VINCULO. (TIERRA - HOMBRE - NATURALEZA )

Nuestros antepasados y nuestros ancianos conciben al hombre parte de la naturaleza y éste está interrelacionado con todos los elementos que le rodea... debido a lo anterior el hombre mapuche es muy respetuoso de ello, pide permiso primero y agradece al El Mapun Kuse-Fücha, luego coge sólo lo que necesita, lo justo y necesario (un animal, pájaro, árbol, plantas medicinales, etc.)

Utilizando el habla de la tierra, de los animales, del bosque, de los insectos, de los ríos, del viento, de la lluvia, de la vertiente, del amanecer, anochecer, nuestro pueblo creó sistemas de comunicación, un modo de dialogar, de comunicar, de recibir y transmitir mensajes; creó entonces lo que llamamos hoy el MAPUDUNGUN, el habla de la tierra.

Más adelante en la búsqueda de lograr el equilibrio y la armonía entre él, la tierra y la naturaleza: creó códigos, reglamentos y pautas de vida, para establecer dentro de su pueblo un estilo de comportamiento para lo cual utilizó sistemas de creencias, como por ejemplo... No destruyas los nidos de los pájaros, porque cuando seas grande y tienes siembra los pajaritos se lo pueden comer todo.

Muchos son los ejemplos que hay que orientar, educar, formar en los niños mapuche en relación a su comportamiento frente a la tierra, al hombre y a la naturaleza.

### 1.c. ORGANIZACION ESTRUCTURAL MAPUCHE.

El pueblo mapuche dentro de su propio territorio y según su visión del mundo, tomando en cuenta además la relación armónica entre el hombre, la tierra y la naturaleza por ende la familia divina se tuvo que organizar adecuadamente.

Existen dos tipos de organización dentro del mundo mapuche: organización ideológica - religiosa y organización sociopolítica - cultural.

Todas las organizaciones tienen una base y un principio religioso, no obstante lo anterior están determinadas por el ADMAPU, es decir, la forma propia que tiene cada lugar o sector en concebir, desarrollar y promover la organización.

### ORGANIZACION RELIGIOSA.

1.-REWE: Es una de las organizaciones tradicionales a través de la cual se reúne un determinado grupo de personas o LOF, se le reconoce como "Rewe", este concepto representa un aspecto profundamente religioso ya que significa: "Punto de encuentro y conexión con las fuerzas del bien o espíritus del bien"

**2.-GUILLATUWE:** Es el espacio físico donde se desarrolla la ceremonia más importante del Pueblo Mapuche el Nguillatun, éste en su sentido más general representa "LA SINTESIS DEL MUNDO MAPUCHE".

En el centro de este espacio físico, el cual también está representado en el Kultrung, está el Rewe, a través del cual el mapuche, las comunidades se comunican con la divinidad.

### **AUTORIDADES RELIGIOSAS TRADICIONALES.**

**Dentro de las autoridades religiosas tenemos:**

**NGENPIN:** Dueño de la palabra, es la autoridad máxima del Nguillatun, además es el que conoce cada aspecto a través del cual está conformado el mundo.

**ÑIDOL:** Son autoridades de apoyo al ngenpin.

**LONKO:** Jefe tradicional de la comunidad, tiene el papel importante en el Nguillatun, está a cargo de su Lof.

**MACHI:** Autoridad de la Medicina Tradicional y conocedora de los secretos del mundo mapuche.

**DUNGUMACHIFE:** Intermediario entre la Machi y el pueblo, ya sea en el machitun y/o Nguillatun.

**PELON:** Personas con características especiales que pueden predecir el futuro (bueno y malo)

### **ACTIVIDADES RELIGIOSAS**

- Nguillatun y tipos de Nguillatun:
- Llellipun
- Nguillañmawün
- Kamarikum
- Nguillatun propiamente tal.
- Machitun y tipos de Machitun:



- Mûtrûmadtun
- Datun
- Ûlutun
- Nguillatuñma



- NGEIKUREWEN: Renovación de los elementos que conforman el Rewe.

- ELŪWŪN: Entierro mapuche.

## 1.E. ORGANICACION SOCIAL, POLITICO, CULTURAL TRADICIONAL

- LOF: Una organización familiar con una persona mayor a la cabeza llamada Lonko.

- AILLAREWE: El Rewe siendo un espacio sagrado y de encuentro con los espíritus y fuerzas del Bien; en tiempos de guerra permitió al pueblo mapuche en torno a ella estructurar una organización sociopolítico para los efectos de la defensa del territorio y la cultura, dicha organización se llamó Aillarewe.

## ACTIVIDADES SOCIALES Y CULTURALES

- WE XIPANTU: La nueva salida del sol o el inicio de una nueva temporada ( año nuevo).

- PALIN: Deporte tradicional mapuche, se practica para fortalecer la amistad entre lonko y lof. Se juega en una cancha larga y angosta (90 x 6), el ganador es aquel que completa cuatro rayas es decir un KON o KUDEN.

- LAKUTUN: Es una ceremonia social y religiosa, a través del cual el abuelo paterno LAKU, le entrega su nombre a su nieto.

## C. MIÑCHE MAPU. (DEBAJO DE LA TIERRA).

En este espacio inferior, llamada Niñche mapu,habita el Weda newen fuerzas del mal: Weda Püllü, weda Neyen y Weda Kürüf. También este recibe el nombre de Inuma.

Entre estas fuerzas negativas también el propio hombre y la naturaleza están involucradas, por ejemplo:

- WEDA NEYEN: Es un espíritu maligno que habita y se apodera del Am y Püllü. es el lado negativo de la persona que fluye una vez presionado el mal.

Entre las personas que es del Weda Neyen están los (las) Kalku. Una Kalku puede asumir simultáneamente tres funciones: Kalkutufe, Daufe y Choñchoñ, en otros casos podrá ejercer uno o dos de ellos. Dentro de la obra realizada por el Daufe está el Witranalwe y el Añchimallen.

- WEDA PÜLLÜ: Es al mal que habita en la tierra y la naturaleza de los cuales podemos mencionar algunos: limeñ, cherrufe, iwaifulu, piwüchen y otros. Además estos espíritus se posesionan en la naturaleza.

- WEDA KÜRÜF: Son todos los espíritus que deambulan como es el caso del Meulen y Trafentum. También actúan en el Anca wenu, utilizando los fenómenos naturales propios del bien, lluvia, vientos, calor, etc.

- RENÜ: Es una dimensión sobrenatural del mal. Es la reproducción del espacio donde habita el mal en una dimensión sobrenatural. Por tal razón cuando el espíritu del mal se posesiona en el hombre y lo conduce al RENÜ(espacio donde se toma el espíritu), éste pierde su conocimiento y se encuentra rápidamente ingresando en una casa; sin embargo, solo él está viviendo este fenómeno en forma muy real. No obstante este acontecimiento es irreal ya que la persona vivió lo que podríamos llamar " alucinación " creada por el mal.

Luego al retornar al estado natural, éste se encontrará al lado de un cerro afirmado en un árbol o sentado, etc. asegurando haber estado dentro de una casa. Por los antecedentes que hemos obtenido por parte de los ancianos, tal hecho no ha sucedido; esta persona no ha ingresado en ningún lugar. Lo que sucedió realmente es que su Am, püllü, o Kûme neyén fue posesionado por el espíritu maligno y conducido a este sitio en la dimensión sobrenatural del mal.

También dicen los ancianos que al Renü no es un sitio determinado, no existe un espacio subterráneo. El Reü tal cual se traduce, es un lugar donde "siempre es poseído".

RE: Solo, siempre, solamente.

NÜ: Tomar, posesionar.

El Renü entonces es una dimensión sobrenatural, donde el Wekufü actúa, tanto de día y de noche a través del trafentun (encuentro con las fuerzas del mal, el cual se produce al atardecer).

Sin embargo como en esa dimensión el mal no solo toma al püllü del hombre sino también se posesiona en la naturaleza: animales, pájaros, insectos, etc., es por ello que el término es RENÜ: "todo lo toma" y no es Renü-che. (posesiona al hombre).

Lo anterior se justifica en la conversación que tienen aquellos que fueron posesionados y conducidos al Renü, dicen encontrarse con otras personas, todo tipo de aves, animales y ceremonias tradicionales mapuche.

# TEOLOGIA MAPUCHE

*(Apuntes para el II Encuentro de teología india en Panamá. P. José Fernando Díaz, misionero del Verbo Divino, Parroquia Nuestra Señora del Pilar, Puerto Domínguez, Vicariato Apostólico de La Araucanía).*

\*\*\*\*\*

## I. OBSERVACIONES PREVIAS

La experiencia de llegar como misionero a un pueblo indígena, viniendo de la sociedad que ha invadido, sometiendo a grandes atropellos a ese mismo pueblo, -como es mi caso respecto del pueblo Mapuche-, obliga a una continua revisión pastoral y teológica de parte del misionero. Hay que comenzar por la pregunta: ¿qué puntos de referencia sirven para hacer esta revisión, si es claro que al pertenecer a la cultura dominante mi visión estará siempre determinada por este factor?

1.- Como miembro de una sociedad con base en la tradición religiosa judeo-cristiana, es claro que las Sagradas Escrituras son una base primordial para revisar cualquier experiencia pastoral y teológica de nuestra Iglesia.

La experiencia de Dios en el pueblo judío, está en la raíz de nuestra fe en Jesús y la conocemos por la Biblia. Este documento, de carácter sagrado para nosotros los cristianos, es la referencia primera y última para descifrar las intervenciones, las características, los rastros y en último término el plan de Dios sobre la humanidad en la perspectiva de Jesús.

Es necesario ir encontrando en la Biblia las categorías que nos permitan, como cristianos, comprender y alegrarnos de las manifestaciones

de Dios en el pueblo Mapuche. Estas categorías deberían servir de puentes para un diálogo respetuoso entre los creyentes de ambas religiones. Más aún, al que es mapuche y cristiano le deberían ayudar como claves de interpretación de su propio proceso. Esta última situación aparece como la más urgente.

2.- Paralelamente a la referencia bíblica, se necesita u acercamiento respetuoso y conocimiento profundo de la religión mapuche para poder descubrir sus categorías y novedades, las que nos indicarán cómo es la experiencia religiosa del mapuche y cómo es la revelación que Dios ha venido haciendo de sí mismo en este pueblo.

Será necesario comenzar por la búsqueda de la teología mapuche y sus expresiones para desde ahí avanzar en la comprensión de su religión. Es en este desafío en el que buscamos aportar unos granitos de arena.

## II.- TEOLOGIA MAPUCHE

1.- La teología mapuche se explica en forma sistemática especialmente en la oración que se hace en las ceremonias religiosas. No hay antecedentes de tratados o relatos sistemáticos de teología mapuche, salvo los relatos míticos. La pública oración o rogativa a la que me refiero es un momento privilegiado que ocurre en la fiesta central del pueblo mapuche.

Los encargados se dirigen a Dios expresándole las necesidades de las comunidades presentes y renovando su relación con el, encomendándose a su voluntad, en un diálogo vivo y personal. Pero estas oraciones mantienen esquemas lo suficientemente claros como para firmar la existencia de una clara teología mapuche. Además es una teología de dominio comunitario y no sólo para unos cuantos iniciados.

Existen otras formas de expresión teológica, pero que a mi juicio ocupan un lugar secundario, ya que requieren de un mayor esfuerzo de interpretación, por lo cual lo dejamos para un segundo momento. Algunas de ellas serían: los colores, los dibujos, ritos de sangre, ritos de alimentos, la danza.

Podemos acceder a una gran variedad de oraciones, primero a través de las recopilaciones antiguas hechas por los misioneros de las distintas épocas, y segundo, por medio de la participación en las ceremonias actuales y el diálogo con los actuales rogadores.

## 2.- COMPRENSION DE DIOS

La comprensión de Dios en el pueblo Mapuche se nos revela a través de las oraciones, es decir, a través de cómo los mapuche mismos se dirigen a él mismo en sus ruegos. Dentro de las oraciones la diversidad de nombres que se le dan a Dios nos permitirá conocer aspectos claves de la teología mapuche.

a.- Dios en relación a su creación:

“El-chen”: Creador de la gente.

“El-mapun”: Creador de la tierra.

Son expresiones de las cualidades o características de Dios, que se valen de la referencia de “che”, que significa “gente”, y de la expresión “mapu” que significa “tierra”. Estas dos palabras son la base de la identidad del “mapuche”, así se autoidentifican: “gente de la tierra”. Es una expresión que encontramos en todos los relatos antiguos y de uso moderno.

Se refiere al ser superior a todo, de quien procede todo, o sea, el “mapu” y el “che”, la tierra y la gente.

b) Dios como aquel que por su voluntad se preocupa de la gente:

“Ngüne-chen: Sostenedor por voluntad de la gente.

“Ngüne-mapun”: Sostenedor de la tierra.

Referencia del término “ngüne”:

“Ngüne-neu”: me hizo algo pudiendo no hacerlo.

(Voluntad) me lo hizo por gracia.

Ngüne implica algo gratuito, por voluntad propia, o sea, implica un sujeto personal y no una fuerza ciega. Al usarse con respecto a la gente, define la relación de Dios con la gente, relación en la que Dios interviene, conduce, guía, orienta, sostiene a su creatura por su voluntad propia.

Dios es “El-mapun”, creador de la tierra, “El-chen”, creador de la gente. Pero además es “Ngünechen”, o sea, un Dios personal en relación directa con su creatura. Todo viene de él, todo se recibe de él.

c) Dios en su intimidad maternal y paternal:

“Kushe Ngünechen”, “Fucha Ngünechen”:

Anciana que nos sostiene, Anciano que nos sostiene.

Estos son los nombres que se dan a los ancianos, hombre y mujer, es la forma respetuosa y cariñosa de nombrarlos. Esta designación implica un reconocimiento a los mayores de su género, con sus características de paternidad y maternidad, de su sabiduría producto de la experiencia de la vida, de su rol en la comunidad. Es interesante que esta es la expresión más frecuente de los nombres compuestos que se usan para invocar a Dios en las oraciones mapuches. En momentos muy íntimos se escucha nombrar a Dios como “Chachay” y Papay”, que son las expresiones íntimas de nombrar o saludar a los mayores en la comunidad mapuche. Por lo tanto, se puede inferir que esta designación arroja mucha luz sobre la comprensión que tiene el mapuche de Dios. Lo ve y lo siente como Padre y Madre, en la categoría de ancianos, de los sabios y fuentes de vida. Los mismos mapuches nos explican como los abuelos son en la familia tradicional venerados y respetados amorosamente, ocupando un lugar central en la familia. Es así como se percibe y desea ser comprendido por sus hijos.

Designaciones compuestas:

“Huenu Kusshe, Huenu fūcha”:

Anciana del cielo,  
Anciano del cielo.

“Trengr-trengr-mapu kushe, Trengr-trengr-mapu Fūcha:

Anciana del cerro Trengr-trengr, Anciano del cerro Trengr-trengr.

“Pūlloiko Kushe, Pūlloiko Fūcha”:

Anciana del agua manantial,  
Anciano del agua manantial.

Existe una inmensa variedad de expresiones para nombrar a Dios con la composición Kushe y Fūsha, comenzando por la referida a cielo donde Huenu es una categoría clara de lo divino, ámbito propio de Dios en la cosmovisión mapuche (cf. Marileo).

Dios es el absolutamente otro trascendente, es del cielo y es espiritual. Es más que nosotros. Siempre presente como el cielo, cada designio que llaman profundamente la atención y que revelan una teología muy rica.

La expresión “Treng-treng mapu Kushe, Treng-treng mapu Fûcha”, es a mi juicio una de las más interesantes dado a que vincula a Dios explícitamente al mito de “Treng-treng” y “Kai-Kai” que es el relato fundamental del pueblo Mapuche. Creación y salvación, los dos polos que definen la acción de Dios se descubren en este mito. No se trata de una expresión que vincula a Dios a un determinado lugar llamado así, sino a todo lo que significa el relato mítico en cuanto este es generador de la comprensión de la propia realidad.

#### ch) Dios como familia o como plenitud:

En muchas oraciones encontramos la expresión de Dios articulada en cuatro personas: Kushe, Fûsha, Weche Wentru, Ilcha Domo (Anciano, Anciana, Joven, Doncella).

Esta expresión va también compuesta con una gran variedad de términos que vinculan a Dios a distintas realidades. Destacaría como un aspecto interesante de esta expresión la totalidad, está la plenitud de vida: anciana, anciano, son viejos, sabios: joven y doncella, son familias, base del proyecto de vida del mapuche. Las relaciones de parentesco son claves para la estructura mapuche. Las relaciones buenas son la felicidad del pueblo. Joven y Doncella, son jóvenes y fuertes, masculino y femenino, generadores de vida, son antiguos y nuevos, son el presente con pasado y con futuro. La plenitud de Dios se refleja en esta plenitud de familia.

#### d) Observaciones finales:

Estas pocas expresiones que hemos revisado contienen una concentrada teológica que ofrece inusitados aspectos y riquezas que se nos ofrecen. Vemos que el mapuche se dirige a Dios con términos muy ricos y en forma muy personal. No se dirige a una fuerza superior, ciega o impersonal, sino a un Dios que creó al hombre a su imagen y semejanza, pues se revela como familia, comunidad básica, como hombre y mujer, como padre y madre.



Un Dios que se identifica con el origen de todo, y que está comprometido por su propia voluntad (gracia) con sus creaturas. No es mezcla de bien y mal sino pura bondad. Todo lo bueno viene de él. El es el dueño de todo. No se confunde con su creación sino que se manifiesta en toda ella.

1. Relato del mito de "Treng-treng filu Kai-Kai filu", se refiere a dos serpientes míticas, treng-treng es la tierra y Kai-Kai es el mar y ambas en conflicto. Kai-Kai crece y busca ahogar a la creaturas que están en la tierra. Treng-treng advierte el peligro y levanta la tierra, lomas, cerros, para que en ellos se salven los hombres de morir ahogados por las aguas. Hasta el día de hoy se designa a ciertos cerros con el nombre de Treng-treng y los salvados son la familia original: Anciano, Anciana, Joven, Doncella.

# EL DIOS DE NUESTROS PADRES HACE 500 AÑOS PUEBLO TOBBA

## Nombres con que invocan a Dios

Io'otapecna: el creador de todas las cosas.

Qar'ot: nuestro creador.

## Características y cualidades que se atribuían a Dios

1. Un Dios temible
  - Grande
  - Poderoso
  - No tolera errores
  - Sanciona
  - No se pronuncia su nombre.
2. Cercano
  - Comprensivo
  - Esta en todo; él es. Como se relaciona con la naturaleza, con el varón y la mujer, con la historia del pueblo.
  - Está en todo y detrás de todo.
  - Está en los momentos críticos del pueblo. Aparece así en el mito Toba de El fuego grande.
  - Está en apariencia despreciable. Mito Toba: el perro sarnoso.

## Dios en la lucha de resistencia de nuestros pueblos durante 500 años

¿Cómo lograron nuestros pueblos mantener o reformular un mundo mítico, simbólico, en el contexto de la conquista y colonización?

Lo que vemos en Argentina.

**Zona Andina:** recién ahora se están planteando el problema.

Lo que hay más bien es una negociación de su diferencia étnica: no se reconocen como aborígenes.

Actualmente frente al planteamiento que surge en otras regiones se empiezan a preguntar sobre su propia realidad étnica.

Conservan parte y mucha de su mundo mítico-simbólico como los indígenas de Bolivia y Perú, pero con un matiz que los diferencia y que está dado por la frontera política: el hecho de haberse quedado de este lado de la frontera hizo que ellos se separaran de sus hermanos. Los kol-las argentinos se contraponen a los bolivianos.

No sucede lo mismo con el pueblo chiriguano. Para él la frontera argentino boliviano no tiene significación.

Ultimamente se incorporaron a la federación de los pueblos guaranícos como guaraníes del oeste.

**Zona Chaqueña:**

Hace apenas dos años que sienten la presión de la sociedad con todo lo que significa de despojo de tierra, recursos naturales, organización tribal.

Eso los llevó a una crisis total.

El despojo lo realizó la nación Argentina. España no pudo hacer pie en la zona del Oranchaco, aunque lo intentó repetidas veces.

**Zona Patagónica:** sucedió lo mismo que en la zona chaqueña.

El ejército argentino aniquiló la resistencia indígena del Chaco y de la Patagonia con dos campañas militares.

En 1876 realizó la campaña al desierto contra las naciones mapuche y tehuelche.

Y en 1884 contra las naciones indígenas del gran Chaco: Toba, Wichi, Pilagá y Mocoví.

# EL DIOS DE NUESTROS PADRES ANTES DE LOS 500 AÑOS. EL DIOS Y EL PROYECTO DE VIDA DE LOS MBYA GUARANI

Por: Margot Bremer (Paraguay)

## 1. UNA VUELTA HACIA ADELANTE:

Para la reconstrucción del pueblo paraguayo, Bartolomé Meliá señala desde hace años como prioridad la recuperación de su memoria: "Esta memoria está depositada en las formas de vida del pueblo, desde la lengua hasta los modos de producción social y económica y su misma fe religiosa". No cabe duda que las raíces del pueblo paraguayo hay que buscarlas en el pueblo guaraní que se divide hoy día en cinco parcialidades (Paí-Tavyterá, Chiripá (Avá-Guaraní), Guayakí, Mbyá y Guarayo. Basta mencionar que Paraguay es oficialmente un país bilingüe, siendo considerada la lengua Guaraní como idioma materno. "Volver a las matrices de su pensamiento, de su sistema económico, de su organización social, es volver al futuro. Es un retorno hacia adelante". (cf. B. Meliá: *Un retorno hacia adelante*, Acción No. 94, abril 1989, pp. 40-41). Hasta en Europa el sistema guaraní, sobre todo como filosofía de vida, está fascinando a los que buscan nuevos caminos.

## 2. LA NOVEDAD DE LO ANTIGUO:

El mejor modo de saber algo del modo de vivir, de creer y de pensar de los Guaraníes antes del impacto de la conquista y su consecuente

choque interreligioso, es preguntarle a sus mitos. Hasta hoy fueron guardados en secreto por los responsables de cada parcialidad. Así ha sido posible conservar sus tradiciones sin influencias extrañas. Debemos su conocimiento a León Cadogan, primero que presentó en 1946 estos mitos, sin los cuales “el mundo del espíritu sería más pobre y menos luminoso” (B. Meliá: Presentación de la nueva edición de AYVU ROPYTA, 1992).

Las tradiciones de los Mbya se dividen en:

- las comunes, asequibles a todos,
- las sagradas, llamadas *ayvu* o *ñe'e porã tenonde* que significa “las primeras palabras hermosas”; se trata de himnos sagrados, plegarias y oraciones, mensajes recibidos por los ancianos para ser transmitidos únicamente a miembros de plena confianza.
- las del idioma secreto, que conocen exclusivamente los iniciados en las tradiciones sagradas; se llaman *ñande ru ayvu*, “palabras de Nuestros Padres” o *ñande ru ñe'e*.

Todas estas tradiciones de palabras sagradas-secretas constituyen el fundamento de la religión de los Mbya.

### 3. EL DIOS PALABRA:

Cadogan ha recogido los diferentes mitos fundantes mbya, bajo el título: *Ayvu Rapyta*, que significa: fundamento del lenguaje humano (de la palabra, del alma); *ayvu* = lenguaje humano, hablar, palabra; *ñe'eng* = palabra; *e* = principio vital, decir, verbo. Los tres términos encierran un doble sentido: 1. expresar ideas; 2. porción divina del alma (cf. Cristina Berro de Escrivá: “Don León Cadogan y su palabra-Alma”, en *Suplemento Antropológico*, Vol. XXVI, No. 2, Dic. 1991, p. 293). Para el Mbya-guaraní “palabra” y “alma” son sinónimos. Esto indica que la parte espiritual del hombre, la “porción divina”, es su palabra. Los mismos Mbya hoy día interpretan el significado del *Ayvu Rapyta* de la siguiente manera: “lo creó nuestro Primer Padre e hizo que formara parte de la divinidad, para médula de la palabra-alma” (Kachirito) O: “...el fundamento del lenguaje humano es la palabra-alma originaria, la que Nuestros Primeros Padres al enviar a sus numerosos hijos a la morada terrenal, para erigirse, les repartirían” (Pablo Vera).

Así el lenguaje humano fue la primera obra de Dios Ñamandú en cuanto hubo asumido la forma humana en medio de la neblina original; el lenguaje, la palabra humana, es de origen divino:

*"Cuando no se conocía la tierra,  
en medio de la oscuridad antigua,  
cuando nada se conocía,  
hizo que se abriera como flor  
una palabra fundamental,  
que formara parte de su propia divinidad;  
esto hizo Ñamandú,  
el padre verdadero, el primero"* (Ayvu Rapyta, 2).

Llama la atención que Ñamandú, el Dios de los Mbya, asentó en el mismísimo centro de su corazón, donde habita la sabiduría divina, el origen de la palabra. Pues "en virtud de su sabiduría creadora, creó Nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano" (ibíd.).

Los Paí Vavyterâ concretizan el acto creacional del lenguaje humano como creación de su propia divinidad: "En medio de la materia primigenia (substancia neblinosa = *jasuka*), apareció una voz que cantaba, y poco a poco, la propia voz se fue desarrollando hasta convertirse en un cuerpo. Este cuerpo finalmente tiene forma de un hombre. Ese hombre se fue perfeccionando mediante su propia voz; ese cuerpo fue iluminando el entorno, y fue apareciendo claro en medio de las tinieblas. El se hace con su propia palabra; él se hace a sí mismo, él ilumina su propio entorno, y él hace que aparezca la tierra bajo sus pies" (cf. Tadeo Zarratea: "La religiosidad Guaraní", en: *Suplemento Antropológico*, Vol. XXVI, No. 2, Dic. 1991, pp. 131-132).

Si el Dios de los Guaraní es esencialmente PALABRA, palabra creadora, el ser humano no es otra cosa que la "encarnación" de las cualidades de esta palabra divina, es una "pequeña porción" de la palabra divina. La Palabra del Primer Padre Ñamandú evoca en primer lugar su "sabiduría contenida en su propia divinidad" (Ayvu Rapyta, 3). Y sabiduría significa "poder creador"; esta sabiduría (*kuaarara*) es la "fuente de luz que ilumina al creador en medio del caos antes de haber sido creado el Sol. La calidad de la Palabra divina, que genera el lenguaje humano, se modifica en segundo lugar en el génesis o fundamento del amor (al prójimo). En tercer lugar origina un canto, el himno sagrado a Dios que El inspirará a los hombres.

Este es el fundamento del lenguaje humano, el que Ñamandú había creado en soledad, antes de existir la tierra. Ahora surge desde su sabiduría la reflexión sobre a quién hacer partícipe de estas porciones divinas que se reflejan en su Palabra y que será el lenguaje humano.

El Dios PALABRA creó a los Ñamandú, los primeros padres, reflejo de su ser comunicativo, “compañeros de su divinidad” (ibíd. 5). Creó a *Karai Ru Ete*, el verdadero padre de los Karai, dios del fuego (humo sagrado de la pipa); creó a *Jakaira Ru Ete*, dios de la primavera y dueño de la neblina vivificante; y creó a *Tupâ Ru Ete*, dios de las aguas refrescantes. Sus funciones están al servicio de los seres humanos para que éstos puedan mantenerse unidos con la divinidad:

*Karai Ru Ete* debe ayudar a que las llamaradas sagradas (sabiduría divina) se alojen en los seres humanos, “nuestros amados hijos e hijas”. Para esto creó el tabaco y la pipa, “para que nuestros hijos puedan defenderse” (ibíd, cap. VII: La Nueva Tierra, 5). El pajé sopla el humo sagrado en la coronilla de los hombres, comunicando de esta manera las cualidades de la Palabra divina.

*Jakairá Ru Ete* debe alojar en los seres humanos la neblina, cada vez que retorna la primavera: “únicamente en virtud de ella podrán nuestros hijos, nuestras hijas, prosperar”. (ibíd, cap. III), La Primera Tierra, 17). Pues “la neblina he de esparcir sobre todos los seres verdaderos que circularán por los caminos de la imperfección” (ibíd. cap. VII, 4).

*Tupâ Ru Ete* debe alojar en el corazón de “nuestros hijos” el “refrescamiento divino”, para que -aunque quieran desviarse del verdadero amor- vivan en armonía. (ibíd, cap. III, 18). Este refrescamiento no es otra cosa que la templanza y moderación; su manifestación visible es la lluvia. Incluye todas las leyes divinas “para regir el amor” (ibíd, cap. III, 19). Pero también ayuda con el relámpago: “los iluminaré mansamente con mis relámpagos sin trueno” (ibíd, cap. VII, 5).

Estos tres primeros padres serán “de corazón grande”, verdaderos padres de las almas (palabras) de sus futuros numerosos hijos. Ñamandú les “impartió conciencia de su divinidad” (A.R. 7) que ellos también compartirán con sus futuros hijos.

En el mismo instante Dios crea a las verdaderas madres, para “situarles frente al corazón” de *Karai Ru Ete*, al de *Jakaira Ru Ete* y al de *Tupâ Ru Ete*. También a las tres primeras madres les hace “conocedoras de su divinidad”.

Y todos ellos, por haber asimilado la sabiduría divina, el lenguaje humano, el amor al prójimo y las palabras del himno sagrado de su Primer Padre Ñamandú, después de haberse inspirado en los fundamentos del poder creador, ellos también serán llamados: “verdaderos padres de las palabras y verdaderas madres de las palabras”.

En estos mitos fundantes, El Dios de los Mbyá se revela como Palabra comunicativa, explicitada como sabiduría, amor y reciprocidad (el canto sagrado mantiene la unión entre Dios y hombres). Un Dios que se comunica a sí mismo en la creación de los hombres; ellos son parte, reflejo de su divinidad. La misión del hombre es desarrollar a plenitud en sí mismo la “porción de divinidad”, para lo cual encuentra ayuda en los primeros padres y en las primeras madres.

### EL SER HUMANO EN SU REFERENCIA A DIOS:

El nacimiento de cada nuevo ser humano es la encarnación de una palabra-alma de Ñamandú en la tierra:

“Cuando está por tomar asiento un ser que alegrará a los que llevan la insignia de la masculinidad, el emblema de la feminidad, envía a la tierra una palabra-alma buena para que se encarne”. (ibíd, cap. IV: Se está por dar asiento a un ser por alegría de los bien amados, 1).

Cada nacido recibe un nombre al comenzar a hablar. El nombre es el ser de la persona que refleja una “porción divina”, es “aquello que mantiene en pie el fluir del decir” (cadogan 1959 a: 40-42, citado en Meliá: EL GUARANI, p.35). Pero el alma todavía no está enteramente hecha, el nombre recién dado es una misión de toda la vida: realizar la palabra divina que encierra. “El alma se hace con la vida del hombre y el modo de su hacerse es su decirse; la historia del alma guaraní es la historia de su palabra, la serie de palabras que forman el himno de su vida” (B. Meliá, ibíd, p. 34). El Mbya, como todo guaraní, busca la perfección de su vida, de su “nombre”, en la perfección de su decir. La “perfección”, *aguyje* es la madurez del desarrollo humano, es una tarea sumamente religiosa. Ser verdadero hombre, es llegar a la plenitud de su identidad.

El camino es acordarse de Dios: “debes acordarte de Nuestros Primeros Padres; únicamente en esta manera prosperarás” (ibíd, cap. XII, Consejo de un padre a su hijo que quiere casarse, 3). Y prosperar es vivir en armonía con la comunidad humana y con la naturaleza. Acordarse es



entrar en comunión recíproca: ...”de mi hermosa morada has de acordarte. Inspirándote yo hermosas palabras en tu corazón” (ibíd, 6) y también los primeros padres, “compañeros” de Ñamandú para auxiliar a los humanos, aconsejan: “acuérdate de mí en tu corazón. Así yo haré que circule mi palabra (inspirándote) por haberte acordado de mí” (ibíd. 3).

Al concebirse el mbya partícipe de la Palabra generadora y divina de Ñamandú, se siente desafiado a mantener la comunicación con el autor de su vida y modelo de convivencia familiar: la palabra creadora genera un amor recíproco que se hace sensible en la palabra.

## **MITO DE CREACION COMO PROYECTO DE VIDA**

Partimos de la convicción de que el rostro de Dios en que creemos, se refleja en el proyecto de sociedad que se vive.

### **a. La Palabra en su aspecto social:**

En el sentido cronológico se trata de una gran familia, pues todos los seres humanos que han nacido, nacen y nacerán, son los “numerosos hijos” de Ñamandú, el PRIMER Padre, y esto es el fundamento teológico de la organización social de una comunidad mbyá en forma de familia extensa. El primer padre de esta familia, *ñande ru*, refleja las cualidades de sabiduría y amor al prójimo de Ñamandú, el Primer Padre de todos. No deben enojarse, para mantener la armonía, reflejando así la sabiduría divina.

### **b. La Palabra en su aspecto económico:**

Resalta la reciprocidad en el dar y recibir del Dios Palabra: Ñamandú crea la palabra, la sabiduría el amor, siendo parte de él mismo, haciendo a los hombres partícipes, impartiendoles “conciencia de su divinidad”. Ñamandú no reserva para sí su divinidad.

El modelo económico guaraní refleja este don de entregarse a sí mismo como acto generador y regenerador de sentido comunitario: el *japói*, fundamento de la reciprocidad. En la comunidad se comparte de lo suyo con aquel que lo necesita, con la confianza de que el día que esté en situación parecida, otro hará lo mismo con él. En este sistema económico

no cabe la acumulación; todo fluye, porque hay sentido comunitario. La armonía en la convivencia asegura esta reciprocidad como reflejo de la sabiduría divina. La palabra de Ñamandú es en todos sus sentidos un don divino, parte de su divinidad que reclama reciprocidad en su forma concreta: com-partiendo los dones de la tierra para expresar la parte divina de la humanidad.

### c. La Palabra en su aspecto político:

La organización política refleja también la estructura divina del Primer Padre Ñamandú: se basa sobre tres formas complementarias:

1. El *ñande ru*, nuestro padre, el jefe de una familia extensa, forma la base de la organización política.

2. El *mburuvicha* (*mburu*= fortaleza, fervor religioso; *mburuvicha* = jefe, dirigente, que significaría: el que adquirió fervor religioso en abundancia, cf. Ayvu Rapyta, cap. VI, el Diluvio, notas, p. 100), tiene ciertas funciones ejecutivas; es elegido por su misma comunidad. Los criterios para la elección son sus cualidades de mediador y comunicador, de justicia y preocupación por los necesitados. Permanecerá casi siempre pobre porque comparte poco a poco sus bienes con los más débiles de su comunidad. También tiene funciones religiosas. Por ejemplo, es la persona encargada de conversar y transmitir los mitos sagrados: el *mburuvicha* es a la vez teólogo, poeta y legislador.

3. El *aty*, la asamblea, instancia privilegiada de decisiones importantes, ya que todos los Mbya nacidos tienen conciencia del proyecto creacional de Ñamandú, y conciencia de su participación en la divinidad.

El modo de ser de Ñamandú, Padre Primero, se manifiesta singularmente en la "encarnación" de su palabra-alma, que implica comunicación y diálogo social, condiciones fundamentales para una organización en armonía.

La organización política de los Mbya refleja esta cualidad de su Dios al dar la prioridad al *ñande ru*, junto con *ñande chy* (nuestra madre), los dos como fuente de vida nueva de una nueva palabra-comunicación de Ñamandú. El *mburuvicha* tiene función de mantener la memoria y renovar continuamente aquella íntima interdependencia divino-humana. Mientras que el *aty* asegura la conciencia de que cada uno es nada más que una "pequeña porción" de la divinidad, una parte fragmental que en

la asamblea se reconstruye en su globalidad. De ahí la importancia de llegar a un consenso -en las decisiones tomadas- de convicción y no de votación numérica. Estas asambleas deben reflejar la sabiduría y el amor al prójimo del mismo Ñamandú que siempre se manifiesta en la armonía.

#### d. La Palabra en su aspecto religioso:

Así como el padre recibe en su sueño la palabra enviada por los Primeros Padres, y al contarlo a la madre, ésta se queda embarazada; y así como la palabra "toma asiento" (*apyka*) al encarnarse en el seno de la madre, así la palabra "toma asiento" en el chamán (*paje*) al estar sentado en su asiento ritual, un banquito zoomórfico. Concebir el "alma" de un nuevo ser humano es sinónimo a concebir la "palabra" que desciende sobre el chamán (*paje*) y se encarna en su canto sagrado. En las dos ocasiones se trata de la presencia participativa de Ñamandú. "La concepción del alma humana, tal como la concibe el Guaraní constituye, sin duda alguna, la clave indispensable para la comprensión de todo sistema religioso" (Egon Schaden, 1974, p. 107). El *paje* es especialista en la comunicación con los Primeros Padres mediante el éxtasis. Posee varios cantos propios, que ha recibido por inspiración. Por eso ser *pajé* no es cuestión de aprendizaje, sino que refleja el don gratuito de la palabra de Ñamandú que en él se hace reciprocidad.

Tiene también una función político-religiosa: con su autoridad de *paje* da consejos, organiza convites y providencia recursos. Pero en todas estas funciones suyas siempre refleja más calidad de padre, *ñande ru*, que la de un cacique político: todo su poder está en el poder de la palabra y en la perfección de decirla. Está al servicio de los demás en las plegarias, en los cantos y en las danzas.

Las plegarias de invocación "dicen relación con la ecología y economía en las que se desenvuelve la vida guaraní tradicional" (B. Meliá, ibíd. p. 43). En estas plegarias se intenta evitar la influencia del espíritu malo al prender fuego en su barbecho, al atraer a la lluvia, al salir a la caza, al iniciar un camino peligroso.

Sin embargo, la plegaria más grande y más frecuente es aquella que se hace para obtener "grandeza de corazón". Danzar, orar y cantar son el camino seguro para inspirarse de fervor religioso y adquirir fortaleza para

obtener la perfección, pues es entrar en el mundo de Dios (Cadogan: Ayvu Rapyta, cap. VI: "El Diluvio", 7).

## EL ROSTRO DE DIOS EN ESTE PROYECTO DE VIDA

Dios se revela entre los Mbyá como **Palabra**, palabra que origina el diálogo, la reciprocidad coherente en las grandes cualidades que están latentes en el ser humano: en el amor, en la sabiduría, en la liturgia. Su expresión simbólica quizás es el banquillo del *paje*, que recuerda la toma de asiento de la Palabra divina en su canto y a la vez encarnación de Dios en el seno de la madre. Y el humo de la pipa que sopla en la coronilla, junto con el relámpago iluminador y la lluvia refrescante y la neblina vivificante, recuerdan en la naturaleza la **presencia protectora** que Dios da continuamente al hombre en su difícil camino hacia la perfección, la manifestación plena de la "pequeña porción de divinidad" que ha tomado asiento en él para el bien de la comunidad.

# OTROS APORTES

# REFLEXION DESDE EUROPA

A representantes de los pueblos indígenas y afroamericanos de Abya Yala, que en el transcurso del '91 y '92' hicieron una visita a algunas organizaciones de las iglesias de Holanda.

Estimados Amigos:

En el año 1991 nos dirigimos por primera vez a ustedes, pidiéndoles nos visitaran dentro del contexto de la conmemoración de los 500 años de América Latina. En esa oportunidad les suplicamos hacernos partícipes de la forma en que ven la historia de los siglos pasados. Pero no sólo eso.

También teníamos mucho interés en saber como enfrentan los desafíos del futuro. Además queríamos escuchar su opinión sobre la posibilidad de ir creando juntos nuevas formas de contacto y de diálogo.

Nos alegra el que ustedes hayan aceptado nuestra invitación. Han llegado desde el Ecuador, desde Colombia y Guatemala para contarnos sobre su lucha, porque se reconozcan sus derechos dentro de la sociedad y dentro de las iglesias de su continente. En julio de 1992, luego de un proceso de intensa preparación, unos veinte miembros de grupos de las iglesias de Holanda han visitado algunas comunidades Quichuas del Ecuador. Ahora que hemos tenido la oportunidad de reflexionar un poco más sobre lo que vivimos es esas visitas mutuas quisiéramos sacar un balance provisional.

En primer lugar los que aquí en Holanda participamos en la organización de las visitas, nos damos cuenta que todavía es prematuro hablar de diálogo. A través de testimonios y preguntas ustedes nos han dado a entender que nosotros muy facilmente pensamos tener la solución a sus

problemas. Sin escuchar la voz de ustedes les hemos querido llevar la verdadera religión y un tipo de desarrollo que a nuestro juicio sería indispensable. Con ejemplos concretos ustedes nos han hecho ver que esa actitud nuestra puede llevar a problemas muy serios y a fracasos bien dolorosos. También han tocado el tema que las divisiones de las iglesias van causando en sus comunidades. Lo que nos han contado nos duele bastante. Sus testimonios nos enseñan que las buenas intenciones no siempre garantizan el buen resultado. Más que nunca es importante escuchar su voz y conocer las condiciones que ustedes ponen al contacto con nosotros, antes de emprender cualquier acción que persiga el bienestar de ustedes. Para nosotros no es fácil porque de esta manera corremos el riesgo de perder la iniciativa en la relación con ustedes. Sin embargo, hemos entendido bien su mensaje: si no existe capacidad y voluntad de escuchar, el diálogo seguirá siendo un sueño.

Una segunda conclusión que se impone a raíz de las visitas es que como organizaciones relacionadas con las iglesias tenemos que preocuparnos más por el aspecto político de nuestro trabajo. Sin eso es difícil apoyarles en su lucha por el reconocimiento social y político. Ustedes han recalcado que su cultura milenaria solo tiene futuro si se va creando el espacio político para continuar y seguir desarrollando más su forma de vida. A petición de ustedes les hemos acompañado en sus citas con partidos políticos e instancias de gobierno de Holanda. Durante esos encuentros ustedes les han pedido a los políticos que apoyen decididamente las legítimas exigencias de los pueblos indígenas y afroamericanos. Ustedes han tocado el tema de los derechos humanos. Asimismo han expresado el deseo de tener una participación directa en planes y proyectos que sus gobiernos estén ejecutando con el apoyo del gobierno de Holanda. En términos generales la reacción de los políticos a las peticiones concretas de ustedes ha sido positiva. Pero, qué pasa cuando ustedes estén de regreso a su propio país? Se acordarán nuestros políticos de sus lindas promesas? En nombre de ustedes nosotros queremos seguir insistiendo ante las instancias responsables de nuestro país para que implementen que tomen en serio los legítimos reclamos de los pueblos indígenas y afroamericanos.

Para lograr eso, precisa que conozcamos con profundidad la realidad de ustedes y que como grupos de las iglesias tengamos la suficiente fuerza organizativa como para influir de manera real en la política nacional y multilateral de nuestro gobierno. Recientemente un grupo de

las organizaciones de las iglesias de Holanda han formado un organismo para incidir de manera profesional en la política gubernamental de cooperación para el desarrollo. La visita de ustedes nos ha proporcionado temas importantes para la agenda de dicho organismo de cabildeo político. Pero no basta con que se escuche su voz en el ámbito de la política. Lo mismo vale para las iglesias.

Esperamos de todo corazón que la voluntad que recientemente han expresado las diferentes iglesias cristianas de América Latina de entablar un diálogo serio con las tradiciones de fe de los pueblos indígenas y afroamericanos, lleve a una situación de respeto y a formas de reconocimiento mutuo que enriquezcan a todas las partes en el diálogo.

Creemos que hay una tercera conclusión que se puede sacar de la experiencia de las visitas y es que para el verdadero diálogo es necesario que nosotros como cristianos de Holanda tengamos algo válido que aportar al diálogo. Con mucho interés hemos escuchado su testimonio sobre el proceso de redescubrimiento y revalorización de su cultura y de su religión milenaria. Hemos entendido que no se trata de un deseo nostálgico de volver a tiempos pasados, sino de un intento de aprovechar la fuerza vital de sus conocimientos y valores tradicionales en la búsqueda de modelos económicos y sociales que también para el futuro garanticen una vida digna. Es exactamente la conjugación de los valores tradicionales y la apertura hacia el futuro la que nos ha impresionado grandemente. Sin embargo, ya con anterioridad ustedes habían expresado que no sólo venían a contar, sino también a escuchar. Durante las visitas ustedes nos han hecho preguntas insoslayables: "¿Dónde están las raíces de los cristianos de Holanda? ¿Qué elementos de su cultura y de su religión consideraban importantes y cómo hacen para transmitir a futuras generaciones la riqueza de sus valores culturales y religiosos?". Ustedes se han dado cuenta que para nosotros no es nada fácil ir descubriendo nuestras propias raíces y que muy a menudo estamos bastante inseguros con respecto a los valores reales de nuestra cultura. En muchos grupos dentro y fuera de las iglesias, va creciendo la convicción que nos urge una renovación de la cultura. Para lograr una verdadera revitalización cultural hay que cambiar muchas cosas: nuestros modelos de producción y consumo, las relaciones humanas, nuestra relación con la naturaleza. Durante las visitas ustedes han tenido la oportunidad de entrar en contacto con grupos que en nuestro medio buscan nuevos caminos. Quieren aplicar formas de trabajo que



respeten tanto a la naturaleza como a las personas. También hay iniciativas para lograr una economía realmente sana, para establecer relaciones justas de intercambio comercial y para construir un modelo de sociedad en que se acepten y valoren personas de diferentes razas y culturas. Estamos convencidos que en el proceso de reorientación y revitalización de nuestra cultura, nosotros al igual que ustedes disponemos de ricas tradiciones. Nos referimos a las historias liberadoras y llenas de sentido orientador de la tradición judeocristiana. Eso lo decimos con toda modestia ya que son precisamente ustedes los que han enfatizado que muchas veces se ha utilizado la Biblia no para lograr la liberación, sino todo lo contrario. Sin embargo, a pesar de la carga de la historia queremos demostrar que no en vano nos consideramos parte de la tradición bíblica con su énfasis en la paz duradera, la justicia y el verdadero respeto hacia todo lo creado. Con sobrada razón ustedes han recalcado que la tradición bíblica sólo es válida si se expresa en la práctica y que la religión viva y la cultura viva son dos caras de la misma medalla.

Queridos amigos, estamos muy conscientes que luego de los momentos de contacto y de acercamiento de los últimos años no podemos seguir como si no hubiera pasado nada.

Ustedes mismos han abogado por un nuevo tipo de relaciones entre sus pueblos y nuestros grupos e iglesias en Holanda. Nos damos cuenta que se trata de nuevas alianzas que hasta cierto punto van rompiendo el marco dentro de lo cual generalmente trabajamos como organizaciones relacionadas con las iglesias. Pero ese simple hecho constituye una oportunidad de evaluar de manera crítica nuestro propio trabajo y de abrirnos a nuevos desafíos. Los que trabajamos en el campo del apoyo financiero a proyectos, estamos muy conscientes que en el futuro el diálogo se impone como condición imprescindible, para basar nuestro trabajo en las aspiraciones y posibilidades reales tanto de ustedes como de nosotros. Asimismo queremos darle seguimiento a un elemento central de las visitas: el contacto directo con ustedes. Dentro de nuestras iglesias y organizaciones queremos buscar formas para darle a ese contacto un carácter permanente.

Al terminar esta carta queremos darles una vez más las gracias por su visita a Holanda, por la hospitalidad de las comunidades que nos recibieron en el Ecuador, por estar dispuestos a buscar junto con nosotros nuevos caminos. Ha sido para nosotros un privilegio haberlos encontrado

con su voluntad tenaz de vivir y sobrevivir, con su cultura tan rica, con su fe viva. El contacto con ustedes va despertando en nosotros nuevas energías y nos llama a un contacto renovado con nuestros propios valores culturales y religiosos. Queremos demostrarles en la práctica ser aliados confiables en la defensa de la Madre Tierra y sus habitantes.

Atentamente,

MISSIO

Vastenactie- Nederland (Campaña Episcopal de Cuaresma)

Asistencia Intereclesiástica de la Iglesia Reformada Holandesa.

Acción Ecuménica SOLIDARIDAD

Consejo de las Misiones.

# ARTICULOS

# LA HISTORIA DE LOS OTROS ESCRITA POR NOSOTROS

Apuntes para una autocrítica de la historiografía  
del cristianismo de América Latina<sup>1</sup>

Paulo Suess

*"Fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas,  
que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes"*<sup>2</sup>

Bernardino de Sahagún, 1569

Con ocasión de la conmemoración de los 500 años de conquista y cristianismo de América, voces e intereses diferentes compitieron por ser escuchados. La voz apologética del colonizador confraternizó con las palabras de orden del liberalismo nacionalista y transnacional. La melodía monótona del evolucionismo positivista se sobrepuso a la canción desprotegida de los colonizados. Acompañado por la desconfianza de los demás, emergió — desde la Historia de las Indias, de Las Casas, hasta la Historia General de la Iglesia en América Latina de la Cehila<sup>3</sup> — el discurso defensor<sup>4</sup> del intelectual orgánico, portavoz militante de la historia mutilada de los otros.

## I Ambivalencia de los discursos historiográficos

Los discursos historiográficos del colonizador, del portavoz, y del Otro conviven, en la plaza pública y en los libros escolares. Los tres textos siguientes caracterizan las diferencias de estos discursos que son, al mismo tiempo históricos y contemporáneos, complementarios y excluyentes.

“Saber lo que los mismos indios suelen contar de sus principios y origen no es cosa que importa mucho; pues más parecen sueños lo que refieren que historias. Hay entre ellos comúnmente gran noticia y mucha plática del diluvio; pero no se puede bien determinar si el diluvio que estos refieren es el universal que cuenta la divina Escritura, o si fue algún otro diluvio o inundación particular de las regiones (...). Como quiera que sea, dicen los indios que con aquel su diluvio, se ahogaron todos los hombres y cuentan que de la gran laguna TITICACA salió un Wiracocha, el cual hizo asiento en Tihuanaco, donde se ven hoy ruinas y pedazos de edificios antiguos y muy extraños, y que de allí vinieron al CUZCO, y así tornó a multiplicarse el género humano (...) Mas ¿de qué sirve añadir más, pues todo va lleno de mentira y ajeno de razón? Lo que hombres doctos afirman y escriben es que todo cuanto hay de memoria y relación de estos indios llega a cuatrocientos años, y que todo lo de antes es pura confusión y tinieblas sin poderse hallar cosa cierta. Y no es de maravillar faltándoles libros y escritura(...) (...). Tenían por muy llano que ellos habían sido creados desde su primer origen en el mismo Nuevo Orbe donde habitan, a los cuales desengañamos con nuestra fe que nos enseña que todos los hombres proceden de un mismo hombre.”<sup>5</sup> José de Acosta, 1589

“Articular históricamente el pasado no significa conocerlo como de hecho fue’. Significa apropiarse de una memoria tal como ella relampaguea en un momento de peligro (...). En cada época es preciso arrancar la tradición del conformismo que quiere apoderarse de ella, (...) El don de despertar en el pasado la chispa de esperanza es privilegio exclusivo del historiador convencido de que ni los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Ese enemigo no fue cesado de vencer (...) Nunca hubo un monumento de la civilización que no fuese también un monumento de la barbarie. Y así como la civilización no está exenta de barbarie, no lo está, tampoco el proceso de transmisión de la civilización. Por eso en la medida de lo posible el materialista histórico se desvía de ella. considera su tarea cepillar la historia a contrapelo.”<sup>6</sup> Walter Benjamin

“Aquí en esta casa nadie quiere su buena educación los días que tenemos comida la comemos con la mano. Y cuando la policía, la enfermedad, la distancia o alguna discusión nos separa de un hermano sentimos que nunca termina de haber más dolor en el corazón. Pero no lloramos a lo loco, no lloramos a lo loco.

Aquí en esta tribu nadie quiere su catequesis. Hablamos su lengua pero no entendemos su sermón.

Nos reímos alto, bebemos y decimos palabrotas

Pero no sonreímos a lo loco, no sonreímos a lo loco

Aquí en este barco nadie quiere su orientación

No tenemos perspectiva, pero el viento nos da la dirección.

La vida que va a la deriva es nuestra conducción

Pero no seguimos a lo loco, no seguimos a lo loco.

Vuélvase a su casa, vuelva para allá

Arnaldo Atunes

La exclusión de los discursos —historiografía versus mitografía— estaba bien presente en la *IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano*, En Santo Domingo, cuando el Arzobispo de San Juan (Argentina), Monseñor Italo di Stefano, el día 19 de octubre de 1992, rechazó la petición de perdón por la connivencia del cristianismo en el etnocidio de los indios y en la esclavitud de los afroamericanos, presentada por la delegación brasileña. Investigadores cualificados cuestionarían, según Italo di Stefano, tres mitos defendidos como hechos históricos: el genocidio, la inocencia y la resistencia de los indios. Las sombras que realmente hubo no debían hacer “caer en complejos de culpa que podrían eliminar el ardor en la nueva evangelización”<sup>7</sup>

Al justificar o “disculpar” el pasado, la historiografía apologética — con su modelo eclesiológico “Iglesia, sociedad perfecta” — traumatiza el pasado, defiende privilegios en el presente e hipoteca su credibilidad. Hay otras maneras de hacer historia que tampoco favorece a los Otros, colonizados pero no vencidos. Para el historiador evolucionista los diferentes proyectos históricos de los pueblos desaparecen progresivamente dentro del proyecto o futuro único de la humanidad. El historicista ni se pronuncia sobre el proyecto o futuro de los Otros. El es un gran coleccionista. reúne datos y documentos de todos lados, pero no sabe priorizarlos. Es víctima del mito de una supuesta objetividad y neutralidad científica.

El historiador en cuanto portavoz solidario, también es “misionero” de una historia de salvación/liberación. Tiene tendencia a acelerar el tiempo y proyectar sus sueños al pasado. Llamar a los “500 años de historia de la Iglesia en América latina”, “Historia Liberationis”, evidentemente, es una de estas proyecciones<sup>8</sup>. El “compelle eos intrare” (Lc.14,23) vale

tanto para la práctica misionera de José de Anchieta, como para la práctica política de la Revolución Sandinista, en su primera fase, frente a los Misquitos de la Costa Atlántica<sup>9</sup> Históricamente, tanto el miedo a “perder almas” como la amenaza del “enemigo de clase” justificaron actitudes autoritarias que oscurecieron propuestas “luminosas”. No hay discursos historiográficos desinteresados, ni prácticas “puras”. Los intereses nos vinculan a determinadas causas y justifican nuestras elecciones. Al hablar de lo que ya fue, la causa del Otro exige que hablemos de lo que está siendo y de lo que puede llegar a ser. Por lo tanto, entramos en el campo de sueños y sentido, pero también de ideologías y poderes. El futuro puede ser pensado sin esperanza para los Otros/pobres, como extensión de las aporias sistemáticas del presente o como incorporación a utopías previamente establecidas. Pero el futuro puede ser pensado también en una perspectiva de esperanza, como “inédito-viable” (Paulo Freire) que emerge del “caos dinámico” atravesado por la flecha del tiempo.<sup>10</sup>

La historia de los conquistadores es dictada por el conquistador; la historia de los colonizados, por los colonizadores; de los esclavos, por los señores y la historia religiosa de los pueblos indígenas, por los misioneros. Colón y Cortés, Caminha y Carvajal, Las Casas y Acosta, Landa y Sahagún, Staden y Léry, Nóbrega y Anchieta, Evreux y Abbeville, Fernao Cardim y Vicente do Salvador, Sandoval y Benci - he aquí los inicios de la historiografía del continente latinoamericano y sus referenciales para la historia de los pueblos indígenas y de los afroamericanos, de los pobres y los excluidos.

Algunos textos — Popol Vuh y Chilam Balam — testimonian el otro lado de la historia. ¿Historia? Los pueblos sin escritura no tienen historia, dice la historiografía oficial. La situación en que se encontraban los indios que habitaban el suelo brasileño, según Varnhagen, “no podemos hablar de civilización, sino de barbarie y atraso. De esos pueblos en la infancia no hay historia: hay sólo etnografía. La infancia física está siempre acompañada por la pequeñez y la miseria”<sup>11</sup>. Habla, a través de Varnhagen, la Europa ilustrada. Escuchemos lo que un espíritu tan esclarecido como Friedrich Schiller, en 1789, en su aula inaugural como profesor de Historia en Jena, sobre el tema Historia Universal con intención de ciudadano mundial” declaró:

*“Los descubrimientos (...) nos muestran poblaciones acostadas en torno a nosotros en los más diversos grados de cultura, como niños de di-*

*ferentes edades en torno a un adulto (...). ¡Qué vergonzosa y triste es la imagen que estos pueblos nos transmiten de nuestra infancia! (...) Aún así los períodos más diferentes de la humanidad se dirigen a nuestra cultura, como las partes más lejanas del mundo se dirigen a nuestros ojos*"<sup>12</sup>

La memoria antigua del continente —¿qué significan los 500 años frente a los milenios de presencia humana en las Américas?— quedó guardada en la cultura oral de sus habitantes. Algunos antropólogos escribieron la historia de los pueblos autóctonos antes, fuera y después de la conquista, codificada en sus mitos y reinterpretada por cada narrador. Esta etnohistoria, que no se debe confundir con la etnografía de Varnhagen, despertó poco interés entre los historiadores, preocupados con la llamada historia universal. Los pueblos sin historia sólo se vuelven pueblos con historia por la incorporación a los mitos y a la historia (de salvación) universal. Ante el diluvio de la Biblia el diluvio de la mitología indígena se vuelve una "inundación particular". El mito de Edipo es un explicador universal, el de Macunaima una curiosidad regional de una tribu indígena del norte de Brasil. Pero esta "historia universal" ofrecida para la recuperación histórica de los Otros no es la suma de múltiples historias. Es apenas la extensión de la historia de una región dominante para los demás. Herodoto se vuelve el padre de la historiografía universal. Pero la historia universal es la prolongación de la historia europea al mundo y la incorporación de la historia de los Otros a una historia particular dominante. Esta incorporación tiene consecuencias para el proyecto específico de cada pueblo, porque transforma el presente de una región dominante en modelo del futuro de los demás, frente a los Otros/pobres de América Latina, la "historia universal" es la expresión historiográfica macroestructural de su colonización.

Al escoger al "pobre como criterio interpretativo"<sup>13</sup>, la Cehila indicó el lugar hermenéutico determinante para la periodización de la historia del cristianismo. la selección de las fuentes y el enfoque de la perspectiva. La periodización "La Cristiandad Americana", "La Iglesia y los Nuevos Estados" y "Para una Iglesia Latinoamericana" estructura prácticamente todos los volúmenes de la "Historia General de la Iglesia en América Latina", de la Cehila. En la reciente "Historia Liberationis" Dussel presenta una periodización ligeramente modificada: "cristiandad colonial" (desde 1492), "Dependencia neocolonial de la Iglesia" (Desde 1802) y "Crisis del



capitalismo periférico" (desde 1959), captando pálidamente el papel de la Iglesia en éste último período.

Al caracterizar la sucesión lineal del tiempo, una historia de la Iglesia latinoamericana tiene que mostrar dialécticamente que las nuevas formaciones sociales y constelaciones políticas no implican necesariamente un progreso acumulativo del saber y el comportamiento histórico. Si fuese así, las dictaduras y el racismo no tendrían ya futuro. El pasado, como mentalidad histórica, puede no sólo volver, sino que está presente en las estructuras transnacionales del neoliberalismo. El Estado Nacional y los mercados internacionales continúan siendo los grandes colonizadores no sólo de los pueblos indígenas, sino de los pobres en general.

La continuidad de la "Cristiandad colonial" de cara a la esfera política acontece también en el interior de las Iglesias donde permanecen estructuras del Antiguo Régimen con sus defectos colonizadores frente a las Iglesias locales y a los pueblos autóctonos. Este hecho no es suficientemente contemplado al encuadrar la historia de la Iglesia en una "Iglesia latinoamericana" o en una "crisis del capitalismo periférico". ¿Porqué podemos ser hoy "Iglesia latinoamericana", siendo colonizados por todos los lados y no podíamos serlo en el siglo XVI? ¿Acaso creció la autonomía frente a los sistemas y a los centros administrativos? La periodización de "Cristiandad americana (Colonialismo)", "Iglesia y Estados Nacionales (Dependencia neocolonial)" e "Iglesia latinoamericana (Crisis del capitalismo periférico)", aún está viciada por la linearidad de una historiografía teleológica. Evolucionismo, desarrollismo y teleología, sin embargo, son trillizos con las mismas enfermedades hereditarias. ¿Cuáles son las razones para decir que la Iglesia latinoamericana comienza con nosotros? ¿Que los Otros/pobres cuenten a los historiadores de la Iglesia cuán víctimas son aún de un colonialismo práctico y conceptual dentro de las Iglesias y de los Estados! Con espíritu de autocritica los obispos brasileños afirmaron en sus *Directrices a Santo Domingo*, que los pueblos indígenas y los negros de América Latina continúan amenazados y continúan viviendo al margen de la Iglesia institucional y de la sociedad.<sup>14</sup>

Más que ajustes de periodización que caen como una red sobre todas las historias particulares, se necesita en este momento desencadenar una discusión sobre los fundamentos de una historiografía solidaria, sobre todo hacia los conceptos "historia universal", "pueblos y culturas sin historia", "los Otros en cuanto pobres", "relevancia salvífica de la historia" y

la posibilidad y necesidad de "proyectos histórico-políticos específicos" en un mundo único. Esta discusión previa puede forjar una nueva conceptualización básica para la historia de la Iglesia en América Latina, sobre todo cuando consigue asumir la herencia de la cristiandad colonial no redimida dentro del propio discurso militante. Como los "defectos estructurales" de la Cristiandad colonial no pueden ser contrabalanceados con la "generosidad de millares de misioneros, de laicos españoles, portugueses, mestizos, indígenas, africanos"<sup>15</sup> tampoco los defectos estructurales de la historiografía apologética pueden ser contrabalanceados con los vicios y las armas del adversario ideológico, con el deseo sin rumbo, con una perspectiva única y sin participación del Otro.

## II. La historia de los Otros contada por ellos

La alternativa que el lema La historia de los Otros escrita por nosotros sutilmente es "La historia de los Otros contada por ellos: la historia de los pueblos indígenas contada —no necesariamente escrita— por los pueblos indígenas, la historia de los afroamericanos contada por ellos. Se trata, por tanto, de una cuestión de proximidad entre sujeto historiador y objeto historiográfico. ¿Quién es el Otro?

La categoría de alteridad ("el Otro"), de manera aislada, no es suficiente para caracterizar nuestra cuestión. Para los pueblos indígenas, el colonizador también era un Otro. En este contexto no nos interesa el Otro en sí, independientemente de su condición social, sino el Otro en cuanto pobre. Nos interesa la cuestión social en el contexto de la cuestión cultural.

La categoría de la alteridad añade al pobre genérico algo esencial, su condición cultural que le confiere identidad y lo sitúa en el espacio geográfico y en el tiempo histórico. En la historia de la humanidad, la alteridad es anterior a la pobreza, aunque en la historia del individuo y de los grupos sociales ambas pueden coincidir. La pobreza y su forma extrema, la miseria, son una consecuencia de la destrucción cultural.

La cuestión del pobre —"el pobre como el criterio interpretativo" para la historia de la Iglesia— sólo podemos entenderla correctamente dentro de la cuestión cultural que es más amplia y, al mismo tiempo, más diferenciada y específica. A través de la cuestión cultural es posible articular la diversidad universal del género humano, sin caer en las trampas del

reduccionismo y/o integracionismo de una monocultura dominante o de la coexistencia indiferente ante el diferente. Pobreza y miseria en América Latina tienen su raíz en Europa. Llegaron con la conquista. La alteridad latinoamericana, sin embargo, tiene su raíz histórica en este continente, milenios antes de la conquista. Una historiografía latinoamericana que no quiera descarrilarse en 1500, necesariamente requiere repensar el origen, las raíces y la identidad del continente.

La alteridad —diferencia y diversidad constitutivas de identidad— es el arma de resistencia más eficaz del pobre. La alteridad es el muro que separa al colonizador del santísimo de los pueblos colonizados. Con la multiplicidad de sus culturas los Otros resisten contra las tentativas integracionistas o reduccionistas. Conquistadores y misioneros experimentaron esa resistencia. En cuanto los pueblos indígenas son múltiples, son invencibles. No caben dentro de la “gran narrativa” de la historia oficial, ni en el interior de una “mitología general” o en las normas únicas de un cristianismo monocultural. La percepción empírica del tiempo mensurable es tan cultural como la adquisición de normas de conducta.

La física moderna confirma este dato antropológico. La física cuántica nos liberó definitivamente de la perspectiva única del tiempo lineal de la cosmovisión mecanicista de Newton. De esta resistencia de lo múltiple étnico al supuestamente universal colonizador escribe José de Acosta: “Es un error común tomar las Indias por una especie de campo o ciudad y creer que, por llevar un mismo nombre, son de la misma índole y condición. (...) Los pueblos indios son innumerables, tiene cada uno de ellos determinados ritos propios y costumbres y se hace necesaria una administración distinta según los casos. Por eso, no sintiéndome yo capaz de tratar uno a uno de todos ellos, por serme desconocidos en su mayor parte y aun que llegara a conocerlos del todo sería tarea interminable (...)”<sup>16</sup>

Por eso los misioneros se empeñaron en la reducción lingüística a través de lenguas generales. El colonizador es incapaz de conocer o entender lo múltiple. Por tanto lo califica como “babilónico”:

“Se dice que en tiempos pasados setenta y dos lenguas pusieron en confusión al género humano. Pero estos bárbaros se diferencian entre sí por sus setecientas y más lenguas.”<sup>17</sup>

Uno de los primeros historiadores que describió sistemáticamente la diversidad de naciones indígenas en Brasil, el jesuita Fernao Cardim, enumera, en 1584, en la costa de Brasil, 76 naciones y lenguas diferen-

tes.<sup>18</sup> Más tarde, el padre Antonio Vieira, en su famoso "Sermón de Epifanía", se quejó también de una verdadera Babel lingüística en la Amazonía:

*"En la antigua Babel hubo setenta y dos lenguas, en la Babel río de las Amazonas ya se conoce más de ciento cincuenta tan diversas entre sí como la nuestra y la griega; y así cuando llegamos allá, todos nosotros éramos mudos y todos ellos sordos."*<sup>19</sup>

Lo múltiple bárbaro se opone a lo monocultural cristiano y/o a lo universal civilizado. Pero Acosta dice que lo múltiple bárbaro también es pobre para expresar los misterios de la fe: "Con frecuencia faltan los términos para declarar los misterios principales de la fe, como señalan los que hablan bien las lenguas indianas. Y declarar cosas de tanta trascendencia por medio de intérprete y confiar los misterios de la salvación a la buena fe y expresión de gente plebeya y vulgar (...) la experiencia misma viene enseñando los inconvenientes e incluso perjuicios que hay en ello: traduce una cosas por otras, porque no entiende o porque se cansa de seguir al que enseña."<sup>20</sup>

Al asumir el pasado de un pueblo o grupo social, a partir de su perspectiva propia, la historiografía puede ser "buena noticia", al reducir el pasado de este pueblo a una prehistoria, una etnografía o arqueología. El prejuicio de este procedimiento está en el encogimiento de la perspectiva utópica o en el bloqueo total de lo inédito-viable del respectivo grupo. El pasado disminuido se proyecta sobre el futuro. El pasado estrangulado ahorca el futuro.

Alteridad y pobreza de los colonizados no garantizan necesariamente el acceso correcto a la propia historia. La historia de un pueblo o grupo social, de alguna manera, es siempre contada por Otros, no solamente en la secuencia de las generaciones, diacrónicamente, sino también sincrónicamente. La historia de los menores asesinados en la escalinata de la Iglesia Ntra. Sra. de la Candelaria y el genocidio de los Nambikwara y Yanomami son contados por los sobrevivientes por Otros, vecinos, testigos que se hacen "voz de los sin voz".

Pero también el Otro, al contar la historia de su propio pueblo, no escapa a la ambigüedad representativa, defensora e intercesora del portavoz. El Otro puede ser dominador interno de su "tribu" o instrumento de colonización de fuerzas externas. El Otro puede ser representante apenas de sí mismo, pero no de su pueblo. La alteridad en sí no legitima el discurso historiográfico, como tampoco lo legitima la solidaridad en sí. Tam-

bién frente al "Otro/pobre" es absolutamente indispensable preguntar en nombre de quién habla y cuáles son los intereses que representa. El colonizador siempre sabe mantener su dominio y su explotación a través de falsos liderazgos del propio colonizado. Frente a las grandes ideologías planetarias, los Otros/pobres no poseen una inmunidad indestructible. Por tanto, siempre habrá la posibilidad de "liderazgos" autóctonos que no representan a su pueblo, sino a las ideologías y a los intereses de un sistema político, económico, eclesiástico que los promovió. La historia del cristianismo en Angola contada por el Cardenal Gantin, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, seguramente, será bastante diferente de la misma historia contada por Jonás Savimbi, líder de Unita, aunque ambos sean angolanos. Por tanto, lo referencial de la alteridad étnico-cultural, (negro, indio, mestizo, angolano) no garantizan "la verdadera historia". Un Guaraní no escribe la historia del pueblo guaraní necesariamente mejor que un no guaraní. Tampoco garantiza la "verdadera historia" el hecho de que alguien escriba sobre su propia clase social (pobre, excluido) o la participación en el propio evento relatado.<sup>21</sup>

¿Qué necesita un Guaraní pobre para ser un historiador confiable de la historia de su pueblo, si ni su etnicidad, ni su pobreza, ni su testimonio ocular constituyen una garantía suficiente para tal empresa? Necesita, además de las herramientas profesionales del historiador, responder con lealtad, perspicacia y astucia a la confianza y a la delegación de su pueblo. Lealtad quiere decir devolución de aquella historia al pueblo que fortalece su proyecto histórico. La verdadera historia, en la perspectiva de una hermenéutica a partir del Otro/pobre, es siempre aquella que, partiendo del pasado, fortalece el proceso del respectivo pueblo y grupo social. La verdad ha de ser articulada con la vida. La verdad histórica de un pueblo o grupo social es inseparable de su proyecto de vida. El "proyecto de vida" proporciona la clave de lectura y articulación de las fuentes históricas. En estas condiciones, el Guaraní pobre tiene muchas ventajas sobre el "intelectual orgánico" comprometido con el lugar y la perspectiva del Otro/pobre, el compartir de la vida concreta sobrepasa la inteligencia solidaria.

Pero, los proyectos de los Otros/pobres, al final de este siglo que aparentemente ha entregado el trofeo de vencedor al proyecto neoliberal, son extremadamente amenazados. El proyecto neoliberal sustituye a la violencia colonial de la integración uniformizadora por la violencia de la exclusión, a su vez también homogenizadora a través del hambre y la mi-

sería. En esta perspectiva, la solidaridad defensora del intelectual orgánico se debe considerar un factor no descartable estratégicamente.

### III. La historiografía defensora

La práctica del historiador no es una práctica neutra o meramente técnica. La verdad histórica, como toda verdad, tiene raíces y condicionamientos socioculturales. Los historiadores nunca son meros secretarios o portavoces de lo que los pueblos cuentan, semejantes a técnicos de grabación de un estudio de televisión. El historiador es un interventor y un agente de cambio. Como un escultor, el historiador tiene la posibilidad de esculpir estatuas muy diferentes con la piedra en bruto de la historia. La historiografía defensora, al cepillar la historia oficial a contrapelo, es intencionalmente una historia antisistémica. Como un abogado defiende a un "marginal" con los instrumentos del sistema central/dominante, también la historiografía "defensora" puede defender a los "marginales" de la historia oficial dentro de las estructuras y con el instrumental del sistema dominante. El sistema dominante, claro, no permite a la historiografía solidaria deambular por sus alamedas sin pagar el peaje de los constreñimientos institucionales de una facultad, de una iglesia o del estado. El inquilinato en la casa del sistema implica el pago del condominio que no deja de ser una forma soft de cooptación. Pero entre "concesiones sistémicas", estratégicamente asumidas, y "profecía de la corte" hay una gran diferencia. El mismo Evangelio es antisistémico. Pero a veces es difícil, como dice el Evangelio, estar en el mundo, sin ser del mundo. Para que la historiografía solidaria pueda permanecer fiel a su propósito, sin doble lealtad, tiene que asumir -y no sólo presuponer- permanentemente la simetría de su práctica y perspectiva profesional con el proyecto de vida de los Otros y pobre.

En este ajuste de la simetría entre el proyecto de trabajo del historiador y el proyecto de vida de los pueblos se encuentran muchas vallas, límites, aporías 'históricas' y dicotomías entre lo oral y lo escrito, entre lo "universal" y lo "particular", entre lo "múltiple" y lo "único", entre el "tiempo circular" y el "tiempo lineal", entre el "mito pre-lógico y pre histórico" y la "historia". La tarea de la historiografía "defensora" no es la reproducción de estas divisiones maniqueas, sino su superación. Esta debe entenderlas como provisionales, perjudiciales a los Otros y a los pobres,

causadoras de violencia, explotación y etnocentrismo. A la raíz de toda violencia está la destrucción de la entereza y de la integridad, tanto de individuos como de grupos sociales; está el *divide et impera* entre hombre y mujer (machismo), entre cuerpo y alma (violencia religiosa, esclavitud), entre ricos y pobres (explotación/exclusión), entre humanidad y naturaleza (el *res cogitans* y *res extensa* de Descartes), entre tiempo vacío (ocio) y tiempo pleno (trabajo). Estas rupturas no deben ser confundidas con los elementos constitutivos de la alteridad. Alteridad es la polaridad entre diferentes íntegros y enteros que genera luz. La alteridad donde el diferente no es contemplado con un mirar indiferente, sino con simpatía -tiende a la articulación de los Otros/pobres entre sí y con otros sectores de la sociedad. No se debe confundir la alteridad polar con la dualidad indiferente u hostil. La separación maniqueísta de las partes y de los grupos, donde no causa indiferencia, genera traumas, exige subordinación y permite dominación. De la "historia contada por el Otro a la historia escrita por nosotros" hay un largo camino de violencia, selección e incorporación

El día 16 de noviembre de 1532, cuando Francisco Pizarro fue recibido por Atahualpa en Cajamarca, el dominico Vicente de Valverde presentó al Inca la Biblia con las siguientes palabras: "Soy siervo de Dios y enseñé a los cristianos las cosas de Dios, y también vengo a enseñarte a ti; y lo que les enseñé es lo que Dios nos habló, que está en este libro", (...) Atabaliba dice al religioso que le deje el libro para verlo. (...) Lo abrió, y no maravillándose de las letras ni del papel (...) lo tiró a cinco o seis pasos de sí."

Y Atahualpa respondió a Fray Valverde que sabía muy bien todo lo que los españoles habían hecho por el camino: "que habéis (...) tomado la ropa de mis caciques y como los habéis tratado, y aquí habéis saqueado mis cabañas (...). El religioso dice al gobernador lo que había ocurrido con Atabaliba y la gran soberbia con que había tirado la Sagrada Escritura al suelo y que parecía que venía con malas intenciones. El gobernador luego se armó (...), entró en medio de todo el pueblo de Atabaliba con mucho ánimo, (...) le tomó el brazo y dice: ¡Santiago! Y en este momento fueron disparados los tiros de pólvora (...)”<sup>22</sup>

Para ningún pueblo de cultura oral el encuentro con la escritura y con la Biblia fue tan dramático como lo fue para Atahualpa. Claude Lévi-Strauss, al relatar en su libro *Tristes Trópicos* el encuentro de los Nambi-

kewara con la escritura, hace las siguientes consideraciones sobre la correlación entre la aparición de la escritura y la dominación:

*"El único fenómeno que (la escritura) ha acompañado finalmente es la formación de las ciudades y de los imperios, esto es, la integración en un sistema político de un número considerable de individuos y su jerarquización es en todo caso la evolución típica a que se asiste desde Egipto hasta China, cuando la escritura surge: parece favorecer la explotación de los hombres, más que su iluminación"* 23

Vale resaltar que el año de la invasión de las Américas, 1492, coincide no solamente con la expulsión de los árabes y de los judíos de España, sino también con la confección de la primera "Gramática castellana" por Antonio de Nebrija. En el prefacio, el propio Nebrija subraya que el papel de la lengua unificada es tan importante como el de la fe, las armas y las leyes<sup>24</sup> Quien edita la gramática y determina el diccionario de un pueblo, domina la semántica, por tanto, domina el proyecto histórico de un pueblo

A despecho de esta realidad, las clases letradas -independientemente de orientación ideológica- consideraron la escritura siempre un progreso universal. Aún las Conclusiones de Medellín, siguiendo al Vaticano II, afirmaron, por ejemplo, que sin escritura no hay cultura:

*"Existe (...) el vasto sector de los hombres marginalizados de la cultura, los analfabetos y especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una esclavitud inhumana, Su liberación, una responsabilidad de todos los hombres latinoamericanos"*<sup>25</sup>

La alfabetización de los pueblos colonizados en la lengua del colonizador ha sido un instrumento eficaz para hacerlos olvidar su propio saber, sin tener acceso al saber del colonizador. Las clases letradas piensan que la cultura de un pueblo comienza con su llegada, que lo beneficia con la escritura. Los analfabetos, los que duermen debajo de los viaductos, por tanto, serían personas sin cultura. ¿Cómo repercute esta visión etnocéntrica en el campo de la historiografía?

También la historia oficial -la historia enseñada en las universidades y transmitida en los libros- comienza con la escritura. Y los historiadores profesionales opinan que antes de 1500 en las Américas no había historia, sino pre-historia. También en la programática Introducción General (I/1) en la Historia de la iglesia en América Latina, de Enrique Dus-



sel, aún prevalece este punto de vista.<sup>26</sup> Antes de la llegada del cristianismo no hay historia religiosa en las Américas. hay pre-historia latinoamericana. Todo lo que aconteció antes de la escritura y antes del cristianismo es pre-historia religiosa latinoamericana. Simplemente no forman parte de ninguna parte de esta Introducción General.

La historia por cuanto no está escrita solamente por nosotros . Ante la alteridad indígena de este continente, la historia comienza también con los no-indios. Si la historia religiosa de América Latina comienza en 1500, esta historia comienza con el conquistador y termina con él. He aquí la trampa historiográfica “el pobre como el criterio interpretativo” de una historia de la Iglesia estructuralmente atrapada en la perspectiva del conquistador y sus herederos. Frente a la oclusión eurocéntrica de América Latina de la historia mundial, su inclusión resumida (desde 1492) no representa una alternativa.

El paso cualitativo de la historia latinoamericana no es del pie del página —donde se encuentre generalmente en las “historias de la Iglesia” como “Historia de las Misiones”— al texto, sino a la descentralización del texto en cuanto tal. Tenemos que imaginarnos los lugares de los pobres latinoamericanos en plural. Y estos lugares están subidos en carrozas que vienen de muchos lugares distantes y diversos. La historia de América Latina no comienza en 1500 y tampoco comienza en Europa.

Los mismos historiadores de la época colonial dieron a los relatos de la época colonial el estatuto de historia. José de Acosta por ejemplo, con su lealtad siempre dividida entre el proyecto de colonización y el proyecto de los pueblos indígenas. era capaz de considerar su historia natural y moral de las indias no “historia de una pre-historia”, sino historia de una verdadera historia en defensa e la racionalidad del indio y de la credibilidad de su trabajo misionero:

*“No hay gente tan bárbara que no tenga algo bueno que alabar, ni la hay tan política y humana que no tenga algo bueno que enmendar. Pues cuando la relación o la historia de los hechos de los indios, no tuviese otro fruto más de este común de ser historia y relación de cosas, que en efecto de verdad pasaron, merece ser recibida por cosa útil, y no por ser indios es de desechar la noticia de sus cosas (...). Así que cuando esto no tuviese más que ser historia, siendo como lo es, y no fábula y ficciones, no es sujeto indigno de escribirse y leerse. Más hay otra muy particular razón, que por ser de gentes poco estimadas, se estima en*

*más lo que de ellas es dicho de memoria, y por ser en materias diferentes de nuestra Europa, como lo son aquellas naciones da mayor gusto entender de raíz su origen de proceder, sus sucesos prósperos y adversos. Y no es sólo gusto sino provecho también, mayormente para los que han de tratar, pues la noticia de sus cosas convida a que nos den crédito en las nuestras y enseñan en gran parte cómo se deban tratar y aún quitan mucho del común y necio desprecio en que los de Europa los tienen no juzgando de estas gentes tengan cosas de hombres de razón y prudencia*"<sup>27</sup>

El padre José de Sigüenza, en el catálogo de la biblioteca de El Escorial, de 1616, por ejemplo, da a la "Relación de los ritos antiguos, idolatrias y sacrificios de los indios de la Nueva España (...)" de Fray Toribio de Motolinía el título "Historia de los Indios de Nueva España", por lo tanto, reconociendo el estatuto de "historia" para el pasado religioso indígena.<sup>28</sup>

Angel María Garibay, en su introducción a la "Relación de las cosas de Yucatán", de Fray Diego de Landa, dice que la obra es más que una Relación. Es una verdadera historia. La historia de una historia.<sup>29</sup> Y la obra monumental de Bernardino de Sahagún sobre el pasado religioso de los indios Nahua recibió, desde su primera impresión, en 1829, el título de Historia General de las cosas de Nueva España.

Frente a los historiadores contemporáneos de la época colonial, que reconocieron el pasado indígena como "historia", la clasificación de la historia precolonial, como "prehistoria" significa, en la obra de la Cehila un retroceso conceptual. Pero también la clasificación interna de esta "prehistoria" en "altas culturas", entre las cuales Dussel menciona las culturas de Mesopotamia, Egipto, India y China y las culturas prehistóricas de América Latina, las culturas de los nómadas, de los agricultores, y las culturas urbanas (Maya, Aztecas, Incas) forma parte de una historiografía antropológica, colonial o colonialista. Recuerda la clasificación de Acosta, que dividió los pueblos en tres clases: primero, los que no se distanciaron mucho de la recta razón, los que tienen estado y leyes y ciudades fortificadas como los Chinos, los japoneses y muchas provincias de la India oriental; segundo, los que no alcanzaron la escritura, ni los conocimientos filosóficos, pero tienen estado y una cierta estabilidad (Mejicanos, Peruanos); tercero, los salvajes, semejante a animales, sin ley, sin rey, sin contratos

sin estado, y que comen carne humana y andan desnudos (Churiguano, Mojos, la mayor parte de Brasil).<sup>30</sup>

La constatación de Dussel de que la costa del Pacífico, gracias a la revolución urbana, había producido "alta cultura", en tanto la costa del Atlántico representaría un espacio humano subdesarrollado con vacíos culturales, debe ser cepillada a contrapelo a causa de parámetros subyacentes, cuestionables para la evaluación cultural. Una cultura selvática, sin Estado y con una economía de subsistencia, puede garantizar más calidad de vida global que una llamada alta cultura, que generalmente representa ya una incipiente sociedad de clases.<sup>31</sup>

Una historia de la Iglesia no es una historia mundial. Incorporar la historia mundial entre dos eventos de la mitología cristiana, entre la Creación del libro del Génesis (Gn. 1,1,) y la parusía del libro del Apocalipsis (Ap. 22,20) extrapola el papel de un historiador de la Iglesia y no deja de ser una operación eclesiocéntrica discutible. Entre los dos eventos míticos de la Creación y parusía, Dussel sitúa la plenitud de los tiempos, el evento histórico de la encarnación del Verbo (Jn3 1,14) como inicio de la historia de salvación de la liberación de los hombres.<sup>32</sup> ¿Una cristiandad de liberación? ¿Y las mujeres? El lenguaje que atraviesa los volúmenes de la Cehila es todavía bastante machista a pesar de haber incluido generosamente a las mujeres en la categoría de las más pobres de los pobres. ¿Es posible escribir una "historia de la Iglesia, sin ser eclesiocéntrica? Exactamente ése es el desafío de la historiografía defensora: mostrar que las iglesias no dividen la lealtad del historiador para con los proyectos de vida de Otros/pobres, sino que refuerzan su solidaridad. Por lo tanto la historia de la iglesia no incorpora la historia de los pueblos, sino que por el contrario, se incorpora dentro de los proyectos históricos de los pueblos.

El problema de fondo, en esa cuestión de la llamada pre-historia religiosa latinoamericana, para la historia de la iglesia es no sólo el reconocimiento salvífico de las religiones no-cristianas en términos minimalistas como "semillas del Verbo", "valores", "tradiciones aprovechables", sino el reconocimiento de la historia del Otro como camino ordinario de salvación.

Significa para el cristianismo, por lo tanto, abdicar del camino único, sin abdicar de Jesucristo. La historia de la iglesia será más inteligible dentro de un proyecto amplio de la historia natural y social del caos diná-

mico, dentro del proyecto histórico de los pueblos y de la historia de las religiones.

¿Es posible convivir con diferentes historias de salvación, sin subordinación ni integración del poder -se instaló en el cristianismo un monismo hermenéutico. Como el apóstol Pablo reinterpreto, a partir del acontecimiento de Jesucristo toda la historia del Judaismo, es posible hacer en cada cultura la conexión evangélica", sin violencia ni integración colonial. Al historizar el proceso de formación de su propia identidad, el cristianismo supera su credibilidad y su capacidad de diálogo.

#### IV. ELEMENTOS PARA UN NUEVO PARADIGMA HISTORIOGRAFICO

Medios de comunicación (o no - comunicación) sofisticados conectan hoy pueblos y eventos sincrónicamente en una historia mundial. \_Hay todavía en esta historia posibilidad de historias particulares, historias donde el Otro no es apenas eco, sino actor, no apenas oyente, sino narrador autodeterminado? La "gran narrativa" de la historia oficial es integracionista y excluyente al mismo tiempo. Una historiografía a partir de los Otros/pobres no puede ser la lucha por la integración o por la participación como ayudante en la "gran narrativa". Es la lucha por la reconstrucción de la narrativa, por la participación de los silenciados, por la redefinición de la gramática, por la articulación de los diferentes: para que todos puedan contar su historia y para que la voz de los más débiles sea la primera en ser oída.

En el escenario mundial de hoy, la fuerza solidaria de la historiografía latinoamericana no está en la transformación de los macroanálisis económicos en periodizaciones historiográficas. El denominador común de estos macroanálisis es la desesperanza y la fatalidad ante la exclusión social y la destrucción ecológica. La fuerza de la historiografía no está en un arreglo sistémico que responda a la exclusión neoliberal con el injerto en el árbol hueco de un sistema anti-hegeliano, supuestamente anti-neoliberal y universal, aunque incapaz de dar una respuesta significativa a la alteridad. La unidad de un proyecto de liberación ha de ser un conjunto articulado entre grupos y pueblos que encontraron en su diversidad reconocida la fuerza de su identidad, la razón de su lucha y la perspectiva de su proyecto. La historiografía solidaria latinoamericana necesita encontrarse

con la etnohistoria; el furor historiográfico esta en la capacidad de levantar, acompañar y articular la multiplicidad de hechos contradictorios y proyectos de vida de este continente pluriétnico. Una historiografía latinoamericana no puede imitar los patrones evolucionistas -del inferior al superior, del atraso al progreso, del nomadismo a las altas culturas-, ni reproducir dicotomías clasificadas (pre-historia versus historia, mitos, versus racionalidad, tiempo circular versus tiempo lineal) de la ilustración europea.

Para un historiador "iluminado", los mitos de los pueblos indígenas se parecen a las "ocas" que los misioneros encontraron, casas indígenas con "aberturas sin puertas ni cierre", todos a la vista unos de otros sin departamentos ni divisiones".<sup>33</sup>

La sincronía total, de todos y de todo, indicaría la ausencia de historia. Los mitos tradicionales son, como las culturas, tanto históricos como racionales. Sin embargo, obedecen a otros criterios de historicidad, temporalidad y racionalidad. Para la racionalidad iluminista un espacio puede ser habitado y, al mismo tiempo, puede ser un vacío cultural e histórico. Los mitos, como las culturas, son sincrónicos y diacrónicos al mismo tiempo. "La cultura funciona como una síntesis de estabilidad y cambio, de pasado y presente, de diacronía y sincronía".<sup>34</sup> Toda reproducción cultural incluye una alteración histórica. Nunca entramos dos veces en el mismo río. Así pasa también con los mitos. Los mitos son incansables en su historicidad e inagotables en su racionalidad. "Entablan una nueva partida (de ajedrez), cada vez que son contados o leídos".<sup>35</sup>

Recuerdo las emociones, el lloro, el llanto y el desespero con que una india *sataré-mawe* me contó un día la historia del *Porantim*, el remo sagrado en que está inscrita la historia del bien y del mal de la tribu. Lévi-Strauss, en su reciente libro *Historia de lince*, establece una relación entre los mitos de las llamadas sociedades tradicionales y las modernas. Si en las sociedades sin escritura los acontecimientos positivos estaban más acá de los poderes de la imaginación y tocaba a los mitos rellenar ese espacio, nuestra propia sociedad se encuentra en la situación inversa (...). Entre nosotros, los acontecimientos positivos desbordan de tal forma los poderes de la imaginación que ésta, incapaz de comprender el mundo cuya existencia le es revelada, tiene como único recurso volverse hacia el mito. En otras palabras, entre el especialista que avanza por el cálculo una realidad inimaginable y el público ávido de captar algo de esa realidad cuya

evidencia matemática desmiente todos los datos de la intuición sensible, el pensamiento mítico vuelve a ser un intercesor, único medio para comunicarse los físicos con los no-físicos (...) Del modo más inesperado, ese el diálogo con la ciencia lo que vuelve el pensamiento mítico nuevamente actual".<sup>36</sup> Lo mismo vale para el diálogo con la historia, con las religiones y con las culturas.

La historiografía en América Latina, cuyo lugar hermenéutico es el Otro/pobre no está en el comienzo, ni en el fin de su propósito. Emergen, sin embargo, actitudes y tareas nuevas que habrán de jalonar un reencuentro con el proyecto histórico del Otro en cuanto pobre.

1. El trabajo historiográfico no comienza con la periodización del tiempo a ser estudiado, sino con la elección de opciones de fondo, el estudio de las fuentes y de los proyectos históricos de los respectivos pueblos. Las periodizaciones establecidas previamente son como lentes comprados antes de la graduación de la miopía. Las periodizaciones históricas y la compra de lentes exigen una confrontación previa con los objetos reales. La periodización a posteriori no está en contradicción con opciones de base y lugares preferenciales previamente establecidos.

2. Antes de la conquista no hay pre-historia, sino historia y etno-historia que es historia en el pleno sentido de la palabra. Por lo tanto, el inicio de la historia de los llamados pueblos latinoamericanos no coincide con la conquista.

3. El tiempo pre-cristiano no es pre-historia religiosa, sino historia religiosa, a la que el cristianismo se incorpora posteriormente. Una "pre-historia" de la "historia de la Iglesia latinoamericana"<sup>37</sup> revela una visión eclesiocéntrica. La condición para una historia de la Iglesia postcolonial es el reconocimiento salvífico de la historia profana y religiosa del Otro/pobre; las religiones amerindias y afroamericanas, también tras la llegada del cristianismo, no son idolatrías, sino caminos específicos de salvación.<sup>38</sup>

4. La historiografía solidaria rechaza el evolucionismo histórico "de lo inferior a lo superior" y "del atraso al progreso", del "pre" al "post". En la lógica de esta perspectiva evolucionista estaría la siguiente secuencia: prehistoria, historia, post-historia, fin de la historia o reinicio con la prehistoria. Se debe rechazar igualmente una visión idealista de procesos teológicos de la historia que conducirían el mundo y la Iglesia a ser progresivamente más evangélicos. El Reino de Dios y las estructuras de peca-

do están dialécticamente, aunque no en pie de igualdad, presentes en cada tiempo histórico.

5. Los mitos de un pueblo no son apenas codificaciones muertas de su historia, sino que son históricos en sí: contar el mito implica en su actualización histórica.

6. Las culturas, como los mitos, tienen su racionalidad propia en la que sincronía y diacronía están íntimamente articuladas.

7. La historia de un pueblo no comienza con la escritura o con su alfabetización (en ese caso, el 25% de la población brasileña no tendría historia).

8. La historia universal no es una metahistoria con estatuto ontológico, ni la extensión de una historia particular (europea) sobre las demás, sino la confluencia de múltiples historias particulares y proyectos históricos de los pueblos. La historia universal que requiere la participación de todos los pueblos, por tanto, es una construcción de conjunto y del futuro.

9. La historiografía solidaria y defensora hace pagar permanentemente su saber (sus "fuentes") y su prestigio profesional a los Otros/pobres que puedan dar una contribución relevante al proyecto histórico de sus pueblos. El diálogo permanente con el Otro/pobre es una condición indispensable de la práctica del historiador solidario que visualiza el protagonismo de los pueblos que apoya. La perspectiva de una "historia de los Otros escrita por ellos" es parte del proyecto más amplio de su autodeterminación.

10. La finalidad de una historia de la Iglesia latinoamericana no es arqueológica, ni apologética, historicista o futuroológica. La historiografía no pretende descubrir el futuro, la vocación o el sentido escondidos, en esta historia, para algunos (cristianos), sino mostrar la posibilidad del proyecto de vida de todos.

He aquí algunas tareas para una "segunda época" de la historiografía del cristianismo latinoamericano. La resistencia de la alteridad apunta hacia el reconocimiento de la historicidad de la propia historiografía.

Aquí en esta tribu nadie quiere su catequisis  
 Hablamos su lengua, pero no entendemos su sermón  
 Nos reímos alto, bebemos y decimos palabrotas.  
 Pero no sonreímos a lo loco, no sonreímos a lo loco  
 VUELVA A SU CASA, VUELVA PARA ALLA

Ojalá que el último en reír, en esta historia, sea el de los Otros/pobres. Esta historia -inédita y viable dentro de una historia universal y vinculada a la historia natural-es descrita, igualmente por cientistas sociales y físicos contemporáneos, como "caos dinámico". Nada surgirá de este caos como era antes, pero también nada será sin el antes. Para escribir esta historia, tal vez sea necesario sacrificar la sofisticación ilustrada de una razón solipsista y reaprender del Otro a comer con las manos, pensar en conjunto y escuchar boquiabiertos.

## NOTAS

- 1 Este texto fue presentado el día 6 de Septiembre de 1993, durante el "Simposio: Enseñanza de la Historia de la Iglesia en Brasil", organizado por la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (Cehila) en la Facultad de Teología Ntra. Señora de la Asunción, Sao Paulo.
- 2 Este texto fue presentado el día 6 de Septiembre de 1993, durante el "Simposio: Enseñanza de la Historia de la Iglesia en Brasil", organizado por la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (Cehila) en la Facultad de Teología Ntra. Señora de la Asunción, Sao Paulo.
- 3 CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina). *Historia General de la Iglesia en América Latina*, II tomos, Salamanca, Sígueme/Cehila, desde 1977.
- 4 El término "*advocatorio/a*", referente a hacer de abogado, defender una causa ajena, se ha traducido por *defensor/a*. (N. del traductor)
- 5 Acosta, José de *Historia natural Y moral de las Indias*. México FCE 1985, p.63s. Sahagún afirma que los Nahuas, de la Nueva España, a través de sus pinturas antiguas, tienen la memoria histórica de por lo menos dos mil años. Cfr. Sahagún, Bernardino de. *Historia general*, I, c. p. 29.
- 6 BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da historia. En: *Obras Escolhidas*. Vol 1, Sao Paulo, Brasiliense, 1985, p. 224s (de la tesis 6 y 7). Nuestra versión corrige la traducción citada en algunos items.
- 7 El texto intergo de la intervención de Italo di Stefano en: *Boletín de Prensa* n.16 (20.10.1992), Anexo 1.
- 8 Dussel, Enrique (Org.) *Historia Liberationis*. 500 años de historia da Igreja na América Latina. Sao Paulo, Paulinas/Cehila, 1992.



- 9 Anchieta, José de., Carta al P. Diego Laynes (de S. Vicente, 16.4.1563). En: LEITE, Serafim. *Cratas dos primeiros jesuitas do Brasil*. 3 vols., Sao Paulo, Comissao do IV Centenario de cidade de Sao Paulo, 1954, vol. 3, pap. 554.
- 10 Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle. *Entre o tempo e a eternidade*. Sao Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- 11 VARHAGEN, Francisco Adolfo de., *Historia geral do Brasil*. 3 Vols., Sao Paulo, Melhoramentos, 1978, Aquí vol. 1, p. 30.
- 12 SHILLER, Friedrich., Was heit uns welchem Ende sudiert man Universlgeshichte? Eine akademische Antrittsrede (1989). En: Harktwig, Wolfgang (org.) *Uber das Studium der Gerschichte*. Munchen, DTV, 1990m p. 19-36, aquí p.24
- 13 DUSSEL, Enrique. *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*. Tomo I, 1 de Historia General de la Iglesia en América Latina, 1, c. 1983, p. 70.
- 14 CNBB. *Das diretrizes a Santo Domingo*. Sao Paulo, Paulinas (Documento da CNBB, 48), 1992, n. 38
- 15 DUSSEL, Enrique (org.). *Historia Liberationis*, 1. c., p.31
- 16 ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. Vol. 1, Madrid, CSIC (ed. bil- ingüe), 1984, p. 59 (proemio). Cuando es necesario, usamos también la traducción de la edición de Madrid, Atlas, 1964.
- 17 Ibid. p.93
- 18 Cf. CARDIM, Fernao. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte/Sao Paulo Itatiaia/Edusp, 1980, p. 101-106.
- 19 VIEIRA, Antonio. *Sermoes pregados no Brasil*. Lisboa, Hernani, 1940, vol. 3, p. 378.
- 20 IBIDEM, p. 95. e
- 21 Bernal Díaz del Castillo, por ser veterano de la conquista, no escribió, como se pro- puso la "verdadera historia de la conquista de la nueva España" (México, Porrúa, 1977, 2 Vols.), sino la historia del conquistador.
- 22 Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias (...)*. 5 Vols., Madrid, BAE, 1959, libro 46, en: Suess, Paulo (org.). *A conquista espiritual da América Espanhola*. Petrópolis, Vozes, 1992, p. 152. Para la contextualización del episodio ver idem p. 158
- 23 LEVI-STRAUS, Claude. *Tristes Trópicos*. Lisboa, Ediciones 70, 1993, p. 283s.
- 24 NEBRIJA, Antonio de. *Gramática castellana*, Salamanca, 1492 (Madrid 1980). Cf. Vicent, Bernard, 1492. *Descoberta ou invasao?*, Rio de Janeiro, Zahar, 1992, p. 56s.
- 25 *Conclusiones de Medellín*, Documento 4: Educación 1/3. Cfr. *Gaudium et spes* n.9 y 60
- 26 Dussel, Enrique. Introducción General, 1.c. p.103-156. en Dussel, E. (org.). *Historia liberationis*. 1.c. p. 7, ya admite "Amerindia como historia originaria" sin abandonar la perspectiva evolucionista frente a las culturas.
- 27 ACOSTA, José de *Historia natural y moral de las Indias*, 1.c. p. 319. Un ejemplo más reciente de tales posturas denunciadas por Acosta es el general Euclides Figueiredo, excomandante del Ejército brasileño de la Amazonía, que con ocasión de la última matanza de los Yanomami declaró impunemente que los Yanomami no tienen ninguna inteligencia, son como animales que nacen y se reproducen, (...) el indio no anda desnudo porque quiere, sino porque no tiene ropa". En *Folha de Sao Paulo*, (20.8.1993): sección 1, p.12.
- 28 Cf. Introducción de Goerges Baudet en: MOTOLINIA, Toribio de. *Historia de los indios de la nueva España*. Madrid, Clásicos Castalia, 1985, p. 71s.
- 29 Cf. Introducción de Ángel María Baribay en LANDA, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán* (1560). México, Ed. Porrúa, 1982, p. Xls.

- 30 ACOSTA José de. *De procuranda indorum salute*, 1, c. p. 63s.
- 31 También Schosinger, Juan. Las religiones amerindias. En: Dussel, Enrique (org.). *Historia liberationis*. 1, c p. 35ss, se vale de conceptos obsoletos como prehistoria, hombre americano, altas culturas, aculturado, en una óptica de "americanos de origen europeo".
- 32 Ibidem, p. 103.
- 33 CARDIM, Fernao. *Tratados da terra e gente do brasil*. Sao Paulo, Itatiaia/Edusp, 1980, p. 152.
- 34 SAHLINS, Marshall. *Ilhas de historia*, Río de Janeiro, Zahar, 1990, op. 180.
- 35 LEVI-STRAUSS, Claude, *Historia de lince*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 10.
- 36 Ibid. p. 12
- 37 DUSSEL, Enrique, *Introducción general* 1. c., p. 105
- 38 Cf. CEHILA, *Historia general*, Tomo VIII, 1, c. p. 3

# LA RELIGIOSIDAD DE LOS INDIGENAS PARAGUAYOS

P. Roberto Chaparro Aranda.

Todos los pueblos indígenas del Paraguay tienen relaciones religiosas con seres trascendentales. La idea de lo sagrado es permanente en las culturas indígenas, no existe ningún indígena que no crea en Dios. Según sus vidas y costumbres, hacen entender que no hay posibilidad de negar la religión. Esto se puede verificar en la vida diaria de ellos, todas las actividades tienen su matiz religioso. Nos dice el Padre José Seewische al respecto: "La realidad de expresiones religiosas a nivel de dominio de la naturaleza y de relacionamiento religioso interpersonal (de hombre a hombre) no contradice la existencia de actitudes religiosas de fe y culto trascendental, dirigida a Dios a quien nombran de diferentes maneras".<sup>1</sup> Así tenemos, que los guaraní llaman a Dios: Ore rú Tupá, Ñande rú vusú, Tupá, Ñande Jara, todos los nombres significan: Creador, Dueño, Nuestro Padre, porque él es el creador.

Los Toba: Ashén (Dios), Qata'a, Ashen yalec lenexat Cristo. El hijo de Dios que se llama Cristo. Aquí ya se nota la influencia de los primeros misioneros.

Los Nivacle: Fitsôc 'yich (el principal entre los dioses), Nasuc ojô-clô lhai (los del mundo de arriba), Tovoc Lhavoque (la mujer del agua, madre de la humanidad).

Los Ayveo: Dupade (el dueño del cielo).

Los Chamacoco: Phorcht (el que está en el cielo)<sup>2</sup>

Algunos de estos pueblos tienen un concepto de Dios muy bien definido, los guaraní por ejemplo: Ellos no conciben un Dios exclusivo para su comunidad, sino como ser supremo que rige toda la humanidad, con

amplio sentido. Ellos no se colocan como muchos pueblos o religiones, en cuanto a su Dios, en una situación privilegiada o preferencial. El cacique Rona contestando a una pregunta del doctor Schuester contestó: "Sí, nosotros sabemos que vuestro Dios, que vive allá donde truenas, se llama Padre, mientras nosotros creemos en un Padre de Todos, Ñanderú, que fue antes de todo (tenondeté). De ese Padre vosotros nos contáis cosas muy lindas. Pero, cuando vemos cómo vuestro Dios permite, porque pensamos de otro modo, por causas insignificantes, perseguirnos, matarnos a tiros, no podemos tener en él ninguna confianza. Diferencias de opiniones hay siempre entre nosotros también, pero las consecuencias son a lo sumo una paliza, siendo nosotros siempre tolerantes con los demás, cuando ellos son algo indulgentes con nosotros".<sup>3</sup> Aquí también encontramos que el Dios de los guaraní es anterior a todo lo existente, creador del universo; e indulgente con los hombres.

Su espíritu anima el mundo y cuanto existe en él, como rector supremo. Lo mismo hace el bien como el mal, o permite que se haga entre los hombres, conforme a su insondable sabiduría. El es espíritu puro; no asume formas algunas, ni se presenta casualmente como aparición. Se manifiesta a través de relámpagos, truenos, rayos, vientos fuertes etc.<sup>4</sup>

La religión siendo una búsqueda universal de Dios, no podemos negar que la religiosidad indígena está influenciada por el medio ambiente en que vive; al no poder dominar las fuerzas de la naturaleza que les son adversas se vuelven hacia un ser que les puede ayudar, pero estos seres no son el Dios verdadero, sino dioses intermediarios entre el creador y la criatura. Es interesante, al respecto, las reflexiones de un médico ruso que paso bastante tiempo entre los indígenas: "Detrás de la cortina de leyendas atractivas o tristes, aparece en todas partes la majestuosa imagen del Padre de la Vida, creador de todo el universo, que llena todo y esa en todas partes..<sup>5</sup>

### LA BUSQUEDA DE LA TIERRA SIN MAL (Paraíso Terrestre)

Hoy en día ningún antropólogo ni historiador dudan ya acerca de las causas de las migraciones de los guaraní. Era el urgente anhelo guaraní de dar, en el lapso de una existencia, con una tierra en que tuviera vigencia un estado paradisiaco, en que el que se pudiera gozar de una existencia materialmente asegurada y de una felicidad espiritual que abarcara todos

los aspectos. Este anhelo por la seguridad espiritual que envolvía a los guaraní, sigue hoy determinando la profundidad de su ser y constituye la clave para la comprensión del pensamiento y de la acción guaraní.

Unos estudiosos de la etnografía guaraní nos dicen al respecto: "Los paí tavyterá (una de las parcialidades indígenas de los guaraní) interpretan su vida en la tierra como una prueba que tiene que sufrir el alma, pero existe teóricamente al menos la posibilidad de llegar a la perfección ya durante esta vida terrestre, pudiendo así llegar directamente al paraíso. Conocemos muchos documentos históricos que nos relatan cómo pueblos guaraní enteros buscaron alcanzar esta perfección, y así poder llegar a la tierra sin mal, Yvy marã 'e' y' que está ubicado en el oriente, al otro lado del mar".<sup>6</sup>

En la década del 50 surgió en el Chaco un movimiento carismático entre varias etnias chaqueñas, "en la búsqueda de la tierra sin mal", con características propias de la época, pero, creo, con la misma intensidad y finalidad de las migraciones guaraní.<sup>7</sup>

### LA VIDA FUTURA (Paraíso Celeste)

Todas las tribus guardan un concepto concreto de la vida futura. Los guaraní distinguen una región en la tierra y el paraíso donde están las almas que no pudieron entrar en el paraíso. No se parece a nuestro antiguo concepto de limbo? Antes de llegar al paraíso el alma debe pasar por varias pruebas, según la descripción, tiene el aspecto de nuestro purgatorio.<sup>8</sup> Sin embargo hay hombres que llegaron a la perfección, sin tener que pasar por las pruebas de la muerte y la purificación.<sup>9</sup>

Los Maká dicen que hay que enterrar el cuerpo en la tierra fría para que el alma encuentre la Senda de los Avestruces (Via Láctea).<sup>10</sup>

Los Lengua y los Nivacle hacen distinción entre el alma buena y el alma mala. Pero a la parte celestial del alma le atribuye la continuidad, renovación e intensificación que viene de la fuerza renovadora que reside en el paraíso.

En general se puede decir que los indígenas no creen que el cuerpo se acabe totalmente y que las funciones vegetativas desaparecen. Piensan que el alma realiza las mismas funciones como beber, cazar, tener hijos y todo lo que haya realizado el cuerpo en la tierra, solo que sí no habrá preocupaciones ni enfermedades.

## EL VALOR DE LOS MITOS EN LAS CULTURAS INDIGENAS

Hoy en día se está hablando, en forma tímida todavía de que los mitos en las religiones no-cristianas, serían así como el "Antiguo Testamento" para la religión cristiana.

Los mitos sirven como preparación para la recepción del Evangelio; ya que en los mitos encontramos la expresión del pueblo en búsqueda de Dios. Por eso, sería interesante conocer el "Antiguo Testamento" de cada comunidad indígena en orden a una catequesis indígena. Nos decía el P. González Dorado en una jornada: "Los mitos guaraníes, la mayoría de los cuales pueden ser perfectamente aceptados, porque se encuentran en la línea de los primeros once capítulos del Génesis, y tomando esos once capítulos como normas o caminos, no tiene casi nada que decir en contra de esos mitos tradicionales en la cultura guaraní. Están si, expresados de otra manera, en otra cultura, cronológicamente les han dado otro sentido, pero el contenido último es totalmente válido".<sup>11</sup>

Ejemplo de un mito guaraní:

"Nuestro Padre último-primero  
para su propio cuerpo creó de las  
tinieblas primigenias.  
Las divinas plantas de los pies,  
el pequeño asiento redondo,  
en medio de las tinieblas primigenias  
los creó, en el curso de su evolución.  
El reflejo de la divina sabiduría  
el divino oye-lo-todo  
las divinas plantas de la mano  
con la vara insignia,  
las divinas plantas de las manos  
con las ramas floridas,  
las creó Namanduí, en el curso de  
su evolución,  
en medio de las tinieblas primigenias.  
De la divina coronilla excelsa las  
flores del adorno de plumas eran  
gotas de rocío.

Por entre medio de las flores del  
divino adorno de plumas  
el pájaro primigenio, el Colibrí,  
volaba revoloteando.  
Mientras nuestro Primer Padre  
creaba, en curso de su evolución,  
su divino cuerpo,  
existía en medio de los vientos  
primigenios;  
antes de haber concebido su futura  
morada terrenal,  
antes de haber concebido su futuro firmamento,  
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,  
y en virtud de su sabiduría creadora  
el origen de un sólo himno sagrado  
lo creó en su soledad.  
Antes de existir la tierra  
en medio de las tinieblas originarias  
antes de conocerse las cosas  
el origen de un himno sagrado  
lo creó en su soledad. Habiendo creado, en su soledad  
el fundamento del lenguaje humano;  
habiendo creado, en su soledad,  
una pequeña porción de amor;  
habiendo creado en su soledad,  
un corto himno sagrado,  
reflexionó profundamente  
sobre a quién hacer partícipe  
del fundamento del lenguaje humano,  
sobre quién hacer partícipe  
de las series de palabras que componían el himno sagrado.  
Habiendo reflexionado profundamente,  
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,  
y en virtud de su sabiduría creadora  
creó a quienes serían compañeros de su divinidad".<sup>12</sup>

Los mismos indígenas nos dan ejemplo de como podemos usar los mitos como base de una evangelización. Como ellos no tienen escritos sus mitos y confían solo en la memoria, se les ha presentado la confusión, al no recordar algunas explicaciones de los antiguos; entonces toman de la religión cristiana muchos elementos que ellos acomodan, reemplazando así muchas de la cosas olvidadas.<sup>13</sup> Los nuevos estudios antropológicos confirman este hecho: "Todos los mitos recogidos con relación al origen del mundo creado y del hombre criatura, son de indudable inspiración bíblica y sus narradores relativamente jóvenes".<sup>14</sup>

## EL VALOR DE LOS RITOS EN LAS CULTURAS INDIGENAS

Desde el punto de vista fenomenológico, los ritos son acciones simbólicas que expresan una creencia. A través del rito se evoca "los mandamientos del creador. Se comunica a los participantes a través de una oración, la experiencia religiosa; y así mantener la relación con el divino. Y sobre todo, es la prolongación de la hierofanía o manifestación de Dios.<sup>15</sup> El P. José Seelwische siguiendo el mismo pensamiento nos dice: "Toda la historia de la salvación tiene carácter sacramental. Se manifiesta en ritos y oraciones simbólicas que señalan la salvación y la efectúan a la vez. Esta estructura sacramental se puede observar en un gran número de símbolos religiosos muy comunes: gestos de oración y de bendición el soplo, la imposición de las manos, el baño, el convite y otros. Estos ritos sacramentales posibilitan al hombre la comunicación con Dios, en ellos experimenta y vive la cercanía de Dios que salva."<sup>16</sup>

El ritual con que se expresa el culto de los indígenas está formado sobre todo por plegarias cantadas y danzas que se cumplen especialmente en ocasiones de fiesta con buena participación comunitaria, aunque no falta tampoco formas rituales de carácter más familiar y hasta individual.

Los indígenas defienden sus rito, en la última jornada de catequistas indígenas, uno de los líderes religiosos expresó: "Invito a los misioneros católicos para que vayan a mi casa y participen de nuestro Nembo"<sup>17</sup>. "Yo enseño cosas muy lindas como el amor y el respeto por la naturaleza que es obra de Dios. El amor entre los hermanos, eso es el Nembo'e, una enseñanza de amor y respeto".<sup>18</sup>

En el nembo'e de los guaraní se puede hacer una distinción del contenido entre himnos e invocaciones. Los himnos son los que cuentan



quienes son los dioses y lo que hacen, y a través de los himnos reproducen en la tierra el decir de los dioses. Son comunitarios. Las invocaciones son también cantadas pero en forma individual, mediante las cuales se pide protección a un espíritu específico, que es considerado dueño de aquella actividad, o pedir ayuda contra un peligro. Así tenemos invocaciones de bendición de la miel, bendición de la carne; invocaciones para atraer la caza, para alejar a las fieras y tener buen camino, contra las enfermedades y los tabúes.

Para determinar sobre la religiosidad de los indígenas quiero recordar lo que nos dice el documento de Tlaxcala al respecto: "La profunda religiosidad de los indígenas que nuestro cristianismo no ha podido conservar, es una fuerza que puede vitalizar el cristianismo, liberándolo de todas las ataduras para alcanzar la veracidad, la simplicidad, la belleza, la honestidad, la fraternidad "y la festividad piadosa en la que el pueblo entiende su presente y lo abre al futuro en el que se encontrará con los cielos nuevos y la tierra nueva cuya consumación vendrá a dar Jesucristo en el último día".<sup>19</sup>

## VALORES EN LAS NORMAS CONSUECUDINARIAS

### La tierra

La vida de los indígenas no tiene sentido sin la tierra donde habitan, su vida y su cultura están íntimamente unidas a la tierra. Ella es donde Dios, por eso, que no se puede comprar ni vender. "La tierra es nuestra, nosotros nacimos en ella y ella nació con nosotros" dijo un líder religioso.<sup>20</sup> Así pues vemos, que la tierra es un valor y razón de ser de ellos, sin tierra el hombre es un paria, es inestable. La estabilidad física, emocional, social y religiosa se identifica por la tenencia de la tierra. Es símbolo de la fecundidad y generosidad. Es el elemento primordial en la vida, por eso se debe luchar por ella.

Nos dice un misionero que ha trabajado más de 20 años con los indígenas en el Chaco paraguayo: "La tierra que habita un pueblo es para éste el centro del mundo. El aspecto material de la tierra, medida en hectáreas y calificadas por su grado de productividad, ciertamente es un elemento de la cultura de un pueblo, su ecología ha condicionado el estilo de vida de ese pueblo.

Pero más allá del módulo de subsistencia dictado por la ecología del habitat, la interpretación que el pueblo da a su tierra en el marco de su cosmovisión da un carácter exclusivo e-insustituible a su terruño. Solo en su tierra, la cultura de un pueblo puede funcionar y desenvolverse plenamente, incluyendo su religión.<sup>21</sup>

### La vida social

Las leyes que rigen las costumbres de los indígenas no están escritas, sólo que los ancianos las saben de memoria y las transmiten a las generaciones jóvenes. Entre las principales normas de moral tenemos:

#### La no violencia

Por causa del homicidio vino el diluvio universal.<sup>22</sup> No solo la violencia de un homicidio es pecado, sino también la violencia interior de uno, por ejemplo: Un hombre violento (el tekó pochy) es considerado como un pecado grave contra la sociedad. Por eso la educación de los indígenas se basa sobre todo, en formar un buen indígena, en un sentido moral y espiritual. La educación está orientada a saber para qué vivir perfectamente, alcanzando la perfección por medio del rezo, de la no violencia y de la visión teológica del mundo.

#### La vida del amor

No se debe infringir el orden social y la vida de amor (Tekó joay-hu). El adulterio, el incesto, son causas de calamidades. Por causa del adulterio el Dios creador se alejó de su propia creación..<sup>23</sup> Para los Toba-Emok, por causa del incesto vino el incendio que destruyó casi toda la creación.<sup>24</sup> Según una anciana guaraní de que Yvyverá se casase con su sobrina fue el motivo del diluvio.<sup>25</sup> Según la experiencia del Dr. Belaieff "la unión matrimonial existe solamente cuando hay amor entre los cónyuges, mientras dura, algunas veces hasta la más avanzada edad, pero cuando se acaba ninguna hipocresía puede reemplazarlo. La separación no ocurre nunca por adulterio; entre los indígenas prácticamente no se da y en caso de darse sería castigado por la comunidad. La separación se da

más bien por la muerte de la criatura, que es comunmente atribuída a la falta de abstinencia o a alguna enfermedad del padre".<sup>26</sup>

### **La ofensa:**

Una acusación falsa como la de Ñande sy (nuestra madre) cuando acusó a Ñande rú (nuestro padre) que se emborrachaba en las fiestas y más todavía insistiendo en esa acusación, fue la razón de la primera muerte en la tierra.<sup>27</sup> Las acusaciones, críticas directas y públicas, sin haber buscado previamente una corrección indirecta y pacífica, son consideradas como una ofensa y un ataque contra la integridad personal. Toda persona tiene derecho a ser amonestada en buena forma y hay que dale la posibilidad de corregirse a sí misma. Esto se puede ver fácilmente en la educación de los niños, nunca he visto a un indígena pegar a sus hijos. Todas las faltas y errores son corregidos, pero con sonrisas. Es la razón por la cual sacar a un niño indígena de su aldea es la falta más amarga que uno le puede hacer, es matar en su alma todo su noble sentimiento. Un médico Ruso que vivió bastantes años con los indígenas nos dice: "En medio de todos los que sienten el amor, ridículo y despreciado como es, sucio e ignorante como parece, el indio, bajo sus andamiajes conserva aún las prendas de los más elevados, más cándidos sentimientos, no solo a sus hermanos, sino a cualquier criatura en este mundo".<sup>28</sup>

### **La generosidad**

La generosidad es practicada en todos sus aspectos. Tienen esa cualidad de compartir con otros lo que tienen. El excedente de víveres es compartido. Los que reparten se pasean libremente por la aldea. La mejor parte se da a los huérfanos y viudas, al jefe el último. Para los indigentes la mejor fortuna es repartir entre los hermanos.

### **La dignidad y el respeto personal**

Nos dice el P. Seelwische, "He constatado en varias etnias indígenas que cultivan una cortesía más fina en el trato interpersonal que la acostumbrada en nuestros medios".<sup>29</sup> Las etnias chaqueñas se destacan en substrato delicado y respetuoso del hombre a la mujer. El tono de sus

conversaciones es suave, muy moderado; levantar la voz significa desafiar a pelear.

Para los Nivacle, las personas que no respetan a sus parientes y a los ancianos se les llama hombres sin alma y se les consideran enfermas, que han perdido el alma, que es el asiento de las cualidades morales.<sup>30</sup>

Así como ellos respetan quieren que se les respete: y lo dijo bien claro un líder religioso en la última jornada de catequesis indígenas en Ypacaraí, "necesitamos respeto porque nosotros somos demasiado respetuosos. Respetamos todas las religiones porque valoramos lo que significa lo sagrado. Si ustedes nos ayudan -dirigiéndose a los misioneros- podemos ser más respetados, y su mejor ayuda es el respeto."<sup>31</sup>

## NOTAS

- 1 José Seelwische, La evangelización de ambientes culturales, mimeografiados, p. 22.
- 2 Todos esós nombres son de uso actual, que los mismos indígenas expresaron en la jornada de catequesis indígenas en Ypacaraí, 1979.
- 3 Citado en el libro del doctor Moisés S. Bertoni, La civilización Guaraní, Vol II, Asunción, 195, pp. 49-50.
- 4 Ib. pp. 53 - 81.
- 5 Juan Belaieff, Los indios del Chaco Paraguayo y su tierra, En: AAVV, Las culturas condenadas, México, 1980, p. 131.
- 6 Bartolomeu Meliá, Georg Gruberg, Friedl Gruberg, Etnografía Guaraní del Paraguay contemporáneo, Los Paí-Tavyterá. In Suplemento Antropológico, Asunción, 1976, p. 234.
- 7 Cfr. Walter Regehr, Movimientos mesiánicos entre los grupos étnicos del Chaco paraguayo, In: Suplemento Antropológico, Vol, XVI, N. 2, Asunción, 1981, pp.105-117.
- 8 Bartolomeu Meliá y otros, o.c. p.234.
- 9 Bartolomeu Meliá, Georg Gruberg, Friedl Gruberg, o.c. p. 234.
- 10 Branislava Susnik, El hombre y lo sobrenatural, In: Las culturas condenadas, o.c. p. 152.
- 11 XI Jornadas de misioneros, Ypacaraí, 1982, p. 50
- 12 AAVV, Las culturas condenadas, o.c. 262-264.
- 13 Personalmente pude comprobar esto en una jornada de catequesis indígenas. Cfr. Jornada de estudios de Catequesis Indígenas, Ypacaraí, 4-11. septiembre de 1979, 30 páginas mimeografiadas.
- 14 Miguel Chase Sardi, La concepción Nivacle del mundo, In: Suplemento Antropológico, Vol.VII, N,1-2, Asunción, 1973, p.127.
- 15 Cfr. P. Dhavamony, Fenomenologia Storica della Religione, In: De scienza delle Religioni oggi. Roma, 1981 pp. 44-50.
- 16 J. Seelwische, Una interpretación del indígena. o.c. p. 128
- 17 Nembo' e Jerokey es el ritual religioso de los guaraní, significa rezo y danza.
- 18 Sendero o.c. p. 7.

- 19 Documento de Tlaxcala, In: o.c. p. 301.  
20 Sendero, o.c. p. 7.  
22 José Seelwiche, La evangelización en ... o.c. p.21 o.c.  
23 Bartolomeu Meliá y otros. Cfr. El mito del diluvio. p.230.  
24 Ib, o.c. Cfr. El mito de los mellizos, o.c. p. 235.  
25 Branislava Susnik, El hombre.... o.c. p.155.  
26 Cfr. Bartolomeu Meliá y otros, o.c. p. 235.  
27 Juan Beleieff o. c. p. 134.7  
28 Bartolome meliá y otros, o.c. p. 229.  
29 J Belaieff, o.c. p. 134.  
30 José Seelwische, Una interpretación.... o.c. p.123.  
31 Miguel Chase Sardi, El concepto Nivacle de alma, In: Suplemento Antropológico,  
VI. V. N. 1-2, Asunción, 1970, p.209.  
32 Sendero, o.c. p. 7

# UNA APROXIMACION A LA RELIGION MAPUCHE DESDE LA FENOMENOLOGIA

Documento de trabajo.  
Centro Ecuménico Diego de Medellín.  
Ramón Fco. Curivil P.  
Santiago, Chile  
Diciembre 1993

## INTRODUCCION

La comprensión de las religiones indígenas, hecho por los propios indígenas, me atreería a decir que es algo relativamente nuevo y novedoso.

Nuevo, porque el sujeto que reflexiona está implicado en el objeto que explica, por lo tanto se trata de algo vital; y es novedoso por dos cosas: una porque nuestra reflexión está atravesada por elementos cristianos, que ya son parte de nuestra religiosidad; y es novedoso también porque nuestra comprensión no coincide siempre con el esfuerzo de muchos antropólogos, teólogos, pastoralistas e historiadores. A veces vemos en forma diametralmente diferente.

Es en este contexto que quiero presentar esta reflexión como una aproximación a un aspecto de la religión mapuche desde la fenomenología, que a mi modo de ver representa algunos elementos comunes con otras religiones indígenas.

## EXPLICACION DE LO NUMINOSO

En primer lugar diría que lo "numinoso" tiene que ver con una determinada experiencia que conmueve lo más profundo del ser humano, una experiencia de algo que podríamos llamar "sagrado" y que se graba en nuestro interior, en nuestra conciencia y que manifiesta como un sentimiento, una sensación.

Lo que según Williams James, en su libro "La variedad de la experiencia religiosa", lo explica diciendo que "en la conciencia humana palpita la sensación de algo real, un sentimiento de algo que existe realmente, la representación de algo que existe objetivamente, representación más profunda y válida que cualquiera de las sensaciones aisladas y singulares..." (RUDOLF OTTO. *Lo Santo. Lo racional en la idea de Dios*, pag.20)

Este sentimiento de "algo" que existe realmente, es lo que la fenomenología le llama "numinoso".

Ante la percepción de lo numinoso nace en el hombre una variedad de sentimientos que van desde el temor, miedo, pánico, pavor; pero que puede manifestarse también como un sentimiento de criatura; porque ante la experiencia de lo numinoso el alma seconmueve o experimenta una conmoción interior. Por lo tanto, la experiencia de lo numinoso también puede provocar un cierto misticismo religioso, ya que el "numen" nos pone también ante la experiencia de "lo tremendo".

Lo tremendo tiene que ver con la embriaguez, el arrobó, el éxtasis, pero a su vez se puede presentar en formas feroces y demoníacas, hundiendo el alma en horrores y espantos casi brujescos (idem. P.23).

Tremendo, viene de temer o temblor y que se puede traducir también como temor. "De este sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre religioso ha salido toda la evolución histórica de la religión" (idem.p.25).

## LA APARICION HISTORICA DE LO NUMINOSO

El origen histórico y la evolución posterior de toda religión no se puede entender sin el concepto de lo "numinoso", que en general se manifiesta en la existencia de ciertas cosas extrañas que tienen que ver con la idea de "lo puro e impuro, creencia y culto de los muertos, animismo, hechizos, concejas y mitos, adoración de objetos naturales, horribles o mara-

villosos, dañinos o útiles, fetichismo o temismo, culto de plantas y animales, demonismo y polidemonismo" (Idem.p.161). Todas estas cosas tienen en común el elemento "numinoso". Es decir, ahí hay algo que conmueve el ánimo.

En este sentido un elemento común en las religiones indígenas, por ejemplo, es el culto a la naturaleza, en donde los volcanes, las cumbres de las montañas, la Luna, el Sol, las nubes son considerados vivos porque en ellos hay acciones y efectos de vida. Pero estos objetos al ser considerados vivos, no se les está dando una categoría de "dioses", por lo tanto no lo son ni lo han sido. Es más, todavía no lo son aunque el hombre se presente ante ellos pidiéndole y expresándole sus deseos.

Por ejemplo, si le pido a la tierra que me de frutos abundantes, no estoy endiosando la tierra ni haciendo un acto de idolatría, pues pedir, aún no es orar, y se puede confiar sin que esta confianza sea un sentimiento religioso.

Estas ciertas cosas extrañas, que tienen que ver con lo numinoso constituye un tipo de religión, a la que es posible adscribir a la mayoría de las religiones indígenas, por lo tanto, estas "cosas extrañas" no pueden ser consideradas como elementos de una prereligión o vestíbulo del sentimiento religioso.

Sin embargo, un elemento clave en la constitución de lo religioso es el "daimon". El daimon o daimonion, palabra que viene del griego, señala un sentimiento de miedo, pavor, pánico. La racionalización y la moralización de estos sentimientos se convierte en devoción; el miedo, el espanto se convierte en horror sagrado; y de esta forma el daimonion, se convierte en Theior, es decir, en Dios; dándole una mayor consistencia al culto y la religión. (Idem.p.153).

Resumiendo: lo numinoso dicho en pocas palabras es un sentimiento religioso primitivo, no en el sentido vulgar de esta palabra, sino en cuanto es primero, primogénio y que está presente en todo sistema religioso y que en su estado inferior se expresa como una especie de pavor demoníaco - daimonion pero que al evolucionar se convierte en Dios.

Rudolf Otto, un fenomenólogo de la religión dice "cuando en una religión se mantienen vivos y despiertos los elementos irracionales, estos la preservan de convertirse en racionalismo. La saturación y enriquecimiento con los elementos racionales la preserva de descender al fanatismo o al misticismo o de perseverar en estos estados, y la habilitan como reli-



gión culta, humana y de calidad. La exitencia de ambas especies de elementos, formando una sana y bella armonía, constituye el criterio propiamente religioso...”

## LA PRESENCIA DEL NUMEN EN LA RELIGION MAPUCHE

La presencia de lo numinoso como manifestación de “ciertas cosas extrañas”, que estan en el plano de lo sagrado, en la religión mapuche se manifiesta en creencias que perduran hasta hoy. Creencias que tienen que ver con algo que podríamos llamar “fuerza, poder, nergía que existe en la naturaleza y que reciben el nombre de NGEN.

La gente suele decir “ faupüle mēlei ngen” (por aquí hay “dueño”, por aquí hay “algo extraño”.

Los “ngen” pertenecen a esta categoría de lo numinoso, en cuanto despiertan un sentimiento religioso. Estos ngen elevado a la categoría de ser, son concebido en la experiencia religiosa mapuche como “seres inmateriales (espirituales) que viven en un determinado lugar de la naturaleza y que la gente lo persive como un poder, fuerza, energía y que tienen por misión tutelar un determinado elemento de la naturaleza.

Estos seres inmateriales (espirituales) existen relamente y son parte del sistema de creencias de los mapuches. Son nuetors, en cuanto no toman la iniciativa para afectar a la persona sea para bien o para mal. Solo actuan al ser provocados, sea intencionalmente o no.

Los efectos negativos que provocan estos “ngen” generalmente se deben a las acciones del hombre, que rompe el equilibrio de los elementos de la naturaleza. Es decir, es la acción del hombre que conciente o inconcientemente traspasa las barreras de protección de un determinado “ngen” quienes en defensa de su “territorio” son capaces de afectar negativamente al hombre. Ante la reacción negativa de un ngen las personas comunmente les sucede alguna desgracia o se enferman. Sin embargo, el hombre puede neutralizarestos efectos negativos mediante unos ritos.

Estos ngen, cumplen la función de proteger, vigilar, resguardar y tutelar un determinado elemento de la naturaleza y por eso son respetados y venerados.

De alguna forma diría que estos seres regulan la relación armónica con la naturaleza, por lo tanto, no hay que provocarlos.

Con estos ngen se puede entrar en relación, sea a través del diálogo o mediante ritos para pedirle favores. Ej. si uno cruza un río para que no le pase algo en la travesía debe pedir permiso "al ngen leufü"; al matar un animal hay que agradecer al "ngen Kullíñ"; al cruzar un monte hay que pedir permiso al "ngen mawida"; al trabajar la tierra hay que pedir permiso al "ngen mapu", etc.

De alguna forma podríamos decir, que estos ngen encarnan ciertos valores, porque velan para que el hombre tenga un comportamiento adecuado no solo con la naturaleza sino en todos los ámbitos de su vida. Por ejemplo, si uno tiene algún puesto en la comunidad debe hacer las cosas según la tradición, lo contrario es ofender al "ngen" y las consecuencias pueden ser: una enfermedad o un accidente.

(Testimonio: Lonko de Meli Rewe, se accidentó porque como lonko no hizo las cosas bien en el ngillatún que se realizó los días 16 y 17 de octubre, en la Comuna de Pudahuel Santiago. La gente junto con solidarizar con él, interpretó este hecho como "castigo" de los ngen porque no había actuado correctamente: debía mandar y no hacer él todas las cosas, lo que hizo no lo hizo bien, llegó atrasado el primer día, no mandó arreglar en forma el Rewe, etc.).

De esta forma la moral mapuche se podría resumir en el aprendizaje permanente de una convivencia armoniosa con todos los elementos de la naturaleza, incluyendo al hombre.

En este sentido el hombre es un elemento más de la naturaleza, que tiene la ventaja de tener conciencia, pero que a su vez está bajo la protección del "ngen che".

Este ngen che, por el hecho de ser el protector de un elemento consciente de la naturaleza, que es el hombre, sin duda es superior a los demás ngen, por eso, que en las oraciones comunitarias se le invoca como NGÜ-NECHEN y que hoy por influencia del cristianismo ha sido elevado a un rango superior dándosele la categoría de Dios.

En la tradición religiosa mapuche existen tantos "ngen" como elementos de la naturaleza, ya que cada ngen protege, vigila un elemento de la naturaleza.

Entre los más conocidos tenemos:

- Ngen che, dueño de las personas. De donde viene la palabra Ngü-nechen y que hoy por influencia del cristianismo se ha transformado en el

nombre de Dios a quien los mapuches también llaman ELCHEN (Ngünechen es el Elchen, porque él ha dejado a los hombres en esta tierra).

- Ngen mapu, en cada comunidad hay un ngen mapu, de donde viene también la palabra Ngünemapun y que por influencia del cristianismo también se ha transformado en nombre de Dios pero que los mapuches llaman también ELMAPUN (el Ngünemapun es al mismo tiempo el Elmapun, porque ha dejado la tierra).

De alguna forma estos dos serían los ngen más importantes.

Cumpliendo funciones semejantes están:

- Ngen Ko, que son los dueños de las aguas y que se dividen en:

. ngen malliñ, dueño de las lagunas

. ngene leufu, dueño de los ríos

. ngen lafken, dueño de los lagos y mares

. y otros.

Son estos ngen los encargados de velar para que las aguas no se contaminen y el hombre pueda beber agua limpia y cristalina.

La profanación de los lugares, morada de los ngen, generalmente provoca el alejamiento de los ngen. Estos se van del lugar o desaparecen.

- Ngen Kulliñ, los animales también tienen su protector y son los “dueños” de los animales. Cada especie de animal tiene un protector específico.

- Ngen mawida, dueño de las montañas

Entre ellos tenemos:

. ngen temu

. ngen wallentu

. ngen pitrantu

. y otros.

- Ngen ngüñum, dueño de los pájaros

Cada especie de pájaro tiene un protector especial.

- Ngen winkul, dueño de los cerros.

- Ngen fñn, dueño de los frutos.

- Ngen peschkiñ, dueño de las flores.

Los ngen, no son dioses. Pero cumplen una determinante función permitiendo que toda la naturaleza está en perfecta armonía.

La contrapartida de esta creencia en los ngen, es el estado de “miedo y temor” que suele apoderarse de los mapuches, por eso un misionero católico dice que la mentalidad mapuche concibe un mundo lleno de fuer-

za, energía que lo acosan, por lo tanto, es muy importante tener ritos para neutralizar estos poderes negativos y poner a su favor los poderes positivos (Francisco Beléc, *Antropología Cultural Mapuche*, Ediciones Rehue, Santiago 1993, p.16).

Hoy en día muchos de estos sentimientos religiosos están más racionalizado y moralizado, por eso, en muchos lugares se han convertido en atributos de la divinidad (de Dios). Dios es el dueño del agua, del monte, etc.

# PENSAMIENTO SOBRE LA PACHAMAMA

Carlos Amboya

La palabra PACHAMAMA se compone de dos partículas: PACHA = tiempo y espacio; MAMA = Madre, algo grandioso. Todo esto quiere decir Madre Naturaleza, no es solamente el suelo que cultivamos o el piso donde poblamos. Es la selva, el viento, el agua, los cerros, los animales, las plantas, las piedras, es todo lo que corresponde a CAI-PACHA o ALL-PA-PACHA (esta tierra); también las nubes, el espacio azul, el sol, el aire, la luna, las estrellas, la lluvia, es todo lo que corresponde a JAHUAPACHA (mundo de arriba). La PACHAMAMA también corresponde al UCU-PACHA 9 mundo de abajo o subsuelo, lugar donde están descansando nuestros mayores, los espíritus de nuestros mayores, el AYA, las minas y las rocas.

Todo este mundo está organizado y están en función de la vida. El mundo de arriba y el mundo de abajo se unen para dar vida al mundo de aquí.

PACHAMAMA no es solamente el espacio sino también el tiempo, cuando decimos ÑAUPA-PACHA queremos decir que es el tiempo que adelantó. ÑAUPAC = Delante, en nuestro pensamiento tal como expresa la historia esta adelante, no está detrás. En este caso nuestros mayores, antecesores, ya dejaron haciendo camino, nosotros somos los que estamos siguiendo. En la Historia CALLARI-PACHA es el comienzo, es el tiempo - fundamental, es como el espejo, por eso el indígena volora y cree en lo que existe, en el pasado y no en lo que no existe.

Espacio =

Jahua pacha

Tiempo: Callari Pacha

Cai Pacha

Ñaupá pacha

Ucu Pacha

Cunan pacha PACHAMAMA

Sarun pacha

Shamuc Pacha

La PACHAMAMA: Todos están en función de la vida bien organizada, bien equilibrada y bien conectada, nadie puede fallar. ¿Qué pasaría si el sol desaparece? ¿Qué pasaría si la tierra no existe más? ¿Qué pasaría hoy en el mundo si se termina el petróleo? ¿Qué pasaría si el hombre no existe? Estas interrogaciones nos llevan a considerar que la naturaleza es MADRE, as algo grandioso, PACHAMAMA que da vida, por lo mismo cada parte del PACHAMAMA es sagrada, de ahí nace la concepción sobre Dios: PACHACAMAC, se descubre como la existencia de Dios, de un Ser Supremo.

### Pensamiento sobre el PACHACAMAC

¿Qué entendemos y cómo pensamos sobre el PACHACAMAC? La palabra se compone también de dos partículas: PACHA = Tiempo y espacio y CAMAC = cuidador, hacedor, administrador y hacer todo el universo? Para nosotros es el PACHACAMAC = Dios Supremo. Un ser invisible que está presente en la naturaleza y junto a nosotros. Al PACHACAMAC lo vemos en la tierra, en el sol, en los lagos, en la lluvia, en los animales, en los nuevos frutos de la tierra, en los fenómenos de la naturaleza, en los minusválidos y en la comunidad. Ahí en donde se manifiesta el amor de Dios materializado, no es un Dios abstracto.

Cuando nuestros mayores veneraban, adoraban, contemplaban, celebraban, sacrificaban a la Pachamama, agradecían al Dios PACHACAMAC, en el fondo expresaban su relación con el mundo espiritual.

Lo religioso circula en la vida familiar, en la vida comunitaria, en las luchas, en las fiestas y en las relaciones, es lo mismo que la sangre circulando por todas partes o por todos los miembros del cuerpo.

## Pensamiento sobre el AYLLU

Si la naturaleza es como nuestra madre, ésta madre naturaleza está en función de todos sus Ayllus y en función de la vida para que gocen todos sus hijos. Así como la madre naturaleza o la Pachamama está organizada, también los hijos se organizan en Ayllu. El AYLLU no comprende solamente la familia de una casa, sino, es la reunión de varias familias y se organizan en una familia grande, que no se queda solamente en la organización de un Ayllu, sino que se organiza en varios Ayllus que conforman AYLLU-LLACTA = Poblado de Ayllus.

En la organización del Ayllu nadie queda fuera, todos forman ese gran Ayllu, si el Ayllu es una gran familia, todo lo que poseen es para todos: la cosecha, la siembra, la construcción de la casa, todo esto se realiza en comunidad y en un ambiente sacral. También la comida se comparte, todos somos iguales, solidarios, en las fiestas nadie queda aislado; ejemplo: en cualquier fiesta los niños no son considerados como menores, porque la comida se sirve la misma cantidad que reciben los mayores y los alhuajanos sirven por turno, ya toque a un mayor o a un niño.

La organización del Ayllu es la base del trabajo comunitario, de la vida comunitaria, del avance de la comunidad, de la resolución de problemas para solucionar las necesidades, etc. El trabajo comunitario se realiza de varias maneras; por ejemplo: la minga, que quiere decir encargar:

- . una cosa donde otra persona,
- . un trabajo o una obra
- . encargarse uno mismo en otra casa como huésped
- . Encargarme = MINCACHIHUAI
- . un trabajo comunal, etc.

También la minga se realiza, en el Ayllu, en forma rotativa, sin interés de ganancia, sino para devolver la mano -MAQUITIGRACHI. En la cosecha siempre existe el compartir, la ración y la chala y en los demás trabajos se comparte la comida, la bebida y las huanillas para los que están en la casa, también se comparte las experiencias de la vida, los cuentos, los juegos y los diálogos.

## Conclusiones

Los Ayllus, la PACHAMAMA y el Dios PACHACAMAC están en armonía, en comunidad. "Siempre trabajamos pensando en Dios". En esta perspectiva sacral, espiritual indígena, los nuevos frutos que la tierra ha producido y con que Dios ha bendecido en respuesta a los esfuerzos humanos, representa la cara de Dios, o sea, se da a entender que es el amor de Dios materializado en la papa, en el maíz, en el trigo, etc., así mismo cuando nacen los animales son considerados como "flores" de Dios, de ahí que, ante la feliz ocasión de contemplar la vida rejuvenecida, prorrumpe en acción de gracias y celebra con ritos y fiestas y grita: "Por ti soy hombre viviente"?

El trabajo agrícola y la vida comunitaria es entendida como la converjencia de tres factores generadores de vida: la tierra, PACHAMAMA, receptora de la semilla, el Dios PACHACAMAC, espíritu fecundante y el hombre Ayllu, que prepara las condiciones físicas o materiales; trabajar y cosechar es el rol del hombre, es como el partero de una nueva vida. Ser testigo de la constante renovación de la vida no solamente permite el encuentro con el Dios de la vida, sino que exige una mayordomía que tiene que ser ejercida y sencillamente frente al misterio de la vida.



# LA IGLESIA COLOMBIANA ANTE EL AÑO INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS INDIGENAS

En el "Año internacional de los pueblos indígenas", la iglesia Colombiana hace expresiva una vez más su voz solidaria con la causa de estos hermanos en el mundo y en nuestro país .

Damos gracias al Dios de todos los Pueblos, por la existencia de las distintas Sociedades Aborígenes que pueblan el territorio colombiano.

Existencia que da testimonio de la rica diversidad etnocultural de nuestros Pueblos; que al mismo tiempo testifican los ingentes esfuerzos de resistencia ante tantas dificultades desde tiempos de sus antepasados milenarios, como de los más cercanos en la época de la conquista y colonización europea, así como de las posteriores situaciones adversas a su derecho de existir no sólo biológica sino culturalmente.

La presencia de alrededor de 81 Pueblo Indígenas, hablantes de 64 lenguas, pertenecientes a 14 familias lingüísticas, ubicados en las costas, la selva, las llanuras, desiertos y montañas, en 27 de los 32 actuales departamentos, quienes conforman el 1.5% del conjunto de la población colombiana (500.000 aproximadamente), de los cuales el 65% está localizado en zonas de frontera; con sus correspondientes derechos territoriales, heredados de generación en generación, así como su derecho a conservar y recrear sus múltiples cosmovisiones, relaciones de parentesco, lenguas, relaciones políticas y económicas (basadas en el principio de la comunitariedad y la reciprocidad), su grande e inigualable variedad artística, y religiosa; su patrimonio científico y filosófico, nos llevan a reconocer con peculiar admiración su valor en sí mismo, el cual exige a la sociedad colombiana en general un compromiso de convivencia, guiado por el derecho y el deber de construir la unidad en la diversidad.

No obstante esta riqueza de humanidad y de expresión de la acción maravillosa del Creador, en estos Pueblos, también constatamos que hoy por hoy, sus derechos siguen siendo atropellados. Pues a la fecha falta titular buena parte de sus territorios, lo cual sigue propiciando, la colonización desahogada, y la penetración de empresas con formas productivas basadas en la extracción y la acumulación, produciendo un deterioro ecológico irreparable y la desintegración social de dichos Pueblos.

Las condiciones de salubridad en que vive un gran número de estos pueblos, son tan deficientes, que con frecuencia son víctimas de epidemias con efectos extremos de mortalidad, como en el caso de la TBC, tosferina, malaria, cólera y otras, según lo reporta el "Plan para la atención de la salud de la población indígena" del Ministerio de Salud.

En el aspecto educativo, también se constata una carencia de atención especializada, aunque ya se están adelantando acciones en pro de la etnoeducación.

Por otra parte, estos pueblos vienen siendo blanco de distintos fuegos, a causa de sus luchas por la reivindicación de sus derechos territoriales, como lo muestra la masacre de los veinte indígenas de Caldoño Cauca, y los asesinatos de varios de sus líderes en distintos rincones de la geografía nacional, y que hasta el momento han quedado en la impunidad.

Por esto asumimos la voz de los Obispos de América Latina, reunidos el año pasado en Santo Domingo cuando afirmaron:

"Merecen una denuncia especial las violaciones contra los derechos de los niños, la mujer y los grupos más pobres de la sociedad: campesinos, indígenas y afroamericanos..." (SD167).

Así mismo, hacemos nuestra la intervención del Papa Juan Pablo II, a los indígenas, en Quetzaltenango en 1985:

"La Iglesia conoce queridos hijos, la marginación que sufrís; las injusticias que soportáis; las serias dificultades que tenéis para defender vuestras tierras y vuestros derechos; la frecuente falta de respeto hacia vuestras costumbres y tradiciones. Por ello, al cumplir su tarea evangelizadora, ella quiere estar cerca de vosotros y elevar su voz de condena cuando se viole vuestra dignidad de seres humanos e hijos de Dios; quiere acompañaros pacíficamente como lo exige el Evangelio, pero con decisión y energía, en el logro del reconocimiento y promoción de vuestra dignidad y de vuestros derechos como personas".

También hemos de decir que la labor de la Iglesia no siempre ha estado en sintonía plena con el pensar y sentir de estos Pueblos. Por eso ratificamos la voz del Papa y los Obispos de América Latina, cuando pidieron perdón a los hermanos indígenas y afroamericanos, "ante la infinita santidad de Dios por todo lo que (...) ha estado marcado por el pecado, la injusticia y la violencia" (SD 248).

Hoy reconocemos "a la luz de la revelación cristiana las virtudes ancestrales de vuestros antepasados como la hospitalidad, la solidaridad, el espíritu generoso, hallaron su plenitud en el gran mandamiento del amor, ha de ser la ley suprema del cristiano. La persuasión de que el mal se identifica con la muerte y el bien con la vida abrió el corazón a Jesús que es el "camino, la verdad y la vida" (Jn 14,16)" (Juan Pablo II, Mensaje a los Indígenas, Octubre 15 de 1992).

Queremos concluir esta, nuestra voz solidaria, en fidelidad al mandato del amor, en comunión con toda la Iglesia Latinoamericana, comprometiéndonos a:

" \*Ofrecer el Evangelio de Jesús con el testimonio de una actitud humilde, comprensiva y profética, valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno..." (SD 248).

" \*Para una auténtica promoción humana, la Iglesia quiere apoyar los esfuerzos que hacen estos pueblos para ser reconocidos como tales por las leyes nacionales e internacionales, con pleno derecho a la tierra, a sus propias organizaciones y vivencias culturales, a fin de garantizar el derecho que tienen de vivir de acuerdo con su identidad, con su propia lengua y sus costumbres ancestrales, y de relacionarse con plena igualdad con todos los pueblos de la tierra.

Por tanto hemos de :

\* Superar la mentalidad y la praxis del desarrollo inducido desde fuera, en favor del autodesarrollo a fin de que estos pueblos sean artífices de su propio destino.

\* Contribuir eficazmente a frenar y a erradicar las políticas tendientes a hacer desaparecer las culturas autóctonas como medios de forzada integración; o por el contrario, políticas que quieran mantener a los indígenas aislados y marginados de la realidad nacional.

\* Impulsar la plena vigencia de los derechos humanos de los indígenas y afroamericanos, incluyendo la legítima defensa de sus tierras.

\* Revisar a fondo nuestros sistemas educativos para eliminar definitivamente todo aspecto discriminatorio en cuanto a métodos educativos, volumen e inversión de recursos.

\* Hacer lo posible para que se le garantice a los indígenas y afroamericanos una educación adecuada a sus respectivas culturas, comenzando incluso con la alfabetización bilingüe". (SD 251).

**QUE EL DIOS, PADRE Y MADRE, DE TODOS LOS  
PUEBLOS, NOS BENDIGA AMEN**

Santa Fe de Bogotá, 12 de octubre de 1993.

# LA TEOLOGIA EN EL ISTMO DE TEHUANTEPEC

P. Eleazar López Hernández  
CENAMI. México.

## Sumario

0. Introducción.
1. La teología de los primeros pobladores istmeños.
2. Los pueblos istmeños en la etapa de sedentarización.
3. La matriz mesoamericana de la teología istmeña.
4. La hegemonía zapoteca en el Istmo.
5. Durante la conquista y la colonia.
6. El difícil diálogo teológico con la Cristiandad.
7. La experiencia de Cosijopí.
8. Permanencia de la Teología del Pueblo a pesar de persecuciones.
9. La evangelización dominicana y la inculturación del cristianismo: 1555-1775.
10. El cristianismo popular durante el abandono eclesiástico del Istmo: 1775-1891.
11. Reformulación de la cultura popular del Istmo a fines del siglo pasado y principios de este siglo.
12. Choque de teologías en la implantación de la Diócesis de Tehuantepec: 1893-1919.
13. Nuevo abandono de la región: 1920-1950.
14. La reconquista espiritual y sus efectos teológicos: 1950-1965.
15. Hacia un reencuentro de la institución eclesiástica con el proyecto de vida del pueblo.
16. Algunas conclusiones.

## 0. Introducción

Al tratar el tema de la teología en el Istmo no quiero cometer el error, bastante común, de pensar la teología exclusivamente al interior de la institución eclesiástica y, en consecuencia, como un producto colonial o postcolonial. Si entendemos la teología como la razón que las comunidades creyentes se dan a sí mismas y a otras comunidades respecto a sus esperanzas trascendentes, es decir, respecto a su proyecto de vida ligado estrechamente a la divinidad, hay que partir del dato comprobado de que los pueblos del Istmo, desde sus orígenes, han tenido una experiencia de Dios y la han externado en rituales, santuarios, personajes sacralizados y en textos teológicos transmitidos de generación en generación. Ellos siempre han sido pueblos profundamente religiosos, y es un hecho que en el ámbito religioso es donde se desarrolla más la teología. A través de un larguísimo camino andado en la vida, posiblemente de diez milenios, nuestros antepasados fueron elaborando poco a poco los contenidos teológicos, que legaron a sus hijos, pero que gran parte no llegó hasta nosotros porque varias interrupciones en las vías de comunicación en el pasado impidieron la transmisión íntegra de tales contenidos. Despojos y sobreposiciones ideológico-religiosas de diversos momentos fueron ocultando la elaboración teológica específica de nuestros pueblos.

Por eso, para conocer algo de ese maravilloso acervo teológico de nuestros pueblos de ayer y de hoy, es preciso remover escombros, derribar muros o quitar velos que ocultan el genuino pensamiento de los pobres, tanto el que viene de milenios anteriores, como las reelaboraciones más recientes, ya de cara al o dentro del Cristianismo.

Esto es lo que pretendo hacer con rápidas pinceladas en el presente trabajo, animado no tanto por el deseo de agotar el asunto sino más bien de suscitar interés por el tema a fin de que otros hermanos indígenas de la región se adentren en el gratificante servicio de hacer emerger la teología de nuestros pueblos y ponerla a participar en la sinfonía de voces que alaban al Creador y contribuyen a la construcción de un futuro mejor para todos.

## 1. Teología de los primeros pobladores istmeños

Resulta bastante complicado querer hablar del pensamiento teológico de quienes vivieron en el Istmo hace varios miles de años, sobre todo si no tenemos a la mano documentación suficiente para convalidar cualquier afirmación. Sin embargo, con los datos con que se cuenta hasta el presente y con la información procedente de pueblos de la misma época en otros lugares, podemos aventurarnos a hacer algunas aseveraciones que nos ayudarán a acercarnos con cierta seguridad tanto a nuestros parientes lejanos en el tiempo como a nuestros hermanos contemporáneos.

Los restos arqueológicos que quedan de nuestros antepasados más remotos, de hace 10 mil años, a la orilla de los principales ríos del Istmo, comprueban su innato deseo de involucrar a la divinidad en sus múltiples actividades humanas. Muchos motivos pintados o labrados en utensilios de piedra o en la cerámica de la época hacen relación a cuestiones religiosas, que reflejan el pensamiento teológico del pueblo que los hizo.

Por inferencia podemos concluir que los primeros pobladores de la zona, que eran recolectores y cazadores, veneraban a Dios en la figura del fuego. Era como el Huehueteotl de los pueblos de los valles del Anáhuac: el dios viejo, representado normalmente como un anciano que lleva a sus espaldas el brasero sagrado.

Es fácil imaginarnos el temor reverencial con que nuestros abuelos se acercaban al fuego para aprovechar su calor. La familiaridad que fueron teniendo con él, al paso del tiempo, no menguó la sacralidad que caracteriza a este elemento de la naturaleza. El fuego, desde esas épocas remotas hasta nuestros días, ha sido el mejor símbolo del misterio divino.

Con el transcurso de los años otras representaciones divinas, tomadas de las fuerzas de la naturaleza fueron ampliando el pensamiento teológico de nuestros pueblos. Y así empezó a abrirse paso una caracterización cósmica de la teología: el sol, la luna y las estrellas se convirtieron en símbolos de la hierofanía de Dios.

Algunos estudiosos, al ver la multiplicidad de símbolos de Dios, han concluido que nuestros antepasados eran politeístas y que confundían a Dios con las fuerzas de la naturaleza. Eso es más bien fruto de observaciones superficiales y prejuiciadas, hechas desde fuera, que de análisis serios realizados dentro de nuestras culturas. Si nuestros abuelos hubieran tenido una confusión así en la cabeza no podría darse el desarrollo de los

conocimientos científicos que ellos lograron respecto al sol, la luna, las estrellas y demás fenómenos naturales. Si estos elementos de la naturaleza fueran, sin más, divinidades para ellos, jamás hubieran podido acercarse a ellos con un análisis científico. Sería una grave profanación. Y sin embargo hicieron estudios científicos muy precisos de esos fenómenos naturales, que los llevaron a medir y predecir el tiempo con exactitud asombrosa. Lo cual prueba que sabían perfectamente que esos astros no eran dioses, sino símbolos de Dios.

Estamos hablando, en este período formativo de la sociedad istmeña, de pueblos, cuyos nombres desconocemos y cuyo recuerdo sólo recibimos por la vía de los pocos residuos, trastos rotos o figurillas de piedra o de barro que encontramos en la rivera de los ríos, en los montes sagrados o en los sembradíos. No sabemos qué lengua hablaban, ni qué pensaban exactamente. Sólo por inferencia podemos saber de su vida y de sus preocupaciones teológicas. Los Zapotecas hemos llamado genéricamente a estos pobladores primigenios Binnigula'sa', es decir, los antiguos habitantes de la región, de los que también los Zapotecas nos sentimos descendientes.

El pensamiento teológico de estos primeros habitantes seguramente no era complicado. como no era complicada su vida entera. Dios, para ellos, era el Dador de la vida, simbolizada en el fuego que crea la unidad familiar o del clan; el fuego que convierte la cueva en hogar, que transforma la carne cruda de las presas cazadas en alimento apetecible. La vida y, por consiguiente el dueño de ella, es como el fuego que no se puede asir ni manejar sin ningún respeto.

Con el tiempo los pueblos istmeños fueron descubriendo que el Dios de la vida también la reparte a manos llenas más allá de las cuevas ocupadas por ellos, a través del sol y de la luna, que hacen habitable al mundo y lo hacen pródigo de frutos y de presas de cacería.

También los animales fueron, en esta etapa, símbolos de la divinidad. Algunos por su belleza, otros por su importancia para la dieta humana, otros por su fuerza o su fiera: por ejemplo, la serpiente, el tigre, el águila, el venado, la guacamaya y varios más. Fué el momento de los Totems tutelares de los clanes o grupos de cazadores; que después dió origen a las Tonas y a los Naguales, que aún perviven en buena parte de nuestra gente. Los actuales Santos Patronos de los pueblos, o de grupos especifi-



cos dentro de los pueblos, son reminiscencias de lo que fueron hace siglos los Totems tutelares.

En esos remotos tiempos Dios, para los pueblos del Istmo, es el dios familiar, el dios del clan, que se emparenta o se enemista con el dios del clan vecino, de acuerdo a la relación establecida entre ambos grupos. El jefe o patriarca del clan era al mismo tiempo guía civil y guía religioso de todos. No se requerían otras personas dedicadas exclusivamente a lo religioso. La teología era la Didxagola (o su equivalente en los pueblos no zapotecas) es decir, la sabiduría de los ancianos, que perdura todavía en la intención y perspectiva de acción de los Xuaana' y los Chagola entre los Zapotecas y sus similares en los demás pueblos.

Es poco probable que en esta etapa ya se tuviera alguna idea sobre la unicidad de Dios o de un Dios universal. No hay por qué preocuparse de ello; pues ni el patriarca de los hebreos, Abraham, que contaba con la revelación sobrenatural, tenía clara esta idea teológica cuando inició su peregrinaje hacia las tierras de Canaán. El conocimiento de Dios, y por tanto la teología, tiene también sus etapas de crecimiento. Todo llega a su debido tiempo.

## 2. Los pueblos istmeños en la etapa de sedentarización

Con la sedentarización y la agricultura del maíz, hace 5 ó 6 mil años, nuestros pueblos ampliaron aún más su pensamiento teológico, al mismo nivel al que el desarrollo tecnológico los llevó en las concentraciones mayores de población y en las estructuras sociales más complejas. Es la época de una religión más estructurada, que empezó a requerir de una naciente clase sacerdotal con tendencias a la especialización.

Esta es la época de los llamados "Olmecas", hombres del hule o del movimiento, primeros urbanizadores, cuyos vestigios más notables en la región datan de hace 3 mil años. Ellos se aposentaron en el Istmo principalmente en la vertiente del Golfo de México, pero dejaron señales de su presencia también por todo el litoral del Pacífico. Son los expertos lapidarios, que tallaron en piedras de más de 20 toneladas las cabezas colosales, que tanto nos admiran ahora, y construyeron las primeras ciudades de la región: La Venta en Tabasco, Tres Zapotes en Veracruz.

Los Olmecas, ya sedentarios y urbanos, veneraban en la figura del Jaguar o Tigre a la Madre Tierra, la tierra fecunda y pródiga, que alimenta

a sus hijos, pero indomable como la fiera, que es capaz incluso de causar la muerte si no se le tiene el debido respeto. A esta representación teológica se alude en el nombre de Tehuantepec: "cerro del Tigre" o "cerro de Ellos", es decir, de los hombres tigres, de los descendientes de los Olmecas. Este nombre era dado al lugar mucho antes de la llegada de los Zapotecas a la zona, por lo tanto se refería sobre todo a los primeros habitantes de ella. El nombre Zapoteca del lugar: Guizii, tiene que ver con Guié (piedra o cerro) y Zii, que es la zapotequización de Zipactli, la Madre Tierra.

Los Zapotecas conservamos un nombre muy antiguo para referirnos a los sacerdotes, Gue'dxe', que seguramente tiene que ver con el concepto de pueblo (Guedxe o Guidxi) y el de Dios-Jaguar de los Olmecas (Beedxe'). La glotohistoria es un fabuloso auxiliar para desentrañar el misterio de la pervivencia de conceptos teológicos producidos en épocas tan remotas.

### 3. La matriz mesoamericana de la teología istmeña

Con los Olmecas se inicia no sólo en el Istmo, sino en toda el área mesoamericana (que abarca, según algunos, desde Zacatecas hasta Nicaragua; y, según otros, desde el sur de Estados Unidos hasta el norte de Panamá) un despegue económico y social, que implica también un desarrollo teológico importante. La armonía más amplia que los hombres establecen con la naturaleza, mediante el conocimiento y dominio de sus leyes, los lleva a pensar en Dios en categorías más humanas que cósmicas. Por aquí se va gestando la idea de un Dios involucrado en la historia humana, la idea de Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, el Dios-hombre, síntesis de la naturaleza, del ser humano y de Dios.

Parece que los Mixtecas, parientes de los Zapotecas, fueron los primeros en incorporar al Quetzalcóatl Tolteca a su teología cósmica, transformando (en la simbología de sus códigos) el cerro que soporta al cielo en el poste rojinegro, colores característicos de los sabios y, por tanto de Quetzalcóatl, que aquí es convertido en Nueve-Viento (hijo de Uno-Ciervo), que desciende a la tierra por la abertura del cielo, acompañado de una serpiente de fuego y un águila. Nueve-Viento-Quetzalcóatl llega a ser para estos pueblos de Oaxaca, quien sostiene el cielo y las aguas para que exista el universo. Aún hoy se le recuerda como "Lucero de la mañana" o "Guacamaya roja".

Los llamados “Chontales de Oaxaca”, seguramente formaron parte o al menos se vieron envueltos en este proceso económico, social, cultural y teológico de los Olmecas. Aunque el nombre de “Chontales” les fué puesto posteriormente porque los consideraban al margen o en la frontera de este amplio laboratorio de culturas, que es el Istmo. Pero ciertamente los pueblos Zoques-Mixes-Popolucas, que empezaron a habitar casi toda esta área geográfica, desde los inicios de la era cristiana, pueden ser considerados como los más cercanos descendientes de los Olmecas o, al menos, quienes ocuparon inmediatamente después de la desaparición de los Olmecas, el territorio istmeño donde éstos se desarrollaron.

El pueblo Huave tiene raíces muy distintas de la matriz mesoamericana. Posiblemente su procedencia se ubique en el sur del Continente. Por tanto, su desarrollo teológico siguió otros parámetros; pero, desde su llegada al Istmo, se vió rápidamente influenciado por la perspectiva mesoamericana. Incorporó a Quetzalcóatl a su mundo mítico-simbólico y, al mismo tiempo, aportó a los demás su concepción particular de Dios, ligado al mar: “La Señora del Mar”.

#### 4. La hegemonía zapoteca en el Istmo

Otros descendientes de los Olmecas, fueron los hombres de las nubes o Zapotecas, que levantaron en los valles centrales de Oaxaca, más allá de las montañas que separan el Istmo, de esa región, una vasta civilización mesoamericana, donde al lado de estructuras económicas y sociales complejas, también elaboraron una religión perfectamente estructurada, con santuarios-estados, con jerarquías rigurosas y con un pensamiento teológico globalizante.

En la teología zapoteca, que en la etapa postclásica (después del año 1000 de nuestra era) se amalgamó con la teología mixteca, el concepto de “dioses” (ca bido’), ligados a fenómenos naturales (lluvia, viento, terremoto, sueños, etc.) había dado lugar a la idea de un dios cósmico envolvente, COSIJO (el Tiempo Vital); que a su vez había llevado a la categoría más humana del Gran Engendrador o Engendrada del mundo y de los seres humanos: COZANA o GUZANA. Más adelante la teología de los hombres-nubes los llevó también a Quetzalcoatl y al Ser Supremo, infinito, incorpóreo, increado, que es PITAO o BIDO’.

Estos aguerridos Za Pochtecame, excelentes comerciantes en la época postclásica, entraron en una relación asimétrica con los habitantes del Istmo a fines del siglo XV de nuestra era. En base a su mayor poderío económico y militar, resultado de la alianza con Mixtecas y luego con los Mexicas del Anáhuac, los Zapotecas muy pronto impusieron su hegemonía social sobre la región del Istmo. Lo que aseguró el paso libre de los comerciantes por el lugar.

Los Huaves que eran dueños de lo que ahora es Salina Cruz, Tehuantepec y Xalapa del Marquez, y, por tanto los controladores de la preciada sal istmeña y del paso por la zona, fueron rápidamente arrinconados al territorio que ahora ocupan. Los Mixes y Zoques que controlaban el resto de la zona, por donde ahora pasa la carretera panamericana hacia Chiapas y Guatemala, fueron obligados a remontarse a las regiones selváticas de los Chimalapas y de la Sierra Oaxaqueña.

A partir de 1498 el Istmo, sobre todo en lo que se refiere a la vertiente del Pacífico, no se entiende sin la hegemonía zapoteca. Esta hegemonía, sin embargo, no significó automáticamente un dominio cultural y religioso de los Zapotecas sobre los pueblos desplazados; ni siquiera una dominación económica o política, que sí se dió después de la conquista española. Lo que interesaba a los Zapotecas era sobre todo el control de la ruta comercial hacia el sur. Por eso dejaron libres a los pueblos del lugar, que de hecho siguieron su propio desarrollo, aunque bastante influenciados por los Zapotecas.

## 5. Durante la conquista y colonia española

La caída de Tenochtitlán en 1521, bajo el poderío de las armas de fuego de los españoles, que acaece a escasos 23 años de la neciente hegemonía zapoteca en el Istmo, hizo pensar a los pragmáticos Zapotecas, que no era el momento de pelear militarmente sino de buscar un provechoso tratado de paz con los feroces Dxúles. Por éso Cosijoeza en Zachila y Cosijopí en Tehuantepec se convierten, y convierten a sus pueblos, en súbditos voluntarios de la metrópoli europea representada en Pedro de Alvarado y Hernán Cortés, quienes apadrinan el ingreso de los Jefes Zapotecas a la Cristiandad por medio del bautismo.

Se puede poner en tela de juicio hoy la sinceridad o autenticidad de esta conversión de los Jefes Zapotecas a la fe cristiana: ¿fue sólo un acto

político, de mera conveniencia del momento, para sellar una alianza obligada por las circunstancias, a fin de evitar derramamiento inútil de sangre tanto zapoteca como de los pueblos controlados por los Zapotecas? ¿O fué un acto de verdadera conversión surgida de una, al menos incipiente, adhesión de mente y corazón al mensaje del Evangelio? La respuesta no puede ser simple ni simplista.

La actitud de los Xuaana' Zapotecas, desconcertó también a sus antiguos aliados, los Mixtecas. La alianza existente entre ambos pueblos se vino abajo con la decisión zapoteca de pactar con los advenedizos. Y ésto llevó a la muerte a la princesa zapoteca Dónaji, a quien los Mixtecas habían secuestrado para obligar a los zapotecas a enfrentar militarmente a los españoles. En vista de lo que aquellos consideraron una traición, Dónaji fué sacrificada.

En adelante los Jefes Zapotecas se ven obligados a asumir un nuevo rol en relación a los demás pueblos del Istmo. Por exigencias del pacto, ellos se convierten en instrumentos de la imposición del sistema colonial español sobre los pueblos istmeños. Se transforman así en capataces de los españoles, en caciques (con el sentido peyorativo que tiene la palabra en nuestros días) tanto del mismo pueblo zapoteca como de los otros pueblos circunvecinos. Y así vemos en 1522 a un gran número de jóvenes zapotecas enlistados en las tropas de Pedro de Alvarado para la conquista del Soconusco y de Guatemala. Esto evidentemente incrementó los sentimientos antizapotecas de los demás pueblos.

Los Huaves de San Mateo del Mar, aún hoy día, siguen montando guardia alrededor de su templo, para que los Zapotecas no les roben la campana, que según ellos fué un tiempo furtivamente sustraída mientras ellos dormían, pero que luego fué rescatada con mucho valor. Hoy la campana del templo cristiano se ha convertido en el símbolo de todo el mundo religioso y cultural huave, amenazado en el pasado por la sociedad envolvente que se ha valido de los Zapotecas para imponerse.

Este mismo sentimiento antizapoteca priva en los demás pueblos istmeños, desde la época colonial y, según parece en algunos casos, desde épocas anteriores. Los Mixes, por ejemplo, sostienen que el famoso árbol del Tule en el valle de Oaxaca es el cayado que Condoy dejó ahí en señal de protesta por el despojo que los Zapotecas les hicieron de esas tierras. Por eso, en tanto el árbol siga en pié, los Mixes no desistirán en el reclamo de sus derechos sobre ese territorio.

Tales sentimientos antizapotecas no se olvidan fácilmente porque nuevos agravios de tiempos más recientes han dado ocasión a que se mantengan indefinidamente, aunque estructuralmente se están construyendo otras relaciones más fraternas. COCEI (Coalición de Obreros, Campesinos y Estudiantes del Istmo), UCIRI (Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo) y ASAM (Asamblea de Autoridades Mixes) son expresión de los esfuerzos que nuestros pueblos están poniendo para superar los viejos conflictos interétnicos. Cuesta mucho trabajo que la arrogancia, y a veces prepotencia, zapoteca sea transformada en actitud de fraternidad y servicio hacia los pueblos más pequeños, pero con esfuerzo humilde se está logrando.

## 6. El difícil diálogo teológico al interior de la Cristiandad

No conozco de cerca la experiencia de los pueblos Zoques, Mixes y Huaves en relación al diálogo teológico que ellos pusieron en marcha durante la época colonial. Estoy más familiarizado con lo que nos pasó a los Zapotecas y es lo que pretendo analizar aquí ampliando, en lo posible, el ámbito del estudio también a los otros pueblos.

Se puede decir que los demás pueblos del Istmo, conocieron la fe cristiana a través de la mediación zapoteca, por las razones ya expuestas. Los españoles privilegiaron esta mediación porque les convenía. Más aún, teniendo asegurada la sujeción zapoteca, que era más rentable económicamente, se puede decir que dieron a los demás pueblos del Istmo una importancia muy tangencial: los Mixes y los Zoques se parapetaron en sus montañas y fué muy difícil someterlos al orden; los Huaves, en cambio, estaban muy a la mano de los aliados Zapotecas y no se necesitaba otro control adicional. De modo que los españoles no pusieron grandes esfuerzos por mantener una presencia fuerte en medio de dichos pueblos, salvo en momentos de revueltas y sublevaciones.

Este carácter periférico de los pueblos Huaves, Mixes y Zoques en el proyecto colonial, significó para ellos una cierta distancia providencial, que permitió mantener más íntegros los contenidos teológicos de su fe ancestral. No sucedió lo mismo con los Zapotecas, a quienes la cercanía con los españoles los obligó a renunciar a, o enmascarar, los principales conceptos teológicos propios.

No tenemos a la mano textos escritos, que den fe del esfuerzo dialógico puesto por los Zapotecas en el encuentro con la Cristiandad española. Pero, por los recuerdos que han pasado de generación en generación, que se conservan en el archivo viviente de la lengua zapoteca, y además por relatos conservados por otros pueblos, podemos reconstruir lo fundamental de este diálogo teológico.

Como todos los pueblos mesoamericanos, los Zapotecas no tenían problema en aceptar al Dios cristiano, porque en nuestra mentalidad la diferencia teológica no significaba diferencia de dioses. Nuestros abuelos y abuelas habían podido integrar en una unidad religiosa concepciones muy diversas de Dios provenientes de las etapas anteriores y de las culturas circundantes. Para ellos, como para los actuales pueblos indígenas, la diversidad teológica no lleva necesariamente a la confrontación sino a la complementariedad. Quienquiera que tenga algo que decir de Dios, tiene derecho a ser escuchado, porque enriquece nuestro acervo teológico.

Esto no quiere decir que nuestros pueblos sean veleidosos y que se dejan guiar por cualquier novedad de doctrina sobre Dios; ni que sean sincretistas, en el sentido de yuxtaponer en su mente elementos teológicos de diversa procedencia, sin llegar a una verdadera unidad de fe, producto de una síntesis vital de sus creencias. Lo que pasa es que no son pueblos intolerantes en materia religiosa, sino profundamente dialogantes en esta materia.

Los Zapotecas, por ejemplo, hemos sido un pueblo sumamente riguroso en el pensamiento teológico. Partiendo de la base de que Dios no se agota con la percepción que de El pueda tener un pueblo o una cultura, nuestros antepasados sostenían que todos los seres humanos (*guirá' binni*) poseemos una parte de la verdad (*diidxa' huandí'*) de Dios; y que al sumar esas partes podemos acceder a un conocimiento más pleno (*diidxa iza'*) de El y de sus designios. Por eso, gustosos facilitaban y acudían a cualquier encuentro teológico, que hubo muchas veces en el pasado. Existe constancia de la presencia zapoteca en los santuarios más renombrados de la época clásica: Teotihuacán, Tula, Palenque, Tajín, que eran auténticas universidades de difusión de conocimientos. El santuario de Guiengola es el más bello ejemplo de la síntesis teológica lograda por los antepasados, pues en él símbolos Huastecas, Toltecas y Mayas de Dios se dan la mano con representaciones de Cosijo y Pita'o.

Esta tendencia cultural de los pueblos mesoamericanos hacia el diálogo teológico no siempre tuvo cauces apropiados de expresión. Algunas veces la ambición de poder y de dominio de un pueblo sobre otro, llevó también a atropellos culturales y teológicos. Porque para que tenga viabilidad en la historia la actitud dialogante se requiere el reconocimiento de la fraternidad entre los pueblos, la cual no siempre fué respetada. Sin embargo la tendencia persistió a pesar de los desvíos.

En este contexto irrumpen los españoles en Oaxaca y el Istmo. Los reyes zapotecas pactan con ellos y se convierten a la fe cristiana, no sólo por pragmatismo político, sino porque creían firmemente que el Dios de los españoles es el mismo Dios de los pueblos mesoamericanos. Es lo que expresaron explícitamente los ancianos del Anáhuac en el llamado "Diálogo de los Doce" y en otros documentos semejantes.

Pero para que haya diálogo, hace falta humildad a fin de reconocer que uno no tiene toda la verdad de la cosas y, muchos menos, de Dios. Es precisamente lo que no hubo de parte de los españoles. En ningún momento se les ocurrió a estos advenedizos que entraban en relación con pueblos de culturas milenarias y de pensamiento religioso desarrollado. La ambición del oro los cegó por completo hasta convertirse en su dios y a él se entregaron con orguías de sangre y de explotación inmisericorde de nuestros pueblos. Por éso, el alto concepto que los antepasados tenían de los extranjeros al considerarlos y llamarlos "teúles", esto es, divinos, se redujo entre los Zapotecas a nombrar a los españoles dxúles o dxú' con una enorme carga de desilusionado desprecio.

Estos Dxú' no fueron capaces de dialogar con nuestros abuelos. Asidos férreamente a la seguridad de armas más poderosas, impúnemente argumentaron: 'Vuestro dios no es Dios' 'El único dios verdadero es el nuestro... porque nosotros ganamos la guerra' 'Vuestro dios es Satanás, a quien los aliados de Dios, encabezados por San Miguel, infringieron amarga derrota y lo echaron del cielo, viniendo a caer entre vosotros para engañaros' (cfr. Diálogo de los Doce). Esto que fué dicho expresamente, (palabras más, palabras menos) a los líderes religiosos Mexicas, fué criterio de acción también para los pueblos del Istmo, tanto para los que fueron vencidos por las armas, como para quienes se sumaron al imperio español con alianzas voluntarias.



## 7. La experiencia de COSIJOPI

Los Jefes Zapotecas, al aceptar el bautismo cristiano y colaborar, juntamente con su pueblo, en la instauración del modelo colonial, pensaron que ésto les permitiría una situación ventajosa para preservar su cultura y sus creencias religiosas. Cosijopí, el rey zapoteca de Tehuantepec, creía que haciendo todo lo que los españoles -tanto soldados como misioneros- le pedían, podrían dejarlo en paz para vivir su fe religiosa. Así, aunque acudía solícito a todo lo que los misioneros organizaban en el convento y en el templo (que habían sido construídos a expensas de él y de su pueblo), seguía manteniendo, aunque en secreto, el cumplimiento de las creencias de su pueblo.

Cosijopí, como cabeza civil del pueblo, era también el Huijato', el Vigaña o sea el Sumo Sacerdote Zapoteca. Por éso, no es de extrañarse que, llegado el momento, según el calendario propio, presidiera, auxiliado por otros seis sacerdotes indígenas (Copabito') venidos de Mitla y un buén número de Vidxana o niños consagrados, un ritual importante de la religión zapoteca. Hubo incienso abundante y sacrificio de guajolotes y otros animales.

Esto seguramente era algo frecuente, pero se hacía al amparo de la noche y del sigilo absoluto de los devotos zapotecas; ya que se realizaba a unos cuantos pasos del poder civil y religioso de los conquistadores. Y no hubiera sido descubierto si no fuera por la ambición de un español, que se disfrazó de indio para penetrar en el recinto del culto en espera de las dádivas que, supuestamente, repartía a manos llenas el rey zapoteca. Fué él quien alertó a los Frailes Dominicos sobre lo que ahí sucedía, y éstos, acompañados de fuerza militar, irrumpieron violentamente en el lugar y tomaron presos a todos los concurrentes.

Para los españoles lo que había hecho Cosijopí, junto con su pueblo, era una flagrante apostasía y reincidencia en idolatría; pues la fe cristiana no podía ser compartida en absoluto con ninguna otra creencia religiosa, considerada "pagana".

La reacción de la Inquisición fué terrible. Los seis sacerdotes de Mitla fueron ejecutados en solemne auto de fe con las insignias de los juzgados por el tribunal de la Inquisición: sogas, corozas, velas negras y azotes o disciplinas en la mano. Con Cosijopí hubo ciertas consideraciones, en parte por todos los favores que él había hecho a los españoles, especial-

mente a los misioneros; y en parte también porque él apeló a su condición de rey, que había abdicado por el rey de España y, por tanto, exigía ser juzgado por la misma Corona.

El juicio de Cosijopí fué deprimente. Durante un año entero él tuvo que acudir en la Ciudad de México a infinidad de audiencias y careos con los representantes del Rey. Pero nada hizo menguar su supuesto delito. La sentencia definitiva lo condenó a perder todos sus pueblos, oficios y rentas. Sólo se liberó de ser llevado a la hoguera como habían sido llevados los otros sacerdotes de Mitla que, con él, habían oficiado el supuesto acto de idolatría.

Desengañado y profundamente desilusionado del pacto hecho con los españoles, el anciano Cosijopí, emprende el camino a Tehuantepec. Pero el dolor no le permite llegar a su destino. Un derrame cerebral lo llevó a la tumba cuando cruzaba por Nejapa. Ahí tuvo la gallardía de llamar a los sacerdotes católicos para reconciliarse y perdonar a la Iglesia.

El caso de Cosijopí dejó un amargo sabor de boca no sólo en el pueblo zapoteca, sino también en los misioneros de la región. Fr. Bernardo de Santa María, que lo entregó a la Inquisición murió poco después en Xalapa del Marqués totalmente desquiciado, pues no pudo soportar los remordimientos de conciencia que el caso le produjo; Fr. Juan de Mata y Fr. Juan de Córdova, que quisieron convencer a Cosijopí para que adjurara públicamente de su apostasía, se preguntaban, al final, si lo que habían hecho era lo más adecuado o no. El Obispo Albuquerque, que había sido de los primeros misioneros de Tehuantepec y que conocía personalmente la entereza de Cosijopí y que podía haber actuado a su favor, quedó profundamente consternado con el resultado final de los acontecimientos.

Por mucho tiempo siguió, y tal vez siga, resonando en los oídos de todos el reclamo de Cosijopí al ser aprehendido: "Sacerdote, yo he sido padre para mis vasallos: ellos no se manifestarían mis hijos, si viéndome ayer rey y hoy un miserable prisionero, no me compadecieran ni tomaran parte en mi dolor. Si yo, a quien temieron tantas naciones poderosas, me encuentro de esta suerte oprimido, a pesar de haber cedido mi trono a vuestro rey, ¿qué deben esperar mis súbditos en el porvenir?" (P. José Antonio Gay, Historia de Oaxaca, Cap. XIV, 12).

## 8. Pervivencia de la teología de nuestros pueblos a pesar de persecusiones

A partir del trágico final acaecido con el rey zapoteca Cosijopí, los pueblos del Istmo llegaron a la conclusión de que el diálogo teológico con los detentadores del poder colonial era prácticamente imposible. De ahí que querer conjugar las prácticas cristianas, a que estaban obligados por su inclusión en la Iglesia, con el mantenimiento de las tradiciones religiosas propias, heredadas de los antepasados, era un atrevimiento suicida, sobre todo si se quería hacerlo a la luz del día. Por éso, aconsejados por la prudencia, optaron por ya no hacer ruido de sus creencias y procuraron en silencio continuar por sí mismos la síntesis teológica de su fe en el contexto nuevo.

A pesar de haber sido descabezado en sus líderes religiosos, por parte de la Inquisición, el pueblo siguió luchando por mantener en el Cristianismo recibido de los españoles, el bagaje teológico propio. A este esfuerzo del pueblo, despojado ya de sus servidores intelectuales, se debió la incorporación en la Iglesia de gran parte del pensamiento teológico prehispánico.

A los pueblos periféricos del Istmo, los españoles no tuvieron problema en permitirles que, cuando hablaran en su lengua, se refirieran al Dios cristiano con el mismo nombre con que llamaban a su divinidad. En cambio entre los Zapotecas el dios de los españoles fué llamado únicamente con su mismo nombre español, aunque zapotequizado: Diuxi. Esto fué así, talvez porque los misioneros explícitamente se opusieron a que los Zapotecas usáramos el nombre de Pitao o Bido', referido al Dios cristiano, o porque nuestros abuelos decidieron usar conscientemente el término español para señalar la extranjería de ese dios venido de fuera. El motivo de fondo habría que seguirlo investigando.

Mientras tanto los Zapotecas aplicamos el término Bido' a los santos cristianos, que vinieron a suplantarse a los antiguos Totems tutelares. Xonaxi o Xunaxi (posiblemente zapotequización de la Tonantzin nahuatl), que era la contraparte femenina de Pitao o Bido', y en ese sentido Dios en cuanto Madre, muy fácilmente fué trasferido a la Virgen María, a quien nuestros abuelos empezaron a tener una gran devoción.

Esto no fué del agrado de los misioneros, principalmente después que éstos, con mayor conocimiento de la lengua y de la cultura zapoteca,

se enteraron del profundo contenido teológico indígena encerrado en dicha nomenclatura. En varios escritos del siglo XVII y XVIII los padres Dominicos denunciaron la sobrevivencia de las idolatrías por causa de la facilidad con que se hicieron las trasposiciones en los nombres. Concretamente se oponen a que a la Virgen se le llamara Xunaxi.

Sin embargo el diálogo teológico lo siguió haciendo nuestro pueblo: antiguos santuarios indígenas fueron preservados cristianizándolos con santos, que o se aparecieron ahí o empiezan a hacer milagros en ese lugar; varios servicios sacerdotales prehispánicos fueron resarcidos transformándolos en servicios funcionales de los templos cristianos; muchas festividades tradicionales, de acuerdo al calendario indígena, fueron acondicionados para seguir celebrándose dentro del calendario litúrgico de la Iglesia. Y así muchas cosas más, que siguen vigentes en lo que ahora llamamos "religiosidad popular". Esto lo hizo el pueblo unas veces con el parecer de los misioneros, y otras veces en contra de dicho parecer.

El asunto planteó entonces y plantea ahora a los Pastores de la Iglesia la interrogante de si los cristianizados habitantes del Istmo se convirtieron en verdad al Evangelio o simplemente les tomaron el pelo a los misioneros poniéndose una cubierta de cristianismo para continuar con sus antiguas creencias "idolátricas". Algunos misioneros y autoridades eclesiásticas así lo creyeron y por eso, cuando pudieron, actuaron duramente contra los indígenas. Y es que los misioneros pensaban que ante la Iglesia sólo podía haber o sumisión total (con aceptación íntegra de los contenidos teológicos como se presentaban) o rechazo total (que pondría a quienes actuaran así como blanco directo de la Inquisición). Sin embargo nuestros pueblos encontraron una tercera vía, que no implica necesariamente hipocresía o falta de honestidad: aceptar la fe cristiana pero reformulándola en la matriz de la propia cultura.

## 9. La evangelización dominicana y la inculturación del Cristianismo

Ya vimos por la experiencia dolorosa de Cosijopí, que los Dominicos no eran precisamente propiciadores del diálogo teológico entre los planteamientos del Cristianismo y los contenidos religiosos de las tradiciones indígenas. Ellos eran en este punto bastante intolerantes. Más de un líder religioso de nuestros pueblos fué llevado a la Inquisición por in-

tentar el diálogo religioso o por mantener actitudes ambiguas desde el punto de vista de los frailes.

Muchos de los misioneros se distinguieron por defender a los naturales de los excesos de los encomenderos; pero muy pocos fueron capaces de defender la libertad de conciencia de nuestros pueblos. Consideraban legítimo que se obligara a los indígenas a abandonar sus creencias que, desde el punto de vista de ellos, eran "diabólicas", a fin de que aceptaran la irrefutable verdad del Evangelio. Sólo Fr. Bartolomé de las Casas se opuso a esta práctica, pero su lucha en este aspecto logró magros resultados. La mayoría de los Frailes eran enemigos acérrimos de la idolatría, entendiendo por ella prácticamente todo lo que no era a la usanza de la Cristiandad europea.

Consecuencia de la actitud intolerante de los misioneros fué que, durante los 200 años de evangelización dominicana, en ningún momento se planteó en serio la formación de clero nativo para la Iglesia Istmeña. Prevalció en todo este tiempo el prejuicio, ampliamente extendido en el régimen colonial, que los nativos no merecían ser tomados en cuenta para el sacerdocio y para vida religiosa, porque estaban marcados irremisiblemente por la sospecha de herejía o simplemente nunca llegaban a tener la madurez humana que estos ministerios exigían.

Sin embargo, a pesar de lo dicho, el esquema de evangelización, implementado por los Dominicos en Oaxaca y Chiapas, propició que el pueblo llevara a cabo una ingente labor de apropiación e inculturación del Cristianismo. El método itinerante seguido por los Dominicos para evangelizar recorriendo todos los pueblos, pero sin establecerse en ellos, los llevó, por fuerza, a depositar inmediatamente en manos nativas la conducción de la vida de la comunidad. Una vez bautizados y adoctrinados los miembros del pueblo, los misioneros se iban a otro lugar o retornaban a sus conventos, que estaban estratégicamente ubicados por toda la región a una o dos jornadas de caminata.

De esta manera, al no contar los pueblos con una presencia permanente de los misioneros, la comunidad bautizada tenía que seguir su vida, organizándose según sus propios esquemas. Fué así como, a pesar de que ninguno de sus miembros pudo ser admitido a la clerecía eclesiástica, nuestros pueblos dieron cauce cristiano a sus esquemas anteriores de culto, de reflexión y de ministerios eclesiales y sociales. Los Xuaana' fueron de nuevo habilitados como cabezas civiles y religiosas de las comunida-

des, los sacerdotes Gopabido' fueron incorporados a través de niños consagrados al templo (Gopayu'du'); el saumerio y las ofrendas florales hicieron de nuevo su aparición, lo mismo que las danzas y las procesiones. Las cofradías y mayordomías, sugeridas por los misioneros como aporte del viejo mundo, también entraron a la estructuración de la vida de nuestros pueblos, que de esta manera incorporaron el Cristianismo a su cultura y, al mismo tiempo, dieron continuidad a las creencias ancestrales.

Es esta la época de los catecismos y traducciones de los rituales católicos. En muchos de ellos se percibe aún el miedo de los misioneros por usar la terminología religiosa prehispánica de nuestros pueblos. Preferían para las cuestiones centrales de la fe, como la explicación de los dogmas o de los sacramentos, usar neologismos españoles con tal de no dar cabida al pensamiento teológico del lugar.

Sin embargo, lo que ellos no se atrevieron a hacer, nuestra gente lo hizo sin ningún empacho. Y habría que ver la gran creatividad teológica de que ella fué capaz al crear o reformular conceptos para hablar de la Trinidad, de Jesucristo, de la Iglesia, de los sacramentos, del Reino de Dios, de los santos, de la vida futura, etc. Recopilar hoy estas concepciones teológicas populares constituiría un servicio de enorme utilidad para nuestra Iglesia en su proceso de autoafirmación.

Durante el período de 200 años, en que los Dominicos se hicieron cargo de la evangelización del Istmo, hubo hechos como la rebelión de Tehuantepec en 1660, que muestran la ambigüedad de la obra dominicana, por cuanto que, si bien estaba propiciando la inculturación de la fe cristiana por parte de los habitantes del Istmo, sin embargo, su ubicación social siguió siendo del lado de los españoles, incluso a sabiendas de sus excesos. Durante la rebelión fué clara la postura de los misioneros; pues pretendieron proteger a toda costa a los españoles, aún con la manipulación de los símbolos religiosos cristianos como el hábito, el templo y la eucaristía. Sin embargo el pueblo terminó linchando al alcalde mayor de Tehuantepec por sus fechorías a pesar de la protección de los Frailes.

Terminada la rebelión, los Dominicos quisieron defender al pueblo de la represión colonial. Y lograron de los representantes de la Corona, hermosas palabras de reconciliación, perdón y olvido del pecado; pero los hechos fueron muy al revés de las palabras: hubo ejecuciones, destierros, degradaciones, encarcelamientos de todos los cabecillas de la sublevación.

Por donde nuestro pueblo entendió que no hay que fiarse mucho de las palabras, aunque vengan de los sacerdotes.

#### 10. El Cristianismo Popular durante el abandono eclesiástico del Istmo

Hay que reconocer que durante el período de los Dominicos, los pueblos del Istmo lograron resultados sorprendentes en lo que mira a la apropiación de la Iglesia y de sus planteamientos. Para cuando los Dominicos tuvieron que dejar la zona a los sacerdotes seculares en 1775, la conducción de las iglesias particulares estaba totalmente en manos del pueblo: el templo, los santos, los vasos sagrados, las fiestas, los ministerios, la doctrina, las limosnas. Todo era del pueblo. Las comunidades, con sus recursos propios se habían hecho autosuficientes para la palabra, para el culto, para el servicio religioso. Hombres y mujeres se distribuían los cargos; ancianos y niños participaban. La cultura del pueblo se había reelaborado en esta matriz del Cristianismo popular. El Cristianismo se había hecho cultura del pueblo, al grado de que éste ya no entendía ninguno de sus elementos como realidades venidas del exterior, sino producto de la historia del pueblo. Así, por ejemplo, los Santos Patronos, ya no tienen nada que ver con el santo histórico nacido en tal o cual parte de Europa; sino que son hijos de los pueblos istmeños y aquí realizaron y siguen realizando su labor de instrumentos de la acción de Dios.

La vitalidad religiosa adquirida por nuestros pueblos en la época de los Dominicos los mantuvo a flote aún con el abandono eclesiástico que sobrevino a la salida de los Dominicos. Durante más de un siglo nuestra gente se quedó prácticamente sin sacerdotes y sin embargo no volvió a la idolatría tan temida por los Frailes y los Obispos, porque las convicciones cristianas del pueblo no eran sólo de barniz superficial, sino fruto de opciones profundas que provenían de un esmerado esfuerzo colectivo de síntesis teológica entre lo propio y las aportaciones del Cristianismo.

#### 11. Reformulación de la cultura popular del Istmo durante el siglo XIX

El advenimiento de la independencia del País, en 1821, trajo consigo ciertas transformaciones sociales, para el Istmo, pero no de mucha envergadura. Básicamente se modificó la relación con la sociedad envolvente, que en adelante ya no se establecía con España, sino con México y los

mexicanos (del centro del país). Los pueblos istmeños siguieron su vida marcadamente rural con las mismas estructuras sociales y religiosas que habían logrado en la época anterior. Y de esta manera vieron pasar impávidos, todo el siglo XIX, las muchas convulsiones sociales que caracterizaron la etapa de conformación del México independiente: incluida la guerra civil entre Liberales y Conservadores y la Intervención Francesa, que convirtieron nuestro territorio en campo de batalla de ideologías aparentemente contrapuestas. Muchos paisanos intervinieron, a sabiendas o no, en estas luchas con una participación, muchas veces, más que heroica.

En la segunda mitad del siglo pasado el proyecto liberal nacional e internacional puso su atención en el Istmo; no tanto por su gente y sus recursos naturales, sino por la facilidad que este estrecho ofrece para una comunicación interoceánica de las mercancías del mundo. Infinidad de agentes extranjeros de Francia, Alemania, Inglaterra y Estados Unidos, hicieron su aparición en la zona para hacer planes sobre el tan requerido - por ellos- paso de un océano a otro.

Esto no dejó de traer graves consecuencias sociales y religiosas para los pueblos del Istmo. Aunque a los nuevos extranjeros les interesaba más el territorio que su gente, sin embargo por fuerza tuvieron que incluir de alguna manera a ésta en sus planes. Por éso el contacto se intensificó durante la construcción del tren transístmico y aún más con la puesta en marcha de éste en 1898. Lo cual significó la entrada del Istmo a la modernidad y a la perspectiva mundial de las cosas.

Un contacto así con el mundo, que se moderniza, influye enormemente en nuestros pueblos, especialmente el Zapoteca, que de nuevo se convierte en el principal interlocutor de los advenedizos. En esta época se da una reformulación casi radical de la cultura Zapoteca. De una matriz netamente campesina, restringida al terruño, se pasa al amplio mundo del desarrollo moderno. De una cultura centralizada en el marco religioso se brinca a los nuevos ejes de los espacios secularizados.

La música que había nacido al amparo de los templos y para el servicio del culto, se abre paso ahora en el mundo civil. Nacen entonces las bandas filarmónicas para amenizar actos civiles y convivios sociales. Se componen las principales melodías que ahora nos enorgullecen: la Sandunga, la Llorona y la Petrona. A las festividades religiosas se añaden las veladas no religiosas. Es este tiempo cuando las velas adquieren la magnificencia de los salones de baile de la sociedad francesa. Lo mismo pasa con



los vestidos ahora típicos de nuestras paisanas: el rudimentario enredo monocromático cede el paso al muticolor bordado de los huipiles y de las enaguas de terciopelo. El oro le gana el espacio a los chalchihuites y ópalos antiguos en el cuello y brazo de las Zapotecas. El calzón blanco de los hombres es suplantado por el pantalón de casimir y la camisa de popelina. El sombrero de palma deja el lugar al enorme sombrero de lana llamado "Charro 24".

En fin, la cultura zapteca es profundamente tocada por el contacto del mundo moderno. Los antiguos valores son reformulados en este contexto. La civilización y el progreso, al estilo europeo, se convierten en anhelos de nuestro pueblo. Las escuelas empiezan a ser deseadas como espacios de modernidad e instrumentos de ascenso social. Todo éso, al mismo tiempo que enriquece, crea en la cultura Zapoteca cierto desquiciamiento, en el sentido de que la saca de su eje interno para ponerla a girar alrededor de un eje que se halla en el exterior. Esto ya había sucedido anteriormente, cuando la llegada de los españoles, pero el choque fué tan brutal entonces que, inmediatamente el pueblo se dió cuenta de que la presencia extranjera era nociva. En cambio ahora la fascinación de la modernidad llevaba al pueblo, segun el parecer de los defensores de la tradición, a conceder demasiado en el diálogo, con riesgo de destruir la identidad del pueblo.

Afortunadamente las cosas no se dieron como se esperaba porque la ilusión de progreso no pudo sostenerse por mucho tiempo. La construcción y puesta en marcha del Canal de Panamá en 1915 y el estallido de la Revolución Mexicana en 1910 hicieron cambiar drásticamente los planes del Capitalismo internacional sobre la región del Istmo. El ferrocarril de Tehuantepec, después de 20 años de un funcionamiento esplendente, en que movilizó cantidades increíbles de producción industrial del mundo, con 65 corridas diarias de trenes, de un extremo a otro, fué simplemente abandonado a su suerte. De modo que en pocos años quedó convertido en la chatarra vieja, que ahora vemos.

Sin embargo, la fabulosa transformación cultural y teológica hecha por nuestro pueblo durante ese período, siguió su ruta. La huella dejada por esa transformación perdura hasta nuestros días, al grado que los Zapotecas de hoy ya no nos enconchamos en lo propio por temor a lo foráneo. Nos sentimos libres y seguros para dialogar con el resto del mundo.

Talvez un contravalor sea la tendencia secularizante y cierto individualismo dejado por ese contacto con la modernidad del fines del siglo pasado.

Figura central de este proceso modernizador fué Juana Catalina Romero, probable descendiente del rey Cosijopí, zapoteca de sangre y de corazón que, sin traicionar a su pueblo, supo abrir puertas positivas al diálogo necesario con los impulsores de la modernización. Otro personaje es Dn. Gregorio Eulogio Gillow, último obispo y primer arzobispo de Oaxaca, de quien dependía pastoralmente la región del Istmo. Fué este Pastor quien impulsó decididamente la construcción del ferrocarril interoceánico y quien gestionó ante el Papa León XIII la creación de la diócesis de Tehuantepec.

## 12. Choque de teologías en la implantación de la Diócesis de Tehuantepec: 1890 - 1919

A fines del siglo pasado, había entre los pueblos istmeños una gran receptividad para los planteamientos modernizadores. Por eso la propuesta de Mons. Gillow en 1890 de crear en la zona una diócesis nueva, fué acogida con gran beneplácito por nuestra gente.

La erección de la Diócesis de Tehuantepec se dió justo en el momento en que nuestros pueblos iniciaban una etapa nueva en su vida. Y, por lo que deducimos de los acontecimientos, pudo significar una alianza provechosa para enfrentar con éxito la etapa de la modernización.

Las condiciones estaban dadas en el pueblo para que la llegada del primer obispo, Mons. José Mora del Río, en 1893, fuera la culminación del encuentro entre el proyecto popular y el proyecto institucional de la Iglesia. Los Xhuaana', Guzana y Chagola, y sus equivalentes en los demás pueblos; lo mismo que los mayordomos, cofrades, rezadores y rezadoras esperaban que el obispo fuera el factor de la unidad religiosa de los pueblos del Istmo para enfrentar los retos de la modernidad, que se les había echado encima. Así lo reciben a su llegada el 10 de mayo de 1893. La Sra. Juana C. Romero prácticamente lo adopta como a un hijo haciéndolo también un miembro del pueblo tehuano. Gracias a ella el obispo es rápidamente aceptado en la sociedad y el pueblo lo empieza a ver como "nuestro obispo", como el padre de nuestros pueblos, echando a andar el mismo proceso de apropiación que antes había funcionado con los símbolos religiosos traídos por los Dominicos. El cariño de nuestra gente por su Pastor

fué desbordante. Dn. José recordará siempre este cariño, aún después de muchos años de su traslado a otras diócesis lejos de Tehuantepec

La diócesis no contaba en ese tiempo con sacerdotes ni religiosas, pero tenía una gran cantidad de servidores laicos en cada una de las comunidades, que podrían haber sido integrados a la estructura eclesiástica. Sin embargo el paso no se dió porque en la Jerarquía de la Iglesia, no habían madurado las condiciones para ello. El pueblo seguía siendo, para ella, sospechoso de herejía y había que traer o formar cuadros eclesiásticos, desvinculados de él. Y así el primer obispo trajo a la zona clérigos foráneos, principalmente españoles, que empezaron a exigir el control absoluto sobre la vida pastoral del pueblo. Lo que trajo consigo fricciones innumerables.

El segundo obispo, también un santo como el primero, enfatizó el aspecto de la formación doctrinal del pueblo, pero sin tomar en cuenta el acervo cultural y religioso existente en éste. Con sus hermanos de Congregación (Padres Vicentinos) recorrió gran parte de la Diócesis, para enseñar a la gente la verdadera doctrina cristiana, de la que se suponía ella era ignorante, por éso no se sujetaba a sus pastores.

El tercer obispo, menos diplomático, le quitó la máscara al asunto y enfrentó el problema directamente. 'La Iglesia verdadera es la iglesia de la Jerarquía'. 'La Iglesia del pueblo no tiene ningún valor. Por éso o los tehuanos se someten a la Jerarquía o me llevo la sede a otro lado'. El drama fué terrible: Juana C. Romero rompió con el obispo y éste logró que la Santa Sede autorizara en 1920 el cambio de sede episcopal a San Andrés Tuxtla, (que era parte de la diócesis de Veracruz), porque 'Tehuantepec no era digna de ella, por ser tierra de indios que no se someten a sus autoridades'.

Con este hecho, el tan anhelado encuentro de la Institución eclesiástica con el proyecto de los pueblos istmeños, rodó por los suelos. Y no será posible rescatarlo sino después de muchos años.

### 13. Nuevo abandono del Istmo: 1920 - 1950

El cambio de sede de la Diócesis de Tehuantepec coincide con el desplome del gran proyecto modernizador del Istmo representado en la comunicación interoceánica. El dolor que este hecho produjo en el cora-

zón de nuestra gente fué muy grande: perdían de un golpe tanto el símbolo secular del progreso como el símbolo religioso de su ingreso al mundo civilizado. En los 30 años que siguieron al cambio de sede, nuestro pueblo continuó con su vivencia popular, pero con una tendencia cada vez mayor de secularización y secularismo.

La guerra cristera de 1926 a 1936 dejó también en el Istmo sus huellas de sangre. Un célebre personaje zapoteca, el Gral. Heliodoro Charis Castro, se unió al ejército federal para combatir a los "Cristos Rey", manejados por "la clero". Muchos se cuestionan si en verdad el "General Charis" sabía lo que estaba haciendo al lanzarse contra los Cristeros y contra el Clero. Lo cierto es que lo hizo y en ello fué de los más aguerridos. Seguramente, aún en medio de su confusión, Charis sabía distinguir entre la iglesia popular a la que él pertenecía (pues era un juchiteco muy devoto de San Vicente Ferrer) y la iglesia extranjera representada por el clero, que él y el Gobierno consideraban enemigos de la Patria. Sabemos que Charis participaba en la religiosidad de su pueblo y se preocupó de que las tradiciones religiosas no se perdieran. Al término de la guerra cristera, él personalmente gestionó ante el Presidente Cárdenas la devolución del templo parroquial de Juchitán, que había sido confiscado.

Durante los años 1920 hasta 1950, la institución eclesiástica tuvo poca presencia en el Istmo Oaxaqueño, aunque es también el tiempo en que empiezan a surgir vocaciones sacerdotales del lugar: el P. Medardo Lobo Villalobos, el P. Paulino Martínez, el P. Ignacio Espinoza Gutiérrez, el P. Nicolás Vichido Rito, todos zapotecas y de Tehuantepec.

Sin embargo es un hecho que el pueblo, nuevamente solo, tiene que continuar su proyecto de vida en condiciones cada vez más precarias. Ya sin la solidez cultural y organizativa, que antes tenía, no se siente fuerte para enfrentar airoso los nuevos proyectos modernizadores que se hacen presentes en la región, trayendo cambios considerables en la estructura de la sociedad. En estos años se construyen la carretera panamericana y la transístmica, empieza la exploración y la explotación petrolera en la vertiente del Golfo, se inician las obras de la presa Benito Juárez en Xalapa del Marqués, la educación escolarizada llega a casi todos los rincones con la consiguiente castellanización de la población.

La energía espiritual del pueblo se encuentra en situación de prostración y ello se refleja principalmente en el mal estado de sus templos, en el abandono de algunas tradiciones comunitarias, en la descomposición de

las alianzas entre los pueblos y en el surgimiento de grupos de poder económico y político, que ya no se sujetan a las exigencias colectivas del lugar, sino a intereses personales o de fuera.

#### 14. La reconquista espiritual y sus efectos teológicos: 1950 - 1965

En el contexto arriba descrito llegan al Istmo los Padres Oblatos de María Inmaculada, procedentes de Estados Unidos, para encargarse de las parroquias más abandonadas. Uno de sus primeros esfuerzos consistió en restaurar los templos y curatos seriamente afectados por los terremotos, el desuso y la incuria de la gente.

Conscientes de la distancia cultural que los separaba de estos pueblos, los OMI se dedican buena parte de su tiempo a conocer a la gente y a aprender su lengua. Algunos lo logran con bastante perfección, lo cual los pone más cerca del pueblo. Nuestra gente no tiene problemas en aceptarlos, aún sabiendo que son extranjeros, pues en años anteriores ella había visto pasar por su tierra a gran número de extranjeros, incluidos norteamericanos como los OMI.

Además de la administración de los sacramentos y la restauración de los templos los Oblatos se dedican sobre todo a la conformación de nuevas asociaciones religiosas y a la formación de catequistas, categoría nueva de servidores que no existía en la estructura tradicional de nuestros pueblos.

En el fondo la estrategia de los Oblatos en este asunto, seguramente inconciente pero real, era crear nuevos órganos de poder pastoral, adictos a la clerecía, con el fin de restar poder a la estructuración tradicional del Cristianismo popular, que se había acostumbrado a funcionar sin la presencia de los sacerdotes.

Esto evidentemente significaba en los hechos una declaración de guerra a la teología y a los ministerios propios de nuestros pueblos. La confrontación en algunos casos fué sumamente tensa. Los Oblatos, a veces con medios persuasivos, a veces con actitudes amenazantes (como recibir a los quejosos de los pueblos, afilando un machete en el despacho parroquial) lograron imponerse sobre la "testarudez" de nuestra gente; aunque hubo momentos en que dicha "testarudez" llevó a rupturas lamentables o a una defensa igualmente intransigente de las tradiciones populares.

En esa situación se da el retorno de la sede episcopal a Tehuantepec en 1960. Este hecho no sólo no modifica la labor de reconquista espiritual iniciada por los Oblatos, sino que la fortalece. Dn. Jesús Alba Palacios, sexto obispo de la diócesis, y los sacerdotes que lo acompañan llegan con la misma perspectiva de los Oblatos. Por éso se consolida en esa época una práctica pastoral, que no desdeña esfuerzos por conquistar espacios en la sociedad istmeña.

Los templos de las cabeceras de los pueblos son ganados para la clerecía que se establece en ellos y exige dominio exclusivo de tales espacios. Lo que había sido por muchos años patrimonio de los pueblos (los templos, los santos, las limosnas, las festividades religiosas) es ahora disputado con firmeza por los representantes oficiales de la institución eclesiástica, que a su vez se apoyaban en los nuevos grupos de poder religioso (los catequistas) formados por ellos.

Durante estos años la vida religiosa de nuestros pueblos fué de nuevo convertida en campo de batalla donde catequistas y nuevos movimientos religiosos arremetieron duramente contra las asociaciones antiguas y sus servidores tradicionales (los mayordomos, cofrades, fiscales, sacristanes, rezadores). Armados los catequistas con la Biblia, la formación catequística y el apoyo institucional de la Iglesia, se liaron en desigual batalla contra quienes consideraban supersticiosos e idólatras, pero que habían sido antes que ellos, los sustentadores de la fe de estos pueblos.

La lucha era total y tenía por objetivo, -repito no consciente pero real-, el aniquilamiento de las estructuras populares con que nuestra gente daba cauce a su fe; y ésto, como condición para implantar la Iglesia con esquemas "más puros" de Cristianismo. Nuestros pueblos sufrieron estoicamente estos ataques; pero, a veces, (no muchas), también reaccionaron drásticamente contra los agresores, poniéndolos en trance de ser linchados, expulsándolos y rescatando a la fuerza el control de los espacios sagrados. Lo que les mereció, de parte de la Jerarquía, privación de los servicios sacramentales, entredichos y excomuniones.

Al hablar de esta manera sobre nuestra historia reciente no pretendo negar las buenas intenciones y las obras heroicas de quienes han actuado, y algunos siguen actuando, en esta historia, sino de resaltar el esquema de fondo con el que ellos tomaron sus decisiones y que es, en último término, lo que determina su actuación histórica. Afortunadamente el esquema de reconquista espiritual ya está siendo abandonado, gracias a que el

pueblo se ha ganado a sus pastores y que la Iglesia, a nivel universal y regional, ha planteado nuevos derroteros a la acción evangelizadora.

#### 15. Hacia un reencuentro de la Institución eclesial con el proyecto de vida del pueblo

Las cosas hubieran continuado, por más tiempo, en la ruta de la reconquista espiritual, y sus resultados en el pueblo habrían sido mucho más lamentables, de no ser por el Concilio Vaticano II (celebrado en Roma de 1963 a 1965), que llamó la atención de los pastores sobre los derechos culturales y religiosos de los pueblos y sobre la necesidad de partir en la evangelización de lo que ya existe de bueno en ellos.

Esto fue lo que hizo que, después del Concilio, se iniciara en la Diócesis de Tehuantepec un proceso de reconversión pastoral hacia la vida del pueblo. Poco a poco los ánimos se fueron enfriando, se aminoraron las acusaciones de superstición e idolatría y empezó a haber un diálogo provechoso con los servidores del proyecto de vida de nuestros pueblos. En adelante ya no se deseaba tratar al pueblo como a un enemigo a vencer o como a una presa que conquistar, sino como a un hermano a quien servir.

En estas circunstancias llega en 1971 el P. Obispo Arturo Lona Reyes quien, "haciendo caminos al andar", con su sencillez, entusiasmo y audacia pastoral, cura heridas del pasado, desata nudos de desconfianza y abre horizontes pastorales de acción comprometida con el destino de los pueblos del Istmo, especialmente de los más pobres.

Esta nueva actitud pastoral, asumida no tan fácilmente ni de golpe, sino en base a un largo proceso de conversión de los pastores, ha ido creando condiciones para que se reinicie el diálogo, tantas veces frustrado en el pasado, entre el proyecto de vida de los pobres y la acción pastoral de la Iglesia. No se puede decir todavía que hemos llegado al momento más alto de este diálogo entre la teología del pueblo y la teología de la Iglesia, pero creo que vamos en camino hacia allá. En tanto no haya tropiezos insuperables ni claudicaciones en el camino, talvez muy pronto podremos llegar a mejores puertos en este proceso.

## 16. Algunas conclusiones

Aunque, en la cuestión del encuentro de la teología del pueblo con la teología de la institución eclesiástica, habría que hablar más bien de desafíos que de conclusiones, sin embargo, me aventuro a hacer aquí algunas consideraciones finales, que podrán servir para que en los procesos teológicos de base surjan los compromisos de acción que den cauce operativo a los anhelos teológicos del pueblo de Dios en el Istmo:

a). La teología no es patrimonio exclusivo de una élite en la Iglesia. Todos los bautizados, laicos y pastores, tenemos derecho y obligación de hacer Teología, para saber dar razón de nuestra esperanza .

b). La teología no es un producto de escritorio; sino el resultado de comprender la vida, desde la perspectiva de Dios. Es, por tanto, un acto segundo de la fe. Primero se vive la fe y luego se explica lo que se vive. Ese es el trabajo de la teología.

c). Los pueblos del Istmo han hecho teología, desde que ellos existen como pueblos, es decir, mucho antes de que fueran cristianizados. Y es la teología la que los ha animado y orientado en su caminar milenario, empujándolos a ideales de vida cada vez más acordes con el designio de Dios.

d). La teología ha sido la compañera inseparable del proyecto de vida de nuestros pueblos, tanto en las épocas en que eran libres y podían por sí mismos plantearse ideales trascendentes, como después, que ya fueron sometidos a estructuras mayores de sociedad, teniendo que ajustar su pensamiento teológico a las exigencias y permisiones de la sociedad dominante.

e). Las vicisitudes de la historia han ido marcando modalidades en el método y en los contenidos de la teología de nuestros pueblos; lo que demuestra la creatividad y capacidad de adaptación que ellos tenían a los imperativos de la historia.

f). A través de la prolongada trayectoria seguida por la teología de nuestros pueblos, los istmeños hemos descubierto la multiplicidad de rostros que Dios tiene, según el ángulo desde donde se le mire. Esta sabiduría milenaria sobre Dios es una riqueza que deberíamos aquilatar y aprovechar hoy para enfrentar los desafíos del presente y del futuro.



g). A partir de la entrada de la Cristiandad en el Istmo, el pueblo no abandonó su teología. Nunca ha sido convencido de hacerlo. Todo lo contrario la ha fortalecido, poniéndola a dialogar con los contenidos teológicos del Cristianismo.

h). Al esfuerzo de diálogo teológico puesto por nuestros pueblos, no ha correspondido, de parte de la institución eclesiástica, una actitud de diálogo semejante. Todo lo contrario: la cerrazón e intolerancia de la ministros católicos no sólo dificultó la realización del diálogo, sino que buscó expresamente la aniquilación del interlocutor indígena.

i). Lo que se pudo lograr en el pasado con el diálogo entre la fe cristiana y la religión del pueblo, se manifiesta hoy vivamente en el fenómeno llamado "religiosidad popular", que es fruto de los esfuerzos dialogantes del pueblo, no de la institución eclesiástica, que mayoritariamente se opuso a ello.

j). Hasta épocas muy recientes la idea que prevaleció en la relación de la Institución Eclesiástica con los pueblos del Istmo fué la conquista y la reconquista espiritual, donde nuestra gente no era considerada como verdadero sujeto, sino sólo enemigo que vencer o presa que ganar para Cristo.

k). Los cambios últimos de actitud pastoral frente al pueblo, especialmente frente a los pobres, va creando condiciones nuevas de diálogo no sólo teológico sino integral de la Iglesia con los proyectos de vida de los habitantes del Istmo.

l). Pero la consecución del diálogo no puede depender exclusivamente de la buena voluntad de los interlocutores. Hacen falta, en la sociedad y en la Iglesia, transformaciones audaces, profundamente innovadoras, que toquen no sólo las prácticas externas y las actitudes superficiales; sino que lleguen a los esquemas de pensamiento, a los criterios de juicio y a los modelos de vida, que están en contraste con el designio de Dios (Cfr. *Evangelii Nuntiandi*).

II). En la medida que podamos asegurar el camino en esta perspectiva, podrá darse en el futuro, próximo o remoto, los frutos anhelados de este diálogo y encuentro de la Iglesia con los proyectos de vida, sembrados por Dios en los pueblos del Istmo.

m). Mientras tanto, hay que reconocer que los retos son muy grandes, pero los ánimos de afrontarlos son aún mayores. Pita'o - Xunaxi, (y los nombres con que los demás pueblos istmeños llaman a Dios), que es

también el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, no permitirá que quede sin fruto lo que con tanto amor y esfuerzo seguimos sembrando en nuestra historia, que es también historia de salvación.

P. Eleazar López Hernández  
Semana Teológica con motivo del Centenario de la Diócesis  
Tehuantepec, Oax. 22 al 27 de julio de 1991

# INDICE

## MEMORIA DEL ENCUENTRO-TALLER

### GUIA DEL DIA 29 de noviembre 1993

1. Solemne apertura .....	31
2. Recibimiento de CONAPI .....	33
3. Panel sobre el concepto de teología .....	37
3.1. Pab Igala, vida para todos, Félix de Lama .....	37
3.2. Teología desde la mujer latinoamericana. Margot Bremer ...	41
3.3. Experiencia de Dios, Petul Cut Chab .....	43
3.4. Hablar de Dios en un continente de todas las sangres, Gustavo Gutiérrez .....	45
3.5. Inculturación del evangelio, Mons.Bartolomé Carrasco .....	51
4. Mesas de trabajo .....	63
4.1. Indígenas .....	63
4.1.1. Región Mesoamérica norte .....	63
4.1.2. Región Caribe .....	65
4.1.3. Región Cono Sur y Región Andina .....	65
4.2. Grupo de acompañantes .....	67
4.3. Grupo de teólogos .....	68

### GUIA DEL DIA 30 de noviembre 1993

1. Oración .....	73
2. Síntesis del día anterior .....	73
3. Iluminación .....	75
3.1. La fe de nuestros antepasados andinos, Domingo Llanque Chana .....	75
3.2. El monoteísmo indígena . Clodomiro L. Siller A., Cenami .....	80

4. Mesas de trabajo .....	101
4.1. Indígenas .....	101
4.1.1. Región Mesoamérica norte (Totoncos, Nahuatl, Zapotecos, Mixtecos) México .....	101
4.1.2. Región Maya: México-Guatemala-El Salvador-Honduras .....	104
4.1.3. Región Caribe .....	106
4.1.4. Región Andina. Aymaras, Quechuas. Bolivia - Ecuador -Perú .....	108
4.1.5. Región Amazonia .....	109
4.2. Acompañantes .....	111
4.3. Asesores .....	113
5. Plenario .....	115
 GUIA DEL DIA 1 de diciembre 1993 .....	 119
1. Oración .....	121
2. Síntesis del día anterior .....	121
3. Mesas de trabajo .....	123
3.1. Indígenas .....	123
3.1.1. Región Mesoamérica norte .....	123
3.1.2. Grupo amazónico .....	126
3.1.3. Región Caribe .....	127
3.1.4. Región Cono Sur .....	129
3.2. Grupo Obispos .....	131
4. Plenario .....	135
 GUIA DEL DIA 2 de diciembre 1993 .....	 139
1. Oración .....	141
2. Visita a la ciudad de Colón .....	141
3. Síntesis del día anterior .....	141
4. Resonancia .....	143
5. Aportes .....	145
5.1. Pablo Richard .....	145
5.2. Gustavo Gutiérrez .....	147
5.3. Franz Vanderhoff .....	148
6. Plenario .....	151

<b>GUIA DEL DIA 3 de diciembre 1993</b>	153
1. Síntesis	155
2. Cuestionario	157
3. Plenario	159
3.1. Indígenas	159
3.1.1. Región Maya	159
3.1.2. Región Mesoamérica norte	161
3.1.3. Caribe (sección territorio panameño)	162
3.1.4. Región Caribe (Colombia, Venezuela, Nicaragua y Costa Rica)	164
3.1.5. Región Andina y amazónica	167
3.1.6. Región Cono Sur	168
3.2. Teólogos	170
3.3. Obispos	174
4. Síntesis	177
5. Evaluación	179
5.1. Indígenas	179
5.2. Teólogos	180
6. Documento final	183
 Listado participantes	 189
 <b>APORTES PARA EL SEMINARIO-TALLER</b>	 195
 <b>Región Mesoamérica</b>	 197
Aporte zapotecas, México	199
Comprensión de Dios	203
Aportación del grupo indígena Maya de Yucatán, México	209
El Dios de nuestros padres hace 500 años	215
Kintakanalakan	219
Aporte de la prelatura de Huautla (México)	225
El calendario mazateco de la creación y santificación del tiempo	229
Credo. (Nuestra fe y compromiso político)	
Ocosingo, Chiapas, México	231
Elementos vigentes de la teología Maya: rescate y sistematización	235

Elementos de reflexión piedritas en el camino y desafíos para el futuro de las teologías indias .....	241
El Dios de nuestros padres antes de los 500 años .....	263
Los Lenças de El Salvador intentos de impulsar la teología india .....	269
<b>Región Caribe</b> .....	275
Experiencia de Dios Ankore .....	277
Aporte de Ngobes .....	283
El Dios de nuestros padres hace 500 años (Panamá) .....	285
Teología como consciencia creyente e los pueblos y sus proyectos de vida .....	293
Creación de la Madre Tierra .....	295
Aporte de Nicaragua .....	299
<b>Región Andina</b> .....	301
Sección de Minorías étnicas (reunión nacional de agentes de pastoral indígena (Colombia) .....	303
Aporte de Ecuador .....	307
Aporte de la delegación del Perú .....	311
La experiencia de Dios en Kollasuyo marcan 500 años de invasión cultural .....	313
Espiritualidad y teología indígena .....	329
La experiencia de Dios en los proyectos de vida de nuestros pueblos (Bolivia) .....	339
La experiencia de Dios en los proyectos de vida de nuestros pueblos (Bolivia) .....	343
La experiencia de Dios en los proyectos de vida de nuestros pueblos (Bolivia) .....	349
¿Son o no cristianos los pueblos andinos? .....	355
La teología India en Bolivia .....	367
<b>Región Cono Sur</b> .....	373
Mundo Mapuche .....	375
Teología Mapuche .....	397
El Dios de nuestros padres hace 500 años (pueblo Tobra) ...	403

El Dios de nuestros padres antes de los 500 años.	
El Dios y el proyecto de vida de los Mbya Guaraní .....	405
<b>OTROS APORTES .....</b>	<b>415</b>
Reflexión desde Europa .....	417
<b>ARTICULOS .....</b>	<b>423</b>
La historia de los otros escrita por nosotros. Paulo Suess .....	425
La religiosidad de los indígenas paraguayos.	
Roberto Chaparro .....	449
Una aproximación a la religión mapuche	
desde la fenomenología. Ramón F. Curivil .....	461
Pensamiento sobre la Pachamama. Carlos Amboya .....	469
La iglesia colombiana ante el año internacional	
de los pueblos indígenas .....	473
La teología en el istmo de Tehuantepec. Eleazar López .....	477