

## PRESENTACION

La utopía del sueño bolivariano sigue latiendo en el corazón de América. La reunión de los países iberoamericanos, realizada en Guadalajara, es un paso importante. En la década pasada nos convertimos en países exportadores de lo que nos falta: el capital. Lo que falta para la vida de los pobres de este continente ha estado yendo a engrosar las cuentas de bancos extranjeros. La deuda sigue siendo un peso insostenible para nuestros pueblos.

Pero es necesario que los proyectos de integración económica de América Latina miren fundamentalmente al Sur y a los pobres. No al Norte y a los ricos. Es de desear que los tratados que surjan en esta línea sean un contrapeso al Tratado de Libre Comercio, que mira básicamente al Norte. Si interesa tanto a Estados Unidos no será probablemente porque atienda al bienestar de nuestros países sino porque le es fundamental para el fortalecimiento de su propio proyecto de hegemonía sobre el Continente. México puede jugar un papel importante de articulador de los intereses latinoamericanos, o un papel de esquirol, contrario a las justas aspiraciones latinoamericanas.

Como Iglesia, tenemos que decir una palabra consistente, abierta al futuro, responsable por la vida de los pobres, los queridos de Dios.

## EN ESTE NUMERO

EDITORIAL	3
CUADERNO	5
Introducción al Cuaderno	6
Quinientos años de marginación	Francisco Ramos 7
¿Dónde está tu hermano el indio?	Oscar Rodríguez 8
Carta al Dios de la vida	16
Primer Encuentro Episcopal De Pastoral Indígena DEMIS-CELAM Región México, Centroamérica y panama	17
III Consulta Ecueménica Latinoamericana de Pastoral Indígena	19
Primer encuentro de congresos generales indígenas de Panamá	20
Teología India hoy	Eleazar López 22
La Biblia paradigma de la teología india	Mons. Samuel Ruiz 27
Las teologías indias ante la globalidad de la teología cristiana	Aiban Wagua 33
El método teológico Guadalupano	Clodomiro L. Siller 37
Formación a los ministerios indígenas	Comisión Episcopal Mexicana para Indígenas 42
Perdona nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores	50
DOCUMENTOS	
El cristiano ante las situaciones nuevas hoy	Bartolomé Carrasco Briseño 52
PALABRA	
La palabra a fondo: Ideas para homilias.	Casiano Floristán 58
LIBROS	60



## TIEMPOS DE SOBRESALTO PARA LA ESPERANZA

Fueron días de sobresalto. La noticia de la destitución de Gorbachov «por motivos de salud» presagiaba días negros, de corte estalinista, para la recién descongelada guerra fría.

Sin embargo, las nubes no llegaron de repente. La entrevista de Gorbachov con los jefes de las "Naciones más industrializadas" no fue ningún éxito. La desarticulada economía soviética necesitaba más que unas aspirinas para sanar. Y no le dieron sino promesas. No cabe duda que los países de Occidente tuvieron su parte de responsabilidad en el golpe de Estado.

En el interior de la URSS también había problemas. Las culturas y nacionalidades diversas, aplastadas en pro de la uniformidad, volvían por sus fueros, amenazando con diluir la unidad forzada de las repúblicas soviéticas. Las repúblicas bálticas habían planteado exigencias que, aunque justas, políticamente eran inaceptables para la línea dura y ponían a Gorbachov entre la espada y la pared. El ascenso de la utopía les hizo perder la brújula de la política que, según dicen, es la ciencia de lo posible. La víspera de la firma del nuevo Tratado de la Unión, un paso hacia la democratización de ese cuasi continente, vino el golpe de estado.

La fuerza que el pueblo ruso había cobrado durante estos años del gobierno de Gorbachov, gracias a su propuesta de la *perestroika*, logró consolidarse en torno a un líder,

Boris Yeltsin, quien purgó su impaciencia política y su presión sobre Gorbachov con el riesgo de ver amenazado su propio proyecto sobre la República rusa.

Hay muchas lecciones que aprender de este hecho.

1) No es posible un proyecto uniformador que quiera hacer la unión por la fuerza. Ni es la unidad la supresión de las diferencias. La cultura es el alma de los pueblos y, por defenderla son capaces de llegar incluso a las armas. Aun frente a poderes más fuertes que el propio poder armado, las minorías étnicas, las minorías religiosas, las minorías políticas afirman sus derechos inalienables.

2) No es posible llevar las exigencias de esas minorías a un extremo políticamente inviable. La paciencia histórica, tan propia de la resistencia indígena de nuestro continente, parece aún no haber sido aprendida por los movimientos independentistas. Sin ella se llega a los extremismos de la violencia terrorista de ETA, en España, o el de Sendero Luminoso en Perú, o el de las guerrillas en Colombia.

3) Occidente tiene que aprender a leer los signos de los tiempos. No fue suficientemente sensible ante la situación de emergencia del pueblo ruso y del proyecto de la *perestroika* de Gorbachov. Escatimar una ayuda económica, cuyo monto no llegaba ni siquiera a un diez por ciento de lo que gasta en armamento, es signo de ceguera y sordera. Y es de temer que esa sordera y esa ceguera no sean fácilmente supera-

bles. A pesar de estar en juego el futuro de la paz en el mundo.

4) Un cambio como la *perestroika* requiere de un conjunto de actitudes y sacrificios que ponen a prueba la humanidad de los pueblos soviéticos.

\*\*\*\*\*

En México vivimos también momentos difíciles para la esperanza. Las recientes elecciones presentan la confirmación de un país monocolor. Con el triunfo arrollador del PRI parecen consolidadas las políticas de "carro completo". ¿Qué significa eso?

Lo primero, significa un Gobierno sin oposición. En los momentos en que el país se enfrenta al inevitable Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, las negociaciones se harán sin una oposición consistente. Tal vez tendríamos que hablar de una desaparición "de facto" de la oposición.

Desde el punto de vista del proyecto económico, parecen coincidentes las posiciones del PRI y del PAN; lo cual representaría más de un 80 % de la fuerza política. Si a eso se suman los partidos satélites o afines, (PARM, PFCRN, PEM), el tono del color dominante se define aún más. La fuerza de la oposición así llamada de izquierda se divide en un espectro en el que los matices de color parecen tan irreductibles que hacen imposible cualquier concertación. Hay en la base un error de diagnóstico que no logra ni siquiera definir con quiénes hay que colaborar, cuáles son las batallas que hay

que pelear y cuáles no. Desde el punto de vista político, el apoyo del Partido Acción Nacional a la reforma electoral, resultó ser una trampa para la oposición y para ese mismo partido.

En segundo lugar, nos descubre un partido-gobierno con habilidad política y capacidad indudable de manipulación, que va reajustando sus mecanismos para perpetuarse en el poder sin cambiar de fondo su proyecto. La oportunidad electoral de las mejoras de infraestructura (vías de comunicación, drenaje, etc.) particularmente en las ciudades, redujeron indudablemente en el incremento de votos en favor del partido en el poder. Esos beneficios parecen dados por gracia, cuando son la obligación de cualquier gobierno. En cambio las exigencias básicas como aumentos sustanciales de sueldo para recuperar el poder adquisitivo deteriorado precisamente durante el ejercicio de este partido en el gobierno, el respeto a los derechos humanos, en constante violación durante el ejercicio de este mismo partido en el gobierno, la eliminación de la corrupción pública, presente durante ese mismo ejercicio, pasan a segundo plano.

Esto nos lleva, en tercer lugar, a descubrir la debilidad de conciencia política del pueblo. La fuerza masiva de la propaganda electoral del PRI en los medios de comunicación, apoyada en las mejoras reformistas del programa nacional de Solidaridad, consiguió, mediante lo que se ha llamado "el fraude termita", un incremento sustancial de votos en favor del PRI. No parece posible que la oposición pueda sustanciar adecuadamente todas y cada una de sus acusaciones de fraude. Entre otras cosas por falta de acceso a medios de información en torno al programa computacional usado tanto para el empadronamiento como para el cómputo de votos, así

como por la imposibilidad de vigilar la totalidad de las casillas, sobre todo en el campo, en donde hubo flagrantes violaciones al proceso electoral. A este respecto resultan particularmente preocupantes los casos de San Luis Potosí, Guanajuato y Chiapas.

\*\*\*\*\*

Queremos terminar con una reflexión desde la fe sobre estos dos hechos analizados someramente.

Nuestra fe nos dice que Dios no es ajeno a estos hechos de la historia. Le importa la calidad de la vida y de las relaciones entre los hombres. Le importa particularmente la suerte de los pobres. Y esa suerte de los pobres no está contemplada en los proyectos internacionales y nacionales dominantes. No forma parte de su columna vertebral. Si acaso se contemplan algunas reformas que mantengan al gigante dormido, anestesiado para que ni siquiera sienta su dolor, que lo haría peligroso para los intereses de los poderes dominantes.

Se trata de un proyecto en el que los privilegiados han resultado aún más favorecidos. En cambio las condiciones del pueblo se siguen deteriorando. La OMS dio hace días las cifras mínimas del panorama de la pobreza extrema en América Latina: doscientos cuarenta millones de personas, que equivalen a un 62 % del total de la población. Si los pudiéramos uno al lado del otro, asignándole sólo medio metro de tierra a cada uno, harían una fila de 120,000 kilómetros. Darían tres veces la vuelta a la tierra. Esos son los resultados del proyecto dominante en este continente, que es el capitalismo liberal: la pobreza extrema de la mayoría de los habitantes del continente. Sin esperanzas de un futuro que le haga justicia al designio del Padre Dios para sus hijos.

Resuenan con punzante actualidad las palabras del Profeta Ezequiel:

«Me dirigió la palabra el Señor: Hijo de Adán, profetiza contra los pastores de Israel; profetiza diciéndoles: ¡Pastores!, esto dice el Señor: ¡Ay de los pastores que se apacientan a sí mismos! ¿No son las ovejas lo que tienen que apacentar los pastores? ... Mis ovejas fueron presa, mis ovejas fueron pasto de las fieras salvajes por falta de pastor, pues los pastores no las cuidaban, los pastores se cuidaban a sí mismos... Así dice el Señor: Yo mismo en persona buscaré mis ovejas siguiendo su rastro. Como sigue el pastor el rastro de su rebaño cuando las ovejas se le dispersan, yo seguiré el rastro de mis ovejas y las libraré sacándolas de todos los lugares por donde se desperdigaron un día de oscuridad y nubarrones...» (Ez 34).

Resuenan particularmente para nosotros, los creyentes.

La Iglesia tiene un papel fundamental en ese cuidado por el pueblo. Hoy, como Jesús en su tiempo, constata que el pueblo anda como ovejas sin pastor. Jesús, ante esa situación, decidió dar la vida por las ovejas. Esa es la condición para cumplir con la tarea, hoy: hacerse en verdad Iglesia cercana al pueblo, hacerse pueblo y, con él, Iglesia profética y servidora en las difíciles situaciones de este hoy que interpe-la nuestra esperanza.





**CUADERNO**

## **EL DIOS DE NUESTROS PADRES**

**QUINIENTOS AÑOS DE MARGINACION**

Francisco Ramos

**¿DONDE ESTA TU HERMANO EL INDIÓ?**

Oscar Rodríguez

**CARTA AL DIOS DE LA VIDA**

**I ENCUENTRO EPISCOPAL DE PASTORAL INDIGENA DEMIS-CELAM**

**III CONSULTA ECUMENICA LATINOAMERICANA DE PASTORAL INDIGENA**

**I ENCUENTRO DE CONGRESOS GENERALES INDIGENAS DE PANAMA**

**TEOLOGIA INDIA HOY**

Eleazar López

**LA BIBLIA, PARADIGMA DE LA TEOLOGIA INDIA**

Mons. Samuel Ruiz

**LAS TEOLOGIAS INDIAS ANTE LA TEOLOGIA CRISTIANA**

Aiban Wagua

**EL METODO TEOLOGICO GUADALUPANO**

Clodomiro L. Siller

**FORMACION A LOS MINISTERIOS INDIGENAS**

Comisión Episcopal Mexicana para Indígenas

**PERDONA NUESTRAS DEUDAS**

**COMO NOSOTROS PERDONAMOS A NUESTROS DEUDORES**

Mons. Carlos María Ariz y Rómulo Emiliani

## INTRODUCCION AL CUADERNO

### EL DIOS DE NUESTROS PADRES

Por las venas de las inmensas mayorías de pobres de nuestra América mestiza sigue corriendo sangre indígena, cultura indígena. Su manera de ver al mundo, sus estructuras de convivencia, su forma de entender la relación con el "más allá" están fuertemente marcadas por la mentalidad de "nuestros padres". Esto es verdad a pesar del desprecio con que muchas veces los mestizos tratan a los indígenas.

Sus costumbres, sus tradiciones, su manera de vivir en relación con Dios siguen vivas hoy, todavía después de 500 años. Muchas de ellas han sobrevivido gracias a un fenómeno interior de resistencia, que los hace seguirse considerando "el hombre verdadero", el nacido de las manos de Dios, a diferencia del ladino, del blanco, del "chaboche" que viene de manos de "aquel que vive abajo". La suya es una identidad oprimida, pero no quebrada.

En vísperas de la conmemoración del 92 nos enfrentamos con tres fenómenos: uno es el de su conciencia de resistencia, otro es el de su voz, alzada con orgullo ante las naciones y otro, el de la toma de conciencia de que su manera de relacionarse con Dios es algo nacido del mismo Espíritu Santo. Ante eso hemos de ponernos a la escucha de lo que Dios les dice y nos dice, para hacer algo que haga justicia al Dios de los pobres, en esta hora de nueva evangelización.

En muchos países con alto porcentaje de indígenas se palpa la conciencia de que han sobrevivido en resistencia a una dominación que se les impuso. Y se percibe a lo largo de todo el Continente, por los Altos de Abya Yala, de Amerindia, (en las cumbres, en los altiplanos peruano, mexicano), y en las costas panameñas o en el Caribe, la decisión de hacer de esta conmemoración un momento privilegiado de esa misma resistencia. ¡Hemos sobrevivido!, nos dicen con su existencia misma, con su dignidad a flor de piel.

Eso va acrecentando la conciencia de que no son gente sin voz; otra cosa es que no les oigan quienes tienen ojos y no ven, oídos y no oyen, no vaya a ser que se conviertan y Dios cambie la situación en favor de los pobres. La voz indígena es cada vez más clara y contundente. Es la voz que siempre Dios, su Dios (¿nuestro Dios?) ha escuchado.

Y va creciendo también la conciencia de que ha llegado el momento de la consolidación de una verdadera teología indígena, con la que es necesario dialogar. Eso exige la inculturación del evangelio y la evangelización de las culturas. Eso exige la nueva evangelización.

Este cuaderno trata del "Dios de nuestros padres". El Dios de nuestros antepasados indígenas.

Se abre con una llamada de atención sobre la realidad de explotación que sigue siendo su realidad cotidiana. La opresión no es meramente algo del pasado, ni responsabilidad de unos extranjeros que, al amparo de su fuerza y con el motor de su ambición, conquistaron a nuestros padres. Ese pecado original sigue actualizándose, como el de Adán, en nosotros. En *Tlachichilco* siguen cumpliéndose quinientos años de marginación. Francisco Ramos es testigo de ello. Una reflexión más amplia y sistemática sobre el *Quinto Centenario y la cuestión indígena*, de Oscar Rodríguez, nos sitúa de manera adecuada en el núcleo de esta cuestión. No se trata de mirar un hecho puntual, sucedido hace quinientos años, sino de mirar una historia de quinientos años de opresión ante los que la fe cristiana tiene que tomar partido. Dios nos sigue preguntando: *¿Dónde está tu hermano el indio?*

Le sigue una *carta al Dios de la vida*, al "verdadero Dios por quien se vive". Está dirigida a Él, que sabrá escucharla. Ojalá haya otros que también la escuchan. Que no serán, ciertamente, los poderosos de este mundo.

En el segundo bloque del Cuaderno Eleazar López, de CENAMI, presenta la problemática de la *Teología indígena hoy*. ¿Existe hoy una tal teología? ¿Es una teología de segunda? ¿Es resultado de una moda? ¿Es una herejía? ¿Es en verdad una teología cristiana?

Le sigue una ponencia de Mons. D. Samuel Ruiz, Obispo de San Cristóbal las Casas, que es como una respuesta a esos interrogantes. Toma precisamente a *la Biblia como paradigma de la teología india*. En el mundo de la cultura mayense de su Diócesis va amorosamente descubriendo, en lo que reflexionaron y comunicaron doscientas comunidades, la manera como ellos encuentran a Dios entretejido en su vida. En sus palabras, de claro acento bíblico, encontramos algo más que semillas del Verbo.

Y ¿qué hacen *las teologías indias ante la globalidad de la teología cristiana?* Un sacerdote católico indígena, de la raza Kuna, llamado Aiban Wagua, nos responde desde Panamá. El enfrentamiento entre una teología notional, que busca expresar el misterio en fórmulas claras y distintas, y una teología simbólica, que lo vive en celebraciones, ritos, símbolos, fiestas, parecería condenada al fracaso. A ese fracaso ha estado expuesta durante 500 años. Es dramáticamente elocuente a este respecto el diálogo de los Doce con los Tlamatime aztecas, en los inicios de la evangelización fundante, que nos habla del desconcerto ante las exigencias de la inculturación del evangelio en una cultura no occidental.

Pero el Acontecimiento Guadalupano nos dejó un camino: el *Método teológico Guadalupano*. Clodomiro Siller, de CENAMI, gran conocedor de la teología Guadalupana, nos expone lo que él fue descubriendo en la meditación asombrada del *Nican Mopohua*.

En 1988 la Comisión Episcopal para Indígenas en México, presidida entonces por Mons. José Llaguno, elaboró un borrador de estudio sobre el tema *Formación a los ministerios indígenas*. Hoy sigue siendo actual. Asume las exigencias de una formación que no desclase ni rompa la cultura indígena de los indígenas aspirantes a los ministerios. Es el inicio de una reflexión fundamental para este momento de Nueva Evangelización, tanto más urgente cuanto que ha sido el punto débil de una Iglesia Latinoamericana que aún no ha generado una Iglesia autóctona.

## QUI DE I

Allá a  
chichil  
Habían  
vereda  
vereda  
de la n  
mosa r  
dos ter  
cia aba  
más al  
muy le  
pec; de  
mestiza  
Otatilá.

Había  
no esta  
más en  
nar. Na  
camina  
lio con  
pude a  
dije: «r  
de, mi  
beza m  
Al fin s

Los de  
se resc  
to. ¿De  
¿Encue  
turas?,  
ese mo  
palabra  
nientos

Mirado  
tos pol  
es bello  
gedor.  
en lo n  
habitar  
pastoral  
dientes  
no hay  
vista se  
hay má  
perior c  
dos los

Los he  
mente,

## QUINIENTOS AÑOS DE MARGINACION

Francisco Ramos Salido  
Miembro del CODEHSINIV, A.C.

Allá abajo, del lado derecho, se veía Tlachichilco en donde viven los mestizos. Habíamos comenzado a caminar por la vereda que va de Mirador a Mina, una vereda que camina alta por la cresta de la montaña. Teníamos una vista hermosa de toda la sierra. Para ambos lados teníamos un espacio inmenso hacia abajo: a la izquierda Tierra Colorada, más allá Xalame y el cerro de Chintipán, muy lejos los siete cerros de Chicontepec; del otro lado, más allá de la tierra mestiza, estaba la Guitarra y a lo lejos Otatlán.

Había llovido toda la noche. El camino estaba lodoso, con lo que se ponía más en evidencia mi torpeza para caminar. No llevábamos un cuarto de hora caminando cuando se me acercó Aurelio con un caballo y me lo ofreció. No lo pude aceptar. Nunca he montado. Le dije: «me da miedo». El aceptó, humilde, mi rechazo. Se me vinieron a la cabeza mis deseos y mis remordimientos. Al fin soy *mestizo*.

Los debates sobre los quinientos años se resolvieron, para mí, en ese momento. ¿Descubrimiento?, ¿Evangelización?. ¿Encuentro o encontronazo de dos culturas?, ¿Celebración o Penitencia?... En ese momento me di cuenta de que la palabra exacta para definir estos quinientos años es *marginación*.

Mirador es un nombre que define a estos poblados tepehuas. El espectáculo es bello, inmensamente hermoso y acogedor. Se domina toda la sierra. Se está en lo más alto. Más allá ya no se puede habitar. Aquí las parcelas de cultivo y los pastizales para el ganado están en pendientes de más de 46 grados. Más allá no hay parcelas. Tal vez más arriba la vista sea aún más hermosa, pero ya no hay más allá. Estamos en el margen superior de la tierra y ahí están arrinconados los indígenas.

Los hemos empujado, a veces violentamente, y a veces legalmente, a que vi-

van allá en la línea divisoria entre la tierra y el cielo. Ahora mismo seguimos empujándolos.

Legalmente se definió el 14 de enero de este año que los indígenas tepehuas de Mina, y de Mirador, y los otomíes de Texca Chiquito no tienen posesión legal de las tierras que siempre han habitado. Ha sido un juicio pacífico que se inició hace más de 20 años, que por una resolución presidencial se decretó que esas tierras pertenecen sólo a 67 ejidatarios mestizos de Tlachichilco. Allá abajo, a mi derecha, está su poblado. Aquí hay angustia, rumores, esperanza inquebrantada en quinientos años. Ciento cincuenta jefes de familia se tienen que preguntar nuevamente qué sigue: ¿Nos volvieron a descubrir? ¿Nos han encontrado de nuevo? ¿Es un nuevo encontronazo? ¿Será una nueva Evangelización? ¿A qué otro margen nos quieren arrinconar!

El Juicio de Amparo se perdió por una formalidad. El recurso de revisión fue extemporáneo. Los indígenas llegaron tarde. ¿Un día?, ¿Una semana?, ¿Cinientos años?

También hemos marginado a los indígenas en el tiempo, no sólo en las tierras, en el espacio. El juzgado tardó 8 años en resolver el amparo que promovieron los mestizos en contra de los indígenas, ya que éstos habían logrado que se corrigiera la resolución presidencial, y que además de los 67 mestizos se incluyeran a los 161 indígenas que tienen posesión de esas tierras desde tiempo inmemorial. El plazo para responder y pedir una revisión del amparo es de diez días. Los indígenas llegaron tarde. Dos años después les avisan que llegaron tarde y que sus tierras, las tierras de sus padres y de sus abuelos, ya no son de ellos, sino de los mestizos de Tlachichilco; porque irresponsablemente ellos fueron los que llegaron tarde al Tribunal Colegiado de Circuito, radicado en la ciudad de Veracruz.

Hoy por hoy, un indígena que quiere llegar a Veracruz tiene que caminar siete horas de Mirador a San Francisco, tomar una *pasajera* -camión de redilas- a Zacualpan durante una hora; esperar a que salga el autobús a Tulancingo y viajar seis horas; tomar un autobús a México, dos horas más; cruzar la ciudad

de México para llegar de la Terminal del Norte a la de Oriente. Tomar un autobús a Veracruz, seis horas más. De dos a tres días.

Antes se tuvo que enterar que el fallo del Juez de Distrito de Tuxpan, Veracruz, había sido en su contra, buscar un abogado dispuesto a defender indígenas, conseguir toda la documentación necesaria para el proceso judicial... Pero irresponsablemente, los indígenas tepehuas de Mirador, Mina y Texca Chiquito, llegaron tarde a los tiempos que los mestizos hemos puesto para administrar expeditamente la justicia. Dos años después les avisamos que llegaron tarde. Los plazos no corren para los que viven en los archiveros de la burocracia. Ellos tardaron ocho años en decidir un amparo, dos en revisar una fecha; pero nunca han llegado tarde.

Chicontepec, pueblo de mestizos y caciques, pueblo de oficinas burocráticas y calles llenas de indígenas, remedo primitivo de San Cristóbal de las Casas o de Palenque, pueblo digno de un filme de Sergio Leone. Sus siete cerros están ahí, rodeándolo como muros protectores; pero de aquí no se pueden ver, se presienten por sus calles angostas y empinadas, por las lomas que lo rodean, por su ambiente de coloniaje, de vieja hacienda, de caciquismo primitivo. Sólo los indios que caminan por las calles y que viven en lo más alto de las montañas conocen verdaderamente los siete cerros de Chicontepec. Los ven desde sus casas, y los sufren en cada trámite agrario o judicial.

Eran las nueve y cuarto de la mañana. La Promotoría Agraria estaba llena de gente. Doce indígenas del ejido La Jabonera habían sido citados para arreglar un asunto de rutina. Los acompañábamos. Esperen afuera, nos dijo el burócrata que ocupaba la silla detrás de un escritorio. Esperarían hasta las dos de la tarde.

El promotor agrario estaba ocupado con un grupo de campesinos pobres. Eran los mestizos de Tlachichilco. Unos venían de su pueblo, otros de Veracruz. Estaban entregando los papeles que acreditaban su triunfo en contra de los indígenas. Son pobres, pero mestizos.

En cualquier idioma indígena, mestizo -ladino o cashián- significa, más que

una raza, una actitud. Actitud de querer marginar más y más al indígena. Actitud de desprecio y de revancha unilateral.

Los campesinos de Tlachichilco son pobres también. Pobres como todo el campesinado de nuestro país. Pero su actitud es la del mestizo. Pedían al promotor agrario que hiciera justicia, que marginara más a los tepehuas de Mina, Mirador y a los otomíes de Texca Chiquito. Estaban en las tierras que les ha-

bía dado el Señor Presidente, y que a su entender eran nada más de ellos. Había que medir una parcela escolar y un fundo para el nuevo poblado que quieren hacer. Los indios estaban ocupando estas tierras, sus tierras, y había que empujarlos nuevamente, pacíficamente, legalmente; si se oponían habría que emplear la fuerza pública o al ejército. Empujarlos otra vez sin saber a dónde. Marginarlos pacífica o violentamente,

pero marginarlos una vez más. A Narciso, representante de los Indígenas para los trámites agrarios, se le acusaba de agitar; había que perseguirlo, encerrarlo en la cárcel. Se hacía pasar por representante de los comuneros, y no tenía ningún papel que justificara el título que ostentaba. Subvertía a los indios en contra de las disposiciones del gobierno.

## ¿DONDE ESTA TU HERMANO EL INDIOS?

El Quinto Centenario y La Cuestión Indígena

**Oscar Rodríguez R**

Estudiante de Teología del Instituto Teológico de los Jesuitas

*...porque son la resonancia de mi pueblo verdadero, hijo de un futuro humano; porque así, la VIDA es una y verdadera....*

-Palomas de la Vida-

Santiago Feliú

### INTRODUCCION.

1.- Pretendemos con este artículo hacer una reflexión que, al retomar lo central de las repercusiones históricas de la Conquista, nos centre en los retos e implicaciones de la «cuestión indígena» en el México de hoy, y que nos lleve a retomar lo que de impulso puede dejar una correcta orientación de un evento de tal trascendencia como el que se realizará a propósito del *Quinto Centenario*. Pretendemos, también, que nos abra perspectivas ante el reto principal que nos plantea el trabajo popular: la construcción del sujeto histórico de cambio en nuestro país (y en esto la incidencia y papel del pueblo indígena), al

cual aportamos desde los diversos sectores del pueblo.

### QUINTO CENTENARIO: 500 AÑOS DE DOMINIO-OPRESION Y DE RESISTENCIA-UTOPIA.

2.- Los 500 años de dominio y opresión que llevan padeciendo los pueblos indígenas de nuestro país, no pueden ser para nosotros motivo de celebración triunfalista. El desastre del indígena como pueblo y nación, no es algo que se celebre. No podemos llamar «descubrimiento» al proceso de sometimiento colonial de un mundo ya existente y ya nombrado. No podemos llamar «encuentro» a lo que ha sido un proceso de dominio. Lo que se ha llamado el «Encuentro de dos mundos» consistió en el proceso de expansión europea en tierras y sobre pueblos americanos, «caracterizada por la creencia de los europeos de que las tierras y las almas desconocidas para ellos les pertenecían por derecho divino»<sup>1</sup>. Experiencia brutal de exterminio y explotación de millones que sucumbieron en defensa de su mundo.

3.- Son también 500 años de resistencia y de utopía. Los pueblos indios refugiados en las montañas y en los desiertos, o escondidos en la profundidad de las selvas, son, para nosotros, signo de lo impostergable de la tarea de buscar un cambio social guiado por los intereses populares. En su resistencia y lucha por la sobrevivencia, siguen dándonos la imagen (siempre en peligro de

distorsión) de una fidelidad absoluta a los principios de libertad, de solidaridad, de utopía; nos siguen dando la justa medida de las relaciones fraternas e igualitarias.

Recordemos algunas palabras de Eduardo Galeano:

*Es desde la esperanza, y no desde la nostalgia, que hay que reivindicar el modo de producción y de vida, fundado en la solidaridad y no en la codicia, la relación de identidad entre el hombre y la naturaleza y las viejas costumbres de libertad*<sup>2</sup>.

La historia latinoamericana está llamada a iniciar (en medio de mayores dificultades) un nuevo ciclo, el de la liberación, que reclama que los pueblos se comporten como sujetos, actores y constructores reales de su historia.

4.- Los 500 años y la Iglesia. De cara al V Centenario, la Iglesia debería emprender una revisión histórica, humilde y crítica, de su presencia y papel entre los pueblos indígenas. Revisión histórica que puede ser vivible en términos de conversión, donde se reconozcan el «rostro demasiado occidental del cristianismo»<sup>3</sup>, los errores del pasado<sup>4</sup>, la pregunta acuciante que nos plantea M. Morales: «¿Por qué después de 500 años de evangelización constatamos hasta la evidencia que no existe una Iglesia Autóctona?»<sup>5</sup>.

El Quinto Centenario debe ser conmemorado prioritariamente con un gesto



penitencial (donde la Iglesia debiera tomar la iniciativa, evitando que sea una conmemoración manipulada por intereses de los grupos en el poder), y que todo esto nos lleve, no sólo a compromisos firmes de reparo histórico, de rescate de lo despojado (principalmente tierras y territorios), sino a una mayor involucración comprometida con los indígenas de hoy, con su causa y con sus luchas.

5.- *Los 500 años y el socialismo.* Los acontecimientos recientes de la Unión Soviética, de Europa del Este, de China, incluso el proceso electoral nicaragüense, han generado diversas interpretaciones y afanes de descalificar toda lucha en favor del pueblo. De un modo determinista o fatalista, se establece que el destino del socialismo realmente existente, es el destino de todo socialismo posible y que por tanto no es una alternativa deseable al capitalismo.

Así, se habla tanto del «fin de las utopías», de la crisis de la revolución, la desaparición del punto de referencia de la izquierda para concebir una alternativa social distinta a la capitalista. También se ha hablado del agotamiento del proyecto de transformación en una orientación liberadora.

Es un hecho evidente la caída y fin del socialismo real, entendiendo por ello el sistema burocrático despótico, basado en la propiedad estatal absoluta; el Estado fundido con el partido único; el poder económico y político en manos de una nueva clase -la burocracia-; la negación de toda forma de democracia; el expansionismo soviético y las relaciones de dominación y vasallaje con los llamados países socialistas.

Este socialismo realmente existente, «enraizado en la lógica interna de una estructura de dominación del partido sobre el Estado y del Estado sobre la sociedad por medio de una economía planificada centralmente y de una ideología totalizante construida en torno al dogma del marxismo leninismo»<sup>6</sup>, ha llegado a su fin.

Sin embargo, el fracaso del socialismo real, su hundimiento, su descrédito afecta de tal modo negativamente a la imagen del socialismo (y a los movi-

mientos y organizaciones que lo enarbolan) que éste ha dejado de ser por ahora un objetivo estratégico visible.

Con todo, la idea de construir una sociedad de tipo socialista sigue siendo para nosotros el impulso fundamental de nuestras luchas en favor del pueblo indígena. Lucha que debe contar con un proyecto de país a largo plazo que sea democrático, independiente, soberano y justo. En suma, un proyecto nacional al cual se incorporen y al cual den su aporte los pueblos indígenas.

## LA CONQUISTA: LOS HECHOS Y LAS REPERCUSIONES.

6.- No debemos olvidar que la situación social de los pueblos y comunidades prehispánicas (en los años previos a la conquista) estaba inmersa en una serie de estados, que se mantuvieron en continuas guerras. Desde antes de la llegada de los españoles a México, existían contradicciones entre los diversos grupos étnicos nativos del área. Al vencer los mexicas a los tepanecas, comienzan su carrera imperial, «llegando a extenderse cuando menos hasta la frontera de lo que hoy es Guatemala»<sup>7</sup>. Sustentaron su esplendor mediante la guerra, necesaria como factor económico (tributos) y necesaria también como factor religioso (sacrificios humanos para mantener en vida al Dios Sol). Los aztecas se erigieron como el grupo hegemónico y ejercieron el dominio económico y militar. Aún así, este tipo de dominio no implicaba contradicciones tan profundas como las que se inician a partir de la Conquista; como consecuencia de ésta surge una nueva etapa en la historia de las etnias americanas que las colocó bajo un poder hasta entonces desconocido: el Imperio español.

7.- La Conquista no es sólo la usurpación violenta por un grupo de hombres, de tierras y de la capacidad productiva de éstas; de la infraestructura existente de caminos, obras de irrigación, del patrimonio social y cultural; de la variedad de recursos y riquezas naturales; de organizaciones políticas y sociales y de la fuerza de trabajo de hombres y mujeres. Es la ejecución de un proyecto concebido en el origen del Renacimiento con el único objetivo de expansión y dominio del mundo doride todo debe desapare-

cer para dejar su lugar al molde nuevo impuesto por Europa.

Sánchez Albornoz decía que lo que llegó a América fue una Edad Media tardía, y eso se refleja en la visión de los cronistas:

*Veían las pirámides como mezquitas. Estaba vivo el sentimiento de la Reconquista. América fue puesta al servicio de la acumulación de capitales en Europa*<sup>8</sup>.

Todo está permitido para realizar este proyecto: las masacres más terribles, las guerras de ocupación a sangre y fuego, la esclavitud sistemática, los trabajos forzados, la muerte por sobreexplotación, la desintegración de las organizaciones propias y la desorganización deliberada de los pueblos, «con el fin no sólo de sojuzgarlos sino de convencerlos de su propia inferioridad»<sup>9</sup>. Habría que añadir que el genocidio fue completado con el contagio de enfermedades antes desconocidas y por lo sobrehumano de las cargas tributarias, que se tradujo en la extinción, a lo largo de los primeros años de la Conquista, de varios grupos y culturas indígenas. Así, fueron convertidos en masa de trabajadores forzados, desposeídos de la tierra.

Los conquistadores no son sólo responsables de invasión y genocidio, de destrucción de creencias y virtudes morales de los pueblos que capturaron, sino también del trauma, del cambio profundo que se dio en nuestra cultura, resultado de la sociedad piramidal que se instauró, en cuya base, la más castigada, se encontraban los indígenas.

8.- El mundo indígena casi fue reducido a la nada. Los indios fueron excluidos del sistema de posesión y usufructo de los bienes y se condenaron al exilio en las regiones más pobres y más inaccesibles del continente; el indio, al parecer, estaba condenado de por vida a la pobreza más extrema y a la improductividad. «El aislamiento y la marginación no fueron accidentales; constituyeron la última etapa de la colonización»<sup>10</sup>. Apartados del poder temporal, excluidos del aprovechamiento de sus riquezas, privados de voz en el ejercicio de la justicia, los indios se volvieron extranjeros en su propia tierra.

El dominio de los conquistadores sobre todas las estructuras hacía imposible la sobrevivencia de los valores y de las ideas indígenas. El indio terminará, en todos los casos, desprovisto de calidad humana: será un ser irracional sin pensamiento propio, y sus creencias y costumbres no tendrán cabida en la cultura occidental. En el espacio de una generación, muchas de estas culturas indígenas vivientes, diversificadas, herederas de saberes y mitos tan antiguos como la historia del hombre, fueron condenadas y reducidas a polvo, a cenizas.

9.- Es cierto que el choque de culturas fue también un choque de técnicas (hay que recordar todas las áreas en que las civilizaciones amerindias representaban un adelanto con respecto a las europeas: medicina, astronomía, urbanismo, irrigación y drenaje). La desigualdad de las fuerzas armadas ocultó los demás valores: armonía entre el hombre y el mundo, el equilibrio entre el cuerpo y el espíritu, la unión de lo individual y lo colectivo en que se basaba la mayoría de las sociedades indígenas.

El problema de la cristianización e hispanización (proceso de «occidentalización») del indígena, (con todo lo positivo que tuvo), estuvo también ligado a «la necesidad de justificar la expansión imperial europea»<sup>11</sup>. La *conquista espiritual* dejó huella en los ámbitos más diversos de la vida de los indígenas.

*América fue invadida y no descubierta. Invadida por los guerreros y los frailes, los notables y los mercaderes que vinieron en busca de veloz fortuna y que impusieron su religión y su cultura como verdades únicas y obligatorias. El Cristianismo nacido entre los oprimidos de un imperio, se había vuelto instrumento de opresión en manos de otro imperio que entraba en la historia a paso avasallante*<sup>12</sup>.

Como organizadores de las nuevas formas de vida comunitaria, los misioneros y el sacerdote, se convertirían pronto en el centro de la vida de aquellos pueblos conquistados, en rectores de las actividades colectivas y en definidores de las nuevas formas de cohesión social.

El sometimiento llegó a lastimar el corazón indígena: lo que era valor espiritual

se convirtió en fatalidad; los valores tradicionales se transformaron, a veces, en lastre insuperable; la convicción con respecto a la propiedad colectiva-comunitaria de la tierra se desvaneció; abandonaron sus derechos de vivir en su propio hábitat, y así fueron excluidos del «progreso».

### III.- PROBLEMATICA ACTUAL.

10.- EL MUNDO INDIGENA. Hoy el mundo indígena continúa presente y existe como una realidad social actuante y lacerante. Más de ocho millones de indígenas habitan pequeños poblados rurales carentes de los servicios más elementales; infraestructura sanitaria, agua potable, caminos, centros de salud y educación son particularmente deficientes en las zonas de mayor concentración indígena. De los tres millones de solicitantes de reparto agrario que hay en el país, el 35% corresponde a los indígenas, aunque en este caso concreto el reparto se refiere fundamentalmente a confirmación y titulación de bienes comunales. El crédito y la asistencia técnica son inoportunos e insuficientes y la comercialización de sus productos está sujeta al acaparamiento (coyotaje) y al pago por debajo de los precios comerciales<sup>13</sup>.

La persistencia de rasgos culturales propios a cada etnia hace que los indígenas estén constantemente expuestos a la agresión cultural. El desprecio a sus costumbres, lenguas y tradiciones milenarias de parte de ladinos y mestizos que habitan en sus regiones, se traduce en actitudes despectivas, engaños en el trato comercial y discriminación laboral.

Los 56 grupos étnicos que hay en nuestra nación le dan un carácter pluriétnico, plurilingüe y pluricultural. La política de dominación de las clases en el poder a través de la historia ha negado la participación decisiva de los pueblos indios en la vida política, económica y cultural en el desarrollo de la nación.

11.- Hoy en día, un número significativo de las 56 etnias que existen en el país han emprendido acciones importantes por la defensa de sus intereses. Siempre han intentado buscar la solución a sus problemas dentro de los límites de la

tramitación legal establecida constitucionalmente. Pero la paciencia tiene límites y después de años de enfrentar el monstruo burocrático, han decidido pasar a formas de presión más eficaces que las meramente legales.

Las comunidades indígenas sobrevivientes han resistido y pervivido a un sinnúmero de intentos de «integración» al sistema dominante. Ahora exigen, en virtud de su pertenencia a una etnia, recuperar sus tierras y recursos, recrear su cultura preservando lengua y costumbres y participar políticamente (ser considerados como interlocutores) en la planeación de su futuro. Su opresión es doble: por un lado étnica y por otro, social.

En la medida en que los núcleos indígenas están insertos en la formación social mexicana y en que enfrentan realidades semejantes a las de los demás sectores explotados que existen en el agro, pueden considerarse como integrantes de las diferentes fracciones de clase que conforman el campesinado<sup>14</sup>.

12.- D. Fernández menciona entre otros factores de *resistencia*, continuidad y sobrevivencia de estos grupos (no obstante la fama que tengan de estáticas o de refractarias al cambio), la capacidad de transformación histórica, la modificación constante y «el proceso de acomodo a los espacios limitados de la dominación, donde se han enquistado y han adquirido la flexibilidad necesaria para cambiar sin desaparecer»<sup>15</sup>. Ya José Carlos Mariátegui, en sus «7 ensayos sobre la realidad peruana», había advertido que «las comunidades habían demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, junto con un factor natural de socialización de la tierra, ya que el indio tenía arraigados hábitos de cooperación. Reconocía, sin embargo, que la propiedad comunitaria había desaparecido, no sólo en la costa, sino también en la sierra, pero constataba que la cooperación se mantenía y las labores pesadas se hacían en común»<sup>16</sup>.

Dicha *resistencia*, suscitada por los intentos de destrucción de la cultura indígena y de la comunidad en tanto que identidad colectiva, «es la que encierra

en gérmenes las posibilidades revolucionarias de la conciencia étnica»<sup>17</sup>. «Cuando el indígena entiende y asume un proyecto social que garantiza y allenta la continuidad cultural en una situación económica más favorable, entonces la resistencia se convierte en impulso y el acomodamiento en lucha»<sup>18</sup>. Este proceso estará apuntalado fuertemente en la medida en que se enraice en la cuestión de la identidad, la conciencia, la cultura y el proyecto indígena»<sup>19</sup>.

#### IV.- RETO ACTUAL: «LOS INDIGENAS DE AMERICA TENEMOS ALGO QUE DECIR Y UNA LUCHA QUE LIBRAR»<sup>20</sup>.

Algo que decir.

13.- Creemos que en la actualidad, el sistema capitalista (con todas sus modernizaciones) es incapaz de ofrecer a los sectores pobres y en especial a los pueblos indígenas (por su lógica interna de acumulación desmedida), una alternativa viable de mejoramiento de sus condiciones de vida, e incapaz de ofrecer cualquier posibilidad real de acceder a mayores niveles de alimentación, educación, salud, servicios, etc. Para nosotros «el capitalismo no es un sueño a realizar sino una pesadilla realizada, donde el mercado internacional nos roba con los dos brazos: el brazo comercial nos vende cada vez más caro y nos compra cada vez más barato; el brazo financiero, que nos presta nuestro propio dinero, nos paga cada vez menos y nos cobra cada vez más»<sup>21</sup>. Continuaba describiendo Galeano:

*El capitalismo es, pues, un sistema asesino del mundo y de sus habitantes, que pudre el agua, aniquila la tierra y envenena el aire y el alma, está en violenta contradicción con culturas que creen que la tierra es sagrada porque sagrados somos nosotros, sus hijos: esas culturas, despreciadas, ninguneadas, tratan a la tierra como madre y no como insumo de producción y fuente de renta»<sup>22</sup>.*

Desde el punto de vista capitalista, las culturas comunitarias, que no divorcian al hombre de los demás hombres ni de la naturaleza, son culturas enemigas. Esta postura la vemos encarnada en las declaraciones recientes del presidente

de la Cámara de Comercio México-Estados Unidos, Jacobo Zaidenweber. Afirma que «ya es tiempo de que al ejidatario y comunero se le permita contratar libremente su asociación con el capital privado y se le reoriente hacia la economía de mercado». Destacó el exdirigente de la Confederación de Cámaras Industriales que «la organización comunitaria de la tierra es un estorbo para una sociedad que ha cambiado cultural y organizativamente»<sup>23</sup>.

14.- En América Latina el capitalismo es antidemocrático, con o sin elecciones<sup>24</sup>. A lo largo de este siglo, América Latina ha sido invadida más de cien veces por Estados Unidos; siempre en nombre de la democracia y siempre para imponer dictaduras militares o gobiernos títeres que han puesto a salvo los intereses económicos amenazados. El sistema imperial de poder, tanto ayer como hoy, no quiere países democráticos, quiere países humillados. Los neoconservadores pretenden apoderarse de la palabra democracia para oponerla a la necesidad de los cambios en el mismo sistema. No podemos aceptar que la palabra democracia sea un bien propio o exclusivo del capitalismo.

«El contenido de la palabra democracia no puede agotarse en el modelo de libre mercado y en el control del Estado por los intereses privados y financieros»<sup>25</sup>. En verdad no hay un modelo dado de democracia, sino que su práctica tiene que generarse en los diferentes procesos de democratización de la vida cotidiana, del funcionamiento económico, del reparto de los espacios políticos, donde se insertan hoy con fuerza las demandas del sector campesino-indígena, doblemente explotado como clase y como etnia. La democracia pertenece por su propia esencia a un verdadero socialismo»<sup>26</sup>.

La conmemoración del Quinto Centenario no nos debe llevar a lamentarnos de los hechos pasados, sino a ver la realidad de hoy. Nuestra denuncia debe incluir como elemento esencial el desenmascarar, como lo proponía Ellacuría, que «otros países están haciendo en América Latina lo que hizo entonces España. Repito: esto hay que desenmascararlo»<sup>27</sup>. Señalando, además, el hecho de la desigual distribución ya no

sólo de la riqueza sino también de la violencia institucionalizada.

15.-Aquí aprovechamos también para enunciar y denunciar, una serie de actitudes que creemos harían perder de vista, una correcta orientación de lo que implica la conmemoración del Quinto Centenario. Actitudes que se quisiéramos evitar con la propuesta de este artículo.

a.- Tranquilizar la conciencia o inducir la actitud de que el sólo poner atención a éste evento suple la responsabilidad histórica con los grupos indígenas o grupos marginados actuales;

b.- Secundar la ideología dominante que sostiene la necesidad de integrar al indio al «progreso» en la medida en que abandone su cultura propia; que sostiene también que la situación del indígena y del pobre fue más fuerte antes y que hoy la explotación no es tan dura («ya no se dan los excesos que se dieron durante la conquista») y que por lo tanto lleva a desentenderse del indígena de hoy. Dicha ideología pretende evadir el manejo de la situación presente del indígena y del pobre, al ya estar atendiendo lo que fue su situación pasada. Pretende bloquear el aspecto de memoria subversiva. Al evitar el paralelismo entre la situación del sujeto (antes - hoy) estamos bloqueando la visión de la necesidad de la reivindicación actual.

c.- Caer en autoculpabilizarnos por estar más identificados con los conquistadores que con los conquistados sin considerar que la cuestión indígena no es algo ajeno a nosotros, o una especie de acontecimiento irreparable, y sin identificarnos con nuestras raíces culturales, con nuestro pasado. Es tiempo de que veamos ahora su vida, sus problemas ancestrales, su mirada, como si estuviera en el fondo de nosotros mismos.

d.- Justificar la conquista, tanto por los presuntos beneficios que trajo como por esa añoranza del extranjero, que refuerza el esquema ideológico de aprobación de la injerencia, en nuestro caso, norteamericana, vía «american way of life», Acuerdo de Libre Comercio o intervención militar. De ahí que le llamen «Encuentro de dos mundos».

e.- La postura folklórica, desde la cultura dominante burguesa, que quiere ver al indio sólo como material de investigación antropológica o como pieza de museo: indumentaria, tradición, «sonajas y colgijes», pero se olvida de su hambre, de su desnutrición, de los despojos que ha sufrido y sigue padeciendo:

*La cultura dominante admite a los indios como objetos de estudio, pero no los reconoce como sujetos de historia: los indios tienen folklore, no cultura; practican supersticiones, no religiones; hablan dialectos, no lenguas; hacen artesanías, no arte*<sup>26</sup>.

f.- Concebir que la mayor incidencia para la defensa del indio se da a nivel de «foros» (alejados éstos de los lugares directos de trabajo), cuando los índices de explotación, de extrema pobreza generada por el actual modelo económico impuesto para el país, sigue cobrando sus primeras víctimas en el campo y en las comunidades indígenas; cuando se continúan violando los derechos humanos...

g.- Reforzar cierto romanticismo histórico que ve en la vuelta a los orígenes, la salida concreta a los problemas indígenas. Dicho romanticismo se vuelve «fervor indiscreto», bloqueando la elaboración de propuestas viables y adecuadas a la magnitud del problema.

16.- El reto para la Iglesia Latinoamericana implica, tanto disputar los modelos consagrados de una celebración burocratizada, como «replantear los términos con que este discurso celebratorio transita de largo sobre nuestra historia neutralizándola y despolitizando nuestras opciones»<sup>29</sup>. Se trata, pues, de denunciar una situación de injusticia aún vigente, se trata de hacer valer una igualdad, se trata de representar la nueva cultura que se forja y se entreteje como los hilos de una tela.

### Una lucha que librar

17.- La conmemoración de los Quinientos Años se nos presenta como una ocasión magnífica para imaginar nuevas preguntas, para valorar y sopear el aporte de la realidad indígena a la realidad nacional, a la revolución y a nuestro proceso de humanización, para

profundizar los mecanismos y estrategias de identidad, de resistencia, de pluralismo multiétnico; de desarrollo y liberación de las culturas nativas.

18.- «Los indígenas como tales, como indígenas miembros de una etnia determinada, son parte integrante también de la fuerza social que hará la próxima revolución de nuestro país»<sup>30</sup>. Darán su mayor aporte al cambio de nuestro país, recuperaran y crearán cultura e identidad como pueblo indígena y como sujeto histórico, en la medida en que se sumen, desde sus propias luchas, al PROYECTO POPULAR DE CAMBIO SOCIAL y al esfuerzo que obreros, campesinos, estudiantes, amas de casa, colonos, burócratas, y demás sectores pobres de nuestro país, están haciendo para «organizarse, capacitarse, resistir, buscar alternativas viables, creer en ellos mismos, reclamar sus derechos, presionar para conseguirlos, administrarlos sagazmente, crear, conservar y ampliar espacios para manifestarse en común como fuerza y cuerpo social, participativo, dinámico y fraterno»<sup>31</sup>.

Para nosotros el colaborar al surgimiento del sujeto de cambio de nuestro país, independientemente del sector en que desempeñemos nuestra labor<sup>32</sup>, implica colaborar a la creación de una conciencia de clase, crítica, clara; una conciencia de independencia del estado, de sus aparatos e instituciones; colaborar a la eficacia política de éste, traducida en acciones, formas organizativas, etc.; al impulso de agrupaciones mayores (coaliciones, frentes, coordinadoras, federaciones...) de muchos y variados grupos populares, en alianza con otros grupos democráticos e independientes del país. Estamos hablando del aporte al lento surgir del bloque histórico emergente (según lo plantea A. Gramsci<sup>33</sup>); que irá asumiendo diversas actividades (promocionales, pastorales, organizativas...), e irá enfrentando diversos conflictos y pasando por diferentes etapas que exigirán el «despliegue total de la lucha política, donde será necesario el ejercicio de todas las tareas características de esa lucha, con la mayor participación popular: denunciar, concientizar, movilizar y organizar»<sup>34</sup>. Los mecanismos comunitarios, afirma M. Morales, «como son la asamblea, el acuerdo, el servicio, entra-

rán en acción en cualquiera de estas actividades»<sup>35</sup>.

Sólo aquí, en esta dinámica, nos estaremos incorporando de manera efectiva, real, profunda (aunque quizá, en sus inicios, de manera poco visible), al sujeto que conmemoraremos en el año 92<sup>36</sup>.

### PERSPECTIVAS.

Para asumir plenamente la tarea de luchar por el derecho a la plena participación y desarrollo político, económico y cultural, en un marco de igualdad y respeto, es imprescindible la consideración honda y operativa de los siguientes aspectos:

19.- LA IDENTIDAD COLECTIVA INDÍGENA. Para que los pueblos alcancen su desempeño como reales sujetos de su historia, necesitan recuperar o reafirmar su identidad colectiva<sup>37</sup>, que no puede consistir más que en «definir su historia futura.

La recuperación de una identidad colectiva (y su sentido y dirección posibles), nos lleva a la necesidad de contar con una concepción-definición de cultura, acorde con nuestra pretensión de rescatar la dimensión creativa-activa-praxica del quehacer constante de la sociedad (y con esto recobrar-reconstruir su sentido histórico):

*Cultura vendría a ser entonces (según G. Bonfil Batalla), el plano general ordenador de la vida social que le da unidad, contexto y sentido a los quehaceres humanos, y hace posible la producción, reproducción y transformación de las sociedades concretas.*<sup>38</sup>

20.- Aquí estamos considerando todos aquellos ingredientes de la cultura indígena que nos saltan a la vista: tanto la lengua, costumbres, tradiciones, hábitos, ideas, arte, modo de vida, sentido de comunidad, experiencia histórica, carácter psicológico, actitudes espirituales comunes, tendencias sociales y conciencia política, como el modo particular de pensar, vestir, comer, el modo de arreglar la casa, de hacer política. Ingredientes indispensables que se actualizan, revalorizan, potencian y ocupan su lugar exacto, de cara a un proyecto social alternativo.

Entendemos, pues, cultura como creación (que incluye el aspecto de recuperación creativa desde el hoy), y en tanto tal, como «conciencia y voluntad»<sup>39</sup>, como portadora en el presente de las relaciones entre pasado y futuro, entre historia y utopía.

21.- La CONCIENCIA «como producto cultural sintetiza las dimensiones de identidad y de sentido de las colectividades sociales, pero a su vez, esta conciencia es creadora de cultura, ya que contiene la praxis y la memoria histórica de los sujetos»<sup>40</sup>. La CONCIENCIA como producto cultural y como creadora de cultura es también construcción de futuro. En este sentido la cultura es «portadora de un amplio potencial movilizador, creadora y recreadora del imaginario social y por ello abierto siempre a la Utopía, hacia la construcción de lo posible»<sup>41</sup>. Construcción que implica una VOLUNTAD, y un proyecto liberador sobre la realidad.

Es en este punto donde la relación entre cultura y política adquiere una gran relevancia, si entendemos a ambos aspectos como construcción de la realidad con direccionalidad a partir de proyectos sociales.

22.- EL PROYECTO SOCIAL Y EL INDÍGENA. La conmemoración del Quinto Centenario nos coloca ante la disyuntiva de saber reconocer las condiciones aptas para ser capaces de impulsar ese proyecto de liberación, intersectorial y multiregional, que sea alternativo al modelo dominante.

Dicho PROYECTO POPULAR DE CAMBIO SOCIAL (cfr. punto 18) implica, en un primer momento, para el sector indígena la profundización y el manejo adecuado, tanto de la conciencia de clase explotada (donde son despojados de su fuerza de trabajo y sus excedentes: autoconsumidores, campesinos pobres), como el de la conciencia étnica (imprescindible, pero que no debe ser contemplada en términos puramente culturales, ya que por sí misma no tiene un contenido de clase preciso)<sup>42</sup>. Aunque Mariátegui pone especial hincapié en que la solución del problema indígena tenía principalmente un contenido económico-social, la abolición del latifundio, «no dejaba de señalar, al mismo

tiempo, el inmenso potencial revolucionario que significaba el que a los factores de explotación económica se sumaran los factores de opresión étnico-cultural»<sup>43</sup>.

## V.- ORIENTACION DEL V CENTENARIO.

Hemos estado pugnando por la correcta orientación del evento: ni puede ser algo que se celebre, ni puede ser el puro volver a constatar la pobreza y marginación del indígena. Creemos que debe ser, tanto el involucrarnos en la vida y esperanza de los indígenas, como el potenciar sus luchas y su causa (contra las actitudes que se quieren evitar. Cfr punto 15). El proceso indígena tiene aún un largo camino por recorrer. Debe avanzar hacia la integración de sus luchas con las de los demás sectores explotados y en primera instancia a las del campesinado. Se trata, (en la línea de desmitificación de las concepciones que defienden la «vía india», desligando la problemática indígena de la lucha social) de la inserción de sus luchas y demandas en un proyecto de clase de carácter frentista, en el que las reivindicaciones propias de la etnia adquirirán su justa dimensión.

Esta propuesta tiene algunos de sus soportes en los siguientes hechos:

23.- 1).- Que ante la penetración del capital en el agro, la explotación de sus recursos y la dominación política, algunos de los pueblos y comunidades indígenas se han movilizad para defenderse y reivindicar sus derechos sobre la tierra y sus intereses como grupo específico;

2).- Que a pesar de que las demandas étnico-culturales (en sí mismas), no han sido el factor movilizador primordial, «su conciencia étnica se ha ido desarrollando a partir de la lucha por la conquista de reivindicaciones propias»<sup>44</sup>, que son comunes a las del campesinado (defensa de sus tierras, consecución de recursos para la producción y comercialización de sus productos, exigencia de respeto a la democracia ejidal y comunal, defensa de los derechos más elementales, etc.);

3).- Que le imprimen cierto carácter a sus luchas. «Allí donde el sistema de

creencias y valores ligado a su dimensión étnica mantiene su importancia, la lucha misma adquiere un carácter específico»<sup>45</sup>. Nos referimos a valores como la solidaridad y ayuda mutua, la mística comunal y el peso que tienen las relaciones de parentesco, los cargos religiosos y las responsabilidades políticas. y fundamentalmente el sentido que tiene la conservación de la tierra para los indígenas; y no de cualquier tierra, sino del espacio físico ligado por tradición a su reproducción social. «Las dinámicas comunitarias, las lentas reacciones, el sistema de discusión en asambleas, la exquisita hospitalidad, eran otras tantas actitudes que nos sorprenden y a las veces que nos quitan el piso. Los esquemas del pueblo son los que buscan una relación más humana, más cercana, más de humanos, más comunitaria»<sup>46</sup>.

4).- Que, a pesar de la dispersión y atomización que aún caracterizan las anteriores manifestaciones, reconocemos el avance que se da en la cada vez mayor cantidad de grupos étnicos que entienden la necesidad de pasar a formas de acción más eficaces, de intercambiar experiencias y apoyarse mutuamente, y la participación de muchos de ellos en organizaciones regionales e instancias nacionales (esfuerzos por constituir verdaderos mecanismos de presión para la defensa de sus intereses y la conquista de sus reivindicaciones).

24.- Por otro lado, y más desde nuestra subjetividad:

a).- Que oponiendo la vida compartida, la reciprocidad, la ayuda mutua, a la ley capitalista de la ganancia (que ayer inspiraron a Tomás Moro para crear su Utopía), «nos ayudan a descubrir la imagen latinoamericana del socialismo, que hunde en la tradición comunitaria su más honda raíz»<sup>47</sup>.

b).- Que en los cauces que se abren debido a la capacidad de resistencia y a la terca dignidad humana de la población indígena actual, se retoman y están presentes otros nuevos, que recogen «la herencia de Gonzalo Guerrero, que murió combatiendo de parte de los indios, en lugar de la herencia de Hernán Cortés. Vienen de Bartolomé de las Casas, fanático de la dignidad humana»<sup>48</sup>, y no de Juan Ginés de Sepúlveda, ideólogo

del humanismo racista. Invocan la memoria de las comunidades de Vasco de Quiroga, quien creyó que América era tierra de Utopía, en vez de la memoria de los sabios cortesanos que se burlaron de él. Y continúan el camino de Bernardino de Sahagún, el hombre que dedicó medio siglo de su vida a buscar y recoger las perdidas voces de la América que la conquista estaba arrasando, en lugar de extraviarse en el camino del lúgubre rey Felipe II, que sepultó los libros de Sahagún por ser sospechosos de difundir idolatrías<sup>49</sup>.

c).- El tiempo por venir, la Utopía. Utopía merecedora de la mejor celebración y de la mayor esperanza. Utopía transformada en capacidad de resistencia, en terquedad de no ser aniquilados; Utopía vivida como la capacidad de dar vida, de humanizar su hábitat y sus relaciones, aún en las situaciones más adversas. Este espíritu de la dignidad humana lo vemos actuante en las dinámicas comunitarias de mutua ayuda, en la valoración de la palabra de todos y cada uno, en el sistema de discusión en asambleas, en la enorme hospitalidad, en sus formas de celebrar la vida. Espíritu y Utopía que los vemos vertidos

*En las formas de la cultura popular nuestra, desde la música callejera y de fiesta pública, hasta las páginas de Rulfo, Cortázar, Arguedas, García Márquez, Fuentes<sup>50</sup>, incluyendo las de Rosario Castellanos, Bruno Traven, Eraclio Zepeda...*

25.- Es el reiterado reclamo del tiempo mítico, reformulando el tiempo histórico (no con su connotación abstracta, sino en su referencia a lo más propio nuestro, lo más humano, lo menos corrompido por la cultura del dinero), que muestra nuestro aporte a la revolución:

*Tiempo utópico y tiempo trágico como el Bolívar recobrado por García Márquez, verdadero emblema de nuestro incumplimiento político: no somos plenamente libres aún, porque nuestro proyecto comunitario está interferido, bloqueado, puesto en crisis. Ese fracaso (el de Bolívar, el de Nicaragua, el nuestro actual) no obstante, denuncia su poderosa convocatoria: la terca esperanza de volver a empezar la historia del nosotros colectivo<sup>51</sup>.*

## VI.-EPILOGO.

26.- Quinientos años después, y a pesar de todas las crisis, esta parte del mundo y este sector de Latinoamérica sigue siendo uno de los recursos más humanos que le queda al porvenir.

Tenemos ante nosotros el pozo enorme (del cual podemos beber) de la memoria subversiva, de la experiencia de resistencia, de la voluntad y capacidad de lucha, de la utopía inquebrantable de nuestros pueblos. Es momento de seguir el ejemplo heroico de nuestros mártires y de sumarnos e involucrarnos a ese proceso que ya está andando (a fin de cuentas, «el tiempo está a favor de los pequeños») y que nos llevará a una Patria Nueva, a la Patria Grande; aquella a la que le canta su enamorado por excelencia, el Poeta Pedro:

*Y serás tú, por fin, la Patria Grande,*

*india, negra, criolla, libre, nuestra,*  
*un Continente de fraternos Pueblos,*

*del Río Bravo hasta la Patagonia.*

*Banqueros, dictadores y oligarcas*  
*engrosarán el polvo del olvido.*

*No pagarás la deuda que te hicieron.*

*No aceptarás más multinacionales*  
*que Dios, la paz, el mar, el sol, la vida.*

*Despertarás los huesos de tus santos*

*y los arbolará en pie de Historia.*

*Serás un parto de utopías ciertas*

*y el canto de tus bocas hermanadas*

*enseñará la dignidad al mundo»<sup>52</sup>.*

### NOTAS

1. Marcela Lagarde, «Tierras conquistadas, mujeres cautivas». Semanal de la Jornada. 11 de marzo, 1990. P. 39.
2. Eduardo Galeano, «Los quinientos años: el tigre azul y nuestra tierra prometida», en *Nosotros decimos no*. Crónicas 1963 - 1988. Ed. Siglo XXI, México, 1989. P. 376.
3. CESEP, «Evangelización y V Centenario». Sao Paulo, Brasil. Mimeografiado. P. 12.

4. Como la responsabilidad en el surgimiento, estructuración y legitimación de las economías y sociedades esclavistas.
5. Mardonio Morales, «Iglesia Autóctona y mentalidad comunitaria», Agosto, 1990. Mimeografiado. P.3
6. Adolfo Sánchez Vázquez, ponencia en el encuentro «La experiencia de la libertad», organizado por la revista Vuelta. 2 de Septiembre, 1990. La Jornada, p.31.
7. Ignacio Bernal, «El tiempo prehispánico», en *Historia Mínima de México*, pp 32. El Colegio de México. Séptima reimpresión, 1983.
8. Citado por Carol Prunhuber, en la entrevista a Arturo Usler Pietri, «El nuevo mundo: la circunstancia histórica que no se acaba de conocer». Semanal de La Jornada. Abril de 1990. P. 15.
9. Jean-Marie Le Clézio, «El pensamiento interrumpido de América Latina», Semanal de la Jornada, febrero de 1990. P.29.
10. idem. P. 30.
11. Alejandra Moreno Toscano, «La conquista espiritual». En *Historia Mínima de México*, pp 60-61.
12. Eduardo Galeano, «El descubrimiento de América que todavía no fue», en *Nosotros decimos no*. Ed. Siglo XXI, México. 1989. P. 318.
13. «Marginación, panorama de los 56 grupos étnicos», Mario García Sordo, *UnomásUno*, 20 de abril, 1983.
14. Cfr. Ricardo Falla, «Los indios y las clases sociales», en *Serie El Indio Panameño* (7). «El indio panameño y la lucha de clases. Pista para la intelección de los grupos étnicos».
15. David Fernández, «Marginales sobre el trabajo político en grupos indígenas». *Revista Patria Nueva* 3(1987). P. 3.
16. En Martha Harnecker, artículo «La cuestión étnico-nacional en América Latina» del libro *Estudiantes, cristianos e indígenas en la Revolución*. Ed. Siglo XXI, México, 1987. P. 164
17. D. Fernández, idem, p. 5.
18. idem. P. 5.
19. Cfr infra: PERSPECTIVAS.
20. «Algunas reflexiones del Comité de Unidad Campesina -CUC- sobre el V Centenario». *Revista CENCOS*, 2/II/91.
21. Eduardo Galeano, del artículo publicado en el diario español «El País» (28 de enero, 1990), bajo el título original «El niño perdido en la intemperie».
22. Eduardo Galeano, «Los 500 años...», p. 377.
23. *Diario La Jornada*, 23 de Octubre, 1990. P. 13.
24. La experiencia mexicana electoral reciente formula lo siguiente: «fraude dado, ni Dios lo quita».
25. Eduardo Galeano, diario español, idem.
26. Dice Adolfo Sánchez Vázquez al respecto: «no hay en rigor socialismo autoritario, sino socialismo democrático y en definitiva la profundización, la extensión de la democracia sólo puede conducir en el terreno

económico y político al socialismo. A una propiedad social bajo control social, que no excluya otras formas de propiedad (sino incluso la propiedad privada) y a un Estado supeditado a la sociedad, pues esa es, en definitiva, la participación en las decisiones que afectan nuestras condiciones de existencia». Idem.

27. Ignacio Ellacuría, «Quinto Centenario: América Latina», en *Christus* 638 (1990). P. 7.

28. Eduardo Galeano, «Los 500 años...». P. 382.

29. Julio Ortega, «Tema de ambos mundos». *Semanal de La Jornada*, marzo, 1990. P. 32.

30. D. Fernández, «Marginales...», p. 8.

31. Pedro Trigo, «Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina», en *Revista Latinoamericana de Teología*, 16(1989).

32. M. Morales plantea que «el espíritu comunitario no se puede encerrar en sí mismo; su tendencia es expansiva, por así decirlo, y va ampliando su círculo hasta incluir a los demás y llegar así a la Comunidad de Comunidades», mimeo, p. 7.

33. Cfr. Huges Portelli, «Gramsci y el bloque histórico», Ed. Siglo XXI, 6ª edición, 1979, México. En especial el capítulo V: «El nuevo bloque histórico».

34. Julio Barreiro, «Los molinos de la ira», *Pro-nóstico sobre América Latina*. Ed. Siglo XXI, 1980. México.

35. M. Morales, Idem. P. 8.

36. Es importante considerar la amplia discusión que se ha dado en torno a la relación entre etnia, clase y nación. Cfr. José Luis Najenson, «Etnia, clase y nación en América Latina». En «La cuestión étnico-nacional en América Latina». Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1984. Cfr. *Infra*: punto 22.

37. Aquí estamos concibiendo como identidad no algo estático, ya definido con anterioridad, o algo correspondiente al tradicionalismo, cuya referencia directa es al pasado, al que hay que volver. «Esta identidad indígena se conserva, gracias a la mentalidad comunitaria que los hace actuar, pensar, vivir, como un solo pueblo»: Mardonio Morales, Idem. P. 4.

38. G. Bonfil Batalla, «La querrela por la cultura». *Revista Nexos* 100(1986). México.

39. Hugo Zemelman, artículo «La cultura y el poder», en el libro «América Latina Hoy». A.A. V.V. Ed. Siglo XXI y Ed. Universidad de las Naciones Unidas. México. P. 167.

40. Idem. P. 167.

41. Idem. P. 168.

42. «Un planteamiento realmente revolucionario toma en consideración, de manera fundamental, la cuestión de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que generan. Prescindir de esto en la lucha étnica lleva a reproducir las estructuras opresoras, quizá con otros actores, pero en la

misma relación de desigualdad». D. Fernández, Idem, p. 6.

43. Martha Harnecker, Idem. P. 166.

44. «La lucha indígena, un reto a la ortodoxia», Consuelo Mejía y Sergio Sarmiento. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM. Editorial Siglo XXI. P. 224.

45. «La lucha indígena...», Idem.

46. M. Morales, «Iglesia...», mimeo. Pp 1 y 2.

47. Nos referimos no sólo a la capacidad de resistencia y la terca dignidad humana, sino a esa capacidad para la vida y la comunicación que son un rasgo durable de nuestra cultura plurinacional, las primeras pruebas de que podemos humanizar un mundo que en sus propios términos se ha hecho poco habitable.

48. Transcribimos a continuación (no obstante su extensión) parte del «Memorial al Consejo de Indias», escrito probablemente entre 1562 y 1563, en el que palpamos la dimensión de la postura profética de Bartolomé de las Casas. «Muy poderosos y soberanos señores: El obispo que fue de Chiapa besa a V.A. las manos, y suplico tenga por bien con atención oír lo que dijese y a V.A. ya consta, y a toda España y por todas las Indias es notorio, cómo ha muchos años que ando en esta real corte y ante este Real Consejo de Indias, negociando y procurando el remedio de las gentes y naturales de las que llamamos Indias, y que cesen los estragos y matanzas que en ellos se hacen contra toda razón y justicia; y puesto que la voluntad de los reyes que en estos reinos por estos tiempos han reinado y sus consejos ha sido proveerlos de justicia y conservarlos en ella, y no consentir que les fuesen hechos daños y agravios, y así lo han mostrado por sus muchas leyes y provisiones, pero llegadas allá no se han cumplido, por la grande y desmedida codicia y ambición de los que allá han pasado, mayormente de los que aquellas gentes han ido a gobernar, porque los unos y los otros siempre han engañado a los reyes con muchas y diversas falsedades, y no avisando de cómo aquellas gentes perecían, por los insultos que en ellas se hacían y el mal gobierno que desde el principio se les había puesto, pretendiendo sus propios intereses solos, y otros por la misma causa con rebeliones, alborotos y desobediencias que han cometido contra la fidelidad que debían a su rey natural; y así de días en días y de años en años se han entablado y arraigando y olvidando las dos especies de tiranía con que hemos asolado aquellas tan innumerables repúblicas: una en nuestra primera entrada, que llamaron conquista, en aquellos reinos, no nuestros, sino ajenos (...) Los reyes son obligados en cuanto en sí fuere a quitar los impedimentos temporales que estorban la salvación de sus súbditos, mayormente a estas dos especies de tiranía, por las cuales perecen a cada hora tantas gentes en cuerpos y en ánimas (...) Y resolviendo

lo que en esta materia entiendo probar, son las siguientes conclusiones:

La primera, que todas las guerras que llamaron conquistas fueron y son injustísimas y de propios tiranos.

La segunda, que todos los reinos y señoríos de las Indias tenemos usurpados.

La tercera, que las encomiendas o repartimientos de indios son iniquísimos, y de per se malos, y así tiránicas, y la tal gobernación tiránica.

La cuarta, que todos los que las dan pecan mortalmente, y los que las tienen están siempre en pecado mortal, y si no las dejan no se podrán salvar.

La quinta, que el rey, nuestro señor, que Dios prospere y guarde, con todo cuanto poder Dios le dio, no puede justificar las guerras y robos hechos a estas gentes, ni los dichos repartimientos o encomiendas, más que justificar las guerras y robos que hacen los turcos al pueblo cristiano.

La sexta, que todo cuanto oro y plata, perlas y otras riquezas que han venido a España, y en las Indias se trata entre nuestros españoles, muy poquito sacado, es todo robado: digo, poquito sacado, por lo que sea quizá de las islas y partes que ya hemos despoblado.

La séptima, que si no lo restituyen los que lo han robado y hoy roban por conquistas y por repartimientos y los que dello participan, no podrán salvarse.

La octava, que las gentes naturales de todas las partes y cualquiera de las donde hemos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima y raernos de la haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio.

Estas conclusiones prueba el autor larguísimo en el libro que dio a S.M. Esta petición se leyó en pleno Consejo de Indias (...).» Fray Bartolomé de las Casas. *Doctrina*. UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, 22. 1941.

49. Eduardo Galeano, «El descubrimiento...». P. 324.

50. Julio Ortega, «Tema...», p. 34.

51. Idem. P. 34.

52. Pedro Casaldáliga, «Soneto Libre a la Patria Grande». Del libro, «Todavía estas palabras». Ed. Verbo Divino, España, 1989.

## CARTA AL DIOS DE LA VIDA

Desde este país de los mexicas, nos dirigimos a Ti, *Totatzin*, Dios Papá y Mamá de todos los pueblos, para contarte de nuestras vidas.

Desde el Norte y el Sur, del Este y el Oeste de Amerindia hemos venido a este Encuentro Ecuménico. Somos indígenas y no indígenas, laicos, pastores, religiosas, religiosos y obispos. Venimos de islas y selvas, montañas y costas, ríos y sequedades, de nuestro Continente *Abya Yala*. Compartimos la *tlaneltoquillis*, la verdad que creemos, es decir, la teología que tenemos como comunidades originarias, como indios.

Esta reunión la comenzamos con una fiesta: comunión de pueblos, esperanzas, fuerzas de autodeterminación. Visitamos a *Tonantzin Guadalupe* y ante Ella compartimos dolores y alegrías. Luego comimos lo que nos regalas en la tierra, signo radical de lo que anhelamos: colaborar en la construcción de un mundo de hermanas y hermanos.

Te damos gracias, Dios de la Vida, por nuestra fe, conocimientos, celebraciones, mitos, historias, como pueblos indios. los no indios queremos ser sus discípulos, compartiendo cada quien la fe y la teología, hacia la plena madurez en Dios presente, vivo y actuante.

Durante 500 años dolorosos, sistemas injustos casi nos han aplastado, a millones han matado, nos han despojado de tierra y derechos, pero hemos resistido, nos hemos levantado, hemos trabajado y crecido. Nos duele que el cristianismo (modos de Iglesia, teologías, liturgias, lenguaje) llegara a *Abya Yala* aliado a los conquistadores destruyendo culturas y religiones de estas tierras.

Sentimos tu llamado a la conversión, porque Tú amas y estás presente en cada pueblo, en cada cultura. María de Guadalupe dijo a Juan Diego, que Dios sana nuestros dolores. Hoy, como miembros de Iglesias cristianas, te invocamos, Dios liberador, desde nuestras culturas e historias.

Tú nos has hablado de muchos modos y maneras a través de los siglos y esto es signo de tu amor. A muchos pueblos indios les ha servido como vida y fuerza tu Palabra que



está en la Biblia cristiana. Pero nos escandaliza y nos causa un dolor profundo el que esta misma Biblia haya sido utilizada, en muchas ocasiones, para apagar tu vida comunicada en escritos y tradiciones indias. Por otra parte, nos animan documentos, obispos y pastores de nuestras iglesias que, inspirados por Ti y empujados por el pueblo, nos abren caminos para testimoniar tu presencia en nuestras culturas.

Nos da mucha esperanza ver que en Amerindia hay experiencias muy ricas de trabajo teológico indio. Este ha sido un camino largo y no ha de-

jado de tener dificultades e incomprendiones. Sin embargo, hoy se alegra nuestro rostro y nuestro corazón porque, en muchas de nuestras comunidades, con sus sabias y sabios, con la fuerza de sólidas tradiciones y reflexión teológica, luchamos con vigor por nuestra tierra, iluminamos nuestra vida diaria y celebramos nuestra fe con gran festividad. nuestra alegría es mayor porque creemos que esto es lo que Tú propones, deseas, impulsas y amas.

Dios nuestro, Padre y Madre de todos, Tú quieres que tengamos vida en abundancia. Eso nos lo dijiste a través de Jesús y a través de las tradiciones de nuestros pueblos. En cada pueblo de *Abya Yala* Tú manifiestas parte de tu verdad, por eso, al conocer a fondo nuestras raíces, estamos caminando hacia el encuentro pleno contigo. La vivencia de la fe en nuestras comunidades nos revela claramente la complementariedad de hombre y mujer, que no hemos sabido respetar y valorar en toda su profundidad, quizás marcados por la sociedad dominante.

Ahora, Dios de la vida, Señor de la historia, el que está junto a nosotros, fuente de nuestra esperanza, una vez más constatamos el etnocidio, genocidio y casi desintegración de nuestras naciones indias durante 500 años. Sin embargo, nuestro corazón se alegra porque continuamos vivos y llenos de esperanza. Te sentimos presente en las comunidades y en nuestra rica sabiduría al entenderte y amarte. Nos comprometemos a ser, como pueblos indios, sujetos de nuestra historia y reflexión teológica; a identificarnos como naciones desde nuestras propias culturas; a profundizar nuestra solidaridad liberadora en las actuales estructuras de pecado; a fortalecer nuestra acogida a tu vida plena, al gozo de tu amistad.

Majquía Mochíhua. Amén.



## PRIMER ENCUENTRO EPISCOPAL DE PASTORAL INDIGENA DEMIS - CELAM REGION MEXICO, CENTROAMERICA Y PANAMA.

### SALUDO

Nosotros, Obispos de la Región México Centroamémrica, Panamá y reunidos en el Primer Encuentro Episcopal de Pastoral Indígena, convocado por el Departamento de Misiones del CELAM, queremos en primer lugar agradecer al Señor y a su madre, Santa María de Guadalupe, la oportunidad de reunirnos para compartir nuestras experiencias pastorales, para oír la voz de algunos hermanos indígenas y para buscar juntos la voluntad del Señor en nuestra coyuntura histórica actual. Nos dirigimos a ustedes, pueblo de Dios de nuestras iglesias, para comunicarles nuestra experiencia y nuestros compromisos.

### LA REALIDAD

En esta reflexión, que compartimos con otros agentes de pastoral, profundizamos en la realidad indígena de la región y en el proceso de su evangelización, que, con la aportación de nuestros hermanos, hemos tratado de ver a la luz de la fe, para descubrir lo que el Señor nos exige como pastores de estos pueblos y para buscar los elementos de esa nueva evangelización que el Papa nos pide en la actual coyuntura histórica.

### RETOS

Esta realidad y este caminar de la pastoral indígena nos presentan una serie de retos. Coincidimos en considerarlos como "un todo englobante y unitario", según frase de nuestros hermanos indígenas. Sin embargo, los siguientes nos parecen los más importantes:

- . Pasar de una pastoral indigenista a una pastoral indígena inculturada.
- . Articular la pastoral indígena a nivel diocesano, nacional y regional (México, Centroamérica y Panamá).

- . Recuperar la memoria de los pueblos indígenas para revalorizar y revitalizar su identidad étnica.
- . Profundizar más en el conocimiento de las culturas.
- . Propiciar el surgimiento de las iglesias autóctonas.
- . Iniciar o fortalecer el diálogo religioso e intercultural.
- . Tomar conciencia de la acción de las sectas fundamentalistas que dividen a las comunidades indígenas, y actuar en consecuencia.
- . Impulsar la pastoral de la tierra, esencial para la vida, organización y religión indígena.
- . Integrar a la pastoral de la tierra la asesoría jurídica.

Es conveniente señalar que consideramos como el reto más importante el nacimiento de las iglesias autóctonas y que los demás, válidos por sí mismos, no pueden desvincularse de este fin.

### LA VOZ DE LOS INDIGENAS

En estos días, hemos escuchado con atención la voz de nuestros hermanos indígenas. Voz condicionada, como ellos mismos lo han dicho, por la limitación del tiempo, falta de una consulta amplia, representatividad limitada y un cierto rechazo, explicable en el diálogo entre culturas tan distintas. Nosotros, los Obispos, queremos asumir esta voz con responsabilidad y respeto a nuestros hermanos y dialogar con ellos como se dialoga con otra persona rica en experiencias y en valores culturales.

### DIALOGO CULTURA Y RELIGION

Es necesario para este diálogo aclarar posturas y orientaciones y manifestar que lo hacemos como pastores que escuchan el clamor de sus pueblos, en la perspectiva de la Nueva Evangelización, como lo piden ellos mismos. Implica también la proclamación de la Buena Noticia de salvación de Jesucristo que:

- . Da vida abundante, frente a los proyectos de muerte.
- . Genera procesos de liberación, frente a los sistemas de dominación.
- . Reconoce al indígena como sujeto de evangelización y no meramente como un objeto.
- . Abre espacios reales para que ellos mismos, bajo el impulso del Magisterio y con nuestro acompañamiento, sean autores y constructores de la iglesia autóctona.

- . Entra en diálogo con las religiones autóctonas.

Queremos hacerlo asimismo, aceptando que ellos participarán en este diálogo desde la óptica de su experiencia histórica y desde su situación de muerte, vida y marginación.

Asumimos sus planteamientos:

el derecho que tienen a vivir como indígenas.

Optar por el indígena como pueblo, como sujeto dialogante e histórico, con toda su estructura: vida, historia, autodeterminación, cosmovisión y religión.

También nosotros queremos que esta opción esté sustentada:

- . En el derecho que ellos tienen a la tierra,
- . en el derecho a su estructura orgánica,
- . en el derecho a la celebración festiva de su religión,
- . en el derecho a la educación indígena bilingüe y bicultural que asegura el respeto a su identidad, que promueve su conciencia, su organización y la defensa de sus derechos, que los lleva a vivir libremente y dinamiza su protagonismo histórico.

### NUESTRO COMPROMISO

Los Obispos aquí reunidos, ante los apremiantes retos que se plantean a la acción evangelizadora en la presente coyuntura histórica, compartimos nuestra reflexión y el compromiso que asumimos:

- . Continuar firmes en el empeño por pasar de una pastoral indigenista a una pastoral indígena, que nos lleve al surgimiento de iglesias autóctonas en nuestra región, reconociendo que el indígena es y debe ser sujeto histórico de su caminar y que debemos estar asociados con él desde su óptica y sus legítimas aspiraciones sin suplantarlo en su papel protagónico.
- . Para llevarlo a cabo necesitamos una seria autocrítica de nuestra acción pastoral y de su enfoque, con el objeto de hacer surgir o consolidar estructuras pastorales a nivel diocesano, nacional y regional, en las que el indígena tenga espacios de decisión y pueda realizar experiencias de inculturación.
- . Una condición necesaria para caminar en este largo proceso es el amor verdadero a nuestras comunidades indígenas, variadas imágenes de

*Cristo el Señor, como numerosas ramas y hojas del tronco de una sola historia salvífica de la humanidad.*

Este amor en Cristo nos apremia a reconocer, valorar y apreciar las culturas. No se trata, en efecto, únicamente de admirar sus diferentes y variadas manifestaciones, sino de descubrir la manera como Dios mismo se ha ido manifestando a quienes lo han buscado por milenios, realizando así la historia de salvación de estos pueblos.

Conscientes de las agresiones múltiples que han deteriorado la identidad de los pueblos indígenas y han ocasionado la pérdida de sus valores culturales o impedido sus manifestaciones, estamos dispuestos a propiciar la recuperación de su identidad cultural en la medida que se nos solicite, dentro de nuestras capacidades.

La recuperación de la memoria histórica -en algunos casos casi cortada abruptamente- forma parte importante de este proceso de búsqueda de identidad, pues desde ahí, desde la historia, Dios ha hablado, ha sido buscado y ha sido escuchado en cada cultura, con aquellas respuestas por existencias históricas que están ligadas a las limitaciones de nuestra condición humana.

La recuperación de la identidad cultural y de la memoria histórica, elementos constitutivos de la liberación integral, reforzará la unidad de los grupos culturales ante las divisiones existentes o en gestación, que tienen su origen en las agresiones políticas, religiosas o sociales.

Estamos convencidos de que la tierra es vital para la autonomía y la fidelidad de los pueblos indígenas a sus tradiciones y para su propia identidad y supervivencia. Por lo mismo, aceptamos el compromiso de acompañar a sus legítimas organizaciones en la defensa de su tierra y comarcas, de acuerdo con la realidad de cada lugar, con asesoramiento técnico y jurídico. Igualmente impulsaremos una pastoral de la tierra que tenga en cuenta el valor teológico-cultural de la misma, como señal de la tierra prometida, y reconozca el carácter de profanación y destrucción que tiene el despojo de ella a las comunidades indígenas.

Apoyaremos los legítimos esfuerzos que se hacen para que se reconozca la autonomía y autodeterminación de los grupos indígenas.

Ante el monólogo impuesto en el pasado, asumimos nuestra responsabilidad. Y en este privilegiado momento histórico de diálogo con las etnias existentes, descubrimos en sus creencias ancestrales -explícitas o implícitas- el proceso histórico-salvífico en el que Dios se reveló a esos pueblos. Así los preparó para una mayor manifestación de su Hijo.

Todos los pasos anteriores clarificarán el camino y las implicaciones concretas de una *Nueva Evangelización*, raíz y condición necesaria para una encarnación de la Iglesia en las culturas.

Asumimos el compromiso de encaminar nuestro esfuerzo evangelizador para que los cristianos indígenas lleguen a tener madurez en la Iglesia. Así surgirán iglesias autóctonas, con jerarquía, organización, teología -según su propia reflexión y categorías-, liturgia, ministerios y expresiones eclesiales adecuadas a su propia vivencia cultural y de fe, en comunión con otras Iglesias particulares, sobre todo y fundamentalmente con Pedro.

Buscaremos los espacios necesarios para una formación del clero nativo que no sea enajenante y que involucre a la comunidad en tan delicada tarea.

La Buena Nueva es un mensaje de liberación integral. Por eso, nos hace descubrir en el pueblo indígena explotado, que carga sobre sus espaldas el sufrimiento y la muerte, al Siervo sufriente de Yavé. Su pasión y su muerte llevan en sí mismas la esperanza firme de una segura resurrección, ya iniciada desde la historia y desde sus componentes culturales liberadores.

### ALGUNAS CONSECUENCIAS

Nuevas actitudes:

Reconociendo los errores y los aciertos del pasado, queremos, en un proceso de constante conversión al Dios de la vida, adquirir capacidad de escucha y apertura de corazón. Así seremos capaces de mantener el esfuerzo por la *Nueva Evangelización*, en actitud dialogante con las creencias religiosas indígenas.

Tendremos también que renunciar, en la medida de lo posible, a nuestra concepción de vida occidentalizada cada vez más compleja e individualista en lo personal, en lo social y aun en lo eclesial, frente a la vida sencilla, austera y comunitaria de los indígenas.

### CONCLUSION

Queremos manifestar una vez más nuestra gratitud al Señor porque nos permite trabajar y convivir con los hombres y mujeres de estos pueblos hermanos. Ellos, desde su pobreza, nos enriquecen con su fraternidad, solidaridad, generosidad, espíritu de sacrificio y búsqueda permanente de Dios.

Pedimos humildemente al Espíritu Santo, por intercesión de nuestra Madre Santísima de Guadalupe, que nos transforme con su fuerza y nos haga capaces de dar un testimonio de vida, que corresponda, al menos en parte, al sufrimiento secular de los indígenas, sellado tantas veces con su generosa sangre, semilla del Reino.

México, D.F. a 7 de septiembre de 1989.

### FIRMANTES

- Mons. Carlos María Ariz, Obispo de Colón, Panamá. Presidente Delegado del DEMIS-CELAM.
- Mons. Victor Hugo Martínez C. Obispo de Los Altos-Quezaltenango, Guatemala.
- Mons. Gerardo Flores Reyes Obispo de Verapaz, Guatemala.
- Mons. Luis Miguel Cantón Marín Obispo de Tapachula, México. Presidente de la Comisión Episcopal para Indígenas.
- Mons. José A. Llaguno Farías Vicario Apostólico de Tarahumara, México.
- Mons. Bartolomé Carrasco Briseño Arzobispo de Oaxaca, México.
- Mons. Samuel Ruiz García Obispo de San Cristóbal de Las Casas, México.
- Mons. Julio Cabrera Ovalle Obispo de El Quiché, Guatemala.
- Mons. Alfonso Coto Monge Vicario Apostólico de El Limón, Costa Rica.
- Mons. Ignacio Trejos Picado Obispo de San Isidro El General, Costa Rica.
- Mons. José Agustín Ganuza Obispo Prelado de Bocas del Toro, Panamá.
- P. Ismael Antonio Vargas Delegado Episcopal de Misiones, El Salvador.
- P. Francisco Iturbe O.S.A. Delegado Episcopal de la Diócesis de Chiriquí, Panamá.
- P. Luis Enrique Villegas L. Delegado Episcopal de la Diócesis de Santiago de Verapaz, Panamá.

### III CONSULTA ECUMENICA LATINOAMERICANA DE PASTORAL INDIGENA

#### DECLARACION DE SAO PAULO

Los participantes en la III Consulta Ecu-  
mérica Latinoamericana, realizada en  
Sao Paulo Brasil del 18 al 23 de Enero  
de 1991, agentes de pastoral indígena,  
negros y observadores de la pastoral de  
la tierra de Brasil;

oriundos de las nacionalidades  
originarias aymara, baniwa, wau-  
nam, guaraní, inga, kaingang, kag-  
chickel, mapuche, mixteca, miskito,  
nahuatl, kiche, terena, totonaca, wi-  
chi y zapoteca;

procedentes de Argentina, Boli-  
via, Brasil, Chile, Colombia, Ecua-  
dor, Guatemala, Honduras, México,  
Panamá, Paraguay, Perú y Venezue-  
la;

miembros de las Iglesias Angli-  
cana, Católica, Unida, Luterana,  
Metodista, Morava y Presbiteriana,  
en fraterna y solidaria convivencia,

nos reunimos para reflexionar nuestra  
presencia, servicio y compromiso junto  
a los pueblos originarios, en la proximi-  
dad de los cinco siglos de presencia de  
las Iglesias en el Continente.

#### MANIFESTAMOS

Que los 45 millones de indígenas, des-  
pués de cinco siglos de genocidio, et-  
nocidio y toda clase de discriminacio-  
nes, juntamente con otros pueblos  
históricamente empobrecidos, siguen  
padeciendo brutales atropellos. Se  
aprecia la acción de exterminio al ser  
invasidos y explotados irracionalmente  
nuestros territorios, nuestros recursos  
naturales, nuestras tierras. Especial-  
mente sufre este despojo la región de la  
Amazonia donde habitan numerosos  
pueblos indígenas.

Que se niega la participación real, co-  
mo pueblos, en la construcción de la

sociedad, debido al racismo imperante,  
relegándonos a ser subhombres.

Que a la explotación de la fuerza de tra-  
bajo del indígena y del negro (mujeres y  
hombres, niños y ancianos) hay que  
añadir el peso de la deuda externa, que  
otros han contraído y aprovechado,  
mientras lo sufren nuestras comunida-  
des aborígenes.

Que la aniquilación sistemática de líde-  
res de las comunidades es la muestra  
más fehaciente de una política integra-  
cionista de los Estados llegándose a  
considerar éstos como dueños y seño-  
res absolutos de nuestros pueblos y cul-  
turas, práctica que aun conservan algu-  
nos sectores de las Iglesias.

Que se viven también situaciones de  
violencia generalizada: invasiones de  
madereros y empresas mineras; presen-  
cia de grupos armados, ocupación mili-  
tar y narcotráfico.

Que es hora ya de terminar con las divi-  
siones que provocan las mismas Igle-  
sias; el endoctrinamiento y sacramenta-  
lismo vacíos de una verdadera vida, que  
adormece las conciencias y amordaza  
nuestras voces. Reconocemos la acción  
comprometida y respetuosa en los últi-  
mos años de algunos grupos de las  
Iglesias y personas cristianas compro-  
metidas en particular.

Ante esta realidad.

#### NOS COMPROMETEMOS A

Trabajar para que nuestras Iglesias  
acompañen, ofrezcan espacios, reno-  
cozcan y hagan reconocer a la sociedad  
envolvente el Proyecto Histórico Indíge-  
na con todas sus implicancias y exigen-  
cias y a reconocer las religiones indíge-  
nas dentro de un clima de diálogo

ecuménico respetuoso de las diferen-  
cias.

Urgir a que en la IV Conferencia del CE-  
LAM de Santo Domingo 1992 los obis-  
pos oigan directamente a los indígenas  
representativos de sus pueblos.

Trabajar en nuestras Iglesias para que  
se proclame 1992 como AÑO DE GRA-  
CIA JUBILEO BIBLICO (Levítico 25, 1-  
25): un tiempo de verdadero encuentro  
entre PUEBLOS Y CULTURAS, de con-  
solidación de territorios indígenas, den-  
tro de cada país.

Apoyar decididamente a las Organiza-  
ciones Indígenas representativas en to-  
das sus reivindicaciones y en la realiza-  
ción de su propio proyecto.

Exigir a todos los países la ratificación  
por sus parlamentos del convenio 169  
de la O.I.T. 1989) sobre "Pueblos Indí-  
genas y Tribales en Países Inde-  
pendientes".

Trabajar para que los gobiernos nacio-  
nales reconozcan constitucionalmente  
los derechos de los pueblos originarios.

Ante lo manifestado

#### DECLARAMOS

Que a pesar de tantas adversidades fru-  
to de estas fuerzas destructoras, quere-  
mos, en alianza con otros sectores his-  
tóricamente empobrecidos (negros,  
campesinos, los sin tierra, trabajadores,  
mujeres, estudiantes, etcétera) afianzar-  
nos en la lucha histórica por seguir exis-  
tiendo como pueblos originarios, resca-  
tando los valores fundamentales de  
nuestros antepasados como: unidad,  
tierra, territorio, cultura, autonomía y  
derecho.

Queremos manifestar a todo el conti-  
nente Americano que los pueblos origi-  
narios aún existimos, y desde esta reali-  
dad de nuestro ser ofrecemos algo  
nuevo en un momento histórico en que  
los países acosados por la miseria, bus-  
can afanosamente un modelo alternati-  
vo de desarrollo.

Estamos firmes en el caminar hacia una  
nueva Historia.

Sao Paulo, 23 de Enero de 1991.

# PRIMER ENCUENTRO DE CONGRESOS GENERALES INDIGENAS DE PANAMA

## COMUNICADO DE PUEBLOS INDIGENAS DE PANAMA AL PAIS

Desde la primera invasión y ocupación europea que sufrieron nuestros pueblos, seguimos marginados, extranjeños, burlados en nuestras propias tierras, pidiendo leyes que nos garanticen aquello que nos ha pertenecido por siglos. Estamos sometidos a división, a desprecio, e impedidos de reconocer, muchas veces, las justas luchas de otros hermanos indígenas. Mediante nuestras historias sopesamos nuestra realidad e iluminados por ellas, descubrimos, cada vez mejor, los diversos rostros del enemigo, por eso mismo, todos los proyectos de muerte perpetrados en contra de nuestros pueblos, en vez de hacernos postrar en la impotencia y en la debilidad, nos inducen hacia la búsqueda continua de vías de solidaridad, de unificación de esfuerzos desde el respeto efectivo y mutuo de nuestra diversidad étnica. Nuestros Congresos Generales (Emberá-Wounaan, Guaymí, Kuna), anhelando ese camino de unidad, se han reunido en un *Primer Encuentro de congresos Generales Indígenas de Panamá* (ciudad de Panamá, enero 21 y 22 de 1991). Y han estado presentes ahí caciques generales, asesores y dirigentes de las comunidades indígenas de Panamá. Este mismo Encuentro, se manifiesta ante la opinión pública y en especial ante todos los hermanos indígenas del país y del mundo:

Estamos viviendo una situación de muerte, caracterizada por el alto índice de desnutrición, analfabetismo, desempleo y subempleo, mortalidad infantil, consecuentemente la negación de nuestros derechos fundamentales. Y esta negación se traduce en etnocidio y genocidio, en usurpación de tierras, en despojo, en explotación de nuestros hijos en las ciudades, en manipulación de

nuestros dirigentes, iniciado desde hace medio milenio por los invasores europeos y continuado hasta hoy, de manera sofisticada en algunas ocasiones y virulenta en otras.

Toda esta realidad tan dura en la que estamos sometidos, sin embargo no nos ha sumido en la muerte; y sentimos la necesidad, cada vez mayor, de reafirmar nuestra indeclinable decisión de defender nuestras culturas, nuestro sistema educativo y religioso, nuestras formas propias de convivencia en íntima comunión con la tierra madre, hasta las últimas consecuencias. Continuamos desafiando a la política de exterminio, gracias a la riqueza de nuestras culturas, al valor que nos inyectan nuestras religiones, al ejemplo vivo de nuestros héroes, y continuaremos abriendo caminos para nuestras nuevas generaciones.

No es lo pasado aquello que más nos duele, sino la continua reactivación de la historia sufrida por nuestros ancianos en todos nuestros territorios. El mismo gobierno actual, siguiendo la política común a todos los gobiernos en turno, remienda nuestras exigencias con pequeños paliativos con el fin de silenciarnos, sin la intención de llegar al núcleo más doloroso de nuestros problemas: el reconocimiento constitucional del carácter multiétnico y pluricultural de la nación panameña, con derechos inalienables de conducir nuestras sociedades de acuerdo a nuestras normas sociopolíticas propias; la demarcación legal de nuestras tierras englobando a todas nuestras comunidades y con suficientes tierras para nosotros y para nuestras futuras generaciones; la comercialización inmediata de nuestros productos: el coco (en Kuna Yala), el plátano (en la Comarca Emberá-Wounaan), que se pudren ahora sin posibilidad de entrar en los mercados panameños; el reconocimiento legal de nuestras maneras de conducir nuestras sociedades, por lo tanto la no imposición de partidos políticos en nuestras comarcas, y la aceptación de nuestras alternativas de representación en la Asamblea Legislativa y en otros campos de administración pública nacional; el respeto a nuestras autoridades máximas que son los congresos generales; la atención al cultivo de nuestros campos...

En este Primer Encuentro de Congresos Generales Indígenas de Panamá, optamos por la creación de una COORDINADORA NACIONAL DE PUEBLO INDIGENAS DE PANAMA. Esta instancia toma como su acción prioritaria la de coordinar diversas acciones unificadas tendientes a dar mayor fuerza a nuestras reivindicaciones. Y ahora, estamos en comunicación con nuestros hermanos terribes, buglé para que todos nos integremos en igualdad de derechos.

Nuestras autoridades máximas que son los congresos generales han fijado como metas, a través de la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas de Panamá, una lucha unificada a nivel nacional a favor de:

En cuanto a la tierra: los ngóbe (guaymí) exigimos al Gobierno Nacional la urgente definición legal de nuestra Comarca mediante la negociación con nuestros dirigentes legítimamente elegidos en nuestro Congreso General Guaymí. Y exigimos igualmente, que no se nos imponga nunca ni en ninguna Comarca Indígena del país, leyes ajenas a nuestras auténticas aspiraciones.

Los kunas estamos presentando ante la Asamblea Nacional (marzo 1991) nuestro Anteproyecto de Ley que deroga la Ley 16, que es un anteproyecto nacido del seno de nuestro Congreso General Kuna, y unidos, instamos su pronta aprobación; demandamos que el coco, único medio económico de subsistencia de Kuna Yala, entre en los mercados panameños, y que es un alto definitivo a la situación deprimente en la que estamos sometidos de estar a capricho económico de las canoas colombianas.,

Los Embera-Wounaan estamos en la elaboración de nuestra Carta Orgánica que manifiesta nuestra estructura sociopolítica original, y consideramos de gravedad y de urgencia la revisión de la Ley 22 que crea la Comarca Cémaco -Sambú y que deja por fuera a 42 comunidades, además de garantizarnos suficiente tierra para nosotros y para nuestras futuras generaciones. Son tierras que nos pertenecen históricamente, y nada nos regalan, y ya son demasiadas tierras las que nos han robado.

En cuanto a la educación, demandamos la pronta implementación de una ley educativa que ponga en marcha

una  
con n  
menta  
para u  
con of

En el  
neces  
dicina  
mos  
médic  
ción d  
(Guay  
imple  
suficie  
cama  
na Ya  
herma  
cobert  
actitud  
agent

Refer  
y al r  
indisc  
mader  
fauna  
los ob

Congre-  
Panamá,  
COOR-  
PUEBLO  
insancia  
la la de  
hificadas  
a nues-  
stamos  
herma-  
dos nos  
chos.

que son  
ado co-  
linadora  
de Pa-  
nivel na-

e (guay-  
al la ur-  
tra Co-  
ón con  
te elegi-  
General  
que no  
ninguna  
s ajenas  
es.

ante la  
) nues-  
eroga la  
nacido  
General  
pronta  
el coco,  
bsisten-  
ercados  
efinitivo  
que es-  
apricho  
bianas.,

s en la  
rgánica  
a socio-  
de gra-  
e la Ley  
o-Sam-  
munida-  
ficiente  
tras fu-  
que nos  
da nos  
rras las

manda-  
de una  
marcha



una enseñanza bilingüe-intercultural, con miras a rescatar, conservar, incrementar y desarrollar nuestra identidad para una relación más justa y humana con otras culturas.

En el campo de la salud planteamos la necesidad de incrementar nuestra medicina, y pensamos también que tenemos pleno derecho a una asistencia médica permanente, y pedimos la creación de hospitales en las áreas Ngóbe (Guaymí) y Emberá-Waunan, como la implementación y mantenimiento con suficiente personal capacitado y medicamentos a los centros de salud en Kuna Yala, la capacitación de nuestros hermanos para que puedan ampliar la cobertura de atención sanitaria con una actitud positiva y dialogante con los agentes de nuestra medicina indígena.

Referente a nuestros recursos naturales y al medio ambiente: denunciamos la indiscriminada explotación de árboles maderables, y la destrucción de nuestra fauna. Reclamamos que se nos aclaren los objetivos de los proyectos forestales

o parques nacionales que están creando conflictos serios en nuestras comunidades.

En torno a la celebración del V Centenario de la Invasión y Ocupación europea de nuestras tierras, nos unimos a todos los hermanos de América Latina y rechazamos toda celebración festiva del aniversario de muerte. La historia no ha pasado, seguimos sufriendo la invasión, la usurpación de tierras, la muerte por el simple hecho de exigir que nuestra vida sea como nosotros la queremos.

Sobre los proyectos tanto gubernamentales como no gubernamentales: pedimos la suspensión inmediata de aquellos que entraron de una manera inconsulta e impuesta en las áreas indígenas del país. Todo proyecto debe pasar por el análisis, la aprobación o el rechazo de nuestros Congresos Generales que son las máximas autoridades de nuestras comarcas.

Hermanos indígenas, unámonos todos, y esa unidad fuerte y comprometida de-

be ser alternativa de vida en contra de la miseria y marginación en que nos quieren confinar los dominadores. La realización de nuestra utopía, el futuro digno de nuestras vidas y el de nuestros hijos nadie nos va a regalar, tampoco aceptaríamos semejante regalo: los tenemos que hacer nacer nosotros, unidos, sintiendo el dolor del hermano como en carne propia. Que Paba y Nana, ankoré, Hewandan, Ngöbö nos ilumine y nos guíe por los caminos que hallaron con sangre nuestros guerreros, hijos de la Madre Tierra, y no olvidemos tampoco a otros hermanos que sufren como nosotros: los negros, los campesinos pobres, las clases segregadas de la sociedad. ¡Unidos podemos mucho, pero divididos no somos más que una gran debilidad!

Cd. Panamá, Rep. de Panamá, 22 de enero de 1991

Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas de Panamá.

## TEOLOGIA INDIA HOY

Eleazar López  
CENAMI

### TEOLOGIA INDIA ¿POR QUE?

A más de uno, seguramente, le parecerá extraño que a estas alturas de la historia hablemos de *teología india*, sobre todo tomando en cuenta que la dinámica actual del mundo empuja la realidad a una globalización de la economía, de la cultura y de la religión, muy al revés de las aspiraciones y de las luchas étnicas de los pueblos. Tal vez por eso le sonará no sólo excéntrico, por ir en sentido contrario de la mundialización, sino hasta ofensivo a la unidad de la teología cristiana en general o de la teología latinoamericana en particular.

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

### ¿QUE ES LA TEOLOGIA INDIA?

Para los hijos de los habitantes originarios de este continente, la teología india no es otra cosa que saber «*dar razón de nuestra esperanza*» milenaria. Es la comprensión que tenemos de nuestra vida entera guiada siempre por la

mano de Dios. Es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia. Por eso existe desde que nosotros existimos como pueblos.

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

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

### CARACTERISTICAS DE LA TEOLOGIA INDIA

El raciocinio teológico de los pueblos indios tiene características afines en casi todo el continente, resultantes seguramente de la tendencia unitaria que ya había aquí antes de la llegada de los europeos, o consecuencia también del coloniaje sufrido durante tantos años, o simplemente fruto del mismo espíri-

tu humano, que late en el corazón de todas las culturas y que es, sin duda, la señal más nítida de que un único Dios es el que dirige la historia de todos los hombres.

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

2. La teología india es *integral*. No procede por segmentos desvinculados, sino que ve siempre la globalidad de la existencia del pueblo y en cada una de las partes descubre implicado el todo. No desdeña ningún segmento de la realidad, aunque parezca insignificante. Por eso no es una teología sobre Dios, en sentido estricto, sino una teología sobre el pueblo y su proyecto de vida, con todo lo que éste tiene que ver y donde Dios está radicalmente comprometido. No hay nada que tenga que ver con la vida del pueblo que no sea objeto de la teología india. Sin embargo, en situaciones como la actual, en que el pueblo ve reducido su espacio vital, la teología india privilegia el ámbito religioso para mantener, relaborar y recrear en él las esperanzas utópicas de los pobres.

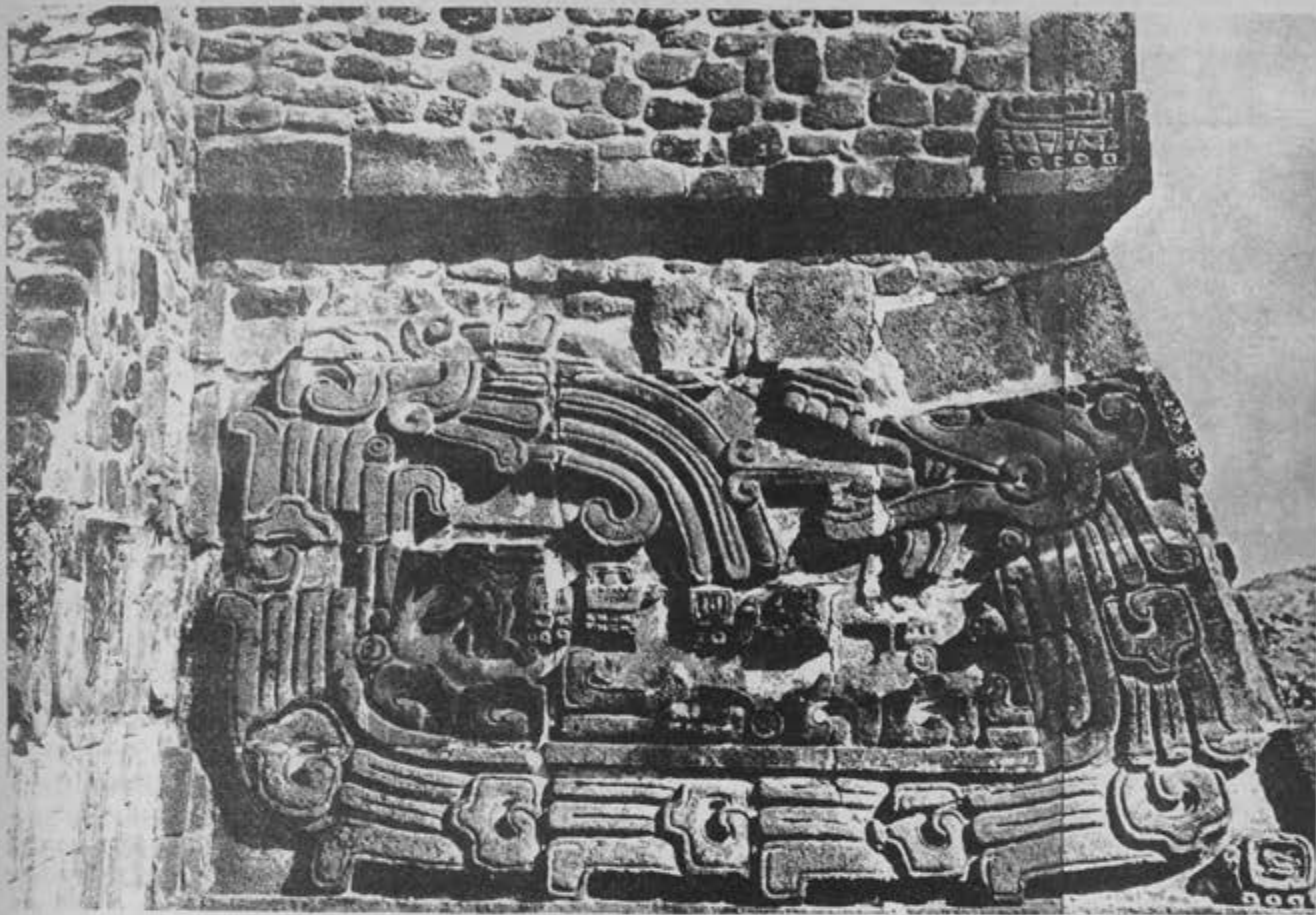
3. Esto hace que la teología india tenga un *lenguaje marcadamente religioso* que contrasta, desafortunadamente, con los discursos reformadores o revolucionarios de otros grupos oprimidos. A menudo la reacción de los indios ante un planteamiento radical es el silencio o el rito, no porque no tengamos una

corazón  
es, sin  
que un  
la histo-

amente  
s en dis-  
plantea-  
stractos.  
a, de sa-  
s miste-  
duría mi-  
a es la  
proyec-  
olos. Ella  
aplica y  
lo tras-  
la teolo-  
tana, se

gral. No  
svincula-  
a globali-  
ebllo y en  
cubre im-  
a ningún  
aunque  
eso no  
en sen-  
gía sobre  
vida, con  
ue ver y  
nte com-  
ue tenga  
ebllo que  
gía india.  
es como  
ve redu-  
ología in-  
joso para  
ear en él  
e los po-

ogía india  
adamente  
desafortu-  
sos refor-  
s de otros  
udo la re-  
un plan-  
encio o el  
amos una



palabra que decir, sino porque las palabras no son capaces de expresar todo lo que nosotros experimentamos. En cambio la comunicación ritual es mucho más expresiva. Esto, en el diálogo con sectores no indígenas, se convierte lamentablemente en un secreto inconveniente.

4. Otra característica es que la teología india *tiene como* sujeto al pueblo que elabora su pensamiento en forma colectiva. Son las comunidades humanas las que en asambleas presididas por sus legítimas autoridades, llevan adelante la totalidad de los factores que intervienen en su existencia. Por esto recelan de grupúsculos e individuos que rompen esta unidad creada por todos. Las personas individualizadas, sobre todo si están caracterizadas como servidoras, también son necesarias en este funcionamiento colectivo, siempre y cuando no quie-

ran suplantar al pueblo, ni abandonar su lucha, ni mucho menos apropiarle su pensamiento.

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

#### TEOLOGIA INDIA, ¿REALIDAD O TAREA

De lo expuesto la conclusión es obvia: la teología india es una realidad del pasado y del presente de nuestros pueblos indios. Siempre ha estado ahí, desafiando el paso del tiempo y sus inclemencias, y oteando permanentemente el horizonte a través de la oscuridad de la noche impuesta sobre nosotros, en espera de los rayos de luz que anuncien la llegada del nuevo sol que ha de nacer para todos.

La teología india existe ahora, ha existido antes y creemos que existirá mañana. Por tanto, no hay que crearla, sino reconocerla, respetarla y fomentarla. En ese sentido la tarea por hacer es ayudar a que la teología india obtenga su lugar en el concierto de las voces humanas que se alzan para bendecir al Señor. Esto es necesario no sólo por conmiseración respecto a «los más pobres entre los pobres», como nos

han llamado nuestros pastores reunidos en Puebla, sino para salvaguardar la grandeza del espíritu humano y preservar la misión evangelizadora de las Iglesias, que se pone en entredicho cada vez que son golpeadas o derribadas, como árboles inútiles, las esperanzas utópicas de cualquiera de los pueblos de la tierra.

## ALGUNOS CUESTIONARIOS

Muchas preguntas han sido planteadas sobre la teología india. Algunas han sido clarificadas. Otras siguen puestas en el tapete de las discusiones.

### ¿Teología india o teologías indias?

1. La primera pregunta es si debemos hablar de teología india, en singular o de teologías indias en plural. Hay quienes consideran inconsistente la globalización y uniformidad que supone el singular, especialmente porque parte de un estereotipo que se impuso desde fuera a los habitantes de Abya Yala para simplificar la dominación europea. Es, por tanto, una categoría, además de foránea, lesiva a nuestras identidades culturales diversas. En este continente no había indios antes de 1492, sino inuits, návagos, rarámuris, nahuas, totonacas, zapotecas, mayas, bribris, kunas, sionas, quechuas, jovas, guaraníes y mapuches.

Por lo tanto decimos indios, no es llamarnos con nuestro nombre, sino indicar nuestra condición de oprimidos. Y así no es la mejor manera de identificarnos. Con todo, mientras vamos construyendo nuestro propio camino con nuestros pueblos, convenimos conscientemente en clarificar de india a nuestra teología, así en singular, para indicar la matriz social en que ella es relaborada a partir de 1492. La

teología india es una teología de pueblos oprimidos. Es una teología de resistencia a la opresión. Una opresión que, por provenir de una fuente única y por implantarse con los mismos métodos, terminó hermanándonos en dolor a pueblos de culturas diversas y de grados distintos de desarrollo. A 500 años de la acción colonizadora de Europa sobre América, hoy somos más hermanos que antes de 1492, hermanos de sufrimiento, hermanos de clase social. Los indios somos los primeros frutos del *encuentro entre dos mundos*.

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

En este sentido, la teología india forma parte de la teología latinoamericana, que es teología de liberación. Es más, la teología latinoamericana actual es la continuación de la teología de resistencia comenzada hace 500 años por nuestros antepasados.

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

La Teología India no siempre ha sido de resistencia. También guió en épocas mejores, el desarrollo culminante de las civilizaciones amerindias, contribuyendo a sus anhelos de humanización. Fue la que man-

Para muchos agentes de pastoral, no sólo del campo, los libros de Fernando Azuela, CATECISMO BIBLICO CAMPESINO, han sido de gran ayuda. Finalmente los podemos ofrecer nuevamente a Uds. esta obra en dos volúmenes, en su tercera edición

## CATECISMO BIBLICO CAMPESINO vol I y II

**Precio de los dos volúmenes: 18,000; uno solo:  
10,000**

También tenemos el CATECISMO EN COMUNIDAD y la GUIA PARA EL CATEQUISTA, de BILL AMECHE.

Precio del CATECISMO EN COMUNIDAD: 3,600 pesos. Descuentos especiales de acuerdo al número de ejemplares.

Precio de la GUIA PARA EL CATEQUISTA: 12,000 pesos.

Pedidos: LIBRERIA CRT, Apdo 21-272, Coyoacán, 04000 México, D.F.

Tel 91 (5) 534 6652. FAX: 91 (5) 524 0120.



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

Antes de la llegada de los europeos a América había un mosaico enorme de pueblos y culturas diferentes, con grados diversos de desarrollo y de integración entre sí. Aunque había troncos comunes que evocaban una unidad transétnica, se puede decir que cada pueblo elaboraba su propio pensamiento teológico, de acuerdo a su experiencia vital colectiva. Sin embargo, mantenía siempre una apertura dialogante con los demás. De manera que ningún pueblo se consideraba dueño absoluto de Dios, sino sólo partícipe en la visión de una realidad trascendente que era igualmente compartida por otros pueblos. Por eso con admirable facilidad podían entrar en contacto con la fe de otros pueblos y sumar sus creencias y símbolos religiosos a los de sus vecinos. Las guerras y divisiones que, lamentablemente también hubo entre nuestros antepasados, tienen una explicación totalmente al margen de estos hechos teológicos que animaban la vida de ellos. El mosaico polícromado de culturas que existía antes y que subyace ahora bajo el estereotipo de indios o indígenas tendrá que surgir también en este proceso de rescate de la teología india. Llegará el día en que sean derribados totalmente los estereotipos y ya sin enmascaramientos de ninguna especie surjan nuestros pueblos con sus rostros propios, liberados. Entonces habrá un abanico plural de teologías indias: yaquí, purépecha y hñahñú; tojolabal, mam y pipil; ngóbe, emberá y xavanti; aymara, shaura y pemón, etc. Todas juntas, pero no revueltas, todas diferentes pero hermanas. hermanas entre sí y con las demás teologías del mundo.

Ese es el horizonte de futuro que nos planteamos en este proceso de

la Teología India. Por él oramos, por él sudamos y por él empeñamos nuestra vida entera.

### ¿Teología india-india, o teología india cristiana?

2. Otra cuestión que nos atañe directamente a quienes somos indígenas y somos parte integrante al mismo tiempo de nuestras iglesias, es si hay que hablar de teología india-india en el sentido de producción propia y auténtica de los pueblos indios, o más bien hay que hablar de teología india-cristiana, en el sentido de un producto indio bautizado y bendecido por la Iglesia. En otras palabras, ¿de qué teología estamos hablando aquí: de la que hacen los pueblos indios o de la que intentamos hacer los indios en la Iglesia? En consecuencia ¿el interés que nos mueve por la recuperación del pensamiento religioso de nuestros pueblos nace de una sincera convicción de que este pensamiento vale por sí mismo, o recibe su valor en cuanto que cabe o puede caber en el marco teológico de nuestras Iglesias?

El asunto no deja de ser conmovedor. Porque nosotros estamos escindidos interiormente por un doble amor que no nos deja vivir tranquilos: amamos a nuestro pueblo y creemos en su proyecto de vida. Pero también amamos a la Iglesia y creemos en su proyecto de salvación. Dos amores que han convertido nuestros corazones y nuestras conciencias en campo de batalla, donde el último, con sus mejores armas, bombardea constantemente al primero. Nosotros somos hijos de pueblos que, para sobrevivir, han tenido que cavar cepas muy profundas donde guardar sus tesoros o han tenido que usar máscaras que esconden su identidad primera. Somos hijos también de Iglesias cuya práctica misionera ha sido sumamente intolerante frente a las

creencias de nuestros pueblos, tilándolas de diabólicas, bestiales o simplemente pueriles. Esta es la tragedia existencial de los indios cristianizados. Tragedia que nos empuja constantemente a la tentación de superar el problema con una polarización extrema: o estamos con la Iglesia o estamos con nuestro pueblo.

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

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

Además hay que tomar en cuenta que no existe una única teología cristiana -la que algunos quieren llamar «teología cristiana» en singular- que se abrogue el derecho de convalidar o invalidar a la teología india. En la Iglesia existen muchas teologías cristianas, cada una haciendo su contribución para auxiliar al pue-

blo de Dios en la mejor comprensión y vivencia de la fe traída por Cristo. En este concierto de voces teológicas es donde hay que conquistar para la teología india un lugar valorado y reconocido. Sin embargo, lograrlo no depende exclusivamente de los indios. Depende también y fundamentalmente de la Iglesia, sobre todo de la jerarquía. En la medida en que se abran espacios de verdadero diálogo, tendremos en el futuro una teología india, que sin perder su identidad, entra en el seno del cristianismo y se hace teología india cristiana.

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

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

aporte cristiano significa no únicamente no perder lo propio, sino potenciarlo al máximo. No nos convertimos a Cristo para aniquilarnos o perdernos, sino para ensanchar nuestros horizontes y trascenderlos. Este es el ideal reconocido en la Iglesia, aunque la práctica se despeña por otros barrancos.

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

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

Por eso, tanto para los que pensamos la teología india en perspectivas de diálogo en el seno del cristianismo, como para los que prescinden de este diálogo, es indispensable, en primer término, crear o renovar las condiciones para que la teología india emerja sin trabas con su rostro y corazón pro-

prios. Esto implica, antes que nada, reconstruir al sujeto de ella que son los pueblos indios. Hay que trabajar incansablemente para devolver a nuestros pueblos la confianza en sí mismos, el orgullo de su identidad india, la valentía de ser y mostrarse diferentes. Hay que romper con el estado de infantilismo a que hemos sido sometidos por la sociedad envolvente, para establecer con los demás una relación horizontal de hermanos, considerados adultos y en igualdad de derechos. Hay que levantar sin miedo la cabeza, llenar de aire los pulmones y lanzar al viento nuestras palabras, con la certeza de que valen y de que con ellas podemos transformar al mundo.

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

## CONCLUSION

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

---

## LA BIBLIA PARADIGMA DE LA TEOLOGIA INDIA\*

---

**Mons. Samuel Ruiz García**

Obispo de San Cristóbal de las Casas, Chis

### INTRODUCCION

La importancia que este Evento Teológico tiene para todos (dentro del peregrinar del continente que está por celebrar el V centenario de su evangelización), es tal, que no reflexioné al aceptar participar en él. Por eso, hoy tengo que pagar un precio exorbitante para el cual no soy *solvente*: desarrollar un par de temas.

Dicho de otra manera, caí en una trampa mortal: *confundir la importancia* de este evento, que es sin duda salvífico, *con mis posibilidades* concretas para dedicar responsablemente el tiempo requerido para leer, analizar y sistematizar el cuantioso material existente en varias lenguas indígenas de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Este material procede de reflexiones en los grupos dominicales, en los cursos que se desarrollan por los equipos en las parroquias, en las catequesis comunitarias o en las reflexiones que el proceso diaconal nos ha brindado.

Si era físicamente imposible manejar el material abundante, aún no traducido y no sistematizado que nos brindaba nuestra diócesis, mucho menos era factible tener acceso al material existente en otros lugares, para que así pudiera mi trabajo rebasar los límites de una etnia y de una Diócesis.

---

*\*Ponencia en el Primer Encuentro Ecuménico Latinoamericano de Teología India, México, del 17 al 22 de septiembre de 1990.*

---

Por eso, no presentaré más que un *pobre muestreo*, que en contrapartida espero dé pie, por contraste, a un rico intercambio provocado por la pobreza misma de lo que con buena voluntad ofrezco a esta digna asamblea.

Por el mismo tema que se me pidió: «La Biblia, Paradigma de la Teología India», nos estamos colocando en la vertiente cristiana que fue una experiencia nueva para los indígenas. Esta vía cristiana fue un atajo, distinto de su experiencia religiosa ancestral que vivieron como pueblos o etnias anteriores a la dominación española, mediante el cual vino anexa la evangelización.

De ahí que tengamos que hablar necesariamente de varios *limitantes*:

### LIMITANTES

En el caso que les voy a proponer, apenas podrá hablarse estrictamente de teología y menos de teología india. Más bien, dados los numerosos limitantes que se dan, sólo podremos hablar de una teología hecha por indios. Propiamente no es aún una teología, dado que apenas se ha llegado a una *tematización* y no a una *sistematización* que nos permita percibir una teología, analizada y confrontada, que pueda ser fructíferamente comunicada.

Las comunidades indígenas de la diócesis, a diferencia de otros grupos étnicos, eran, según parece, grupos mayenses pequeños, dominados por los mayas. Por lo tanto, con la conquista española, pasaron de una dominación a otra. Vemos que hay un *quiebre en su conciencia histórica*. No celebran fechas memorables de su propia historia, ni tampoco se recuerdan héroes de la comunidad; más bien celebran fiestas de santos católicos; no sienten como herencia de un pasado propio de monumentos que hay en

su territorio, ni las pirámides, ni las ruinas antiguas; sino que hablan de ello como de algo que hicieron «los antiguos». El propio pasado colonial con secuelas recientes, ha generado en algunos la opinión de que el indio, porque no habla castilla, no sabe pensar, no es «gente de razón», era bestia de carga.

La emergencia de una *conciencia de ser descendientes, herederos del pueblo maya, es un hecho muy reciente* y que aún no ha influido conscientemente en una reflexión de fe.

Como una consecuencia más grave para el tema de la Biblia como paradigma para la teología india, no ha habido una «evangelización encarnada» (salvo -en algunos casos como el que se ha dicho- la que propone la tilma de Juan Diego y la narración del *Nicam Mopohua*); y, por lo tanto, no hay una teología autóctona. Esto es: no se han descubierto ni han sido, por tanto, asumidas las «*Semillas del Verbo*» de las culturas, y los indios *no han reflexionado* la fe cristiana con *sus propios instrumentos* de reflexión, como serían sus *mitos*. El anuncio y proclamación que se han hecho hasta hace poco están enmarcados en la filosofía aristotélica o en la hegeliana.

Otro limitante es que el *porcentaje de gentes indias alfabetizadas es minoritario*. El corte histórico y el brutal aplastamiento convirtió en analfabetas a estos pueblos que antes eran grandes arquitectos y constructores, grandes observadores del cosmos, grandes matemáticos. Recordemos que hay en Yucatán construcciones que en los equinoccios nos proyectan con la luz del sol poniente, recortada por las construcciones, la sombra de la Serpiente Emplumada que desciende para dar inicio al año agrícola. Para hacernos una idea de la talla humana de estos pueblos, recordemos al pe-

queño indio tojolabal que, con otro de su comunidad, llegó con los pies sangrantes a esta ciudad de México tras más de 1,200 km de marcha; y que cuando un reportero le preguntó por qué había hecho esa marcha, respondió: «Porque en el rancho donde vivo el dueño no quiere que haya escuela y yo quiero aprender a leer». Es sorprendente saber cuántos indígenas en Chiapas han aprendido a leer en el Nuevo Testamento.

## ALICIENTES

El manejo agresivo que algunas sectas han hecho de la Biblia propició en los mayas una demanda por conocer las Sagradas Escrituras con una *ansia apologética inicial* que se convirtió luego en *sustento de la fe*. La Sociedad Bíblica, al agotarse algunas de las ediciones en lenguas indígenas y pensando en nuevas publicaciones, pidió nuestro parecer y ofreció hacer con nuestras observaciones una revisión del texto existente. El Sr. William Wonderly, a la sazón asesor de la traducción latinoamericana en español popular del Nuevo Testamento «*Dios llega al Hombre*» consiguió tres becas para que se capacitaran más quienes fueran a dedicarse a trabajos de traducción. Sin embargo el acercamiento a la versión indígena que se quería se dió a través de ediciones en español o de traducciones deficientes.

Como resultado de un proceso que ya estaba en marcha, se dejó a un lado el sistema anterior de traducción, hecha por personas conocedoras de las lenguas asesoradas por indígenas de los lugares correspondientes. Ese sistema ya lo habíamos seguido en la traducción al tzeltal de Bachajón del Evangelio de San Mateo, o el ch'ol de Tumbalá de toda la Biblia. Actualmente se procesan las traducciones de otra forma: Son las *comunidades indígenas*

(reconocidas como expertas en sus propias lenguas)\_ quienes llevan, a través de personas elegidas por las mismas comunidades, el peso de la *traducción* con la asesoría de quienes antes eran los expertos traductores. Se tiene así editado el Nuevo Testamento al tzeltal de Bachajón; y en un intercambio con la Sociedad Bíblica Mexicana se revisan actualmente las traducciones al tzotzil y al tojolabal.

En el proceso de reflexión teológica que han hecho las comunidades indígenas ha tenido ciertamente mucha parte la *Palabra de Dios escrita*. Pero la Biblia ha sido más iluminación, y no ha tenido presencia explícita como un instrumento propio para la reflexión. Han sido más bien las *situaciones históricas, las luchas liberadoras* y la *dimensión comunitaria* de la reflexión, lo que le ha dado especificidad a su reflexión de fe.

## EJEMPLO PROPUESTO

Al ejemplo que he traído a colación hemos dado en llamarlo *Catequesis de Exodo*, por tratarse de un grupo de comunidades indígenas que emigraron a la selva lacandona, procedentes de diferentes grupos étnicos. Iban huyendo de múltiples manifestaciones de opresión: (carencia de tierras, despojos, abusos de prestamistas), buscando salir de ese *Egipto* hacia la Tierra Prometida de la selva.

Aquella fue la oportunidad para que se manifestara su *conciencia histórica*. Se interrogó a los *Moisés* liberadores que acompañaron este penoso éxodo, y se hicieron circular sus respuestas por todas las comunidades: ¿Por qué salieron? ¿Quiéren regresar? ¿A dónde va su futuro?

Suponía esta reflexión un esfuerzo de *sistematización* rudimentaria con un esquema propuesto: ¿Cuál

es el plan de Dios en lo económico, en lo político, en lo cultural? ¿Cómo guardó o no el maya ese plan de Dios en esa triple dimensión de la realidad? ¿Cómo vivir la fe, la esperanza y la caridad en lo económico en lo político en lo cultural? En cada paso se reflexionó un texto bíblico alusivo.

Aquí empezó a usarse el método llamado *Tijwaneg: de estímulo a la comunidad*, mediante preguntas que son respondidas por toda la comunidad. Hablan todos en voz alta; no necesariamente con un interlocutor, hasta que se llega al acuerdo comunitario. Así se tuvo el acuerdo de doscientas comunidades en este catecismo denominado *Estamos buscando la Libertad*. Son lecciones de fe que los indígenas Tzeltales no habían recibido de parte de agentes de pastoral; sino que los tzeltales de la selva, mediante este texto, *anuncian la Buena Nueva*. Era el resultado de lo que las comunidades se habían enseñado a sí mismas a la luz de la fe. Pero el esquema, a nosotros, nos parecía incompleto, porque no hablaba de la caridad. Ellos dieron para ello una razón: «La caridad no se habla, la caridad se vive». Y al calor de esta fe, empezaron entonces a hacerse fuertes las organizaciones en las comunidades. Este capítulo de la caridad se sigue escribiendo en la vida.

## CONTENIDO

Con las deficiencias que inevitablemente tiene una traducción a nuestra lengua de lo que doscientas comunidades reflexionaron, entresacamos algunos ejemplos de esta reflexión:

### *Dios y su Trabajo*

El trabajo de Dios es vida, es comunicación de vida, y es también revelación del hombre que ha estado en búsqueda.

Señor Nuestro, que vives por siempre y que te nos estás mostrando desde el principio del mundo, gracias porque nuestros antepasados te estuvieron buscando y te encontraron.

Míranos a nosotros también, te estamos buscando con todo nuestro corazón» (C 5).

Desde siempre nuestros antepasados te han estado buscando en la tierra, y nosotros hemos seguido este camino buscándote.

Si no trabajamos unidos en este trabajo de Dios, nunca tendremos tierra, nunca tendremos suficiente alimento, nunca seremos libres, nunca nos salvaremos (C. 15, 16).

Tenemos la semilla del trabajo de Dios en nuestras manos; ¿la vamos a dejar podrir o la vamos a hacer crecer? (C 15, 17).

Nos salvamos si cumplimos con el trabajo de Dios, que es hacer crecer el mundo y buscar una vida nueva, cada vez mejor (C 17, 16).

Digámosle que aceptamos la responsabilidad de trabajar para mejorar el mundo (C 17, 17).

El indígena vive en una opresión económica

El grupo del que hablamos vivió esta opresión en la carencia y el despojo de tierras; por eso pensamos que eso era injusto (C 19-20 n. 13; c 20, nos. 19-22).

## La Tierra

En el principio Dios hizo la tierra

Luego Dios dijo a los hombres: Les doy a ustedes la tierra y todo lo que he hecho. Les doy un buen pensamiento en su corazón para que gobiernen toda la tierra y sean ustedes los dueños.

Dios, al hablarnos así a los hombres, nos estaba capacitando para poseer la tierra.

Todos los hombres tenemos el derecho a poseer la tierra por el trabajo que realizamos:

es el mandato de Dios, Dios quiere que trabajando la tierra aprendamos a cuidarla y a mejorarla.

La tierra la necesitamos para vivir.

Entonces, ¿por qué no todos tenemos tierra?

¿Por qué hay algunos que tienen que trabajar tanto como esclavos, como mozos?

Nuestros padres y nuestros abuelos fueron mozos en las fincas de los grandes ricos.

Ellos y muchos otros mexicanos sintieron la esclavitud, y empezaron a luchar por la libertad.

Lucharon por dar la tierra que le corresponde a cada hombre, porque todo lo que Dios hizo nos lo ha dado como herencia.

Ellos sintieron en su corazón que no es dueño y gobernante de la tierra el hombre que la trabaja obligado por la fuerza.

No es dueño de la tierra el que la trabaja por miedo al patrón.

No es justo que alguien que trabaja desde el amanecer hasta el anochecer, tenga que pasar hambre con su familia.

Es un esclavo el que no recibe la paga justa por su trabajo. Pensaron también nuestros abuelos qué iba a pasar con sus hijos cuando ellos murieran sin poderles dejar un pedazo de tierra.

Nuestros antepasados sufrieron mucho por conseguir la tierra donde pudieran vivir libres.

Si antes el terreno era de nuestros antepasados, ¿por qué quedamos sin terrenos?

¿Será que todos hemos podido conseguir tierra? ¿Qué pasa entonces?

Dios quiere que seamos libres, Dios quiere que todo crezca, que todo nos sirva y gocemos de lo que El hizo para nosotros.

Pero ¿somos libres si todavía hay hombres que trabajan como esclavos?

No somos libres si no tenemos tierra para hacer nuestra casa, para sembrar nuestra milpa, para tener nuestros animales y para vivir en comunidad.

Cristo vino al mundo para ayudarnos a salir de la esclavitud en que vivimos.

Y el dijo: «Si tienes tu comida, dale al que no la tiene.

Si tienes tu vestido, dale al que está desnudo, y ámense unos a otros como hijos de un solo Padre que es Dios.

Tienes que luchar con fuerza y con amor porque se acabe el hambre y la injusticia.

Pero el cristiano en medio de una lucha dolorosa en donde sigue siendo despojado, ama a su enemigo. Así lo dice la siguiente oración (C 21, 1).

Señor, gracias porque nos diste la tierra para todos.

Te pedimos por los que nos han quitado las tierras, para que se arrepientan y nos devuelvan lo que no es suyo.

Señor, hay muchos hermanos nuestros que no tienen tierra.

Te pedimos la fuerza para luchar con ellos, para que consigan la tierra que necesitan. Te damos gracias por la fuerza que tiene la tierra para dar frutos.

Reconocen que en la opresión económica y sus carencias, también tiene parte la misma comunidad por la pereza, el descuido, la falta de iniciativa: (C 21, 2) C 22, 1-2, 5-7). Así lo vemos en esta oración:

Señor, nos diste los frutos de la tierra y los animales para nuestro bien.

No queremos destruir lo que nos has dado como alimento.

Queremos esforzarnos para que la tierra dé más fruto (C 21, no. 2).

## Lectura

En el principio Dios nos dijo a los hombres:

«Les doy el agua, los árboles, los animales y todo lo que he hecho, para que les sirva de alimento».

El alimento es la primera necesidad de nuestro cuerpo.

El alimento es el fruto que sacamos a la tierra después de trabajarla.

Pero ese alimento es el resultado del trabajo que hacemos en común.

Dio la naturaleza y los hombres.

Y cada vez debemos pensar cómo mejorar nuestro alimento.

Cómo cooperar mejor con la tierra y no destruir su fuerza de crecimiento con nuestro mal trabajo.

la tierra está cansada, la tierra necesita que la renovemos, que le

demos su alimento, que es el abono.

La culpa de nuestra hambre no la tiene Dios.

La culpa no es sólo de la tierra.

La culpa es también de nosotros (C 22 Nos. 1-2, 5-7).

Por eso es preciso arriesgarse, es necesario comunicarlo a otros lo que se conoce, hay el derecho de que nos enseñen cosas nuevas. Dijeron así las comunidades: (C 23, 8-12 y 14-16).

La tierra la hemos cansado nosotros mismos.

La hemos acabado cuando no la cultivamos bien.

Si tumbamos y quemamos todo el monte de nuestra colonia, la tierra se va a secar poco a poco, y va a quedar sólo la piedra.

Entonces va a haber mucha más hambre todavía.

Tenemos que pensar todos juntos cómo vamos a salir de este problema.

Nuestro principal alimento ha sido el maíz y el frijol, pero Dios puso en la tierra muchos otros árboles, hierbas y semillas que podemos comer.

Debemos arriesgarnos a cultivar otras cosas nuevas.

Es entonces que necesitamos otras semillas y animales y no estar pendientes solamente de maíz.

Si nos preocupamos, aunque seamos pobres, podremos aprender a sembrarlos y cultivarlos, para así tener mejor alimento.

Si alguno sabe cultivar mejor, enséñele a su vecino.

Si alguno sabe y conoce otros productos, tráigalos a la colonia y enséñelos a los demás.

Porque así como nos juntamos en la casa para comer, así como nos reunimos en la ermita para rezar, así como nos reunimos en la fiesta para gozar, así también nos debemos juntar para trabajar y ayudarnos unos a otros, para salir del hambre y la pobreza (C 23 nos. 8-12 y 14-16).

La reflexión sobre Juan 10, 10 llevó a estas comunidades a pensar en la necesidad de tener seguridad en la vida: (C 25 y C 26).

## La seguridad de la vida

Hermanos, Cristo nos dijo:

Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10, 10).

Ahora sentimos esa vida en nuestros cuerpos.

Pero ¿es vida sana y abundante?

Vemos que la vida se prolonga en nuestros hijos.

Pero ¿es vida sana y abundante?

Nosotros tenemos la responsabilidad de que la vida continúe creciendo por nuestro esfuerzo.

Pero ¿será que la vida está creciendo si estamos sufriendo tanta enfermedad, hambre y falta de vestido?

Muchas veces cuando tenemos necesidad vendemos la milpa cuando apenas está jiloteando. Vendemos el café cuando todavía está en la mata.

Es como vender nuestra vida de mañana.

Pero Dios dijo que quiere vida abundante para nosotros.

Vida abundante quiere decir que hay bastante de muchas cosas.

Pero ¿cómo es vida abundante comer sólo maíz y frijol?, vendiendo los puercos, los huevos y las gallinas, estamos vendiendo el alimento que necesitan nuestros cuerpos.

Esto de verdad no es ninguna ganancia.

Si continuamos así, no habrá crecimiento de nuestra vida.

Tenemos que buscar la manera de salir de la enfermedad, del hambre, de la falta de dinero.

Debemos conseguir la vida abundante.

La vida abundante es tener buena tierra bien cultivada; es tener bastante alimento de varias clases; tener dinero; tener buena salud.

Pero sentimos miedo de arriesgarnos a buscar nuevas semillas, siembras.

Sin embargo en el fruto estaremos más tristescuando las siembras no ajusten y entonces sufriremos más hambre y enfermedad.

Tener asegurado el fruto de la vida es un derecho de todo hombre.

Los hijos tienen el derecho de que sus padres les enseñen su manera de sembrar.

Los padres tienen la responsabilidad de buscar nuevas maneras de sembrar.

Nos han prohibido que quememos y tumbemos los árboles para hacer milpa.

Pero la comunidad tiene derecho a que le enseñen otras nuevas maneras de sembrar.

¿Será que queremos arriesgarnos a mejorar nuestra manera de sembrar, para así poder ser más libres?

Cristo nos dijo: «Tengan vida abundante», pero también nos dijo: «busquen y encontrarán».

Tenemos que buscar, luchar para tener vida abundante.

Así rezaron entonces (C 27, 6-10)

Hoy estamos reunidos para hablarte de nuestras necesidades. Esperamos, Señor, que tú nos des la fuerza para trabajar en comunidad y poder salir de nuestra pobreza.

Tú dijiste, Señor:

«Donde hay dos o más personas en mi nombre, allí estaré yo ayudándoles» (Mt 18, 20).

Tú también dijiste a los antiguos israelitas cuando vivían como esclavos: «He visto los sufrimientos de mi pueblo. He oído que me piden ayuda llorando. Vengo para librarlos de sus opresores y llevarlos a una tierra buena y espaciosa que da muy buenos frutos» (Ex 3, 7-8).

Por eso nos reunimos hoy para pedirte, Señor, que vengas a ayudarnos también a nosotros.

Tu fuerza está con nosotros y nos anima en el trabajo de luchar y mejorar.

Con nuestro esfuerzo comunitario aprendemos a cuidar y mejorar todo lo que nos diste como herencia.

Muy reveladora la reflexión que hicieron sobre la opresión política, cómo surgen las leyes y la cultura y cómo se deben corresponder: (C 29 Y C 30).

## La ley en nuestros corazones

«Yo pondré mi ley en todos los hombres y la escribiré en su corazón y será su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31, 33). Así viven esto los indígenas:

El pensamiento que Dios dio a los hombres desde el principio, es para gobernar el mundo y hacer crecer cada día por un camino bueno.

El camino bueno lo encontramos en el pensamiento que Dios puso en los corazones de todos los hombres.

El pensamiento bueno es la primera ley que tenemos para saber cómo gobernar el mundo.

Por eso sabemos cuándo las cosas que hacemos están bien hechas o mal hechas.

Por la ley de nuestro corazón sabemos también

cuáles son nuestras obligaciones con los demás y cuáles son los derechos que tenemos.

Esa ley que Dios nos dio en nuestros corazones es la que nos dice que debemos cuidar la vida que tenemos; vivir como hermanos; no hacemos ningún daño; que cada uno tenga la tierra, el alimento y todo lo necesario para su vida.

De la ley que Dios puso en nuestros corazones nacen las leyes que hacemos los hombres.

Las leyes de los hombres no pueden estar en contra de la ley de Dios.

Las leyes de los hombres deben servir y hacer respetar los derechos de todos.

Sólo el hombre puede cumplir lo que Dios quiere para nosotros, porque en el corazón del hombre es donde está la ley de crecimiento, no escrita en papel con tinta, sino grabada en su corazón con el Espíritu de Dios.

## Cómo nos servimos de la Ley

Así como cada uno tiene la ley de Dios escrita en el corazón, cada comunidad tiene otras leyes que nacen de la ley de Dios. Esas leyes o costumbres de nuestra comunidad no se hacen en balde. Salen del pensamiento de Dios y del acuerdo de toda la comunidad. La comunidad quiere determinar con las leyes cómo se deben hacer las cosas de la vida diaria.

Todos debemos y podemos ayudar a hacer las leyes de los hombres, que nos ayuden a vivir mejor de acuerdo a nuestras necesidades. Y todos debemos cumplir la ley de Dios y las leyes que hemos hecho nosotros.

Se requiere conocimiento de la ley y participación para conocerla, exigirla, cumplirla y mejorarla (C 32 y 33).

## El conocimiento de la Ley

La ley que Dios nos escribió en nuestros corazones, es la misma ley que más tarde nos dio Cristo:

«Amense unos a otros como yo los he amado» (Jn 13, 34). Esa ley va buscando el crecimiento, el amor y la justicia.

Las leyes y costumbres de nuestra colonia no pueden ir en contra de la ley de Dios. Nuestras leyes tienen que buscar también el crecimiento, el amor y la justicia.

Nosotros aquí en nuestra colonia somos parte de un pueblo más grande.

Somos hermanos de otros hombres que viven en otros pueblos y tenemos un mismo gobierno, que es el gobierno mexicano.

Tenemos unas mismas leyes, que nos dicen cómo se deben organizar los poblados y los ejidos. Cómo se deben repartir las tierras.

Pero también esa ley nos habla de los deberes que tenemos. Y tiene que buscar el bienestar y la justicia para todos.

Pero no podrá haber justicia en nuestra tierra, mientras no conozcamos bien esas leyes. Mientras haya autoridades que nos explotan y nos roban, sacando mordidas por sus trabajos.

No habrá justicia si sólo nos están prometiendo casas que nunca nos cumplen.

La ley no sirve si sólo está escrita en el papel y no hay quien la haga cumplir. La ley fue escrita para que haya justicia. Pero muchas veces ha servido para la injusticia y para que nos opriman más.

Muchos de nosotros hemos sufrido las injusticias, el robo y muchos otros delitos que no son castiga-

dos. Tenemos que unimos y trabajar juntos para conocer la ley. Tenemos que luchar porque esa ley se cumpla y se acabe la injusticia.

## La cultura

En la opresión cultural: Se reflexionó en la cultura como Palabra de Dios, como algo que da dignidad a la persona; pero se reconoce que hay una opresión cultural y una alienación; la cultura no debe aislar sino unir con otros grupos de la misma o de diferente cultura. Nosotros mismos nos aplastamos (C 38-40) C 42, 17) (C 47, 18-20).

Al hacer Dios al hombre, no lo hizo solo, abandonado. Lo hizo en compañía de otros hombres que son su familia y su comunidad.

Y a la comunidad de los hombres le dio Dios la fuerza para luchar y mejorar cada día su situación.

La comunidad nos dio el idioma que hoy hablamos. La comunidad desde antiguo nos enseñó a hacer nuestros vestidos que son distintos a los de otras comunidades.

También nos enseñó todas las costumbres que hoy tenemos: fiestas, bailes y oraciones. Nos enseñó nuestras leyes y obligaciones.

Todo eso es como una historia que viene haciéndose desde hace mucho tiempo. A esa herencia le llamamos: nuestra cultura.

Todo eso es una riqueza conseguida en muchos años de vida.

Es ahí donde encontramos a Dios, porque Dios nos habla por medio de nuestra propia cultura.

Si perdemos nuestra cultura, perdemos algo muy importante en nuestra vida. Así por ejemplo, muriendo la lengua de nuestra cultura quedamos como mudos,

porque perdemos nuestra propia palabra.

Hermanos: no nos dejemos engañar por una falsa educación que nos hace perder nuestra cultura.

Si es al contrario:

la verdadera educación es la que hace mejorar la cultura, porque hace que las personas de la comunidad y toda la comunidad valgan.

Cristo vivió en una cultura y la apreció, por eso aprendió y habló una lengua,

tuvo su trabajo, su vestido, sus costumbres.

Vivimos en comunidad tenemos una cultura valemos (C 38-49).

Como los caminos que unen a las colonias por la tierra, deben ser los caminos que unen a las colonias con el corazón.

Y el corazón de todas las colonias es la cultura (C 42, 17).

Si nosotros los indígenas creemos que nuestra raza, nuestra lengua y nuestras costumbres no sirven, esto quiere decir que nosotros mismos nos estamos aplastando.

Así como ningún hombre tiene derecho de aplastar a otro hombre, tampoco tiene derecho a aplastarse a sí mismo.

El segundo mandamiento de la ley de Dios dice así:

Ama a tu hermano así como te amas a ti mismo (C 47, 18-20).

Si queremos crecer y conseguir lo que queremos, tenemos que decir nuestro pensamiento.

Si pensamos que las autoridades no sirven, lo tenemos que decir y cambiarlas (C 49, 17-18). La Oposición Religiosa (c 53 y sig) la experimentan de esta manera:

## Buscando a Dios

Un viejo indígena compartía:

Las gentes de nuestra raza siempre hemos necesitado de Dios.

Desde muy antiguo hemos estado buscando a Dios, y cada vez creo que lo conocemos mejor, dijo.

Nuestros antepasados nos enseñaron que Dios se nos muestra en las cosas del mundo.

Primero aprendimos que Dios es infinitamente poderoso.

Aprendimos que Dios fue el que hizo todo lo que vemos y lo que sentimos.

Y desde que comenzamos a conocerlo, hemos empezado a tratar con él.

Dijo el viejo que debemos tratar de conocer bien a Dios, porque el que

no lo conoce, no sabe hablar con Él.

Dijo, que nosotros mismos nos aplastamos cuando no lo conocemos bien.

Nos aplastamos porque culpamos a Dios de las cosas malas que nos suceden.

Nos aplastamos porque tenemos miedo de Dios.

Pensamos que la enfermedad nos la manda Dios.

Creemos que Dios nos daña nuestras cosechas.

Hermanos, yo me he puesto a pensar esto que decía el viejo y siento que es verdad.

Cuando le pregunto a un hermano cómo salió su milpa, él me contesta:

La cosecha estuvo mala, ¿Qué le vamos a hacer? Dios así lo quiso.

Pero, hermanos, eso es mentira. Dios es infinitamente bueno y Él no va a dañarnos nuestra cosecha.

Dios no es el que nos manda la enfermedad.

No sirve que le tengamos miedo a Dios. Él es bueno y si nosotros luchamos contra el mal.

El nos ayudará. El viejo siguió hablando y dijo:

Así como hay unos que tienen miedo a Dios, hay otros que no respetan a Dios.

Es muy distinto tener miedo y tener respeto a Dios.

El hombre que tiene miedo de Dios es que no confía en Él, y no sabe que Dios es bueno.

El hombre que no respeta a Dios se siente libre y cree que puede hacer lo malo sin miedo.

Esos que piensan así, no saben ser libres.

La libertad del hombre no es como la de la culebra.

La culebra se siente libre para morder a los hombres y hacerles el mal.

Pero la libertad del hombre está en su conciencia que busca el bien.

Después el viejo dijo así:

El hombre que confía en Dios, sabe que Dios está con él.

Sabe que Dios se hizo hombre para ayudarnos a salir del mal.

Sabe que Dios hizo todas las cosas y que Dios está en todas partes.

Dijo:

Dios nos da el agua, la tierra y el maíz.

Y nos dio nuestro pensamiento para que trabajemos, sembremos ese maíz y consigamos nuestro alimento.

No tengamos miedo de Dios.

Respetemos a Dios y a los hermanos.

Trabajemos con fuerza para que juntos acabemos con el mal.

## La Esperanza (C 45)

Nosotros pensamos que la voluntad de Dios es que siempre seamos pobres.

No es cierto, Dios quiere que todos juntos salgamos de la pobreza.

Hermanos, yo creo en Dios y creo que es posible que con el trabajo de todos unidos lleguemos a ser un pueblo grande, un pueblo indígena respetado, donde vivamos como hermanos.

Debemos evitar que las riquezas que Dios nos dio se pudran en las manos de los ricos o que se pierdan en las manos de los que no son capaces de usarlas para el bien de todos (C 45, 25-29).

Como les decía, al llegar a la caridad, las comunidades se callaron. Dieron una razón: La caridad no se define; la caridad se hace.

Así comenzaron las diversas organizaciones indígenas, y para la Diócesis comenzó una nueva etapa pastoral, más integral, más eficaz. Al mismo tiempo vino un incremento de problemas con el sistema y los poderes establecidos. Esta catequesis, sigue pues en marcha. Sigue haciéndose en la vida que nos acerca al Reino.



## LAS TEOLOGÍAS INDIAS ANTE LA GLOBALIDAD DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

**Aiban Wagua,**

Sacerdote católico, kuna, en Ustupu, Panamá

*El ponente expuso utilizando siempre el lenguaje y la lógica mítica. Los interrogantes que se le hicieron los contestó también con mitos. Fue ésta una experiencia singular que demostró vivencialmente el ser y el método de la teología india. Al final entregó estas páginas que son -dijo- la base de su exposición.*

Con la cristianización de *Abya Yala* (América), las teologías indias entran en clandestinidad y resistencia. La resistencia de las teologías indias, a lo largo de cinco siglos, fue la base de cohesión, fuerza y sobrevivencia de las identidades de los pueblos indios de *Abya Yala*. Desde que los emberás, katíos, kunas, mixtecas... preguntaron por las causas de sus problemas vitales, y pudieron responder desde unas lógicas, y unos esquemas muy peculiares, nacían las teologías indias. Nacían las teologías de *Abya Yala*, las primeras que explicaron tanto los fenómenos naturales, como los acontecimientos sociales de este continente. Que en muchos pueblos las reflexiones no se manejaron por escrito, o que hayan utilizado métodos distintos a los de las teologías cristianas, no es problema de los teólogos indios, es problema que ponen los monoculturalistas.

Cada pueblo tiene su esquema propio de reflexión, de sistematización; y cuando se trata de traducciones, sólo se puede llegar a aproximaciones. Pongamos, por ejemplo, el concepto de *Dios*.

En el pueblo kuna su aproximado es *Paba*: «*Paba* hizo correr a *Olo-purgandiuar*, *Nana* hizo correr a

*Manipurgandiuar*», cantan nuestros sabios sailas. Es una realidad totalmente Kuna que para aproximarse a *Paba*, el hombre debe recurrir necesariamente a *Nana*... Hablar de *Paba* es hablar de *Nana*. La existencia de *Paba* dice seriamente la existencia del *Nana* o viceversa. *Paba es Paba* (Papá) porque *Nana es Nana* (Mamá).

Y esta relación se da de igual a igual, porque de otra manera *Paba* no sería perfecto *Paba*. En la perfección de *Nana* estriba también la perfección de *Paba*. Y esto no indica de ninguna manera la imperfección de *Paba*, en cuanto que no pueda existir sin la compañera. Dentro de la lógica Kuna, *Paba* es tal en cuanto que se relaciona con *Nana*. *Paba es Paba* en cuanto que *Nana es Nana*; y en ello reside su alto grado de perfección; porque si no fuera *Paba*, sino «*Dios*», como lo conciben las categorías grecorromanas o la teología *uaga*, entonces sí se podría hablar de imperfección; pero estaríamos barajando dos sistemas de categorías totalmente distintos el uno del otro, dos mundos distintos, dos teologías distintas, y esto no es posible si se pretende tener un sistema teológico serio. *Paba*, pues, toma su perfección, su plenitud, su paternidad en cuanto que dice relación a *Nana*. Y con *Nana* sucede lo mismo. Por eso, precisamente, *Paba* no se puede traducir como *Dios*; y *Nana*, a su vez, rechaza toda aproximación que suene a diosa. En varias ocasiones, hemos preguntado a los sailas que qué es *Paba*. Sus respuestas siempre han sido sencillamente profundas: *iPaba*, *ar Pabdo*; *Nana ar Nando*: «*Paba*, pues es Papá; *Nana*, pues Mamá». Esta no es una simple tautología, es una verdad muy profunda.

Desde este contexto, sería absurdo preguntar si se trata de seres espirituales» o son sublimaciones de lo meramente terreno. Se trata de una

percepción muy peculiar del más allá que necesariamente hace eco en el más acá. El mismo lenguaje que estamos utilizando ahora nos traiciona permanentemente. Las categorías teológicas *uagas* no son suficientes, ni mucho menos exactas, para ilustrar el cuadro teológico kuna. Estamos con simples aproximaciones. Y así sucede en todos los pueblos.

Desde estas aproximaciones teológicas, y tratando de mirar desde la plataforma de las teologías indias, podemos formular algunas preguntas: ¿Desde las teologías indias, podemos hablar de diálogo con otras teologías (no sólo cristianas)? ¿Será verdad que las teologías indias no admiten diálogo? y ¿Hasta dónde llega la apertura de las teologías cristianas?

Uno de los teólogos kunas, mi anciano maestro Iguanabiginia propone lo siguiente:

*Anmar, Paba kegeguaye bie, aku anmar ittogete. Na sae dagmaladballi. Paba dummad ue napa nasigsa, Nana dunmad ue napa nasigsa, ue yala nasigsa. paba pipisuli, Nana pipisuli. Negkuebur kuakuenagaua kege e irgaran pela gae, kege, kege perguable ittogetse uiskúe. Paba, tegidakedba, Nana tegi dakedba, negkkuebur kuakuennagua obescluli. Negkauebur sogainag ebese. Aaga kegkuebur kuaguengi sokar tibe: angad pur sunsogedye, ue negkuebur Pab'pispae, Pab'matote, Nan'matote.*

*Anmar tule, kunas tule soge: Paba nibtoliba maie, Nana mibttoliba maie, inniki anmar soge, napiragua; an ai sichigan igisogmotive ar amba nabirsogmoga, tegi akar akar Pab igar mesisa. Pab'pinsaed anmar obelegosuli. Sanna tegiti anmar uiskudapoe inmar inniki-guat? Naa istardaknalatgi kege kúe. Perguable na abingasmartibe, na akar akar Pab'anmar urbisatgi, keb Paba anmar maga maga itto-doe. Paba todogedsuli. Creemos que *Paba* es una tontería, y fácil de ser atrapado. No lo entendemos,*

porque hay odio, hay rechazo de unos a otros. Paba ha creado esta tierra, Nana ha creado esta tierra, estas montañas. Paba es muy grande, es inmenso; Nana es muy grande, es inmensa. No se deja atrapar por un solo pueblo, un solo pueblo no puede conocer todos sus caminos, no puede entenderlo todo. Por eso, Paba creó, sobre esta tierra a muchos pueblos. Paba no creó un solo pueblo, Nana no creó un solo pueblo sobre esta tierra. Por eso mismo, cuando un pueblo dice 'Lo que yo sé de Paba es mejor y más exacto', ese pueblo no conoce a Paba; está lejos de entender su mensaje; está creyendo que Paba es poca cosa, que Nana es poca cosa. Los Kunas decimos que Paba está en lo alto, que Nana está en lo alto.

*Y es verdad, es una gran verdad. Y no sé qué dirán nuestros amigos negros, pero dicen la verdad. Y así los otros pueblos que Paba dejó sobre esta tierra. No podemos decir exactamente lo que es Paba, lo que es Nana, nunca lo vamos a entender todo.*

*¿Cuándo entonces vamos a conocer mejor a Paba? Nunca en el odio, o en el rechazo. Cuando todos nos encontremos desde la diferencia de nuestros pueblos, entonces poco a poco conoceremos a Paba, conoceremos a Nana. Paba no es una tontería<sup>2</sup>.*

Es muy interesante reflexionar sobre el argumento del anciano teólogo kuna. Para el anciano Iguanabiginia las relaciones entre las distintas teologías solamente pueden darse:

Fuera del odio, fuera del rechazo, fuera del sentirse unos más que otros, que es lo mismo que convertirse al amor, a la acogida del otro, a la relación de igual a igual como argamasa del diálogo teológico.

Ningún pueblo -grande o pequeño- tiene la propiedad de entender a Paba más que otros. El entendimiento y su profundización van muy unidos a los acontecimientos, dolores, errores, a la vida diaria de cada pueblo.

La multiplicidad de lenguas, de culturas, de pueblos son imprescindibles para conocer los aspectos, los atributos, las maneras de ser de *Paba*, de *Wiracocha*, de *Manitú*, de *Ancoré*, de *Dios*.

El desprecio, la muerte, la integración forzada o engañosa... de un pueblo por más pequeño que sea numéricamente, empobrece criminalmente a toda la humanidad, es igual que matar una manera de ser de *Paba*, de *Nana*, de *Dios*, de *Yamandú*...

En el mundo, cada pueblo conoce solamente una parte de *Paba*, una parte de *Nana*, por lo tanto todos los pueblos se hacen necesarios e imprescindibles para la comprensión definitiva del ser supremo, amado con distintos nombres y vivido desde distintos aspectos.

*Paba será Paba*, y *Nana* en la medida del equilibrio universal donde cada pueblo ocupará su lugar en la igualdad de derechos.

Otro de los aspectos que nos puede ayudar a esclarecer los puntos de la teología kuna referentes al diálogo sería el de la familia, pero la familia entendida desde el universo: La teología kuna obliga a hablar de la fraternidad como cosmosentimiento: que consiste en las relaciones de las cosas entre sí, de las cosas con los hombres, de los hombres con las cosas, de los hombres entre sí. Todas son relaciones que encuentran su sentido en *Paba*, en *Nana* desde la única semilla (la Madre Tierra). Podemos decir que para los kunas, es más importante *vivir y sentir el cosmos* que *ver y entender el cosmos*. Más que de *cosmovisión* deberíamos hablar de *cosmosentimiento* o *cosmosensación* o *experiencia cósmica*.

En los niveles de perfección, tanto de la persona humana como de la misma Madre Tierra (igualmente viva) no se dan vacíos. La Madre Tie-

rra no es solamente el barro que pisamos, es mucho más que eso: incluye el mar, las estrellas, los cambios en los ríos, el sol... Para poder entender a la Madre Tierra y, como relativo a ella, al universo, debemos tomar el relato que nos habla de la tierra Madre:

*Paba* hizo las cosas con y desde la Madre Tierra. Las relaciones de las cosas que existen en forma tangible o las que existen en forma inasible, son muy claras y concluyentes. El hombre es una parte del universo, y él mismo es universo; el universo es único.

El hombre es una miniatura completa del universo; y él es guardián de todo.

Después de las anotaciones anteriores referentes a una de las teologías indias, podemos entresacar lo siguiente:

Desde las teologías indias, de forma particular la kuna, el diálogo teológico es necesario, pero en condiciones bien precisas de igualdad. Si no se da esta condición, el diálogo se convierte en conflicto. La teología que se considere mayor, maestra, dueña de la revelación, siempre mirará a las otras como una conciente, y se impide así un encuentro positivo y fecundo.

Cada pueblo ha utilizado por muchos siglos sus métodos, sus esquemas, sus sistematizaciones teológicas, sus análisis. El mero hecho de utilizar un lenguaje ajeno (castellano) que no es utilizado por los teólogos kKunas en sus reflexiones, como nos sucede ahora, nos da pie para afirmar que se trata de simples aproximaciones.

A cada pueblo se le exige que sea auténtico, que sea él mismo, con toda su especificidad para contribuir con mayor claridad y con mayor peculiaridad en la aclaración de conceptos teológicos.

De acuerdo a todo esto, ningún pueblo está sobrando en el mundo. *Paba y Nana* los hizo necesarios a todos. *Si Paba es Paba y Nana es Nana*, no lo pueden desmentir.

## DIALOGO CON LA ASAMBLEA

- En cuanto a lo que se decía del diálogo que debe existir entre las teologías, ¿debemos concluir que para llegar al conocimiento de Dios es necesario conocer todas las teologías, para tener la perspectiva desde donde cada una hace la experiencia teológica? Es un desafío muy grande.

- En algún momento se dijo que, si una teología parte de que tiene la verdad y que las demás teologías tienen sólo parte de la verdad, estaríamos haciendo un diálogo como entre perro y gato. ¿Es posible ampliar un poco más eso?

AW: La teología kuna parte de la grandeza de *Paba*. Solamente *Paba* en su globalidad es la verdad. Cada teología percibe solamente una parte. Para conocer la grandeza de *Paba* tenemos que unirnos, poner en una mesa común lo que para cada teología es su idea de Dios. Incluso, teniendo todas las experiencias juntas apenas existe un aproximado de lo que es *Paba*. Una vez que reconocamos la existencia específica de las teologías indias, un paso más adelante sería el camino ecuménico de las teologías indias.

- Yo haría el siguiente comentario. El mito del cuerpo despedazado de la Madre Tierra se encuentra también en el mundo andino. Es una manera de hablar de la dispersión de los pueblos indios. Aquí -en México- sucede lo mismo en lo que se refiere a los huesos del último emperador de los aztecas. Cuahutémoc, fue despedazado y sus huesos dispersados para que no pudiera ser unificado. Lo vemos también en *«El Rey despedazado de los In-*

*dios»* de Stefano Varese. Está en la tradición, en el sueño, en la conciencia de muchos pueblos. Esto no es sólo épica, sino vida cotidiana. El regreso a los mitos es también el regreso a la unificación, es el momento de la reunificación de la raza, para que vuelva a construir la utopía de la sociedad de los padres; el regreso al momento anterior al despedazamiento de la Madre. Es la parte esencial de nuestras nacionalidades. Recoger todos estos mitos es empezar a trabajar por un movimiento continental por la reunificación de los indios.

- ¿Cómo es posible que el viejo saila haya podido compaginar en una la idea de un Dios masculino y femenino en plano de igualdad, con la de un Dios exclusivamente masculino que ha sido usado mucho por la discriminación y por el poder?

AW: Esta es una pregunta que nunca quisiéramos que se hiciera. Es permanente, incisivo y total en los teólogos kunas el que Dios es *Paba Nana* único. Sin embargo se escucha mucho decir: «Eso, se refiere al Dios de los blancos», «Ese es el camino de los blancos». Lo esencial para el saila, lo que necesitamos los kunas es *imariscana*, lo humano, ser *orotule*, una humanidad valiosa. Pero hay situaciones de corrupción que impiden y oscurecen el poder ver a *Paba*, y no se ve lo que Dios quería que se viera de verdad. Por eso todas las teologías son aproximaciones. Nuestra aproximación es que Dios es *Paba Nana*, Padre y Madre, pero no en una sola realidad, sino en una realidad real masculina, real femenina, pero integrada. El símbolo de *Paba* es el oro, el símbolo de *Nana* es la plata. Pero se trata de que todo, para que sea como Dios, ha de llegar a ser de oro y de plata. Por eso la educación kuna es específica para los hombres y específica para las mujeres. Si a todos se les diera la misma educación, nunca podrían complementar-

se. Son diferentes, para que se complementen *Paba y Nana* son diferentes, pero se complementan e integran.

- Aiban está hablando con pensamiento mítico y nosotros lo enfrentamos con una lógica distinta. El problema que apenas se planteaba, de una concepción teológica que ve a Dios masculino y femenino y otra que lo ve solamente masculino, lo queremos resolver en Dios. Y sucede que la religión y la teología resuelven en la experiencia el problema de la trascendencia. Por ejemplo, en la experiencia hebrea, decir que Dios escoge a una esclava y ve su humillación, es exaltarla, y es exaltar en ella la humillación de todos los esclavos; le está dando trascendencia a la situación social que vivían los Judíos. Se ve claramente que esa teología presenta solamente una parte de la acción de Dios. Aquí, con los indígenas, como no existe la esclavitud, ¿cómo se le da trascendencia a la experiencia de fraternidad?; teológicamente, la hermandad que viven los kunas, no es una hermandad solamente kuna, es una hermandad de *orotule*, una hermandad ideal, como la hermandad de *Paba y Nana*; así le da trascendencia a la hermandad kuna. Entonces, dos experiencias se hacen trascendentes con dos maneras teológicas de hablar.

- Me interesaría mucho conocer por qué, en la teología Kuna, no se puede conocer a Dios si no es un Dios masculino y femenino.

AW: Toda la concepción teológica del kuna es dual. En nuestras ceremonias la mujer tiene, incluso, un lugar destacado. Lo femenino no se entiende solamente como madre, sino como mantenimiento universal. Y en ese espejo femenino se ve todo, incluso lo masculino. La organización comunitaria es una casa: la parte central requiere de otras, y las otras se tienen que aparejar con

otras, si no cada parte no es parte de la casa. La parte central es el *saila*, pero el *saila* necesita al *argan* que lo interprete, el intérprete sirve al *pueblo*. Un pueblo sin intérprete no existe, un intérprete sin *saila* no existe, y sin éstos el *saila* tampoco tiene razón de ser. Todo va aparejado. También Dios, si no va aparejado como *Paba Nana* sería algo abstracto, no existiría; tampoco el pueblo existiría sin un Dios aparejado.

- ¿Cómo lograr esa diversidad de conocimiento de Dios concretamente en nuestra comunidad, cuando de alguna manera ha influido mucho la teología europea de que Dios es uno? ¿Cómo recuperar la perspectiva india en medio de un quehacer teológico donde intervienen obispos, sacerdotes, religiosas e indios?

AW: Tenemos la obligación de descubrir el rostro de Dios como lo han vivido nuestros padres. Ese rostro lo hizo pueblo, les dio identidad.

Si no hacemos esto no vamos a enriquecer el mensaje cristiano. Lo indio va a agrandar el conocimiento de Dios. Aunque en algunas partes este rostro está fundido con imágenes cristianas, en otras se alcanza a distinguir el verdadero rostro del Dios que vieron los viejos, los ancianos. Cada pueblo tiene necesidad ver a Dios desde su historia.

Si alguien ve a Dios desde otra historia, en cierta manera, está mendigando. Yo debo conocer bien a Dios desde mi historia, y darle la mano a otros que lo ven desde su propia historia; así se amplían las experiencias y las visiones que tenemos sobre Dios. Cuando se conoce bien el rostro kuna del Dios kuna, se puede contemplar bien el rostro blanco del Dios blanco; cuando se conoce bien el rostro blanco del

Dios blanco, se puede contemplar bien el rostro kuna del Dios kuna. Son aspectos auténticos de Dios. De otra manera conocemos solamente pedacitos de Dios.

- Yo vivo en una comunidad formada por dos etnias donde la más fuerte explota a la débil. Allí, mítica-mente se sostiene que Dios hizo al pueblo explotador y el diablo. *Osha*, hizo al pueblo explotado.

¿Esta teología, está éticamente bien enfocada? ¿No habrá mitos antiéticos que no ayudan al proyecto histórico del pueblo? Creo que los mitos deben confrontarse continuamente con el proyecto vital de los pueblos.

AW: *Paba* y *Nana* hicieron a la humanidad y la pusieron en una tierra buenisima. Pero la humanidad se creyó dueña de todo. Y así entró la maldad, el acaparamiento, la no generosidad. Esa es la culpa original. Cada pueblo tiene historias parecidas, pero se pueden manipular, se pueden utilizar en contra del pueblo. Sin embargo el pueblo sabe recurrir a su riqueza mítica para resurgir, para levantarse: descubren cómo luchar para defender a la Madre Tierra y se crean nuevas narraciones que llegan hasta los cuentos de los niños. Y se levantan despertados por sus relatos míticos. Y nacen las comarcas, y se hacen respetar.

En los mitos aymaras todo es masculino y femenino: *Pacha-Mama*, *Wira Kocho*, *Sol Luna*, presentados en planos iguales. Esa integración produce vida fecunda. La invasión que vino destruyó y está destruyendo esta visión armónica y respetuosa del universo. Sin embargo tenemos vigente el mito de que no obstante su astucia, el zorro va a perder, y la humanidad llegará nuevamente a la armonía de una nueva

sociedad que siempre ha estado en el universo.

- ¿Como leer desde la teología kuna al Jesús histórico?

AW: Este es un punto conflictivo. Si digo barbaridades recuerden que sólo soy un cartero que les entrega el mensaje de mi pueblo. Le dije a un *saila*:

Yo soy cristiano, creo en Jesús que nació en Belén, que hizo muchas cosas buenas, que murió por nosotros y nos salvó. El *saila* me respondió. Bueno. *Paba* y *Nana* envió a un hombre que se llama *Ibeorgun* para hablar a nuestros pueblos, para organizarlos, para que no acapararan cosas, para que fueran generosos, para que supieran vivir, para que compartieran con todo el mundo. Nos dijo cómo vivir unidos respetando al *saila*. No vino solo. Vino con su mujer que enseñó a nuestras mujeres a hacer la tinaja, a ocupar su puesto en la sociedad.

*Esto nos lo enseñó mandado por Paba y por Nana. Por lo tanto, no necesito lo que enseñas. Aquí está el problema. La religión kuna se llama religión de Ibeorgun. El está en el pueblo, está en el canto, está en el congreso. En síntesis, Tú dices que me anuncias la buena noticia de Jesucristo, que está en tu cultura. Esta noticia me interesa muchísimo. Una buena noticia debe ser para todos los pueblos. Dios no puede quedar sólo en la cultura de un pueblo. Dios no es propiedad de ningún pueblo.*

## NOTAS

1. *Uaga*: término utilizado por los Kunas para designar la categoría de extrañidad cultural o étnica. Significa también extranjero, no Kuna, no indio.

2. Conversación con el *saila* difunto *Uguana-biginia* y el *saila* Manuel Smith. Grabación de A.W., Ustupu, diciembre 12, 1987.

## EL METODO TEOLOGICO GUADALUPANO

Clodomiro L. Siller A.  
CENAMI

### INTRODUCCION

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

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

Bartolomé de las Casas llevó más allá la raíz de su celo evangelizador. Al indio se le debe restituir en su *república*, se le deben regresar las tierras, tiene todo el derecho de mantener su cultura y reli-

gión. En Vera Paz se establecerá el territorio donde, en la libertad, se pueda evangelizar al indio, porque en la libertad es el único modo de cumplir con las exigencias del Evangelio. Todavía no se ha desatado toda la fuerza espiritual que posee el dinamismo y testimonio de san Bartolomé de las Casas. De su posición, no voy a abundar más.

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

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

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

Todavía espero el día en que pueda entrar de lleno al manantial y cauce teológico que el *Nican Mopóhua* ha originado.

La historia de la Virgen de Guadalupe, en el *Nican Mopóhua*, no obstante que el original está escrito en lengua náhuatl o mexica, poco a poco, por la labor ideológica de desprestigio de lo indio, de la lengua y de la tradición indígenas, circulaba tan sólo en castellano. De tal manera la lengua canalizaba la ideología dominante, que la *historia* nos aparecía bastante extraña, sencilla, infantilizada, ajena a la religión del pueblo indio y mestizo pobre que vivía intensamente una infinidad de prácticas.

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

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

### EL METODO TEOLOGICO GUADALUPANO

Hoy, después de diez años, ante el estímulo y la motivación de los indios que están clarificando el método para hacer teología a partir de su experiencia religiosa, compartimos los elementos más sobresalientes del método que se siguió para escribir ese texto que nos narra «cómo hace poco se apareció maravillosamente la siempre Virgen *Sancta Maria*, Madre de Dios, nuestra Reina, allá en el Tepeyac, que se nombra Guadalupe» (v. 1). Es un método propio, completamente inusual para la teología

profesional a la que estamos acostumbrados. Pero, como se verá, la teología india del *Nican Mopóhua* no solamente es una teología religiosamente vivida como experiencia y como aspiración, como proyecto comunitario y personal; es también una teología realizada en un marco profesional de mucha altura.

### Autor colectivo

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

### Teología india articulada con la cristiana

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

### Teología como verdad del indio

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

### El Nican Mopóhua, teología para una nueva evangelización

Lo que se dice en el *Nican Mopóhua* no es simplemente una traducción del



anuncio evangélico al idioma y la idiosincrasia del indígena. Tampoco es la versión india de lo que los evangelizadores estaban haciendo. Este discurso es la comprensión india de su propia tradición religiosa vivida en las nuevas circunstancias de coloniaje y evangelización. El *Nican Mopóhua* es en definitiva la comprensión india de la evangelización.

### Lenguaje usado

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

Los mecanismos usados para expresar complejidad, variedad, servicio, totalidad, etcétera, nos parecían en el texto español bastante extraños y le daban a la narración una sensación de pesadez. Hoy, leídos en su texto y contexto indios, todo ello se revela como una gran riqueza que nos permite percatarnos de que la estructura del documento es definitivamente náhuatl, escrito cuando aún estaba vigente esa estructura.

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

Pero lo principal de todo es que el marco general es mítico. Allí no tenemos nosotros la realidad de lo que se vivía y de lo que se creía, lo que nos aparece en el *Nican Mopóhua* es la interpretación de fe de la realidad y de las respuestas religiosas a esa realidad. La mayoría de estas interpretaciones, que son las que nos permiten entender la verdadera profundidad del discurso, están traídas de los grandes mitos de la creación del mundo, de la formación de la

humanidad y de los pueblos, y de la vida y acción de Dios, que conocemos como el mito del *Quinto Sol*, *Los Anales de Cuauhtlilan*, y los contenidos en los Códices *Borgia*, *Florentino*, *Borbónico*, etcétera, y otros documentos como la *Tira de la Peregrinación*. Frases como aquella «cuando aún era de noche» (*huel oc yuhuatztinco*) (v. 7), aparecen también en el mito del Quinto Sol y en la narración de la creación de la humanidad actual que nos consigna la tradición Maya en el libro del *Pop Wuj*.

### Lenguaje dialógico

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

### La teología guadalupana recoge tradiciones propias del pueblo

De todos es sabido que, cuando, se hicieron las llamadas *Investigaciones Guadalupeñas de 1666*, con el fin de documentar la solicitud para tener una misa y oficio propios para la Virgen de Guadalupe, el Lic. Luis Becerra Tanco, uno de los testigos, presentó una documentación impresionante. Pues bien, había comprobado él que lo que se contiene en el *Nican Mopóhua* lo cantaban los indios mientras danzaban frente al santuario de la Virgen y también en los pueblos donde tenía ermita o templo. Es decir, la teología guadalupana antes que nada fue un acontecimiento, luego una tradición que se narraba de boca en boca, luego se puso en cantos para la danza ritual y, finalmente, se redactó en texto. Pero no sólo, esta teología recoge a un sujeto y pueblo existente previamente y que no tenía ya lugar protagónico en la nueva situación de colonia. También recupera un lugar sagrado, el Tepeyac, que, des-

de siglos antes de la venida de los primeros evangelizadores, ya estaba consagrado por la tradición para *Tonantzin*, nuestra Madre, la Madre de los Dioses. Más aún, nuestro texto trae y hace contemporánea una teología que era la misma que usaban los teólogos mexicanos, y, en general, la mayoría de aquellos que, durante milenios, habían atisado el fondo de sus corazones y de su historia para descubrir la presencia y la acción de Dios. Por ello la manera de hablar de las cosas, de las personas, de la trascendencia, de lo que nos sobrepasa, es la misma que encontramos en la mayoría de los textos religiosos que han llegado a nuestros días procedentes de la cultura y religiones prehispánicas.

### Sujeto de la teología india

El sujeto de la teología india es el mismo indio. Son los empobrecidos por el nuevo sistema social que se originó a partir de la guerra (v. 3), y que se encuentran viviendo en la opresión y que están simbolizados en el pobre campesino sin tierra: *nicnotlapatzintil* (v. 2). El autor y el actor de esta teología es el oprimido *noxocoyóuh* (v. 20), y el que ha sido psicológicamente destruido (vv. 39-41). Ese sujeto ha sido ya evangelizado y creyente (vv. 28, 79-85), pero no tiene credibilidad dentro del sistema religioso (vv. 32, 50-54), aunque ciertamente sí vive una fe coherente y acepta la misión que se le encomienda (vv. 45-48). El indio es religioso, según la tradición ancestral, y manifiesta su fe en el servicio al pueblo simbolizado en el tío (vv. 60-63), y no tanto en el acto externo, que, incluso evita, aunque lo pueda realizar en contacto directo con lo divino (vv. 64-68). El sujeto de la teología es custodio de la tradición que se nos presenta como *flores* (v. 89), tradición que, al mismo tiempo, comunica a miembros de otras culturas (vv. 93-96).

### Reconstitución del indio sujeto de la teología

En el *Nican Mopóhua*, en un primer momento, el sujeto teológico indio fracasa en su misión dentro de la Iglesia (vv. 30-33), y este fracaso, símbolo del desastre global de su experiencia dentro del sistema social, lo destruye, lo des-

morona psicológicamente (vv. 35-41). De allí que, en la vivencia religiosa que tiene en el Tepeyac, la Virgen tenga que reconstituírlo (vv. 42-44), para posteriormente confirmarlo diciéndole: «tú eres mi embajador, en tí pongo toda mi confianza» (v. 87). Pero no basta la experiencia religiosa íntima; la reconstitución del sujeto indio la tiene que hacerla el mismo indio, en su propio drama y en su propia historia. Le dice al obispo que le entrega las rosas para que crea que lo envía la Virgen, pero «también para que aparezca la verdad de mi palabra y mi mensaje» (vv. 100-102, 106). Y esta reconstitución del sujeto indio debe repercutir en la actitud de la Iglesia hacia el pobre (v. 11).

### La teología india denuncia la estructura social

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

### Teología y cultura

La teología contenida en el *Nican Mopóhua* utiliza la cultura del pueblo como matriz que le da su sentido a la proposición evangelizadora que hace. Se sirve de la cultura como vehículo mediante la cual pasa a los destinatarios el mensaje y la intención que tiene. Finalmente, es la posibilidad, en el pueblo, de que efectivamente se entienda, por eso nuestro texto está escrito en náhuatl, usa continuamente el lenguaje simbóli-

co, se apoya en el marco general de los mitos ancestrales. En general, la estructura del *Nican Mopóhua* es la misma que requeriría un texto cultural como tantos de los que conservamos como patrimonio perteneciente a aquellos pueblos.

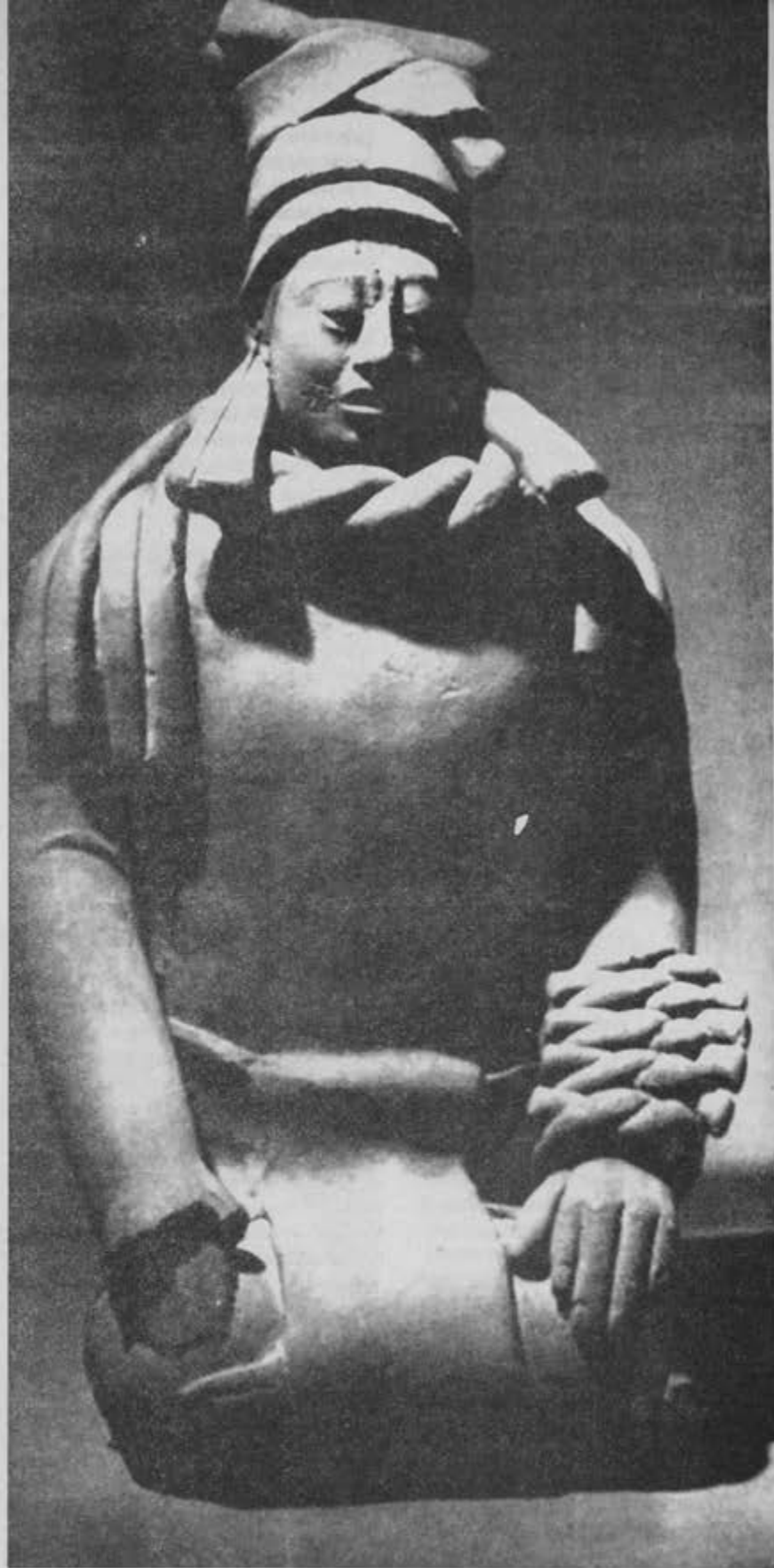
### El templo

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

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

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

Este templo no es la obra del obispo, ni la de Juan Diego, ni la de los fondos del patronato real. Es la obra de todo el pueblo, a la que él acude cuando se le



«com  
ablen  
cono  
man  
nitari

### Reli

Aunq  
to p  
se e  
es n  
aceni  
gión  
una  
había  
de la  
teneo  
toátz  
decir  
religi  
coge  
porq  
digno  
heres  
ción  
insist  
pueb  
dia. M  
nera  
to d  
movi  
con  
blo.  
nom

### La

La l  
en s  
lizad  
que  
de la  
que  
32, 3  
sujet  
que  
57),  
57);  
prim  
nos  
sent  
men  
lizaci

### Obs

La s  
en el



«convocó» (v. 112), muy probablemente con el mecanismo que hoy conocemos como *téquio* (trabajo), o *mano vuelta*, o *gozona*, o *faena* comunitaria.

## Religión en lo ritual

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

## La Iglesia

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

## Obstáculos ideológicos

La situación social había introyectado en el indio que él pertenece a una clase

*amarrada* (cordel), que es usada como *escalafón* (escalerilla), que es un *desecho* repugnante (mierda), que está *desprendida* del conjunto dominante de la sociedad (hoja). Todo esto lo asume y lo interioriza el indio como *incapacidad* social y religiosa ante el proyecto de la evangelización del Tepeyac (vv. 39-40).

## La autoridad eclesial

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

## Verificabilidad

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

## Conclusión

El *Nican Mopóhua* es un texto privilegiado de teología india. Hecha por indios, con cultura india, con categorías indias, con experiencia india, para los indios; aunque no excluye al destinatario no indio.

Lo interesante de este paradigma es que muestra con mucha claridad que la mentalidad y la concepción teológica india no ofende de ninguna manera la

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

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

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

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

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

## FORMACION A LOS MINISTERIOS INDIGENAS

Comisión Episcopal Mexicana para Indígenas

### INTRODUCCION

La Iglesia, consciente de estar llamada a ser «sacramento o sea a signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1) sabe que siendo fiel al mensaje genuino y total del Señor, ha de abrirse e interpretar toda realidad humana para impregnarla de la fuerza del Evangelio (cfr. EN 29.40).

Por eso, ante los indígenas de México y de América Latina, asume hoy en la persona del Santo Padre, la misma actitud evangelizadora de Pablo, el apóstol de los gentiles, al afirmar:

*También vosotros, (indígenas)... herederos de la sangre y de la cultura de vuestros nobles antepasados... fuisteis llamados a ser santos, con todos aquellos que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo' (1Cor 1, 2)... El Papa y la Iglesia están con vosotros y os aman: aman vuestras personas, vuestra cultura, vuestras tradiciones; admiran vuestro maravilloso pasado, os alientan en el presente y esperan tanto para en adelante... La Iglesia, en efecto, acoge las culturas de todos los pueblos, en ellas se encuentran siempre las huellas y las semillas del Verbo de Dios... Conservad, pues, vuestros genuinos valores humanos, que son también cristianos, y, sin olvidar vuestras raíces históricas, fortificadlas a la luz de Cristo (Juan Pablo II a los indígenas de Cuilapan, 1979, y en Cuzco, 1985).*

Los indígenas de México, y de toda América Latina experimentan en nuestros días una vitalidad nueva,

que se manifiesta, sobre todo, en un incremento numérico de la población indígena y una presencia más notable en la sociedad. Analizando este fenómeno, que se da a pesar de que persiste la agresión cultural sobre estos grupos humanos (cfr. CELAM, DEMIS, Pastoral Indígena 1.1.3) y asumiendo los compromisos asumidos recientemente en la Iglesia, sostenemos que los indígenas, tienen derecho no sólo a comer de las «...migajas que caen de la mesa de los hijos... sino a sentarse... a la mesa de Abrahán... Junto con todos los elegidos, venidos de oriente y de occidente» (cfr. Mc 7, 24-30; Mt 8, 11).

La Iglesia ha de asumir su misión evangelizadora de hacer presente a Jesús en medio de las comunidades indígenas, pero con una evangelización integral que, respetando la identidad cultural de cada una de las comunidades, colabore con ellas para que alcancen la plenitud de vida que les corresponde conforme al proyecto de Dios y a los derechos inherentes a todas las minorías étnicas... La evangelización integral, que ha de ser desarrollada por la Iglesia, siguiendo las orientaciones dadas por la *Evangelii Nuntiandi* y por Puebla, y que últimamente han sido confirmadas por Juan Pablo II, ha de ser por una parte promotora de la liberación de las actuales comunidades indígenas (cfr. Juan Pablo II, Discurso en Fort Simson 7) hacia la constitución de nacionalidades indígenas dentro de los respectivos países y naciones y, por otra, promotora también del nacimiento de iglesias autóctonas (cfr. Juan Pablo II, Discurso en Quetzaltenango 3) que originen una nueva imagen de la Iglesia latinoamericana pluricultural... En nuestro continente la Iglesia ha de colaborar al nacimiento de Iglesias particulares indígenas con jerarquía y organización autóctona, con teología, liturgia y expresiones eclesiales adecua-

das a su vivencia cultural propia de la fe en comunión con otras iglesias particulares y con Pedro. De esta manera se expresará en nuestro continente la autenticidad y la catolicidad de una Iglesia que, conforme al Concilio Vaticano II (LG 22) y al magisterio de Juan Pablo II, se encarna en todas las culturas... (CELAM, DEMIS, Pastoral Indígena, 1985, 7).

El surgimiento de las iglesias particulares indígenas no podrá realizarse si las iglesias ya establecidas no renuevan y adecúan su metodología misionera, y, sobre todo, si no se adelantan a poner en práctica una adecuada formación ministerial de los servidores nativos de las nacientes iglesias. Estamos aún en el momento de la plantación de la iglesia: hay que formar semilleros, buscar y seleccionar las mejores semillas, abrir nuevos canales de irrigación a esta «labranza o arado de Dios» (1Cor 3, 5) (cfr. LG 6) en tierras indígenas.

Es urgente una renovación vital de nuestra Iglesia en su espíritu y en sus estructuras humanas, a fin de hacerla más capaz de acompañar a los pueblos indígenas en su proceso de encarnación del Evangelio.

En lo que respecta estrictamente a la formación sacerdotal el Concilio Vaticano ha señalado el camino a seguir, exponiendo... algunos de sus principios fundamentales para confirmar las normas aplicadas durante siglos e introducir en las mismas, las novedades que respondan a las Constituciones y Decretos de este Santo Concilio y a los cambios de los tiempos... (OT1).

Este es uno de los campos en los que el concilio, dejó espacios más abiertos a la creatividad de los pastores porque «es tan amplia la diversidad de pueblos y regiones, que no se pueden dar más que normas generales. En cada nación o para ca-

da rito, establézcanse 'peculiares normas de formación sacerdotal'... Estas normas particulares han de acomodar las generales a las circunstancias de tiempo, a fin de que la formación sacerdotal responda constantemente a las necesidades pastorales de aquellas regiones en las que ha de ejercerse el ministerio... (OT 2, cfr. Nueva Ratio Studiorum, de los Seminarios de México).

Asumiendo estos principios doctrinales y dando continuidad a la rica experiencia de búsqueda que ha tenido y tiene hoy la Iglesia respecto a la formación integral, liberadora e inculturada de sus ministros, tanto sacerdotales como laicales, la CEI sistematiza y ofrece los aportes que considera pertinentes para la concreción de seminarios indígenas Mexicanos que posibiliten el pronto advenimiento y consolidación de las iglesias particulares indígenas en la vivencia pluricultural de la única fe cristiana.

## ANTECEDENTES

El anhelo por estructurar centros adecuados de formación para los ministros, sobretudo sacerdotales, nativos de las iglesias particulares, no es nuevo ni en América Latina ni en México. Ya que casi desde el comienzo de la evangelización americana, hubo entre nosotros misioneros intrépidos que idearon y pusieron en marcha proyectos audaces al respecto. Ellos constituyen, para nosotros, los antecedentes remotos de lo que aquí vamos a plantear como respuesta y como búsqueda al mismo tiempo. Pero más recientemente nos ha alentado a asumir la tarea no solo la voz de las mismas comunidades indígenas y de sus servidores, sino el aliciente de personalidades eclesíásticas latinoamericanas, como Mons. Proaño de Ecuador, quien por encargo de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, hacia gestiones ante la

Santa Sede para la aprobación de un proyecto ecuatoriano de Seminario indígena; y de personalidades eclesíásticas mexicanas, como Mons. Sergio Obeso Rivera, Presidente, de la Conferencia Episcopal Mexicana, quien, después de la Asamblea realizada en Monterrey (Octubre de 1987), que precisamente abordó la temática de los seminarios, nos estimuló para que elaboráramos aportes específicos sobre la formación sacerdotal de las vocaciones procedentes de áreas indígenas.

Con estas motivaciones nos dedicamos a poner en claro nuestros anhelos y preocupaciones pastorales al respecto y presentamos ahora los primeros resultados de nuestra búsqueda, que esperamos contribuyan en la Iglesia a un mayor deseo de profundización y análisis para la acción, de un tema tan necesario y tan difícil de abordar.

## II REALIDAD INDIGENA Y PRACTICA PASTORAL

México cuenta con alrededor de 80 millones de habitantes. De los cuales cerca de 25 millones son indígenas, es decir, entre el 20 y el 25% de la población total. Son personas en cuya experiencia vital del mundo, de la sociedad y de Dios rigen los elementos básicos de las culturas heredadas de los primeros habitantes de nuestra patria.

Este sector tan amplio de la sociedad requiere y exige de la Iglesia, hoy más que nunca, una atención pastoral específica que dé respuestas satisfactorias a sus necesidades, tanto religiosas como culturales y existenciales.

Por razones diversas -principalmente de carencia de personal formado para ello- la Iglesia, por mucho tiempo, no pudo dar a estos grupos humanos los servicios pastorales en la cantidad y en la calidad que ellos

lo requerían. Simplemente los englobó en la atención uniformizante que daba al resto de la población.

Sin embargo, en los últimos treinta años nuestra Iglesia mexicana ha despertado a la realidad indígena, para enfrentarse, no sin miedo, a los retos pastorales que su número y complejidad cultural presentan. Lo que ha empujado a buena parte de los miembros de la Iglesia a señalar o reinventar caminos más apropiados para encontrarse de nueva cuenta con quienes son los destinatarios primeros de la evangelización y constituyen la raíz más auténtica de identidad nacional.

Pero la situación social de los indígenas es una característica determinante en el momento actual. Ellos se encuentran en una postración que día a día se agrava, impidiéndoles no sólo la posibilidad de reproducir y desarrollar sus culturas, sino incluso de mantenerse en la existencia. Esta postración es producto de relaciones injustas que les han sido impuestas dentro de la sociedad dominante y que las han orillado a ser ...los más pobres de entre los pobres... Ante esta situación que continúa siendo alarmante, no muchas veces mejor, y aun a veces peor, la Iglesia está llamada a ser la voz de los indígenas, la voz de quien no puede hablar o de quien es silenciado, para ser conciencia de las conciencias, invitación a la acción, para recuperar el tiempo perdido, que es frecuentemente tiempo de sufrimientos prolongados y de esperanzas no satisfechas. (cfr Juan Pablo II, Discurso a los indígenas en Cuilapan, 9).

Para los indígenas y con los indígenas, la Iglesia debe poner en juego sus mejores energías y capacidades pues ellos son los «predilectos de Dios...», que merecen la opción preferencial, aunque no excluyente de Ella... Para ellos hay que actuar pronto y en profundidad. Hay que

poner en práctica transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes... (ibid. 11).

Sin embargo, el crecimiento en número y el agravamiento de la situación social de los indígenas, no ha ido de la mano con el crecimiento de la atención pastoral que ellos requieren de la Iglesia. Existe un desfase considerable entre el proceso de la vida de los pueblos indígenas y el proceso de la evangelización. Desfase que hoy nuestra Iglesia debe afrontar con creatividad, audacia y prudencia evangélicas.

Podemos decir que todos los indígenas han sido bautizados y que formalmente pertenecen a la Iglesia. Pero no podemos afirmar que se encuentren en la Iglesia como deberían de estar, es decir, como ciudadanos de primer orden en el Reino. Más bien aparecen como ciudadanos de segunda o de tercera categoría, arrinconados a espacios no reconocidos ni valorados, sin voz ni participación decisiva en la conformación y conducción de la Iglesia. Muchas veces son simplemente tolerados como huéspedes no deseados en casa ajena.

Muchos de los indígenas se dan perfecta cuenta de esta situación y por eso se vuelven exigentes ante la Iglesia. Por eso los pastores de hoy debemos poner las bases para remediar pronto las deficiencias y lagunas dejadas por nuestros predecesores. Sin destruir lo que el Señor de la historia ha ido construyendo, por milenios o por siglos, en la vida de nuestros pueblos -pero sin idealizar tampoco a los indígenas, que también requieren de conversión-, debemos llevar hasta el corazón de las culturas la necesaria novedad del Evangelio para transformarlas y plenificarlas de Dios.

En nuestros días va brotando con diferente celeridad y fuerza en las

distintas etnias, un despertar de conciencia que está poniendo en pie a los pueblos indígenas para pugnar por sus derechos ancestrales. Esto ha dado origen a procesos autogestivos de organización en todos los niveles que los lleva a recuperar su voz y su capacidad de valerse por sí mismos, de ser sujetos activos en la conducción de su propia vida. Lo cual, -si bien es, en parte, también fruto de la acción pastoral-, plantea, sin embargo a la Iglesia la exigencia de revisar sus relaciones y su trabajo con estos hijos que han dejado de ser niños para actuar como adultos que no quieren ser suplantados o sobreprotegidos con paternalismos y asistencialismos denigrantes.

Estamos hoy en un nuevo momento histórico en el caminar de los pueblos indígenas y de la Iglesia, que reclama replanteamientos serios en la metodología y en los contenidos de la evangelización que ha de ser integral, liberadora e inculturada. Asumir estos retos es exigencia del Evangelio y del Reino, pero también reclamo de los pueblos indígenas que confían y esperan tanto de la Iglesia, a pesar de nuestras incongruencias del pasado. No podemos defraudarlos.

La evangelización entre indígenas, por esencia misma del Mensaje, requiere que el Evangelio se encarne y se inculture según la manera de ser de cada etnia (cfr. Juan Pablo II, *Laborem Apostoli*). Por eso, la Pastoral Indígena, en sus principios y en sus acciones, es una pastoral específica... (Plan Pastoral de la CEI, 1986-88).

Esto que sostenemos como principios, sabemos que está muy lejos de ser realidad constante en la pastoral. A menudo la práctica que prevalece, parte de una visión incompleta o incorrecta de la realidad, no toma en cuenta suficientemente la cultura de los pueblos, no estructu-

ra orgánicamente sus opciones y sus compromisos o no es consecuente con ellos, ni sigue fielmente la metodología pastoral señalada en el documento de Puebla 79, o en el Plan Global de la CEM y de la CEI.

El resultado es que se sigue retrasando una y otra vez el advenimiento de las Iglesias Particulares Indígenas, por causa de quienes hemos sido puestos para hacer posible la realización de tan anhelada meta.

Un signo inconfundible de la eficacia evangelizadora es que la Iglesia se enraza y se encarna en la cultura de un pueblo, de modo que deja de aparecer como extranjera para ser parte integrante del ser y de la identidad de ese pueblo, manteniendo siempre su esencial apertura a la trascendencia y a la universalidad. Manifestación de esta inculturación es que la Iglesia encarnada produce y forma a sus ministros, para satisfacer sus propias necesidades e incluso para acudir en auxilio de otras iglesias más necesitadas (cfr. *Ad Gentes* 22.26).

Esta evangelización autoctonizadora no se ha dado satisfactoriamente en relación a nuestras comunidades indígenas. No porque ellas se opongan al Evangelio o porque sean pueblos estériles incapaces de engendrar hijos para el Reino. Es que por razones ajenas al Evangelio, en el pasado, se pusieron obstáculos fuertes a la encarnación de la Iglesia en nuestros pueblos. A la negación primera de la racionalidad indígena, que luego fue abolida en los documentos de la Iglesia, siguió una actitud de infantilización del indígena o de suspicacia exagerada respecto a la seriedad de su conversión al cristianismo. Lo que motivó que pronto fuera desechada la audaz experiencia del Seminario Indígena de Tlatelolco y prevaleciera durante toda la época colonial una profunda reserva frente a los indígenas que impidió, de hecho, la necesaria cesión

de la conducción de la Iglesia mexicana a manos de los nativos.

«En mis conclusiones -sostiene Robert Ricard en su libro *La Conquista espiritual de México-*, también he tratado de mostrar que la debilidad principal de la obra evangelizadora realizada por los religiosos españoles estriba en el fracaso del Seminario de Tlatelolco y en la enorme laguna que representa la ausencia de un clero indígena completo. Esta conclusión, como lo hemos visto, es la que más se ha discutido en mi libro, sin embargo, sigo convencido de la verdad de esta afirmación... La Iglesia mexicana... resultó una fundación incompleta. O mejor dicho no se fundó una Iglesia mexicana y apenas se fundó una Iglesia criolla; lo que se fundó, ante todo y sobre todo, fue una Iglesia española, organizada conforme al modelo español, dirigida por españoles, y donde los fieles indígenas hacían un poco el papel de cristianos de segunda categoría. En resumen, a una cristiandad indígena se sobrepuso una Iglesia española, y la Iglesia de «México apareció finalmente no como una emanación del mismo México, sino de la Metrópoli, una cosa venida de fuera un marco extranjero aplicado a la comunidad indígena. No fue una Iglesia nacional, fue una Iglesia colonial, puesto que México era una colonia y no una nación» (Editorial Jus-Polis México 1947, prefacio a la traducción española, pp. 30.31).

Fue ahí, en el comienzo, donde, después de abrir esperanzadores horizontes de encarnación de la fe y de la Iglesia, se dio la ruptura entre el proceso de la vida del pueblo y el proceso de la evangelización. Posteriormente muy poco se pudo hacer para remediar dicha deficiencia, que trajo como consecuencia que, después de casi 500 años de evangelización y de experiencia de vida cristiana, en nuestras Iglesias exista una «falta casi absoluta de clero au-

tóctono y su consiguiente situación de permanente dependencia que les impide ser ellas mismas en la maduración de su fe, en su aceleración y en su organización jerárquica» (D.M.C. Departamento de Misiones del CELAM, 97, Sacerdocio Indígena, 2). El clero autóctono, del que aquí se habla, no se refiere únicamente a los sacerdotes que por su procedencia racial o cultural, son indígenas -de éstos, gracias a Dios ya hay muchos en la Iglesia-, sino, sobre todo, de los ministerios sagrados, que son fruto del proceso de inculturación integral de la fe entre los indígenas, que da origen a Iglesias particulares verdaderamente autóctonas, tal como se describe más adelante en este mismo documento (cfr. 36, 55-75).

Ahora, a varios siglos de distancia, de nueva cuenta se presenta, a la Iglesia la oportunidad de restablecer el diálogo roto y de dar continuidad a sus mejores esfuerzos de inculturación del Evangelio. Se da en ella una preocupación sincera por llevar a buen término la obra buena iniciada por el Señor, a través de los primeros misioneros que deseaban ser consecuentes con el Evangelio.

Sin embargo hay que reconocer que pesa sobre las espaldas de la Iglesia la inevitable carga de una práctica pastoral, que está en contradicción con esos caros anhelos de inculturación.

La formación sacerdotal, tal como se tiene hasta nuestros días, sigue provocando irremediables estragos en la identidad personal de los candidatos indígenas al sacerdocio o a la vida religiosa. Testimonio de ello es lo que sacerdotes, pastores y religiosas indígenas expresaron en Cayambe, Ecuador, en octubre de 1986:

«Somos -dicen- el producto de la Iglesia, el más claro y trágico ejemplo de la acción dominadora y de-

sintegradora de la Iglesia... No sabemos en el fondo, qué somos los indígenas agentes de pastoral: ¿pueblo o Iglesia?

No tenemos personalidad propia. Estamos vestidos con tantos trapos -puestos desde fuera- que ni somos esos trapos, ni sabemos qué queda abajo. Nos han quitado a nuestra madre para darnos otra, pero lo cierto es que nos hemos quedado sin madre alguna.

En nosotros bullen dos personalidades: la indígena y la impuesta por la formación religiosa. Somos seres esquizofrénicos: ¡a veces no sabemos ni tenemos fe! ya no nos queda la fe de nuestro pueblo, pero tampoco hemos accedido totalmente a la fe traída por la Iglesia.

Nos preguntamos ¿por qué ha tenido que ser así? ¿Por qué hemos tenido que dejar de ser lo que éramos para ser cristianos, para ser consagrados o para vivir nuestra fe cristiana? ¿Por qué no podemos alabar a Dios en la misma forma que nuestro pueblo, incluso con el mismo nombre? ¿Por qué nos han inducido una cierta repugnancia a esta religión del indígena? A veces nos volvemos los peores enemigos de nuestro pueblo». (Publicado por Amerindia Brasil, Diciembre de 1986).

Ante este hecho que lacera el corazón de la Iglesia, los pastores hemos ido tomando conciencia de la urgente necesidad de modificar substancialmente las «estructuras actuales vigentes para la formación del sacerdote [pues] no se avienen con la idiosincrasia del indígena, cuyos valores culturales, organización social, situación especial, son subestimados, ignorados cuando no despreciados» (DMC, 1971).

En la actualidad estamos convencidos de que «si no se tiende a resolver, a fondo el problema del sacerdocio autóctono, las comunidades

cristianas indígenas, nunca podrán vivir en plenitud de su fe, o [eta irá desapareciendo poco a poco al faltarles algo indispensable (la Eucaristía) para el normal desarrollo y crecimiento de la Iglesia» (*ibid.*).

Pero sabemos muy bien que para que haya Iglesias autóctonas no basta con que sus sacerdotes y demás ministros sean indígenas. Eso es sólo una parte de la inculturación. Se requiere además que cada Iglesia particular «encuentre sus propios medios de expresión en símbolos culturales que revelen al mismo tiempo la personalidad de cada grupo humano y su propia vivencia de la fe. Para lograr esto se impone un estilo de sacerdote no ajeno al grupo en cuanto a su origen y formación. Dentro de la Iglesia encarnada el mejor sacerdote es el que responde al *sistema social del grupo evangelizado*, en donde hay líderes propios, con características especiales en cuanto a su elección, carisma y responsabilidades» (*ibid.*).

Los candidatos indígenas al sacerdocio deben ser formados de tal manera que puedan insertarse en sus comunidades sin herir la estructura orgánica de servicios que ya existe en ellas. El sacerdote indígena debe ejercer un liderazgo religioso que no sólo no haga desaparecer o menguar la capacidad ministerial de la comunidad, sino la lleve a su plenitud humana y cristiana.

### III PRINCIPIOS HISTORICO-DOCTRINALES

#### *En la Iglesia Primitiva y Posterior*

La formación de los primeros apóstoles tiene base en el Antiguo Testamento y en la Tradición. Los primeros sacerdotes se hicieron estando con el Maestro Jesús. Ciertamente

que muchas cosas no le entendieron hasta que vino el Espíritu Santo.

De hecho, la doctrina y la experiencia de Jesús se tuvo que asimilar de nuevo.

En Clemente Romano vemos que la línea sacerdotal se establece de la siguiente manera: el Padre, Jesús como Hijo, los Apóstoles, las Iglesias, los Presbíteros y los Diáconos. Se trata siempre de personas con experiencia y bien formadas. Si nos detenemos en las cartas apostólicas, podemos extraer de ellas lo que era la formación: Básicamente consiste en conocer la Sagrada Escritura, las tendencias del tiempo en cuanto a religión e interpretaciones (en el mundo grecorromano, filosofías) y saber discernir los errores en la práctica y en la doctrina.

Es evidente que tanto a los obispos como a los presbíteros y a los diáconos los formaba la misma comunidad y también el que presidía la comunidad como responsable directo de la pastoral. Mateo y Juan, en su experiencia cristiana y en su teología son producto de unas comunidades que tenían grandes influencias culturales judías y helenistas.

En el camino al presbiterado jugaba especial papel el discipulado que se formaba sobre todo en base a la experiencia cristiana y se nutría de tradiciones. Se requería que fueran personas aptas para predicar y que aparecieran ante todos como modelos de vida cristiana comprometida.

Si consideramos las distintas tradiciones encontramos que el itinerario que se sigue para llegar al sacerdocio es distinto, según las culturas; por eso tendremos distintas no sólo traducciones sino auténticas «versiones» de la Sagrada Escritura, distintos ritos, distintas teologías.

No debemos olvidar que escuelas, centros o seminarios para presbíteros ciertamente no existían. La escuela de Alejandría era propiamente para lo que hoy llamamos catequistas. La formación se daba fundamentalmente en la experiencia y en la liturgia (que era una celebración de fe de la experiencia de fe); esto está muy claro en san Justino. Para el presbiterado se escogía sobre todo a los mejores con experiencia probada en la fe cristiana. Los convertidos se quedaban mucho tiempo como catecúmenos antes de acceder a cualquier otra responsabilidad en la enseñanza o en el servicio.

De todos modos, consta que san Agustín y san Jerónimo sí tuvieron una formación más sistemática puesto que estuvieron cerca de maestros en la fe y tenían una muy buena base de las academias. Los monjes eran todos laicos, pero con una preocupación acentuada en su vida espiritual. Los monjes o simples fieles que no conocían profundamente el dogma, por los oradores del tiempo cayeron casi siempre en herejías.

También conviene recordar la experiencia de san Basilio y de san Benito, quienes se preocuparon sobre todo por la formación del pueblo, por que los campesinos y los pobres estuvieran preparados no sólo en cuanto a la doctrina y el dogma, sino también, o quizá sobre todo, en cuanto a sus necesidades laborales cotidianas.

En tiempos de las grandes migraciones de los pueblos venidos de oriente (llamados por la historia etnocentrista «bárbaros») a quienes irían a dar algún ministerio sólo les exigían que supieran leer (Hilario de Potier).

El seminario como el de hoy tiene sus antecedentes apenas un poco antes del Concilio de Trento con el

Colegio Coránico que fue a consolidarse como tal hasta que se dio la experiencia de san Carlos Borromeo que es propiamente seminarística, a tenor de Trento.

En México, antes de don Vasco de Quiroga no se tenía, o no se veía la posibilidad de seminarios para indígenas. Todo comenzó con lo del Colegio de San José de los Naturales, la escuela de los agustinos en Tlaxiaco, lo que hizo fray Motolinía y, sobre todo, lo más logrado, lo que más fruto dio en catequesis, obras de doctrina, vocabularios, textos culturales, medicina, tradición antigua, etc., el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco de los franciscanos. Pero de allí no salió ningún sacerdote.

### *El Magisterio de la Iglesia*

La tradición es muy segura en cuanto al concepto de Iglesias Particulares, que es el modo de ser que asume la Iglesia en un lugar determinado. Parece que las Iglesias Particulares son un concepto bastante amplio de Iglesia. Casi se podría entender la Iglesia Particular como una comunidad extensa dentro de la que existen muchas Iglesias Locales.

En cambio lo que hoy nos entrega el Magisterio como ...Iglesia Autóctona... es una Iglesia cuya base no es tanto ni lo local ni lo extensivo, sino lo cultural. Estas Iglesias autóctonas han de entenderse como comunidades de creyentes que reciben el testimonio de la fe y el *Kerygma*, lo encarnan en su propia experiencia histórico-cultural y viven lo que creen según su propia cultura y valores, de tal modo que se llega a tener un clero propio indígena, vida religiosa indígena, obispo indígena, liturgia indígena, teología indígena y versiones propias de la Revelación enriquecidas con todo lo que hay de bueno en sus tradiciones y en sus culturas. También el

Magisterio tiene muy claro el concepto de sacerdocio ministerial, distinto del sacerdocio común de los fieles y de los ministerios laicales.

Hubo todo un proceso. Se comenzó atendiendo a judíos conversos, luego la fe se llevó a los paganos, algunos de los cuales se convertían. Los que más vivían su compromiso accedían al diaconado como un servicio que claramente se percibió como social y culturalmente exigido (puesto que todos los primeros diáconos eran helenistas). Los ministros de la palabra eran prácticamente los apóstoles.

Lo que más destacó de lo que se hizo en los primeros tiempos de la Iglesia fue que desde la cultura, como lo demuestran las distintas tradiciones evangélicas y los concilios, se hicieron muchos cambios en la *profundización y experiencia de la fe*; lo cual quiere decir que las Iglesias nacieron de la predicación y aceptación de la Palabra, y las Iglesias Autóctonas, en *cuanto que autóctonas, nacieron de la historia y de la cultura*, junto con su liturgia, su teología y sus propias estructuras.

Ciertamente, se procedió por pasos: judíos, samaritanos, paganos, conversos; y de allí, como expansión, hasta los confines de la tierra, donde se encuentran precisamente los pueblos indígenas esperando su lugar propio para la catolicidad de la Iglesia.

### *Las Iglesias Autóctonas*

Desde Pío XI, o antes, se empezó a tener cierta insistencia en las Iglesias Autóctonas. Se empezó a enfatizar que el Colegio de San Pedro Apóstol (de *Propaganda Fide*) fuera un colegio exclusivamente para sacerdotes indígenas. Poco después esta misma insistencia se tenía en las filiales de *Propaganda Fide* que estaban en el extranjero, sobre todo en África y en Asia.

La independencia de México, la de otros países de América Latina que se tuvieron en el siglo pasado, y en éste las independencias de los países africanos urgieron a la Santa Sede el nombramiento de obispos autóctonos, hicieron nacer con más fuerza y claridad la idea de la Iglesia Autóctona como la vemos posteriormente en el documento *Ad Gentes*. Esta necesidad eclesiológica se ha sentido con más fuerza en las reuniones de Melgar (DMC del CELAM), Xicotepec (convocada por la CEI de México), en Puebla y en lo que los obispos dicen en los «Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México».

La Iglesia Autóctona no excluye la presencia ni el servicio de otras iglesias hermanas. Pero en lo que hay que insistir es en que su presencia tenga como finalidad el surgimiento de las Iglesias Autóctonas.

En esto el magisterio de Juan Pablo II es muy rico. Se empieza a hacer más claro a partir de lo que dijo a los aborígenes de Australia, y después con lo de su visita a Ecuador y Perú. Habla él con toda claridad de la legitimidad de que surjan «*Iglesias Indígenas*». Probablemente es en su mente lo mismo que las Iglesias Autóctonas; aunque, propiamente hablando, todavía falta que muchas iglesias, con varios siglos de vida, lleguen a ser Iglesias Autóctonas, ya que toda su vida es un reflejo o un eco de las Iglesias «madres» de Europa.

### *Sacerdocio Ministerial*

Por lo pronto bástenos decir que el sacerdocio ministerial, ciertamente no confundido con el laical, tiene como finalidad última el servicio al pueblo, según vemos en *Lumen Gentium*, *Presbyterorum Ordinis*, *Optatam Totius*, *Evangelii Nuntiandi*, el Sínodo del 71 y los discursos de Juan Pablo II.

## POSIBLE PROYECTO

En primer lugar convendría señalar que lo que queremos, por el momento, son centros de formación ministerial indígena, donde los indígenas comprometidos con su comunidad se preparen a una diversidad de ministerios.

Hasta el momento casi todos los seminarios han sido lugares donde los indígenas que aspiran al sacerdocio, o se pierden para al sacerdocio o se pierden para su comunidad, puesto que se asimilan completamente a los marcos de la cultura nacional, perdiendo toda identificación con su pueblo y cultura de origen.

Lo que queremos es un espacio donde se aprecie y fortalezca críticamente su actual realidad, respaldando el surgimiento y consolidación de las Iglesias Autóctonas.

Será necesario tomar muy en cuenta el *valor comunitario* preexistente en los participantes. La comunidad será la formadora de sus ministros de acuerdo a las exigencias y condiciones propias de la misma comunidad.

Por otro lado, no se puede pensar en esta formación sin una máxima *cercanía* geográfica, física, vital y cultural con las comunidades.

En este proyecto, cuando hablamos de grupos indígenas, o comunidades indígenas, nos estamos refiriendo a las etnias o naciones indígenas.

Los candidatos se preparan para acompañar a que las comunidades *reflexionen lo que viven*.

Los planes de estudio deben brotar de la vida y de los problemas de la comunidad, dentro de la Iglesia Universal, participando de las inquietu-

des, vivencias y búsqueda de la catolicidad.

Que los indígenas, como naciones diferentes, participen en la planeación y realización de este proyecto.

Que poco a poco *ellos lleguen a conducir la dirección* del proyecto con la colaboración de otros agentes cuando sea necesario.

La preocupación es que realmente *no exista dualismo* entre fe y vida, ni entre vida de formación y vida del pueblo, ni entre pastoral y estudio.

Buscamos un proyecto donde las estructuras necesarias sean las propias de las culturas indígenas en cuanto al tiempo, la disciplina, los estudios, el funcionamiento, etcétera. Todo esto en apertura a los aportes y enriquecimientos posteriores y recurriendo a las fuentes originales de las culturas.

La realización física de este proyecto deberá ser acorde con las cosas y los objetos de las comunidades.

No se trata de que la encarnación sea exclusivamente para la propia comunidad, sino a una misión de servicio específica a su comunidad desde donde aporte a la misión y catolicidad de la Iglesia para la consolidación del Reino de Dios. El sacerdote indígena, si llega a haber, vivirá como sacerdote de la Iglesia según el modelo de Cristo.

Todo el proyecto debe construirse tomando en cuenta que las comunidades indígenas tienen un progreso y un proceso cambiante que los candidatos han de asimilar desde los marcos culturales propios para vitalizarlos y afianzarlos.

### Ubicación

La ubicación no será para encapsular al indígena sino para dinamizarlo al diálogo, al aporte, a la consecución de una identidad fuerte y críti-

ca, donde Cristo está siempre presente.

Debe estar la casa en territorio indígena, accesible a ellos, en contacto con la realidad indígena. Ciertamente, lejos de las ciudades que tienen impacto transculturante. Cerca del obispo.

### Candidatos

Los candidatos deberán ser personas que reconozcan y valoren la riqueza espiritual de su pueblo.

Sólo se admitirán aquellos que hayan ejercido un servicio en favor de su comunidad.

El candidato deberá ser presentado por su comunidad y aceptado por el obispo.

Que tenga recta intención personal en cuanto a llegar a ser servidor autóctono de su comunidad.

Deberá gozar de la necesaria salud, capacidad intelectual según el servicio que requiere su pueblo, óptimas relaciones con los miembros de su comunidad y abierto a las relaciones con toda la Iglesia.

### Formadores

La principal formadora es la comunidad indígena.

Pero deberán destinarse formadores preferiblemente indígenas, presentados por la comunidad en diálogo con el obispo.

Si no hay formadores indígenas, los que se elijan deben conocer el mundo indígena, que hayan acompañado procesos indígenas y servido a las comunidades indígenas. Además deberán haber tenido experiencia ministerial en medio de las comunidades.

Que tengan capacidad y celo para formar a los indígenas.



Que estén abiertos a los caminos de la espiritualidad indígena.

### *Formación Integral y Académica*

La formación deberá ser profunda. Toda ella debe fortalecer la identidad indígena. Esto es requerido aún para la formación espiritual. Académicamente se proporcionará lo que se requiere como *respuesta a las necesidades de su comunidad*. Se trata de una formación apta para los indígenas, unitaria, integral y no compartimentada. Estará orientada al servicio. Será acompañada de acciones pastorales que comenzarán siendo modestas, pero firmes. Esta formación estará centrada en la Palabra de Dios en cuanto a su método y contenido.

El centro de la formación será Cristo, con básicos aspectos marianos, orientada y aclarada por la liturgia. Deberá incluir aspectos humanos propios de las culturas indígenas como es la agricultura, la salud, los derechos humanos, organización, etcétera.

Esta formación usará los mecanismos lógicos indígenas; detectará sus logros y la llevará a nivel reflejo, todo de acuerdo con la realidad. Se requerirá una metodología que se centre en el manejo de los mecanismos que permitan indagar las riquezas de la cultura envolvente y, en su caso, también, criticarla.

Toda la formación tenderá a la recuperación del proceso histórico indígena y su proyección a un nuevo futuro.

### *Duración*

En este proyecto de formación se respetan los tiempos del pueblo y está en relación al trabajo, al descanso y a las fiestas.



## PERDONA NUESTRAS DEUDAS COMO NOSOTROS PERDONAMOS A NUESTROS DEUDORES

Los misioneros y misioneras de la Diócesis de Colón-Kuna Yala y del Vicariato Apostólico de Darién presididos por sus respectivos Obispos, Mons. Carlos María Ariz y Rómulo Emiliani, reunidos en el Tabor, buscamos la verdad de los 500 años a la luz de la Palabra de Dios y de la Tradición Profética de la Iglesia Católica en América latina, para rescatar la vida de nuestros pueblos, en orden a generar la familia que Dios quiere que seamos.

Dirigimos nuestra mirada a la verdad histórica de los últimos 500 años, a partir del hoy de Panamá; no para juzgar el pasado con categorías actuales, sino para entender el presente e intentar ser fieles a Dios que habla en la historia. Así podremos presentar soluciones a nuestra problemática como pueblo.

### EL ORO, UN DIOS QUE GENERO VICTIMAS

La conquista y colonización de América tuvo en su origen un complejo número de motivaciones. Una de ellas es la del «Oro» que llegó a convertirse en un dios para muchos. Esto llevó a presentar estrategias de ocupación, maltrato y hasta exterminio de culturas y pueblos.

En el siglo XVI, se merma la población indígena en un 30 por ciento, por enfermedades que no conocía el indio, las guerras y los trabajos forzados. El ídolo del oro propició la traída a América de millones de esclavos negros, muchos de los cuales morían en el trayecto penoso por el mar, hacinados en bodegas infames. Estos eran vendidos al mejor postor.

Todo el oro y demás riquezas extraídas llegaban a Europa pasando por España, para financiar, de ese modo, la industrialización del viejo continente. Junto a esto, la civilización occidental

aportó su organización civil, cultural, económica y militar imponiéndola en el continente. Nace así una nueva forma de vivir y de ser en América, con sus vicios y virtudes, echando a un lado la manera propia de vivir de los pueblos indios. Estos fueron despojados de sus derechos de cultura propia y de tierra.

Lamentablemente, esa situación de despojo y de muerte, motivada por la *sed del oro*, no fue denunciada por una parte de la Iglesia católica que, influida notablemente por el Estado colonial a través del Patronato, bendijo y justificó tal manera de conquistar América, oscureciendo, de ese modo, el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo. Hay pues complicidad en este terrible pecado social que aplastó la mayor parte de la riqueza de los indios.

Pero, por otra parte, resulta estimulante y es un manantial inspirador recordar aquel significativo movimiento en defensa de los indios y negros, de profetas como Bartolomé de las Casas, Antón de Montesinos, Tata Vasco, Luis Cáceres, Pedro de Córdoba, Antonio de Valdivieso, Pedro Claver y una pléyade de dominicos, franciscanos y jesuitas que supieron ser fieles al Dios de la historia. No sólo denunciaron las injusticias sino que presentaron alternativas que permitían traslucir la presencia del Espíritu de Cristo en la Iglesia.

Estos y otros muchos en los cinco siglos mantuvieron encendida la antorcha del profetismo y del servicio al más pobre. Nuestra Iglesia mantiene, pues, esas luces y sombras, fruto de la gracia y del pecado, siendo la Iglesia del Señor Jesucristo, aun con sus errores y manchas.

### EL DOLAR, UN IDOLO QUE CAUSA LA MUERTE

Al despojo que ha experimentado este continente durante la colonia se sumó la extracción indiscriminada de nuestras materias primas posteriormente y otros renglones que han permitido en parte la industrialización de países ricos. Actualmente América Latina, incluido nuestro país, padece grandes problemas sociales y económicos. Un continente desgarrado por el sufrimiento pide redención. «La creación entera gime esperando la manifestación de los hijos de Dios» (Rm 1, 20ss). Y uno de los

grandes obstáculos para su liberación es el de la deuda externa. En este documento señalamos que la deuda es injusta e inmoral y además impagable y pedimos su cancelación.

En términos relativos (por persona), la deuda de Panamá es la más alta de América Latina. Dicha deuda aumenta, a pesar de contar con un gobierno deseoso de pagarla intentando cumplir sus compromisos internacionales. Los servicios de la deuda atrasados con los organismos financieros internacionales, eran de unos 540 millones de dólares. Hoy, tras haber pagado 176 millones de dólares, debemos 610 millones de dólares a causa de la devaluación del dólar y otras complejidades económicas.

Con nuestra pobre economía estamos pagando los intereses de la deuda, y por este enorme esfuerzo se estrangulan cada vez más los mínimos ingresos que reciben las capas más humildes, que son mayoría, en nuestro país.

Estamos dando, en definitiva, a los países superdesarrollados el dinero que necesitamos para defender una vida digna, donde todos puedan tener trabajo, techo, pan, ropa, escuela y servicios de salud. Arrancan el pan de las bocas de los pobres para alimentar las economías ricas y sus ejércitos y guerras y cada vez la línea de pobreza extrema abarca más personas, abocando a los pueblos a la desesperación y el caos. Y esto es injusto.

Y si a eso sumamos los estragos que causó en Panamá el bloqueo económico promovido por los Estados Unidos en 1988 y 1989 para motivar la caída de la dictadura; la invasión del 20 de diciembre de 1989 y una de sus consecuencias; el saqueo popular, vemos que hemos dado tanto que la deuda externa de 6,000 millones de dólares, está pagada en exceso.

El bloqueo económico provocó a nuestro país una pérdida de por lo menos 2,085 millones de dólares. La pérdida económica traída por la invasión y el saqueo y otras consecuencias sólo en el sector privado está calculada en 1,500 millones de dólares y unos 500 millones más en el sector público. El costo del bloqueo-invasión asciende a unos 4,085 millones de dólares, sin contar la pérdida más importante: centenares de



mueritos durante la intervención norteamericana.

## 1992, AÑO DE JUBILEO CONTINENTAL

Por esta razón, proponemos que, al conmemorar los 500 años ya mencionados, se decrete en 1992 un año de gracia, un jubileo continental. Esto significa, el un perdón de la deuda sin condiciones. Esta ley bíblica, promulgada por Moisés y actualizada por Jesús, debe ser una realidad histórica hoy para América Latina.

Para la Biblia, el Año de Gracia es un mandato sorprendente de un Dios que acompaña siempre a su pueblo, que escucha siempre su clamor y que está decidido a liberarlo. Como vemos en los libros del Exodo, Deuteronomio y Levítico (Ex 21, 1-11; 23, 10-11; Deut 15, 1-9; Lev 25, 23-31), cada 7 años hay que dar un respiro a la tierra y al pueblo que la cultiva y los esclavos quedarán liberados. Todas las deudas deben perdonarse. Los préstamos que se hicieron no deben pagar sus intereses. La cancelación de las deudas es para la Biblia como un imperativo de justicia para impedir la acumulación y el empobrecimiento de los humildes.

Esto significaba restaurar el proyecto original de Dios: un mundo sin siervos ni amos. El pueblo había experimentado a este Dios cuando los liberó de la esclavitud de Egipto. Ahora no pueden repetir la misma historia de la explotación del hombre contra el hombre en la nueva tierra que Dios les presta para vivir.

La tierra no debe venderse a perpetuidad: la tierra es mía y ustedes sólo están de paso por ella como huéspedes, (Lev

25, 23). El año cincuenta (nosotros debemos traducir: a los 500 años del despojo), lo declararán ustedes Año de Gracia, será un año de liberación y en él anunciarán libertad para todos los habitantes del país (Lev 25ss).

Esta ley de Israel alcanzaba incluso a la cancelación de todas las deudas: «Este perdón consistirá en lo siguiente: toda persona que haya prestado a su prójimo le perdonará lo que haya prestado» (Deut 15, 9ss).

A pesar de que Israel fue repetidas veces infiel a la legislación del Jubileo, su conciencia colectiva no descansó, gracias al grito constante de los profetas.

Lo más estimulante para nosotros es que Jesús de Nazaret inició su movimiento evangelizador leyendo en la sinagoga de su pueblo al profeta Isaías donde se declaraba el Año de Gracia y la cancelación de las deudas: «El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha consagrado a liberar a todos los oprimidos y proclamar el Año de la Gracia del Señor» (Lc 4, 18-19).

Con Jesús, la ley del Jubileo se universaliza a todos los pueblos de la tierra.

Este anuncio gozoso y apremiante debe cumplirse para Jesús, aquí y ahora. Deben cancelarse todas las deudas porque el primer acreedor, Dios, su Padre, nos la canceló primero (*Parábola del Rey*, Mt 18, 23-35). Y Él a su propio Hijo le entregó por la salvación del mundo (Jn 3, 16). Con su sangre hemos sido liberados de nuestras culpas (Ef 1, 7). «Nos perdonó nuestras deudas» (Mt 6, 12).

Queremos terminar este apartado recordando la doctrina católica de la restitución, tan usada por Bartolomé de las

Casas, quien a los que eran culpables por su manera de actuar les decía: «No hay absolución (perdón sacramental) para quien no devuelva el oro, porque están en pecado mortal».

Creemos sinceramente que los países ricos tienen una deuda moral y económica con los países pobres, por la forma en que los han tratado durante siglos y por eso: en nombre del Dios de Jesús y en nombre de los pueblos de América Latina.

## PEDIMOS

- A la Banca Mundial e instituciones financieras internacionales: la cancelación de la inmoral e impagable deuda externa.

- A los gobiernos de América Latina: que dejen de negociar su deuda a costa de la muerte acelerada de sus pueblos.

- A las Iglesias cristianas: que proclamen el año 1992 «El Año de la Gracia» para acreedores y deudores y se cumpla así HOY de verdad en América Latina la *Nueva Evangelización*.

Dado en el Tabor, 22 de enero de 1991.

Los 120 misioneros y misioneras que trabajan en la Diócesis Misionera de Colón y Kuna Yala y en el Vicariato de Darién y sus respectivos Obispos:

+CARLOS MARIA ARIZ CMF.

Obispo de la Diócesis Misionera de Colón

+ROMULO EMILIANI CMF

obispo del Vicariato



## EL CRISTIANO ANTE LAS SITUACIONES NUEVAS HOY

Homilía en la peregrinación de la Iglesia Oaxaqueña a la basílica de Nuestra Señora de Guadalupe

**Bartolomé Carrasco Briseño**  
Arzobispo de Oaxaca

### INTRODUCCION

Una vez más, Señora de los pobres y desamparados de México y América Latina, estamos a tus pies, tus humildes siervos de la Arquidiócesis de Oaxaca. No se nos ha hecho penoso el camino, a pesar de los *abrojos y espinas*, que por él abundan. Hoy, como año tras año, hemos atravesado cañadas y traspasado montañas para venir en peregrinación eclesial a tu presencia, a traer nuestra *guelaguetza*, ofrenda de sincero amor a nuestra Madre del cielo. Recíbela gustosa y haz presente a tu Hijo, Jesucristo, nuestro dispuesto corazón de discípulos suyos y nuestro cargamento de tribulaciones, fruto de nuestros pecados y de los pecados del mundo. Que El sea propicio a nuestros ruegos y acuda pronto al remedio de nuestros males.

Muchos motivos valiosos dan sentido profundo a nuestro peregrinar eclesial a ésta tu casa, *Xonaxi* María. Nuestra historia personal, eclesial y civil está llena de ellos. Yo, el Arzobispo, estoy a punto de cumplir 15 años de ministerio episcopal al frente de esta amada porción del Pueblo de Dios, que peregrina en Oaxaca. De cuántas cosas debo darle gracias al *Dueño de la Mies* que nunca me ha abandonado en el camino; de cuántas otras debo pedirle perdón por mis muchos pecados y por los pecados

de mi Iglesia. «*En tus manos, Señor, he puesto mi vida; Tú, el Dios leal, me salvarás*» (Responsorio de Completas).

La Arquidiócesis de Oaxaca cumple en este año su primer centenario de haber sido elevada al rango de Iglesia metropolitana, cabecera de las Provincia eclesial de Antequera que originalmente abarcaba, además de Oaxaca, las diócesis de Tehuantepec, Chiapas, Tabasco, Campeche y Yucatán. Muy pronto las tres últimas fueron desligadas para formar la Provincia de Yucatán, quedando posteriormente integrada la *Región Pastoral Pacífico Sur*, con las nuevas diócesis y prelaturas, erigidas en los últimos 30 años, tanto del estado de Oaxaca como de Chiapas.

También de esta distinción inmerecida tenemos que dar gracias a nuestro Padre Dios, que reparte sus dones a manos llenas, pero que también es exigente a la hora de la cosecha; ya que, como le dijo al criado que no supo qué hacer con el talento recibido y por miedo lo guardó bajo tierra, también puede decir a cada uno de nosotros «*Servidor malo y flojo, tú bien sabías que cosecho donde no he sembrado y recojo donde no he trillado. ¿Por qué al menos no pusiste mi dinero en el banco, para que a mi regreso, me lo hubieras entregado con los intereses?*» (Mt 25,26).

### A CIEN AÑOS DEL INICIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

El centenario de nuestra Arquidiócesis coincide con el centenario de la Doctrina Social sistemática de la Iglesia Universal, cuyo núcleo básico fue puesto por su Santidad León XIII con la encíclica *Rerum Novarum*. León XIII es el mismo Pontífice que elevó a nuestra Iglesia a la categoría de Arquidiócesis.

Hace unos cuantos días, en la festividad de San José Obrero, Su Santidad, el Pontífice actual, Juan Pablo II, lanzó a la luz pública, su encíclica *Centessimus*

*Annus* para «satisfacer la deuda de gratitud que la Iglesia entera ha, contraído con el gran Papa y con su 'inmortal documento'... (y para) mostrar cómo la rica savia, que sube desde aquella raíz, no se ha agotado con el paso de los años, sino que, por el contrario, se ha hecho más fecunda» (*Centessimus Annus*, 1).

A partir de la *Rerum Novarum* de León XIII se fue configurando lo que hoy llamamos *Doctrina social, Enseñanza social o Magisterio social* de la Iglesia, como cuerpo doctrinal que guía nuestros pasos en el cada vez más complicado mundo de la historia y de la sociedad. Con estos principios orientadores de la historia, «en las alternantes vicisitudes de la historia, ha contribuido a construir una sociedad más justa o, al menos, a poner barreras y límites a la injusticia» (*Centessimus Annus*, 3). He aquí la enorme importancia de la Doctrina social de la Iglesia y por qué la urgente necesidad de que conozcamos a fondo esta «gran corriente de la tradición de la Iglesia, que contiene las 'cosas viejas', recibidas y transmitidas desde siempre, y que permite descubrir las 'cosas nuevas', en medio de las cuales transcurre la vida de la Iglesia y del mundo» (3).

### ACTUALIDAD DE LA CUESTION SOCIAL

Aquí es donde yo quisiera detenerme un poco para hacer con ustedes, peregrinos oaxaqueños, unas someras reflexiones pastorales, que aviven nuestra responsabilidad eclesial de *transformar con la fuerza del Evangelio las estructuras* de pecado de nuestra sociedad y de injerir en ella la energía renovadora del Reino. Me atrevo a hacer esto porque «la consideración atenta del curso de los acontecimientos, para discernir las nuevas exigencias de la evangelización, forma parte del deber de los Pastores» (3).

Desde los inicios del Cristianismo, María de Nazaret, la Madre de Jesús, «el hijo del carpintero», abrió a la Iglesia camil-

nos seguros para abordar, con la lógica de Dios, la *cuestión social*. Después, a nosotros los mexicanos, María de Guadalupe nos enseñó a afrontar la problemática de los pobres, desde la perspectiva del Reino. Por eso alentados por el Magisterio Social de la Iglesia y asidos de la mano de nuestra Venerable Madre, nos vemos impulsados a discernir con el Evangelio nuestra realidad social.

Es preciso recordar, antes que nada, que la dimensión social es esencial al hombre, vinculada a su libertad y responsabilidad. Los hombres, es cierto, somos libres y «no sometidos inexorablemente a los procesos económicos y políticos aunque humildemente nos reconocemos condicionados por éstos y obligados a humanizarlos» (Puebla, 335). Por eso, como nos advertía el Concilio Vaticano II, hay que superar la ética individualista. «La aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser consideradas por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo» (*Gaudium et Spes*, 30). Hay que estar atentos a las exigencias del amor social, de la justicia social, de la moral social como «Cristo que no permaneció indiferente frente a este vasto y exigente imperativo de la moral social» (Juan Pablo II, discurso inaugural de Puebla).

Y si la dimensión social es inherente a la naturaleza humana, porque todos los hombres y las mujeres nacemos, vivimos, nos realizamos y morimos dentro de una sociedad, la *cuestión social*, de ninguna manera, puede ser ajena a la proclamación, vivencia y celebración de la fe cristiana. Más aún, participar activamente en la sociedad, con la ideológica del Evangelio, es decir, liberándola del pecado para ponerla bajo el reinado de Dios, «es una forma de dar culto al único Dios, desacralizando y a la vez consagrando el mundo a El (*Lumen Gentium* 34)» (Puebla, 521).

La verdad total sobre Jesucristo, como Dios y como hombre, implica afirmar también que su acción no se reduce a los cambios puramente interiores e individuales, sino que abarca la historia misma para transformarla de raíz. No podemos encajonar a esquemas intimistas «reduciendo al campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la Historia» (Puebla 178). Por eso, es

verdaderamente una *mutilación* del mensaje de Cristo, anunciar un «*Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas*» (Puebla 558), y quienes lo hacen entran en complicidad con el orden establecido, aunque a veces no tengan estas intenciones o no sean conscientes de ello.

## PRINCIPALES TERMINOS DE LA CUESTION SOCIAL

Cuando el Magisterio de la Iglesia habla de *cuestión social* se refiere al conjunto de «situaciones, condiciones estructurales, producidas objetivamente por la convivencia social... las formas establecidas de producción, distribución y consumo de los bienes económicos o el ejercicio del poder político; en una palabra, las *estructuras sociales*. Igualmente pertenece a la dimensión social del hombre, la acumulación de estos fenómenos estructurales a lo largo de una tradición, de una historia y, por ello mismo, el sentido que a esta historia quiere dársele» (Mons. Luis Bambarén, Obispo de Chimbote, Perú, en su estudio «Perspectivas Sociales en el Documento de Puebla», Ediciones del Celam, Colección Puebla No. 10, reimpresos por la QUEMA, 1980).

De modo que en la perspectiva del magisterio, la *cuestión social* no se reduce a la *cuestión obrera* ni al tema de los pobres, por más que ambos sean asuntos centrales en sus planteamientos. La *cuestión social* abarca la totalidad de la existencia humana vivida dentro de esquemas objetivos de relación de los hombres y mujeres entre sí, con la naturaleza y con Dios. La sociedad, como conjunto de estructuras colectivas creadas por los hombres, se desarrolla en el tiempo y así va haciendo historia. Las estructuras sociales dan cauce no sólo a la vida económica, psicofísica y educativa, sino también a la cultura y religión del pueblo.

La sociedad, como resultado de la red de relaciones económicas, políticas e ideológicas establecidas entre los hombres que conforman la *Polis o ciudad*, es como el andamiaje que sostiene la construcción del edificio social. Más aún es como el edificio mismo, como la casa donde vive el pueblo. Pueblo y sociedad no son la misma cosa. El pueblo es el sujeto, e la comunidad humana que

se identifica como una gran familia con raíces históricas comunes y con un proyecto común de futuro. Las estructuras sociales hacen que el pueblo sea visible y tenga presencia histórica, pero no constituyen la esencia del pueblo, que a menudo más bien ellas contradicen. La esencia del pueblo hay que encontrarlo en la orientación humanizante y en el sentido trascendente que el pueblo quiere dar a su vida. Lo cual se encuentra fundamentalmente en su cultura y en su religión.

La sociedad es la casa donde vive el pueblo. En cambio la cultura y la religión son las razones que orientan y dan sentido profundo a la lucha del pueblo por la vida. Por eso las sociedades son cambiantes; no así la cultura y la religión que son más permanentes.

Cuando las estructuras sociales corresponden armónicamente a los anhelos culturales y religiosos del pueblo, existe una sociedad sana, en paz consigo misma, que hace posible el desarrollo de las capacidades y potencialidades del pueblo permitiéndole no sólo alcanzar mejores niveles de vida, sino realizar su vocación histórica y trascendente, que en último término es el cumplimiento de los designios amorosos de Dios sobre él. En este caso el pueblo se siente dueño de las estructuras sociales, las moldea y ajusta de acuerdo a sus necesidades, vive en ellas como en casa propia.

Pero cuando las estructuras sociales están en contradicción con la vocación histórica y trascendente puesta por Dios en el corazón del pueblo, existe una tensión opresiva que impide que el pueblo viva en paz. En este caso las estructuras sociales no son la casa deseada por el pueblo, pues se ve obligado a vivir en ella bajo condiciones de arrendamiento que él no puso ni quiere. Pero sí, además, el pueblo vive en la sociedad como una mayoría que tiene que trabajar duramente para que unas cuantas personas, que se adueñaron de la casa, vivan mejor a costa del trabajo de él, ahí hay un pecado que clama justicia ante el Creador. Y, si a esto se añade que tales personas, además de apoderarse de la casa, quieren echar de ella al pueblo aduciendo razones de estética social o bajo pretexto de planes de re-  
mozamiento y modernización del edifi-

cio, entonces la ira del Señor está a punto de rebosar la copa.

## HISTORIA DE NUESTRO EDIFICIO SOCIAL

En las circunstancias dramáticas de destrucción de la sociedad indígena, al comienzo de la época colonial «yacían ya en tierra la flecha y el escudo, por donde quiera están rendidos los habitantes del lago y del monte» (Nican Mopohua, 3). María de Guadalupe levanta la voz para defender el derecho a la vida que tiene nuestro pueblo, el derecho a construir aquí, en el Tepeyac, es decir, donde está la mayoría empobrecida de nuestra patria, que a fin de cuentas es el verdadero pueblo mexicano, una casa donde «mostrar y dar todo mi amor, mi compasión, mi ayuda y mi defensa», una casa donde «oír, remediar y curar todos los lamentos, miserias, penas y dolores» del pueblo (Nican Mopohua, 23-25).

Es evidente que la casa querida por al Virgen de Guadalupe no se reduce a un templo material, por más bello que pueda ser. Ella está hablando de un edificio, pero de un edificio social donde los mexicanos, libres de las espinas y abrojos propios de estas tierras, libres de la Cocolixtli y demás enfermedades traídas del exterior y libres de cualquier otro tipo de *atadura social*, podamos realizar nuestra vocación de pueblo, a partir de la propia historia y de las culturas milenarias que han dado sentido a nuestra vida; y en base también a las respuestas nuevas que, como pueblo, vayamos dando a los retos del presente y el futuro. Sólo así podemos llevar a la plenitud lo que «dejaron dicho nuestros pasados, los ancianos, nuestros abuelos» (Nican Mopohua, 11).

En la historia de cinco siglos de la llegada de los europeos al Nuevo Mundo, el pueblo mexicano ha visto cómo se construye en el solar de su antigua casa, estructuras sociales que no toman en cuenta ni a él como sujeto, ni sus aspiraciones culturales y religiosas como objeto. Hemos pasado tres siglos atrapados en la lógica de una sociedad colonial, que parece haber marcado para siempre nuestro destino. Hemos pasado doscientos años de liberalismo positivista, que renovó esquemas añejos de explotación colonial, por nuevas es-

tructuras de desarrollo supuestamente mejores, pero que tampoco han respondido de raíz a las expectativas del pueblo.

Los movimientos independentistas del siglo pasado, que abrieron enormes expectativas libertarias en nuestro pueblo, a la postre parece que sólo significaron un traspaso del poder de manos extranjeras a manos nacionales, pero sin un verdadero cambio de proyecto de sociedad.

La Revolución Mexicana, que, al comienzo de este siglo, llevó al altar de los sacrificios cruentos a más de un millón de compatriotas, dio alas para que el pueblo soñara en una casa nueva y propia caracterizada por ideales como *tierra y libertad, justicia social, sufragio efectivo, leyes de protección al trabajador y seguridad social para todos*; en suma, para que soñara en la instauración de una *sociedad nueva*, donde el pueblo, *la Nación* fuera el *sujeto soberano* de su destino y el *Estado*, el *representante y garante de los intereses del nacionalista e independiente*. Sin embargo, a más de 80 años de la Revolución, nos percatamos de que la casa soñada por todos, o nunca se quiso construir en serio o fue boicoteada en el proceso de su construcción; al grado de que hoy se dice que debemos abandonarla, porque se está derrumbando y hay que salir a buscar cobijo, de arrimados, en el edificio de los mayores casatenientes del mundo.

¿Qué nos está pasando, hermanos de Oaxaca y de México? ¿Somos, en verdad, víctimas de complejas condiciones del exterior, que, sin culpa nuestra, nos obligan a renunciar a nuestro proyecto de vida, para asumir irremediamente exigencias del exterior? ¿No existen también entre nosotros culpables del fracaso o desgaste de nuestro proyecto nacional, al llevarnos a un callejón sin salida, de modo que no nos queda ahora más que abrazarnos a un proyecto que viene del exterior?

El deterioro, cambio o transformación de las estructuras sociales siempre tiene sujetos concretos a quienes referirse. Nuestro país no es la excepción. Si hubiéramos llegado a este momento histórico con una solidez de vida en todos los niveles, fruto del esfuerzo responsa-

ble de quienes nos han gobernado, estaríamos en condiciones de fijar a nuestro favor los términos de cualquier tratado de relación con otros países, aunque fueran más poderosos. Pero no es así, a consecuencia de corrupciones, claudicaciones y complicidades en el pasado, estamos llegando a la mesa de negociaciones con las manos atadas, dispuestos más a ceder que a defender los triunfos del caminar de nuestro pueblo, porque ya no tenemos más alternativas.

A quienes analizan con detenimiento el proceso de las negociaciones sobre el Tratado de Libre Comercio entre nuestro país y los Estados Unidos y Canadá, les da la impresión de que nuestros representantes, más que negociar un tratado entre iguales, están poniendo en bandeja de plata al país y sus recursos para ser anexados al bloque dominante del norte. ¿Es ese el destino que queremos para nuestra Patria? ¿No existen, en verdad, otras vías de solución más acordes con nuestra historia e idiosincrasia cultural? ¿Subsistiremos como pueblo con identidad propia al dejamos asumir en ese bloque del norte?

Estas son las preguntas que acongojan al pueblo, y que los pastores debemos asumir en nuestras preocupaciones pastorales, para darles cauce en la perspectiva del Evangelio y bajo la guía del Magisterio social de la Iglesia universal, regional y local. No podemos permanecer ajenos a una problemática que afecta tan directamente el destino de nuestro pueblo. Callar sería tanto como hacernos cómplices de los males que esto puede acarrear en un futuro lejano.

## APORTE DE LA IGLESIA A LA SOLUCION DE LA PROBLEMATICA ACTUAL

Fieles y pastores debemos abrir los ojos a lo que está sucediendo a nuestro alrededor para darnos cuenta de los cambios que se están dando en el mundo de hoy y que trastocan la realidad de todos los pueblos imponiendo pautas nuevas de comportamiento entre las naciones, dentro de un marco mundializado de interacción. Esto plantea a estudiosos y pastores la necesidad de buscar herramientas nuevas de análisis y de discernimiento de fe para saber aportar,

nado, es-  
ar a nues-  
uier trata-  
s países,  
i. Pero no  
upciones,  
es en el  
mesa de  
s atadas,  
defender  
nro pue-  
s alterna-

miento el  
sobre el  
ntre nues-  
Canadá,  
nros rep-  
un trata-  
iendo en  
recursos  
ominante  
ue quere-  
o existen,  
ción más  
e idiosin-  
os como  
dejarnos  
?

congojan  
debemos  
paciones  
n la pers-  
a guía del  
universal,  
permane-  
que afec-  
de nues-  
to como  
nales que  
uro no le-

A LA

L  
rir los ojos  
nro alre-  
los cam-  
el mundo  
dad de to-  
o pautas  
entre las  
o mundia-  
ntea a es-  
dad de bus-  
nálisis y de  
er aportar,

en la solución de los problemas, las lu-  
ces nuevas y antiguas que se hallan  
contenidas en la rica tradición de la Igle-  
sia.

La cuestión social es sumamente pre-  
ocupante en nuestros días. Para afrontar-  
la la Iglesia responde al pueblo mexica-  
no lo mismo que Pedro ante la súplica  
dirigida por el paralítico a las puertas del  
Templo: «No tengo oro ni plata, pero te  
doy lo que tengo: En nombre de Jesús  
de Nazareth, levántate y anda» (He-  
chos de los Apóstoles 3,6). Es cierto: no  
tenemos ni poder económico, ni poder  
político, ni poder militar que, en las ac-  
tuales circunstancias, tampoco servirían  
de mucho, pues el Poderoso País del  
Norte en estos aspectos no tiene quien  
se le enfrente. Sin embargo tenemos al-  
go más poderoso que las armas y el di-  
nero: *el poder de la resurrección de Je-  
sús, que es capaz de devolver la vida a  
los muertos, dar la vista a los ciegos,  
hacer caminar a los lisiados, devolver  
el habla a los mudos y el oído a los  
sordos y, sobre todo, proclamar la libe-  
ración de los pobres* (cfr Lucas 4,16).  
Por eso, aunque luchamos y luchare-  
mos contra toda esperanza, como Abra-  
ham, el padre de los creyentes (cfr Gé-  
nesis 18,23), «*jamás dejaremos de  
esperar en la gracia y en el poder del  
Señor que estableció con su Pueblo  
una Alianza inquebrantable, a pesar de  
nuestras prevaricaciones*» (Puebla,  
Mensaje a los pueblos de América Lati-  
na, 3).

La crisis de los modelos históricos de  
socialismo y su retirada del campo de  
batalla como alternativa de sociedad, ha  
dejado las puertas abiertas para que el  
sistema capitalista se imponga a su an-  
tojo como el gran vencedor de la con-  
tienda, con derechos absolutos de ac-  
ción y de legitimación del actuar de los  
demás, y, en consecuencia, como la  
única vía factible de desarrollo de los  
países pobres. Esto desconcierta a los  
pastores, pues parece que no nos que-  
dara otro camino que rezar *responsos*  
sobre la tumba del marxismo y cantar  
acciones de gracias lanzando flores, al  
paso triunfante del capitalismo.

Pero la cosa no puede ser así de simple.  
Los discípulos de Cristo no actuamos  
en la sociedad animados por principios  
meramente coyunturales, que podemos  
ajustar a nuestro antojo para no ser mal



vistos por los poderosos. No podemos  
hacer a un lado principios perennes del  
Evangelio y de la Doctrina social de la  
Iglesia para congraciarnos con el vence-  
dor de esta contienda o para aceptar  
por malsano pragmatismo lo que, aun-  
que inevitable, es de suyo inmoral y me-  
rece el juicio de Dios y de su pueblo.

Recordemos lo que el Santo padre nos  
dijo el año pasado sobre este asunto,  
cuando habló con los empresarios me-  
xicanos en Durango:

*Los acontecimientos de la historia re-  
ciente a que antes aludí han sido in-  
terpretados, a veces de modo  
superficial, como el triunfo o el frac-  
so de un sistema sobre otro: en defi-  
nitiva, como el triunfo del sistema  
capitalista liberal. DETERMINADO  
intereses quisieran llevar el análisis al  
extremo de presentar al sistema que  
consideran vencedor como el único*

*camino para nuestro mundo, basán-  
dose en la experiencia e los reveses  
que ha sufrido el socialismo real, y  
rehuyendo el juicio crítico necesario  
sobre los efectos que el capitalismo  
liberal ha producido, por lo menos  
hasta el presente, en países llamados  
del Tercer Mundo.*

*No es justo afirmar -como pretenden  
algunos- que la doctrina social de la  
Iglesia condene una teoría económi-  
ca sin más. la verdad es que ella, res-  
petando la justa autonomía de las  
ciencias, da un juicio sobre los efec-  
tos de su aplicación histórica, quan-  
do de alguna forma es violada o  
puesta en peligro la dignidad de la  
persona. En el ejercicio de su misión  
profética la Iglesia quiere alentar la  
reflexión crítica sobre los procesos  
sociales, teniendo siempre como pun-  
to de mira la superación de situacio-  
nes no plenamente conformes con las  
metas trazadas por el Señor de la*

creación. Mal haría la Iglesia quedándose en el mero nivel de simple crítica social. Pues corresponde a sus miembros, expertos en los diversos campos del saber, continuar la búsqueda de soluciones válidas y duraderas que orienten los procesos humanos hacia ideales propuestos por la Palabra revelada» (Juan Pablo II, Durango, discurso a los empresarios, III).

Los seguidores de Cristo no podemos aceptar, lo que una parte de la sociedad festina con mucho alborozo, que, ante el fracaso de los socialismos históricos, hayan cerrado las puertas a la búsqueda de modelos alternativos de sociedad que den respuesta cabal a las legítimas aspiraciones del pueblo. El capitalismo neoliberal de nuestros días, con toda su carga de modernización de los aparatos productivos y de regionalización del mercado libre por bloques, no es la única salida a los problemas de nuestros pueblos. Más aún, en muchos aspectos, en vez de resolverlos los está agravando. No olvidemos que se trata de un sistema que crea desigualdades en base a la explotación de los recursos naturales y de las personas. «En realidad, -nos dice el Papa- si bien por un lado es cierto que este modelo social muestra el fracaso del marxismo para construir una sociedad nueva y mejor, por otro, al negar su existencia autónoma y su valor a la moral y al derecho, así como a la cultura y a la religión, coincide con el marxismo en reducir totalmente al hombre a la esfera de lo económico y a la satisfacción de las necesidades materiales» (Centesimus Annus 19).

Hablando desde una valoración de fe, el capitalismo, sobre todo en su expresión más voraz, es un sistema injusto, «marcado por el pecado», cuyos mecanismos «por encontrarse impregnados no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen, a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres» (Juan Pablo II, Homilía en Zapopan y Discurso inaugural de Puebla); un sistema que, por su ateísmo práctico, está «cerrado a toda perspectiva trascendente» (Puebla 546). En suma el capitalismo neoliberal es un sistema intrínsecamente malo, porque «exalta la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del

poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no como un fin y motivo primario de la organización social» (Pablo VI, Octogessimo Adveniens, 26).

Por eso, en las circunstancias actuales en que sólo queda a nuestra consideración un único modelo social vigente, no debemos caer en el pragmatismo irresponsable de aceptarlo y consagrarlo, porque no existen, por el momento, otras alternativas viables. Tenemos que escudriñar en nuestra fe cristiana y en la sabiduría milenaria de nuestro pueblo para encontrar el modelo de sociedad que requerimos los mexicanos en el presente y en el futuro. Basta ya de importar del exterior incluso nuestros esquemas de identidad social. Lo que soñaron nuestros ancianos, lo que dejaron dichos nuestros mayores puede ser hoy fuente de inspiración para reconstruirnos como pueblo, con rostro y corazón propios.

Por eso «a quienes hoy día buscan una nueva y auténtica teoría y praxis de liberación, la Iglesia ofrece no sólo la doctrina social y, en general, sus enseñanzas sobre la persona redimida por Cristo, sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento» (Juan Pablo II, Centesimus Annus, 26).

## CONCLUSIONES PASTORALES

Al hablar aquí de asuntos tan candentes para el desenvolvimiento de nuestra sociedad, y que suscitan muchas veces reacciones viscerales tanto de quienes están a favor como de quienes están en contra de lo que acabo de expresar, debo aclarar, como lo hicimos los Pastores reunidos hace 12 años en Puebla, que «no lo hacemos como maestros en esta materia, como científicos, sino en perspectiva pastoral en calidad de intérpretes de nuestros pueblos, confidentes de sus anhelos, especialmente de los más humildes, la gran mayoría de la sociedad latinoamericana» (Puebla, Mensaje a los pueblos de América Latina, 3)

Es esta perspectiva pastoral la que nos pone existencialmente del lado de las mayorías pobres de nuestra Patria; del lado de aquellos que «carecen de los más elementales bienes materiales en

contraste con la acumulación de riquezas en manos de una minoría, frecuentemente a costa de la pobreza de muchos» (Puebla, 1135, nota 2); del lado de aquellos que, en los proyectos modernizadores o en los bloques de mercado, no cuentan para nada o sólo son considerados como mano de obra barata o como consumidores potenciales. Los cambios recientes del mundo y del país se ven de diferente manera, si se les mira desde los palacios de los magnates o desde la mísera choza de un trabajador de salario mínimo, de un campesino sin tierra o de un indígena sobreexplotado. En los rostros de estos empobrecidos, todos «deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo el Señor, que nos cuestiona e interpela» (Puebla 31).

Aunque nuestra voz sea como la de Juan Bautista, «voz que clama en el desierto» (Lucas 3,4) porque tal parece que nadie nos hace caso y al final se impone la lógica del mal que denunciarnos, los pastores nos atrevemos a lanzarla, a sabiendas de que es como una «espada de doble filo» (Hebreos 4,12) que corta por arriba y por abajo, que denuncia el pecado del mundo y es ocasión para que el profeta sea vilipendiado.

En la búsqueda de soluciones concretas, sabemos que «la Iglesia no tiene modelos para proponer. Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afronten los problemas concretos, en todos sus aspectos sociales, políticos y culturales que se relacionan entre sí. Para este objetivo, la Iglesia ofrece como orientación ideal e indispensable, la propia doctrina social» (Centesimus Annus, 43).

Para elaborar modelos alternativos propios, «estructuras que respondan a las legítimas aspiraciones del pueblo hacia una verdadera justicia social» (Puebla 30), tenemos que inspirarnos en esa «gran corriente de la Tradición de la Iglesia, que contiene las 'cosas viejas', recibidas y transmitidas desde siempre, y que permite descubrir las 'cosas nuevas', en medio de las cuales transcurre la vida de la Iglesia y del mundo» (Centesimus Annus, 1). Pero también



tenemos que beber de nuestros propios veneros, sacando de ellos el agua milenaria con que se alimentaron nuestros antepasados y que aún perdura entre nuestras comunidades indígenas como anhelo de una sociedad ideal donde, a partir de una relación armónica con la tierra, se construye una economía comunitaria que da respuesta a necesidades prioritarias de la vida del pueblo; donde el sentido comunitario da una cohesión tan fuerte que no se resquebraja fácilmente por presiones del exterior o por pugnas intestinas; donde la autoridad, básicamente en manos de los ancianos y de los mayores, es sostenida por servidores que se entregan por completo a la defensa de la vida del pueblo; y donde, finalmente, los valores espirituales y Dios mismo son el criterio último y trascendente que orienta y da sentido a todo lo que en el pueblo pasa.

En el evento Guadalupano, María de Guadalupe nos enseña que, para que el pueblo, para que el pobre, se libere y se construya un futuro, mejor, es del todo punto preciso que él sea el sujeto protagonista de su destino (Cfr. Nican Mopohua 42), que los demás, incluidos los Pastores, tengamos plena confianza en él (Nican Mopohua 87). Sólo así el pueblo liberará positivamente la energía encerrada en los morrales de su historia para transformar este mundo simbolizado en el cerro, que sólo produce *mezquites, nopales, hierbas y espinas, en cerro de plumas de quetzal, de turquesa, de oro y de flores* de todas clases; para no temer la cocolixtli, la terrible enfermedad de los españoles ni ninguna otra enfermedad o angustia, pues se hace capaz de afrontarlas airoso, con la ayuda de Dios y con la fuerza espiritual de su cultura.

Pero no sólo del pasado remoto hay que desatar las energías en esta búsqueda de proyecto propio. También de la experiencia acumulada, en estos quinientos años de mestizaje asimétrico, hay que sacar las mejores enseñanzas.

Tarea muy concreta para nuestra Iglesia Oaxaqueña, marcadamente indígena, es trabajar con incansable amor de padre y madre, para devolver a nuestro pueblo el orgullo de su identidad y la valentía de ser y mostrarse con su rostro propio; a fin de ayudarlo a reconstruirse como pueblo, a rescatar los muchos o

pocos elementos que quedan de su vivencia y sentido comunitario, de su fuerza solidaria, de su paciencia histórica; pero sobre todo, a fin de ayudarlo a sobrevivir como persona y como pueblo en las nuevas circunstancias que se avecinan.

A los dirigentes de nuestra sociedad, que tienen la responsabilidad de tomar por el pueblo las decisiones políticas que el momento reclama, en nombre de Dios y de los pobres, les amonestamos para que reconsideren con mucha seriedad las razones de quienes son las mayorías del pueblo mexicano, es decir, los trabajadores, colonos, campesinos, indígenas, marginados de las ciudades, en suma, los pobres de este país. Ética y evangélicamente es inmoral una decisión que, como punto de partida, sólo toma en cuenta al sector de mayor potencialidad productiva en México, que no representa más del 30% de la población aunque tenga más posibilidades de actuar exitosamente en una economía mundializada; en tanto que para el otro 70% del pueblo no contempla sino migajas de solidaridad, que además de ser un programa sexenal que no afronta a fondo los problemas estructurales de las comunidades, a menudo es instrumentalizado, para fines políticos y electoreros del partido oficial.

En relación al Tratado de Libre Comercio, que se halla en proceso de negociación, es necesario ampliar los mecanismos de discusión de los términos de dicho tratado, a fin de que participen en su elaboración verdaderos representantes del pueblo, de sus organizaciones gremiales independientes, de los movimientos populares, campesinos e indígenas y de agrupaciones civiles de defensa de los derechos humanos. En fin que la sociedad civil tenga mayor ingerencia, junto con los técnicos y expertos en la materia, en el análisis y toma de decisiones tan trascendentes para el país.

Pero si, a pesar de todo este proceso de consulta al pueblo, la angustia del momento, originada por la imposición de un modelo económico del exterior, que es éticamente condenable, nos obligara a aceptar el Tratado como única salida a nuestra crisis social, de todas maneras, nos queda la responsabilidad moral de salvaguardar en él los derechos his-

tóricos inherentes a nuestro pueblo y de buscar los mecanismos más efectivos que aminoren el costo de sufrimiento que esto implica para el pueblo pobre. No se justificaría, bajo ningún motivo, echar sobre los adoloridos hombros del pueblo, de los débiles, de los pobres de esta tierra, la carga más pesada de dicho Tratado.

## DESPEDIDA

Que nuestra Madre del Cielo, que puso su casa en este cerro del Tepeyac, e hizo que esta casa fuera también nuestra casa y el símbolo del proyecto de nuestra sociedad, guíe hoy los pasos de la Patria Mexicana, para que no sucumba el ideal de vida de nuestro pueblo en las actuales circunstancias de la historia mundial. Si cada uno de nosotros echa a andar su creatividad y se une al esfuerzo común en la búsqueda de alternativas mejores para nuestra sociedad, sea dentro del Tratado, sea fuera de él, ciertamente que muy pronto veremos brillar la luz de *! Sol de justicia que guiará nuestros pasos por el sendero de la paz.*

Como un pequeño, pero a nuestro parecer significativo, aporte en la búsqueda de alternativas sociales y religiosas al lado del pueblo pobre, venimos hoy a ofrendarte Señor, por manos de tu Madre Santísima, este racimo de mujeres indígenas y campesinas, que dan inicio a su formación integral, en el Centro Guadalupano de Promotoras Rurales e Indígenas de Oaxaca. Son un símbolo humilde de lo que podemos hacer como Iglesia y como pueblo. En la medida en que experiencias como ésta, se consolidan, se multiplican y se articulan es posible ir cristalizando las bases para un proyecto de pueblo que satisfaga plenamente los anhelos de los pobres.

Pongamos pues todo nuestro empeño en esta obra tan importante con la certeza de que nos era en bano. Tonantzin Guadalupe nos dice lo mismo que a Juan Diego: *«Ten por seguro que lo agradeceré mucho y lo pagaré, y por esto te he de hacer dichoso, te daré felicidad y merecerás mucho que recompense tu fatiga, con que vas a poner en obra lo que te he dado en comisión»* (Nican Mopohua 27). Así sea.



## LA PALABRA A FONDO: IDEAS PARA LA HOMILIA

**Casiano Floristán**  
Pastoralista. Madrid, España

### DOMINGO 24 DEL TIEMPO ORDINARIO (15.9.1991)

Frase evangélica: TÚ ERES EL MESÍAS

Tema de predicación: LA CONFESION DE FE

1. Este evangelio ocupa un lugar central en Marcos y lo divide en dos partes. En la primera Jesús habla de su *secreto mesiánico*; en la segunda lo revela y explica. En un momento crucial los discípulos dan un primer testimonio: «Tú eres el mesías». En realidad identifican a Jesús como salvador esperado desde la expectación popular nacionalista. La confesión definitiva la hará el mismo Jesús cuando afirme delante del Consejo judío: «yo soy el Mesías». A partir de esta afirmación se entiende el mesianismo de Jesús: predica, obra y muere por el reino del Dios de la justicia, la verdad y la vida; no es un Mesías político que intente reinar sobre las naciones o dominar a los pueblos. Lo confirmará el centurión al pie de la cruz: «Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios».

2. Jesús educa a sus discípulos con dos orientaciones: silenciar un mesianismo desvirtuado por los intereses políticos y aceptar una entrega de total servicio hasta la muerte. Jesús no es un rey poderoso sino un servidor sufriente. Por otra parte, discípulo de Jesús no es quien se reduce a confesar la fe verbalmente con meras fórmulas. Dos son las condiciones esenciales en el discípulo: 1) la renuncia de sí mismo (abando-

no de todo), y 2) cargar con la cruz, es decir, llevarla hasta el lugar del suplicio (humillación suprema). De este modo los seguidores de Jesús participan en su misión, se ponen detrás o en pos de él.

3. La vida cristiana es participación de Cristo, quien llega a la gloria mesiánica a través de la pasión y de la muerte, consecuencia de su tenor de vida. El creyente debe vivir la paradoja cristiana: salvar la vida es perderla y perderla por Cristo es salvarla.

Reflexión cristiana:

¿Tiene compromiso real nuestra confesión de fe?

En el fondo, ¿quién es Jesús para nosotros?

### DOMINGO 25 DEL TIEMPO ORDINARIO (22.9.1991)

Frase evangélica: QUIEN QUIERA SER EL PRIMERO, QUE SEA EL ÚLTIMO Y EL SERVIDOR DE TODOS

Tema de predicación: LA ENTREGA A LOS DEMAS

1. Jesús sitúa las exigencias del seguimiento a partir de un segundo anuncio de la pasión, que los discípulos siguen sin entender porque discuten «quién es el más importante». No comprenden el sentido de la cruz ni el protagonismo de los últimos. Precisamente en la cruz Jesús se hizo el último y en la resurrección fue el primero. Los discípulos se resisten a aceptar una comunidad en la que los primeros criterios son el servicio y la humildad. Con estas actitudes se sirve a los niños.

2. La llegada del reino trastoca los esquemas del mundo, sensibles siempre a encumbrar al primero y a menospreciar al último, en virtud de la vanidad, orgullo y ambición. Los menores, es decir, los pobres y marginados, tienen en la comunidad nueva una relevancia inusitada, porque son sacramento descon-

certante de Dios. la comunidad cristiana se diferencia de cualquier otra comunidad en estos criterios operativos evangélicos. Por eso, la acogida a los menores es acogida cristiana y la opción por los pobres es criterio fundamental de la Iglesia.

3. El seguimiento de Jesús entraña incompreensión y persecución, Jesús fue «entregado en manos de los hombres», es decir, manipulado. Tiene conciencia de que se dirige al encuentro de una muerte violenta. Constantemente, a lo largo de la historia, los justos sufren afrentas, los profetas son perseguidos y los mártires padecieron una muerte violenta.

Reflexión cristiana:

¿Aceptamos los sufrimientos inherentes a una vida cristiana?

¿Por qué queremos ser siempre los primeros?

### DOMINGO 26 DEL TIEMPO ORDINARIO (29.9.1991)

Frase evangélica: EL QUE NO ESTA CONTRA NOSOTROS ESTA A FAVOR NUESTRO

Tema de predicación: EL ESCANDALO

1. Los discípulos pretenden tener el monopolio de Jesús con una actitud sectaria. Se consideran los dueños de la causa de Jesús y condenan a los que actúan fuera del grupo, especialmente si triunfan. Es la tentación del exclusivismo o del *capillismo*. Precisamente esta actitud pone en peligro la fe de los sencillos. El cristiano que se considera fuerte debe ayudar al débil y, por el contrario, el débil no debe condenar al fuerte, ya que el primer criterio cristiano es el de la caridad. Las metáforas del fuego y de la escisión de una parte del cuerpo sugieren la idea de la purificación mediante la persecución y el sufrimiento.

2. La causa de Jesús es mucho más amplia que la de su grupo estricto, y el

reino de Dios es más ancho que la Iglesia. Ni los discípulos ni los apóstoles tienen la exclusiva del proyecto de Jesús en la sociedad. No sólo hay en el ancho mundo personas capaces de hacer signos liberadores, sino que deben ser reconocidas y agradecidas por sus compromisos de justicia y de caridad. El Espíritu de Dios no se encierra en grupos o instituciones sino que es soberanamente libre. La intolerancia (religiosa o nacionalista) ha creado multitud de funestas consecuencias.

3. Por el contexto en el que está situado, se deducen de este evangelio algunos criterios básicos del modo de ser discípulo de Jesús: ver lo positivo de la vida, colaborar con todas las fuerzas emancipadoras, agradecer toda ayuda, servir a los demás gratuitamente y no escandalizar a los que buenamente se inspiran en Cristo para realizar su vida. En definitiva, magnanimidad frente a mezquindad; generosidad frente a envidia; tolerancia frente a sectarismo y *corrar por lo sano frente a medias tintas.*

Reflexión cristiana:

¿Hay en nosotros algo de fanatismo?

¿En dónde vemos hoy escándalos?

#### DOMINGO 27 DEL TIEMPO ORDINARIO (6.10.1991)

Frase evangélica: LO QUE DIOS HA UNIDO NO LO SEPARA EL HOMBRE

Tema de predicación: UNA NUEVA MORAL

1. La característica más notable de la moral farisaica es el legalismo. En cambio la moral que propone Jesús es de actitudes. Para transmitirla a sus discípulos, el evangelio narra dos episodios. El primero es una controversia con los fariseos sobre el divorcio, que favorecía entonces al varón y discriminaba a la mujer, considerada inferior y propiedad del marido. Jesús se sitúa en la perspectiva de Dios y recuerda el designio amoroso divino en el logro de una plenitud humana. El varón y la mujer son personas iguales; se unen en matrimonio por amor, no por otros intereses. Como proyecto el matrimonio es indisoluble, en la realidad práctica debe regularse de algún modo el posible fracaso matrimonial. Lo que debe ser, a veces

no puede ser a causa de la «dureza de corazón».

2. El segundo episodio es un altercado en relación a unos niños llevados a Jesús para que sean bendecidos. En el fondo los discípulos piensan que los niños, los *menores*, no significan nada; el reino de Dios es de adultos, de personas *fuertes*, es decir, de los que hacen méritos, realizan obras y piensan ortodoxamente. Jesús, por el contrario, cree que el reino -por ser de los *pequeños* sin pretensiones de dominio- es recibido al ser iniciativa divina. Con la actitud de un niño se recibe el reino después de haber entrado en él.

3. Lo que confiere unidad a los dos pasajes, en el orden de la fe, es la vida cristiana según las exigencias del reino, es decir, confianza, disponibilidad y abandono. Dicho de otro modo, es el seguimiento de Jesús con compromiso e inocencia. El reino se acoge como don gratuito en una actitud de entrega amorosa.

Reflexión cristiana:

¿Somos capaces de mantenernos en la vida con firmeza?

¿Con qué actitudes recibimos el reino de Dios?

#### DOMINGO 28 DEL TIEMPO ORDINARIO (13.10.1991)

Frase evangélica: VENDE LOS QUE TIENES, DALE EL DINERO A LOS POBRES Y SIGUEME

Tema de predicación: LA SALVACION

1. La salud -de donde se deriva salvación- equivale idealmente a vida en plenitud (sin rastro de enfermedad), a inte-

gridad personal (sin secuelas de alienación) y a armonía global (en paz con todos y con Dios). Cumple todos los deseos y aspiraciones de la persona y se expresa en la esperanza de la inmortalidad. No es mera liberación de desgracias sino realización plena del ser personal. Naturalmente, la salud está constantemente amenazada por la enfermedad, el hambre y, en definitiva, el pecado y la muerte. Sólo Dios es salud total, que se comunica en la historia; por eso es «bueno».

2. La salud cristiana o salvación liberadora abarca la totalidad de todo lo humano, no es mera inmortalidad del alma ni sólo retribución individual de la «vida eterna». Es llegada ya, aunque todavía no en su plenitud, del reino de Dios. Para recibir la salud de Cristo no basta guardar los mandamientos es necesario despojarse de las riquezas y entrar en la comunidad de discípulos.

3. Evidentemente, las riquezas son un obstáculo considerable para entrar en el reino de Dios o para seguir a Jesús, lo que plantea esta cuestión evangélica: «¿Quién podrá salvarse?». La salvación es irrupción de Dios en la persona humana, que acepta y cree sin aferrarse al dinero o a la autosuficiencia. La recompensa de los discípulos que lo han dejado todo es consecuencia del seguimiento: formar parte de la comunidad eclesial ahora y de la definitiva en la plenitud de los tiempos. Lo que parece «primero» es lo «último» y al revés.

Reflexión cristiana:

¿Por qué nos aferramos tanto a las riquezas?

¿Qué salvación es la que pretendemos?

NORBERT F. LOHFINK, *Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Bible*, Berkeley (BIBAL Press) 1987, vii + 78 págs.

Este libro recoge las conferencias sostenidas por N. Lohfink en el American Baptist Seminary of the West, del 31 de marzo al 2 de abril de 1986, dentro de la serie Conferencias Bailey.

El autor aborda la cuestión (opción por los pobres) a partir de pocos textos, que no han sido suficientemente comprendidos, en su opinión. Por ello omite lugares exegéticos que tan obviamente uno esperaría encontrar aquí como, por ejemplo, la crítica social de los Profetas.

Lohfink define primero el horizonte en el que se sitúa la afirmación bíblica de que Dios opta por los pobres. 1) Dios se interesa por el hombre en todas sus dimensiones, incluidas la material y la social. 2) Los pueblos del Medio Oriente antiguo se interesaban por los pobres - el rey tenía una especial obligación de mirar por ellos. Hasta aquí no se trata de una aportación específica de la Biblia.

La aportación específicamente bíblica aparece en el Exodo. Dios no sólo quiere que se ayude a los pobres, sin un cambio en el sistema social opresor, sino que piensa en una diferente organización social, donde no haya pobres. Por eso saca de Egipto a los pobres (israelitas y no israelitas)

El esquema seguido por Dios en su acción sería éste: 1) Salida de Egipto. 2) Constitución de una nueva sociedad en el Sinaí. 3) Entrada en la tierra. Israel queda constituido en *sociedad de contraste* ante Egipto y ante todo el mundo (cf Dt 4,6-8). Lohfink sigue a N.K. Gottwald (*Las Tribus de Yahvé*) en una breve alusión a los orígenes de Israel: adopta el *modelo de revuelta* de la que habría surgido una sociedad igualitaria y segmentada.

El autor difiere, tanto de los teólogos de la Liberación como de la Comisión Teológica Internacional, en cuanto a su in-

terpretación del Exodo. Aquéllos ponen demasiado su confianza en la acción política, mientras que ésta afirma, restrictivamente, que Dios sacó al pueblo de Egipto, no para librarlo de la pobreza, sino para llevarlo a adorar a Dios en el Sinaí. A ambos les falta subrayar que Dios quería una nueva sociedad, *la sociedad de contraste del pueblo de Dios*. Los teólogos de la Liberación pueden ver en las Comunidades Eclesiales de Base los inicios de esa sociedad de contraste. Con justicia dichos teólogos llaman a este milagro (así lo llama Lohfink) la «Iglesia de los pobres».

Al aludir al Nuevo Testamento, Lohfink hace notar que el tema de los pobres y la pobreza domina los estratos más antiguos del Evangelio para luego decrecer en importancia. La razón de esto sería que la comunidad cristiana tomó en serio el ideal de una sociedad sin pobres e intentó vivirlo -realidad reflejada en He 4,34.

En un ulterior análisis sobre Sofonías, Déutero y Trito-Isaías, el autor confirma que los pobres por los que opta Yahvé son primero, los pobres de Israel, después, todo Israel sufriente por el Exilio. Ahora lo es la comunidad de seguidores de Jesús que intentan realizar el ideal de una sociedad sin pobres y sufren por ello la pobreza de la persecución. Mediante esta sociedad de contraste, Dios quiere transformar a toda la humanidad.

El autor ha recorrido un largo camino en su búsqueda exegética en torno a temas como los pobres, la liberación, etc. (ya en 1973 escribía sobre *la Salvación como Liberación en Israel*). Su búsqueda personal en la «Comunidad integrada», en Alemania, ha sido determinante en este recorrido. Y últimamente ha manifestado en diversas ocasiones su gran aprecio por las Comunidades Eclesiales de Base.

Resulta estimulante escuchar estas cosas de un exegeta de la calidad de N. Lohfink. Su libro nos ofrece una verdadera clave de interpretación del Antiguo

Testamento (y de toda la Biblia): *la opción de Dios por los pobres*. La idea no es nueva pero está presentada con gran fuerza y coherencia, a base de un serio análisis exegético.

En varias ocasiones, la interpretación de Lohfink se basa en opiniones suyas que otros podrán discutir, pero que el autor apoya en su gran conocimiento del Antiguo Testamento, por ejemplo, su interpretación (colectiva) del Siervo de Yahvé, o del retrato lucano de la primitiva comunidad (He 4,34), o del discurso de Jesús en Mt 25,31-46. Asume algunas aportaciones de N.K. Gottwald, pionero del estudio sociológico de la Biblia, en cuanto a los orígenes de Israel.

Es agudo su análisis de la evolución del concepto *pobres de Yahvé* en la Biblia, desde el Exodo hasta el Nuevo Testamento. No se pierde en inútiles disquisiciones sobre el significado del término pobre y apunta a la realidad misma: los marginados, oprimidos, perseguidos. La actitud de Dios hacia éstos y el carácter de los pobres como mediación fundamental (en cuanto *sociedad de contraste*) en la transformación de todo el mundo, es la tesis central de Lohfink y, como decíamos, una verdadera clave de interpretación de la Biblia.

Con su estudio, el autor refuerza indiscutiblemente la causa de los pobres y uno no puede menos de alegrarse por ello. Muestra aprecio por los teólogos de la Liberación, aunque les hace algunas críticas. Sin embargo, parece ignorar el trabajo exegético que han realizado los *exegetas de la Liberación* (por llamarles de algún modo). Parece quedar marginada la obra de Alonso Díaz, Mesters, Miranda Schwantes, Sicre, Sílvate, Soares-Prabhu, por citar sólo algunos.

El punto que resultará más discutible para muchos teólogos, exegetas y agentes de pastoral latinoamericanos, es lo que pareciera un decidido rechazo de la política, por parte de Lohfink. Creo que su postura puede ayudar a redimensionar lo político y la política, pero

no es fácil ver cómo Dios piense prescindir por completo de esta realidad humana en su proyecto salvífico. La críptica alusión al *Ministro de Cultura del Faraón* es, cuando menos, poco feliz...

Pero desearía subrayar el decidido apoyo de Lohfink a la causa de los pobres. Cito, para terminar, un párrafo claro y valiente del autor:

*Este texto central del Antiguo Testamento (el Exodo) por sí mismo debería callar a cualquiera que considere embarazoso el que las Iglesias cristianas hablen de una 'opción por los pobres' y el que una teología se llame a sí misma 'teología de la Liberación'. Este credo es ante todo una confesión del Dios que condujo a los pobres a la libertad. Si el credo del Nuevo Testamento añade nuevas dimensiones, ciertamente nunca se queda por debajo de este credo de Israel (pp. 35-36).*

N.B. El autor ha completado su pensamiento en un artículo reciente: *Poverty Laws of the Ancient Near East and of the Bible, Theological Studies* 52 (1991), 34-50.

F.L.R.

Varios Autores, *Contemplar al que traspasaron. (Teología y praxis desde el Corazón)*. Ediciones MSC, Santo Domingo, Rep. Dominicana, 1990, 300 pp.

Hacia falta este intento de refundación teológica del culto al Sagrado Corazón. En el Centenario de la fundación de los Misioneros de los Sagrados Corazones varios de sus teólogos y pastores publican este volumen, en el que se combinan artículos de distinto talante y en torno a los diferentes temas teológicos que tienen que ver con esta espiritualidad.

La primera parte toca tres temas fundamentales: *Una cristología desde el corazón*, de Manuel Soler; *La Iglesia nacida del costado abierto de Cristo*, de Josep Amengual, y *Espiritualidad de los traspasados*, de Jaime Reynés. La Cristología ocupa una tercera parte de todo el libro, por razones obvias. Al hacer un recorrido histórico de esta devoción, toca los puntos que hoy la hacen vulnerable pastoralmente, por ser expresión más propia de otro momento cultural, y asume la tarea de refundarla cristológicamente de cara al mundo actual. El capítulo V, *El traspasado y los traspasados de la historia*, toca fondo,

y ofrece perspectivas importantes para la reinterpretación de esta devoción ahora.

La eclesiología resulta un tanto escueta, comparada con la cristología, aunque claramente situada en la línea del Vaticano II. Su referencia fundamental es Cristo y la Trinidad, y desde ahí reorienta a la comunión de fe en el Traspasado.

El tercer tema, *Espiritualidad de los traspasados*, casi otra tercera parte del libro, reinterpreta, desde una perspectiva místico-poética, la espiritualidad de la misericordia desde la teología de la liberación. En un breve y bello capítulo retoma la dimensión femenina, tan conatural a esta devoción, desde una perspectiva de compromiso y liberación. Titula su capítulo: *La espada en la costilla. Mujer, esa atravesada*.

La segunda parte consiste básicamente en testimonios de vida pastoral y se titula *Servir al traspasado en los traspasados*. En cuatro breves capítulos se muestra la tierra en que está enraizada la anterior reflexión teológica.

Este libro viene a llenar un hueco en el trayecto de la devoción al Corazón de Jesús, gracias a que asume honradamente las dificultades que la hacen hoy menos actual o incluso desituada. Es un buen ejemplo de cómo un grupo de religiosos asume la tarea seria de refundar su carisma.

C.B.G.

G. Gutiérrez, *Entre las calandrias*, Ed. CEP, Lima, Perú, Nov. 1990.

En este pequeño librito de 94 pp., nos manifiesta G. Gutiérrez su inmensa esperanza. En estas páginas sigue su diálogo, su comunión en la utopía con José María Arguedas. La experiencia humana de este cholo indígena, que recoge y expresa bellamente lo mejor del corazón de los pobres del Perú, cual canto de sirena atrae repetidamente la atención y sensibilidad del corazón cristiano de Gustavo.

La larga y pesada cruz que carga secularmente el indígena no ha empeñado ni enturbiado su esperanza. Basado en la lectura literaria que Arguedas hace de los pobres de su tierra, Gustavo Gutiérrez bella y magistralmente manifiesta en ella la estructura de la esperanza cristiana.

Arguedas simboliza la historia y su conflicto en dos calandrias. La calandria «consoladora», que es la de los poderosos, los que oprimen al pobre, los que fabrican al dios inquisidor. Y por otra parte, la calandria «de fuego», que es la de los pobres, la de los pequeños, la del Dios liberador que restaura y hace fluir la vida y la alegría. Quizá sin pretenderlo, Arguedas asume lo que Jesús sintetizó genialmente como lectura de esta historia en conflicto: *somos trigo y cizaña*.

La *calandria de fuego* se caracteriza por su honestidad, por su limpidez. Por el contrario, la *calandria consoladora* se llena de corrupción, de deshonestidad. Por ello, no vacila en llegar hasta matar al pobre para lograr sus propósitos. Pero esta muerte la envuelve en la mentira y el engaño. Rehuye la luz, de la justicia. Le revuelve el estómago oír de los pobres y su justicia.

En la presente y trágica situación de miseria y muerte para los pobres del Perú y del mundo, estremece la serenidad y firmeza de proclamar la esperanza que llegará la *calandria de fuego*. ¿Qué pasará con la *calandria consoladora* y su idolatría, cuando tantos hechos socioeclesiales invitarían a Gustavo G., y los que confían en el Dios liberador de los pobres, a la desesperanza, a «regresar» sumisamente al sistema injusto? Proclamará sencillamente y decididamente su esperanza en un futuro de «tierra nueva y cielos nuevos». Y para ello asume bellamente lo profundamente humano y por lo tanto, cristiano, que vivió y escribió Arguedas:

*Ha llegado (el pueblo pobre del Perú) amarillo, roto, sin chullo siquiera. Ha regresado igual de su ropa, pero en su ojo había Dios... ¿Qué Dios? ¿Cómo sabes? Dios es esperanza, Dios alegría, Dios ánimo. Llegó unpu (encogido), enjuermo, agachadito. Salió tieso, juirme, águila.*

Ante este texto de Arguedas, G. Gutiérrez termina su ensayo proclamando en él su esperanza por los pobres del Perú y del mundo:

*Y pese a la «pequeña muerte», el propio José María surge también en el Perú de hoy, erguido, águila, siempre mozo.*

R.O.M.