



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES
DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA**

T E S I S

TEOLOGÍA MAYENSE EL DISCURSO SISTÉMICO DE LO SAGRADO POR LA DEFENSA DE DERECHOS INDÍGENAS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**MAESTRA
EN CIENCIAS SOCIALES
CON OPCIÓN EN
ESTUDIOS FRONTERIZOS**

PRESENTA

GABRIELA CAMPOS CORTÉS

COMITÉ TUTORIAL

**DIRECTOR DR. JESÚS TEÓFILO MORALES BERMÚDEZ
DRA. MARÍA INÉS CASTRO APREZA
DR. ELIO MAS FERRER KANT**



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Noviembre de 2007.

2014 Gabriela Campos Cortés

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

1ª Avenida Sur Poniente núm. 1460

C.P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México

www.unicach.mx

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

Calle Bugambilia #30, Fracc. La Buena Esperanza, manzana 17, C.P. 29243

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

www.cesmeca.unicach.mx

ISBN: **978-607-8240-80-7**

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DEL CESMECA-UNICACH



Teología mayense. El discurso sistémico de lo sagrado por la defensa de derechos indígenas. Por Gabriela Campos Cortés se encuentra depositado en el repositorio institucional del CESMECA-UNICACH bajo una licencia [Creative Commons reconocimiento-nocomercial-sinobraderivada 3.0 unported license](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/).

INDICE

Resumen de tesis	1
Agradecimientos	3
Introducción	4
Capítulo I Inculturación del Evangelio	21
Capítulo II La teología como discurso de lo sagrado	70
Capítulo III Teología Mayense Cristiana	113
Capítulo IV los Derechos de los Pueblos Indígenas sustento del discurso teológico	153
Conclusiones Finales	196
Bibliografía	205
Anexos	215
Entrevista a Pedro Gutiérrez Jiménez. Coordinador tseltal de la Teología Mayense	
Estructura de la CEM	220

Resumen de tesis

Pareciera absurdo que en tiempos de la modernidad, se presente como tema de interés para una tesis en Ciencias Sociales, “La Teología Mayense”, cuando hace más de cinco siglos que la historia aleccionó que las estructuras del conocimiento científico respecto a los saberes humanos, apuntalaron una clara ruptura contra las anteriores “verdades reveladas” de la época medieval, las que suponían emanaban de Dios validadas por la misma Iglesia y la teología cristiana entonces dominante.

En este sentido creemos que por estas razones, cuando el mundo de los saberes se expresa en el arquetipo de la crisis, la Iglesia asimismo, entrada la década de los 60, se manifestó en situación de crisis y convocó a los miembros de la jerarquía para emplazar sus posicionamientos epistemológicos y políticos, acorde con la época. Así el hito del Concilio Vaticano II incentivó cambios en la estructura general de la institución, entre los cuales fue relevante la organización pastoral, en el que la integración de los laicos como gestores de sus propios procesos de evangelización garantizaría concretar los intereses de expansión en el mundo secular.

En esos movimientos católicos, convergieron también los planteamientos pastorales para el sector indígena, la jerarquía latinoamericana para ello retomó la propuesta de *Inculturación del evangelio* para aplicarla en la pastoral indígena de América.

A más de cuarenta años en que se realizaron dichos cambios, los analistas de la religión han contribuido a pensar las razones políticas que movieron a la Iglesia institucional para reelaborar su marco teológico, doctrinal y pastoral, que no estriba sólo en una participación abierta de los laicos dentro de la institucionalidad, sino sobre todo en que la Iglesia de Roma, entramó desde la década de los 60' sus posibles reposicionamientos de cara al fin de la Guerra Fría.

A partir de los lineamientos de la Inculturación, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, en Chiapas, apuntaló desde 1980 la configuración de la Iglesia Autóctona en la que se proyectó la reflexión y sistematización de Teología Mayense, como parte del sistema simbólico religioso de dicha Iglesia.

El proceso de la teología mayense, convergió coyunturalmente con los movimientos indígenas que impulsaron la aprobación de una Declaración Universal de Derechos de Pueblos Indios en la que se concretó el ejercicio del derecho a las autonomías indígenas.

Ciertamente que estos movimientos no fueron ajenos a los intereses económicos y políticos de las grandes potencias y de las expectativas de los Estados Nacionales que, por obligación de los Convenios de Derechos Humanos, avaló varios encuentros indígenas, pero que en perspectiva política, probablemente conseguirían la integración definitiva de los indígenas a la hegemonía nacional.

Sin embargo la tendencia que persiguieron muchas organizaciones indígenas, fue la perspectiva de los derechos humanos con la cual lograron el reconocimiento constitucional del derecho a la autonomía en las instancias de la ONU.

En perspectiva antropológica creemos que este proceso social suscitado en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas permite analizar los discursos teológicos elaborados por los indígenas. En ellos se evidencia el entramado de los sistemas simbólicos, en el que se tejen las estructuras generales de la cultura y las estructuras conceptuales sobre lo sagrado, que dan cuenta del papel de la cultura en esa sociedad, y su alcance social para comprender lo que significa para los sujetos el sistema religioso y su eficacia.

A la memoria de mi padre

Agradezco el apoyo y colaboración de personas e instituciones que me impulsaron a realizar este trabajo en el que ahora presento los resultados. En esta tesis presento mis esfuerzos personales de sistematización y experiencias propias que me dejaron comprender la complejidad y la riqueza del mundo indígena y su trajinar en su propuesta política religiosa.

Por ello agradezco a las compañeras y compañeros, amigas y amigos indígenas, que con profunda confianza abrieron sus corazones para darme a conocer la sabiduría que hay en ellas y en ellos, especialmente agradezco a mi amiga y compañera Reina, a Luvia de CODIMUJ, a Pedro de la Teología India, Sebastián de la organización de “Las Abejas”, Xuno de Celali, y Adelfo Regino de SERMIXE, que me enseñan que la riqueza de la sabiduría de sus culturas, no es para guardarse de manera individual en los corazones, sino para compartirla y enriquecerla en la convivencia cotidiana de nuestras pluralidades.

Agradezco a amigos y compañeros de las instituciones en las que he aprendido a sistematizar los conocimientos de mi convivencia con los pueblos indígenas, agradezco al CENAMI, sobre todo al padre Eleazar, por permitirme conocer el alcance de la propuesta de inculturación incentivado por esa institución.

También reconozco sinceramente el aprendizaje obtenido en este trabajo gracias a las confrontaciones incisivas y cuestionamientos amistosos surgidos del mundo académico, recuerdo con gusto primeramente a Elio Masferrer maestro y amigo que me impulso desde la licenciatura a dar continuidad a mi pensamiento y experiencia, al Doctor Jesús Morales que durante el proceso de elaboración de mi tesis no dejó espacio para los planteamientos superficiales, ni dejó travesía alguna donde sostener la última duda, y si traté de sostenerme en ella, una nueva cuestión proyectó a otra más profunda... gracias también a Inés Castro que con sus aportes ayudaron a concretar ideas.

Agradezco necesariamente al CESMECA que abrió sus puertas no sólo en lo académico sino también con el apoyo concreto a través de la beca que me proporcionó para dar término valioso a mi tesis.

Por último correspondo a mi madre y hermanos quien durante este tiempo, a pesar de la separación definitiva de mi padre, siguieron dándome su apoyo para cerrar esta causa de aprendizajes en el mundo indígena con la elaboración de mi tesis.

INTRODUCCIÓN

Pareciera inconsecuente que en tiempos de la modernidad, se presente como tema de interés para una tesis en Ciencias Sociales, “La Teología Mayense”, cuando hace más de cinco siglos que la historia aleccionó que las estructuras del conocimiento científico respecto a los saberes humanos, apuntalaron una clara ruptura contra las anteriores “verdades reveladas” de la época medieval, las que suponían emanaban de Dios y se encarnaban en los sacerdotes y el clero, validadas por la misma Iglesia y la teología cristiana entonces dominante (Aguirre Rojas, 2003:115).

Sin embargo en esta época de modernidad, el puntal epistemológico que revolucionó el periodo medieval, se encaminó a construir veracidad de largo alcance y de efectos duraderos, pero en la actualidad preguntas surgidas en aquellos tiempos, la Ciencia revirtió cuestionamientos al modelo establecido. Respuestas a ¿quién representa el saber? ¿de dónde se origina ese saber? ¿de dónde proviene la verdad? ¿quién valida y debe autorizar las verdades sociales aceptadas por todo el mundo?, reaparecen en las nuevas proposiciones epistemológicas de las Ciencias, asentando de nueva cuenta a las Ciencias en una etapa de crisis. (Ibid)

La crisis de la Iglesia Institucional

Aunque desde el siglo XVI, la confrontación de la nueva propuesta epistemológica, opuesta a las verdades reveladas del mundo eclesiástico, terminó con la Iglesia como autoridad de donde emanaban las verdades reveladas, la Iglesia jerárquica no se distanció ni del poder político de la mayoría de los nuevos Estados Nacionales, ni de los planteamientos propuestos por la nueva ciencia experimental a través de sus feligreses. Por lo cual creemos que a través de esta paradoja, en el seno de la Iglesia

se retomaron siempre los planteamientos de los saberes científicos, con el fin de adecuar sus intereses y posicionamientos políticos.

En este sentido creemos que por estas razones, cuando el mundo de los saberes se expresa como prototipo de la crisis, la Iglesia asimismo, entrada la década de los 60, se manifestó en circunstancia de crisis y por ello convocó a los miembros de la jerarquía para situar sus posicionamientos epistemológicos y políticos, acorde con la época.

Así el hito del Concilio Vaticano II en el seno de la Iglesia, incentivó cambios en la estructura general de la institución, entre los cuales fueron relevantes la organización pastoral, en el que la integración de los laicos como gestores de sus propios procesos de evangelización garantizarían concretar sus intereses de expansión en el mundo secular. A partir de entonces se abrieron una serie de procesos de evangelización en el que participaron grandes sectores de la sociedad católica quienes se organizaron en diferentes movimientos para la reflexión de la Biblia y la doctrina renovada. Entre estos el movimiento familiar cristiano, católicos obreros, grupos juveniles, maestros y estudiantes, catequistas, las Comunidades Eclesiales de Base, instancias de estudios sociales y religiosos, se configuraron en espacios para lograr los objetivos de la institución.

En estos movimientos católicos, que tuvieron carácter de universal, también abarcaron los planteamientos pastorales para el sector indígena, y fueron los obispos de África quienes acuñaron el concepto de *Inculturación del Evangelio* para la práctica pastoral entre indígenas. Antes de la celebración del Concilio, la experiencia de los movimientos nacionalistas africanos para lograr la descolonización europea, incentivó a la Iglesia africana para replantear la evangelización desde la perspectiva de las culturas nativas de ese continente.

Posterior a la celebración del Concilio, la Iglesia latinoamericana retomó la propuesta de *Inculturación del Evangelio* para aplicarla en la pastoral indígena de América. Los obispos de América Latina desarrollaron teológicamente el concepto de inculturación, desde los fundamentos bíblicos que revelan, que el “Verbo de Dios se hizo carne” y al asumir la humanidad en sí, asumió la cultura del pueblo que eligió para hacerse humano. Otro argumento teológico de la inculturación se sustenta en la teología que desarrollaron los primeros padres de la Iglesia conocida como patrística, que expone la teología de “Las Semillas del Verbo”, (Comisión Episcopal de Pastoral Indígena, 1988). Esta reflexión teológica estuvo encaminada a lograr la síntesis de las dos grandes culturas que dieron origen al cristianismo, la cultura judía y la cultura griega, con la que fue posible asumir en su estructura conceptual, otras perspectivas filosóficas – teológicas que no fueran de origen cristiano.

Los padres de la Iglesia en sus testimonios escritos, justificaron la continuidad de la acción misional de San Pablo para expandir el evangelio de Jesús el Cristo, hacia los pueblos “paganos”, que en su tiempo se refería a los griegos. (Jaeger, 2005) Por otro lado la reflexión teológica desarrollada en la patrística también demostró la perspicacia de algunos obispos para enfrentar la nueva situación de evangelizar a los helenos, hecho que al paso del tiempo, viabilizó a la religión católica para adquirir el status de universal.

Con el emperador Constantino la propuesta cristiana se convirtió en la religión oficial del Imperio, en este momento la Iglesia católica perdió su perspectiva misionera-mística porque todo su capital simbólico sobre la significación de la Resurrección como licitación de cambio social para las comunidades cristianas se echó al olvido. Lo cristiano se expandió desde la validez institucional de la Iglesia, y desde entonces Roma posee la “verdad sagrada” de la catolicidad y sus aparatos. (Bermúdez, 2005) Amalgamados así el “poder espiritual”, y el poder político, la cultura y la religión europea fueron la única y verdadera matriz de la fe y de la civilización.

Evaluación pastoral de la Iglesia en América

Los jerarcas de la Iglesia de América Latina impulsada por la nueva evangelización, pero a la vez confrontada por los científicos sociales – en su mayoría antropólogos-, en su acción misionera, valoraron que desde la llegada de los españoles, la institución incitó el etnocidio de los pueblos originarios de América por tanto se dieron a la tarea de repensar la concreción de la nueva evangelización en la pastoral indígena.

La jerarquía revisó las acciones históricas de los misioneros que llegaron junto con los conquistadores al Continente, y concluyeron que tanto misioneros como conquistadores arribaron a estas tierras con su bagaje etnocentrista europeo para imponer su religión y su cultura; salvo algunos frailes intentaron comprender a los indios de América en la perspectiva humanista porque mantuvieron la idea de que América y sus habitantes eran la utopía bíblica (Krotz Esteban, 2002) o la utopía según Tomás Moro, hecha realidad. Aunque la visión que finalmente dominó fue la de los misioneros y conquistadores que optaron por destruir a los pueblos indígenas y sus culturas.

Así los obispos posconciliares rescataron de la historia la acción de los misioneros que incentivaron la teología de las “Semillas del Verbo”, en este sentido se presume entre otras experiencias, que el Colegio de la Santa Cruz del Tlaltelolco (1546- 1566) fue una de las posibilidades del diálogo intercultural entre los misioneros europeos y los sacerdotes- sabios nahuas; resultado de ellos fue la obra de Sahagún Historia General de las Cosas de Nueva España, y la redacción del *Nican Mopohua*, que trata sobre las apariciones de la Virgen de Guadalupe, entre otros.

Pero a pesar de estos esfuerzos los obispos como Fray Bartolomé de Las Casas que redactó “Las Leyes de Indias” para la defensa de los indígenas, fue imposible detener la expansión de la religión y civilización de los europeos.

Pero por parte de los indígenas, en Chiapas concretamente, encontramos experiencias de los indígenas que manifiestan las experiencias en las que fue posible la construcción de un pensamiento teológico en el que sintetizaron la religión prehispánica con la religión de los conquistadores. Muestra de ello es la conocida rebelión tseltal de 1712, en el que según María de la Candelaria, la Virgen se reveló para auxiliarles ante la situación que estaban viviendo los indígenas frente a los excesos de los colonizadores y de la Iglesia. A partir de esta revelación sagrada, varios pueblos se organizaron para su defensa, instituyendo además de su propia organización militar, su organización religiosa que instauró incluso su propio obispo. Apropiaciones teológicas como esta, las encontramos de distintas maneras y tiempos en la historia no sólo de Chiapas, sino de varias partes de México.

La situación etnocentrista de fe y de civilización europea, y de burocratización institucional fue valorada por los obispos de América Latina, posteriormente a la celebración del Concilio Vaticano II, y las confrontaciones de los especialistas en ciencias sociales incentivaron un nuevo giro a la pastoral entre indígenas, que pasó de ser una pastoral indigenista, integracionista según el modelo de los Estados Nacionales, para configurarse en una pastoral indígena, conceptualizada y estructurada desde y para los indígenas.

A más de cuarenta años en que se realizó dicho Concilio, analistas de la religión han asistido a pensar las razones políticas que movieron a la Iglesia institucional para reelaborar su marco teológico, doctrinal y pastoral, que no estriba sólo en una participación abierta de los laicos dentro de la institucionalidad, sino sobre todo el Vaticano con el Concilio, entramó desde la década de los 60' sus posibles

reposicionamientos de cara al fin de la Guerra Fría. Las realidades actuales de la Iglesia ponen de manifiesto que la Iglesia institucional frente al peligro del ateísmo, su posición frente al comunismo dejó de ser actividad prioritaria, y como potencia europea, se alió con los países católicos del continente, participando entonces de la expansión capitalista de la Unión Europea, frente a la expansión de los Estados Unidos, potencia protestante, que sigue la vía del capitalismo salvaje (Masferrer Kan, 2004).

La nueva pastoral para América Latina

Ciertamente que las Conferencias Episcopales de América retomaron los lineamientos del Vaticano II para dirigir propuestas y cambios para la práctica de la fe y la pastoral en el Continente. Ya desde la Conferencia de Medellín los obispos acordaron que uno de los puntales más importantes de la nueva evangelización sería la opción preferencial por los pobres, pero esto no significaba que se detuvieran otros movimientos pastorales para echar andar la nueva evangelización en todos los sectores de la sociedad católica, como por ejemplo el Movimiento Familiar Cristiano o la pastoral educativa, pastoral juvenil entre otros. Para el sector obrero popular, se elaboró la Teología de la Liberación con su respectiva práctica pastoral de las Comunidades eclesiales de Base, para el sector indígena se organizó la Pastoral Indígena que desembocaría en la configuración de las Iglesias Autóctonas; aún para sacerdotes, y religiosos también se impulsaron perspectivas de cambios institucionales desde el hito de la nueva evangelización.

Para el desarrollo de cada una de estas pastorales, en cada uno de los países las respectivas Conferencias Episcopales Nacionales se organizaron en distintas comisiones para estructurar sus planes y sus respectivas instancias, (ver anexo). En México la Comisión Episcopal de México (CEM) obedeció a los lineamientos conciliares y procedió a reorganizar sus estructuras, sus teologías y sus acciones

pastorales. Para el periodo de 1986- 1988, señala el secretario general de esta instancia, que la CEM se propuso optar “por una pastoral encarnada en el momento histórico que vive el país” y

“centrar nuestra atención pastoral preferentemente en los más pobres –indígenas, campesinos, asalariados-, en nuestros jóvenes y en nuestras familias” (Comisión Episcopal de Pastoral Indígena, 1988)¹

La pastoral indígena

Para el sector de la sociedad indígena, la Comisión Episcopal para Indígenas, (CEI), desarrolló los lineamientos doctrinales y pastorales para ellos; estos lineamientos están contenidos en el documento que se conoce como los “Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México”, en los que se planteó que sin dejar de lado los principios teológicos antiguos y tradicionales de la Iglesia, los obispos actualizaron y reelaboraron dichos principios para plantar los retos pastorales en este sector de la sociedad.

Adyacente a la CEM otra instancia significativa que jugó un papel importante para el avance de la pastoral indígena en México y en algunos casos en América Latina, ha sido el Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas (CENAMI), que surgió en la década de los 60'. Dicho Centro junto con la Comisión Episcopal para Indígena apuntaló y fortaleció la reflexión del concepto de Inculturación para llevarlo a su concreción en las Iglesias Autóctonas, que en las significaciones de la Iglesia, estas instancias son las Iglesias locales, y en lenguaje antropológico, significan los sistemas religiosos en perspectiva étnica.

¹ Plan orgánico de Trabajo Pastoral de la CEM

El CENAMI, además de su colaboración y aporte teológico pastoral, también favoreció la reflexión antropológica para comprender mejor la matriz cultural indígena y así reintentar el diálogo intercultural según la propuesta de Inculturación. El CENAMI propuso varias alternativas en la que tuviera cabida la reflexión de fe y religión de los indígenas, que de conceptualizarse como religión popular, pasó a pensarse y estructurarse como Iglesia Autóctona de acuerdo a los lineamientos propuestos por el Concilio Vaticano II.

La Iglesia Autóctona

En el documento *Ad Gentes*, no. 19, de dicho Concilio, se establece qué es la Iglesia Autóctona:

“De suerte que por la semilla de la palabra de Dios, crezcan en todo el mundo Iglesias particulares autóctonas, suficientemente asentadas, dotadas de propias energías y maduras, las cuales convenientemente provistas de jerarquía propia, unida al pueblo fiel y abastecida de los medios apropiados para llevar una vida plenamente cristiana, contribuyan en la parte que les corresponde al bien de toda la Iglesia.”

A partir de estos lineamientos la diócesis de San Cristóbal de Las Casas apuntaló desde 1980, la construcción de la Iglesia Autóctona, específicamente en las parroquias que en su mayoría estuvieran conformadas por población indígena. Se inició así el movimiento y formación de diáconos que fueron elegidos junto con sus esposas para ejercer su ministerio. Ya antes se había iniciado el movimiento catequístico con una nueva forma de la enseñanza de la Biblia, con el método que surgió del movimiento de las comunidades de base, de *ver, pensar y actuar*. Y en el que se impulsó a que la mayoría de la comunidad católica ofreciera su reflexión propia sobre lo que comprendía del texto bíblico, y resignificarlo en la vida cotidiana de la comunidad.

Así desde la base del movimiento catequístico y sus nuevas formas de reflexión, surgió en los indígenas la inquietud de que el obispo consintiera el sacerdocio uxorado (sacerdotes casados) Pero la alta jerarquía no convino a esta solicitud, y en actitud contraria, el obispo de Roma interrumpió dicha tendencia, aunque en tiempo de Juan Pablo II todavía fue posible la ordenación de diáconos indígenas.

Proyectado el proceso diaconal, los indígenas y agentes de pastoral propusieron formas propias de liturgias, rituales, así como propuestas para la formación y manera de ejercer este ministerio, así también desde la estructuración de la Iglesia Autóctona, se planteó el avance de la reflexión y sistematización de Teología India.

La Teología Indígena

En el año de 1990 en las instalaciones de CENAMI se llevó a cabo el Primer Encuentro de Teología India, en el que se consensó de manera general los presupuestos epistemológicos de la teología india. Obispos y sacerdotes argumentaron que en el seno de la Iglesia era ya el tiempo de hablar de la Teología India; según los participantes en ese encuentro, la coyuntura de los 500 años del cristianismo en América favorecería las condiciones no sólo para irrumpir en el seno de la Iglesia, sino también de incorporar la propuesta del discurso teológico a los discursos sociales y políticos en defensa de los pueblos indígenas. (Teología India, 1991)

A partir de este Primer encuentro y en los últimos recientes (nacional- 2006 y Latinoamericano), los indígenas y agentes de la pastoral indígena han logrado

consensos interesantes con respecto a la reflexión teológica indígena, sobre todo los que tienen que ver con la defensa de los derechos de estos pueblos.

Para consolidar sus propuestas los teólogos indios al paso de casi dos décadas, se dieron a la tarea de elaborar su propio marco teórico teológico en el que definieron los conceptos básicos sobre qué es la teología india, quienes la elaboran, quienes son los destinatarios, cuáles son sus fuentes de reflexión, temas principales de reflexión, métodos y técnicas para sistematizar la reflexión no sólo de los especialistas, sino el discurso teológico de hombres y mujeres creyentes de las comunidades.

El marco teórico de la teología india

Para el marco teórico de la teología, los indígenas y sacerdotes delimitaron su campo teológico para diferenciarse de otras propuestas teológicas, específicamente acotaron sus diferencias con la Teología de Liberación. Una de las delimitaciones primeras estribó en ubicar al sujeto que hace la teología, que a diferencia de la Teología de la Liberación, la elaboración de la teología india la hace el “indio”, lo que le dará las siguientes connotaciones étnicas, a otras delimitaciones que discurren sobre los métodos, fuentes, problemáticas a enfrentar, y sobre todo la conceptualización de Dios y lo sagrado. Aunque ciertamente la teología india no dejó de lado la reflexión bíblica de la liberación y la justicia que procesó la teología de liberación.

En el encuadre del marco teórico, los teólogos indígenas se han auxiliado de las ciencias sociales para explicar los contextos en los que se desarrollan sus elaboraciones teológicas de manera análoga a la teología de liberación latinoamericana. El contexto de la realidad social que vivencian los indígenas católicos, se auxilian del materialismo histórico para comprender las situaciones de desequilibrios económicos que provoca el sistema capitalista, y con ello las injusticias sociales.

Pero en el desarrollo del marco teórico de la teología india, la antropología ha jugado un papel importante para lograr avances considerables, ya que ha posibilitado a los teólogos el acceso a la comprensión y desentrañamiento de los significados de los sistemas simbólicos de sus culturas indígenas. Aunque la autoridad de Roma ha visto con desconfianza esta propuesta, a nivel Latinoamericano varias Conferencias Episcopales del Continente han impulsado este proceso y a sus teólogos, permitiendo que se realicen los encuentros nacionales y regionales, pero además dan cabida en los espacios propios de la Conferencia Episcopal de México (CEM) y la Conferencia Episcopal de Latino América (CELAM), a las propuestas de este movimiento.

La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas es una de las Diócesis que al impulsar el proceso de inculturación, concretó la Iglesia Autóctona en su sede; esta Iglesia local contiene ministros- dígame diáconos, catequistas y una infinidad de “servidores”, aunque no hay todavía desarrolladas con madurez las requeridas liturgias, hay avances. En el ámbito en el que mayores avances se demuestran, es en el proceso de la teología india.

Los movimientos indígenas por la defensa de los derechos humanos

El proceso de reflexión y sistematización del discurso teológico, convergió coyunturalmente con los movimientos indígenas que luchaban por la reivindicación de sus derechos. Dichos movimientos que emergieron durante la década de los 90, ya tenían una trayectoria de movilizaciones en la que fueron sistematizando su conceptualización de los derechos de los pueblos indios. Pero al movimiento de los 90, le antecede un sinnúmero de Congresos, Encuentros, Foros, que se realizaron a escala local, nacional, latinoamericana e internacional. En estos espacios convergieron infinidad de organizaciones y grupos indígenas que se dieron a la tarea de empujar la redacción y aprobación de una Declaración Universal de Derechos de

Pueblos Indios, para lograr el reconocimiento de su existencia como pueblos, y en consecuencia el goce y la defensa de los derechos específicos de estos pueblos.

Dados los movimientos nacionalistas de África y de Asia por la descolonización europea, estos movimientos apuntalaron una vez más la necesidad de resolver las situaciones de discriminación en que la civilización europea y los Estados Nacionales mantienen a los pueblos indígenas. Líderes de este sector de la sociedad sus organizaciones, en América Latina retomaron para sí las reivindicaciones de los nacionalismos africanos, pues estos movimientos urgieron a los Estados resolver las graves violaciones de derechos humanos que se cometían en estas poblaciones. Sobre todo se exigieron derechos y se denunciaron violaciones en materia de tierra, educación, desapariciones forzadas, torturas, entre otros; por esto urgía el reconocimiento de pueblos como sujetos de derechos, para después concretar dicho derecho en las autonomías indígenas.

Aún cuando la Declaración Universal de Pueblos Indígenas no fue aprobada durante esa época, las luchas indígenas lograron para sí la aprobación de derechos específicos para pueblos indígenas, en acuerdos internacionales como el Convenio 169° de la Organización Internacional del Trabajo, y otros Pactos Internacionales que permiten el avance del ejercicio y garantías de los derechos de este sector.

Ciertamente que los movimientos indígenas no fueron ajenos a los intereses económicos y políticos de las grandes potencias que se repositionaron al término de la Guerra Fría, ni tampoco fueron ajenos a las posibilidades del socialismo que pretendía instaurarse en América Latina, y que probablemente visualizó el modo de comunitariedad de los pueblos indígenas para sustentar en ellas la lógica de igualdad que argumentaba el comunismo. Tampoco podemos dejar de lado las expectativas de los Estados Nacionales que, por obligación de los Convenios de Derechos Humanos, avaló varios encuentros indígenas, pero en perspectiva política, probablemente los

Estados procuraron desde la integración definitiva de este sector de la sociedad a la hegemonía nacional.

Sin embargo la corriente que siguieron muchas de las organizaciones indígena fue la que se reconoció con el status de independientes, y que retomó en el seno de sus movimientos la perspectiva de los derechos humanos, lo que al paso del tiempo a nivel latinoamericano, alcanzó el reconocimiento jurídico del derecho a la autonomía en las instancias de la ONU.

Así que en la convergencia de los movimientos indígenas por los derechos humanos los teólogos indios, ya sea por su militancia en organizaciones, por su pertenencia a sus pueblos en los que convergen líderes del movimiento, o porque como párrocos los feligreses les invitan a conocer sus procesos, los teólogos indios se han involucrado de manera directa o indirecta en las propuestas políticas.

Marco teórico de la tesis

En perspectiva antropológica creemos que esta proceso social dado en la Diócesis de San Cristóbal, favorece para analizar los discursos teológicos elaborados por los indígenas, en los que podemos evidenciar, según los presupuestos de la antropología simbólica, el entramado de los sistemas simbólicos, en el que se tejen las estructuras generales de la cultura, así como las estructuras conceptuales sobre lo sagrado, que dan cuenta del papel de la cultura en esta sociedad, y su alcance social, para comprende lo que significa para los sujetos de la cultura, el sistema religioso y su eficacia.

Para ubicar el campo social en que se desarrolla dicho fenómeno y su delimitación, al hablar de teología india, referimos tanto el proceso generado por los encuentros talleres que se han realizado a lo largo de dieciséis años, así como a los discursos

teológicos que han ido elaborando los indígenas. En esta tesis me ocuparé más de los discursos teológicos para analizar en ellos la manera en cómo los indígenas se apropiaron de la inculturación del evangelio propuesta por la Iglesia católica, para reelaborar su sistema simbólico religioso entretejido en la estructura conceptual de la Iglesia autóctona. Para esto en el análisis de los discursos teológicos compararé las propuestas de la Institucionalidad, veremos cómo los indígenas asimilaron y reelaboraron los conceptos, en principio dimos prioridad a los discursos de los ministros, entre ellos diáconos y catequistas, por ser ellos los primeros receptores del discurso, y son ellos quienes elaboran y acumulan el capital simbólico para verterla en la vida cotidiana de sus comunidades. Los discursos y su práctica, evidentemente propiciaron cambios culturales, trataremos de hurgar en ellos y finalmente trataremos de conocer cómo a partir de las expectativas de los indígenas se fueron delineando los alcances de este proceso cultural, hacia otros ámbitos de la vida colectiva de los católicos que confluyeron en el movimiento indígena que pugna en sus luchas la defensa de los derechos humanos.

En el primer capítulo desarrollo el tema de la Inculturación. En este capítulo se evidencia que el término de inculturación, es un concepto acuñado por la Iglesia, para dar cabida al sector indígena de la sociedad dentro de la institucionalidad. En la práctica pastoral este proceso de inculturación se concreta en las llamadas Iglesias Autóctonas, en el capítulo desarrollamos específicamente en qué consisten estas expresiones sistémicas. En la concreción de las Iglesias autóctonas, se han provocado conflictos e inconformidades acorde a los intereses propios de cada sector el análisis del proceso da cuenta las reacciones de los sectores de la Iglesia involucrados en dicho proceso.

En el segundo capítulo desarrollamos el concepto de Teología, con el afán primero de volver al sentido original, para que según el análisis simbólico, partiendo de la definición lingüística griega y la construcción del concepto según la mítica teológica,

nos ayude a comprender más allá de las conceptualizaciones de la Iglesia católica, la interpretación del concepto teología según otras culturas. Esto permite la convergencia y comprensión de otras matrices teológicas que posibilitan el reconocimiento de otras construcciones culturales, en las que se muestra la manera en que cada una avanza desde sus estructuras culturales, en la conceptualización profunda de lo sagrado, y la manera como lo inscriben en los discursos teológicos, para reforzar las estructuras generales de la cultura.

En el capítulo tercero desarrollo concretamente qué es la teología india, su marco teórico, y los resultados de la elaboración teológica de los indígenas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Creemos que los encuentros en los que han participado un sinnúmero de indígenas, le han dado madurez al marco teórico así como al proceso y a la reflexión teológica, mejorando y profundizando desde la matriz lingüística- cultural las definiciones básicas sobre qué es la teología india y su metodología para sistematizar los discursos teológicos. Señalamos en este capítulo que para la construcción del marco conceptual de la teología india, a favorecido la profundización de conceptos en las lenguas indígenas pues no se trata de una traducción literal de los términos, sino que los sistematizadores van hurgando más en la perspectiva estructural- lingüística para reinterpretar mitos y rituales propios.

En el capítulo IV, desarrollamos la manera en que los teólogos indígenas comenzaron el proceso de sistematización de su elaboración teológica, a la par que en América Latina irrumpieron los movimientos indígenas en defensa de sus derechos como pueblos. El proceso de la elaboración teológica, entendida como un acto reflexivo de las acciones políticas, reflejada la acción política en defensa de los derechos humanos, pero también los líderes de los movimientos indígenas, manifiestan en sus discursos sociales, el bagaje cultural que compone las estructuras generales y significativas de las culturas indígenas, que muestran el papel que juega la cultura en la vida cotidiana y su alcance.

Para abordar mi tesis, utilice la propuesta de análisis de los sistemas simbólicos propuesto por Geertz, por ser una propuesta que posibilita desentrañar la urdimbre de las estructuras culturales, en la lógica de la semiótica, y comprender mejor este proceso.

Un elemento básicos para los avances de la investigación fue la observación participante, pues desde mis intereses personales entrelazados en un principio con los intereses institucionales de la Iglesia católica, me permitieron acercarme al mundo indígena para tratar de comprender la manera de poner en práctica la inculturación, que exigía de los “agentes pastorales”, el aprendizaje de la lengua, conocer el proceso pastoral, comprender la conceptualización: el indígena es el gestor de su evangelización, conocer los ritos, mitos y la vida cotidiana analizar el contexto económico, social, político de los pueblos indígenas, y posteriormente con el aprendizaje de la lengua tsostil, acertar lo que para los indígenas significaba la propuesta de la evangelización inculturada.

Posteriormente en el desarrollo del marco teórico teológico- pastorales en la práctica, comprendí que la Iglesia Autóctona, configurada por los mismo indígenas, requería que los agentes pastorales entendieran el nuevo rol que jugaban en este proceso, pasando de la lógica de la pastoral indigenista a la pastoral indígena, en el que se requería entonces dialogar con estos sujetos y comprender los intereses de los indígenas, ante las propuestas institucionales de la Iglesia.

Así que mi trabajo de campo de esta investigación se valida por mi participación directa en el terreno de los hechos, que se enriquece gracias a mi colaboración en CENAMI, pues me permitió conocer otros procesos similares al de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, y así conocer el alcance de la “nueva propuesta de evangelización” para el sector católico indígena. Estar en el terreno de los hechos

durante este tiempo, permitió la confianza de los sujetos para lograr entrevistas, entrevistas a profundidad, historias de vida, de los actores directos del proceso de la inculturación y quienes elaboran la teología india mayense.

Por otra parte el tomar distancia física e ideológica desde las propuestas teóricas de las ciencias sociales, específicamente la antropología, me exigió a comprender el proceso desde una perspectiva crítica, para ello utilicé el marco teórico de la antropología simbólica, que aunque está considerada por sus críticos como una perspectiva que no puede dar cuenta de la perspectiva dialéctica, el proceso concreto de la teología india, permite avizorar una manera posible de superar esta limitación.

Este esfuerzo analítico no pretende ser una respuesta única de lo que es el mundo indígena católico, es sólo una visión entre el gran abanico de posibilidades que desde el marco de las propuestas antropológicas, indagan el fenómeno religioso.

CAPITULO I

INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO

A partir del Concilio Vaticano II dentro de la Iglesia se abrieron varias vertientes de reflexión teológico pastoral. Una de las vertientes que se desarrolló en la perspectiva de una visión cultural fue la reflexión teológica de la inculturación. El concepto inculturación que elaboró la Iglesia desde las directrices del Vaticano II, tuvo su fundamento en razones históricas, teológicas y antropológicas.

Aunque desde los inicios de la formación de las primeras comunidades cristianas se presentaron conflictos de pensamiento y práctica sobre cómo expandir la cristianización, desde el horizonte histórico la discusión en torno a sí ésta debía verter las formas culturales de la cultura judía o no, y las conclusiones a las que se llegó, tomó nuevo auge después del Concilio Vaticano II.

En la celebración de este Concilio, los obispos de África aportaron las reflexiones que ya venían elaborando sobre el tema de la Inculturación, antes de este evento. Las consideraciones de los obispos en torno a la evangelización entre los pueblos que aún conservan sus culturas, se vio afectada por los movimientos de descolonización en ese Continente durante los años 50. Las propuestas hechas por los obispos de África, se retomaron en la Iglesia América Latina en las diócesis en que la mayoría de la población pertenece es indígena. Pero en este Continente las deliberaciones del CELAM para echar a andar el andamio de la “nueva evangelización”, se vio afectada por los movimientos guerrilleros de la década de los 70.

Por su parte los movimientos indígenas que emergieron durante esta década, también desplegaron sus reivindicaciones por la defensa de sus derechos humanos básicos.

Así en el ámbito mundial la nueva evangelización para América y África, urgió al magisterio de la Iglesia retomar los fundamentos teológicos de la Encarnación del Evangelio para hacer efectiva dicha evangelización. Para apuntalar el concepto de Inculturación, obispos y sacerdotes retomaron elementos antropológicos para valorar la anterior evangelización y así dar nuevo cauce a la práctica pastoral desde diferentes perspectivas de la comprensión de las culturas indígenas.

La práctica pastoral elaborada desde la Inculturación obtuvo distintos resultados que podemos observar y dar cuenta de ellos. De manera concreta en este trabajo retomo la práctica concreta de México, específicamente el proceso de inculturación en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Dicho proceso de Inculturación se generó en el seno de la Comisión Episcopal para Indígenas, CEI, durante los años 60 – 70, época en que esta instancia fue presidida por el obispo Samuel Ruiz. Aunque ciertamente no sólo los obispos fueron quienes dinamizaron este proceso, también colaboraron otros sectores de la Iglesia, como el Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas, CENAMI, sacerdotes y seminaristas seculares, la Compañía de Jesús, y varias Congregaciones religiosas, entre otros.

En la práctica pastoral en la que se aplicó el concepto de Inculturación, arrojó varios resultados en la estructura religiosa de los católicos indígenas, que de acuerdo a sus testimonios, este pensamiento propició una interpretación propia del papel de la cultura en la vida de los católicos indígenas. Esta interpretación posibilitó un conocimiento más denso y profundo de las estructuras de significación tejidas en sus instituciones propias y sus procesos sociales, lo que nos lleva a tratar de analizar dichas estructuras, conocer el valor y sentido que le adjudican los actores de este

proceso, para intentar comprender el alcance de esta interpretación en el campo social.

Después de recorrer casi 35 años de la llamada nueva evangelización en la perspectiva de la Inculturación, la práctica y reflexión de los católicos indígenas frente a los cambios coyunturales en el nuevo milenio, nos dejarán entrever que el pensar y actuar de la Iglesia jerárquica de Roma, antes que potenciar una evangelización que respondiera a los retos del mundo moderno, a inicios del nuevo milenio, declinó los cambios augurados por el Concilio Vaticano II y al parecer de los especialistas, retrocede constantemente cerrando caminos que la dispongan en los espacios y tiempos de diálogo necesarios en la globalización de las culturas que vivimos actualmente en el mundo.

LOS FUNDAMENTOS HISTÓRICOS DE LA INCULTURACIÓN

Los teólogos católicos argumentan que el concepto de inculturación, no es un concepto nuevo pero tiene un sentido “nuevo” a partir del Concilio Vaticano II; y es la Iglesia africana que, en medio de los movimientos de descolonización europea y la propuesta de nueva evangelización del Concilio Vaticano II acuñó en su práctica pastoral el concepto de inculturación.

Los teólogos africanos reconocen que en un principio la reflexión de la inculturación fue una respuesta crítica a la anterior evangelización que apoyaba al sistema colonial europeo, y su fundamento principal fue la necesidad de retomar en el nuevo momento de su historia, las culturas africanas como elementos básicos para la evangelización.

La teología propiamente africana arranca de la crítica a la llamada teología misionera, es decir, de la crítica a la teología que informó la acción evangelizadora en África,

especialmente la realizada desde fines del siglo XIX... Se trataba ahora de trasplantar en África la Iglesia tal como estaba configurada en Europa.

Cuando tales proyectos evangelizadores llegan a considerarse insuficientes, cuando no teológicamente rechazables y hasta intolerables, surge, en los años cuarenta y cincuenta una nueva visión de la acción evangelizadora, informada esta vez por la llamada teología de los “puntos de apoyo”, que sostiene que es preciso tener en cuenta los aspectos positivos de la cultura y religiones africanas, a partir de las cuales el cristianismo occidental podría sembrar la fe cristiana sobre la tierra africana. Se da así un paso más, aunque todavía muy insuficiente.

Mientras que la teología de la adaptación “concebía la cultura africana sobre la base de elementos de su visión del mundo compatibles con el mensaje bíblico, la teología de la encarnación se concibe enteramente como una teología en diálogo. Mientras que la primera fija su atención en aspectos concretos supuestamente positivos, la segunda pretende entablar un diálogo con las culturas africanas consideradas en su globalidad. Se trata ahora, en suma, “para África de recrear el Cristo y para el Cristo de recrear África”. A partir de 1978 esta teología de la encarnación, hoy mayoritaria en el continente africano, con fuerte implantación sobre todo en el ámbito académico, empieza a ser llamada teología de la inculturación (Lois, 1998: 67- 71)

El término inculturación como tal, no se encuentra en el documento del Vaticano II, aunque si está dado en el proceso histórico de la Iglesia y la manera de interrelacionarse con las culturas del mundo. Me parece que más bien han sido los teólogos de la corriente de la inculturación quienes han dado diferentes interpretaciones a las reflexiones de la cultura hecha en el documento, de acuerdo a las realidades en que se ha desarrollado el concepto en las prácticas pastorales.

Sin embargo, teólogos de la inculturación señalan que éste fue un proceso de evangelización que se dio en la trayectoria de la Historia Cristiana desde los

fundamentos Bíblicos. Un primer momento de este proceso se da en la historia del Pueblo de Israel, acotado en el Antiguo Testamento

“...el pueblo de Israel al desplazarse hacia otros lugares, hizo contacto con otros pueblos que conquistó, a donde lo exiliaron, a donde llevó el mensaje de Yahvé, de la realización de la Alianza de Liberación para con el pueblo. Así el pueblo de Israel realizó procesos de interacción cultural que según la Iglesia fueron procesos de inculturación...” (Siller, 1989: 9)

Un segundo momento del proceso bíblico de la inculturación se da en tiempos de Jesús de Nazareth, quien simboliza en su persona la realización de la Nueva Alianza de Yahvé:

“Los cambios culturales y religiosos que propone Cristo desde sus preguntas, cuestionando “¿Qué dice la Ley?”, o situándose desde “lo que está escrito”, desde lo que se tenía y ciertamente era Revelación, es, en el fondo, retomar el horizonte de la fe antigua, la Antigua Alianza, para dinamizarla, para hacerla una Nueva Alianza. El judío de fe (p ej. Nicodemo) encontrará en lo que enseña y hace Jesús las realizaciones y plenificaciones que su propia experiencia anhelaba; el pobre, el huérfano, la viuda, el publicano y el extranjero verán en Jesús que el Reino ha llegado... Ya desde los Hechos de los Apóstoles desaparecerá de la cultura y expresiones religiosas de los portadores del Evangelio la existencia de alimentos puros e impuros; no se celebrará el sábado, sino el domingo; el encuentro con Dios no se da en el Templo sino en la comunidad, en la fraternidad y en el ágape, en el pobre; la libertad no la dará la Ley sino la fe en Jesucristo que para que fuéramos libres nos liberó...” (Siller, 1989: 10)

En el tercer momento del proceso de inculturación, se da en tiempos de las primeras comunidades cristianas que en su mayoría eran judíos de la diáspora:

“El proceso de inculturación del Evangelio en la Iglesia Apostólica fue más dramático. Los “apóstoles de los gentiles”, verán claramente, aún mediante revelaciones adicionales, que para creer en Jesucristo y vivir una vida nueva no es necesario hacerse judío ni perder su propia

cultura y nación... no se impondrá la circuncisión a quienes no son judíos, ya que aquellos entrarán al nuevo pueblo por el bautismo; la prohibición de mencionar el nombre de Dios se convertirá en la necesidad de nombrarlo con el mismo nombre con el que la tradición de los pueblos lo nombraba desde antaño, nadie hablará ciertamente de Yahvé, pero le dirán *Théos*, *Deus*: más aún, si no se rompe la ley de la caridad, se podrá comer carne sacrificada a “los dioses”, porque ese sacrificio es para el único Dios. San Pablo explicará nuestra unión con Cristo usando el símbolo del cuerpo en el que aquellas culturas humanistas se representaban.” (Siller, 1989: 11)

Así con la misión evangelizadora de Pablo se inscribe en la historia de la Iglesia cristiana la primera experiencia de inculturación, pues con la evangelización de judíos helenizados, se inicia la evangelización de los “paganos” o sea los griegos, y con este hecho se apuntala la posibilidad de expandir la Iglesia como religión universal.

Las condiciones de Pablo que constituyen su identidad lo colocan en un momento único de la historia para romper los elementos esenciales de la religión y cultura judías para dar paso a una nueva construcción religiosa que asume los elementos culturales de la entonces civilización universal de los griegos.

“El futuro del cristianismo como religión mundial dependía de él. El autor de los Hechos lo vio claramente cuando relata la visita del apóstol Pablo a Atenas, centro intelectual y cultural del mundo griego clásico y símbolo de tradición histórica, y su sermón en ese lugar venerable, el Areópago, ante un auditorio de filósofos estoicos y epicúreos a los que habla del Dios desconocido... esta vez se destaca claramente la diatriba del Areópago, que muestra la nueva situación cuando el gran guía del cristianismo, helenista y antiguo judío, él mismo se encamina hacia la meta final del cristianismo: el mundo griego clásico” (Jaeger, 2005: 22)

Cuando decimos que las condiciones identitarias de Pablo son factor importante para lograr que su misión logre sus objetivos, nos referimos a las condiciones históricas, sociales, culturales, religiosas y económicas en las que existió el apóstol.

Pablo de nacimiento es ciudadano romano, hijo de judíos radicados en Tarso, se educa en la religión judía en Jerusalén, por lo que de acuerdo a sus principios religiosos y al momento histórico, es perseguidor acérrimo de los cristianos. Después de convertirse en seguidor de Jesús, el Cristo Resucitado, es uno de los apóstoles y misionero más carismático, de tal forma que no por predicar el Evangelio no trabaje con sus propias manos para obtener el sustento cotidiano, pero sobre todo no deja las discusiones por la defensa de fe en Cristo a pesar de la persecución y la cárcel que recibe. O sea que Pablo se encuentra en óptimas condiciones para comprender lo importante que era que el mensaje de justicia anunciado por Jesús, supera las restricciones de local para expandirse a las fronteras de la civilización griega.

Estas circunstancias de Pablo y sus seguidores, ante la dominación y expansión del Imperio Romano, posibilitaron la rápida asimilación del evangelio y la penetración de las dos experiencias culturales. Werner Jaeger señala los motivos por lo que esto fue factible:

- 1) El cristianismo fue un movimiento judío, de judíos ya helenizados, fue esta porción helenizada del pueblo judío hacia la que se volvieron en primer lugar los misioneros cristianos
- 2) La conversión de griegos “gentiles” fue posible por entender el idioma utilizado en el culto judío de las sinagogas de la Diáspora, así como la utilización de las formas literarias griegas tales como la argumentación lógica griega; la utilización de formas literarias griegas: “epístola”, “hechos” o praxeis, actos y doctrinas de hombres sabios o famoso contadas por sus discípulos.
- 3) Y la cruel persecución que sufrieron los primeros cristianos (Jaeger, 2005: 14 – 17)

Ciertamente que las posibilidades humanas de Pablo no restan importancia a la experiencia de fe de Pablo, en la que se asienta la práctica carismática de su misión, y

al referirme a este aspecto de Pablo, me refiero a la fuerza mística de su empeño por hacer concreta su inquietud y que ésta tocara no sólo la cultura de los “paganos”, sino la experiencia de fe de los nuevos conversos, para que de esta manera desde la práctica de Jesús, apelaran a cambios estructurales del sistema de dominación romana:

“En este momento climático cuando Pablo anuncia la manifestación de la justicia de Dios (Ro. 3. 21- 26) Se trata de la irrupción de Dios en la historia, mediatizada ahora por la vida liberadora de Jesucristo. Si Israel con su ley no pudo llevar adelante los planes de Dios, Jesús de Nazaret sí lo logró por su vida de fe. Es en este contexto que se da el acontecimiento de la justificación. La finalidad de la justificación es transformar a los hombres en sujetos que hacen justicia, que rescatan la verdad aprisionada en la injusticia (8.4). En la obediencia de la fe y no de la ley, se entra en un nuevo orden de vida, y los que optan por esta “vida hacen de sus miembros armas de justicia” (Ro. 6. 13). Y esto es posible porque, siguiendo a Käsemann, Dios se da a sí mismo en el don de la justicia, y, por lo tanto el hombre recobra su capacidad de hacerla. Pablo tiene presente, sin duda, la realidad de una nueva creación (cp. 2 Co. 5. 17), no solo de corazones individuales sino de la sociedad entera de todo orbe (Ro. 8. 19- 21) (Tamez, 1991: 64)

Desde esta enseñanza teológica, Pablo urgía a los nuevos cristianos que desde elementos de la cultura griega, argumentaran la defensa de su fe:

“La literatura cristiana estaba destinada a cristianos y a quienes están en vías de adoptar la religión de Cristo, es un asunto interno, pero la razón inmediata para dirigirse a no cristianos, fue la cruel persecución a que se vieron sometidos los seguidores de Cristo por el imperio romano. Así a mediados del siglo II, surge una extensa literatura por medio de la cual los cristianos hablaban en defensa propia, a la mayoría pagana de la población... Los cristianos tenían que enfrentarse a la acusación de completo canibalismo, ya que en la eucaristía comían la carne y bebían la sangre de su Dios. Eran llamados ateos porque no veneraban a los dioses del Estado. Negaban los honores divinos del emperador mismo, de tal modo que su ateísmo era a la vez subversión política. (Jaeger, 2005: 44- 45)

El cristianismo como religión universal

En una segunda gran etapa de expansión del cristianismo, se cristaliza definitivamente la universalidad de la Iglesia católica como religión universal, y con ello se convierte en la religión oficial del Estado romano.

“Sólo a fines del siglo IV, durante el reinado de Teodosio, llegó el cristianismo a ser la religión oficial del Estado romano; sin embargo, su situación cambió radicalmente una vez que se puso fin a las persecuciones . La religión cristiana tenía ahora una fuerte posición dentro del Imperio. Pero no podía cumplir con la función unificadora y consolidadora para la cual había sido elegida por el gobernante si antes no 1) superaba el conflicto entre sus propias filas acerca de, cuál debía considerarse como forma auténtica del cristianismo y de si Cristo, cuyo nombre llevaba, era en realidad su Dios o no era tal... 2) mostraba ser capaz de atraer al amplio e importante porcentaje de la población pagana que aún se oponía a ella. (Jaeger, 2005: 102)

Este requerimiento para la Iglesia de funcionar como unificadora y consolidadora de la población, se concreta en el Concilio de Trento, en el que se dogmatiza a la Iglesia como la mediadora de la salvación de la humanidad, y se uniforma la forma y el fondo de la fe cristiana. En la fórmula del “Credo” católico están contenidos los dogmas establecidos en el Concilio de Trento.

Con esta visión de unificación y consolidación, la Iglesia católica ajustició lo mismo por lo que había sido perseguida, entonces ahora la Iglesia institucional fue perseguidora de idólatras caníbales, ateos y subversivos. Por cientos de años la Iglesia apegada al Estado, siendo ella misma Estado perdió el dinamismo kerygmático para concretar la justicia de Dios en el Cristo, y la perspectiva bíblica y profética quedó enterrada cientos de años en la oscura historia de la Iglesia.

Aunque durante este tiempo de oscurantismo en la época Medieval, no hay que olvidar que es donde surgen constantemente movimientos internos que intentan reivindicar esta visión bíblica- profética- kerygmática de la Iglesia, como fueron los movimientos de vida religiosa, así como movimientos que exigieron una reforma de la Iglesia. En el siglo XVI la Iglesia jerárquica en Europa, vivió entonces un cristianismo que estaba en la defensa de dichos movimientos, por sus temores en la amenaza del “paganismo” del Islam y el temor a la Reforma protestante de Lutero y Calvino. Este cristianismo institucional, encerrado en sí mismo, es el que los europeos trajeron a América

En capítulo en el que desarrollaremos el tema de la teología, trataré concretamente los fundamentos de la Iglesia de esta época, desde donde se debía elaborar la reflexión sobre Dios en las vertientes de la institucionalidad. Esta visión uniformadora, se volvió la tradición de la Iglesia, hasta los tiempos del Concilio Vaticano II.

LOS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA INCULTURACIÓN

Ciertamente que los reconstructores de la inculturación han fundamentado teológicamente el desarrollo del concepto en los documentos elaborados por el Magisterio de la Iglesia como el documento *Catechesis Tradendae*, acerca de la cultura y la evangelización en la que se señala que

“Por el proceso pastoral y evangelizador de la inculturación el Evangelio y la fe deben permanecer únicos, tanto en la cultura portadora como en la receptora, pero la vivencia que enseguida se va a hacer del mensaje va a ser plural, diversa, dado que ha habido una mutua iluminación, profundización y enriquecimiento. Sólo mediante un proceso evangelizador de inculturación se puede crear un ambiente propicio donde se puede vivir plenamente en cada cultura lo que se anuncia, lo que se aprende y lo que se piensa. (núm. 24).

El Papa Juan Pablo II, en 1979 utiliza el término inculturación en el documento *Catechesis Tradendae*, en el que habla de la inculturación y aculturación (núm. 53), también en 1990, en otro documento, *Redemptoris Misio*, (números 51- 54) señala que:

“la inculturación es la integración de los valores culturales en el cristianismo. Al mismo tiempo, es la radicación del evangelio en las diversas culturas.”

Los obispos de México en el documento “Fundamentos teológicos de la pastoral indígena”, señalan que en el proceso en que la Iglesia se encontró con otras culturas se desarrollaron tres vertientes: primero como una oposición entre culturas y religiones, segundo como apoyo a la intolerancia y tres como discernimiento y aproximación a las culturas

1. Oposición a las Culturas y Religiones

Tertuliano decía que la sabiduría de los griegos contenía muchas cosas despreciables que merecían castigarse con el infierno (Apologética 14, 2; 11,2). Clemente de Alejandría criticaba los ritos de los paganos llamándolos “orgías” y pensaba que estaban llenos de mentiras (Protr. 2, 14, 1). Igualmente opinaban San Anastasio y Gregorio Nacienceno (Contra Gentiles 9- 29. Or. 4, 115- 124; Patrología Griega 35, 652- 664). Para algunos padres las religiones de los no cristianos eran engaño, charlatanería, ilusión e impiedad (San Juan Crisóstomo, Vida de Moisés, Patrología Griega 44, 393 B y 341C). San Agustín era del mismo parecer (Ciudad de Dios IV, 8- 10 y otros); concedía él que los no cristianos, débiles, habían andado buscando la verdad liberadora, pero que habían sido engañados (Ciudad de Dios IV, 27). Las religiones paganas fueron consideradas como una contaminación de la ley natural que, en vez de promover a las personas, las habían hecho retroceder. (CEM, 1988: 76- 77)

Los pensamientos de los padres de la Iglesia, de fondo lo que discuten es que las religiones de los otros pueblos persisten en el paganismo.

San Agustín se quejaba de que muchos parientes de los que se habían convertido seguían siendo paganos (Sermones 359, 8; Patrología Latina 10, 27 B- 28B). Además la mayoría de los fieles conservaban el alma profundamente pagana; incluso en muchas ocasiones no asistían a la liturgia cristiana por ir al teatro o al circo que estaban estrictamente prohibidos por la Iglesia (San Juan Crisóstomo, Comentarios sobre San Juan 18, 4; Patrología Griega 59, 118- 120). Aunque es cierto que algunas representaciones eran obscenas, los cristianos no solo no se desprendían del teatro, sino que, con frecuencia, recurrían a prácticas de magia o adivinación (San Juan Crisóstomo, Comentarios sobre los Colosenses 8, 5; Patrología Griega 351 y 358) (CEM, 1988: 77- 78)

2. Apoyos a la intolerancia

Constantino prohibió los sacrificios de objetos y animales en 351; más tarde el emperador Teodosio promulgaría, en 391 y 392, dos decretos que definitivamente prohibían cualquier forma de culto que no fuera cristiano. Y se desencadenó la violencia, se cerraron los templos, se destruyeron objetos de culto, se agredió a los que aún celebraban según sus tradiciones. San Agustín, para mitigar un poco las tensiones, prohibió que la Iglesia (jerárquica) participara en esta represión (Sermones 62, 17- 18; Patrología Latina 38, 422- 423); y San Juan Crisóstomo enseñaba “No les está permitido a los cristianos usar la fuerza y la violencia para acabar con el error; la salvación obra mediante la persuasión, la razón y la dulzura” (De S. Babyla 3; Patrología Griega 50, 537). Aunque hubo algunos que consideraron las leyes de Constantino y Teodosio como la ocasión para que finalmente los paganos se salvaran. (CEM, 1988: 78)

3. Discernimiento y aproximación a las culturas

“ No obstante lo anterior, los intelectuales, las clases altas y los campesinos, con leyes o sin leyes, no se convertían al cristianos. Los cristianos tuvieron que cambiar de actitud ante las culturas. Concluyeron, después de regresar la Palabra de Dios, que tanto los cristianos como los paganos descendían de Adán y Eva y que, por tanto, todos eran prójimos unos de otros, y que unos hacia otros merecían respeto y estima (San Agustín, Salmos 25, 2; Patrología Latina 36, 189). San Irineo escribía que en el fondo del corazón humano está Dios preparando la venida de Cristo (Comentarios sobre la Naturaleza de Dios, “Gregoriana” 47, pp. 710- 747;

1966). Ya no se veían los ritos y tradiciones como obra del demonio, sino como una búsqueda que todo el tiempo había sido acompañada por el Señor.

Acercándose más a los no cristianos, dialogando con ellos, discutiendo a veces con mucha animosidad, tomando en serio sus argumentos, sin posiciones hirénicas, los Padres de la Iglesia llegaron a concluir que lo que los no bautizados llamaban “dioses” eran realmente héroes nacionales, hombres divinizados a quienes tenían un cierto reconocimiento. Para muchos Padres varios pueblos paganos eran monoteístas y escatologistas (J. Dandou, “Mésage Evangelique, pp. 74- 101). (CEM, 1988: 79)

Después de que el cristianismo se convierte en religión oficial del Estado romano, el proceso de inculturación, o de la posibilidad de que el Evangelio entablara diálogo con las diversas culturas quedó cerrado. Es así como en esta perspectiva histórica de globalización del catolicismo vertido en la cultura europea la religión católica llega a América, y como han dicho muchas veces los indígenas, llega con la cruz y la espada; los indígenas católicos con esto han querido decir que el catolicismo entró desde un principio con la imposibilidad de reconocer la institución de lo sagrado en las culturas existentes en América.

Ciertamente que las Conferencias Episcopales posteriores al Concilio Vaticano II en América Latina intentaron hacer su propia interpretación de inculturación y en la práctica desarrollar una pastoral indígena en la que se vertiera dicho pensamiento como el auge de la nueva evangelización en los pueblos y comunidades indígenas.

Desde entonces en los documentos elaborados por los obispos de América Latina, el término inculturación se va construyendo en las últimas décadas, intentando dar

cabida a la experiencia católica de los indígenas en las Conferencias Episcopales realizadas en este Continente.²

La inculturación en México

La experiencia de México, en tanto que la Conferencia Episcopal de Latinoamérica durante los años 70 fue precedida por Don Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de Las Casas, fue acuñada y potenciada por un pequeño grupo de obispos conocidos como los Obispos de la Región Pacífico Sur. Apoyados y asesorados por el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, construyeron desde la pastoral indígena la interpretación que le darían a la inculturación en México, y la manera en como desarrollarían el proceso en la práctica pastoral.

Los resultados de dicha reflexión están contenidos en el documento que se intitula “Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México”.³ Lo que interesa de este documento es que ya en él, los obispos explican los fundamentos de la inculturación de los cuales dos de ellos son razonamientos teológicos básicos:

- La Encarnación de Dios en Cristo, “El Verbo hecho carne” y la pertenencia de éste a una cultura, la judía;
- y el segundo fundamento teológico es la reflexión sobre las Semillas del Verbo. Con este fundamento se sustenta que antes de la evangelización de los indígenas, en esencia Cristo ya estaba presente en estos pueblos.

En relación con la Encarnación de Cristo dice el documento:

² I Conferencia Episcopal se realizó en el año de 1968, en Medellín, Colombia; II Conferencia 1979, Puebla, México; III Conferencia 1992, Santo Domingo; IV Conferencia 2007 Aparecida, Brasil

³ La primera edición se publicó en 1975, se revisa en 1977 y hay una nueva formulación en 1979. Se vuelve a revisar en 1984 y en 1988 se hace una presentación final.

“La misión de la Iglesia consiste en encarnar el misterio de Cristo en los modelos culturales de otros pueblos. Sólo así un pueblo puede llegar a ser y llamarse cristiano. Mediante la encarnación del Evangelio en las culturas, el Verbo, el cristianismo y la Iglesia las asumen realmente, se infunde el Evangelio en los modelos de esas cultura de modo que el Plan de Dios se convierte en el principio armonizador que enfoca y dirige todos los aspectos de la cultura haciéndola y definiéndola como cultura cristiana. En ese sentido, el alma de la encarnación del Evangelio en las culturas reside en que, por medio de la misión, el Verbo viene a instaurar y restaurar la cultura en que nacimos y a la que servimos.” (núm. 44) (CEM, 1988: 89)

En el Vaticano II se retomaron los razonamientos de los Padres de la Iglesia para orientar la nueva evangelización, de entre los fundamentos teológicos que revistieron trascendencia en el proceso de reflexión de la teología de la encarnación fue el de “las Semillas del Verbo”. En un documento base se dice:

“Esa iluminación y presencia de Dios que acompaña a los pueblos se expresa en forma de valores y tradiciones en las culturas, y se conoce teológicamente con el nombre que los Padres le dieron: “Semillas de la Palabra de Dios” (Ad Gentes 3). ...Por eso en la pastoral Indígena tenemos el principio fundamental de que la Palabra de Dios como semilla en las culturas y la Palabra de Dios en la Escritura y en la vida de la Iglesia, que es la Tradición divina, deben llevar a los pueblos a la plenitud de las culturas (Xicotepec 42)”. (CEM, 1988: 85- 86)

Estos fundamentos teológicos de los obispos son los que en la práctica fundamentan la pastoral indígena según el concepto de inculturación. La pastoral indígena entonces tratará de encontrar en las culturas indígenas los valores similares a los valores del cristianismo “para darle plenitud a las culturas”. (CEM, 1988: 86)

Se desplegó así en la pastoral indígena, la llamada Iglesia Autóctona, que ya en la práctica de la inculturación significa que las Iglesias Particulares tienen su propia organización, y cuando se trata de católicos pertenecientes a pueblos indígenas la iglesia particular se denomina autóctona: con sus ministros, rituales, liturgia y

teología propias. Para este proceso los misioneros o agentes de pastoral tendrían que indagar en la cultura propia de los pueblos los mitos y rituales que hasta entonces se siguen practicando para analizar la manera en cómo estos mitos, rituales, filosofía, teología indígena, podrían merecer el que Cristo se encarne en ellos. Por lo menos así es como se la concibe y practica en el caso de México.

“La Iglesia y el Evangelio se inculturaron cuando logramos:

- a) que la Palabra de Dios se anuncie de tal manera que sea vivida por la comunidad étnica en sus consideraciones culturales y de vida autóctona y de manera plenamente afín a la mentalidad indígena (cfr. Slavorum Apóstoli, 16).
- b) Que la evangelización suscite una fe que se reflexione con su lógica y se exprese en una liturgia y con los signos y símbolos propios de las culturas y en ella estos signos conserven su sentido pero plenificado.
- c) Que las Iglesias autóctonas tengan sus propios ministerios (cfr. CELAM, Demis, Documento de Bogotá 1985, 8). (CEM, 1988: 102)

El documento acota doce puntos para que surjan las Iglesias autóctonas, en los que se señala los requerimientos de parte de los servidores no indígenas. De entre estos puntos señalamos dos:

- a) que reconozcan la presencia de Cristo y la acción de Dios en la historia de los indígenas y esto sea anunciado como Buena Nueva
- ...d) que, teniendo la experiencia vital de los indígenas, se llegue a las raíces de estas culturas, de modo que el Evangelio encarnado oriente y modele el sentido profundo de ellas.” (CEM, ibid)

La inculturación en México y sus herramientas antropológicas

Desde una perspectiva teórico práctica de la Pastoral Indígena en México, el Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas ha sido el que, desde los fundamentos

teológicos y antropológicos, ha apoyado a las diócesis ubicadas en zonas indígenas en la elaboración de una definición propia de cultura y de allí desarrollar procesos de inculturación.

Durante la década de los 60 la creación del CENAMI fue una iniciativa de católicos laicos de clase media alta, que, a partir de los lineamientos de la nueva evangelización, se encuentran frente a los indios y tratan de hacer caridad con ellos. Tal cual lo indica su nombre, en los inicios de su labor la práctica pastoral hacia los católicos indígenas fue en la perspectiva de “ayuda” según los planteamientos de la antropología indigenista del Estado mexicano. Pero CENAMI también fungió como Secretaría del Episcopado Mexicano.

Posteriormente CENAMI, desde las iniciativas del nuevo personal, y con Don Samuel como presidente de este Centro, retomó nuevas perspectivas teológico pastorales del Magisterio, y utilizó herramientas antropológicas de las escuelas estructuralista y crítica para dar un giro a la visión pastoral de la Iglesia que asume que la primera evangelización en América realizada junto con la cruz y la espada destruyó las culturas de este Continente, incluso cometió etnocidio.

Así, después de un encuentro realizado por el CENAPI con catequistas indígenas en el estado de Hidalgo⁴, CENAMI dan un giro a su reflexión y práctica, además que como institución se hace independiente del Episcopado para mejorar su reflexión teológica pastoral.

En la perspectiva de la inculturación, ciertamente que el CENAMI está involucrado con la Comisión Episcopal para Indígenas, CEI, y una parte importante de la reflexión de los Fundamentos Teológicos de los Obispos, fue asesorada por

⁴ las reflexiones de este encuentro están en el documento que se titula *Xicotepec indígenas en polémica sobre la Iglesia*

CENAMI, pero ya en su dinamismo propio este Centro hace dos aportes en perspectiva etnohistórica para la evangelización inculturada.

El primero de estos aportes fue haber reinterpretado documentos de la historia de la Conquista para dar nuevo sentido y fundamento a la pastoral indígena. De esos documentos CENAMI retoma en sus asesorías pastorales, el diálogo que sostuvieron los primeros doce frailes franciscanos con dignatarios de México; CENAMI valora que este diálogo es uno de los primeros intentos de evangelización inculturada por parte de la Iglesia en el mundo indígena.

En esta perspectiva, Jhon Pelan, señala que los intentos de los frailes franciscanos, para poner en práctica el ideal apostólico en la historia del Nuevo Mundo pueden ser comprendido sólo dentro del esquema de la civilización medieval.

En el siglo XIII emergieron tres patrones místicos y mesiánicos, cada uno de los cuales derivó su vitalidad del anhelo de un renacimiento del mundo. Existió primero una esperanza político-histórica de una vuelta a la edad dorada de Augusto –ideal que encontró sus dos expresiones culminantes en el emperador Federico II (1194- 1259) y en la *De monarchia de Dante*. Otro deseo fue exigir que la Iglesia volviera a la edad de Cristo. Los sacerdotes debían practicar de nuevo la pobreza, como en la iglesia primitiva antes de Constantino, el emperador (311- 337). Después de Constantino, la Iglesia había adquirido la riqueza temporal y diversos vicios mundanos, de los cuales la avaricia era el más deplorable. La imitación de Cristo preconizada por San Francisco fue la más completa realización de este deseo de retorno a la edad de Cristo. El casamiento místico de Francisco con doña Pobreza ilustra la forma en que el concepto de iglesia apostólica primitiva se identificaba con la doctrina de la pobreza. El tercer anhelo era la esperanza de que el hombre pudiera volver a la simplicidad e inocencia de Adán. Los seguidores de Joaquín de Flota profetizaron que todos los hombres alcanzarían una perfección casi angelical durante la edad tercera, la del Espíritu Santo. Los ideales de la pobreza apostólica y la simplicidad adánica entrañaban la liquidación de todos los cambios de la Iglesia, desde su reconocimiento por el emperador Constantino. (Pelan, 1972: 69)

El segundo aporte que reelabora CENAMI como parte de los “frutos de la primera evangelización”, es el *Nican Mopohua*, “los relatos de las apariciones de la Virgen de Guadalupe”. El texto de los relatos de las apariciones sistematizado por CENAMI desde 1984, es un texto que utiliza fuentes directas en náhuatl para hacer una interpretación etnohistórica y semiótica del texto. Se utilizan otras fuentes de mitos y rituales prehispánicos para comprender desde el desciframiento simbólico y lengua indígena, el mensaje de evangelización inculturada contenida en el relato. El texto escrito en náhuatl, según las fuentes históricas, fue sistematizado por indígenas que estudiaban en el Colegio de La Santa Cruz de Tlalteloco, Colegio dirigido por los frailes franciscanos.

El relato de las apariciones de la Virgen, primero se compendió por medio de tradición oral y después se sistematizó de forma escrita por los estudiantes náhuatl de La Santa Cruz. Señala el padre Clodomiro Siller:

“La narración y la tradición guadalupana se encarnaron en el conjunto de valores culturales de los indios, y estos valores llegaron a ser carne y cuerpo del mensaje en su tarea evangelizadora. Guadalupe es un evento náhuatl, pero más ampliamente es un suceso evangelizador desde el indio y para el indio. De indio a indio, de comunidad a comunidad se empezó a pasar, se empezó a contar y a narrar lo que, en el cerro del Tepeyac, le había sucedido a Juan Diego, cómo la Virgen había curado a su tío... rápidamente el hecho comenzó a entrar por el cauce de la tradición del pueblo. Refiere Luis Becerra Tanco que, todavía en la fiesta del 12 de diciembre de 1666, oyó él a unos indios que, durante la danza, cantaban en náhuatl cómo la Virgen se le apareció a Juan Diego, cómo curó a su tío y cómo se pintó en la tilma ante el obispo.” (Siller, 1990: 12)

Estos dos elementos de inculturación, según CENAMI, muestran que la primera evangelización intentó establecer un diálogo de comprensión entre ambas culturas para fortalecer la evangelización, sin embargo fueron intentos fallidos que no se

volverán a repetirse en la historia de la Iglesia en México sino hasta la propuesta de la nueva evangelización promulgada por el Concilio Vaticano II.

Aunque ciertamente en la historia de los pueblos indígenas del país, los cientos de rebeliones que se suscitaron en el ámbito nacional durante la Conquista y la Independencia, se evidencia que en la lucha de estos pueblos por mantenerse con el derecho a existir, también elaboraron y reelaboraron en su estructura religiosa, la asimilación del sistema religioso europeo. En Chiapas, indicio de estas reelaboraciones, convergen en las rebeliones más conocidas de la historia del estado, como son la tseltal de 1712, y la tsotsil en 1814, en las que los indígenas reorganizaron la estructura eclesial, mítica y simbólica para sustentar su inconformidad contra la opresión ejercida por los españoles.

Como señalaron los obispos de la Región Pacífico Sur, la inculturación en la práctica de las iglesias particulares del mundo indígena desemboca en las iglesias autóctonas. Estas Iglesias Autóctonas deben contener en su organización y en su sistema religioso, ministros, liturgia, rituales, teología y estructura propia.

EL PROCESO DE INCULTURACIÓN EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

A 40 años del Concilio Vaticano II, y a 35 años de los Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena, en los que los obispos de la Conferencia Episcopal Mexicana⁵, puede valorarse que el proceso de inculturación en México se desarrolló en diversas dinámicas de acuerdo a los contextos económico, social, político, cultural y religioso de los estados en los que la población católica pertenece a pueblos indígenas. Pero ciertamente que en los estados en los que los obispos desarrollaron en la pastoral

⁵ Desde los Fundamentos Teológicos de la Pastoral en México, se replantearon los principios teológicos antiguos y tradicionales de la Iglesia desde el fulgor de los avances teológicos de la década de los 80, en la que propusieron las directrices de la pastoral indígena

indígena la Inculturación, fueron aquellos obispos vinculados a la llamada región Pacífico Sur, concretamente en Oaxaca, Don Bartolomé Carrasco en el arzobispado de Oaxaca, Don Arturo Lona obispo de Tehuantepec, Don Hermenegildo Ramírez Sánchez, obispo de Huautla de Jiménez, Don Braulio Sánchez Fuentes, obispo de la prelatura de Mixes; en Chiapas, Don Samuel Ruiz García en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas; Don José Llaguno Farías en la Sierra Tarahumara; en Hidalgo, Juan de Dios Caballero Reyes, obispo de Huejutla; en San Luis Potosí, Don Juvencio González Álvarez, obispo de Valles; y en Nayarit, Don Manuel Romero Arvizu, obispo de la prelatura del Nayar.

Cómo ya se ha señalado, en la historia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, el obispo Samuel Ruiz es quien apuntala junto con religiosos, religiosas y sacerdotes, el proceso de Inculturación. Desde 1962 que llega al estado, don Samuel tiene algunos cargos eclesiásticos en México y en el Continente: es presidente del CELAM, de la CEI, etc., en otros tiempos es presidente del CENAMI, y también formó parte de la Región Pacífico Sur.

Don Samuel señala que para proporcionar un mejor servicio pastoral a la población, solicitó a la Santa Sede, separar la Diócesis de Chiapas, ya que el territorio era muy extenso y estaba habitado por una diversidad cultural que incluía a cinco grupos indígenas.

“Así de la Diócesis de Chiapas se desmembró la Diócesis de Tapachula y la de Tuxtla Gutiérrez. De esta manera se reestructuró eclesialmente el territorio en tres zonas: La costa (Tapachula), los valles centrales o cuenca del río Grijalva (Tuxtla) y la zona indígena, presente sobre todo en los Altos y en la Selva chiapaneca (San Cristóbal de las Casas). Al redefinir nuestra diócesis aceptaba, pues, la Santa Sede una conformación peculiar que se manifestó no sólo en los nuevos límites, sino también al renombrar la antigua Diócesis de Chiapas poniéndola bajo el testimonio del insigne padre de los Indios, Fray Bartolomé de Las

Casas. En ella la población resultaría prevalentemente indígena... con sede episcopal en la ciudad del mismo nombre, antiguamente llamada Ciudad Real...” (Ruiz, 1999)

Desde esta visión de concebir el territorio y su población, fue que Don Samuel apuntaló las directrices de la pastoral indígena, señalados en por la CEM y la CEI en los Fundamentos teológicos de la pastoral en México, en la práctica pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Proceso Pastoral de la Diócesis

El desarrollo del proceso pastoral de la Diócesis de San Cristóbal, que siguió las directrices del Vaticano II y de la evangelización integral desplegada por la Conferencia Episcopal de México, se comprende en tres etapas:

1. De 1965 a 1975: Misión indigenista.

Esta etapa tuvo como motivación “llevar a Cristo a las comunidades para que los indígenas se convirtieran a la iglesia católica a través de los sacramentos.” A la llegada del obispo Samuel Ruiz a la Diócesis de Chiapas, se continuó esta motivación misionera, pero dado los lineamientos conciliares, iniciaron cambios importantes en las motivaciones. En las comunidades los catequistas se simbolizaron a sí mismos como mensajeros de la palabra de Dios:

“ nuestro trabajo era que las gentes de las comunidades cambiaran su corazón a la palabra de Dios, así como los primeros seguidores de Jesús.”⁶

2. De 1979 a 1988: La opción por el pobre y la pastoral indígena

⁶ Entrevista a uno de los primeros catequistas de Ch’enalho’, 1999

Los cursos de catequistas en esta segunda etapa, empezó a motivar la catequesis con la opción por el pobre, proclamada en los documentos de Medellín y confirmada en los documentos de Puebla. El motivo central de esta etapa, es el anuncio de la proclama de Jesús, el Dios que se hizo carne, para liberar a los pobres, y denunciar el poder ejercido sobre todo de las autoridades religiosas de los judíos que oprimía a los pobres a través de la “costumbre judía” (leyes, preceptos y acciones), y así, instaurar el Reino de Dios, su Padre. Desde esta nueva manera de interpretar el Evangelio, se le denominó entonces “el proyecto de vida”, y el proyecto de los opresores se enunció como el “proyecto de muerte.” En esta etapa se utilizaron herramientas de la sociología para analizar el contexto de la sociedad en tiempos de Jesucristo. Esta relectura bíblica de la misión de Jesús, ilustró esta etapa de la pastoral para desplegar en la pastoral, las catequesis del Éxodo, y de las primeras comunidades cristianas, y de esta manera se motivó a los catequistas a proponer acciones de organización y cambio social en sus comunidades.

“Es un ejemplo, venimos al curso donde recogemos unas cuantas palabras que vamos a llevar a los pobres, oprimidos de nuestra comunidad para alentar su esperanza y consuelo del corazón...así como dio a comer Jesucristo, la primera base es organizar la familia y la sociedad para que abunde la riqueza por la sociedad de hortaliza, cooperativa y organización con el amor de unos a otros y así crezca el Reino de Dios”⁷

3. De 1990 a 1999: La inculturación del Evangelio y la Iglesia Autóctona

En esta tercera etapa, las directrices de la inculturación se concretaron en la estructuración de la Iglesia autóctona. La cuestión cultural se fundamentó en el contexto histórico de Jesucristo, que por un lado criticó las “prácticas culturales que oprime”, pero apuntaló prácticas culturales que afianzaban la identidad del pueblo de Israel y lo lanzaron a su liberación. La vida misionera de San Pablo hizo efectivo el

⁷ Memoria del curso de catequistas, 1984. Archivo parroquial de Ch’enalho’

mensaje de la buena noticia de Jesucristo en la diversidad cultural en los países en los que predicó el Evangelio. Ser católico sin dejar de ser indígena maya, fue la motivación de fondo de esta etapa. En la catequesis se reflexionó la vida de los antepasados mayas, la organización social y cultural que desarrollaron por que lograron ser una gran civilización.

“Necesitamos empezar a mirar, a preguntar cómo están viviendo nuestros padres y madres, porque antes bien conocen a nuestro Dios... su ropa no la compraban ni sus trastes de cocina, ni su olla, ni su jícara, no acostumbraban a comprar fertilizante para su milpa, usaban abono natural, se saben respetar, no piden a la muchacha cuando se van a casar con dinero, sólo dan regalo, no acostumbraban a comprar sus medicinas se curan con plantas medicinales, así están viviendo... son muy listos tienen sus calendarios que son tiempos para la siembra... los ancianos son muy fuertes porque mueren muy grandes, saben bendecir sus casas ellos mismos y siembran sus milpas, ahí hacen sus rezos... no se encarcelan cuando se golpean, ellos mismos arreglan los problemas, por eso nosotros necesitamos volver hacer así como la costumbre de los ancianos...”⁸

Los catequistas empezaron a acercarse con estas motivaciones a su cultura, a los ancianos y ancianas de sus comunidades. En los cursos de catequistas se motivó la reflexión de cómo Dios está presente en la vida, en los rituales y mitos indígenas.⁹

Ya desde la década de los 80, catequistas de varias parroquias, manifestaron la necesidad de elegir sus propios diáconos para que administraran los sacramentos católicos. Estos diáconos debían respetar la cultura y ser elegidos según propia tradición.

⁸ Memoria del primer taller de teología india realizado en diez centros de la parroquia de Ch'enalho', 1993

⁹ *Memorias de los cursos de catequistas*. Realizados de 1988 a 1999. Archivo parroquial de Ch'enalho'

Como fruto de las reflexiones de inculturación, en la práctica pastoral se construyeron formas diversas de evangelización. Se elaboraron catequesis en tseltal, tsotsil, se hicieron traducciones del Nuevo Testamento, así como traducciones de la liturgia romana en tseltal y tsotsil, traducciones de cantos, se retomó en las catequesis el método de participación de la comunidad, etc.

Cierto que en este intento de dialogar con las culturas indígenas, permitió a la Iglesia conocer varios de sus rituales aún existentes, y que son rituales que no forman parte de la estructura de la Iglesia católica. Estos rituales que se practican sobre todo en las comunidades de los Altos de Chiapas, tienen que ver con el ciclo vital de estos pueblos, como son los rituales para la vida cotidiana como por ejemplo: cuando nace un niño, para curar las enfermedades, el pedir a la novia para el matrimonio, el pedir por la vida de la familia, cuando muere una persona. Y los rituales en los que se celebra el ciclo vital agrícola: las fiestas de los santos, el rezo de los cerros, la fiesta del Carnaval, entre otros.

Este acercamiento a la cultura desde la perspectiva de la inculturación, también llevó a cambios estructurales en la formación de los seminaristas desde las nuevas propuestas de la teología de la encarnación y opción por los pobres. Se hicieron experiencias de vida religiosa femenina en diversos institutos religiosos y hacia la década de los 90 se impulsa la reflexión y sistematización de la teología india; se hacen traducciones de la Biblia completa, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, etc.

Pero ¿qué interpretaron los indígenas de dicho proceso? ¿Cómo entender el diálogo con la religión de los abuelos y las abuelas cuando por siglos ésta fue estigmatizada como idolatría? ¿Cómo abrir el diálogo cuando los primeros catequistas formados en San Cristóbal al llegar a sus comunidades corrieron a los ancianos de las ermitas? ¿era posible encontrar las “Semillas del Verbo” en la cultura indígena cuando ésta fue

considerada basura tanto por misioneros como por los primeros catequistas? ¿era posible reconstruir las culturas cuando éstas aparecían más como rescoldos de cenizas que como flores de jardín según el pensamiento del Padre Eleazar López?

LA PERSPECTIVA CULTURAL EN LA VISIÓN INDÍGENA

Antes de entrar a la perspectiva propia de los católicos indígenas, considero la definición de cultura que es clave para comprender mejor el proceso de Inculturación tanto por el lado de los indígenas, como por el lado de la Iglesia institucional.

La definición de cultura que ha elaborado la Iglesia, desde una visión teológica del Magisterio, comprende a ésta desde una visión o enfoque evolucionista, hecho que favorece al integracionismo, de los indígenas, más que a las posibilidades de un diálogo:

“...desde que el Señor dio al hombre el mandato: “Crecan, multiplíquense, llenen la tierra, dominenla” (Gén. 1, 28), empezó el proceso de generación de las culturas. Pues las culturas son un resultado de la constante búsqueda de lo trascendente, del esfuerzo por la convivencia y del dominio de las fuerzas de la naturaleza, para mejorar la vida de los pueblos y transmitirla de una generación a otra. Algunas de las culturas actuales son el fruto de enormes esfuerzos milenarios. Por eso el trabajo cotidiano y las culturas se consideran como servicios a los hermanos que contribuyen a realizar el Plan de Dios en la historia (Gaudium et Spes 34)” (Vaticano II, 1966: 151)

Esta definición influye en gran número de los miembros de la Iglesia, y en México esta definición se ve reforzada por otras propuestas de la antropología de corte evolucionista o etnocentrista que reduce la cultura a “*usos y costumbres indígenas*”, pero de fondo esta manera de definir el término cultura acuña políticas integracionistas del Estado, situación que ha favorecido a la aculturación de los

pueblos indígenas y poco permite el diálogo de estos pueblos con la sociedad no indígena del país.

Cierto que quienes han dado acompañamiento al proceso de la pastoral indígena, han utilizado el término de cultura elaborando una construcción propia desde la definición teológica de la iglesia, los aportes antropológicos y la visión propia de los actores indígenas. Una definición de este tipo la evidenciamos en el siguiente texto:

“CULTURA viene de cultivo (agricultura = cultivo del campo). La cultura abarca cosas materiales, lo que vemos, lo que hacemos; y las cosas que no se ven, como el lenguaje, el comunicar las ideas, valores, modos de entender el mundo (cosmovisión). A veces un pueblo puede perder sus cosas materiales, pero mantiene su cultura que permanece en un proyecto de vida. En este sentido todo pueblo tiene su cultura...” (López, 1996: 12)

Ordinariamente en cursos, encuentros y asambleas, los catequistas, diáconos, mujeres y hombres que participan en éstos, construyen otra posibilidad para definir el concepto de cultura. En dichos espacios han traducido del español al tsotsil o tseltal, cultura, como *statel cuxjelaltic* (el modo de nuestra vida); *stalel jtot jme'tic* (su modo de nuestros padres- madres). Y cuando traducen del tsotsil o tseltal, *stalel*, traducen como cultura o en su mayoría la palabra se refiere a “usos y costumbres”.

Identificamos las variaciones de la significación de esta propuesta, en el sentido denso de *stalel*, que se utiliza con otros conceptos como *ayinel* (*estar- adaptarse*):

jtalel jc'ayinelitic, es el modo de relacionarnos. *Jc'ayinel* es la forma de adaptarse, de enraizarte en un espacio, lo que dicen los abuelos, el modo que adoptamos lo hicimos nuestro, aprendimos a ser así, lo fuimos absorbiendo, digiriendo desde pequeños. *C'ayematbalix* ¿ya te hallaste, ya te adaptaste?, se le pregunta a una persona de fuera o de dentro que va a un pueblo distinto; de otra cultura, de otro *stalel*; nos vamos sembrando en esa tierra, en esa cultura, en

esa comunidad, en su modo de vivir, de alimentarse, de curarse, de relacionarse. La persona que llega tiene la posibilidad de enraizarse.

Otros conceptos importantes utilizado con *stalel* es el de *p'ijilal* (sabiduría) y de *Ich'el ta mu'c*. “*Ayinel*, tiene que estar ligada al concepto *p'ijilal* (sabiduría):

Del estarse consigo mismo, estar uno en el corazón y el *ch'u'el* y que eso nos fortalece para vivir en rectitud y quien llega a ese estado, en su corazón emana solamente el *ich'el ta muc'* (engrandecer), porque se recibe a sí mismo con grandeza, por lo tanto recibe con grandeza a los demás. El que se conoce a sí mismo, puede conocer a los demás; por lo tanto la *p'ijil ants* (mujer sabia), o *p'ijil winik* (hombre sabio) que son la unidad en sí misma, mujer u hombre íntegro que sabe que necesita a los demás, pero no con dos corazón, sino que se presenta con un solo rostro y corazón. Asimismo la palabra que nace de su corazón la lanza y en ocasiones la entrega a los demás con una sola intención, no miente.

Como es *p'ijil ants* o *p'ijil winik*, mujer u hombre que continuamente construye su integridad, escucha a los demás, reflexiona lo que dicen y lo que dice, sabe decir palabras adecuadas en cada momento, que no pierde su *sjolyo'tan* (su cabeza- corazón) porque es *p'ij*, hombre o mujer sabio que sabe el *ich'el ta muc'* (engrandecimiento - respeto).¹⁰

Los términos que más acompaña cotidianamente a *stalel* es, *bats'i vinic- batsí ants*, (hombre verdadero, mujer verdadera).

En *tseltal* *stalel* se refiere a:

El modo de ser y de mirar, de sentir; el modo de vivir, de ser personas verdaderas, de ser comunidad, el modo de relacionarse con el entorno, el modo de relacionarnos con Dios; el modo de mirar y de relacionarnos con el Universo; el modo de relacionarnos con la tierra

¹⁰ escrito de Juan López Entsin, *tseltal* de Tenejapa, material de taller de Derecho de Pueblos Indios

donde nacimos, en que crecimos; modo de relacionarnos con las abuelas y abuelos (pasado); el modo de relacionarnos con el Universo (presente) y con lo que soñamos (futuro)...

Jtalel ilel (modo de mirar) : desde la tradición, cuando era un niño me enseñaron a mirar con mucho respeto: mirar el caminar del abuelo, contemplar, escuchar el canto de los pájaros, el ruido del viento, más como contemplación, no es mirar por mirar, es contemplar para recibir el mensaje que trae el canto de los pájaros, el mensaje del viento, el mensaje del caminar del abuelo...¹¹

Otras consideraciones que hacemos con respecto a la cultura, puede ejemplificarse en la propuesta que hicieron los mixes, concretamente desde la visión antropológica de la organización Servicios del Pueblo Mixe, en la que definen cuatro principios importantes de la cultura: La tierra que se posee y se disfruta en colectivo, el trabajo colectivo, la Asamblea y sistema de cargos, y el ejercicio de poder como servicio

“Los municipios indígenas tienen como característica especial el hecho de que están regidos por un sistema normativo propio que establece como principios fundamentales la concepción del poder como servicio, la tierra comunal como ente de disfrute colectivo, el trabajo comunal como eje del crecimiento comunitarios, así como la asamblea y el sistema de cargos como espacio de decisión y formación permanente para ejercer el servicio público” (Regino, 2002: 6)

Esa visión, de alguna manera pasa a ser reconocida por los indígenas que participan en la teología india en el caso chiapaneco, y la van construyendo por lo menos en su discurso desde su visión tseltal tsotsil. Desde 1980 han trabajado para explicar por qué para los indígenas estos elementos son fundamentales en las culturas indígenas, sobre todo la propuesta que define el modo colectivo- comunitario de estos pueblos.

¹¹ Entrevista coordinador de Teología India

En términos antropológicos, esta propuesta interpretativa de la cultura, de acuerdo a los sujetos poseedores de ella, confronta las definiciones dadas por la antropología que se desarrolló en el marco teórico positivista, y nos coloca en la disyuntiva de la antropología que de acuerdo a Wallerstein, “deslegitima y desmonta críticamente la supuesta diferencia infranqueable entre el mundo europeo y no europeo.” (Aguirre, 2003: 130)

LA INCULTURACIÓN DESDE LA VISIÓN INDÍGENA

Hechas estas consideraciones en cuanto a la significación de “cultura” desde la interpretación tseltal tsotsil, entramos a la cuestión de los sujetos que vivieron la experiencia de la inculturación en sus personas y en sus pueblos. Para esto retomo tres entrevistas en las que los actores del proceso expresan abiertamente qué significó para ellos ese proceso de inculturación. Ya que dicho concepto, de acuerdo a los niveles de formación y relación con la iglesia institucional, se expresa en la palabra y en la práctica de distintas maneras pero de fondo el razonamiento de los actores, es ponerse frente a lo que significó para ellos la evangelización inculturada de la Iglesia católica.

El Padre Eleazar López, sacerdote zapoteca, coordinador del Centro Nacional de Misiones Indígenas, que por su trayectoria pastoral, en algunos medios ha sido identificado como el “padre de la teología india”, elaboró la siguiente definición de inculturación del Evangelio:

“La propuesta de la inculturación por la Iglesia es la oportunidad de unir la cultura y la comunidad con la fe, no desde el poder, sino desde los pobres. La inculturación es la posibilidad de que el pueblo vuelva a florecer en su cultura. La Iglesia se presta para que en su jardín florezcan las culturas.

La evangelización plantea como propuesta superada, la concepción de la Iglesia como portadora absoluta de Dios; el pueblo que tiene una cultura, también tiene una revelación de Dios, independientemente de que haya habido misioneros, hay que llegar a la verdad plena, que es la verdad de la Iglesia y la verdad de Dios que existe en el pueblo.

En algunas culturas esas semillas se han desarrollado y ya han dado frutos. Esta es la idea que está detrás de la inculturación, es reconocer que Dios se nos ha adelantado y que en cada pueblo hay una historia de salvación.

El fruto de la inculturación no es el potenciamiento de la Iglesia, sino que el pueblo se sienta más capaz, más fuerte y libre para llevar adelante su proyecto de vida; Ser cristianos ya no significa dejar de ser de determinada cultura para pasar a ser de otra cultura. Significa ser plenamente de esa cultura y ser cristiano al mismo tiempo... pero el anhelo de un pueblo es luchar por la VIDA y esto es algo a realizar, todavía no conseguido. (López, 1996)

En el caso del padre Eleazar, comprendemos que la urdimbre de las estructuras significativas en su experiencia humana como sacerdote indígena, lo ha colocado en las disyuntivas institucionales de ser o dejar e ser zapoteco¹², pero que a fin de cuentas opta por mantenerse en la tensión de “ser indígena dentro de la institución”:

En 1970 la Pastoral Indigenista llegó a mi vida de manera un tanto casual. El mismo Padre Soto, al enterarse del Primer Encuentro de Pastoral Indigenista organizado por el Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas, CENAMI y patrocinado por el Seminario Regional del Sureste, SERESURE, en Tehuacán, Puebla, me animó a participar en el evento. Me resistí un poco, pero finalmente fui y me encontré de golpe con el mundo indígena que yo ya había desechado en mis esquemas.

...Así de improviso, sin ninguna preparación previa, fui lanzado a la palestra junto con otros hermanos de extracción indígena. Llovieron sobre nosotros interrogantes de todo tipo: ¿Qué sabíamos de nuestra cultura indígena? ¿Qué quedaba de indígenas en nosotros? ¿Cuál era

¹² Historia de vida

nuestra identidad de fondo? ¿Qué iba a pasar con nuestras raíces indígenas en la vida sacerdotal?

Yo no tuve respuestas convincentes a estas interrogantes. Más bien, ellas me pusieron en tensión para caminar al reencuentro de mi mundo cultural abandonado. Y me lancé a ello... Formé parte del naciente Movimiento de Sacerdotes Indígenas de México, junto con el Yaqui Felipe Rojo, el Náhuatl Isidro Tehuintle, el Totonaca Senén Bernabe, el Puréhpecha Isidro Huacuz y otros que posteriormente se adhirieron al proceso. Así surgió en México una corriente de pensamiento que, más adelante, iba a tener muchas repercusiones teológicas y pastorales en el resto de la sociedad y de la Iglesia.

Ciertamente que no todos los sacerdotes indígenas se mantuvieron en la misma conducta que el padre Eleazar, muchos otros han optado por abandonar el sacerdocio o la formación como seminaristas para volver a sus mundos culturales, como es el caso del coordinador de la teología india en la Diócesis de San Cristóbal.

Pedro Gutiérrez, primero como seminarista y actualmente como laico casado, se ha mantenido en la propuesta tseltal dentro de la organización eclesial, pero como laico casado. Él explica cómo la inculturación modificó su “*stalel*” de “*bats’il winic*”:

“Para mi la palabra de Dios en la Biblia y de cómo se inculturó en mi corazón, fue una palabra que respetó mi corazón para buscar y descubrir el sentido de mi vida, de mi estar en la tierra, en la historia. La Biblia despertó en mi corazón anhelos, esperanzas. No me vino a dar algo nuevo, porque ya estaba en mi sueño¹³; la Biblia es texto que al leer me hizo sentir que dentro de mi hay instrumentos musicales que me ayudan a cantar, disfrutar y gozar a Dios en mi vida; encontrarme conmigo mismo y responder al llamado; ese despertar fortalece lo que hay dentro de la cultura.

¹³ se refiere al sueño que tuvo antes de empezar su formación como seminarista, y que relató en la entrevista

En nuestra cultura ya hay siembras de Dios: por ejemplo en la comunitariedad, cuando nos ayudarnos entre nosotros, en las formas de ejercer el servicio, en las formas de entender el cargo como servicio...es conocer las manos y los brazos de Dios.

La inculturación es la palabra de Dios revelada, expresada a otros pueblos y culturas, pero llega a la vida de la comunidad para hacer que esas siembras agarren fuerza, se despierten y se viva con más plenitud.

La Biblia nos reconstruye como personas, como pueblos, profundizamos la Biblia, profundizamos lo que somos como pueblos, como personas, no lo que dicen los otros que debemos ser. La Biblia es posterior a la creación... pero aprendemos a ir luchando por algo... y enseña que no es que la riqueza profunda esté fuera de nosotros, está dentro de nosotros y de nuestros pueblos.¹⁴

Según refiere en su historia de vida vivió el proceso de inculturación en momentos álgidos de la Iglesia, pues cuando estudió en Oaxaca, los obispos decidieron cerrar el seminario por conflictos debidos a las dos corrientes que convergieron en la Iglesia de América Latina: la opción por los pobres y la teología de liberación que se vio ligada a la guerrilla.

La experiencia de Inculturación de Pedro Gutiérrez, coadyuva a desentrañar el valor y el sentido de las estructuras significativas con las que se formó como indígena católico, y muestra que entre la Biblia y los sistemas de significaciones tseltales, más que contradicciones, hay complementos. Ciertamente que él no refiere que la Iglesia jerárquica haya sido el impulsor de su proceso de inculturación, sino la lectura étnica de la Biblia y el acercarse a dialogar con los sabios para retomar sus estructuras genéricas.

De igual manera que los actores anteriores, otra actora, catequista primero, después responsable del área de mujeres en su parroquia, agente de pastoral en uno de los

¹⁴ entrevista

equipos y posteriormente coordinadora de la Coordinación diocesana de mujeres, expresa:

“Ahora veo que la Iglesia va hacia una Iglesia donde participen hombres y mujeres para construir una iglesia profética, servidora, misionera, donde todos podemos construir ese reino entre todos, que se valore la voz de la mujer, *que me tome en cuenta, que sea respetada*, que se respete el derecho de la mujer, su dignidad como hijas e hijos de Dios, que Dios nos ha dado la oportunidad, la gracia, que sea construida desde los pobres con *un rostro y un corazón propio desde los indígenas*, donde los hombres respeten, donde sean liberadas las mujeres, donde no sean violados sus derechos, donde se tome en cuenta la voz de la mujer tanto en la Iglesia como en la sociedad, esta es la lucha de esta Iglesia de abajo, no la Iglesia de arriba que no entiende.

Esta Iglesia quiere formar grupos, comunidades cristianas desde la fe y responder a las necesidades, continuar la nueva evangelización desde esta Iglesia inculturada de hombres y mujeres que sea una Iglesia liberadora, que este es el acuerdo del plan diocesana que ahora ya se impulsa en la diócesis.¹⁵

En los términos del coordinador de la teología india, esta mujer se reconstruye y con ella, la evangelización de la Iglesia puede avanzar en términos de inculturación, si la Iglesia toma en cuenta a las mujeres, si las “engrandece en sus corazones”, para que como Iglesia las mujeres sean construidas con un rostro y un corazón propios, lo que quiere decir, que en la estructura religioso en la perspectiva de la inculturación, también está entretelado el sistema de significación de las mujeres, sólo así puede ser un tejido completo.

Los catequistas, diáconos y religiosas indígenas que entrevisté en su mayoría hacen alusión, al igual que los actores anteriores, que en el inicio de su trabajo pastoral

¹⁵ entrevista

tenían temores diversos frente a quienes representan la institucionalidad: ya sea por no saber leer y escribir, por no saber hablar el español o porque los agentes de pastoral no hablan los idiomas indígenas.

“Empecé como ayudante de catequista a los 16 años, después me fui a San Cristóbal 4 meses, poco se leer, terminando, empecé en mi comunidad. Sentí la catequesis difícil, no tengo la práctica de leer ni escribir, ni hablar castilla, sufrí mucho porque los hermanos maristas no entendían tseltal, daban las lecciones en castilla. Al terminar recibimos la credencial y crucifijo como envío, donde Don Samuel y el director firmaron, allí empecé a trabajar en la comunidad con mi hermano Aurelio. Trabajé como catequista. Los domingos se leía el texto bíblico y traducirlo en tseltal, bueno no se si era en verdad una traducción en tseltal.

Con el envío sentí que estamos preparados, tenemos la capacidad de ir a trabajar, enfrentarse con problemas de brujería, borracheras, es duro con los viejitos, no quieren escuchar, sentí la fuerza de Dios, que sin miedo entramos a trabajar. Sentí valor porque nadie sabe que es un catequista. La gente se extrañaba, decían “es catequista, hay que tener cuidado”, tienen miedo y respeto.

Este testimonio indica que el proceso de inculturación como acontecimiento social en las comunidades, tuvo sus dificultades dentro de las mismas iglesias locales. En muchos de los encuentros que se realizaron posteriormente para tratar el asunto de la evangelización y la cultura, los catequistas, creyentes, diáconos y religiosas indígenas han expresado lo mismo, que el proceso de inculturación dado por otro sistema de significaciones, podría afectar la jerarquía de estructuras propias. Por eso varios catequistas frente a la nueva propuesta eclesial, decidieron abandonar su ministerio, otros optaron por cambiar de religión.

En un segundo momento, es que los catequistas no quieren dejar el modo antiguo, sólo hablan ellos. En ese sentido muchos catequistas dejaron el trabajo, decían “para que soy catequista si yo no voy a hablar, si sólo fui a San Cristóbal”. La comunidad misma no tenía la mentalidad

de pensar, de dar su palabra, les costó a la comunidad. En ese sentido empezó a salir católicos a otras religiones, porque allí no hay pregunta, se separaron.

Pero en otros casos, aunque fue incluso doloroso para los catequistas, prosiguieron con el proceso

Sentí un golpe, una herida, enfermedad, porque empieza fuerte, parece como en contra de catequista que dejaron de trabajar, quedaron nuevos, los nuevos no saben; allí empezó a agarrar fuerza. Los (primeros) catequistas quitaron obligadamente la borrachera, cuando dejaron de trabajar quedó sin respeto. Fue una forma de ayudar a la gente, de despertar a la gente. Cuando hay la traducción en tselal, los catequistas que van tomando experiencia, ya no lo respetan. Después la Biblia está en tselal; es la comunidad que lo va a preparar. El catequista debería prepararse bien para trabajar con la comunidad.

Y quienes decidieron apuntalar el proceso de inculturación en las comunidades, señalan que obtuvieron la ventaja de acercarse y dialogar con los ancianos y ancianas de las comunidades, para comprender mejor su propia cultura:

Es difícil el cambio en los creyentes, porque primero no se dejan acercar los viejitos, no querían platicar, cuando se hace invitación no quieren celebraciones de los catequistas los viejitos. Sentí tristeza. Los frutos del diálogo se han dado al estar con ellos, sentirse como cualquiera de ellos, dicen “nos vas a acompañar, vas a estar con nosotros, te vamos a invitar”, sienten que hace falta el padre nuestro, pero hay que aceptar su invitación, dicen, “yo te entrego esta copa, vas a servir a los demás”, hay que estar. Da pena cuando están los agentes de pastoral por ejemplo cuando los viejitos hacen sus danzas, pero hay que hacer, me dicen los viejitos “vas a bailar cuando está tu esposa”, no puedo decir que no. Se invita a los viejitos en la Palabra de Dios, pero todavía no se ha entendido bien, falta mucho para que entiendan bien las dos partes.

EL ALCANCE DE LA INCULTURACIÓN

En los documentos de la Iglesia, se ha señalado que la práctica de la evangelización inculturada se concreta o llega a su plenitud cuando se instituye la iglesia local autóctona en el caso de pueblos indígenas. Y esta contiene organización propia: ministros, liturgia, rituales, teología y celebraciones indígenas.

Diáconos

En el proceso de Inculturación que se desarrolló en la diócesis de San Cristóbal se ha ido estructurando la Iglesia Autóctona, aunque como lo señalan los mismos actores, todavía es un proceso en gestación, ya que en cuanto a la organización de ministros étnicos apenas se han instituido catequistas y 339 diáconos casados.¹⁶ En la práctica de estos ministros poco a poco han elaborado rituales- sacramentales en los que se entretajan sistemas simbólicos propios, como de la Iglesia institucional. Por ejemplo para la celebración de bautizos, los diáconos han implementado el ritual con algunos símbolos, tales como hacer procesión fuera de la ermita, antes de entrara a dar el sacramento. A esta procesión en tseltal se conoce como la procesión del “caracol”. Toda la comunidad, encabezada por los diáconos, padrinos y madrinas, padres y madres, y los niños que van a ser bautizados, recorren tres veces el patio de la ermita.

Cuando nace el niño, después de una semana va la mamá con el niño y pide en la ermita si van a aceptar al niño. La comunidad acepta y después de una semana lo llevan a la ermita. Allí van a recibir.

En la orilla de la ermita, van a recibir los diáconos a los niños. Con bandera, tambor, flauta. Peregrinan un poco hacia la ermita, hace caracol. Entran a la ermita. El principal anciano va a poner 13 velas y va a orar.

¹⁶ Estos ministros tienen la característica que no están formados a la manera institucional, sino que son elegidos y formados en sus propias comunidades.

Cuando se va a dar bendición, se pone sobre el niño su machete y su mazorca de maíz. Si va a ser niña, se pone su ollita y su cerillo porque es ella quien va a preparar el alimento, ella se va a levantar como a las cuatro a prender el fuego y poner su ollita en el fogón.

Religiosas indígenas

En el ámbito de instituciones religiosas hay varias indígenas religiosas, aunque Don Samuel intentó organizar una Congregación o grupo de religiosas autóctonas de la diócesis, pero esta experiencia hasta la fecha no se ha comprendido por parte de la Institucionalidad. Hay uno que otro sacerdote indígena, aunque los recientes que se han ordenado se formaron en la Diócesis de Tuxtla cuando fue presidida por Don Felipe Aguirre; a estos sacerdotes indígenas dentro de los equipos pastorales les ha costado integrarse, pues las líneas pastorales de los equipos y los sacerdotes indígenas llegados de Tuxtla, son distintas.

En el caso de liturgias, rezos y rituales propios, sólo se han hecho traducciones casi literales de la liturgia romana en las que a veces se incluyen símbolos indígenas; lo mismo ha sucedido con la traducción de la Biblia, se ha hecho una traducción literal de la Biblia del español a los idiomas tseltal y tsotsil, que distan mucho de la visión de estas culturas.

Y en cuanto a la teología propia, discutiremos en el capítulo correspondiente cual ha sido el proceso de inculturación y su alcance.

Otras instituciones religiosas

La Compañía de Jesús que es la responsable de la misión de Bachajón, es una de las instituciones que ha sistematizado más, de manera escrita, el proceso de inculturación

en la práctica pastoral. Al respecto señala el párroco de la Misión, cómo fundamentan la Compañía de Jesús la experiencia de Inculturación:

En la parroquia hay varios proyectos autogestivos, entre ellos la Iglesia autóctona. La clave que se utiliza es el sistema de cargos, retomando la manera de ser indígenas, se preparan hacia el interior, se ha ido tseltalizando, haciendo propio. El Ideal de la Compañía es que sean autogestivos, autosuficientes a nivel económico, de formación de sus propios formadores, que lleven la dirección de todo el conjunto.

El desarrollo de la iglesia propia tseltal, particular, es para que se inculture el evangelio en sus propias estructuras, en su propia lengua. Siendo ellos se mantienen en la Iglesia universal católica. Es el ir y predicar a todo el mundo el evangelio, “y bauticen en mi nombre...”, en perspectiva de San Pablo, de hacerse todo con todos, las “semillas del verbo”, descubrirles al Verbo mismo, que es semilla y fruto en cada una de las culturas”.

Por eso vemos que el reto de la inculturación está en la liturgia, estructura organizativa, retomando sus ritos, mitos, su propia historia de salvación. Como señala *Lumen Gentium, Dei Verbum*, fortalece el proceso.

A partir de estos fundamentos la Compañía de Jesús, tiene puntales organizativos y de formación de “servidores”, en los que invierte recursos de personal y económicos para hacer posible la cristalización de la Inculturación del Evangelio, inclusive utiliza las posibilidades de sus recursos académicos, como la formación de servidores en extensión con la Universidad Iberoamericana. Varios de estos servidores han colaborado en la elaboración de materiales escritos en los que han depositado su visión y experiencia tseltal de la evangelización. Entre estos materiales está la última traducción de la Biblia tseltal, en la que trataron de hacer traducción más directa del hebreo al tseltal, también se ha sistematizado un “manual del catequista” en esta

lógica de integrar elementos de ambos sistemas religiosos, y una liturgia inculturada para los rituales y sacramentos que celebran tanto diáconos como catequistas.

Ciertamente que este proceso de inculturación de la Compañía, estará alineado con las estructuras eclesíásticas que impulsan las directrices del Concilio Vaticano II, de la Pastoral Indígena, y a sus propios lineamientos institucionales.

Todos estos testimonios dan cuenta de cómo los indígenas a partir de la propuesta de Inculturación, lograron desentrañar sus propios sistemas de signos y cómo se entretejen estos sistemas, para reelaborar su sistema religioso.

LA IGLESIA DE ROMA FRENTE AL PROCESO DE INCULTURACIÓN

En los criterios que se establece la Iglesia para concretar la inculturación, están los razonamientos de fondo por los que las iglesias autóctonas no alcanzan el verdadero diálogo intercultural según la visión y significado propio del *satlel, ayinel, p'ijilal, ich'el ta muc'*. Ha decir del nuevo Papa, Benedicto XVI, el proceso de la Iglesia frente a otras culturas se concentra en un razonamiento: La Iglesia es Universal y sólo en ella se salva la humanidad:

“El lenguaje expositivo de la Declaración responde a su finalidad... exponer nuevamente la doctrina de la fe católica al respecto... El perenne anuncio misionero de la Iglesia es puesto hoy en peligro por teorías de tipo relativista, que tratan de justificar el pluralismo religioso, no solo *de facto* sino también *de iure* (o de principio). En consecuencia, se retienen superadas, por ejemplo, verdades tales como el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo, la naturaleza de la fe cristiana con respecto a la creencia en las otras religiones, el carácter inspirado de los libros de la Sagrada Escritura, la unidad personal entre el Verbo eterno y Jesús de Nazaret, la unidad entre la economía del Verbo encarnado y del Espíritu Santo, la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo, la medicación salvífica universal de la Iglesia, la inseparabilidad –aun en la distinción- entre el Reino de

Dios, el Reino de Cristo y la Iglesia, la subsistencia en la Iglesia católica de la única Iglesia de Cristo” (Ratzinger, 2000)

Desde estos razonamientos, la Iglesia no puede comprender el proceso de Inculturación que se ha configurado en las diócesis indígenas. Y por eso no sólo exige que los sacerdotes indígenas quienes han impulsado el proceso, se vuelvan a sus lugares locales para que no avance más el proceso, como fue el caso del Padre Eleazar Hernández, coordinador del CENAMI desde la década de los 70.

Con respecto a los diáconos de la Diócesis de San Cristóbal, Roma decidió que por un tiempo largo e indefinido, no se ordene a nuevos diáconos permanentes. La razones que fundamenta fueron las siguientes:

“En primer lugar, se insiste que no puede haber una iglesia diaconal, en el sentido de que sean más bien los diáconos quienes presiden las comunidades, sin el servicio de los sacerdotes, por tanto no se menosprecia el diaconado, sino que se le da un lugar importante en la Iglesia como colaborador del obispo y del sacerdote.

La segunda razón para no ordenar, por ahora nuevos diáconos, es que le llegan a Roma informes en el sentido de que se sigue haciendo presión para ordenar como sacerdotes casados a algunos de dichos diáconos permanentes. Nuestra Iglesia no va por este camino, sino que aprecia en alto grado el carisma del celibato sacerdotal. No se desconocen las razones bíblicas e históricas en sentido contrario, pero la experiencia de siglos en la Iglesia ratifica la conveniencia de sostener la decisión, tomada no sin ayuda del Espíritu Santo, de que el sacerdocio se confiere solamente a aquellos hombres que han recibido de Dios el don de la castidad célibe (sin menoscabo de la tradición de algunas iglesias orientales y de los casos particulares del clero casado proveniente de las conversiones al catolicismo, para los que se hace excepción en la encíclica de Pablo VI sobre el celibato sacerdotal n. 42)...” (Aguirre, 2005)

La Iglesia Institucional podría retomar en este intento de diálogo, que el hecho de la institución de los diáconos fue una solución a las necesidades que presentaron justamente los judíos helenizados, a saber: “servir a las viudas de esta comunidad cristiana”, o sea que la institución del diaconado fue en sí un acto práctico que apuntaló hacia la inculturación.

“debe concluirse que formaban una minoría cada vez más fuerte en la comunidad apostólica del hecho de que se empeñaran en tener sus propios representantes de habla griega en la distribución diaria de la comida y ayuda a las viudas. Pudieron obtener de los doce apóstoles la concesión, muy importante, de la institución del nuevo oficio de diácono. Como los primeros diáconos enumerados en Hechos VI, 5, tienen todos nombres griegos, parece evidente que eran los representantes especiales de los miembros de habla griega de la comunidad, y que, en principio, debían atender en primer término a esta parte de la congregación. (Jaeger, 2005: 15- 16)

Desde estos razonamientos de la Iglesia institucional de Roma, creemos que de fondo su negativa a que se desarrolle la Iglesia autóctona, está jugando sus propios intereses políticos, gestados desde la celebración del Concilio Vaticano II.

La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas y sus tendencias actuales

En la perspectiva coyuntural a partir del 2000, la Iglesia de Chiapas se recompone estructuralmente: el Papa designa nuevo obispo en San Cristóbal de Las Casas, que al parecer tiene la misión de terminar con la línea pastoral de Don Samuel. La elección de Joseph Ratzinger como actual Papa, que ya desde el pontificado de Juan Pablo II, como responsable de la Congregación para la doctrina de la fe (antes la Santa Inquisición), fue quien se opuso a que se ordenaran más diáconos indígenas, y puso en entredicho doctrinal a la teología india. Desde aquí ubicamos tres tendencias que siguen los ministros indígenas de la diócesis de San Cristóbal frente a la evangelización inculturada, y que creemos que cada una de ellas responde a intereses

económicos. Sociales y políticos, dado que los sujetos de la institución se mueven también en los contexto histórico del Estado, del país y del mundo:

1. Una tendencia marcada por sacerdotes, diáconos, religiosas y laicos que siguen la Iglesia tradicionalista apegada a los lineamientos de Roma que obedece más a los intereses del Estado neoliberal.
2. Otra tendencia es de los sacerdotes, diáconos, religiosas, laicos que siguen apostando a la posibilidad del diálogo y la consolidación de la Iglesia Autóctona dentro de la Institucionalidad. En esta segunda tendencia ubicamos a misioneros que de alguna manera viven la experiencia kerigmática de Pablo, en cuanto a que se mantienen entre la tensión de la obediencia a la Institución y el espíritu kerygmático del evangelio. Por sus características, a estos actores los ubicamos en militancias de los movimientos indígenas alternativos.
3. y la tercera tendencia, son algunos pocos católicos que apelan por una Iglesia autónoma, y pertenecen a una línea radical de autonomía del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Si se configurara una Iglesia Autóctona tseltal, tsotsil, desde los fundamentos del Concilio Vaticano II y la visión propia de los indígena, la Iglesia Autóctona incluiría otros “ministros” que no están en la configuración organizacional institucional católica: curanderas y curanderos, rezadores del cerro, cargadores de las fiestas, que participarían de acuerdo a su propia organización y cosmovisión.

El diálogo que se ha mantenido con estos otros católicos, -conocidos también como los “del costumbre”, desde que se inició el proceso de la teología india, ha permitido conocer más no sólo sus mitos y sus ritos, sino también sus propias perspectivas religiosas. Así, los mismos catequistas y diáconos se han podido replantear su propia

identidad desde las enseñanzas de sus abuelos y abuelas, y el interés pastoral del momento de la Iglesia local.

Si la Iglesia comprendiera mejor la significación de los sistemas indígenas, no tendría dificultad para aceptar a los diáconos casados con sus mujeres, ni habría dificultad para aceptar la visión propia de la formación indígena, que son servidores que se hacen en el servicio y en trabajo del campo y no en la formalidad de la institución tradicional.

En cuanto a liturgias y rituales si se utilizaran símbolos y sentido- significado propios, no necesariamente se celebraría la eucaristía católica, sino que se dejaría como ritual de acción de gracias colectivo, por ejemplo, el rezo del cerro. En este ritual los ancianos que rezan en los cerros para pedir las lluvias, después de ayunar tres días, terminan su acción de gracias junto con la comunidad, y antes de comer, los rezadores reparten a todos los presentes, un pedazo de tortilla aderezadas con un poco de sal, así se agradecen entre todos este servicio.

La respuesta indígena frente a Roma

En la perspectiva de la visión de los indígenas “servidores” en cuanto a realizar su “misión”, está una de las claves para comprender por qué a pesar de las reticencias de la jerarquía, como indígenas siguen dispuestos a continuar su trabajo.

La clave de los servidores está en una comprensión de la “misión evangelizadora” propia, distinta a la de los servidores formados en la institucionalidad, que señalan al igual que los sacerdotes, que la clave de la evangelización es ese “ *ir y predicar a todo el mundo el evangelio, y bauticen en mi nombre...*” acuñada en la urdimbe de sus sistemas, entramado en el principio de “poder como servicio”.

Los catequistas y diáconos expresaron que para ellos el motivo de su misión, es de “*servir a la comunidad*”, servicio que tiene que ver con resolver los problemas y necesidades de los creyentes, motivos de servicialidad muy distantes a la de los sacerdotes formados en los seminarios.

Muchos de los catequistas iniciaron su servicio desde los 14 años... lo que significa que muchos de ellos han invertido gran parte de su vida en este trabajo y no lo han abandonado aunque se hayan encontrado con muchos conflictos internos de sus comunidades, de sus familias, y de la estructura de la Iglesia.

Expresan que aunque cambien a los sacerdotes, al Obispo, al Papa, al fin de cuentas ellos son quienes se quedan en sus propios territorios, cierto que esta situación es una condición normal de su vida y servicio, pero necesitan dialogar con la Iglesia institucional para completar la validez de su permanencia.

“Va a seguir el trabajo en las comunidades, somos de allí, los agentes de pastoral cambian. Es necesario dialogar con los nuevos agentes de pastoral y con el obispo para que no haya conflicto.”¹⁷

Interpretan que el cargo de catequistas, de diáconos y demás, se los ha dado la comunidad y el Espíritu Santo:

“El nuevo Papa es otro modo, no es igual como el otro, es muy duro su corazón. Aunque don Felipe no hace, allí está en cada comunidad lo que aprendieron lo que quiere el pueblo, vive en cada cristiano, no se pierde, el pueblo sigue, no se muere. El obispo no entran en el camino, no son ellos que mandan, aunque saben la palabra de Dios, pero lo que saben no lo practican. Veo que al pueblo indígena no lo viven, sólo por un rato están aquí, están volando como pájaro, como zopilotes que buscan su comida, pero no se ve claramente, se encuentran

¹⁷ entrevista

alimento y se van, lo que hacen come, sólo el hueso deja, pero dicen que “quieren al pueblo” pero sólo se ve como chucho, sólo come la carne y se va.”

“...Yo quiero que siga mi grupo como congregación, por eso estoy aquí, sigo con mi trabajo, pero si me dicen que no, Dios lo sabe todo, yo sigo. Aunque regreso, estoy en mi pueblo, nadie me puede correr. Si Dios dice hasta aquí, es otra cosa.”¹⁸

Porque los servidores o ministros propios, después de varias décadas de realizar su trabajo, son avalados por las mismas comunidades:

Esperamos que sigan resistiendo los compañeros diáconos, tal vez Dios recoge pronto al Papa y entre otro peor o mejor., o si vemos como habla actúe, sería otro gallo canta. Pero va a seguir el trabajo de diáconos porque están para el servicio del pueblo de las comunidades, están a tiempo y a destiempo para servir. Decimos que los agentes de animación y coordinación estamos al cien por ciento al servicio de las comunidades, es lo contrario, ellos están al cien por cien al servicio de la comunidad.”¹⁹

“Creo que no va a acabar, porque los diáconos, los catequistas lo pueden hacer, aunque la iglesia diga que no va haber diáconos, para nosotros sale igual porque la gente se organiza con sus catequistas que saben dirigir la comunidad, le pueden hablar al pueblo. Es necesario platicar con la gente y concienciar, preparar, aclarar, explicar con las visitas, que expliquen ellos. Y por qué no lo puede hacer un indígena, pues también son autoridad, pueden hacer lo que necesitan, ya no necesita agente de pastoral, ni sacerdote, ni obispo, gracias a Dios que ya estamos abriendo los ojos... hasta yo voy a ser obispo.”²⁰

Me parece que la Iglesia católica ha avanzado en la configuración de un sistema religioso indígena, en las categorías de la Inculturación que propugnó desde las directrices del Concilio Vaticano II, aunque ha sido un avance difícil de diálogo álgido entre los actores indígenas y la Institución Jerárquica Universal. Por eso

¹⁸ entrevista

¹⁹ entrevista

²⁰ entrevista

creemos que si la Iglesia Institucional intentara el diálogo intercultural, desde sus fundamentos históricos, teológicos y antropológicos, entonces comprendería por qué los servidores siguen con el ánimo de construir su Iglesia autóctona, desde lo propio y lo cristiano, como lo señaló en entrevista una coordinadora del área de mujeres:

“... nosotros decimos que la palabra verdadera (tojol a’bal) somos nosotras las mujeres y los hombres rectos, mujeres arrechas que sí conocen su raíz y su corazón..”²¹

Si la Iglesia jerárquica posibilitara mayores alcances para la Iglesia Autóctona en las liturgias se utilizarían sus propias advocaciones de la divinidad, con lo que estuviéramos reconociendo una teología india tsotsil, tseltal, etc. En suma, si la Iglesia Autóctona tuviera mayores alcances, entonces, desde adentro de la Iglesia sería reconocido el sistema de significaciones propias de los ancianos y ancianas sabios, quienes portan en su tradición oral, en sus pensamientos y sus corazones las estructuras genéricas que dan valor y sentido al “*stalel cuxlejal*” (modo de vida) tseltal, tsotsil, tojolabal, ch’ol.

CONCLUSIONES

Creemos que muy a pesar de las reticencias de la Iglesia jerárquica para reconocer dentro de su estructura organizativa a la Iglesia Autóctona de Chiapas, los actores indígenas no sólo siguen apostando a concretar avances en sus instancias religiosas propias, gracias a ellos se ha logrado realizar una lectura de lo que ocurre en este proceso, que posibilite el interés de volver a consultar los asuntos de las culturas indígenas, en otra perspectiva.

²¹ entrevista

En este sentido creemos que la definición de la cultura propuesta por los tseltales, tsotsiles, tojolabales, y demás indígenas, que participan en la sistematización de la teología india, se constituye en un aporte significativo, que al igual que la ciencia antropológica, critican los logros del mundo capitalista desarrollado, para pensar el mundo en perspectiva de la pluralidad.

Cavilando en perspectiva antropológica como ciencia interpretativa, considero que estas propuestas hechas por los actores indígenas, son, según el marco teórico de Geertz, sistemas de signos interpretables que describen acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones y procesos sociales de dichas conductas. (Geertz, 2003: 27) Concluyo entonces que los conceptos “*stalel*” (modo de ser), “*p’ijilal*” (sabiduría); *ich’el ta muc’* (engrandecimiento al corazón), y “*jpisiltic*” (para todos-colectivo)²² son las estructuras genéricas significativas que permanecen frente a otros factores determinantes de la acción social, según Geertz.

Los testimonios de los actores indígenas dan cuenta de cómo a partir de la propuesta de Inculturación, lograron desentrañar sus propios sistemas de signos y cómo se entretejen estos sistemas, lo que ha favorecido a captar las estructuras conceptuales complejas, a veces superpuestas, enlazadas entre sí, a veces no explícitas, y han tratado de explicarlas, para determinar su campo social y su alcance, lo que significa entonces, que para ellos en la vida cotidiana, el proceso de inculturación es válido para demostrar el papel de la cultura.

Mientras la Iglesia jerárquica se mantiene en la defensa de sus estructuras significativas, varios indígenas, desde otras trincheras, avanzan “lento pero seguro”, proponiendo nuevas formas de interpretar su cultura, para “ampliar el universo del discurso humano, aspirando a la instrucción, al consejo práctico, al progreso moral, a

²² Los conceptos existen de la misma manera en tsostil, en tojolabal y en ch’ol

descubrir el orden natural de la conducta humana,” que según Geertz, es la finalidad de la antropología, desde aquí validamos el avance de las propuestas indígenas. (Geertz, 2003: 27)

CAPÍTULO II

LA TEOLOGÍA COMO DISCURSO DE LO SAGRADO

Como toda construcción de conceptos, el de teología se define etimológicamente, pero conceptualmente se desarrolla de acuerdo a sus principios y su historia, para entrar en una infinidad de discusiones de tipo científico, empírico, político, social, etc. y por supuesto religioso. A partir de cómo se fue construyendo el concepto y cómo entró en la perspectiva cristiana, podremos señalar algunas posibilidades y dificultades que tiene dicho concepto para aplicarse a diversas realidades.

En su acepción etimológica, teología se forma por las palabras griegas Theus, (Dios) y lógos, tratado: ciencia que trata de Dios y de sus atributos y perfecciones. (Mateos, 2005:113). De la definición etimológica, paso a la construcción conceptual compleja, en la que el concepto adquiere diversos significados de acuerdo al tiempo y espacio que se utilice. Nosotros recorreremos el horizonte del significado trazado en la perspectiva religiosa, para posibilitar un análisis antropológico.

En la historia de la Iglesia católica, tratada en el capítulo anterior, señalamos que ésta adquirió su carácter de religión universal porque fue posible que se fundiera en ella, los sistemas religiosos de varias culturas. Aunque la estructura organizativa prevaleció en el patrón cultural romano, el alcance de la fusión cultural griega también mantuvo su perspectiva en la construcción de la estructura conceptual en el ámbito de la teología; de esta manera la teología logró la universalidad de la significación de la divinidad.

En la primera etapa de existencia de la Iglesia cristiana Los Hechos de los Apóstoles, así como las cartas de San Pablo a las distintas comunidades cristianas, manifiestan la

reflexión teológica producida en esos tiempos. La producción teológica de las primeras comunidades logra mantenerse durante los casi trescientos años en que los cristianos fueron expandiendo su religión en Europa y Asia. Pero el proceso de elaboración teológica en el contacto sobre todo con la cultura griega, exigió un razonamiento más complejo para que, al igual que la cultura griega, adquiriera el rango de universalidad. Y son los padres apostólicos del siglo II y III d.C. que dan el paso hacia la constitución de una teología cristiana, de acuerdo a los argumentos de los filósofos helenistas. (Jaeger, 2005)

Posteriormente cuando en el Imperio de Constantino la religión de los cristianos se aceptó como religión universal, la producción teológica no sólo adquirió el rango de ciencia, sino que también fue la expresión de la fe dogmática y uniforme que utilizó la Iglesia jerárquica para controlar a los feligreses, junto con el poder político. La teología dogmática se condensó en el Credo Constantino, en el que se manifiesta la forma que la Iglesia en ese entonces, le dio a Dios y a todo lo que consideraba sagrado.

Las distintas vertientes teológicas tradicionales elaboradas durante la Edad Media, fueron el bagaje religioso con el que llegan los primeros misioneros a América, y desde esas teologías se realizaron las distintas prácticas misioneras entre los indígenas del Continente. Entre ellas la vertiente teológica que intentó comprender las formas culturales sobre Dios de los indígenas, fueron la corriente franciscana encabezada por Sahagún, y la corriente dominica encabezada por Fray Bartolomé de Las Casas.

Aunque la finalidad última de los misioneros en América fue la eliminación de las religiones indígenas, así que los esfuerzos por intentar un diálogo teológico con los sacerdotes y sabios indígenas, no alcanzaron el éxito de inculturación que obtuvieron las primeras comunidades cristianas. Sin embargo algunas producciones dadas por las corrientes indigenistas en México, son conocidas hasta nuestros tiempos como es el

“Nican Mopohua”, el diálogo de la Virgen con Juan Diego. En esta narración, según la Iglesia, se estableció un primer diálogo entre las concepciones católicas y las concepciones del pueblo náhuatl, sobre la divinidad.

En este evento hay un intercambio cultural de las formas y el fondo de lo que es considerado como sagrado en ambas teologías. A partir de aquí, en México no se dan avances de elaboración teológica intercultural en el ámbito institucional de la Iglesia, pero esto no significa que los católicos indígenas no hayan reelaborado sus concepciones teológicas.

Es hasta después del Concilio Vaticano II, que se replantea el asunto en el ámbito institucional para incentivar una elaboración teológica de los pueblos indígenas de acuerdo a los términos de la Inculcación.

El Concilio Vaticano II, como ya se ha señalado en los capítulos anteriores, frente a la coyuntura de la posguerra, la modernización y la inminente secularización de la sociedad, retoma también los asuntos de la teología en general, en cuanto a sus diferentes vertientes y las metodologías utilizadas para explicar lo referente a Dios. Y es desde los lineamientos de dicho Concilio que se potencian propuestas teológicas que emergieron a partir de un rompimiento con la teología tradicional que se instituyó desde Trento y la época de la Reforma de la Iglesia.

En Europa antes del Concilio, emergió una vertiente llamada crítica, que no sólo confrontó la estructura de la Iglesia y su poder, sino que además hizo nuevas propuestas en las que se significó a Dios de manera distinta a la tradicional. A partir de este conocimiento, según estas vertientes teológicas, se logró una práctica cristiana acorde a los momentos históricos en que el fin de la posguerra, propició cambios coyunturales del poder económico y político en el mundo.

Las propuestas de la teología crítica influyeron también a los teólogos de América Latina, que vieron en la historia el momento propicio para contrastar otros discursos teológicos, el de mayor auge fue el discurso de la teología de liberación, y posteriormente el discurso de la teología india.

En este proceso de convergencias y elaboraciones teológicas en las que se significa la divinidad, me parece necesario hurgar en los fundamentos teológicos sobre quién es Dios, y cuáles son las orientaciones en la vida cotidiana que del conocimiento de la divinidad elaboran los creyentes de la fe católica, no sólo para constatar por qué dichas elaboraciones tienen eficacia o no, sino porque también en ella logramos encontrar estructuras significativas de los pueblos católicos que explican el sentido de las estructuras culturales sociales.

Para ello, utilizaré la definición de religión elaborada por Geertz, y los conceptos allí desarrollados, porque la interpretación de la cultura en los términos semióticos, posibilita un mejor análisis de nuestra tesis. Según esta definición de la religión, se trata de consultar elementos de los sistemas religiosos, sobre todo elementos de las culturas judía y griega, -puesto que éstos dieron base a la teología cristiana-, para encontrar en la estructura simbólica católica, las formas conceptuales sistematizadas en la elaboración teológica.

Por eso creemos que es conveniente recuperar la génesis del concepto “teología” ubicado en la estructura significativa de los griegos y las primeras comunidades cristianas, para recupere su capacidad de reconocer otros discursos teológicos que convergen en el diálogo de lo “universal”.

LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO TEOLOGÍA EN LA HISTORIA

La teología como principio universal, es un concepto para explicar lo sagrado de acuerdo al acervo cultural de la sociedad griega:

“El término ‘teología’ surgió en el helenismo clásico para caracterizar el discurso mítico-cóltico y crítico sobre los dioses (Platón, Pol. II 379) Con Aristóteles aparece una división tripartita del discurso científico: matemática, física y teología. Él define a la teología como *epistema* (cuestión de las cosas universales) y les da un sentido nuevo como meta- física...” (Suess, 1991: 89)

Esta definición hecha por los griegos supone un sistema simbólico religioso que explica la concepción de Dios y su lugar en la sociedad que se concreta en acciones de la sociedad. Ciertamente que las concepciones de la revelación de Dios en la religión griega, las hallamos en las obras de clásicos como Homero, Hesíodo, etc., que si bien son obras de carácter literario, en ellas se recoge la tradición cultural helénica.

La perspectiva teológica de esta civilización, dio pie a que en el encuentro con otras culturas se reconociera, por ejemplo el pueblo judío, un pensamiento complejo sobre la divinidad que logró la unicidad de varias culturas:

“... cuando los griegos se toparon por primera vez con la religión judía en Alejandría –siglo III a.C.-, poco después de la aventura de Alejandro Magno, los autores griegos que refieren sus primeras impresiones del encuentro con el pueblo judío –entre ellos, Hecateo de Abdera, Magástenes y Clearco de Soli en Chipre, el discípulo de Teofrasto- llaman invariablemente a los judíos la “raza filosófica”. Lo que querían decir era, desde luego, que los judíos habían tenido siempre cierta idea de la unicidad del principio divino del mundo, idea a la que los filósofos griegos habían llegado muy recientemente aún.” (Jaeger, 2005: 47)

Este hecho de reconocer al pueblo judío como “otra raza filosófica”, hace indiscutible que el sentido del concepto griego “teología”, es un concepto abierto a las posibilidades de ser aplicado a otras experiencias culturales, sin forzarlas a explicarlas desde la visión helénica, sino reconociendo que otros pueblos tienen la misma capacidad de elaborar unicidad cultural- religiosa.

En el sentido de reconocimiento abierto de la capacidad de los otros en producir sistemas religiosos- culturales, la otra posibilidad de apertura al diálogo intercultural, la leemos en Pablo cuando se dirige a los judíos en Atenas para predicar al Cristo Resucitado:

“Pablo, entonces, de pie en medio de ellos, dijo: “Hombres de Atenas, veo que son hombres sumamente religiosos. Porque, al recorrer la ciudad y contemplar sus monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que está grabada esta inscripción: “Al Dios desconocido.” Ahora bien, lo que adoran sin conocer, vengo a anunciárselo.” (Hechos 17 22+)

Así entonces al evocar estos hechos históricos obviamos que en el encuentro de dos grandes culturas, algunos filósofos y algunos otros apóstoles están en actitud abierta para propiciar diálogos teológicos que amplía y enriquece el discurso sobre Dios.

El concepto griego de teología en la Iglesia católica

Hacia el siglo III la Iglesia logró una síntesis compleja del pensamiento griego y cristiano apropiándose de elementos de la fe cristiana como de la tradición filosófica griega. Los llamados padres apostólicos Clemente de Alejandría y Orígenes son quienes realizan esta hazaña, al traducir el significado del mensaje cristiano en categorías griegas

“Clemente de Alejandría y Orígenes se convirtieron en los fundadores de la filosofía cristiana. Lo nuevo era el hecho de que usaran la especulación filosófica para sostener una religión positiva que, en si, no era resultado de una investigación humana independiente acerca de la verdad, como las filosofías griegas anteriores, sino que tenía como punto de partida una revelación divina, contenida en un libro sagrado, la Biblia... Orígenes puso a salvo la *paideia* cristiana y su fundamento bíblico, tal como los estoicos lo habían hecho con la teología de Homero... (Jaeger, 2005: 71- 75)

Los Padres de la Iglesia del siglo IV, después que el cristianismo es aceptado oficialmente dentro del Imperio romano la Iglesia tuvo que demostrar su capacidad unificadora, comprobando que el cristianismo era una forma auténtica y Cristo en realidad era Dios... en una palabra, tenían que construir una *paideia* cristiana.(Jaeger, 2005: 102)

En esta definición de principio, desde la visión cristiana estaríamos entendiendo la teología como filosofía, que posteriormente la Iglesia católica retomó con sus teólogos:

“...la raíz mitológico- cúllica (con referencia a los cultos paganos) y la raíz filosófica (pagana) hicieron que los primeros “teólogos” cristianos, los apologetas, como Justino, retomaran el mensaje cristiano no como “teología”, sino como “verdadera filosofía”. La filosofía de Estoa, donde ya encontramos la división en teología mítica, política y física (filosofía), permite a Orígenes y a Eusebio recibir el término “teología” en el universo cristiano: Teología como mensaje del Dios verdadero y su Cristo.” (Suess, 1991: 89)

Sin embargo esta visión de la definición con el tiempo tendrá limitaciones para comprender la significancia sobre Dios, sobre todo porque al ser aceptada la religión católica como religión oficial del Imperio, la imposibilita para reconocer en las otras culturas la capacidad de producir sistemas religiosos propios.

Por eso vemos importante que la construcción histórica de la definición etimológica y sus principios filosóficos del concepto teología, abre horizontes para comprender las explicaciones sobre Dios elaboradas por otras religiones referidas en sus mitologías y cultos:

“... etimológicamente (teología), tener *logos*, la palabra revelada y proferida por Dios, como objeto de una reflexión organizada. Teologizar significa, por tanto, hablar de Dios. La “cuestión sobre Dios”, el tema “Dios”, en la teología, no es un asunto material entre otros, sino que es el principio formal de todos los asuntos teológicamente tratados. (Suess, 1991)

Las teologías, en el correr de la historia de la Iglesia, produjo muchas vertientes, de las cuales la que nos interesan para el análisis posterior de la teología india, son las vertientes que utilizaron los misioneros que arribaron a América, para conquistar espiritualmente a los “indios” de este territorio.

La teología en la Conquista de América

Al inicio de la conquista por ejemplo, podemos distinguir prácticas misioneras distintas con sus respectivas teologías, entre ellas la de los dominicos Montesinos y Las Casas; la de los Doce Franciscanos, que vinieron a México en 1524; la de los jesuitas Manuel de Nóbrega, en Brasil, y José de Acosta, en el virreinato de Perú; y también la de franciscanos y otras órdenes religiosas, que traían consigo una teología de integración al sistema colonial.

Las diversas corrientes teológicas trataron de resolver el asunto de la conquista y la situación de los indios. Por ejemplo en la “teología de las sentencias” se señala que:

“...había una cierta confusión entre el orden natural y el sobrenatural. Siguiendo la tradición de San Agustín (354- 430) en sus luchas contra el paganismo, que negaba el pecado original, los sentencialistas atribuían al pecado original una influencia que casi destruyó la naturaleza humana. De allí provienen las exigencias de un contrapeso en la gracia y en lo sobrenatural, que, por su parte, en las exageraciones de la polémica teológica, absorben y sofocan lo natural. La minimización de lo natural inspiró las interpretaciones teocráticas del poder pontificio, no solo en tiempos de Gregorio VII (1073- 1085) hasta Bonifacio VIII (1294- 1303), sino también en la interpretación de la “donación alejandrina” y en las “guerras justas” contra los indios.” (Suess, 1991)

A fin de cuentas en el fondo de las discusiones teológicas lo que se pretendía era reivindicar para el Papa –y por delegación a los reyes católicos –el poder de elegir y deponer a los reyes.

Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria (1492- 1546) alimentaron su argumentación jurídica en defensa de los indios desde las propuestas teológicas de Tomás de Aquino que fue influenciado por la filosofía de Aristóteles.

“Tomás de Aquino comenzó a distinguir entre lo natural y lo sobrenatural, entre razón y fe, entre la competencia filosófica y la teológica. Cuando lo natural no dispensa de la gracia (sobrenatural), también la gracia no destruye a la naturaleza, sino que la perfecciona. El derecho divino, que tiene su origen en la gracia, no suspende el derecho humano, que está de orden natural. Lo natural está ligado a la esencia de los seres y no puede substancialmente ser cambiado o corrompido. También el pecado original no privó a la naturaleza de sus principios y derechos constitutivos. Si el orden natural permanece esencialmente intacto y sin fallas constitutivas, a pesar del pecado (original), entonces no puede haber diferencias esenciales entre cristianos y “naturales”. A ambos los gobierna la racionalidad de la misma “ley natural” y el mismo “derecho natural” los protege.” (Suess, 1991)

Los franciscanos siguieron la corriente teológica de San Agustín, quien elaboró una teología pesimista, aunque con el tiempo retomaron la teología de Tomás de Aquino para su propia reflexión. Por ejemplo:

“...al hablar los Doce Franciscanos que catequizaban a los Aztecas derrotados, tendríamos que mencionar la influencia del abad Joaquín de Fiore (1130- 1202) cuyo milenarismo apocalíptico es clave para comprender su actividad misionera. Según Joaquín de Fiore hay una correspondencia minuciosa entre el Antiguo y Nuevo Testamento. La historia joaquinita se desenvuelve en tres grandes períodos. A la época de “la letra del Antiguo Testamento” de Adán a Cristo y bajo el dominio de Dios Padre – siguió un tiempo “de la letra del Nuevo Testamento”- el tiempo de la Iglesia secular y de los sacerdotes- bajo la égida de Cristo. El último tiempo es el de la “comprensión espiritual”, guiado por el Espíritu Santo que actúa a través de los religiosos. Este tiempo será el tercer milenio que sólo puede ser instaurado después de la destrucción de la “nueva Babilonia”, que es la Iglesia sacerdotal y jerárquica. Esta ya es una interpretación posterior hecha por los seguidores de Joaquín.. (Suess, 1991)

Esta mística joaquinita milenarista fue la que movió a los Doce Franciscanos arribar al Continente Americano para convertir a los indios conquistados. El Espíritu comunitario, la pobreza y la conversión de los indios eran señales evidentes de la inminencia del Tercer Milenio. (Pelan, 1972: 69)

Así la utilización del concepto de teología elaborado por los griegos y apropiado por la Iglesia Católica para evangelizar en la práctica, después de que ésta adquiere el rango de Universal, la teología como ciencia se torna exclusiva de los especialistas aprobados por quienes ejercían el poder en la institución para poner la reflexión sobre Dios, a las órdenes del Estado Romano y al posterior Estado Nación.

Pero el camino de la teología no se detuvo allí, pues las teorías críticas venidos de las Ciencias Sociales y de la teología misma, favorecieron a la comprensión y resignificación del concepto de teología, para “hablar de los dioses” desde otras realidades religiosas no cristianas, y volverle su sentido original:

“Al adjetivar la Teología como Teología Cristiana admitimos que existen otras teologías no-cristianas: una teología judía, una teología islámica, una teología budista, etc. Con eso afirmamos que una de las mediaciones de todas las teologías son las religiones de los pueblos quienes también entienden sus teologías como mediaciones específicas. No existe solamente una Teología Cristiana y luego teología no cristianas. (Suess, 1991)

Las teologías del Concilio Vaticano II

Como señala Paulo Suess, en el decorrer de la historia el concepto adquirió forma y autoridad actual, gracias a las nuevas corrientes teológicas que surgieron antes de la Celebración del Concilio Vaticano II. Si los teólogos tradicionales estudiaban la evolución de la doctrina cristiana y el significado de la liturgia sacramental de la Iglesia, los teólogos que impulsaron la teología crítica, influenciados por los pensadores sociales, estudiaron entonces lo que se propone la religión y lo que realmente produce en la vida cotidiana de las personas. Entonces la tarea de la teología crítica es:

“Discernir las consecuencias estructurales de la práctica religiosa y dar a la Iglesia la oportunidad de reestructurar su presencia social concreta, de forma que sus consecuencias sociales se aproximen más estrechamente a su profesión de fe. En efecto, lo que ha de estar de acuerdo con el evangelio cristiano es no sólo la doctrina y la práctica de la misma Iglesia, sino también, y de manera especial, los efectos reales y concretos de esa doctrina y esa práctica sobre la historia humana.” (Baum, 1980: 212- 213)

Así las nuevas corrientes teológicas posibilitan una significación de Dios y lo sagrado, inmerso en la vida cotidiana de la humanidad, rompiendo con la teología tradicional que tenía su veracidad en, desde y para los dogmas.

La Teología de la Liberación

Así desde la corriente crítica, en América Latina la teología adquirió su forma y autoridad propia y se conoció como Teología de Liberación, durante la década de los 70'. La forma propia de esta teología, como señala Löwy, primeramente es un movimiento político social de los católicos, sobre todo de Centro América y algunos países del sur del mismo continente, que responde a una construcción distinta al modelo económico, político y social capitalista. Es durante ésta década que en América Latina los movimientos de obreros, estudiantes, intelectuales, entre otros, pugnan para que en los Estados Nación se instaure el socialismo en este Continente.

La teología de liberación, hará una reflexión teológica posterior a estos movimientos:

“La teología de la liberación es el producto espiritual (el término procede, como sabemos, de *La ideología alemana* de Marx) de este movimiento social, pero al legitimarlo, al proporcionarle una doctrina religiosa coherente, ha contribuido enormemente a que se extienda y se refuerce. Ahora bien, ...la teología de la liberación no es un discurso social o político sino, sobre todo, una reflexión religiosa y espiritual, -como subraya Gustavo Gutiérrez en su libro de vanguardia *Théologie de la libération- Perspectives*.” (Löwy, 1999: 49)

Desde la construcción del concepto de teología, podremos analizar someramente los puntos de inflexión que llevaron a que los teólogos latinoamericanos propusieran una nueva manera de hacer teología desde este Continente.

La teología católica ya desde que aspiró a ser Iglesia Universal, al retomar argumentos filosóficos de Platón, separó la explicación de la divinidad fuera de la historia, y reelaboró la perspectiva histórica y humana en dos vertientes: una historia *sagrada* y una historia *secular*; una humanidad ontológica y otra material, y nunca estas dos realidades se podrían encontrar en un punto de la historia, son historias que

caminan paralelas hacia la salvación que se unirán definitivamente en la “otra vida” después de la muerte.

De frente a la producción teológica occidental, podemos comprender algunos de los aportes novedosos de la teología de liberación tanto en la resignificación del concepto como en la metodología. Por el lado de la resignificación del concepto, la teología de liberación vuelve a unir las dos realidades: La historia sagrada y la historia secular son una, y tanto hombres como mujeres, al luchar por el Reino de Dios, desde su compromiso social es como van logrando la salvación, aquí y ahora. Se habló entonces del “*hombre nuevo*”, el hombre integral, que al luchar por lo material, se va haciendo espiritual, porque en la reivindicación del hombre nuevo se va sacrificando la humanidad, y de esta manera se va creando lo “sagrado”.

En la cuestión metodológica, la perspectiva de la teología occidental elabora y produce conceptos desde la doctrina y los dogmas para que los cristianos crean con “fe ciega” la producción teológica. Y en la perspectiva de la teología latinoamericana, a partir de las acciones de los cristianos se teologiza la acción de Dios en la comunidad de cristianos, o sea que es desde las comunidades de creyentes desde donde la reflexión teológica obtiene su producción.

Estos aportes, entre otros varios, fueron de los más agudos por los que los teólogos de la liberación tuvieron confrontaciones con la jerarquía hasta llegar a momentos de inflexión en los que vetó públicamente a sus representantes más activos, como a Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, entre otros.

Los intereses de la teología

Retomando los elementos de análisis sobre lo qué es la teología en general que propone Suess, se explica el interés de las teologías frente a los distintos proyectos sociales en los que se desarrolla:

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

Necesitamos, por lo tanto, articular los dos discursos: la Teología como mediación y la mediación de la Teología –“la Teología como instrumento de “ y “los instrumentos de la Teología” –lo cual hace al tema extremadamente complejo. Estrictamente, podemos solamente hablar críticamente de las mediaciones de la Teología sabiendo lo que la perspectiva Teología está mediando. Hoy sabemos que las mediaciones clásicas –*kerygma*, razón e inteligencia- esconden detrás de su inocencia formal una complicidad material e histórica contextualizada.” (Suess, 1991: 87)

A partir de los supuestos sobre la Teología como mediación de religión, poder, cultura, cambios, represión, liberación, etc., argüimos que la teología tradicional prevaeciente en el tiempo conciliar es la que dominó durante muchos siglos a la Iglesia, y que definitivamente fue la que medió para mantener el poder de reyes, señores feudales, a los gobernantes de los modernos Estados Nación, incluso, la teología medio para mantener en el poder a un centenar de papas y obispos. También creemos que la teología medió para que dichos gobiernos, impusieran una cultura hegemónica que reprimieron todos aquellos movimientos que empujaron la historia hacia cambios sociales.

En este mismo sentido de la teología como “mediadora de”, Löwy, analiza que las nuevas orientaciones teológicas crearon nuevas formas de cristianismo social, tales

como los curas obreros, la economía humanista del padre Lebrecht, (Löwy, 1999: 57) y muchos movimientos populares que argumentaron sus acciones desde la perspectiva de la liberación. Estos movimientos dieron cuenta de que si no fue posible irrumpir desde dentro, cupo la posibilidad de construir propuestas teológicas desde fuera, desde la experiencia cristiana de los laicos, lo que le daría nueva significación al sistema simbólico religioso, con el fin de devolver su sentido original a la producción teológica.

La teología católica en el contexto indígena

En la perspectiva jerárquica los obispos de la Comisión Episcopal para Indígenas, CEI, en su documento Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México, resignificaron los contenidos de la teología dogmática, en la perspectiva de orientar directrices para la pastoral indígena. Algunos de estos elementos fundamentales son entre otros los siguientes:

- La Revelación de Dios en la historia y en la cultura del pueblo de Israel;
- La Revelación y la Salvación son para todos los pueblos;
- La Encarnación del Evangelio en las Culturas;
- La Iglesia Autóctona (CEM, 1988)

Ciertamente que cuando se discutió las razones por las que la teología de liberación rompe con la teología europea tradicional o clásica, los teólogos hacen una nueva propuesta hermenéutica de la Revelación de Dios en la historia para superar la dicotomía de dos historias paralelas, la historia sagrada y la historia secular.

Desde esta vieja discusión, los obispos de la CEI retoman la mediación de la cultura que se produjo en la teología conocida en la Iglesia como patristica:

“Desde la patristica hasta hoy podemos distinguir dos actitudes (prácticas y metodologías) en el trato con las culturas y las religiones no cristianas. Una declara que las culturas paganas se encuentran totalmente fuera de la historia de la salvación y nada pueden aportar al cristianismo cualitativamente ya hecho. La plenitud cuantitativa, la integración, sería la tarea práctica y teórica de la misión, es decir, legitimadora, de la teología y, si fuere preciso, con “espada y vara de hierro”. (CEM, 1988)

La otra corriente, en actitud ecléctica, admite que se puede encontrar en las culturas paganas chispas de salvación o “reflejos de la verdad”. (Suess, 1991: 101)

De entonces hasta la fecha los obispos de la CEI impulsaron la resignificación de los fundamentos de la Teología de la “Encarnación” en la pastoral indígena, para sustentar la construcción de la Iglesia Autóctona con todo lo que ella es en su estructura como sistema religioso.

Hacia la construcción de una teología india

Desde el marco general de la teología, ya se analizó cómo se construyó el de teología y sus distintas vertientes, tanto desde la perspectiva histórica y el enfoque de la Iglesia católica de occidente, como en la perspectiva propia de América Latina. Ahora entramos en el terreno propio de la Teología India.

En primer lugar ya se ha señalado que la Teología India es parte del sistema religioso de la Iglesia Autóctona y que su discurso ha estado entrelazado en el contexto político social del movimiento indígena que se encaminó hacia la Autonomía. En segundo lugar el discurso de la Teología India hacia adentro de la Iglesia católica se ha manifestado como un discurso alternativo que permite que los indígenas como sujetos de su propia historia, hagan práctica su razón de fe, en el desarrollo de una Iglesia

Autóctona y aunarse a los espacios sociales en los que tenga cabida la propuesta de su proyecto.

En el desarrollo de los encuentros de teología india que se han realizado en América Latina, varios teólogos indígenas se han ocupado en reflexionar desde sus fuentes más antiguas, - como son sus mitos y sus ritos y su experiencia de ser católicos-, sobre quienes son los pueblos indígenas, su pasado, presente y futuro, y cómo se ven, cómo ven estas realidades desde su modo de comprender- comprenderse en y desde la divinidad.

Según los teólogos indios, la Teología India como reflexión de discursos organizados, da cuenta del conjunto de experiencias y conocimientos religiosos, tanto antiguos como nuevos de los pueblos indígenas. Sus teólogos representativos en América Latina se empezaron a reunir desde 1990 para “*dar razón de su esperanza*”, en medio de los contextos sociales y políticos de globalización. Una de las definiciones más elaboradas por dichos teólogos, es la que hace el sacerdote zapoteco Eleazar López Hernández, coordinador del CENAMI:

“La Teología India es el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos. La Teología India es, por tanto, un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida. Por eso no se trata de algo nuevo ni de un producto propiamente eclesial; sino de una realidad muy antigua que ha sobrevivido a los embates de la historia.” (López, 2004: 272)

Aunque el sacerdote Eleazar se reconoce como ministro de la jerarquía católica, la definición que ofrece de la teología india, ya manifiesta sesgos distintos a los presentados por los obispos. Los obispos en la resignificación de los fundamentos

teológicos basados en la teología de la Encarnación, se empeñan en mantener los elementos dogmáticos de la religión, mientras que el padre Eleazar, reconoce que parte de la reflexión teológica indígena, no necesariamente parte de los fundamentos dogmáticos, sino de la “sabiduría indígena milenaria”. Es justo en estos puntos de inflexión en que la teología india cristiana comprendida como “sabiduría indígena milenaria”, no ha logrado establecer un consenso en el seno de la Iglesia jerárquica.

Al respecto el padre Eleazar señala:

“Las llamadas”teologías indias” carecen de varias de las características que marcan a las teologías clásicas de la Iglesia. Las llamadas teologías indias no se basan en grandes tesis filosóficas, no cuentan con sistematizaciones brillantes, libros exitosos, ni connotados ponentes. No tiene tampoco pretensión de universalidad, ni de probar nada a nadie frente a las instancias de la razón. Son simplemente la palabra indígena sobre Dios, sobre el mundo, sobre nosotros mismos desde la perspectiva de nuestra fe en Dios tal como lo entienden y viven nuestros pueblos, que aceptan por principio que Dios siempre es un misterio imposible de comprender del todo. Por eso no usan un lenguaje discursivo o filosófico, sino mítico simbólico, lo que más hace difícil que nuestra palabra pueda ser encuadrada en la perspectiva estrictamente científica.” (López, 2004: 273)

Desde esta postura de la teología india, y lo que pretende, es que, propongo hacer un análisis de las *prácticas religiosas y la sabiduría teológica, organizadas en sus discursos escritos*, en el sentido de encontrar las estructuras que impulsan a los pueblos a resignificar su identidad y repensar las posibilidades o limitaciones del reconocimiento futuro que pretende la Iglesia Autóctona dentro de la Institucionalidad.

La teología indígena en el entramado de la estructura religiosa

Ciertamente como señala también el padre Eleazar, el común de los indígenas no da una respuesta elaborada sobre qué es la Teología India, puesto que el concepto se utilizó para que los teólogos- sacerdotes católicos, posibilitaran un diálogo con la jerarquía de las Iglesias. Y al igual que en muchos lugares de América Latina, en las lenguas indígenas no existe el término teología porque no existe dicha construcción conceptual, pero sí existe un sistema religioso propio que da cuenta de la manera en como los pueblos indígenas avanzan en su conocimiento hacia lo sagrado, y existen modos en que los indios expresan cómo entienden eso sagrado.

Por eso constatamos que varias de las conceptualizaciones que acceden en lenguas propias a lo que es la comprensión de las cosas sagradas, la divinidad, etc., son entre otras, la sabiduría, como señala el padre Eleazar, pero siempre en relación con conceptos que se refieren a “*ch’ul*” (sagrado- santo- divino), en las lenguas mayences de Chiapas. Este concepto se utiliza siempre para señalar todo aquello que es “*ch’ul*” sagrado, en la cosmovisión tseltal- tsostil.

Por ejemplo se entrama con términos como “*chul na*” (casa santa), es sagrada la casa en donde se reúnen las personas a orar y pedir en sus rituales el favor de la divinidad y son sagradas todas las imágenes que viven en esa casa: “*ch’ul San Pero*”, (santo San Pedro); “*chul vits, ch’ul ojev*” (santo cerro, santo dueño); “*chul vo*”, (santa agua- manantiales, ojos de agua, etc.), son los lugares sagrados en donde se concreta el “*ich’el ta muc*” (dar engrandecimiento- respeto) a las divinidades; “*chul osil banamil*” (sagrado territorio), es sagrado todo el territorio en donde se desarrolla la vida humana. Las personas también tienen su parte sagrada, todos los hombres y mujeres tienen su “*ch’ulel*”, incluso animales y plantas tienen su “*ch’ulel*”. Es lo que

hace que tanto personas, como la naturaleza, son dignos de recibir “*ich’el ta muc*” (engrandecimiento al corazón- respeto)

Desde este somero acercamiento al concepto de “sagrado” que existe en las culturas indígenas de Los Altos de Chipas, creemos que la teología de los pueblos indígenas puede aspirar a la interacción de un diálogo universal para que se amplíe el discurso humano en la ámbito de la religión.

EL DISCURSO TEOLÓGICO

En el recorrido histórico que hicimos para comprender cómo fue avanzando la significación del concepto de teología, emerge una serie de discursos teológicos que permiten profundizar en las estructuras significativas de las religiones que dieron fundamento a la religión católica. La urdimbre de estas estructuras dio sentido al sistema religioso católico, y con ello se estableció el consenso universal sobre la divinidad que hasta hoy conocemos en esta Iglesia.

Para analizar los símbolos sagrados que se sintetizaron en el sistema religioso católico, utilizaré la propuesta de Geertz para definir la religión, que a mi parecer prosigue con elementos conceptuales de la antropología clásica convenientes para el estudio de la religión, pero en los términos de los presupuestos de la semiótica.

Geertz define la Religión:

“Como un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia, revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 2003: 89)

Esta definición de religión nos será de utilidad para proceder al análisis del discurso teológico.

El discurso teológico griego

En un principio el término “teología” surgió en el helenismo clásico para caracterizar el discurso mítico- cúltilo y crítico sobre la divinidad, la definición supone la existencia de discursos, mitos y ritos, acerca de la divinidad griega, que establece estados anímicos y motivaciones. De este modo en la teología griega podremos hurgar la forma conceptual de la cultura helena hacia lo sagrado

Para posibilitar en análisis de esta estructura, metodológicamente utilizaré la definición de religión propuesta por Geertz, en la prosigue conceptos clásicos de la antropología, pero reelaborados en la perspectiva semiótica para su interpretación.

Los griegos posibilitaron el acercamiento a las reflexiones teológicas producidas en su tiempo, desde las obras literarias, no sabemos si uno de los fines de estas obras era dar a conocer la perspectiva teológica, sin embargo Hesíodo, por ejemplo, en su “Teogonía”, narra cómo fue el nacimiento de los dioses y cómo estos dioses crearon el mundo y la humanidad.

...Y Rea, subyugada por Cronos, parió una ilustre raza: Istia, Demeter, Here la de sandalias doradas y el poderoso Edes, que habita bajo tierra y cuyo corazón es inexorable; y el retumbante Poseidón, y el sabio Zeus, padre de los Dioses y de los hombres, cuyo trueno conmueve la tierra anchurosa.

Pero el gran Cronos los tragaba a medida que desde el seno sagrado de su madre le caían en las rodillas. Y lo hacía así con el fin de que ninguno entre los ilustres Uranidas poseyese jamás el poder supremo entre los Inmortales. Porque, efectivamente, Gea y Urano estrellado le enteraron de que estaba destinado a ser domeñado por su propio hijo, por los designios del

gran Zeus, a pesar de su fuerza. Y por eso, no sin habilidad, meditaba sus estratagemas y devoraba a sus hijos. Y Rea estaba abrumada de un dolor grande.

Pero, cuando iba a parir a Zeus, padre de los dioses y de los hombres, suplicó a sus queridos padres, Gea y Urano estrellado, que le enseñasen los medios de que se valdría para ocultar al alumbramiento de su querido hijo y para poder castigar los furores paternos contra los otros hijos a quienes Cronos había devorado. Y Gea y Urano atendieron a su hija bienamada y le revelaron cuáles serían los destinos del rey Cronos y de su hijo magnánimo.

Y la enviaron a Lictos, rica ciudad de la Creta, en el momento de ir ella a parir al último de sus hijos, al gran Zeus. Y la gran Gea la recibió en la vasta Creta, para criarle y educarle. Y por lo pronto, le llevó a Lictos, atravesando la noche negra; luego, cogiéndole con sus manos, le escondió dentro de un antro elevado, en los flancos de la tierra divina, sobre el monte Argeo, cubierto de espesas selvas. Después, tras de envolver en mantilla una piedra enorme, Rea se la dio al gran príncipe Uranida, al antiguo rey de los Dioses, y éste la cogió y se la echó al vientre.

¡Insensato! No preveía en su espíritu que, merced a ésta piedra, sobreviviría su hijo, invencible y en seguridad, y domeñándole muy pronto con la fuerza de sus manos, le arrebataría su poderío y mandaría por sí solo en los Inmortales. Y el vigor y los miembros robustos del joven rey crecían rápidamente. Y trascurrido tiempo, embaucado por el consejo astuto de Gea, el sagaz Cronos devolvió toda su raza, vencido por los artificios y por la fuerza de su hijo. (Hesíodo, 1978: 9- 10)

En coherencia con esta cosmovisión, en “Los trabajos y los días”, de Hesíodo, se explica que la concepción de lo sagrado se complementa en la vida cotidiana de los hombres, al practicar rituales para alcanzar la justicia de Zeus, si los hombres no cumplen con dichos paradojas morales, su vida entra en caos, produciendo sufrimiento y desconcierto.

El Dios testigo de los juramentos se aparta de los juicios inicuos. La justicia se irrita, sea cualquiera el lugar adonde la conduzcan los hombres devoradores de presentes que ultrajan las leyes con juicios inicuos. Vestida de tinieblas, recorre, llorando, las ciudades y las

moradas de los pueblos, llevando las desdichas a los hombres que la han ahuyentado y no han juzgado equitativamente. Pero los que hacen una justicia recta a los extranjeros, como a sus conciudadanos, y no se salen de lo que es justo, contribuyen a que prosperen las ciudades y los pueblos. La paz, mantenedora de hombres jóvenes, está sobre la tierra, y Zeus que mira a lo lejos, no les envía jamás la guerra lamentable. Jamás el hambre ni la injuria ponen a prueba a los hombres justos, que gozan de sus riquezas en los festines. La tierra les da alimento abundante; en las montañas, la encina tiene bellotas en su copa y panales en la mitad de su altura. Sus ovejas están cargadas de lana y sus mujeres paren hijos semejantes a sus padres. Abundan perpetuamente en bienes y no tienen que navegar en naves, porque la tierra fecunda les prodiga sus frutos. Pero los que se entregan a la injuria, a la busca del mal y a las malas acciones, Zeus que mira a lo lejos, el Cronida, les prepara un castigo; y con frecuencia es castigada toda una ciudad a causa del crimen de un solo hombre que ha meditado la iniquidad y que ha obrado mal.

...En tu espíritu insensato, abstente, pues, de esas acciones. Antes bien, ofrece castamente e inocentemente sacrificios a los Dioses inmortales y quema muslos crasos. Aplácalos con libaciones y perfumes en el momento en que te acuestes y cuando vuelva la luz sagrada, con el fin de que te sean benévolos de espíritu y de corazón, y de que, sin vender su herencia, puedas, por el contrario, comprar la de otro...” (Hesíodo, 1978: 34- 36)

Estas narraciones, ponen en evidencia que el la justicia es un elemento importante de la estructura simbólica religiosa, por eso no sólo es un valor que se debe respetar, sino que es una construcción teológica significativa en la cultura griega, a la que se tiene que rendir culto, y en las situaciones del sufrimiento y desconcierto, es donde se concreta la interacción del ethos y la cosmovisión del pueblo griego, tal como se refiere en el drama de Ulises, en la obra literaria de Homero, la Odisea.

En términos de Geertz, en estas narraciones griegas los símbolos sagrados sintetizan el ethos del pueblo griego y su cosmovisión, sin embargo, en la estructura simbólica católica, no es esta estructura cultural griega la que se formuló en las concepciones de

lo sagrado en lo cristiano, sino sólo el término de Zeus, que se declinó en Theós, Dios, y su carácter de Dios que tiene todo el poder.

La divinidad en el sistema religioso judío

Las explicaciones judías sobre lo sagrado, también son esenciales para la elaboración teológico bíblica de la teología cristiana, por eso también traemos a colación cómo formuló el pueblo judío la concepción de Dios en su experiencia religiosa- cultural.

A partir del acontecimiento de liberación de la esclavitud egipcia, el pueblo judío elaboró su propia conceptualización de quién es Dios y qué pretende de la humanidad:

“El conocimiento de Dios es el amor de Dios, en el lenguaje bíblico conocer no es algo puramente intelectual, conocer significa amar. El pecado es ausencia del conocimiento de Yahvé. Y por esto será juzgado el pueblo. Ahora bien, conocer a Dios como liberador es liberar y hacer justicia. Para la Biblia la raíz del comportamiento que puede ser llamado justo está en el hecho histórico que resume se fe: Dios nos sacó de Egipto. Comportarse con el pobre como Yahvé lo hizo con su pueblo, eso es ser justo.” (Gutiérrez, 1977: 8-9)

Para la realización de la liberación, la divinidad requiere una identificación frente al pueblo, para asegurar un ordenamiento del caos, y así se establece una Alianza sagrada que apuntala hacia la superación del sufrimiento y el desconcierto que provoca la esclavitud:

Contestó Moisés a Dios: “Si voy a los israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’; Cuando me pregunten: ¿cuál es su nombre?, ¿Qué les responderé?”. Dijo Dios a Moisés: “yo soy el que soy.” Y añadió: “Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros.” Siguió diciendo a Moisés: “Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ Me ha enviado a vosotros.” Siguió diciendo a Moisés: “Así dirás a los israelitas: Yahvé, el Dios de

vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación.”
(Éxodo 3, 13)

La nota bíblica del texto de Jerusalén, explica un sentido amplio de la conceptualización de la divinidad como Yahvé:

“Yahvé es una forma arcaica del verbo ser. Se explica en el v. 14 ‘Yo soy’ con una fórmula enigmática. Podemos creer que Dios rehúsa desvelar su esencia: *Yo soy el que soy*. Pero hay que entender: *Yo soy el que es*; lo que afirma a la vez la misteriosa trascendencia de Dios y su actividad en la historia de los hombres y de su pueblo. En Israel este nombre quedará, sin ser pronunciado jamás, como el único Dios vivo, comparado con la nada de los ídolos. La tradición siguiendo a los setenta, ha reflexionado mucho sobre el Ser absoluto de Dios, cf. Ap 1 8+; Jesús se aplicará a sí mismo la expresión Yo soy, Jn 8 24+”

La liberación de Egipto es un hecho que será releído y ritualizado constantemente, porque como señala Geertz “es en la conducta consagrada donde se concreta la convicción de que las concepciones religiosas sobre Yahvé, son verídicas y que sus mandatos religiosos son sanos. Así la fe se transmite no para recordar el hecho de liberación como un hecho pasado, sino interpretando dicha liberación como hecho presente y de nuevas promesas de Yahvé, como el “Yo soy el que seré” (Ex 3, 14), en la persona de Jesús, el Dios hecho carne.

Este hecho histórico de liberación en el que la trascendencia se da a conocer al pueblo de Israel y en el que el pueblo se encamina a conocer a Yahvé, propone una manera distinta de construir lo sagrado. Este avance del pueblo de Israel se manifiesta en la profesión de fe como hecho histórico, plasmado en la Biblia como credo que expresa la significación de lo sagrado, una de ellas la encontramos en el Antiguo testamento:

“Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo ¿Qué son estos dictámenes, estos preceptos y estas normas que Yahvé nuestro Dios nos ha prescrito?”, dirás a tu hijo: “Éramos esclavos del Faraón en Egipto, Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte. Yahvé realizó a nuestros propios ojos señales y prodigios grandes y terribles en Egipto, contra el faraón y toda su casa. Y a nosotros nos sacó de allí para conducirnos y entregarnos la tierra que había prometido bajo juramento a nuestros padres. Y Yahvé nos ordenó que pusiéramos en práctica todos estos preceptos, temiendo a Yahvé nuestro Dios, para que fuéramos felices siempre y nos permitiera vivir como al presente. Tal será nuestra justicia: guardar y poner cabalmente en práctica todos estos mandamientos ante Yahvé nuestro Dios, como él nos ha prescrito (Deuteronomio 6, 20- 25)”

En el pueblo judío, al igual que en el pueblo griego, encontramos ya la intervención de Dios en la historia de la humanidad, para resarcir el desconcierto y el sufrimiento al establecer la justicia y el derecho:

“Ese es el sentido de las intervenciones de Yahvé en la historia, su acción no tiende a demostrar su poder sino a *liberar y hacer reinar la justicia*. “Padre de los huérfanos y tutor de las viudas, es Dios en su santa morada; Dios da a los desvalidos el cobijo de una casa, abre a los cautivos la puerta de la dicha, mientras que los rebeldes moran en un suelo de fuego Salmo 146, 7-9.” (Gutiérrez, 1977: 8)

Al igual que en el caso de los griegos, los símbolos sagrados de la religión judía sintetizan aspectos emotivos y conceptuales que interactúan en los ritos, pero en el caso de las concepciones judías la estructura simbólica católica se apropió de más símbolos de esta cultura para formular sus propias concepciones, entre otros, la cosmovisión de Dios, como Padre Todopoderoso, el carácter del Reino de Dios y su perspectiva moral de la justicia.

El discurso teológico del cristianismo primitivo

Pablo como judío comprende la interpretación que Jesús hace de la explicación teológica del “Yo soy” plasmada en el evangelio de Juan, como la promesa cumplida del Yahvé (yo soy el que seré) del Antiguo Testamento, y desde esta revelación divina del “Yo soy el que soy, y el que seré”, Pablo construye su discurso teológico en los términos de la justicia del derecho de los pobres; Así su acción social se define en compartir los bienes, atender a las viudas, evidenciar que el sistema económico político religioso de los romanos y los jerarcas judíos establecieron un sistema jurídico injusto que exige el derecho de los pobres.

“También nosotros os anunciamos la Buena Nueva de que la Promesa hecha a los padres Dios la ha cumplido en nosotros, los hijos, al resucitar a Jesús, como está escrito en los salmos: *Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy*. Y que le resucitó de entre los muertos para nunca más volver a la corrupción, lo tiene declarado: *Os daré las cosas santas de David, las verdaderas*. Pero eso dice también en otro lugar: *No permitirás que tu santo experimente la corrupción*. Ahora bien, David, después de haber servido en sus días a los designios de Dios, murió, se reunió con sus padres y *experimentó la corrupción*. En cambio aquel a quien Dios resucitó, *no experimentó la corrupción*.

“Tened, pues, entendido, hermanos, que por medio de éste os es anunciado el perdón de los pecados; y la total justificación que no pudisteis obtener por la Ley de Moisés la obtiene por él todo el que cree.” (Hechos, 13, 16- 38)

Este discurso teológico elaborado al estilo judío, posteriormente fue condensado en el Credo conocido como símbolo de los apóstoles, con el que llevaron acabo su acción misionera. Cuando la Iglesia cristiana fue aceptada por Constantino como Iglesia oficial del Estado, este credo se reinterpretó y condensó los dogmas esenciales de la Iglesia que dieron carácter de universal, ya que tuvo la capacidad de unificar los dogmas. Desde entonces hasta la fecha, el dogma es la norma para elaborar las reflexiones teológicas, y en el dogma se formuló la concepción del orden general sobre la divinidad de los católicos: el Dios Padre Todopoderoso, a quien se rinde culto en la vida teniendo como autoridad al pontífice de Roma.

El discurso teológico mayense

Ciertamente que sólo las síntesis simbólicas griegas y judías fueron las que determinaron las formulaciones conceptuales de la doctrina católica, pero no queremos dejar de lado las estructuras simbólicas indígenas, que aunque no lograron sintetizarse en el sistema religioso católico institucional, juegan un papel importante en el ethos y en la cosmovisión de la religión indígena que se refiere en su elaboración teológica.

En las narraciones del Popol Vuh, entre otros, es donde ubicamos las concepciones mejor elaboradas sobre el orden general de la existencia de los “mayas”; allí se expresan dichas concepciones en cuanto al orden del caos, la autoridad que organiza el caos y que transforma la experiencia de sufrimiento, las acciones que realizan las divinidades para dar sentido a la estructura religiosa- cultural que se refiere posteriormente en el proceso social de los mayas- quichés.

La concepción de la divinidad

Y aquí traeremos la manifestación, la publicación y la narración de lo que estaba oculto, la revelación por Tzacol, Bitol, (el Creador y el Formador) Alom, (la diosa madre, la que concibe los hijos) Qaholom (el dios padre que engendra los hijos, son el Gran Padre y la Gran Madre), que se llaman Hunahpú- Vuch (un cazador, tacuatzin, dios del amanecer, divinidad con fuerza femenina), Hunahpú- Utiú (cazador coyote, Dios de la noche, divinidad con fuerza masculina), Zaquí- Nimá- Tziis (Gran pizote blanco, tejón, encanecido por la edad, diosa madre, y su marido, Nim- Ac, Gran cerdo montés o jabalí, dios padre), Tepeu (el gran señor, el rey, el que vence en la guerra), Gucumatz (serpiente cubierta de plumas, verdes, gran señor que conquista y crea la cultura), U Qux Cho (el corazón o espíritu de la laguna), U Qux Paló (el corazón o espíritu del mar; también llamaban a esta divinidad, el Corazón del Cielo), Ah

Raxá Lac (el Señor del verde plato, o sea la tierra), *Ah Raxá Tzel* (el Señor de la jícara verde, o cajete azul, o sea, el cielo), así llamados. Y [al mismo tiempo] la declaración, la narración conjuntas de la Abuela y el Abuelo, cuyos nombres son *Ixpiyacoc e Ixmucané*, amparadores y protectores, dos veces abuela, dos veces abuelo, así llamados en las historias quichés, cuando contaban todo lo que hicieron en el principio de la vida, el principio de la historia. (Popol Vuh, 1994)

Estos 13 cuidadores y protectores, con sus contrapartes femeninas- masculinas, se ubican en los niveles del cielo, que está conformado por siete niveles y 13 escalones, y según esta narración, las entidades femeninas se ubican el oriente y las masculinas en el poniente.

El Popol Vuh señala el ethos de estos Creadores y Formadores

“... (son) la madre y el padre de la vida, de todo lo creado, el que da la respiración y el pensamiento, la que da a luz a los hijos, el que vela por la felicidad de los pueblos, la felicidad del linaje humano, el sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y en el mar”

La organización del Universo

Estas divinidades por medio de la creación, organizan el caos y establecen el orden general de la existencia del Universo:

“Sólo el Creador, el Formador, *Tepeu*, *Gucumatz*, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama *Gucumatz*. De grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza... Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos *Tepeu* y *Gucumatz*, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí *Tepeu* y *Gucumatz*. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento.” (Popol Vuh, 1994: 23- 24)

El caos se simboliza como la oscuridad, la noche, la tierra anegada; y el orden, como claridad, el consultar entre sí, meditar; el acuerdo que consiste en juntar la palabra y el pensamiento.

El orden del Universo abarca la estructura territorial en dos sentidos. Un trazo horizontal une al mundo por medio de cuatro “*chiquintik*”, (esquinas, orejas):

“...Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones, como fue dicho por el Creador y el Formador...”

Y otro trazo vertical que une al Universo en tres niveles: La tierra, el cielo y el mundo que vive debajo de la tierra, que en la narración del Popol Vuh es conocida como Xibalbá. El sol hace este recorrido en los tres niveles, durante las 24 horas del día.

“Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos *Tepeu* y *Gucumatz*, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí *Tepeu* y *Gucumatz*. Hablaron, pues, consultando entre sí y

meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron su palabra y su pensamiento... primero se formaron la tierra, las montañas y los valles; se dividieron las corrientes de agua... Así fue la creación de la tierra, cuando fue formada por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, que así son llamados los que primero la fecundaron, cuando el cielo estaba en suspenso y la tierra se hallaba metida dentro de la tierra.” (Popol Vuh, 1994)

Las concepciones de la humanidad

1) Después para crear la humanidad hicieron varios intentos los creadores y formadores, primero formaron y crearon los venados y aves, y le dieron el lugar de sus casas, pero no consiguieron que hablaran como los hombres, entonces les dieron los bosques y barrancos como el lugar de sus casas y lugar de sus alimentos, además les dijeron que sus carnes serían trituradas.

2) El segundo intento de creación de la humanidad fue de tierra, de lodo hicieron la carne del hombre y la mujer. Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado... rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener.

3) En el tercer intento, fueron hechos los muñecos labrados de madera, existieron y se multiplicaron, pero no tenían alma ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas. En seguida fueron acabados, destruidos y deshechos los muñecos de palo, y recibieron la muerte. Una inundación fue producida por el Corazón del Cielo; un gran diluvio se formó, que cayó sobre las cabezas de los muñecos de palo. Y dicen que sus hijas y sus hijos de aquellos hombres y mujeres de palo son los monos que existen ahora en los bosques; éstos son la muestra de aquellos, porque sólo de palo fue hecha su carne por el Creador y Formador.

4) Fueron creados los gemelos Hun Ah Puh e Ixbalanque, que entraron a jugar con los señores de Xibalbá el juego de pelota, para vencer a estos señores, que son quienes dan las enfermedades a los hombres y las mujeres. Después de una serie de pruebas, los señores de Xibalbá fueron vencidos por los gemelos.

5) La humanidad verdadera

El Popol Vuh dice que cuatro animales fueron los que encontraron lo que debía de entrar en la carne de hombres y mujeres:

“Estos son los nombres de los animales que trajeron la comida: *Yac*, el gato de monte, *Utiú*, el coyote, *Quel*, cotorra- chocoyo, *Hoh*, el cuervo. Estos cuatro animales dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas.” (Popol Vuh, 1994)

También el Popol Vuh relata lo que entró como carne y sangre del hombre y de la mujer:

“Moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo *Ixmucané* nueve bebidas, y de este alimento provino la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre y la mujer.”

En esa historia del Popol Vuh, se nombra a cuatro hombres y cuatro mujeres, que fueron creados y formados

“Los nombres de los primeros padres fueron: el primero *Balam - Quitzé*, el segundo *Balam- Acab*, el tercero *Mahucutah* y el cuarto *Iqui- Balam*.”

“Los nombres de las primeras madres creadas: *Cahá- Paluna*, mujer de *Balam – Quitzé*, *Chomihá*, mujer de *Balam- Acab*; *Tsuninahá*, mujer de *Mahucutah*; *Caquixahá*, mujer de *Iqui- Balam*.”

Estos primeros padres y madres jugaron el papel de ser sacerdotes, guías, y jefes como madres y padres del pueblo.

Estas primeras madres y padres tienen que enfrentar el desafío del desconcierto y sufrimiento de la oscuridad y la humedad de la tierra, invocando a los Creadores y formadores para que restablezca el caos, que hace surgir el nacimiento del sol, para la que el pueblo pueda producir y reproducirse en la tierra seca. Con el nacimiento del sol, la alegría de los primeros padres se ritualiza con la danza y el ofrecimiento del incienso. Así, con la salida del sol, se seca la tierra y con ello se reparte la tierra y las distintas tribus en ella.

La conservación de las significaciones religiosas

De acuerdo a los presupuestos de Geertz, en el paradigma de la significación del sistema religioso maya- quiché, se entretienen la fusión simbólica del ethos y cosmovisión de este pueblo. Lo que no se puede demostrar ciertamente en estas narraciones míticas son lo que Geertz llama ceremonias plenas, o “representaciones culturales”, en las que en los ritos religiosos entra, por un lado estados anímicos y motivaciones duraderas, y concepciones metafísicas por otro.

El primer problema con el que nos toparíamos para aplicar la propuesta de Geertz, es que si las concepciones del Popol Vuh, son concepciones formuladas por todos los pueblos mayenses. No lo sabemos, pero retomando la definición de religión geertziana, a partir de los mitos y rituales que se practican en la actualidad en varios pueblos mayenses de los Altos de Chiapas, podemos constatar que la religión intenta conservar el caudal de significaciones generales en virtud de las cuales cada individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta. (Geertz, 2003: 118)

Comprendemos entonces que los mitos y rituales de hoy indican que los pueblos mayas reelaboraron las concepciones genéricas de su sistema religioso, en las que sintetizan lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, y las condiciones esenciales en que la vida debe o necesita ser vivida.

Aplicando el análisis antropológico, nos aventuramos a elaborar una interpretación en el sentido de que la religión conserva el caudal de significaciones generales, de los mayas precolombinos en la actualidad, teniendo como referencia mitos y rituales tsotsiles de Ch'ernalho, en los que se entretije los elementos significativos de la definición de cultura dada por los propios indígenas sobre la sabiduría, el respeto y la colectividad; así como los principios del territorio, trabajo, asamblea, ejercicio del poder y la fiesta.

Mitos

En cuanto a la Creación del mundo²³

Los ancianos contaron todo lo que le han oído a sus padres, sabían que la jícara azul es el cielo y el plato verde es la santa madre tierra, han oído a sus padres que la tierra es cuadrada porque les dicen que los cuatro puntos cardinales son las esquinas del cielo y la tierra, tienen dueños, por eso hay temblor, el viento, el huracán, que son la ayuda de los hombres y la naturaleza. Cuando hay temblor, es porque uno de los cargadores se rasca su sobaco... Los creadores hicieron la tierra pero quedó blanda, después crearon la roca y la piedra para que la tierra tuviera fuerza. Los creadores eran dos, San Salvador y San Lorenzo, ellos hicieron a los hombres de tierra pero querían que estos hombres les dieran su alimento a los creadores y los respeten, luego destruyeron a los hombres por su desobediencia.

Hicieron otros hombres de lodo pero no tuvieron fuerza, eran panzudos, los creadores se dijeron entre ellos “mis hijos serán mejor”, se decían entre ellos. Hicieron una prueba de

²³ Memoria del curso de catequistas 1996, archivo parroquial de Ch'ernalho'

quien sería el mejor hijo, dieron un bulto de carga y obligaron a cargar, pero el hombre de lodo no pudo cargar porque no tenía fuerza y los hombres de maíz cargaron el bulto con mayor fuerza, por eso el hombre de lodo quedó debajo de la tierra porque querían que ellos les dieran de comer, por eso cuentan también los ancianos que el cielo y la tierra está en tres capas, por esta razón forman tres velas en señal de pedir las tres gracias.

El C'ox

Otra narración que se puede equiparar con las narraciones del Popol Vuh, es la historia del hermano menor- C'ox ²⁴ que bien puede ser una reinterpretación de los gemelos Hun Ah Puh e Ixbalanque, que descienden a Xibalba para jugar pelota y vengar a sus padres.

“... Antes el sol no calentaba bien la tierra, cuanta la historia de las abuelas y abuelos, cuando dicen que sale el sol, sólo sale en la puerta de su casa, al medio día está parado en medio del techo de su casa, cuando entra otra vez en su casa; “se perdió el sol” dicen, así es la plática de los ancianos y ancianas. Por eso nuestra madre vio el sufrimiento de sus hijos y así le dijo al C'ox, que tendrían que subir al cielo.

Cuando subieron al cielo no lo sintieron difícil, sólo dijeron:

- “uno, dos, tres...”, hasta nueve y ya estaban en el cielo.

El C'ox se quedó como el día y la madre del C'ox se quedó como la noche, ellos son los que brillan en el día y en la noche, son la luna y el sol.

Cuentan los ancianos y ancianas que el C'ox vengó a su padre Ojorxtotil, a quien mataron los judíos cuando jugaban en la laguna. Al jugar secaban la laguna con un juguete que era una rueda muy grande de cuchillos, tiraban la rueda y ellos saltaban sobre la rueda de cuchillos. Ojorxtotil no pudo saltar bien, se abrió su estómago con los cuchillos y así fue vencido.

²⁴ Mito narrado por católicos de Ch'enalho'

El C'ox escuchó como mataron a su padre, cómo fue vencido. Entonces buscó el juguete de su padre para vengarlo. Al día siguiente platicó con los judíos y le dijeron:

- “Yo maté a tu padre, le tiré la rueda de cuchillos, cuando saltó lo maté, pero su juguete de tu padre, tu madre lo guardó en el techo de la casa porque no quiere que mueras como tu padre”, le dijo el judío.

El C'ox empezó a buscar, llamó al ratón y le preguntó:

- “Oye ratoncito, ¿no has visto en dónde está el juguete de mi padre?. El ratón le contestó

- “No porque no tengo ojos, no veo”.

- “Bien, yo voy a hacerte tus ojos”, le dijo el C'ox.

Empezó a hacerle sus ojos, sólo le puso gotas de resina en sus ojos, por eso el ratón tiene sus ojos saltados. Cuando el ratoncito ya tenía sus ojos, empezó a buscar en el techo el juguete de su padre del C'ox. Lo encontró bien amarrado en el techo y se empezó a comer el mecate hasta que cayó.

El C'ox lo llevó para jugar con el judío. El C'ox ya sabía como vencieron a su padre. Empezaron a jugar. Cuando saltó el C'ox, tiró la rueda de cuchillo, el judío saltó mal y quedó muerto. El C'ox vengó a su padre antes de subir al cielo. Así cuentan los ancianos y ancianas a sus hijos desde antiguo.

Ritos

Si bien, en la perspectiva geertziana, sería necesario también describir las ceremonias plenas para evidenciar la síntesis de los símbolos sagrados, en donde se fusiona el mundo de lo vivido y el mundo de lo imaginado que produce la transformación de la realidad. En el Popol Vuh, ya hemos señalado, que los primeros padres en la salida del sol, la alegría se ritualizó con la danza y la quema del incienso. Creemos que en la continuidad del ethos y cosmovisión del Popol Vuh se reflejan algunos destellos de este sistema en las celebraciones rituales de algunos de los pueblos indígenas de los

Altos de Chiapas. En Chenalho, en la actualidad se practican rituales en los que encontramos significaciones generales con características similares al Popol Vuh.

Rituales del ciclo vital de las personas

En Ch'ernalho' se celebran rituales como son el nacimiento de un niño o niña, el *Ac' cuxlejal* ritual para pedir la vida de la familia, los rituales para curar las enfermedades, la celebración de los matrimonios, los ritos funerarios, etc. Describimos uno de ellos, sobre todo la parte de la rogación del "anciano especialista", para pedir la vida de los miembros de la familia.

Ac' cuxlejal

Dicen los ancianos que es muy importante hacer tres veces en el año el "*ac' cuxlejal*". Al principio del año para este rezo, se ponen velas grandes porque se pide la prolongación de la vida, se pueden comprar velas de uno o dos pesos. Otro rezo se hace a medio año. Se puede hacer con velas de cincuenta centavos, porque ya es la mitad del camino de nuestra vida (del año). Se vuelve hacer el "*ac' cuxlejal*" al final del año, ya sólo con velas de veinte o treinta centavos porque sólo es para agradecer el año, así estamos viviendo. Así hacen en cada casa los que conocen el significado porque dicen que es para cerrar su ojo del envidioso, también rezan por las milpas, por sus animales, sus caballos, sus vacas. El rezo es para tapan la envidia y crezcan bien, porque así han aprendido los ancianos y ancianas en sus sueños, es por eso que no se hacen alzados, los que rezan no quieren dinero porque saben que su servicio es

un regalo de Dios. Dicen los ancianos y ancianas que ayunan tres veces en el año cuando hacen este rezo, porque es para pedir perdón de los pecados.

Para este rezo, el rezador primero va a la ermita, van, juntas sus velas, llegan a la ermita porque ahí están paradas las imágenes de los santos. Los santos son los que pasan la oración, el regalo, las velas, el incienso, pasan el regalo al “Comprador”, le entregan a los santos y después ellos mandan la respuesta a todo el pueblo. El regalo se lo dan a Jesús, el “gran maestro”, porque él es el hermano mayor de todos, él los organiza y él devuelve la repuesta con los santos, por eso es importante que primero vayan a la ermita, si completaron tres días de ayuno en cada casa. Es importante que así haga cada uno.

Cuando rezan el *ilc'op* (tapar el ojo de la envidia), dan un cuarto pequeño de trago para tapar el ojo de la envidia, la envidia es el trabajo del diablo. Cuando termina de rezar, agarra el trago y lo riega en la raíz de la vela, en la raíz de la rama de ocote. Hay unos que echan el trago con la boca en cada esquina en donde están las puntas del ocote porque es para tapar su ojo, su cara del diablo, de la envidia, porque es para que no gane la muerte, la enfermedad y para que no se dividan, para que no se separen en cada casa, así es como hacen tres veces en el año. Les sirven las velas pequeñas, planta de Santa María y otra planta. Lo que saben y han aprendido los ancianos no es igual en el municipio.

En el *Ac' Cuxlejal*, como en otros rituales, en todas las rogaciones se refiere el nombre de Dios y la esencia de su existencia, que de alguna manera rememoran el sentido de la concepción de la divinidad de acuerdo al Popol Vuh:

...

achi'uc ti oxlajuneb *jpetum*, (trece abrazadores)

achi'uc ti oxlajuneb *jcuchum* (trece cargadores)

achi'uc ti oxlajuneb *ojov* (trece dueños- protectores)

achi'uc ti oxlajuneb *anjel* (trece angeles)...

La significación del cuerpo humano

El cuerpo humano en esta perspectiva de los símbolos sagrados y su conexión con las divinidades y el “*osil banamil*”, también tiene su entramado en el todo ordenado.

Una primera significación, estaría entretelado en relación con los trece protectores y cargadores, pues se refiere que los hombres y las mujeres tienen trece gonces o nudos de articulaciones: dos en los tobillos, dos en las rodillas, dos en los fémures, dos en los hombros, dos en los codos, dos en las muñecas y uno en la articulación de la cabeza con la columna. Si alguno de estas articulaciones sufre algún percance, la persona se llega a enfermar.

Otra significación coloca a la persona en la urdimbre de relación con el osil banamil, y sus tres niveles, entonces se dice que las personas, los animales, plantas, árboles, piedras, cerros, el cielo y lo que está debajo del cielo, tiene *ch'ulel*, (sacralidad). Todo está en comunicación y armonía, pero cuando las personas no dan “*ich'el ta muc*” (no engrandece el corazón) del “*osil banamil*” o de las peronas, llega la desarmonía y con ello las enfermedades, por eso es muy importante cuidar todo el “osil banamil”, y pedir permiso cuando se va a sembrar, a cazar, pescar, o tomar frutas de los árboles.

La labor de los “*iloletic*” (los que ven más allá, de ilel: ver; curanderos), son los que ven por medio de los sueños, si salió el *ch'ulel* del enfermo, y, por medio del ritual, busca el lugar donde los trece protectores y cargadores, guardaron el *ch'ulel* del enfermo, seguramente porque el enfermo no engrandeció el corazón del Creador y Formador. Ruega porque éstos devuelvan el *ch'ulel* al enfermo y se sane, a cambio

ofrecen el *ch'uul* del gallo para que queden contentos los trece protectores y cuidadores.

En el rezo del curandero se refiere de la misma manera a la divinidad:

“Ch’ul banamil, ch’ul vinajel, (santa tierra, santo cielo)

Ch’ul me’, ch’ul caxil, (santa madre, santa reina)

Ch’ul ojob, ch’ul anjel, (santo dueño, santo angel)

Tanta *jtot*, tana *jme’* (si mi padre, si mi madre)

Tana *jpetum*, tana *jchucum* Cajval” (si mi abrazador, si mi cargador, Señor)

Otro sentido del cuerpo, es la existencia del “*wayjel*” de las personas (el alter ego representado en algún animal), por eso se debe tener cuidado de no cazar cualquier animal, porque puede ser el “*wayjel*” de una persona, y si se mata el animal, seguramente la persona dueña encuentra golpes, maltratos y la muerte.

Rituales del ciclo vital del “*Osil banamil*”²⁵

Los rituales que se practican para pedir la protección del “*Osil banamil*”, son las ceremonias que se hacen en los cerros, en los que se pide por la salud y el bienestar del pueblo, que la tierra produzca el alimento para la gente, entre otros. Se realiza tres veces en el año. Para la siembra de la milpa también se celebran rituales, así como las fiestas de los Santos Patronos del pueblo que se encargan de cuidar y proteger al pueblo. Además se celebra la fiesta del Carnaval y la fiesta de los difuntos.

²⁵ Mundo- Universo: tierra, cielo, lo que está debajo de la tierra

En el Rezo del Cerro quien dirige la rogación, dialoga con la divinidad:

...

nich'imal ch'ul vinajel (santo cielo florido)

ch'ul banamil, *Cajval*, (santa tierra, Señor- Dueño)

ch'ul ojob Cajval, (santo dueño- Señor)

ch'ul angel, (santo angel)

ch'ul vits, ch'ul stselej, (santo cerro)

ch'ul vo', ch'ul nab, Cajval. (santa agua, santa laguna, Señor)

...

nichimal *jtot*, jnichimal *jme'* (padre florido, madre florida)

yajvalil vinajel (dueño del cielo)

yajvalil banamil... (dueño de la tierra)

...

ti muc'ul *jtovanej*, (gran pagador)

ti muc'ul *jmanvanej*... (gran comprador)

...

nichimal *jtot* Santo Salvarol, (padre florido, Santo Salvador)

jtot maestro Jesucristo, (padre maestro Jesucristo)

nichimal *jtot*, jnichimal *jme'*, (padre florido, madre florida)

yajvalil vinajel, (dueño del cielo)

yajvalil banamil. (dueño de la tierra)

En estos mitos y rituales mostramos pues, el sistema religioso mayense, en el que se conservan significaciones generales que rigen la manera en como deben comportarse las personas mientras están en el mundo: deben *dar "ich'el a muc'"* (engrandecer el corazón) entre personas, a sí mismas, a las divinidades, al *"osil banamil"* en todas sus direcciones y dimensiones, si se practica el *"ichel ta muc'*, entonces las personas llegan a ser *"p'ijil vinic ants"* (sabias), y en la comunidad, necesitan practicar el valor

de lo colectivo: para detentar la tierra, para el trabajo, las asambleas en donde se llega al acuerdo de la palabra y del pensamiento, de ejercer el poder como servicio, y el disfrute en las fiestas. Sobre todo en los rituales, la práctica del valor de lo colectivo, y la síntesis del ethos y la cosmovisión, se complementan claramente para que las personas logren el “*ayinel*”, (estar en la tierra) en coherencia con el sistema religioso.

CONCLUSIÓN

En este recorrido que hemos hecho de la construcción del concepto de teología y su producción teológica desde sistemas religiosos que llegaron al rango de universal, tratamos de volver a la interpretación original del concepto para que desde una perspectiva antropológica, tenga cabida al sistema religioso indígena y sus propias interpretaciones de lo sagrado. Este ejercicio de análisis nos abre la posibilidad de que la elaboración teológica indígena actual, puede alcanzar espacios de diálogo intercultural- religioso, que trascienda las fronteras de lo local para que al conocer la elaboración teológica de los indígenas, sea valorada ante otros discursos, ante otras formas de ver la situación de la humanidad que avanza hacia lo sagrado, y comprometer la explicación teológica indígena, en el marco de la inculturación que avanza poco a poco en consensos para establecer lo universal integrado, más que por la uniformidad de dogmas, complementado por las particularidades de las culturas indígenas del mundo.

De esta manera me aventuro a proponer que los sistemas simbólicos religiosos mayenses, sistematizados en la teología de estos pueblos, estarían en la posibilidad de dialogar con otras culturas para ampliar el discurso teológico universal. Ciertamente que el sistema simbólico conceptual de los mayas precolombinos refiere extraordinarios grados de complejidad y de articulación sistemática, pero que con la Conquista las síntesis simbólicas encaminaron tal vez, a construir un mero cúmulo de

fragmentaciones, creencias secundarias e imágenes aisladas de reflejos de lo sagrado en el mundo indígena actual. Posiblemente en la sabiduría compleja de los ancianos y ancianas sabias del mundo indígena actual, se hallen un sistema simbólico conceptual en grados de complejidad y de articulación sistemática. Los indígenas católicos referirán la veracidad de las creencias y su efectividad, cuando hayan hurgado con profundidad la sabiduría compleja de sus abuelos y abuelas, con el ejercicio de diálogo que realizan con la teología india mayense.

CAPÍTULO III

TEOLOGIA MAYENSE CRISTIANA

En el desarrollo histórico del concepto teología, mostramos que la Iglesia católica se apropió del concepto y que con el paso del tiempo sintetizó la significación de teología de acuerdo a los intereses políticos y de proselitismo de la institución. Pero al retomar el significado de origen, retomando mitos y rituales, griegos y judíos, nos vimos en la posibilidad de resignificar el concepto de teología para dar cabida a otras experiencias teológicas que no son comprendidas como tales en el marco de la teología católica, como en el caso del discurso mayense precolombino.

En el marco de la propuesta de Inculcación, esto fue lo que hizo la Iglesia para indígenas en México, impulsó a sacerdotes y religiosas indígenas a que hurgaran desde su cosmovisión la significación del concepto de teología. Aunque ciertamente este proceso de investigación tendría como fundamento doctrinal la reflexión de los obispos de la Conferencia Episcopal Mexicana, CEM, a través de la Comisión Episcopal para Indígenas, CEI.

Para apuntalar este proceso la CEI junto con CENAMI y otras instituciones religiosas, llevó acabo el primer encuentro de teología india en 1991, aunque en este encuentro asistieron no sólo representantes de pueblos indígenas de México, sino también representantes de América Latina. Desde este encuentro a la fecha este movimiento se dio a la tarea de redefinir el concepto teología y construir un marco teórico para la teología indígena.

Uno de los primeros acuerdos que establecieron los líderes del movimiento, fue el de cómo enunciar este proceso de sistematización del pensamiento teológico, y después

de una serie de discusiones se acordó que se asignara el nombre de teología india, pues según el pensamiento de los sacerdotes indígenas, concluyeron que “si con la palabra indio los dominaron, con la palabra indio, se liberarían”. Aunque en el caso de los teólogos indígenas de la región “mayense”, acordaron asignar además el término “mayense” por la historia y cultura que los identifica como de una misma familia lingüística, y los encuentros que se han realizado desde 1991 a la fecha, se designan con el título de “Teología India Mayense”.

Otra de las delimitaciones que se hizo para construir el marco teórico, fue la de aclarar si la teología india era teología india india, o teología india cristiana, pues asumir uno u otro, tendría que responder a posibles cuestionamientos que surgieran por parte de alta jerarquía que se encarga de cuidar la veracidad doctrinal de la Iglesia. Asumir el nombre de teología india india, tendría la ventaja de que la reflexión teológica en la perspectiva propia, aún cuando ya hubiera asimilación de los elementos cristianos, una serie de prácticas rituales y mitos que almacenan los significantes precolombinos, se podrían comprender mejor desde la óptica cristiana, aunque corrían el riesgo de seguir en la categorización de practicar idolatrías. Así que quienes dirigen el movimiento tomaron la decisión de dejar el nombre de teología india cristiana, por ser un proceso de sistematización interno de la institución, y en la construcción del marco teórico se debían asumir los fundamentos doctrinales de la Iglesia.

Así para la construcción del marco teórico, metodológicamente uno de los primeros pasos que se dieron para este proceso, fue hurgar en los mitos y ritos existentes en la tradición oral actual, e investigar en las fuentes etnohistóricas, la perspectiva teológica de los mitos de origen.

En el caso de los teólogos indígenas del proceso mayense, el proceso de sistematización inició en narrar sus mitos actuales y encontrarse con el texto del

Popol Vuh. La narración de este texto posteriormente fue reivindicado como el texto de origen de los tseltales, tsostiles católicos que participan en el proceso de sistematización, y desde el Popol Vuh se intenta significar mitos y ritos de estos tiempos, para elaborar sus discursos teológicos. Los tsotsiles y tseltales de los Altos de Chiapas, en los encuentros anuales que se celebran en la diócesis, narraron una serie de mitos aprendidos por tradición oral, de entre ellos, los que recibieron mayor atención de reinterpretación son *Ojoroxtotil*, *C'ox*, (tsotsiles), *Jmanujel*, (tseltal), en los que encontraron significaciones simbólicas equivalentes a las narraciones del *Popol Vuh*.

En los discursos teológico mayense que se han elaborado a lo largo de estos dieciséis años, de nueva cuenta encontramos entrelazadas los elementos significantes del sistema religioso “*stalel*” (modo de ser), “*ich'el ta muc*” (engrandecimiento al corazón- respeto), “*p'ijilal*” (sabiduría) y “*jcotoltic*” (todos nosotros-comunitariedad), pero en la construcción del discurso actual, refiere la posibilidad de la síntesis del mundo imaginado y el mundo real, que fusionados por formas simbólicas religiosas, concluye que son el mismo mundo, lo que puede inducir a la transformación de la realidad, pues los textos desentrañan la capacidad de los pueblos indios de producir explicaciones de lo sagrado en el ámbito de lo religioso, pero que abordan otros ámbitos de la vida de estos pueblos como son el de la economía, la sociedad, la política, la justicia, pues son ámbitos en donde se entrelaza la conceptualización de la divinidad de acuerdo a las estructuras culturales.

La teología india elaborada en su mayoría por indígenas campesinos, pone de manifiesto que su visión teológica está acuñada en su vivencia cotidiana en el campo, por eso desde el campo, la cosmovisión teológica campesina indígena procura conocimientos de las condiciones esenciales en que la vida debe ser vivida en el campo, de cómo comportarse con el entorno territorial, con las divinidades, y los otros, mientras se está en el mundo.

EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA TEOLOGÍA INDIA

En septiembre de 1990 se realizó en el CENAMI, el primer encuentro de teología india a nivel latinoamericano, en el que participaron alrededor de 90 personas entre ellas, sacerdotes indígenas, católicos de base, religiosas y algunos obispos que trabajaban en ese momento en zonas indígenas. Estas personas eran representantes de algunas diócesis apoyados por organismos eclesiales de carácter nacional o internacional como el Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI, la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, ASETT, el Consejo Indigenista Misionero de Brasil, CIMI, el Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas, CENAMI, el Equipo Nacional de Misiones del Paraguay, ENM, la Coordinadora Nacional de Pastoral Indígena de Panamá, CONAPI, el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen de Argentina, ENDEPA, Ediciones Abya Yala de Ecuador, el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia de Perú, CETA, el Centro de Teología Popular de Bolivia, CTP, entre otros.

Este grupo dedicado a la pastoral indígena, desde entonces inició un proceso de sistematización de la teología de los pueblos indígenas ante la eminente globalización de la economía neoliberal que en esos momentos se concretaba con los pactos de libre comercio a escala mundial, y que obviamente afectaría a la configuración de las culturas y las religiones hacia la uniformidad de quienes detentan el poder de la economía, y que se movían en sentido opuesto a los movimientos nacionalistas y de luchas étnicas del momento. El consenso general de ese primer encuentro fue que era ya el momento de hablar de la Teología India, la coyuntura de los 500 años del cristianismo en América favorecería las condiciones de sumar esta propuesta a las reivindicaciones sociales y políticas de los pueblos indígenas.

De entonces a la fecha, cada una de estas instituciones junto con algunas diócesis que aceptaron la propuesta, favorecieron las condiciones para que los sacerdotes indígenas y mestizos, religiosas y varios catequistas se dieran a la tarea de sistematizar la experiencia teológica de esos pueblos.

Desde luego que dicho proceso de sistematización tendría que construir un marco teórico teológico propio, en el que fue necesario despejar una serie de complejidades para definir su propio campo de reflexión, algunas de los deslindes del campo tuvieron que ver sobre todo con la definición de la identidad de los pueblos indios, y en la que sustentados en los argumentos antropológicos se han establecido acuerdos para dar respuesta a esta cuestión. En la perspectiva teológica se ha hurgado en la historia y en explicaciones filosóficas para llegar a consensos que definan lo que es la teología según los propios indígenas.

Así, después de este primer encuentro, a diecisiete años de distancia se ha definido por teología india como

“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 su historia. Por eso existe desde que nosotros existimos como pueblos” (López, 1991: 7)

Esta definición propia de la teología india, se fue deslindando de las explicaciones teológicas de la liberación que tenía como aspiración la explicación teológica de Dios en la liberación de los pobres. Dos movimientos se encuentran en la dinámica de la definición: por un lado la teología de liberación comprendió a los pobres desde el marco de la lógica economicista de Marx, que ubicó a los indios en la estructura social de “los pobres”, sin tomar en cuenta las particularidades de los indígenas que

reivindicaron una identidad propia, distinta a la de los mestizos “pobres” de las ciudades.

Pero por otro lado en la perspectiva histórica de la definición, los teólogos indios argumentaron desde la perspectiva del materialismo histórico, la explicación de la dialéctica del poder que en el transcurrir de la historia categorizó a los pueblos del Continente Americano, como los “indios” explotados por los diversos sistemas económicos que se desarrollaron en estos territorios, y que al igual que los mestizos pobres obreros y campesinos, los negros, las mujeres, etc., desde la propuesta de la teología de liberación, los indígenas también eran sujetos de liberación.

Es pues desde la matriz de la cultura, que la teología india, adquiere su propio marco de reflexión teológica, sin dejar de lado la perspectiva crítica. Luego entonces, la teología india va adquiriendo características propias que la diferencian con la teología de liberación, y la misma teología tradicional de la Iglesia institucional.

En el trascurso de los encuentros latinoamericanos y regionales se hicieron varias delimitaciones del campo de la teología para construir el marco propio de la reflexión teológica que acotaremos posteriormente. Aquí tratamos el contexto histórico del proceso que articuló experiencias diocesanas y regionales que favorecieron el espacio y el tiempo para la elaboración de la definición del concepto de teología india.

Después del encuentro latinoamericano, los participantes de las diócesis de la región en la que la población se hablan lenguas de la familia mayenses, se organizaron para realizar sus propios encuentros, surgió así lo que se conoce entre ellos como la región mayense, que aglutina a católicos de las diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Mérida, y Veracruz, en México; y otras parroquias de Guatemala, El Salvador, Nicaragua, en Centro América. En esta región se han llevado a cabo dieciséis

encuentros, en los que han participado tanto gente de base desde catequistas hasta sacerdotes indígenas, y sacerdotes, religiosas y obispos no indígenas.

En estos encuentros se establecen consensos y tareas para que los llamados servidores, y agentes de pastoral en sus respectivas parroquias, vayan investigando los distintos temas que se tratan en los encuentros y de esta manera se va sistematizando la experiencia teológica.

MARCO TEÓRICO TEOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA INDIA

Desde el primer encuentro hasta el último reciente, se ha consensuado lo que es la teología india, sobre todo de acuerdo a las definiciones y exigencias del Magisterio de la Iglesia, aunque ciertamente en la experiencia de Chiapas los teólogos laicos van avanzando en elaborar una construcción del concepto de teología que surge más desde la cosmovisión propia para lograr una comprensión más profunda que sea de mayor utilidad a los cristianos que no están inmersos en la lógica de la jerarquía y sus requerimientos doctrinales.

El marco teórico consensuado hasta la fecha, define lo que es la teología india según los requerimientos de la Iglesia institucional, y las reacciones que provocó hacia dentro de la misma Iglesia. Después pasaremos a la elaboración propia de los tseltales para comprender la complejidad del proceso y discutir los vacíos, aciertos, dificultades y posibilidades que ha desatado el proceso de la elaboración del discurso teológico, y ubicar las tendencias de este proceso, en el sentido de que como proceso de dialogo intercultural, tendría las posibilidades de aplicarse en otros ámbitos de las estructuras institucionales.

Marco conceptual de la teología india

Durante los encuentros sobre teología india que se han realizado a escala latinoamericana, se ha ido construyendo el marco teórico de la teología india, en el que se fue precisando lo que es característico de esta teología. Desde el primer encuentro realizado en México en el año de 1990, se concluyó que lo que caracteriza principalmente esta teología es que:

“...es una teología concreta, integral, de un lenguaje marcadamente religioso, que usa como vehículo de expresión el lenguaje mítico- simbólico.” (López, 1991: 7)

Dados los primeros pasos de qué es y cómo es la teología india, las reflexiones posteriores de los teólogos indígenas en sus espacios propios ya sea como región o diócesis fueron reelaborando los conceptos básicos de la teología. Entre ellos mencionamos los conceptos que se elaboraron en la región mayense (Teología India Mayense, 1993: 249- 260)

Conceptos básicos

Punto de partida de la teología maya- cristiana:

El punto de partida de la teología maya- cristiana es la vida del pueblo. Una vida amenazada constantemente por la pobreza y las violaciones de los derechos humanos perpetrados por quienes detentan el poder. El punto de partida no es el mundo de las ideas claras, de las verdades eternas consideradas en sí mismas. El punto de partida es la vida. Porque pensar en Dios se hace buscando la garantía de los derechos básicos para vivir.

- a) Lugares de la experiencia de Dios:

- En la vida comunitaria
- En la naturaleza
- En centros de celebración
- En centros de reunión

b) Tiempos y situaciones de la experiencia de Dios. El pueblo experimenta a Dios

- en la vida diaria de la comunidad
- en la vida de sufrimiento

Sujeto de la teología india:

- a) La comunidad, como sujeto de la experiencia y sujeto de la reflexión
- b) Los ancianos y sabios del pueblo son los depositarios de la sabiduría antigua, son guías del pueblo; son emisarios del pasado y profetas del futuro
- c) Agentes internos y externos, juegan el papel de parteros, actualizadores, puentes internos, de conexión con otros pueblos, de traductores de la teología para el diálogo con otras teologías.

Método de la teología maya- cristiana

El método tiene tres momentos importantes: 1) analizar la realidad; 2) reflexionarla teológicamente y 3) transformar esa realidad. Lo novedoso de la Teología India está en la fuerte comunitariedad del sujeto de la teología, el potencial significativo de sus propias fuentes, y la riqueza de su lenguaje simbólico.

Uno de los momentos privilegiados de elaboración teológica es el diálogo que han buscado los agentes con los sabios. Cada vez va siendo posible un acercamiento que permita la convocación de encuentros entre acianos “del costumbre” y catequistas “de

la palabra de Dios”. Estos momentos van permitiendo el fortalecimiento del sujeto y la valoración y comprensión profunda de las fuentes auténticas de la teología india.

En muchas comunidades se hace una reflexión teológica de la lectura de la Biblia, con este nuevo impulso que va tomando la tradición indígena como legítima y verdadera Teología y no mera “buena costumbre que es buena”, algunas comunidades van tomando conciencia de tener que aprovechar toda la riqueza de sus raíces teológicas.

También los talleres van siendo un momento privilegiado de elaboración y sistematización teológica.

Lenguaje simbólico y no simbólico

Todo creyente, cuando habla sobre su experiencia de Dios, se convierte en un teólogo. Toda comunidad que reflexiona creativamente su experiencia de Dios y habla de ella, se convierte en sujeto teológico. El sujeto va tomando fuerza cuando su teología oral se hace teología escrita. La teología india es por esencia oral, que se habla, que se vive, que se comparte. Y así tiene que seguir siendo, una teología de todos porque se platica, se comenta... puede tomar fuerza si se escribe dentro de las comunidades en la propia lengua indígena.

La teología india se expresa en lenguaje simbólico. No negamos que para entrar en diálogo con otras teologías es necesario transportar la teología india a lenguaje no simbólico, o descifrar en “lenguaje lógico” el contenido que se expresa en lenguaje simbólico.

Fuentes de la teología maya

- a) Mitos y ritos de la tradición antigua. Manejo de fuentes antiguas. Criterios: manejo en lengua indígena; cierto paralelismo con las fuentes cristianas; actualización del significado.
- b) La Biblia judeo- cristiana
 - 1. Textos bíblicos más utilizados: Éxodo, parábolas y milagros de Jesús, Cartas de San Pablo.
 - 2. Manejo de las fuentes bíblicas: contra el fundamentalismo bíblico; relectura desde la realidad del indio

Contenido de la teología Maya Cristiana:

- a) La vida de la comunidad
- b) La relación de Dios y la comunidad
- c) La comunidad y la naturaleza
- d) La comunidad y la otra vida

Objetivo o finalidad de la teología Maya

- a) Responder a las necesidades vitales
 - Para dar sentido verdadero a la vida
 - Para dar fuerza a la vida comunitaria
 - Para defender la vida
 - En defensa de la tierra
- b) Proyecto de vida
 - Utopía india y proyecto histórico

Al paso de los años este marco se ha modificando en la forma pero no en el fondo, para ello es requerido el acercamiento a las ciencias sociales para avanzar mejor en

esta tarea de delimitación de su campo, sobre todo en la perspectiva de comprender la teología india según la matriz cultural en lógica simbólica. Por esta razón los argumentos de la antropología estructural en la vertiente de la lingüística y la etnohistoria, favorecieron la construcción del marco teórico. Aunque ciertamente para superar las cuestiones de la perspectiva histórica y del análisis de las cuestiones económicas, sociales y políticas, se utilizó el materialismo histórico para interpretar la perspectiva diacrónica de los ritos.

Así en la puesta en marcha del marco teórico, los resultados de su aplicación se manifiesta en los discursos teológicos producidos en los distintos encuentros.

DEFINICIÓN TSELTAL DE TEOLOGÍA INDIA

Desde las lenguas indígenas el concepto de teología, como se ha señalado en las definiciones de otros conceptos, no existe en estas lenguas mayenses, pero como señalamos anteriormente también, desde el acercamiento al sentido etimológico del concepto sí existen definiciones que en español explican la lógica de la divinidad, lo sagrado, etc., por lo que creemos que sí es posible establecer un diálogo que haga comprensible en las dos lógicas la explicación de lo sagrado desde la visión de tseltal, tsotsil, tojolabal, etc.

El coordinador tseltal de la teología india, Pedro Gutiérrez, uno de los principales impulsores del proceso en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, va elaborando y definiendo el concepto desde su visión propia, según lo comprende en las reflexiones y diálogos con hombres y mujeres participantes en los encuentros. Nos parece que esta propuesta se acerca más y mejor al sentido de origen de teología:

En tseltal hemos traducido teología india: *stalel ta ilel soc yaquel ta na'el te joquineltic yu'un Dios, ta behentic soc ta cuxlejaltic*: tratar de descubrir y poder compartir con los demás, cómo Dios nos está acompañando, camina con nosotros, vive con nosotros y está en nuestra vida. Descubrir en nuestra experiencia, cuando camino, en la vida trabajando, cómo está allí Dios presente.

Algunos confunden todavía teología con lo que es la cultura y modo de ser; la costumbre es muy amplia. No toda la costumbre es teología. Por ejemplo la partera nos habla de la experiencia de Dios a la hora de recibir al recién nacido, ayuda a la mujer, nos está hablando de teología. Es necesario dejar claro que entendemos por espiritualidad, sabiduría, teología, cultura, porque si no se aclara, damos razón de que hacemos folklor. Hablar de Dios no es folklor.

En castilla teología es tratar de hablar de nuestro hablar con Dios, hablar de nuestro estar con él. Dejarnos acompañar por él, cómo hablar de cómo dejarnos que actúe en nosotros o a pesar de nosotros.

El hablar de Dios en la cosmovisión indígena

Esta definición que no sólo explica el concepto teología en perspectiva lingüística, sino que profundiza en el sentido y significado cultural, ha incentivado el desarrollo del proceso de elaboración del discurso teológico tseltal, tsotsil, tojolabal, ch'ol, maya, etc.

En los primeros encuentros que se realizaron sobre teología india en la diócesis de San Cristóbal, una de las primeras discusiones que se desataron fue con relación a si desde la teología fundante se concibe dos o más divinidades o si los abuelos y abuelas creen en un solo Dios. Me parece que dicha preocupación estaba más encaminada a no provocar reacciones negativas hacia la alta jerarquía y no tanto a que en el momento de indagar la reelaboración de los creyentes evidenciara que éstos todavía

adoraran ídolos. Aún con un poco de desconfianza, a partir de los primeros encuentros, los organizadores fueron elaborando una metodología propia para acercarse a la reflexión teológica elaborada por los sabios de las comunidades.

En la gran mayoría de los encuentros, cursos, asambleas, etc. de los servidores de la iglesia, catequistas, diáconos, mujeres, se encuentra claramente definido quién es Dios para los indígenas católicos.

La lógica del marco teórico y metodológico de la teología bíblica y de la teología de liberación parte de que la teología es una reflexión posterior a los hechos acontecidos en el pueblo. Cuando un pueblo determinado vive una experiencia, la divinidad se revela en ese hecho, y a partir de esa intervención el pueblo le da un nombre a Dios. Nos encontramos por ejemplo en la Biblia, específicamente en el Antiguo Testamento, varios nombres del Dios según los judíos: Yahvé, Sebaot, Elí.

Desde la lógica de este marco los teólogos indios van indagando en su propia experiencia, quien es Dios para ellos y cómo hablan de su hablar con Dios. En las entrevistas con los diáconos y catequistas, manifestaron cuál es su definición de teología india para ir encontrando el concepto elaborado sobre Dios.

“Es el paso de Dios, el cariño y ternura de Dios, la experiencia de Dios a favor nuestro, de nuestro pueblo; es vivir a Dios, sentir a Dios, es todo lo que vivimos, lo que hacemos, lo que decimos, descubrir a Dios en nuestra vida, en la historia del pueblo, en la historia personal, en nuestra vida, en las comunidades, se construye, se vive la experiencia con las costumbres, la cultura del pueblo, se vive con la realidad, se hace historia de hombres y mujeres; la lucha del pueblo en movimiento, con los valores que Dios nos regala a cada hombre- mujer, la relación con Dios y con la naturaleza. La teología india se vive, se practica con la comunidad.”
(Coordinadora de codimuj)

La definición de teología india que elabora esta coordinadora, sintetiza el ethos y la cosmovisión de Dios, como “petum- cuchum” (abrazador- cargador) de los tsotsiles, una manera de simbolizar el “ich’el ta muc” (engrandecimiento al corazón) de Dios para con la mujer, y en consecuencia la mujer como parte de una realidad devuelve el “ichel ta muc” al pueblo con su lucha y su engrandecimiento al corazón hacia Dios con los otros y la naturaleza, y al final, esta vivencia se hace de manera colectiva.

De la misma manera, otra catequista al definir la teología india, sintetiza estas conceptualizaciones genéricas, enfatizando en el “p’ijilal”:

“Los viejitos no tenían palabra de Dios, ni Biblia, ni cuaderno ni lapicero para escribir el pensamiento, ellos mismos sacan su conciencia y lo que ven, lo que hay en la montaña, en el cerro, ríos, árboles, animales, todos los seres vivientes, lo conocen todo y saben el nombre de todo. La fuerza que les da es el aire de los árboles, de los ríos, de allí sacan su fuerza. En los cerros, en el pozo, en la cruz hacen oración... empiezan a rezar, más antes sólo rezaban las mujeres. No conocen si hay dios, lo que celebran son los santos. La fuerza de Dios y el espíritu se da en la plática, en los trabajos, el trabajo colectivo. La mujer sabia no es por su modo de hablar, sino por su modo de actuar, sabe explicar, piensa las cosas que va a decir, no inventa porque tiene idea y pensamiento, sabiduría de trabajar para corregir, conciencia, comprensión. La palabra de Dios y la Biblia es limpia y es justo, no te dice mentira, te habla la verdad y da luz y fuerza y abre los ojos para poder ver lo que pasa, es poner en práctica y no sólo para escuchar y oír. Me parece igual que la palabra de Dios, ahora es diferente porque la palabra de Dios ya no es este mundo, solo pocos lo están viviendo, pocos entienden el proyecto de Dios que es el que da vida. También da vida la palabra de los abuelitos, da conciencia, nos enseña como vivíamos antes, ya no estamos cumpliendo lo que hacían. Creo que da fuerza rezar en el ojo de agua, da vida a la comunidad, por ella vivimos.” (Catequista coordinadora de zona)

En la siguiente definición un diácono vuelve a explicitar las estructuras conceptuales del “ich’el ta muc”, en la vivencia de un ritual:

“Es la sabiduría de nuestros padres, como cuando hacen su casa, siempre oran a Dios, pero alimenta a la Santa Madre tierra, hay ángel que cuida a la tierra. Antes que pasa a vivir en la casa, primero pedimos perdón, permiso que van a vivir en esa casa y nos perdonen que vamos a vivir en esta santa tierra que es tuya, pedir perdón que vamos a orinar, pisando la tierra con otros hijos, pedimos que nos cuide día y noche con nuestros hijos, que nos cuide el ángel de la tierra, el “*ajau*”, le ofrecemos la comida, lo que sembramos lo comemos. En la ofrenda se da tres pedazos de tortilla o tres tortillas, atole, tamalito de frijol, caldo de pollo, la sangre y corazón de pollo (antes se daba un poco de licor), se le da lo que se come en la familia. Primero se va alimentar a la tierra y después nosotros.”

Y el ethos de la definición de la teología india, en perspectiva mística:

“Conforme he ido entendiendo, (los ancianos) estuvieron más cerca de Dios, en su manera de hacer su oración, ellos sienten cómo están frente a frente con Dios, hablar con él, hacían con mucha devoción y fe, lo que piden, sienten, es que Dios les responde en su petición.”
(Coordinador de teología india)

Dadas estas respuestas, primeramente evidencian que los destinatarios tienen la capacidad de explicar su pensar sobre la divinidad, aunque se dice que la teología es la tradición, costumbre o sabiduría de los abuelos, se hace énfasis de que la teología no refiere a la cultura en general, sino que se concreta en el modo de conceptualizar y simbolizar la relación con Dios desde la estructura cultural.

En la conceptualización de lo sagrado, en la cosmovisión tsostil un acercamiento de lo que es, o cómo es la divinidad dicen: “*Cuchum Petum*” (cargador abrazador) lo que significa que si la divinidad carga y abraza, es *Protector*, pero también es “*Pasvanej, Meltsavanej- Chapanvanej*” (hacedor, arreglador, organizador), la divinidad es por tanto Creador, Formador, Organizador. Creemos que comprensión de la divinidad es equivalente con la explicación de las divinidades según el *Popol Vuh*.

Los entrevistados aseguran por un lado, que lo que hacían sus abuelos y sus abuelas en los cerros, en los ojos de agua, etc. eran y son el “stalel” (modo) en que los abuelos y abuelas daban “ichel ta muc” al Creador y Formador, y por otro lado explicación del Dios de la Biblia, es parte de su cosmovisión, por lo que el discurso teológico permite constatar que el sistema religioso parte del intento de conservar el caudal de significaciones generales desde las cuales los individuos interpretan su experiencia.

Los testimonios de religiosas indígenas insertas en la estructura institucional, permite conocer el alcance del sistema simbólico, y que aún cuando en la institución se acentúa la estructura conceptual católica, las indígenas conservan el caudal de significaciones propias del “ich’el ta muc” a Dios y al “osil banamil”:

“El texto habla del pastor, qué es lo que hace, dijimos todo... Vemos que estamos haciendo como el pastor. Ahora vivimos libre como religiosa indígena, no nos vamos a otros lugares, no tenemos madre general; como caxlanas las cambian cada año y tienen que obedecer. En nuestro modo de vivir vemos cómo están respetando a Dios, cómo oran en el cerro, en el agua, cómo siembran maíz, frijol. Saben de Dios que él nos dio la tierra y el cielo, animales, árboles, que estamos respetando las siembras, es mi preocupación que no se pierda es lo que he visto. Dios está con ellos, con los ancianos y ancianas, hablando a Dios, es más respeto entre ellos. Hay respeto a la laguna, al río, cerro, aman todo, eso es lo que he mirado. Son vida, es en cada pueblo, lo estamos viviendo. Es su modo, viven en oración, dan su candela, se persignan, dan su incienso porque es su regalo para Dios. Dicen nuestros padres y madres que por eso caminamos cada día, nos da maíz, frijol, verduras, por eso dan a Dios, es para que nos alimentemos cada día.” (religiosa indígena tsotsil)

De este modo los indígenas concretan la definición de la teología india, de ese hablar del “hablar con Dios”:

“La teología india es la relación con Dios, comunicación con Dios, las manifestaciones con Dios con los pueblos indígenas, es la experiencia, la sabiduría. En la relación con Dios, siento

que la oración es de corazón a corazón con Dios, es lo que he sentido, me hizo recuperar mi vida, mi ser como indígena, como tseltal.” (religiosa indígena tseltal)

El discurso teológico en las significaciones de los mitos

Durante los primeros encuentros teológicos al tratar el tema de los mitos, los indígenas presentaron la “palabra antigua” que sus abuelos y abuelas les narraron por tradición oral. De estos mitos los que más se han reinterpretado son la narración del mito tsotsil conocido como *Ojoroxtotil*, y la narración tseltal de *Jmanujel*.

Ojoroxtotil

El mito de *Ojoroxtotil* parece ser una narración más antigua en la que se manifiesta un modo de comprender a Dios en perspectiva de cosmovisión prehispánica, ya por los símbolos y modos de relacionar a esta divinidad con los elementos de la naturaleza, como en el modo en que reinterpretan la creación de la tierra, y la defensa que hace de la humanidad.

Relata el mito que los hombres y las mujeres vivían en un caos:²⁶

Antiguamente no se podía caminar, no se podía transitar, porque había muchos tigres. Había puros tigres, puros asientos de tigres había en la antigüedad, que ahí nos moríamos, ahí nos comían los tigres. ¡Había mucho miedo en la antigüedad! Ojoroxtotil supo de esto. Tenía un hijito chiquito que lo acompañaba. Había mucho miedo en la antigüedad, no había sólo una clase de miedo. Había negros, hombres temibles de largas cabelleras, había muchos asaltantes. Por eso las gentes en la antigüedad no podían caminar. Por eso Ojoroxtotil se dijo: “Voy a ver los asientos de los tigres, a ver si me comen”.

²⁶ Ojoroxtotil (Ojov, dueño- cuidador- protector; Ox, tres; Jtotic, papito)

Ojoroxtotil como “*cuchum petum*”, cargador- protector del pueblo, lucha contra los tigres que representan un caos, y *Ojoroxtotil* los vence para que en su caminar, de a conocer como lograr un nuevo ordenamiento a la existencia en la que sus hijas y sus hijos puedan crecer y vivir en armonía,

De esta manera fueron muertos los tigres. Que uno o dos se escaparon, por lo que todavía hay tigres, según cuentan los antepasados. De ahí, se puso a preparar sus tigres, los peló, les quitó los cueros. Los tendió al sol para que se secaran. Los dobló, los cargó sobre sus espaldas y siguió su camino. Siguió su camino, se fue, porque lo que hacía *Ojoroxtotil* era solamente caminar.

En su caminar, el protector del pueblo, también como Creador, en la posibilidad de organizar el caos, va originando una economía,

Encontró a una mujer en el camino a quien saludó:

- “Señora”,

- “Ven”, contestó la señora. “¿No quisieras orinar aquí?, orina aquí”, le dijo la mujer, una vez que ya había escogido un lugarcito fértil; donde se orinó la mujer, ahí brotó el chayote, la calabaza.

Sin embargo la organización del caos no es lineal, trae consigo siempre la irrupción de nuevos elementos que pueden volver a desatar otro caos que insentive la construcción de un nuevo sistema de relaciones sociales:

Después de uno o dos días, el hijito de *Ojoroxtotil* desapareció.

- “A donde fue tu hijito? Ya no veo a tu hijo”, preguntó el papá de las muchachas.

- “A donde se iría? Aquí lo vi hace un rato, no vi a donde se fue”, contestó *Ojoroxtotil*.

Creció rápido el vientre de la menor de las hermanas.

- “Bueno pues, ya que de repente desapareció tu hijito, abriremos el vientre de la niña”, dijo enojado el padre de la niña. Las hermanas mayores se preocuparon mucho por su hermana más chica.
- “Llévate a nuestra hermanita, huye con ella, porque mi papá no está jugando, en verdad le va a abrir el vientre”, le dijeron. Se fue cargando a su mujercita. Comenzó a caminar, a huír.

En la continuación del relato encontramos la significación del “*ichel ta muc*”, como un valor de comportamiento frente al Creador y Formador, y la economía campesina:

Por donde iba pasando platicaba con sembradores. Al primero que encontró, “¿qué siembras , señor?”, le dijo.

- “Nada, señor, estoy sembrando mi milpa”, contestó el hombre.
- “Bueno pues, señor, si acaso viniera alguien a preguntar por mí, dile que pasé cuando estabas sembrando”. Cuando pasó el perseguidor, la milpa ya era camagua. Y la milpa del hombre dió muy bien.

Llegó a donde estaba trabajando otro. “¿Qué siembras, señor?”, le dijo.

- “Nada, estoy sembrando piedrecitas!”, fue la respuesta altanera del hombre. Ya no le dijo nada,
- “adiós señor”, le dijo ya nada más. Pero su milpa dió puro huitlacoche, sin dar mazorcas. Según los antepasados el huitlacoche son las piedrecitas del hombre alzado.

Encontró a un tercero y le preguntó: “qué haces señor?”.

- “Nada estoy sembrando frijol, señor”, fue la respuesta.
- “Bueno, señor, si acaso viniera alguien a buscarme, dile que pasé cuando estabas sembrando tus frijoles”, le recomendó Ojoroxtotil. Cuando pasó el perseguidor, los frijoles estaban ya amarillos y muy bonitos.

Así engañaba Ojoroxtotil a los perseguidores, aunque hubiera pasado hace uno o dos días, la milpa, el frijolar, ya estaban amarillos. Castigaba a los alzados haciendo que sus milpas dieran puro huitlacoche, premiaba a los sinceros dandoles buena cosecha.

Este relato por un lado nos hace recordar el modo en que la primera pareja de los hombres- dioses del *Popol Vuh*, luchan, escapan de los señores de Xibalba, hasta que les dan muerte, para que en un segundo momento, sus hijos venzan a estos señores que viven debajo de la tierra, para que así pueda salir el sol y secar la tierra para que pueda reproducirse la humanidad.

Interpretación teológica del mito

La interpretación teológica del mito de Ojoroxtotil sintetiza el mundo imaginado y el mundo vivido fusionados por la acción simbólica como un mismo mundo que produce la transformación de la realidad, la superación del caos que se experimenta por las condiciones en que viven los tsotsiles y tseltales:

“Entendimos de la palabra antigua *Ojoroxtotil* que es Dios, como ahora le llaman Dios Padre y que lo iba acompañando su Hijo Jesucristo. No se sabe de donde surgió, pero después de caminar mucho, no le podían hacer nada los malos, en ello descubrimos que es Dios, en los milagros que hacía, tenía poder. *Ojoroxtotil* tenía su hijo y este desaparece de un momento a otro porque entra en el vientre de una mujer, ahí descubrimos que es un Dios.”

Dios nos acompaña siempre a pesar de todos los problemas. Él no es como a veces pensamos, ni como decimos que está allá, en lo alto, sino como lo vimos en la seña; Dios es caminante, siempre presente en la tierra mirando y atendiendo a sus hijos en medio del sufrimiento. Por medio de sus oraciones y su cultura que todavía la tienen y la conservan, Dios nos ayuda y acompaña en nuestras marchas y peregrinaciones fortaleciendo nuestra fe y esperanza.

Dios nos ayuda poniéndoles trampas a los tigres. Sentimos que nos ayuda, porque a pesar de todos los problemas, aún existimos y estamos aquí compartiendo nuestras experiencias y

esperanzas. Cuando hacemos bien nuestros trabajos, Él nos ayuda a obtener buenas cosechas. Estamos convencidos de que Dios siempre está y estará con nosotros haciendo fracasar los planes de las personas malas. (Teología India Mayense, 1995: 13)

Este Dios es caminante, está siempre presente en la tierra mirando y atendiendo a sus hijos en medio del sufrimiento para superar el caos. *Ojoroxtotil* no es el Dios de los cielos, lejano, no se entiende al modo de la revelación de la teología clásica del Dios Todopoderoso que habita en el cielo... la conceptualización tseltal tsostil de la divinidad, es de “*cuchum petum*” cargador- abrazador que acompaña en el camino para resolver el caos de la vida. Esta connotación del modo de ser de Dios que al caminar “resuelve los sufrimientos de sus hijos”, pone en cuestión la intervención de Dios según la cosmovisión tradicional cristiana, que interpreta la intervención de Dios como un destino ya predeterminado, continúa la reflexión:

“...El hombre, la mujer y el hijo, toman parte de nuestra lucha, de nuestra organización, pero nosotros también tenemos una parte y es muy importante, al igual las mujeres que tienen también su participación...”

O sea que la superación del sufrimiento no se da sólo por la acción de Dios, salir del sufrimiento requiere también de la colaboración del hombre y de la mujer para resolver el caos y reorganizar la vida.

JManujel

El siguiente relato es una narración de los tselatles de la Selva de Ocosingo, en la que los indígenas claramente aseveran que el *jManujel* es Cristo mismo quien camina, sufriente, para “comprar” y “vender” con su sangre, la vida, el amor del pueblo, pero sobre todo en el relato manifiesta la manera en cómo los tseltales se apropiaron y reelaboraron primero el *Ojoroxtotil* de los Altos, y posteriormente al Cristo de la Biblia.

Ciertamente que el relato conserva la misma trama de *Ojoroxtotil* tsotsil, pero aquí ya es manifiesto que la figura del protector del pueblo es Cristo, lo que evidencia ya la apropiación de Cristo en la cosmovisión tseltal como “*cuchum petum*”. La introducción elaborada por un diácono de Ocosingo, además nos deja entrever la nueva interpretación teológica que hace de este mito.

EL POBRE JMANUJEL.²⁷

Introducción. En este cuadernillo les sugerimos leer y reflexionar con otros para compartir experiencias. Este pobre es muy conocido por sus grandes obras, tiene un rostro muy común entre los pobres. Conoce muy bien el trabajo y la vida en el campo. Muchos los recibieron en sus casas, le dieron de comer y lugar para descansar. Su presencia es humilde, sencillo y sonriente. Al final se descubre al Hijo de Dios Cristo en medio de la vida, de la naturaleza, en el sufrimiento y en las culturas.

El relato del *pobre Manuel*, al igual que *Ojoroxtotil*, caminaba en las grandes montañas y pueblos, dialoga con los árboles, pide su protección; en dichas narraciones al igual que en las narraciones tsostiles encontramos las enseñanzas del modo en cómo las personas deben de relacionarse con “ich’el ta muc”, entre si y con la naturaleza, el “p’ijilal” manifestado en la palabra, así como el disfrute colectivo de los alimentos, y de nueva cuenta la evolución del caos:

Un día se encontró en el camino con una amiga que se llama Ceiba, se acercó a ella y le pidió posada para que quedara a dormir una noche porque ya se hacía tarde. Entonces la Ceiba abrió las puertas de su casa y dice:

- “Adelante amigo, tenga confianza en mí, nadie sabe por dónde estás, descansa y duerme tranquilo. Mientras descansaba el pobre Manuel, comenzó a platicar con la gran amiga, después se sirvieron una riquísima cena antes de dormir. En la noche cuando estaba durmiendo el pobre

²⁷ Narrado y escrito por Carlos Aguilar y María Jiménez Ruiz

Manuel, pasó un grupo de hombres preguntando por él, pero nadie se dio cuenta por dónde se había quedado a dormir.” La Ceiba, descubre al pobre Manuel que es el Hijo de Dios por sus bonitas pláticas. Al siguiente día se levantó muy de madrugada y se despidió diciendo:

- Amigo, muy agradecido de todo, bendita sea tu casa y toda tu vida. Serás muy grande y resistente que los demás.

En el caminar de Jmanujel, perseguido por los judíos que simbolizan el caos, Jmanujel va mostrando las posibilidades de reorganizar la economía con la “trabajo colectiva de la siembra” y compartiendo- disfrutando lo que se tiene aunque sea poco:

Por donde iba pasando el pobre Manuel, encontraba a mucha gente sembrando porque era el mero tiempo para la siembra del maíz, frijol, calabazas, camotes, yucas, plátanos y otros.

Por la última milpa encontró a un hombre sembrando el maíz blanco y negro. Como ya era tarde ya no quiso continuar su camino. Entró a revisar los agujeritos que iba haciendo el hombre en su siembra para ver cuántos granitos de maíz le había puesto a cada uno. Después entró a sembrar y el campesino no se dio cuenta de cómo se terminó toda la siembra de su milpa.

Una vez terminada la siembra, el campesino invitó al pobre Manuel a su casa. Al llegar le presentó a su esposa y le dijo:

- Mire traigo este pobrecito, me ayudó a sembrar y con él pude terminar la siembra de nuestra milpa. La mujer salió a recibir al pobrecito y le dio un abrazo.

Mientras descansaba el pobrecito, la mujer estaba toda preocupada porque no tenía espacio suficiente en su casa, y además no sabía cómo le puede agradecer por su trabajo. Más tarde mató la única gallina que tenía para convivir con la visita. Cuando la mujer estaba desplumando la gallina, llegó el pobrecito junto a ella y le dijo:

- No vaya a tirar las plumas en cualquier parte, sino que ve a dejarlas dentro de tu gallinero, déjalo bien cerrado y mañana abrirás como siempre.

Cuando la cena ya estaba servida en una mesita redonda, llamaron al pobrecito para que se sirviera con ellos. Cuando entró, bendijo la cena y al terminar vieron que casi no comió nada. Lo dejaron dormir en la casita en donde ellos dormían y ellos durmieron en la cocina. Como a la media noche, la mujer despertó a su esposo porque ella desde la cocina miraba una vela encendida en la casa por donde estaba durmiendo el pobrecito, pero también se veía otra como la luna llena, cuando viene asomando el horizonte. En esta hora ya no se durmieron, vieron salir al pobrecito, la mujer fue a levantar el petate y encontró una cosa envuelta debajo de la almohada. De pronto el hombre salió corriendo para alcanzar y entregarle al pobrecito lo que se le había olvidado. Cuando lo alcanzó se lo entregó, pero no lo recibió, se lo regresó para la mujer. Al llegar el hombre a su casa, cantó un gallo desde el gallinero que decía:

- quiquiriquito, quiquiriquito, que quiere decir (Jesucristo, Jesucristo).

Mucha gente oyó cantar el gallo y todos lo querían cambiar. Al amanecer, la mujer abrió el gallinero y vio salir primero a un gallo grandote, luego las gallinas, después los polluelos de distintos tamaños y colores. Entonces la mujer le dijo a su esposo:

- Podemos dar gracias a Dios por la gran obra de su Hijo que hizo por nosotros. Y así quemaron incienso y vela.

Y al igual que el *Ojoroxtil*, al final el *pobre jManujel* es encontrado por los perseguidores, y ambos son vencidos por los perseguidores. Aunque en la versión tsotsil del mito de C'ox, se narra que el C'ox va a vengar la muerte de su padre, cuando juega pelota con los judíos, y entonces es el C'ox quien gana dando muerte a los judíos con su juguete de navajas. Es entonces el C'ox quien prosigue la tarea de reordenar el caos configurando nuevos sistemas de organización.

Interpretación teológica del mito

Una primera interpretación del Cristo tseltalizado es elaborada por los mismos catequistas de las comunidades que recolectaron esta palabra con los ancianos:

“Nosotros como campesinos e indígenas, les presentamos la narración de un pobre perseguido, es muy conocido por su nombre y muchos le dicen *Ch’ul jTatic Manuel*. *Ch’ul* quiere decir santo, sagrado, justo, bueno, brillante. *Jtatic*, quiere decir de todos, Padre de la vida, Padre del amor, Padre Mayor. Manuel, es una palabra que ya se le había quitado la jota, pero la palabra original es *jManujel*, esto quiere decir el que compra, el que junta, el que busca, el que cuida, pero hoy en día se dice *Manwanej Dios...*”

Dios *jManujel*- Cristo- Jesús, según los tseltales es santo, sagrado, justo, bueno... brillante; el que compra “buscando, juntando, cuidando” la vida del pueblo, luego entonces, se comprueba la reinterpretación- apropiación del Cristo como “*cuchum petum*”, cargador- abrazador, protector del pueblo, lo que nos hace constatar una vez más la conservación de las significaciones genéricas en la cosmovisión del Popol Vuh, sobre los Creadores y Formadores que juntan la palabra y el pensamiento para crear la vida. Valores que en el mundo imaginario, debieran articularse en la celebración de la Asamblea. El término de Asamblea, por lo menos en las tres lenguas que confluyen en los encuentros de la teología india, se traduce como Tsobajel (tsotsil), Tsoblej (tseltal), “reunir- juntar el pensamiento y la palabra); del verbo tsobel (reunir, juntar).

Al igual que *Ojoroxtotil*, la primera afirmación que hacen los indígenas es que *Jmanujel*- es Jesús, es Dios. Y este Dios es Padre cuidador- protector, justo y bueno. Pero lo justo como “brillante”, lo que entendemos significan que la justicia brilla, tiene claridad como el sol; y junta (justicia- bondad- luz) para cuidar la vida de sus

hijos. Sobre todo los tojolabales en la explicación del término *tojol* (verdadero), está asociado a esta manera de comprender lo justo- como recto- derecho, de allí se dice que un tojol winik (un hombre verdadero) o tojol ixuc (mujer verdadera), es recto-recta, en este sentido de lo justo como claridad- bondad, por tanto su palabra es verdadera *tojola'bal*, y debe cumplir la palabra empeñada, porque si no entonces es mentiroso, engañador.

En los encuentros de teología los tseltales y tsotsiles encontramos otra interpretación del relato de *jManujel*:

“Esta Palabra antigua o mito de “El Pobre jManujel” nos muestra la presencia de Dios en el pueblo indígena que camina y lucha por su liberación, y nos muestra que hay una cultura de muerte que está envolviendo a nuestros pueblos y (hay) perseguidores en contra de nuestros pueblos que buscan vida nueva para todos.” (Teología India Mayense, 1996: 75)

En los siguientes encuentros las conceptualizaciones sobre Dios en la cosmovisión tseltal y tsostil, fue confirmando que este es el modo en que estos pueblos explican su relación con lo sagrado que permanece en otros ámbitos de la vida de los creyentes:

“El rostro de Dios se presenta como hombre pobre. Hace milagros, escucha, atiende el clamor del pueblo. Caminante, Dios de peregrinos, se presenta como un niño perseguido. Dios de vida que está entre nosotros, que le gusta que lo busquemos, es alimento. Es el Dios luchador, que perdona, se hace presente y atiende la necesidad del pueblo, es eficaz, da lo que pedimos. Es un Dios de rostro humano como son las personas nacen de una mujer. Es un Dios bueno, ayuda, ama a sus hijos, convive con nosotros, está con nosotros donde hay alegría en el corazón, donde hay armonía, es un Dios vencedor, poderoso, salvador, amoroso, que aparece con distinto nombre. Este Dios se da a conocer cuando hay acuerdo, se da a conocer en los problemas, en la cosecha, en el cerro, en la enfermedad, en la fe y en el trabajo, vive con nosotros. Se da a conocer a través de sus servidores, a través de nosotros que somos sus instrumentos en la comunidad, en cada cultura, en las celebraciones de las mayordomías, en la celebración del maíz y en la misa popular.” (Teología India Mayense, 1996: 75)

Cierto que las narraciones de los mitos no tienen la preocupación de comprobar frente al magisterio la “Revelación del Dios cristiano”, pero en la vida cotidiana del campo los indígenas asimilaron en sus criterios propios la propuesta del Dios y del Cristo católico, por lo que en la lógica de la construcción del marco teológico inculturado no encontramos contradicción de fondo en cuanto que ambas partes pueden reconocer que existe una Revelación de Dios, en la perspectiva de la revelación Bíblica y según la explicación de los primeros cristianos, aún la explicación griega, sobre el Dios que organiza el caos, y reorganiza a la sociedad en la perspectiva de la justicia.

Aunque según la visión tseltal tsotsil, nos hacen comprender las características propias en la manera de construir la justicia de acuerdo a los códigos propios de su cultura, así la justicia también tiene que ver con otras conceptualizaciones como la de “*coltael*” (tsotsil), “*coltayel*” (tseltal): (ayuda mutua; salud- curación de la enfermedad), aunque también este término se ha utilizado para traducir el concepto de “salvación”. El concepto alude a la significación de ayudar, lo que implica la acción de dos partes: el ayudador, y el que es ayudado. El que es ayudado se moviliza junto con sus familiares para que junto con el ayudador “*Coltawanej*” logren una ayuda-recuperación completa.

En la lógica de “salvación” católica, el concepto se refiere más al movimiento de “Dios” para salvar del pecado en una perspectiva moral de lo “bueno” y lo “malo” que se hace o se deja de hacer, de acuerdo a las normas y dogmas institucionales, por lo que hace que el sujeto de la “salvación” sea un sujeto pasivo que espera en sus rezos la ayuda casi “mágica” de Dios para ser salvado.

Creemos que la perspectiva indígena de “*coltael*” ayudar- ser ayudado, desde la visión campesina, tiene sesgos distintos al sentido de “salvación” que se elaboró en la

doctrina cristiana, en la que se afirma que sólo hay “salvación de los pecados” – relación Dios Todopoderoso que habita en los cielos- sólo y únicamente en el “seno de la Santa Madre Iglesia, su magisterio, y sus dogma; sin embargo la propuesta tseltal tsostil ofrece una salvación en la que se reconoce el sentido humano de la divinidad, porque *Ojoroxtotil*, *jManujel*, como “*coltaywanej*” (ayudadores-defensores del pueblo) caminan y luchan por superar el sufrimiento, luchan por devolver la armonía a la humanidad”; este “*coltael*” se hace concretamente desde y en el mundo campesino para que la economía del campo se administre de la mejor manera: divinidad y humanidad en el diálogo según el *ich’el ta muc’* se multiplican las milpas, las gallinas, los árboles, el agua, el maíz, en eso consiste la economía campesina tseltal tsostil según el “*coltael*”, ayudarse unos a otros para que el campo de sus frutos y se puedan gozar en colectivo.

La reflexión de la manifestación de Dios como “caminante” y como padre de la vida que da todo lo que se necesita para existir, se desarrolla en la lógica de que Dios “mira el sufrimiento de sus hijos” para ayudarles- defendiéndolos de los tigres, y por esta acción de “*coltael*”, *Ojoroxtotil* se hace parte del ser sufriente porque a partir de ayudar a la humanidad, entonces experimenta la condición de perseguido, pero en el camino va señalando las maneras de cómo con “*p’ijilal*” (sabiduría) engaña a sus perseguidores... para superar el caos con la construcción de nuevos sistemas organizativos.

En la lógica del mundo imaginario, según el *Popol Vuh*, se hace manifiesta la conceptualización última de la existencia de la humanidad: salir triunfantes del caos, que brille el sol, se seque la tierra, para poder cosechar el maíz, que es la carne, la sangre y la fuerza de los huesos de los hombres y mujeres del maíz. Esa es la significación principal de la superación del caos en el *Popol Vuh*: que la Madre Tierra tenga vida- fertilidad, para que los hombres y las mujeres conozcan las condiciones en que la vida necesita ser vivida y producir cultura, entre otros.

Creemos así que dada la reflexión teológica de los indígenas católicos, al tomar contacto con las fuentes de su teología fundante, a través de los encuentros de teología india y el proceso de configuración de la Iglesia Autóctona, van reelaborando su teología propia para crear significaciones de lo sagrado. Aunque uno de los tópicos que más se ha considerado es el de la identidad, que responde al razonamiento lógico del “quiénes son”, “de donde vienen” y “hacia donde van” los pueblos mayas, y tanto los fundamentos teológicos del *Popol Vuh*, como los fundamentos bíblicos, han cumplido la función religiosa de proveer conocimiento para concretar el “ayinel”, saber estar en el mundo.

El alcance de la producción teológica en otros ámbitos de la vida

Los resultados de las deliberaciones teológicas dadas a lo largo de dieciséis años, desde el marco teórico de la inculturación y la teología india, permitió acercarnos a la complejidad del pensamiento indígena y cómo éste se concreta en la vida cotidiana apuntalando acciones sociales discursivas cargadas de estas significaciones religiosas.

La vida cotidiana en su complejidad, también se manifiesta como un caos que hay que desentrañar para reorganizar los ámbitos de la vida, y en la medida de lo posible reconstruir la armonía. En esta perspectiva la innovación de los rituales recreados por los indígenas especialistas de la religión, dígame sobre todo catequistas y diáconos, nos hacen entrever que la explicación de lo sagrado tiene eficacia simbólica que se acumula y se capitaliza de manera tal que este proceso según los mismos indígenas, tendrá vigencia aún a pesar de las tensiones que este proceso desata en el seno de la institucionalidad católica.

En este sentido, el modo en cómo los indígenas reaccionan frente a la institución, ponen de manifiesto que aunque el marco teórico de la teología india utiliza las

herramientas de análisis del materialismo histórico para explicar las situaciones por las que se generan la pobreza y la manera en como se construye el poder institucional, el proceso mismo y las actitudes de los líderes no desembocan en la confrontación con la jerarquía, sino que espera nuevas coyunturas para volver a replantear sus aspiraciones.

Aunque de manera somera, encontramos en los discursos teológicos su alcance en otros ámbitos de la vida, esto puede favorecer a otros tipos de consensos con otras personas de las comunidades que no están en el proceso de reflexión y sistematización teológica.

Las reflexiones que presentamos enseguida, organizadas por ámbitos y temas apuntalan a la construcción de un pensamiento complejo e integral, que coadyuve a la acción social de los católicos en otros ámbitos de la vida cotidiana.

LA DIMENSIÓN DE LO TEOLÓGICO EN LA VIDA COTIDIANA

Como se ha señalado uno de los tópicos más tratados en las reflexiones teológicas ha sido el de “*stalel*”, que también se refiere para hablar de la identidad, sobre todo porque desde el contexto de la realidad, los indígenas en la sociedad mexicana siguen en la tensión del sistema discriminatorio de la Iglesia y el Estado; pero a partir de la reflexión teológica de los mitos, como superación del caos, los indígenas abren las posibilidades de una manera propia de reorganizar los sistemas sociales, además orientados por el marco de los derechos humanos y la reivindicación de que estos pueblos sean reconocidos como sujetos de derecho, es lo que ha dado fundamento a la reflexión de los siguientes discursos teológicos:

El discurso teológico y el “stalel” (modo de ser: cultura- identidad) de los bats’i winic ants (de los hombres y mujeres verdaderos)

“... Nosotros y nosotras siempre hemos dicho que Dios está en medio de nuestro pueblo, por eso voy a hablar de Dios presente en las culturas. Para nosotros ¿qué quiere decir todo esto?. Es muy importante porque si Dios está entre nosotros ¿cómo lo conocemos? Esta es nuestra pregunta a cada pueblo y cada cultura, ¿qué miedo y vergüenza vamos a tener? ¿será que tenemos vergüenza, miedo y pena?. Yo creo que no estamos desesperados porque todos somos hombres y mujeres de este pueblo tan grande y tan hermoso desde la creación, por eso hermanos y hermanas yo pienso que si Dios está con nosotros cuando nos reunimos para festejar nuestra alegría, Dios está ahí, es el primero que nos dice “vamos a celebrar”. Vamos a presentarle a nuestro Padre Dios todo lo que sentimos, es por eso que Dios está presente en cada cultura.

Entonces si Dios está en cada cultura, Dios es el que baila, canta, reza, camina, trabaja y llora en nuestro pueblo. Si realmente creemos esto debemos de tenerlo bien claro, Dios está con nosotros, está en medio de nosotros en cada pueblo. Podemos preguntarnos: ¿qué quiere Dios? ¿por qué está con nosotros bailando, caminando y conviviendo?. Será que quiere vivir nada más para estar tranquilo con el pueblo o para conocer cómo están sus hermanos, sus hijos, sus primos, sus cuñados, sus compadres. No. Dios quiere estar con nosotros por el amor que nos tiene y quiere con ese amor liberarse dentro del pueblo y con el pueblo. (Encuentro Teología India Mayense, 2001, 25)

Este discurso teológico elaborado por un diácono, nos habla de lo que experimenta desde su “stalel”: como indígena frente a la sociedad se vive con miedo, con vergüenza de ser indígena, situación caótica que se supera cuando se experimenta que Dios baila, canta, reza, camina, trabaja como tseltal, entonces no hay porqué tener miedo de ser tseltal, y por el amor de Dios, el tseltal se libera de su miedo para vivir en armonía personal y armonía comunitaria. Entonces, la conceptualización genérica teológica de “stalel”, significa vivir con libertad la identidad tseltal.

Pero este modo de ser tseltal- tsotsil, se concreta en acciones sociales, a las que los indígenas se refieren como “proyecto de vida”:

“Dios está presente y actúa en el respeto que se tenían mutuamente; en las acciones, oraciones y ayunos que realizaban con un solo corazón hombres y mujeres para resolver sus necesidades; en las acciones y oraciones de las autoridades buscando vida para todos; en el uso comunitario y equitativo de todas las cosas creadas por Dios; en su fe en el Dios de la vida y en sus costumbres, idiomas y tradiciones.” (Teología India Mayense, 1994: 18)

“Nuestros antepasados tenían paz porque vivían unidos y en armonía entre ellos. Todos colaboraban para mantener y reforzar su vida de armonía con todo el universo, con la naturaleza y con Dios. Ahora es el tiempo de reconstruir y rescatar nuestra alegría, la armonía de nuestra vida comunitaria, nuestra relación con los demás pueblos y con Dios. Actualmente sentimos el gran dolor bajo una estructura explotadora que no respeta nuestros derechos como pueblos indios. Por eso reclamamos:

- a) que se nos reconozca y respete nuestra libertad en todos los aspectos de nuestra vida como pueblos
- b) que se nos tome en cuenta nuestra voz como personas y como comunidad, hombres, mujeres, jóvenes, niños, ancianos y ancianas, porque todos tenemos derechos y sufrimos el dolor, el hambre.
- c) Queremos vivir una democracia y autonomía con mucha claridad y con un solo corazón, en acuerdo total con la comunidad y en búsqueda de una transformación nacional.

Exigimos nuestros derechos, que son anteriores a la creación de la sociedad mexicana, de vivir y crecer con rostro y corazón propio. Somos herederos legítimos de nuestros antepasados, somos nacidos en estas tierras. Dios ama la vida en abundancia y en su plan se hace justicia, cuando todas las necesidades de la comunidad son satisfechas, cuando tenemos un trato de hermanos sin distinción y sin discriminación.” (Encuentro de Teología India Mayense, 1994: 17)

“Dios está presente y actúa cuando reflexionamos abriendo nuestro corazón y pensamiento a Dios y a los demás hermanos, para entender lo que está pasando; cuando nos unimos y nos organizamos para defender la riqueza de nuestras tierras; cuando renovamos la semilla y cuidamos la planta de la vida con la esperanza de cosechar juntos y repartir con igualdad los frutos, cuando nos reunimos los mayas de diferentes pueblos con un solo corazón para buscar el camino de la justicia y de la paz duradera; cuando nos apoyamos mutuamente descubriendo y fortaleciendo el rostro de Dios en nuestras culturas, uniendo la Palabra antigua y el Evangelio.” (Encuentro Teología India Mayense, 1994: 19)

“Por todo lo que han dicho se ve que estamos animados para trabajar en el futuro. Hay mucha riqueza y fuerza para seguir adelante con nuestro caminar, para seguir dando vida a todos y todas. Ya no vamos a querer estar como estamos. Con estas propuestas vamos a ir adelante y no para atrás. Nuestro compromiso es darle vida a los que vienen de tras de nosotros y que todavía no llegan. Nuestro camino es siempre para dar vida y nuestro caminar es siempre hacia delante. Debemos preguntarnos ahora ¿qué va a pasar en el futuro si nosotros no cambiamos de mentalidad, si sólo esperamos que nos vengan a decir cual es el camino que debemos seguir? Tenemos que pensar como pensaron nuestros abuelos. Como pueblos indígenas, si reconocemos a la tierra como nuestra Madre no tenemos por qué molestarla y desnudarla cortando árboles que son su camisa. El agua es la sangre de nuestra madre tierra, si acaban los árboles se acaba el agua, si no bebemos agua nos morimos, si no comemos nos morimos.

Cuando nosotros trabajamos en nuestra milpa no nos damos cuenta que la milpa nos está hablando. Debemos aprender a escuchar a la milpa. Si una persona tiene cara triste ¿a poco no nos preocupamos?. Como nuestra madre se preocupa de nosotros sus hijos así nuestra milpa se preocupa de nosotros y nos da de comer. Tenemos que tener en cuenta y ver quien va a cuidar nuestra tierra. Si no nos preocupamos de ella a lo mejor vendrá otro a matarla de una vez con sus químicos.

Al estar aquí reunidos nos estamos comprometiendo a realizar y poner en práctica lo que dijimos. Algunos expresaron que ya hay avances (cooperativas, servidores, abonos orgánicos, etc.) Todos dijimos que ya no más químicos. Debemos unirnos todos y juntar nuestros esfuerzos para trabajar en colectivos. Tenemos que organizarnos y solidarizarnos entre grupos. Como servidores debemos empezar este trabajo y así podremos completar lo

necesario para que no le falte nada a nuestra madre tierra. (Encuentro Teología India Mayense, 1994)

El discurso teológico del proyecto de vida, se ritualiza en los rezos que se hacen en los ojos de agua, en los cerros, en los manantiales, que aunque varía en algunas formas simbólicas, de fondo mantienen la misma lógica teológica explicada en “proyecto de vida”:

RITO DEL OJO DE AGUA

“Los ritos son porque hay un problema qué resolver en esa comunidad. Todos quieren el agua y no llega. No es un problema técnico, el que pongan mangueras es un proyecto distinto, es individualista que cada quien tenga su llave. El problema es que al permitir que se ponga un tanque, que se pongan llaves para cada quien, llega la ideología individualista, por eso no funciona el proyecto del agua. El pueblo pone su fe en el Dios de la vida, para que el pueblo siga siendo pueblo y lo resuelve comunitariamente a través de una celebración.

En la celebración hay una peregrinación en donde Dios es caminante, el pueblo quiere ser caminante con Dios, se organizan para caminar los niños, las mujeres, los ancianos, con flores, incienso, velas y banderas. Estas banderas significan que representan a un pueblo unido y organizado. En todo el rito se manifiesta la mentalidad dual: pareja, padre- madre, hombre- mujer, ojo de agua- tanque. Dos personas encabezan, dios *ajau*- diosa *ajau*, en la fiesta el baile está formado por parejas y el pueblo está formado por parejas.

El pueblo celebra se deseo de ser pueblo; de seguir unidos y como pueblo quiere contrarrestar el ser individualista. Después de la celebración se da el respeto, se crea el espacio sagrado, el que entra es porque Dios quiere que entre, es la gente que está delante de Dios. El rito de purificación hace que las personas puedan estar en paz y armonía con la comunidad. La ofrenda es Dios que da la vida, le damos comida porque reconocemos que Él nos da la vida. Le damos primero a Él, y después comemos todos. No es un rito completo si al final nos compartimos la comida entre todos. Después de la ofrenda se lee el mito, que en este caso fue el génesis, cómo Dios nos da la vida.

Al final del rito, una manera de manifestar lo que se ha logrado, lo que deseamos, es que todo mundo baila, todo mundo come y se siente feliz; hay agua pero con el sentido comunitario. Es un mensaje de vida, de esperanza para nosotros, es un mensaje de unidad del pueblo y Dios con el pueblo. Nos enseña a ser una sola fuerza como pueblo, a ser organizados todos sin distinción y a reconciliarnos unos con otros. Dios comparte todo lo que es y todo lo que tiene con su pueblo y quiere que nosotros su pueblo hagamos lo mismo. Si nuestra tierra es nuestra madre, tenemos que respetarla. Para nosotros todos los ritos tienen importancia porque son un mensaje de unidad y respeto en la comunidad.” (Encuentro Teología India Mayense, 1995: 16)

En esta lógica del proyecto indígena, de acuerdo a los discursos teológicos, la visión femenina de las conceptualizaciones estructurantes, las mujeres teológicamente tienen cabida en la propuesta de construcción del proyecto de vida:

“La teología india es esperanza del tiempo nuevo donde no se de la realidad de la violencia, la discriminación de la mujer en sus pueblos, organización. Donde las mujeres ya pueden tener voz de decisiones, acompañará en nuevo ordenamiento haciendo caso a Dios, donde las mujeres hablen con libertad, con dignidad, donde las mujeres pueden decidir y se pueda hacer una verdadera libertad y se pueda hacer una teología india cuando ellas puedan opinar y decir como deseo de Dios, esa es la verdadera Teología India.” (entrevista coordinadora diocesana de mujeres)

De acuerdo a la conceptualización de lo sagrado, un diácono señala cómo deben ser los servidores para el proyecto de vida:

“Como catequista, como diácono, para mi Dios pide mi trabajo para unir a la comunidad, que haya igualdad. Dios dice que haya igualdad y solidaridad. Dios hizo el mundo, cielo y la tierra y todo lo que vemos para bien de los hijos. Dios no desprecia a nadie, a todos nos quiere si nosotros lo queremos. En el sentido de Dios voy aprendiendo. Mi trabajo no depende de la organización, tengo que estar en medio de la comunidad, en medio del pueblo, porque Dios no quiere problemas, división. Dios hizo las cosas para que nos sirvan y aprovechemos para

vivir bien, no sólo para unos sino para todos sus hijos. En eso pienso mi trabajo, que tengo que hacer mi trabajo y la comunidad, respetar los colores, razas, Dios nunca despreció a nadie. En mi trabajo de la iglesia me ayuda la palabra de Dios, a ver el escrito me ayuda mucho en el trabajo y la organización. Sabe el corazón de Dios cómo podemos ayudar a defender nuestro derecho. Dios Jesús en el mundo ayudó, compartió donde vio que hace falta dio de comer, los liberó a los presos, vio que hay enfermo si quería sanar, lo sanó Jesús, seguirlo es lo que pidieron. Me ayuda bastante la palabra de Dios y la organización.

No se puede tener dos cargos, no se puede partir ni el brazo ni la cabeza, un solo cargo. Si participamos en la política no se tiene la misma idea. No podemos meter en la política, sólo predicamos, sólo palabra de Dios. No sabemos qué decir, están como amigos con los contrarios, con los que nos oprimen, no saben qué decir. Piensan que si levantamos en la política no les dan ayudas, proyectos, piensan que no les van a dar nada. No piensan que alguien más grande que nos está dando la vida. El gobierno no es Dios. Nosotros podemos, no dependemos de ayuda del gobierno, confiamos en Dios. La comunidad piden a Dios y trabajan, recibimos bendición, no hace falta alimento.” (entrevista diácono)

Los catequistas de Ch’ernalho, a partir de la masacre de Acte’al, elaboran su reflexión teológica de cómo Dios acompaña en el momento álgido del caos:

“La sociedad civil “Las Abejas” de San Pedro Ch’ernalho’ da a conocer su dolor y su inconformidad...

Hoy con mucho dolor en nuestros corazones, damos a conocer que los caciques priístas y grupos paramilitares, mataron a nuestros hermanos y hermanas inocentes, también mataron a nuestro jefe de zona de catequistas católicos Alonso Vázquez Gómez. Los mataron porque no están de acuerdo con la violencia. Los católicos, junto con nuestro jefe de zona, estaban reunidos en la ermita haciendo oración y ayuno, pidiendo la paz del pueblo pues el mal gobierno mandó matar a los ancianos y ancianas, niños y niñas, todos ellos inocentes pues no cometieron ningún delito. Por eso, hoy exigimos el castigo de los agresores, porque además de los asesinatos cometidos, son los mismos actores de la quema de casas y robos de pertenencias de los desplazados.

Hacemos un llamado a todas las organizaciones nacionales e internacionales para que juntos denunciemos la guerra sucia que estamos viviendo y ya no se derrame nuestra sangre. Nunca olvidaremos la sangre de nuestros hermanos, aunque nos maten nunca nos callaremos. Porque la imagen de nuestros hermanos muertos sigue caminando con el Dios de la vida. Nunca olvidaremos esta dolorosa navidad, nunca olvidaremos a nuestros hermanos y hermanas caídos, porque es Dios quien sufre con los pobres y con los que luchan por el bien de su pueblo.”

Atentamente

Organización “Las Abejas” (comunicado, diciembre de 1997)

“...Las Abejas queremos la paz verdadera con justicia, con derechos, respetando la dignidad humana de Hijos de Dios, no con violencia. Anunciamos la Buena Nueva para la paz del mundo. Acteal es la segunda muerte y resurrección de Cristo Jesús con los 45 mártires estaban en ayuno y oración para pedir la paz a nuestro Señor Dios Todopoderoso y fueron masacrados en la mano de los paramilitares, los que están en contra de la paz. Por esa razón Acteal nunca se olvida, la sangre derramada como Cristo fue crucificado por las manos de los fariseos, sumos sacerdotes y maestros de la ley que ellos ignoraron a Cristo...” (Comunicado)

Y por último dentro del proyecto indígena, también el ámbito de la cultura, se abre a las posibilidades de repensarse en la perspectiva teológica, para recrear la producción del *stalel cuxlejaltic*:

“Todavía hoy cantan los pájaros para nosotros. Los pájaros son amigos del hombre en todo momento, en la tristeza y la alegría. Cuando cantan anuncian la lluvia y la sequía. Nosotros sabemos cuando un pájaro canta de alegría y cuando canta de tristeza.

Hemos platicado como Juan Diego oyó los pájaros y los cantos y allí vio la esperanza porque vio quién era, porque seguramente los antiguos le decían que había un paraíso donde cantaban los pájaros. Juan Diego vio a María, Flor progenitora, y recibe su trabajo. El se hace para atrás y dice que no es capaz, que no es principal ni importante, que su lengua no valía, que no puede. Le pide a María que mande con el obispo a otra persona importante o con experiencia. María le dice que no, que él vale, que sí puede. Juan Diego quiere, pero en su corazón siente

que no puede, se siente débil pero lo hace. A veces nosotros, queremos hacer igual pero no debemos rechazar este servicio porque viene de Dios.

En los saludos al corazón (*pat o'tanes*) se dice que no vamos a perder la costumbre que nos dejaron nuestros grandes árboles, nuestros progenitores. Ellos todavía supieron gozar la hermosura de la tierra. Ellos no se lo llevaron abajo sino que quedó en la blancura de la tierra para nosotros. También decimos que el alma de nuestros antepasados sufre cuando no hacemos el trabajo que nos encomiendan. También decimos que nuestra alma se da cuenta cuando no hacemos las cosas como nos dijeron nuestros antepasados.

Con esto quiero decir que esos árboles, esos antepasados nuestros nos están hablando y reclamando. Nuestra antena está captando pero muchos no queremos escuchar, como Juan Diego, es palabra que percibimos. Ciertamente que los que estamos aquí no somos todos ancianos y ancianas pero vamos haciendo nuestra teología con la ayuda del espíritu de Dios que nos acompaña.

Para que avancemos en nuestra teología debemos reconocer que sí valemos, que tenemos derechos, que tenemos alma. Somos verdaderos indígenas, somos descendientes verdaderos del gran pueblo Maya. Debemos reconocernos, valorarnos y creer en nosotros mismos. Debemos convivir entre culturas, entre caxlanes e indígenas, por eso los invitamos a las fiestas pero no como antropólogos sino que los invitamos para vivir la fiesta. Que nuestro corazón este dispuesto a aceptar las cosas nuevas que estamos descubriendo, que nos eduquemos de acuerdo a nuestra manera de ser. No perdamos los valores de nuestra cultura y religión tradicional como son la unidad, el compartir, la convivencia, el diálogo entre iguales, el respeto a la Madre tierra, el compartir los frutos de la tierra, el trueque, la medicina tradicional, etc. Debemos sacar, fortalecer y compartir entre nosotros las flores de nuestra sabiduría maya sembradas en nuestro corazón.

Debemos ayudar a que los sacerdotes en las parroquias entiendan y respeten nuestras tradiciones. Debemos actuar movidos por nuestra propia experiencia y sabiduría, no por lo que ellos digan. Los sacerdotes nos deben ayudar a tomar más conciencia de lo nuestro y deben motivar y acompañar nuestros pasaos en la teología india.” (Encuentro Teología India Mayense, 2000: 13)

CONCLUSIONES

El proceso de elaboración discursiva teológica hace manifiesta la manera en que los tsotsiles y tseltales construyen su sistema de pensamiento complejo, y cómo la urdimbre de sus sistemas simbólicos que se fusionan en el sistema religioso, hace posible que este pensamiento proporcione conocimiento en otros ámbitos de la organización de la sociedad, tanto en la vida cotidiana como para la construcción de lo que ellos llaman el “proyecto de vida”. Como se constató en los discursos la estructura conceptual de la divinidad tiene que ver con la economía del pueblo, con la salud, con el cuidado y disfrute de los recursos naturales, con la manera en cómo se relacionan las personas entre ellas y con la naturaleza, pero el discurso también alcanza las dimensiones del ámbito político, de la justicia, la educación y las mujeres.

Estos discursos teológicos como discursos sociales, evidencian pues que estos pueblos indígenas católicos han logrado una elaboración teológica que en la lógica de la configuración de la Iglesia Autóctona muestra una madurez y solidez de un pensamiento complejo que se desdobra en la práctica cotidiana de rituales, proyecto de vida y orientación de futuro, elementos que pueden sustentar una propuesta alternativa de una sociedad indígena con organización e instituciones económica, política, social, cultural, educativa, jurídica, religiosa, más humana, que se construye en colectividad, explicada desde lo sagrado, recreados en el mundo mítico – ritual y hecha realidad en la vida de cada día, lo que da cuenta de la efectividad del sistema religioso mayense católico.

CAPITULO IV

LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS SUSTENTO DEL DISCURSO TEOLÓGICO

En el marco teórico de la teología india, se señaló que el discurso teológico es una reflexión posterior a los hechos que acontecen en la vida de los católicos, esta manera de interpretar los acontecimientos sociales, son coherentes con la perspectiva semiótica que utiliza la antropología para analizar los sistemas simbólicos, en el sentido de lo que postula Geertz, de que es en los hechos sociales donde las formas culturales encuentran articulación. De este modo tanto la antropología como la teología indígena, después de haber analizado las estructuras significativas de la cultura tsotsil- tseltal, así como las estructuras genéricas religiosas, podremos hurgar el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva y su alcance.

Una primera consideración que hacemos para hacer manifiesto el papel del sistema religioso, es que el proceso de sistematización por parte de los católicos, analiza las cuestiones teológico culturales desde el análisis de los acontecimientos sociales, por eso no es de extrañar que en el momento que los indígenas aceptan la propuesta de la jerarquía para iniciar el proceso, éstos ya tenían presupuestas alternativas acorde con el contexto del momento.

Por eso cuando los teólogos indígenas comenzaron la reflexión de su proceso teológico, el contexto social y político de la década de los 90 les encaminó a la definición propia de quiénes son los pueblos indígenas que elaboran la teología india. Las definiciones dadas por los teólogos se vieron permeadas por los movimientos indígenas que se organizaron en la defensa de sus derechos como pueblos indígenas.

Los movimientos indígenas de América Latina desde los años 70, frente a las reivindicaciones nacionalistas y de descolonización de África y Asia, emergieron en la sociedad con una propuesta étnica que defendía el derecho a ser reconocidos como Naciones dentro de los Estados Nacionales, aunque estos movimientos fueron trastocados por los movimientos revolucionarios de Cuba, Nicaragua y El Salvador, que intentaron instaurar el comunismo en esos países.

En esta perspectiva tanto antropólogos de la corriente crítica y como algunos miembros de la Iglesia que optaron por la vía del socialismo, probablemente intuyeron en las formas culturales de los pueblos indígenas, la visión comunitarista que encarnaría los intereses tanto de los movimientos socialistas como de la Iglesia.²⁸

Sin embargo un gran número de líderes indígenas se encaminaron hacia la perspectiva de los Derechos Humanos, y desde este marco, los miembros de las organizaciones trataron de definir a los Pueblos Indígenas y establecer sus Derechos frente a los Estados Nacionales. Las definiciones acordadas en Foros Latinoamericanos, se extendieron hacia diferentes espacios de reflexión, en los que convergieron un sin número de indígenas de diferentes organizaciones, entre ellos participaron también miembros de la iglesia católica. Los católicos confluyeron con diversos líderes políticos, ya sea porque eran miembros de sus mismos pueblos o por invitaciones directas a dichos espacios.

Las propuestas y acuerdos de los Foros, llegaron al seno de la pastoral indígena por medio de los católicos que participaron en esos espacios, de este modo instituciones como CENAMI, en acuerdo con algunas Diócesis, incentivaron talleres sobre Derechos de Pueblos Indígenas, lo que con el tiempo llevó a que en varias parroquias se crearan Comités campesinos católicos para denunciar violaciones a sus derechos

²⁸ Cfr. Grupo de Barbados

básicos. Entonces este sector de la Iglesia buscó alianzas y asesorías de líderes de los movimientos indígenas para ayudar a la realización de talleres, que se impartieron tanto en las oficinas de CENAMI, como en las parroquias interesadas en el asunto.

A medida que los movimientos indígenas en México fueron construyendo sus demandas y sus denuncias, al no ser escuchados por el gobierno federal y los gobiernos estatales, los indígenas se vieron presionados para exigir sus derechos, a veces hasta llegar a enfrentar graves situaciones de violencia, porque optaron por realizar acciones como invadir tierras, tomar Alcaldías municipales por la fuerza, exigir el cierre de cantinas, impedir que medianas empresas siguieran explotando los recursos naturales si el consentimiento de las comunidades, etc., y de esta manera exigieron al gobierno el cumplimiento de sus obligaciones frente a sus demandas.

Cuando se agravaron estas situaciones en Chiapas, la respuesta de la Iglesia institucional, fue la de crear Centros de Derechos Humanos para promover el conocimiento de los derechos humanos y su defensa. Pero también en la perspectiva social buscó soluciones mínimas para ayudar a las necesidades de los católicos, a través de la pastoral social se incentivaron comisiones y áreas que atendieran el aspecto económico social, así se crearon pequeñas cooperativas de consumo, cajas de ahorro popular, y de artesanías, así como promotores de salud, y posteriormente promotores de derechos humanos.

La situación de la violencia en Chiapas se agravó con la irrupción de la guerrilla zapatista en 1994, situación suficientemente tratada por infinidad de expertos. Entonces el movimiento indígena del país, encontró el momento coyuntural para establecer de nueva cuenta alianzas, con las organizaciones afines a sus demandas por la defensa de los derechos de pueblos indios, aunque dichas demandas dieron un giro distinto en cuanto al tipo de demandas que se exigieron. Las demandadas ya no consistieron en el asunto de solicitar dotación de tierras, o Centros de salud para las

comunidades, sino que el movimiento indígena consensó la exigencia de la Autonomía para los pueblos indígenas, y este consenso fue el que prevaleció en Los Acuerdos de San Andrés.

Ciertamente que el derecho de la Autonomía tiene varias concreciones, pero las más significativas son la Autonomía que deriva en la descolonización de los pueblos conquistados por países europeos, y como tal tienen derecho a la Nacionalización, y la otra perspectiva que es la Autonomía que se reconoce dentro de los Estados Nacionales. La segunda concreción fue la que se demandó y exigió al Estado mexicano en los Acuerdos de San Andrés.

Como sabemos la aprobación de las autonomías en la legislación mexicana, propugnada en los Acuerdos de San Andrés, se rechazó en los tres niveles de gobierno: el ejecutivo, legislativo y el judicial. Pero como los mismos indígenas manifestaron que para ellos no era indispensable que el gobierno aprobara en la Constitución dichas autonomías, porque según ellos, dichas autonomías aunque no fueran aprobadas de *jure*, de *facto* muchas experiencias económicas, sociales, políticas, jurídicas, culturales y religiosas, son reivindicadas como prácticas autonómicas.

De estas experiencias consideramos que en México las que van tomando el perfil requerido por las instancias jurídicas de la ONU, son, la experiencia autonómica de Oaxaca y la experiencia de las Juntas de Buen Gobierno del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y otras experiencias de América Latina, como la de los miskitos en Nicaragua y los kunas de Panamá, entre otras.

Frente al movimiento social de los indígenas, la Iglesia no ha perdido oportunidad para introducir en sus discursos y reflexiones teológicas la discusión dada, tanto por los indígenas como por el gobierno, sobre Autonomía y Derechos de Pueblos Indios. Por un lado entendemos que la Comisión Episcopal de Pastoral Indígena al emitir sus

mensajes para que el Estado garantice el ejercicio de los derechos de los pueblos indios, tendrá tal vez su interés acuñado en la expansión de la “nueva evangelización”, pero también creemos que el interés de cierto sector de la Iglesia, tenga el interés de que los pueblos indígenas logren la reivindicación de sus derechos, en el sentido de que el ideal cristiano de la justicia para los pobres, se concrete en los hechos reales.

Finalmente constatamos en este proceso social, que la perspectiva propia de católicos tseltales y tsostiles, de los elementos importantes de sus estructuras simbólicas, tiene alcances sociales importantes, y que las conceptualizaciones de “*stalel*” “*ich’el ta muc*”, “*pijilal*”, “*jcotolic*”, entramadas en el sistema religioso e interpretadas en sus discursos teológicas para lograr la construcción de la vida colectiva, en la que la mayoría sea beneficiada en el goce de sus derechos básicos como en sus derechos específicos de pueblos indígenas.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA PERSPECTIVA CATÓLICA

Como se ha manifestado en la palabra de algunos de los dirigentes de las organizaciones, refieren que la autonomía y la reflexión de la “palabra de Dios”, son dos elementos con los que avanzan en sus acciones para fortalecer el proceso de sus pueblos. En este sentido me parece interesante desarrollar de manera somera, la conceptualización que elaboró la Iglesia en cuanto a “pueblo”.

En la perspectiva teológica bíblica, la Iglesia ha acuñado el concepto de pueblo, como el “pueblo elegido” de Dios, para concretar la justicia divina y así instaurar su reino. Aunque la Iglesia tomó como referencia para esta conceptualización, la perspectiva judaica, en la práctica pastoral, le ha dado significación propia.

En el Antiguo Testamento la frase bíblica "Pueblo Elegido" es teológica y se refiere a la relación que los judíos, según la Biblia, tienen con Dios, (Deuteronomio 7:6), mediante la cual Dios les ha impuesto obligaciones (ver, por ejemplo el capítulo 14 de Deuteronomio) para que sirvan de luz a las naciones (Isaías 42:6 y 7), *para abrir los ojos ciegos, sacar a los prisioneros de la prisión y aquellos que se hallan en la oscuridad.*

En el Nuevo Testamento la construcción judía del concepto "pueblo elegido", es asumida por la Iglesia católica dándole otro sentido, pues ya no refiere al pueblo o nación judía como "pueblo elegido". Desde la lectura del Nuevo Testamento en la persona de Jesús el Cristo, el concepto toma otro sentido aplicado a las primeras comunidades cristianas como el *verdadero y nuevo Pueblo de Dios.* (Boff, 1987: 53)

Con la asimilación de la Iglesia al Estado romano, fueron desapareciendo y dando lugar a una Iglesia de masas cristianas, entonces se resignifica el concepto de Pueblo de Dios sólo en la jerarquía, y se va desvaneciendo el sector laico, hasta terminar en una comprensión metafórica des-historizada.

En el Concilio Vaticano II desde la perspectiva de la "nueva evangelización", se retoma el concepto del Pueblo de Dios para recuperar la perspectiva bíblica de historia y de alianza entre el pueblo y Yahvé, y de salvación en los términos establecidos por la misión de Jesucristo y sus apóstoles hacia la construcción del Reino de Dios. Se entiende entonces que los pueblos evangelizados por la Iglesia que aceptaron el bautizo para practicar una vida justa, será el gran Pueblo que merece el Reino de Dios para siempre.

Toda la concepción del Vaticano II acerca del Pueblo de Dios es sobrepasada por la exigencia de participación y comunión de todos los fieles en el servicio profético, sacerdotal y real de Cristo (LG 10- 12), que se traduce en la inserción activa en los varios servicios eclesiales, en los carismas dados para la utilidad común (LG 12). Este Pueblo de Dios se concreta en las Iglesias particulares y en las mismas culturas, cuyos valores y costumbres son asumidos y purificados (LG 13). A despecho de las diferencias, “reina, con todo, entre todos, verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción común a todos los fieles en la edificación del Cuerpo de Cristo” (LG 32).

De acuerdo con estas directrices, la teología de liberación reinterpreta el concepto de Pueblo de Dios según el Vaticano II, en la construcción bíblica del “pueblo de Israel” que sale de la esclavitud de Egipto, para ir en búsqueda de la tierra prometida; y desde el Nuevo Testamento el pueblo de Dios, es el pueblo de Dios como clase social, el pueblo empobrecido, explotado por el sistema y organización de los griegos y los romanos, y es Jesús que siendo Dios, viene al mundo para liberar a los pobres de la explotación y la injusticia.

A diferencia de la construcción de la Teología de la Liberación, los teólogos indígenas, elaboran su propia concepción, como ya se ha señalado anteriormente, desde una perspectiva socio antropológica acuñada en la práctica por las exigencias de derechos que reclamaron los indígenas desde sus organizaciones políticas y desde la reflexión de su cosmovisión indígena. Aunque los obispos mantienen la significación bíblica y del Concilio Vaticano II, consideramos que los católicos de las bases y los sacerdotes indígenas, dadas sus propias conceptualizaciones culturales, el concepto “Pueblo de Dios”, adquiere otra significación.

No está por demás señalar que de acuerdo a los intereses expansionistas de la Iglesia, después de la celebración del Concilio Vaticano II, algunos sectores de la jerarquía vieran el contexto propicio para significar el concepto de “pueblo elegido”, “pueblo de Dios”, en la construcción de los pueblos indígenas como Naciones, porque allí

encontraría el espacio ideal para concretar sus ambiciones. Y desde los pueblos indios como Naciones, se realizaría la concreción del “proyecto de vida” para todas las Naciones, de nueva cuenta la expansión de la Iglesia, desde el pueblo indígena elegido por Dios para salvar al mundo. El padre Clodomiro señaló al respecto:

“Cuando no tenemos iglesias autóctonas, tenemos anexos de otras iglesias locales, anexos que son una negación práctica de la catolicidad. Nos hace falta la Iglesia que lleva en seguida el nombre y el ser de las distintas naciones indígenas. Y esas son las iglesias que se harán por la inculturación y por la acción del Espíritu... la inculturación, por la nueva orientación que le da a la experiencia humana, sería capaz de volver a ganar esos campos europeos que hoy ya no sienten el atractivo del humanismo evangélico...” (Siller, 1989: pp. 13 y 20)

Aunque esto hubiera sido así al principio del proceso de la Inculturación, la Iglesia que se mantuvo en diálogo cercano con los movimientos indígenas, fue dando un giro distinto a la interpretación del concepto “Pueblo de Dios”, en concordancia con la interpretación que hicieron los indígenas desde el marco de los Derechos Humanos. Ciertamente que la concpetualización hecha por los indígenas de base, el término tejido en la urdimbre de sus estructuras hace posible que tome otro significación, y otra concreción práctica.

Interpretación teológica del concepto Pueblos Indígenas

En las memorias de los encuentros de “teología india mayense”, convergen dos modos de referir al pueblo de la teología india: un modo indirecto refiere las *características del pueblo*, y otro modo define explícitamente *qué es el pueblo*.

En la primera acepción en la mayoría de las memorias de los encuentros se dice que el “pueblo indígena” tiene una fe, una experiencia de un caminar histórico, y una

utopía; expresan los indígenas que sus “pueblos” han sido sometidos y se mantienen en resistencia contra las agresiones del exterior, por lo que mantienen una identidad subterránea. Y en lo que toca a la cuestión religiosa aseveran que los pueblos indígenas mantienen raíces primigenias:

“La Teología India, en cuanto palabra explicativa de la fe de los pueblos indígenas en el Dios de la vida, de la manera como estos pueblos lo experimentan en su caminar histórico, ha estado siempre en el escenario religioso y social de este continente. Pero no había tenido la suficiente valoración de parte de los dirigentes de la sociedad y de las iglesias y, a veces, tampoco de los mismos indígenas cristianizados o no.

...Sin embargo, por razones de la historia, el campo religioso ha sido, para los pueblos sometidos, uno de los bastiones de lucha más importantes para la prolongación, en el tiempo, de la identidad colectiva y de las utopías centrales de estos pueblos. Esta lucha no siempre significó oposición y rechazo frontal de la religión foránea traída por los conquistadores. A menudo fue también aceptación total o parcial de ella, reformulándola y releyéndola desde la perspectiva indígena. Lo cual implicó así mismo una relectura y reformulación de la propia identidad religiosa heredada de los antepasados.” (Teología India Mayense, 1993: v- vi)

El segundo modo de definir a los pueblos, refiere directamente qué es este pueblo:

“La teología india es para la comunidad: no para saber mucho, sino para dar vida al pueblo, para que la comunidad tenga fuerza, conserve sus riquezas, su sabiduría, y llegue a ser una nación*, un pueblo con identidad propia... (*Entendemos por Nación, un pueblo que tiene un territorio, una cultura, un proyecto de vida y una identidad propia; y que en base a ello tiene derecho a autogobernarse, aunque los Estados actuales no les permitan ejercer este derecho. Los tseltales, tsostiles, lencas, etc., son verdaderas naciones.) (Teología india mayense, 1993: 45- 46)

La Teología India enfatiza la categoría “Pueblo” no tanto como sinónimo de masa de pobres, sino como comunidad de personas que comparten una tierra o territorio común, una cultura, un proyecto de vida... La Teología India se preocupa por la parte espiritual del pueblo, sin descuidar lo material,

por eso su espacio de lucha es sobre todo la cultura y la religión. (Teología India Mayense, 1993: 51)

Desde la perspectiva histórica tratamos de entender que estas definiciones hechas por líderes indígenas, de entre ellos miembros de la jerarquía, asimilaron los planteamientos sociales y políticos de los movimientos indígenas de América Latina.

Entrada la década de los 90 cercana a recordar los 500 años de conquista y colonización europea, la mayoría de los movimientos indígenas de América Latina exigieron el reconocimiento de sus derechos como pueblos, es justo desde esas luchas que se fundamentaron las propuestas para la Declaración Universal de los Pueblos Indígenas y así concretar una definición amplia en la que tuvieran cabida la mayoría de estos pueblos.

La cosmovisión tsotsil- tseltal sobre el Pueblo

Desde la lengua y cosmovisión indígena, no se hace una traducción literal del español del concepto “pueblo”. En tseltal y tsotsil al referirse a la idea de “pueblo”, expresan varias significaciones. Una primera de ellas es la de “*lum*”, (tierra- polvo), “*lum kinal*” (terreno), pero es también es la tierra en general integrada al cielo y a lo que está debajo de la tierra, entonces se concetualiza como “osil banamil” (el mundo), la tierra como parte del mundo. Conceptualmente el “osil banamil” no se puede separar *Jch’ul jme’tic banamil (la santa tierra), del Ch’ul vinajel (santo cielo), ni del Sba banamil (lo que está debajo de la tierra)*, que en conjunto esta conceptualización, equivaldría en la visión occidental al “territorio”; en la cosmovisión indígena tampoco se puede entender a las personas y a la naturaleza separadas del territorio, todo es un complejo organizado, armonizado y vinculado.

Cuando nos referimos en nuestra palabra verdadera al “pueblo”, entendemos el *jteclum* como el territorio como el municipio. Antes donde se fundaba un pueblo se sembraban un árbol. La fundación tenía relación con un árbol, la gente llega a sentarse allí. Si crece el árbol, florece tu vida, si no, no. (Ch’ernalho’) Decimos también *Ta jteclumal*: el pueblo, de *jumaltic*, nuestra tierra (Tenejapa)

Entonces en el “*jumaltic*” (nuestra tierra- pueblo) se asientan los “*yajvalum*” (de “*ojov*”, dueños- como cuidadores; protectores de “*jumaltic*”):

El Barrio es urbano, así se habla en San Cristóbal. Es donde se asienta un número de gentes crecen o se van, se organizan por barrios, calles. Pueden ser cuatro o cinco familias y van marcando su territorio, hasta donde es su territorio, hasta allí llega. Si por algún motivo se roban un pedazo, se pone en juego la integralidad de toda la gente. (Ch’ernalho)

Cuando hablamos de “indígenas”, nosotros decimos en nuestra palabra *jnaclometric*, los habitantes, y hablamos entre nosotros como *Jchi’iltactic*, nuestros amigos, compañeros, vecinos...”

En nuestra palabra decimos que los *bats’i vinic* y las *bats’i ants* son *Yajvalum*: el dueño del territorio.

El “*jumaltic*” proporciona identidad:

Se puede ubicar dentro de un territorio al *tsealtal* aunque este dentro del territorio zoque, por ejemplo seguimos siendo parte del pueblo *tsealtal* aunque sea de Tenejapa. “Estoy lejos de mi ombligo, pero la lengua me permite sentirme parte de mi pueblo.” (Tenejapa)

Y somos *bats’i vinic*, *bats’i ants*: hombre verdadero, mujer verdadera. Tenemos una lengua que es la palabra que habla nuestro padre y nuestra madre; nuestra semilla, nuestra madre tierra. Allí en donde nació, en donde está la tierra, en donde quedó el ombligo.

Ts’umbaliltic, originario (de semilla): *ts’unubil* San Pero, *ts’unib* San Juan(originario, semilla de San Pedro, de San Juan); “según donde es tu nacencia, donde te hayas, donde vives”: *banti*

ayinat, cuxulat; cuxulon ta Jovel, “vivo en San Cristóbal”, *ayinat ta mexiquito*: vivo en mexiquito.

El *jteclum* es el espacio de la organización socio- política:

Cuando hablamos del *jteclum* también decimos que es la casa del pueblo, es la figura de autoridad, la estructura organizativa y religiosa del pueblo, pensamos que el *jteclum* tiene una cabeza, mano, ojo que es la autoridad civil y religiosa y el trabajo de ellos es dar armonía espiritual y social al *jteclum*.

Jna lumal es el municipio, es una casa de todos, *jna jlumaltic*, para cualquier asunto o aportación. Las autoridades del *jteclum* piden cooperación para hacer la fiesta; hacer sus servicios, cargos. Van lejos también por la milpa. (Ch'ernalho y Tenejapa)

JLUMALTIC es el terreno, territorio. *Muc'ul jlumaltic* (territorio grande). Allí está la gente, las personas. Aunque una comunidad este dividida sigue en un mismo territorio, saben que allí tienen su territorio y puede entrar en él. Seguimos siendo pueblo a pesar de todo, nos unen las cosas que no se ven. Terreno en Tenepaja aunque sea de alguien desconocido, es de Tenejapa “es de nuestro pueblo, es del pueblo de Tenejapa”.

También es espacio geográfico en donde la gente se organiza para desarrollar su vida social y económica:

BIQUIT LUM (pequeños territorios) son los parajes y la comunidad. En el *biquit lum* se coopera si tiene su terreno en territorio del paraje. La parajización vemos que es administración para controlar. Los parajes se fundan con las escuelas. Está la autoridad religiosa que son los *tijvinic*. Pasa a todas las casas a recoger limosna para la fiesta grande, es el crincipal (Ch'ernalho'). Se reconoce por familia, apellidos tradicionales: *Vaca (Vacax)*...o por el lugar: de los “*tuluquetic*” (*guajolotes*). En el *biquit lum* está el *c'al nail*: el milperío, las milpas con casa.

Las personas se organizan en familias: *Cuts calal*, “el que viene después de mi”, “quien sigue después de mi” (familiares vecinos cercanos), *chamaltac*: “mis hijos y mi esposa”.

Y entonces en conjunto, el *jteclum*- *jlumaltic*, es un espacio sagrado:

Pero también hablamos del *ch'ul lum*: Se identifican por “lugares sagrados”, se identifican los espacios y cerros sagrados: *Tsajalch'en* (cueva roja); *Cruyton* (Cruz de Piedra). *Xojlej Ajau*, angel que colinda con Chamula, allí se ofrendan velas. *Ch'en ic'al*, se identificaban con espacios territoriales, es lugar donde habitan y utilizan. Quien no es de allí tiene que pedir permiso para que no haga daño.

Desde este modo propio de conceptualizar al “pueblo” los teólogos indígenas reelaboran la concepción del *jteclum* en términos teológicos bíblicos:

“Cada pueblo representa el rostro y corazón de Dios, diverso, diferente. Es tratar de ser nosotros mismos, con nuestro rostro y corazón, es el reflejo de Dios. Al renunciar, renunciamos a una parte del rostro del creador y formador, es perder parte de la siembra.

Por eso hemos dicho que todos los pueblos y la creación, salimos del corazón, de un mismo corazón, desde él, encontrarnos los pueblos diferentes para que se de la complementariedad y enriquecimiento mutuo, desde la diversidad, sin que un pueblo sobreponga sobre los otros, ni que un pueblo se sienta menor que los otros. Estamos y salimos de Dios, del corazón de él-ella, salimos de ellos y están en el rostro y corazón de los otros pueblos. Nos han enseñado a olvidar que está en la creación, en la madre tierra, plantas, animales, estamos llamados a ser pueblo en armonía con los demás pueblos de la creación.”

y desde la apropiación del *jteclum* interpretado teológicamente se interpreta en el alcance del discurso de los derechos humanos:

“Se está asistiendo a un momento del levantamiento indígena. Estamos asistiendo a una nueva hora de la historia: es la hora de los vencidos. Dentro de esta corriente amplia se ubica este asunto de la teología india. Así como los pueblos exigen sus tierras, su propia lengua, su cultura, también exigen, a nivel religioso, la teología india, es decir, el derecho a tener su propia experiencia religiosa y hablar de esa experiencia con sus propias categorías. La

teología india, por tanto, se inscribe dentro de toda esa lucha amplia de nuestros pueblos, frente a todo aquello que les ha negado la sociedad.” (López, 1991, pág. 119)

Es justo desde estas propuestas y planteamientos de la visión propia sobre pueblo indígena tierra y territorio, que entendemos el alcance de las estructuras conceptuales culturales y teológicas en cuanto a la exigencia de los indígenas de que se apruebe la Declaración Universal de Pueblos Indios, para obtener las garantías de la defensa de sus territorios.

Estas conceptualizaciones e interpretaciones indígenas de territorio- pueblos indios, permitió el replanteamiento de la Iglesia jerárquica, del “Pueblo Elegido”- “Pueblo de Dios”, para entender mejor las aspiraciones de los indígenas, que no estriban en expandir sus propuestas para “convertir” a la sociedad al proyecto indígena, ni tampoco es su interés imponer el modelo de vida indígena a la sociedad mexicana, sino simplemente dejar escuchar su discurso social (palabra- acción), para que se amplié el universo de los discursos humanos.

LA DEFENSA DE PUEBLOS INDIOS EN LOS DERECHOS HUMANOS

Al desentrañar los significados culturales- religiosos de la conceptualización “Pueblos indios” y sus “territorios”, los movimientos indígenas se ha dado a la tarea de conocer las propuestas del marco de Derechos humanos, para fundamentar jurídicamente la defensa del derecho a ser reconocidos como pueblos, para que de allí se acceda a la defensa por el derecho al territorio y la Autonomía.

Aunque la construcción del concepto *Pueblos Indios- Autonomías*, en el ámbito de los Derechos Humanos ha desatado discusiones álgidas, sobre todo frente a los Estados Nacionales, a la fecha se logró un consenso en el que tanto la mayoría de los

pueblos indígenas se vieran reflejados en la definición, como el que varios de los Estados Parte aceptaran las implicaciones de dichas precisiones.

La última definición sobre quiénes son los pueblos indígenas ratificada en la ONU señala que:

Tras una larga consideración de las cuestiones pertinentes, el Relator Especial que preparó el Estudio antes mencionado ofreció una definición práctica de “comunidades, pueblos y naciones indígenas”. Al hacerlo, expresó una serie de ideas esenciales a fin de proporcionar el marco intelectual para este empeño, incluido el derecho de los pueblos indígenas a definir qué y quién es indígena. En esa definición se dice:

“Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sistemas legales.”

Esa continuidad histórica puede consistir en la continuación, durante un período prolongado que llegue hasta el presente, de uno o más de los siguientes factores:

- a) ocupación de las tierras ancestrales o al menos de parte de ellas;
- b) ascendencia común con los ocupantes originales de esas tierras;
- c) cultura en general, o en ciertas manifestaciones específicas (tales como religión, vida bajo un sistema tribal, pertenencia a una comunidad indígena, trajes, medios de vida, estilo de vida, etc.);
- d) idioma (ya se utilice como lengua única, como lengua materna, como medio habitual de comunicación en el hogar o en la familia o como lengua principal, preferida, habitual, general o normal);

- e) residencia en ciertas partes del país o en ciertas regiones del mundo;
- f) otros factores pertinentes.

Desde el punto de vista individual, se entiende por persona indígena toda persona que pertenece a esas poblaciones indígenas por autoidentificación como indígena (conciencia de grupo) y es reconocida y aceptada por esas poblaciones como uno de sus miembros (aceptación por el grupo).

Eso preserva para esas comunidades el derecho y el poder soberanos de decidir quién pertenece a ellas, sin injerencia exterior” (ONU, 2004)

Pueblos indios y movimiento indígena en América Latina

Desde los antecedentes internacionales en América Latina se retoma el concepto de Pueblos Indígenas en foros, encuentros, y reuniones, en las que se convocaron los mismos indígenas para discutir sus propuestas y tratar de llegar a acuerdos. En un recuento histórico Jesús Media Escalante refiere que en veinte años se han celebrado al menos doce reuniones a escala internacional.²⁹

²⁹ “En Paraguay, 1974, Primer Parlamento Indio Americano del Cono Sur; En 1975, se creó en Port Alberni, Canadá, el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (CMPI) que emitió resoluciones referentes a derechos económicos, culturales y políticos. El I Congreso Internacional Indígena de América Central se celebró en la ciudad de Panamá en 1977, durante la Reunión de las Organizaciones Indígenas de México, América Central y el Caribe, que tuvo lugar en Michoacán, México, en 1981. En 1977, los pueblos indios de las Américas dejaron oír su voz en el Palacio de las Naciones de Ginebra, Suiza. En el I Congreso de Movimientos Indios de América del Sur, celebrado en Perú, en 1980. El IV Tribunal Russell sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Américas realizado en Róterdam, Holanda, en 1980, fue el lugar donde se presentaron testimonio sumamente graves de violaciones a los derechos humanos de los indígenas. En el VI Tribunal Russell las organizaciones indígenas declararon, como principios, el derecho a su existencia como pueblos distintos, y el derecho de poseer sus propios territorios y autodeterminación soberana. Ginebra, Suiza, se celebra en 1981, la Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre los Pueblos Autóctonos y la Tierra. Más recientemente las organizaciones indígenas y diversos organismos nacionales e internacionales han organizado importantes foros para discutir los derechos de los indígenas. El primero de ellos se celebró en Oaxaca, en el Istmo de Tehuantepec, México, en 1989. Declaración de Bogotá, suscrita en el encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesino- Indígenas, realizado en Bogotá, Colombia,

En esos encuentros los indígenas coincidieron en que sus pueblos eran víctimas de graves violaciones a los derechos humanos, sobre todo en lo que respecta a tierras, mujeres, educación y cultura, refugiados, normas consuetudinarias, salud, etc. Ante dichas violaciones las demandas y reclamos indígenas exigen sobre todo

- el derecho a la existencia como pueblos distintos
- derecho a poseer sus propios territorios y autodeterminación soberana
- derecho a la tierra
- denunciar graves situaciones de violaciones a sus derechos como pueblos indígenas

Pueblos indios y Autonomía

En México Servicios Mixes, SER, ha sido una de las organizaciones indígenas que ha participado en esos foros internacionales, y que al contar con abogados y antropólogos indígenas dentro de su institución, ha elaborado una sistematización de dichas discusión desde su experiencia indígena jurídica.

Con relación al concepto de Pueblos Indígenas esta organización explica lo que para ellos significa ser pueblo:

“No obstante...no queremos decir que todos los indígenas del mundo deban autodenominarse como *pueblos*, pues sabemos que en algunos países han preferido autodenominarse *naciones o nacionalidades*. ...Aunque, en aquellos momentos, el uso de los criterios de autoadscripción y de autodefinition se defendía como válido para determinar cuando era o no indígena un individuo, pensamos que esto es también perfectamente aplicable para el caso de las

en 1989, que lanzó la campaña de los *500 años de Resistencia Indígena y Popular para levantar la voz ante la ignominia de la opresión colonial, neocolonial e imperialista*. II Foro celebrado en Xochimilco, Distrito Federal, México, en 1990. Medina Escalante, Miguel Jesús, 1999

colectividades. Defendemos, por tanto, que debe dejarse a los diferentes pueblos, naciones o nacionalidades indígenas la decisión de elegir qué término sintetiza mejor su realidad y sus aspiraciones.

En el caso de los mixes, y creemos que esto puede afirmarse también en el caso de todos los indígenas de México, el término que nos parece más adecuado es el de pueblo. Creemos, además, que éste es un término básico, pues cualquier definición de nación o de nacionalidad presupone la existencia de un pueblo que la sustenta. Podríamos afirmar que nación y nacionalidad son términos eminentemente políticos, mientras que pueblo sería una categoría sociológica. De cualquier manera, lo que si pensamos que es un sentimiento y una reivindicación comunes a todos los indígenas del mundo, es el hecho de reclamar que se nos reconozca nuestra dimensión colectiva como algo primordial” (Ser Mixe, 1995: 28- 29)

Ciertamente que las precisiones de las diferencias entre pueblo y nación, así como sus consecuencias, es retomada de Stavenhagen que refiere que para los Estados no es fácil aceptar dichas definiciones porque trastoca la cuestión de la Soberanía.

“Es común confundir la noción de “pueblo” simplemente con la de “nación” (¿no se habla de las Naciones Unidas? Y ésta a su vez con la de Estado. Los Estados son muy celosos en reclamar para sí toda clase de derechos (soberanía, igualdad, no intervención, integridad territorial).

La práctica internacional concede el derecho de libre determinación a los pueblos de los territorios colonizados pero no a las minorías. Los pueblos indígenas tienen buenos argumentos para demostrar que son o han sido pueblos colonizados. Por ello reclaman ser considerados como “pueblos” para poder disfrutar del derecho de libre determinación (Stavenhagen: 1992: 97- 98)

El esfuerzo y lucha de los pueblos indígenas al lograr un consenso de definición de sí mismos, y expresar tanto legal como legítimamente quiénes son los pueblos indígenas, abrió la posibilidad de que el término más allá de su definición, establezca las bases para el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas como sujetos de derechos, que se concreta con el ejercicio del derecho a la autonomía.

En la Asamblea General de la ONU que se realizó en 1952, sustenta como principio de la autonomía las luchas de los pueblos africanos para descolonizarse de los países europeos. El concepto de autonomía posteriormente adquirió el rango de derecho y se reconoció entonces el derecho de los pueblos y de las naciones a la libre determinación como condición indispensable para el goce de todos los Derechos Humanos fundamentales.

En 1960 se emite la resolución 1514 (XV) de la Asamblea General, “declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales” en la que señala que:

“todos los pueblos tienen derecho de libre determinación. En virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.

Con dicha resolución el derecho a la Libre Determinación ahora se aplica a todos los pueblos, independientemente de que vivan en colonias o no, aunque las perspectivas conceptuales que se han formulado en la mesa de debate sobre la libre determinación y la autonomía caracterizan dos modos esenciales de ejercer la autonomía.

La libre determinación se refiere al

- a) Derecho de un pueblo a definir su condición política externa
- b) Derecho de un pueblo para ejercer el poder democrático interno. Como tal no incluye el derecho de secesión

De fondo la perspectiva interna coloca al Estado en el centro del debate de la Libre determinación, lo que a fin de cuentas deja en manos del Estado todas las condiciones para que sea él quién decida el modo del ejercicio de dicho derecho.

El enfoque de la perspectiva externa considera que los estados y las organizaciones son incapaces de otorgar o reiterar la libre determinación a los pueblos que la poseen como un derecho inherente y argumenta que el reconocimiento de la libre determinación es cuestión de proceso en el que se identifica a un pueblo, se evalúa su derecho, se realiza el derecho y las potencias establecidas reconocen la condición obtenida. De esta manera la Libre determinación puede ejercerse continuamente.

En las mesas de discusión en la ONU se ha ido perfilando en las siguientes proposiciones:

1. que la libre determinación se conceptúe en todos los casos en su sentido más amplio
2. que su ejercicio, cuando pueda constituir una amenaza a la paz, sea regulado por instituciones internacionales designadas que apliquen procesos y criterios claros.

(Clech Lam, 1996: 114- 117)

En la práctica actual de las dichas autonomías, la lucha de los pueblos indígenas de América Latina hasta hoy han optado por la perspectiva interna, puesto que no hay condiciones mínimas reales para establecerse como naciones de acuerdo a los requerimientos jurídicos que establece la ONU para adquirir dicha condición. Aunque desde el enfoque de los Derechos Humanos ciertamente se ha logrado establecer consensos con los representantes de pueblos indígenas definiciones e implicaciones sobre quienes son dichos pueblos, cuales son sus derechos y obligaciones; pero por parte de los Estados es incierto que garanticen condiciones para que los sujetos de los pueblos étnicos gocen y disfruten derechos humanos fundamentales. Aunque los Pactos Internacionales y Proyectos de declaraciones señalen estos derechos, en la práctica cotidiana las innumerables violaciones con respecto a tierras, mujeres, educación y cultura, normas consuetudinarias, salud, etc., perpetradas hacia los pueblos indígenas, demuestran la poca voluntad que tienen los Estados para que estos pueblos ejerzan su derecho fundamental a existir.

Sin embargo, a pesar de las trabas que han puesto los Estados Nacionales para hacer que de facto los pueblos indios ejerzan su derecho a la autonomía, hay varios intentos en América Latina, que si bien no son las experiencias más acabadas, en el ámbito

jurídico en derechos humanos, los movimientos indígenas van logrando que más legislaciones reconozcan a los pueblos indígenas, como sujetos de derecho. El logro de estos reconocimientos jurídicos, son experiencias que sientan precedentes para una futura consolidación del derecho de autonomía de *iure* y de *facto*.

Las Autonomías en América Latina

Entre los avances explícitos en América Latina está el reconocimiento de la Autonomía de los miskitos en Nicaragua y los kunas en el estado panameño, de entre otros:

“Las reservaciones argentinas, las demarcaciones brasileñas, los resguardos colombianos o las comarcas panameñas, constituyen –con todas sus limitaciones- reconocimientos implícitos de derechos territoriales colectivos, a pesar de que por lo general representan fragmentos de territorios más amplios que les fueron arrebatados por los Estados” (Bartolomé, 1998: 187)

Dados estos pasos de reconocimiento, en la lógica de derechos humanos, es posible ir avanzando en la progresividad de los derechos, lo que significa que reconociendo la existencia del sujeto del derecho, es posible reivindicar otros derechos. El caso paradigmático de este proceso jurídico, es el caso de Nicaragua, pues por el hecho de reconocer su derecho a la existencia, ha sido posible la defensa del derecho a la posesión colectiva de la tierra.

Así la primera sentencia o resolución que dictaminó el tribunal internacional de Derechos Humanos sobre Derechos de Pueblos Indígenas fue hecha en el año 2001 por la Corte Interamericana en el caso de la comunidad *Mayagna (sumo) Awastingsni*, indígenas de Nicaragua. El conflicto que dio origen al caso se refiere sobre

uno de los reclamos por los que más se quejan en las comunidades indígenas: que no estén bien marcados los mojones de sus tierras y territorios.

Como en el sistema interamericano no hay normatividad sobre los derechos indígenas, el caso fue resuelto con otros instrumentos que hablan sobre el derecho a la propiedad, a la protección judicial y al debido proceso. La Corte reconoció que el contenido de algunos de estos derechos, como el de la propiedad, abre caminos para atender casos de acuerdo al modo especial de los pueblos indígenas. La parte más importante de la resolución señala:

“Esta Corte considera que el art. 21 de la Convención protege el derecho a la propiedad comunal como los derechos de los miembros de las comunidades indígena, la cual también está reconocida en la Constitución Política de Nicaragua.” (CIDH, 2000)

Dado el modo del presente caso, es necesario aclarar el pensamiento sobre la propiedad en las comunidades indígenas. Los indígenas reunidos en los diferentes eventos latinoamericanos han señalado que entre ellos hay la tradición de tener la tierra en común y trabajarla en colectivo, significa que la pertenencia de la tierra no se queda en un individuo sino en el grupo y su comunidad. Los indígenas por el hecho de estar y de vivir, tienen derecho a vivir libremente en sus propios territorios.

El derecho que se practica diariamente en los pueblos indígenas, debe tomarse en cuenta para resolver por ellos mismos sus problemas. Como producto de la cultura, la posesión de la tierra debería ser suficiente para que las comunidades indígenas que carezcan de un título real sobre la propiedad de la tierra, tengan el reconocimiento oficial de dicha propiedad y el consiguiente registro.

La violación del derecho de la comunidad a la propiedad tuvo su raíz porque los mojones de las tierras no estaban marcados, y también se dio la violación porque el

gobierno permitió la explotación de tierras que formaban parte de los territorios reclamados por la comunidad. Por estos hechos la Corte señaló que:

“Esta situación ha creado una preocupación de todos los días entre los miembros de la Comunidad Awás Tingni en cuanto no saben con claridad hasta dónde se extiende geográficamente su derecho de propiedad comunal y, desconocen hasta dónde pueden usar y gozar libremente de esos bienes.” (CIDH, 2000)

En este sentido, la Corte cree que los miembros de la Comunidad Awás Tingni tienen derecho a que el Estado,

1. delimite, demarque y tittle el territorio de propiedad de la comunidad; y
2. hasta que no se haga esa delimitación, demarcación y titulación, el Estado renuncie a realizar acciones, que puedan llevar a que los trabajadores del gobierno o terceros como empresarios que actúen con el acuerdo del Estado, afecten la tierra, el valor, el uso o el goce de los bienes ubicados en la zona geográfica donde habitan y realizan sus actividades los miembros de la Comunidad.

La parte de la decisión de la Corte en relación al derecho de la comunidad y a la protección judicial de sus derechos, también reconoció la obligación del Estado de tomar en cuenta el derecho propio de la comunidad indígena (el art. 2 de la Convención Americana)

Este caso que en la lógica jurídica de derechos humanos fue resuelto a favor del derecho de los indígenas miskitos a la tierra, adquiere status de jurisprudencia, lo que significa que puede ser aplicada en los lugares en que se perpetre la violación similar, y en la cuál los Estados parte hayan firmado acuerdos o convenios en materia de Derechos de Pueblos Indígenas.

Pueblos Indios y Autonomías en México

El movimiento indígena en México resurge a partir de los años 70, cuando las políticas integracionistas aplicadas en México desde 1940 entran en crisis. Durante esta década el gobierno federal priísta abrió espacios para frenar la inconformidad de los indígenas contra las políticas indigenistas, así surgió el Movimiento Nacional Indígena con participación mayoritaria de profesores bilingües; para estos profesores fueron considerados por el Estado como representantes de sus pueblos y comunidades sin tener dicha representación, pero los acuerdos y decisiones de este sector a través de los Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), integrado por Consejos Supremos que se crearon en todo el país de la sociedad, legitimó las políticas indigenistas.

Así a finales de la década se dio una crisis de representatividad por parte de estas instancias, y se creó una fractura, una parte del CNPI desapareció, y otra se desdobló en lo que se conoció como la Coordinadora Nacional “Plan de Ayala” (CNPA), en los 80. Las reivindicaciones de esta Coordinadora y otras organizaciones consistieron en exigir al gobierno, dotación de tierras, educación, comercialización de sus productos, salud.

Durante la década de los 80 las Organizaciones Regionales enfocaron sus luchas en exigir al gobierno: dotación de tierras, libertad de administrar y explotar sus recursos naturales, elegir autoridades propias y cese a la represión. Aunque su bandera de lucha fue apuntalada dentro de los movimientos campesinos del país, todavía no tomaban la connotación étnica en sus movimientos.

Las organización indígena que fueron surgiendo a nivel local y regional, sobre todo en Chiapas, Guereño y Oaxaca, pugnaron por construir proyectos productivos propios, demandas económicas, exigir resolución de casos políticos, control y autogestión de sus proyectos. Se constituyeron entonces las organizaciones indígenas independientes frente a las organizaciones corporativas y de partidos políticos, estableciendo alianzas entre ellas a nivel regional y estatal. En Chiapas surgieron entonces la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios, entre otros.

A finales de 1988 estas organizaciones sufren crisis y escisiones: una parte de ellas se vuelven corporativistas, otras desaparecen, otras se desdoblán en otro tipo de organizaciones, y otra parte se vuelcan a la clandestinidad con en el movimiento guerrillero.

Una de esas reestructuraciones constituyó el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), que pugnó por las Regiones de Autonomía Regional y los Pueblos Indios, perfilando sus propios rasgos identitarios y se sumó a los movimientos que abanderaron el discurso étnico que criticó la celebración de los 500 años de la Conquista de América.

En 1989 se celebraron dos foros indígenas internacionales en los cuales se empezó a dar importancia al marco de los derechos humanos. El 1er Foro Internacional sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indios, se realizó en Oaxaca y el 2º Foro Internacional, en Xochimilco, D.F. A partir de aquí se apuntaló la Campaña 500 años de resistencia indígena, y desde entonces se empezó a plantear el reclamo de la Autonomía.

Después de la irrupción del EZLN en Chiapas, organizaciones como el FIPI, CIOAC (Central de obreros Agrícolas y Campesinos) y organizaciones afines convocaron a la creación de la Convención Nacional Electoral de Indígenas, en mayo del 94, para

discutir formas de participación en el proceso electoral y pronunciarse ante la falta de respuestas del gobierno federal que atendiera las demandas del EZLN. Para junio de 1994 el EZLN, convocó a la Convención Nacional Democrática (CND) en Guadalupe Tepeyac, posterior a esa convocatoria se creó la Convención Nacional Indígena, CNI.

Durante 1995, la Alianza Nacional Indígena por la Autonomía, se desprende del CNI para presentar en la Cámara de Diputados, su propuesta de reforma en la que se reconociera la Autonomía Regional. Esto trajo consigo una separación con el CNI porque acusaron a los miembros de la ANIPA de imponer modelos que no surgen de las bases sino de otros lados. Con el tiempo los miembros de la ANIPA abandonaron el discurso de la Autonomía Regional para ocupar cargos en el gobierno.

Cuando se celebraron los diálogos de San Andrés en 1996, se estructuró formalmente el Movimiento Indígena a través del CNI. Allí convergieron diferentes propuestas de Autonomía y se dio legitimidad de todas. Las responsabilidades principales del CNI fueron entre otras, dar seguimiento local- jurídico a los Acuerdos de San Andrés para incorporarlos a la Constitución Federal. El acuerdo general al que llegaron las organizaciones participantes en el CNI, fue el de definir el objetivo de esta instancia:

“(el CNI es...)Un espacio constituido por todos para que se encuentren nuestros pueblos, se hablen nuestros corazones, se crezca nuestra palabra y se encauce nuestra lucha, y es una forma de servirnos unos a otros para engrandecer a nuestros pueblos y poder lograr nuestros objetivos comunes”. (López Bárcenas, 2005: 33- 34)

Quienes estaban dispuestos a participar, debían asumir los principios de:

“servir y no servirse, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir, y, enlazar y no aislar”. (Ibid)

En lugar de dirección jerárquica, se dotó al CNI de una Comisión de Seguimiento.

La lucha principal de esta instancia consistió en dar seguimiento a la aprobación de los Acuerdos de San Andrés en la Constitución mexicana, pero ante la negativa de los tres poderes de gobierno, el CNI se replegó a lo regional y local, para legitimar la Autonomía de hecho.

El movimiento indígena que sigue impugnando a la fecha, la reivindicación de sus derechos, mantiene las luchas por la defensa de sus territorios, la biodiversidad, el desarrollo económico, la defensa de la cultura, entre otros, utilizando formas como redes sociales, foros internacionales, denuncias públicas, comunicación Internet, etc., pero en estos tiempos como luchas aisladas.

La Convención Nacional Indígena en sus Asambleas consensuó la significación de pueblos indios:

“...no somos etnias, ni grupos étnicos, ni poblados, ni minorías, somos pueblos con características bien diferenciadas y derechos garantizados en los marcos jurídicos internacionales, ... que aspiramos vivir en un marco de respeto y pluralidad cultural, legal y política. Nos une nuestra lengua, la forma de vida y trabajo, una cosmovisión propia y creadora, la identidad con un territorio y tradiciones que conforman un todo...” (Ce- Acatl, 1996)

Es así como dicha definición se explicita en los Acuerdos de San Andrés, y por lo que posteriormente frente a las propuestas de los legisladores, los pueblos indígenas quedaron inconformes por la ley aprobada, ya que desde dichas propuestas, la ley aprobada re- define a los pueblos indígenas como comunidades o grupos, que en el marco de los derechos humanos, recae en el concepto de “minorías”.

De esta manera, aunque en la legislación esté reconocida la autonomía, de *facto* no tiene validez porque no hay una acepción de pueblos indígenas en la perspectiva del Convenio 169 de la OIT, que reconoce a los pueblos indígenas como:

“Los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.”

Sin embargo como han señalado los indígenas desde sus organizaciones, aunque el gobierno no los reconozca de acuerdo al Convenio 169, para ellos de “hecho” es válida su práctica de autonomías, aunque en el sentido de los señalamientos del mismo Convenio:

Pueblos indígenas... que cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Este es el argumento fundamental que utilizan los indígenas cuando refieren que sus experiencias de organización son parte de sus instituciones propias, y sin duda alguna manifiestan que las acciones emprendidas por sus organizaciones son ya una manera de ejercer su autonomía.

Autonomías en Oaxaca

El conocimiento de estos instrumentos y sus resoluciones jurídicas por parte de abogados indígenas en México, es lo que los empuja a seguir dando la lucha por la vía de los derechos humanos, y así, los abogados de la organización Sermixe, entre otros, lograron que el Estado de Oaxaca en 418 municipios indígenas, reconociera en la Constitución del estado, sus sistemas normativos en materia de elección de autoridades:

“En Oaxaca están reconocidos formalmente 418 municipios que utilizan el régimen normativo propio para elección de autoridades municipales en el que no intervienen los partidos políticos” (Regino, 2002: 9)

La manera de concretar uno de los modos de elección, por ejemplo, es que cuando la gente se reúne para elegir al presidente municipal, tienen el acuerdo en actas, de que aunque el cargo debe cumplirse en el período de tres años, la gente elige a tres personas para que ejerza el gobierno, una cada año, durante el periodo de los tres años. Esto lo decidieron así primeramente porque todo mundo tiene derecho a aprender a gobernar, y así se evita la corrupción, pero también porque las condiciones de pobreza son difíciles, y ejercer un cargo público por tres años, afecta la economía del servidor público.

Autonomías en Chiapas

Otra experiencia mexicana que consideramos que apuntala hacia el futuro de una Autonomía según los requerimientos señalados por los instrumentos internacionales, son las Juntas de Buen Gobierno del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

La autonomía indígena para ser tal, necesita de la configuración de los siguientes elementos:

- a) La autoafirmación, que significa que nosotros tenemos derecho de proclamar nuestra existencia como pueblos, y a ser reconocidos como tales por la Constitución, las leyes y las instituciones del Estado Mexicano.
- b) La autodefinición, que consiste en la facultad de definir, conforme a nuestra propia cultura y visión del mundo, nuestra existencia colectiva y la integración de nuestros pueblos.
- c) La auto delimitación, que conlleva el derecho para definir los límites territoriales de nuestros pueblos indígenas.
- d) La autoorganización, que es el poder que se nos debe reconocer para que podamos tener una forma de organización político y jurídico, expresada a través de un estatuto Legal y definido en el marco del estado Mexicano.

- e) La autogestión, que expresa el derecho de nuestros pueblos para gestionar sus diversos asuntos, es decir, para gobernarnos y administrarnos libremente en el marco de competencias claramente definidas en un Estatuto Regional correspondiente. (Regino, 2002: 8)

En esta perspectiva el EZLN, durante los últimos años, a través de su estructura política- civil, de los Caracoles, va logrando concretar algunos requerimientos que exige la Autonomía en los términos establecidos por el marco de los Derechos Humanos. En la estructura de dichos “Caracoles”, se manifiesta estas concreciones: en los Caracoles, que son espacios simbólicos- geográficos, se asientan las Juntas de Buen Gobierno. Estas Juntas están integradas por los MAREZ: Municipios Autónomos del EZLN. Cada Caracol está integrado de entre cinco a nueve municipios, y estos municipios se organizan en regiones. Las autoridades de las Juntas del Buen Gobierno constituyen los Consejos Municipales, que varían de 12 a 20 de sus miembros, conformados por hombres y mujeres. El Consejo tiene varias comisiones: de vigilancia, educación, salud, comunicación, tierra y territorio, comercio. Estos gobiernos ejercen la autonomía impartiendo justicia en los rubros de cada comisión, y van estructurando sus reglamentos internos, de acuerdo a las experiencias que van desarrollando. El gobierno del Consejo se ejerce durante tres años, pero los miembros se van turnando en la administración cada quince días.

En las comunidades de los municipios autónomos, eligen responsables y promotores para cada uno de los ámbitos que trabajan las Comisiones de las Juntas del Buen Gobierno, así, en las comunidades hay promotores de educación, salud, comunicación, tierra y territorio- agrario, y comercio; y en cada comunidad, los miembros “base de apoyo”, buscan el modo de construir casas de salud y de educación para atender sus necesidades en esos rubros.

En el aspecto de salud, los Caracoles de Oventic y la Realidad, han logrado la construcción de Hospitales con una estructura más formal, que atiende necesidades de cirugía menor. En el aspecto de comercio, otros Caracoles han logrado constituirse como Cooperativas de miel y café, según la modalidad del comercio justo. Y en el aspecto de comunicación, todos los Caracoles tienen su estación de radio, conocida como “radio insurgente”, además en algunos de los Caracoles, tienen el control de impuestos por el derecho de tránsito vehicular.

Estos esfuerzos para concretar la Autonomía, va permitiendo legitimidad con los miembros de la misma organización, como con las autoridades locales de otras organizaciones, incluso son reconocidos por las autoridades oficiales del gobierno.

LOS DERECHOS DE PUEBLOS INDIOS EN LA PRÁCTICA PASTORAL

En los procesos de análisis y reflexión sobre los derechos de los pueblos indígenas, han participado de manera directa o indirecta los líderes que se han ocupado de sistematizar la teología india, por eso no es de extrañarse que en el momento que platearon su definición de “pueblos”, dicha definición se vio permeada por los razonamientos acotados de líderes y abogados indígenas implicados en los movimientos que reclaman sus derechos como pueblos.

Por lo menos en el caso de CENAMI, el padre Eleazar Hernández en la narración de su historia de vida señala que desde este Centro participó en algunos de los foros y encuentros internacionales, y por otro lado, CENAMI se asesoró de líderes de organizaciones indígenas para comprender el desarrollo jurídico y conceptual de los derechos de los pueblos indígenas, entre otros, de manera concreta nos referimos a las asesorías de Ser Mixe, realizadas por el antropólogo Floriberto Díaz y el abogado Adelfo Regino.

A partir de estas reflexiones CENAMI impartió talleres de Derechos de Pueblos Indígenas en los que se dio a conocer el desarrollo del proceso de construcción de pueblos y autonomías, entonces se difundió hasta niveles parroquiales el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

Al igual que CENAMI, los Centros de Derechos Humanos instituidos por la Iglesia,³⁰ se dieron a la tarea de denunciar violaciones perpetradas hacia los indígenas, dadas las acciones del movimiento indígena para reivindicar sus derechos, que en muchos casos se llegó al extremo de la violencia por parte del aparato del Estado para impedir el avance del ejercicio de derechos como en los casos de “*Xi’nich*”- Palenque, Codelidech (Comité de la defensa y las libertades indígenas en Chiapas) - Amatlán, encarcelamiento del padre Joel Padrón en Simojovel, catequistas de Huitihupán, “Las Abejas” de Ch’enalho’, entre otros.

En la diócesis de San Cristóbal, en los primeros años de la década de los 90, varias parroquias apuntalan sus trabajos colectivos en vistas a ir construyendo las condiciones para ejercer el derecho de la autonomía indígena.

A principio de esa década resurge una ola de movimientos que entonces abanderó la defensa de derechos de pueblos indígenas como el FIPI. Las organizaciones de Chiapas de viejo cuño vuelven en este tiempo a realizar acciones como la toma de tierras, ocupaciones de las Alcaldías, exigir a los presidentes municipales que rindan cuentas administrativas públicamente, que se cierren cantinas en las cabeceras municipales, etc., estas acciones aumentaron el nivel de violencia en el Estado, puesto

³⁰ Entre otros, el Centro de Derechos Humanos Pro Juárez y Cediac, presididos por la Compañía de Jesús, así como el Cediac en Bachajón; el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas instituido por la diócesis de San Cristóbal y los dominicos; Fray Francisco de Vitoria, por los dominicos. Posteriormente en Ocosingo se instituye el Centro de Derechos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, también por los dominicos.

que las acciones de los indígenas trastocó los intereses de ganaderos, finqueros, asentados en el poder.

A las luchas reivindicativas se sumaron católicos de la diócesis de San Cristóbal, para exigir también condiciones en las que se pudiera ejercer derechos fundamentales. En algunos casos, los católicos de la diócesis de San Cristóbal empuñaron sus propias luchas que apremiaron por parte del Estado, la represión hacia esos movimientos.

Organizaciones surgidas de la pastoral indígena

Dentro de las organizaciones más significativas surgidas de este proceso de la pastoral indígena y la defensa de los derechos humanos, en la Diócesis de San Cristóbal fueron relevantes a escala nacional, la marcha emprendida por la organización Xi'nich- Yomlej de la parroquia de Bachajón. El Pueblo Creyente que se movilizó para liberar de la cárcel al Padre Joel Padrón, y la Organización de “Las Abejas”, que en el 92 como católicos se movilizaron para liberar a un par de catequistas, acusados ilegalmente por las autoridades del municipio; de menor alcance a nivel nacional, fueron las movilizaciones de los católicos de Amatlán y Huitiupán por motivo de represión.

Estos movimientos fueron surgiendo desde la perspectiva de la pastoral social, que impulsó en las parroquias, primeramente la organización de cursos y talleres de la realidad, para de allí buscar apoyos económicos para la formación de pequeñas cooperativas de consumo, de artesanías, cajas populares, etc., que en el decorrer del tiempo, algunas lograron organizarse a niveles municipales incluso regionales, para producir y vender miel y café en el extranjero, como fue el caso de la cooperativa tseltal- tsotsil de Pantelho', La Flor de Amatlán, Temielonlá y Xi'nich en Palenque, entre otras. Pero también se impulsó la formación de Comités de Derechos Humanos,

articulados con los Centros de Derechos Humanos de la diócesis, para promover y defender los derechos.

A casi veinte años de distancia varios de los hoy coordinadores indígenas de parroquias señalan lo que para ellos significó dicha defensa de sus derechos:

En Amatán el padre impulsó el Comité de Derechos Humanos (Comité de la defensa y las libertades indígenas en Chiapas) Codelidech, lo llevaba don Gabino, Lalo Hernández, en 1989. Hubo un encuentro en Matías Romero, se celebraba un aniversario donde iban a presentar denuncias de la violencia contra la mujer, me nombraron a mi y a doña Brígida, nos acompañó don Gabino, era encuentro nacional. Don Gabino era presidente de DH; doña Brígida era representante de mujeres. En ese tiempo llevaron una denuncia por la violencia que hubo ante la represión por la lucha contra las cantinas. A mi me tocó leer el escrito, acababa de pasar la fiesta patronal de San Lorenzo en nuestro pueblo 18- 19 de agosto, cuando la seguridad pública entró a reprimir al movimiento y golpear salvajemente a doña Brígida que no sabía leer ni escribir.

En ese tiempo yo no tenía credencial de elector y de camino nos bajaron en la frontera de Tabasco pero don Gabino nos defendió, él traía sus papeles. Al regresar a la parroquia la hermana religiosa convocó a una reunión parroquial de mujeres. Ella nos presentó ahí que fuimos delegados a Matías Romero, ahí compartimos la experiencia. Cómo fue el camino, qué pasó, qué temas hubo, etc. Ahí se juntaron 40 mujeres, se comenzaba el trabajo con mujeres, se compartía el folleto de compañeras y texto bíblico. Ahí fue donde comenzamos a caminar... Los temas hablaban mucho solo los derechos de la tierra, textos bíblicos, hablaban mucho sobre análisis de la realidad.

Todo esto fue en 1989, lucha contra cantinas. En 1990 la lucha fue fuerte por las tomas de tierras, protestas de cantinas, marchas, manifestaciones en el municipio, ahí me integraba yo, veía que había muchos hombres y mujeres ahí luchando pero todavía no me quedaba claro. En 1990 por la toma de tierras hubo un desalojo y tomaron varios presos que los trajeron a Pichucalco y de ahí a Simojovel, fue persecución fuerte contra la Iglesia; tiempo de mucho sufrimiento en comunidades: tomaron presos políticos de Guadalupe Victoria y algunos de Amatán.

En ese tiempo el padre organizó una jornada de oración y ayuno, abril, en Tuxtla, con las mujeres de los presos políticos. En ese tiempo estaba Patrocinio González Garrido, quedaron a dormir en

la casa Kolping. Estuvimos 15 días frente al palacio haciendo oración – reflexión. Estaba Fray Bartolomé y de DH en Teapa. Se entraba a negociar pero no avanzaba. El 8 de mayo llegó el Papa a Tuxtla y su presencia y la jornada de oración ayudaron a su liberación, ahí me invitaron a caminar para liberar a los presos.

En 1991 sufrimos un desalojo. Recuerdo que primero fue la persecución en la parroquia de Simojovel, luego fue en Amatán. Hubo desalojo en la carretera por exigir auditoría al presidente municipal Nicolás Muñoz López (problema de mala administración) ahí tomaron 65 personas presas entre hombres, mujeres, ancianos. Entró la policía de seguridad pública, caballería; en esa fecha desalojaron de la carretera porque acusaban de delito por bloqueo de carretera. Ahí el padre y la hermana Elena platicaron que pensáramos que íbamos a hacer. Entonces surgió el Frente Cívico de Amatán. Ahí nos reunimos con el padre Felipe para platicar que vamos a hacer, en el pueblo había miedo, intimidación, estaba lleno de seguridad, caballería, se tocó la campana de la Iglesia para hacer una reflexión, llegó poca gente por el miedo, ya se acusaba al padre como el agitador. Recuerdo que me decían que a mi y a los de la iglesia nos iban a agarrar por ser los líderes. El padre nos reunió a nosotros, Don Juan (todavía no era diácono), Don Gabino, don Atilano para animarnos. Se buscó texto porque era mucha persecución; se tomó acuerdo de comunicar a Frayba, a Tabasco, etc., con el Frente Cívico se decidió hacer una jornada de oración.

Fuimos a Pichucalco a hacer una jornada de oración... éramos 10 personas: cinco hombres y 5 mujeres, nos decidimos a ir en la boca de los lobos a hacer oración; veíamos que daban vueltas y querían tomar preso al Padre; estaba Pedro Gutiérrez, don Atilano, ellos salieron a organizar al pueblo, sólo la fuerza de Dios nos sostuvo. Se propuso hacer oración en 4 puntos cardinales: Pichucalco, Tuxtla, México, Amatán.

Así fueron los cuatro rincones para hacer oración. El pueblo de Amatán quedó vacío porque se decidieron organizarse para una marcha mitin hasta Pichucalco caminando para hacer presión que salieran los presos y los liberaran. Todavía estaba Patrocinio, Patrocinio era el gobernador y lo mandaron llamar a México, al llegar se molestó porque vio a la gente de Amatán ahí presionando. Patrocinio y el presidente municipal fueron responsables. Esa misma noche se hizo diálogo y a las 2:00 a.m. 3:00 a.m. los liberaron.

Este caminar del pueblo me dejó la experiencia, ahí vivimos la experiencia de todos los rituales, de los símbolos de la vida de la comunidad, de la historia, etc., eso nos hizo más conscientes en medio del miedo. Los presos regresaron, estuvieron presos 10 días.

Experiencias similares narran dos coordinadoras de catequistas de la organización de “Las Abejas”:

En 90- 91 empezamos a defender a nuestro pueblo, hay oración en el municipio con Chalchihuitán y Pantelho, peregrinábamos por lo del libre comercio, los que ven si hay petróleo (PEMEX), vimos lo de la ley de deforestación. Cuando empezó el sufrimiento de Tsajalch'en, en 92, empezó acuerdo con el Pueblo Creyente para peregrinaciones, oración, marcha, plantón, se reunieron tres municipios para la peregrinación. Miré que hay apoyo para sacar a los encarcelados (catequistas de Ch'ernalho'), ahí estamos todo el día con esfuerzo hasta que salieran de la cárcel. Me sentí contenta por lo que logramos. Empezó la peregrinación de la Catedral al Cereso para que salgan los cinco encarcelados. Hay mucho apoyo para sacarlos. Cuando salieron se hizo una fiesta en la Catedral, se hizo una fiesta para regresarlos. Allí empezó la peregrinación y oración, ya sabemos como empezó el sufrimiento porque miraron mal los priístas.

Refiere otra coordinadora que tiene ya casi 26 años que empezó como catequista:

“Empezó el sufrimiento en 92, encontramos cárcel por el jefe de zona, hubo persecución en las comunidades. En 92 se dividieron quienes no quieren nada para decir abiertamente, con Margarita Ruiz encontramos sufrimiento. No quieren (en mi comunidad) que voy a la marcha (de las “Abejas”), escuchamos que no vamos. Por eso nos fuimos.. allí miramos que mucha gente se reunió para la marcha de Jovel. En mi paraje cerraron (eran mayoría priístas), me detuvieron para no participar, me enojé y pasé a la marcha, así hice. Dije que sólo molestan. El agente, comité, pasado me dijeron que no hago bien. No creí, di mi acuerdo para sacar de la cárcel al zona con todos. Se hizo acta de acuerdo para defenderme, escribieron para que siga defendiendo qué es nuestro derecho. Cuando regresé a la comunidad dijeron que voy a entrar en la cárcel, porque dijeron que sólo hay boteros en la marcha que quieren limosna.

Pero yo se que es nuestro derecho, hice fuerte mi trabajo por Ch'enalho', nos ayudaron, me dijeron que "no busques tu dinero en la calle porque tenemos vergüenza", pero hice mi fuerza.

En el 94' miramos el derecho sobre el art. 27 sobre la tierra, no se nos puede despojar de la tierra, igual de la tierra comemos hombres y mujeres, la tierra es para todos, hombres, mujeres, niños, no podemos despojar, cada municipio quiere que veamos bien todo, salimos en cursos, quedamos en varios centros, entramos en curso. Empezó la guerra, tronó la bomba, está la palabra de Dios, la defensa de derechos, EZLN. 97. Pasó la masacre de los 45, están orando, entran a ayunar para que no pase la muerte. Hay mucho miedo, trabajo duro. Empezó en 92 y hasta ahora seguimos con el trabajo.

Empezó el *lequilal*, hablamos a Dios, entre 3 municipios (Pueblo Creyente) juntamos para orar, marcha, en un solo corazón, estamos contentos, muy bonito, pero mal lo vi cuando llegó la muerte del 97, es más fuerte el sufrimiento, pero no todo, hay en donde es bueno. Pienso: hay lequilal, Dios no quiere el mal, la muerte, la división, los costumbres no escuchan bien, el PRI sólo quiere hacer su trabajo, los partidos no obedecen la palabra de Dios, es sólo Dios para la vida.

Estas experiencias capacitaron a un número considerable de indígenas católicos en los ámbitos económicos y políticos para tratar de resolver sus necesidades básicas, y en la coyuntura del movimiento del EZLN y el CNI, se sumaron a las propuestas de los Acuerdos de San Andrés y la construcción de la Autonomía. Los católicos que decidieron permanecer con el status de organización independiente confluyó más en la perspectiva del CNI, y desde allí se movilizó para articular sus experiencias autogestivas. Algunas otras, en la coyuntura del cambio político con Pablo Salazar, se apegaron a las políticas corporativistas, dejando de lado la constitución de organizaciones independientes, y otras tantas se sumaron a la lucha del EZLN.

Acciones sociales de las organizaciones independientes

Fundamentadas en la urdimbre de las estructuras genéricas de la cultura y cosmovisión sobre lo sagrado las acciones de algunas organizaciones surgidas desde la Iglesia, señalan la significación de pueblos indígenas- autonomías, desde su cosmovisión y estructuras culturales:

Ámbito de la economía

Cooperativa tseltal- tsotsil de los Altos de Chiapas.³¹

Esta cooperativa nace en 1986, es una cooperativa que se dedica a la producción de miel y de café, además exportamos nuestros productos. Hemos crecido porque ahora contamos con 459 socios de 7 diferentes municipios. Nuestro problema era que comprábamos caro, y fue por ello que al principio fueron 9 personas las que pensaron la cooperativa. Empezamos a querer capacitar a los promotores por lo que en 1999 ya pudimos tener técnico capacitados, profesionales a los que contratábamos para que nos dieran capacitación para los socios. Así avanzamos, conformando el precio de los productos junto con varios compañeros colectivos.

La necesidad nos ha llevado (ha promover estos colectivos), desde la fe nos enseñaron que, como nos hacían esto, nacía la inconformidad y así fue que decidimos unirnos... y por ello hay que reflexionarlo desde la Palabra de Dios, pues no todo es bueno. Creo que es así como nosotros formamos nuestra autonomía.

(Para iniciar la cooperativa) para nuestro financiamiento pedimos apoyo a nuestros compañeros, por ejemplo, uno de ellos se fue a Europa para informarle a un sacerdote respecto a nuestro trabajo y éste le dio dinero para apoyarnos. Pero también elaboramos papeles, solicitamos proyectos a diferentes

³¹ Esta cooperativa surge desde la reflexión de la Palabra de Dios en la parroquia de Pantelho', cuando toma su propia dinámica se independiza de la parroquia para gestionar ellos solos la exportación de miel y café. Encuentro de experiencias de Autonomía

organizaciones como por ejemplo la asistencia técnica y gracias a ello la sociedad ha crecido un poco. Somos una organización muy pequeña.

Ámbito socio- político

Xi'nich, Bahcación y Palenque

En lo político en el nombramiento de las autoridades preguntamos a los ancianos, y nos cuentan que la asamblea dice que, ante la fecha de cambiar autoridad, van a consultar a los ancianos. Estos se organizan, ayunan por 9 días. Así entre ancianos y autoridades del pueblo analizan qué persona realmente respeta el pueblo y tiene buen trato con el pueblo, que no busca beneficios personales. Al terminar el ayuno, se hace una asamblea general designan a los “agarradores”, es decir a la gente que “agarrará” a las autoridades. Las autoridades no tienen un sueldo, pues sirven al pueblo. Para hacer la designación también tiene que acudir la esposa. Hacen sus oraciones y le dan el bastón del mando.

Posteriormente como en los años 70', al entrar la reforma agraria cambia la forma del nombramiento, pero dicho nombramiento debía conocerlo el gobierno, y de cierta forma nos quitan la costumbre y la tradición. Actualmente para nombrar servidores de la iglesia se hace votando con la mano, algunos lo hacen de forma directa y sin candidatos.

En este terreno de la autonomía cuesta trabajo recuperar la forma en que trabajaban nuestros antepasados, el trabajo es recuperar lo perdido, buscar a los mayores, la reconstitución del pueblo. Es por ello que la organización tiene varios tipos de trabajo sin ninguna negociación con el gobierno, pues ya vimos que no cumple con lo negociado en San Andrés.

Uno de los principales objetivos de nuestra organización es el trabajo con la tierra, el que si la tierra nos da, también nosotros le demos y no nos la acabemos. En este sentido tratamos de producir lo que podemos en nuestro campo, de continuar así la resistencia, buscar nuestra propia manera de producir la tierra.

Ámbito jurídico

Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, Ocosingo

...ahora ya es otro tiempo, y nos toca ahora: pensar, hacer y proponer como indígenas, defendernos nosotros mismos. El Comité nace en 1993 por detenciones arbitrarias, discriminación y persecuciones. Trabaja en cinco regiones en promoción de los derechos humanos; también se propone la recuperación de los valores culturales y la forma cómo arreglar los problemas de justicia, estamos muy claros en eso. Nuestros antepasados supieron arreglar los problemas. Los problemas los hicieron los hombres y los hombres los tienen que arreglar.

Aquí estamos porque nuestra lucha ha sido un caminar con los pueblos indígenas. Han salido otras invitaciones donde nosotros no hemos participado porque estamos en un proceso de formación, pues ahora, estamos con esa posibilidad de pensar un trabajo en común y pensamos que debíamos participar, por eso estamos aquí. Lo que proponemos ahora:

Queremos que sea reconocido el trabajo de los promotores, pero que no de palabra sino de corazón, para caminar juntos. Ese sería el primer paso, reconocernos los que estamos caminando.”

La iglesia jerárquica y los derechos de los pueblos indios

En el mensaje de los obispos de la Comisión Episcopal de Pastoral Indígena emitidas por la Iglesia con ocasión de la beatificación de Juan Diego, a pie de letra señalan los obispos:

“A pesar de los consensos alcanzados por los poderes ejecutivo y legislativo al establecer reformas a nuestra Carta Magna, para reconocer los derechos y cultura indígena, los resultados no han sido satisfactorios para muchos de estos pueblos. Es por ello que estamos en actitud de diálogo y a la espera de las resoluciones de la Suprema Corte de Justicia de la Nación sobre las controversias constitucionales presentadas por los pueblos indios. (n. 18).

Para garantizar el reestablecimiento del proceso de paz en nuestro país, es preciso responder a las demandas básicas de los pueblos indios. No queremos ni deseamos, mayor derramamiento de sangre. Esperamos que el proceso de paz y de diálogo se reactive... (n.19)”

A cuatro años de la emisión de dicho mensaje, frente a los últimos hechos acontecidos en disfavor de la Iglesia Indígena de México, ataques directos a quienes

trabajan por la teología india y la iglesia autóctona; la negación definitiva de ordenación de diáconos indígenas; obligar al Padre Eleazar a realizar su pastoral en una parroquia local, y dejar el CENAMI; las Conferencia del Episcopado Mexicano, poco o nada ha hecho para detener dichos ataques, y, menos aún, no se ha manifestado como un “cuerpo colegiado” para, como recomienda en su mensaje, “en actitud de diálogo... responda como Iglesia a las demandas básicas de los pueblos indios. Ante estas situaciones uno se puede replantear el interés de fondo de la Iglesia frente a los derechos de los pueblos indígenas, estriba más en buscar el espacio en donde expandir sus ambicione, pero de fondo no está interesada en que los católicos como sujetos de los pueblos indios, en verdad logre la reivindicación de sus derechos.

CONCLUSIONES

Hemos puesto en evidencia la manera en como se ha sumado la potencialidad de los indígenas católicos en las luchas étnicas para mantener las vías de la legitimidad, manteniendo un diálogo directo a nivel mundial junto con otros pueblos para que se reconozca y apruebe el Proyecto de Pueblos Indígenas definitivamente en las instancias de la ONU, los movimientos indígenas del mundo mantienen la atención de expertos³² para no poner punto final a dicho proyecto, y se sigan tejiendo los más hilos posibles para que los pueblos indígenas sean reconocidos como sujetos de derecho y puedan gozar y ejercer todos los derechos, según el planteamiento de su propia visión:

³² A la fecha, el Relator Especial de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, ha convocado a diversos seminarios para analizar la situación de pueblos indígenas para elaborar propuestas a la ONU para dichos pueblos. Entre estos seminarios podemos señalar dos de los más sobresalientes: Seminario de expertos sobre Pueblos Indígenas y la Administración de Justicia, efectuado en Madrid en noviembre de 2003; y “Documento de trabajo preliminar sobre el principio del consentimiento previo de los pueblos indígenas... con relación a aspectos del desarrollo que afectan a sus tierras y recursos naturales, julio de 2004.

“La Teología India enfatiza la categoría “Pueblo” como comunidad de personas que comparten una tierra o territorio común, una cultura, un proyecto de vida...”

A partir de las experiencias autonómicas aprobadas en América Latina y las reflexiones recientes que han elaborado tanto los indígenas de Sermixe como promotores indígenas de derechos humanos y teólogos indios, en torno a Pueblos indígenas, autonomías y territorio, que podemos entender la potencialidad que tiene la comprensión colectiva de la defensa de los derechos de los pueblos indios en dichos ámbitos.

Pero al mismo tiempo las reflexiones desde el enfoque de derechos humanos evidencio por qué de la negativa de los Estados a reconocer a los indígenas como pueblos, y con ello garantizar el goce de todos sus derechos, sobre todo el derecho de Autonomía; y también por qué Estados Unidos apeló sutilmente a favor de los casos de Nicaragua y Panamá el reconocimiento de este derecho a los miskitos y los cuna en Panamá.

Se ha señalado en una infinidad de Foros que los territorios en los que se asienta población indígena, son territorios ricos en recursos ambientales como el agua, bancos de oxígeno, minerales, etc. que a futuro reemplazarán el petróleo que ya es escaso en el mundo. Los pueblos indígenas han apelado a que la conservación de esos recursos ha sido posible gracias a su modo propio de concebir y utilizar el territorio.

Entre las estrategias diseñadas por Estados Unidos para concretar la expansión del neoliberalismo a través del Plan Puebla Panamá, según los economistas (Barreda, 1988), estaría el uso de los territorios indígenas en diferentes modalidades pero con un solo fin, apropiarse directa o indirectamente de los recursos ambientales. Obviamente que el interés de los empresarios neoliberales estaría afectado por quienes habitan y son dueños de dichos territorios, en buena medida campesinos e

indígenas campesinos, por esta razón no dudamos que el gobierno de Estados Unidos vea los movimientos de resistencia indígena como uno de sus principales desafíos en este decenio. (Cason, 2000: 24)

Ciertamente que las experiencias de Autonomía son mínimas, localizadas, atomizadas, desintegradas unas de otras, y que en el nivel nacional, los intereses de la sociedad están enfocados en la reivindicación de otros derechos, por lo que creemos que el contexto coyuntural poco favorece a que en el ámbito nacional se tejan alianzas estratégicas que coadyuven a la futura cristalización de las Autonomías, sin embargo los sujetos de este derecho se mantienen en el nivel de reflexión y utilizando espacios políticos para que sus intereses entren en agendas nacionales e internacionales y la posibilidad del ejercicio del derecho siga en la mesa de discusión. Por lo pronto me parece que el aprendizaje y la utilización de los instrumentos internacionales de derechos humanos por parte de los indígenas, potenciados por su cosmovisión y estructuras simbólicas, favorece para la concreción del ejercicio sus derechos fundamentales, y la posibilidad de concretar la justicia para estos pueblos.

CONCLUSIONES FINALES

Nuestra investigación presentó los resultados del análisis del sistema genérico religioso en los discursos teológicos de los indígenas católicos, tomando como eje la antropología simbólica. Iniciamos nuestra exposición con la propuesta de Inculturación elaborada por la Iglesia, que utilizó para dar auge a la nueva evangelización en la pastoral realizada entre y para los indígenas. La aplicación de esta propuesta, mostró el pensamiento complejo de los indígenas con el cual reelaboraron en sus propios términos, un nuevo significado del concepto de cultura. Este hecho potenció la estructuración de Iglesia autóctona como un sistema complejo en el que se tejen estructuras significativas generales, que permanecen en otros ámbitos del sistema cultural.

Las consecuencias de este proceso en el seno de la Iglesia provocó varias reacciones, entre la alta jerarquía. Roma como la autoridad que encarna las “verdades reveladas”, elucidó que los procesos de la Iglesia autóctona de Chiapas se fundamentó más en conceptualizaciones antropológicas de corte marxista, que deriva en errores relativistas sobre la encarnación del hijo de Dios. Sin embargo la CEM, a lo largo de 40 años de reflexión teológica y práctica pastoral, se ha dado a la tarea de fundamentar la propuesta de Inculturación, para dar cauce en la configuración de la Iglesia autóctona en algunas las experiencias pastorales de México, entre ellas la de San Cristóbal de Las Casas.

Ciertamente que para la Iglesia la confrontación de las corrientes internas de la Iglesia que se han dado a lo largo de la historia, de fondo estriban en defender la orientación que debe seguir la Iglesia para conservar la autoridad sobre la verdad del evangelio; una es la tendencia mística y la otra institucional; dependiendo de las coyunturas político- sociales avanza una sobre la otra, aunque en la perspectiva del largo alcance

la vertiente dominante en la Iglesia ha sido finalmente la institucional. Sin embargo, la inclinación que se fundamenta en la veracidad del evangelio en la perspectiva bíblica- mística, se sostiene históricamente en la lógica de larga duración como una vertiente crítica sustentada en la construcción simbólica de las causas por las que aconteció el misterio de la muerte y resurrección de Jesús, el Cristo.

Ante esta situación creemos que los indígenas católicos que participan en el proceso, más allá de asumir una actitud derrotista ante la denegación del diaconado por parte de la alta jerarquía, se adjudican un modo constructivo de enfrentar la decisión. Por ello señalamos en el primer capítulo que el proceso de Inculturación fue para ellos una posibilidad para pensar su experiencia cultural, desde las construcciones sistémicas de la Biblia, lo que permitió una definición propia del concepto “cultura” elaborada desde las estructuras genéricas significativas. Este concepto de “stalel” entretejido con los conceptos de sabiduría, engrandecimiento al corazón, y comunitariedad, desentrañan el pensamiento complejo de tseltales, tsotsiles, tojolabales, sobre lo que significa para ellos la cultura y su alcance en la vida cotidiana en el que se concreta este significado en la práctica del trabajo, la asamblea, el ejercicio del poder y el disfrute de los productos de la tierra.

En perspectiva antropológica como ciencia interpretativa, apuntamos que estas propuestas hechas por los actores indígenas, son sistemas de signos interpretables, estructuras genéricas significativas que permanecen frente a otros factores determinantes que incentivan la acción social, según el marco teórico de Geertz.

En el segundo capítulo recorrimos el camino que posibilitó la construcción del concepto de teología de acuerdo a los sistemas religiosos de las culturas que dieron fundamento a la religión católica. Volvimos a la interpretación original del concepto para que desde una perspectiva antropológica, tuviera cabida al sistema religioso

indígena y sus propias interpretaciones de lo sagrado. El ejercicio de análisis abrió la posibilidad de que interpretar la elaboración teológica indígena del Popol Vuh, ya que este texto ha sido la referencia básica para la reflexión teológica de los indígenas católicos en la actualidad.

Así me aventure a proponer que los sistemas simbólicos religiosos mayenses, sistematizados en la teología de estos pueblos, estarían en la posibilidad de dialogar con otras culturas para ampliar el discurso teológico universal, pues en el ejercicio de desentrañar el sentido de estos sistemas, permitió visualizar extraordinarios grados de complejidad y de articulación sistemática de las conceptualizaciones genéricas de la divinidad en la cultura. Sin embargo también asumimos que en la realidad del hecho de la Conquista, las síntesis simbólicas se encaminaron tal vez, a construir un mero cúmulo de fragmentaciones, creencias secundarias e imágenes aisladas de reflejos de lo sagrado en el mundo indígena actual.

Pero a pesar de ello, a través de la práctica de los ritos y de las narraciones de los mitos actuales, comprendimos que en la sabiduría compleja de los ancianos y ancianas sabias de hoy, probablemente se halle un sistema simbólico conceptual en grados de complejidad y de articulación sistemática. Los indígenas católicos referirán la veracidad de estas creencias y su efectividad, cuando se avoquen al quehacer de hurgar con profundidad, en la urdimbre de sus estructuras genéricas.

En el capítulo tercero describimos el proceso del discurso teológico, en él se manifiesta el modo en que los tsotsiles y tseltales construyen su sistema de pensamiento complejo sobre la divinidad, y cómo la urdimbre de sus sistemas simbólicos que se fusionan en el sistema religioso, hace posible que este pensamiento proporcione conocimiento en otros ámbitos de la organización de la sociedad. Constatamos que en los discursos teológicos la estructura conceptual de lo sagrado tiene que ver con la economía del pueblo, con la salud, con el cuidado y disfrute de

los recursos naturales, con la manera en cómo se deben relaciona las personas entre ellas y con la naturaleza, pero el discurso también evidenció el alcance en los ámbitos de lo político, de la justicia, la educación y las mujeres, lo que incita a los indígenas católicos a realizar acciones para el goce y defensa de sus derechos como pueblos indígenas.

Los discursos teológicos como discursos sociales, evidenciaron que estos pueblos indígenas católicos han logrado una elaboración teológica para dar consistencia a la configuración sistémica de la Iglesia Autóctona. Esto da solidez a su pensamiento complejo para desdoblarse en la práctica cotidiana y concretar lo que los indígenas enuncian como “proyecto de vida”. Los discursos teológicos evidenciaron que las estructuras conceptuales de lo sagrado permiten dar orientación de futuro, y que dan solidez a otras estructuras, que pueden dar sustento a una propuesta alternativa de una sociedad indígena con organización e instituciones económica, política, social, cultural, educativa, jurídica, religiosa, acordes al discurso de los derechos humanos.

En el capítulo IV, pusimos en evidencia la manera en como se ha sumado la potencialidad de los indígenas católicos en las luchas étnicas para mantener las vías de la legitimidad, manteniendo un diálogo directo a nivel mundial junto con otros pueblos para que se aprobara la Declaración Universal de los Pueblos Indígenas en las instancias de la ONU. Los movimientos indígenas del mundo han logrado mantener la atención de expertos para lograr su apoyo, y así, con el reconocimiento del derecho básico de existir como pueblo, se promueva el ejercicio y la defensa de otros derechos, sobre todo el derecho a la Autonomía, el derecho a utilizar el territorio y los recursos naturales de acuerdo a su cosmovisión.

Las reflexiones de los elementos fundamentales que permiten el desarrollo de la cultura, como el territorio, el enfoque de derechos humanos, evidencio por qué por parte del Estado persiste la negativa a reconocer a los indígenas como pueblos. Pero

por otro lado, consideramos de suma importancia el que los mismo indígenas desentrañaran la significación del territorio en los términos de su cosmovisión sobre lo sagrado, pues esto le da sentido a la defensa del derecho a conservar y utilizar su territorio para que las generaciones venideras puedan disfrutar de un espacio en donde seguir produciendo su cultura.

Ciertamente que las experiencias de Autonomía son mínimas, localizadas, atomizadas, desintegradas unas de otras, y que en el nivel nacional, los intereses de la sociedad están enfocados en la reivindicación de otros derechos, por lo que creemos que el contexto coyuntural poco favorece a que en el ámbito nacional se tejan alianzas estratégicas que coadyuven a la futura cristalización de las Autonomías. Sin embargo los sujetos de este derecho se mantienen en el nivel de reflexión y utilizando espacios políticos para que sus intereses entre en agendas nacionales e internacionales y la posibilidad del ejercicio del derecho siga en la mesa de discusión.

Quedaría pendiente en el ejercicio de este análisis, dar respuestas a cuestionamientos críticos ante las limitaciones que tiene la utilización del marco teórico de los sistemas culturales.

Uno de los principales problemas que se debe enfrentar, es el aspecto sincrónico del análisis de los símbolos, vaticinados por los críticos del estructuralismo de Levi-Strauss. (Haidar Julieta, 1990). A mi parecer, el proceso de la elaboración teológica que se desarrolló a la par con la propuesta del materialismo histórico, posibilitó que el análisis de los sistemas simbólicos trate de superar el sincronismo, en el modo de analizar los símbolos. El análisis hecho por los teólogos indios no se guió esencialmente por la propuesta del estructuralismo clásico, que interpreta los símbolos en razón de sí mismos, sino que hizo una exégesis de los símbolos desde la realidad de la vida cotidiana. El estructuralismo propone que para analizar los mitos y los ritos, se debe proceder en la manera en como se estructura la enunciación de las

palabras, así la oposición y complementación de binomios es lo que estructura el lenguaje. Entonces el análisis antropológico se centra en oponer y complementar los sistemas simbólicos de los ritos y los mitos, desencajando de la vida cotidiana a las personas que pasan por la experiencia de los ritos. En la propuesta de Geertz, el mundo imaginario de los ritos y los mitos (la cosmovisión), se funde en el mundo de los sentimientos y las actitudes (el ethos) de la vida real, para lograr que la vida se comprenda como una misma realidad, entonces es como se logra el cambio de la situación. A mi parecer, eso es lo que lograron los indígenas de la teología india. Para ellos en la lectura de sus mitos, los tigres, los judíos, los perseguidores, en suma los agentes que provocan el caos, se significan en todas aquellas autoridades (los gobernantes, los ricos y sus aliados) que no permiten que la mayoría de hombres y mujeres que conforman el pueblo, no puedan gozar y disfrutar la vida, ni siquiera en sus derechos básicos, como son el tener que comer, salud, educación, etc.

Entonces, si los hombres y las mujeres, que son hijos e hijas de las divinidades, llámese Ojoroxtotil, jManujel, Jesús el hijo de Dios, no pueden vivir en el caos provocado por el hambre, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte, entonces si Dios como Creador y Formador organizó la vida para disfrutarla, entonces hay que caminar para superar el caos, ahondar en la nueva información que surge del caos, para reestablecer el orden.

A mi parecer en esta propuesta de analizar el sistema simbólico aplicado para pensar cómo superar el caos que provocan los que gobiernan en este sistema económico capitalista, puede ser una propuesta para avanzar en el análisis de los sistemas simbólicos superando de alguna manera la perspectiva sincrónica del estructuralismo.

Otra de las críticas que se hacen al marco teórico del análisis de las estructuras simbólicas, es la crítica del relativismo cultural en que recae esta propuesta, dada su tendencia esencialista de conceptualizar, por no decir deificar, el papel de la cultura

en la vida colectiva de los indígenas, y que políticamente, este modo de enfrentar procesos culturales, políticamente proponen que la solución de la crisis del sistema económico actual, estriba en que la imposición de la cultura de los indígenas como el paradigma que nos salve de la crisis que enfrentamos en el mundo.

Como logramos evidenciar, en el proceso de la teología indígena ciertamente no se puede negar que esta tendencia de “rescatar el mundo desde la nueva evangelización”, se da en el seno mismo de la Iglesia, puesto que los intereses de la jerarquía apuntalados desde el Concilio Vaticano II, eran ubicar su posición en el reacomodamiento de las fuerzas económicas y políticas al término de la Guerra Fría. Masferrer acota el interés que tenía finalmente la Iglesia, cuando el papa Juan Pablo II, realiza sus últimas visitas a América Latina, específicamente Cuba, y cuando manifestó su postura frente a la masacre de Act’eal: Roma opta por reacomodarse con los capitalitas neoliberales de la Unión Europea, los neoliberales “buenos”, y al fin católicos. En este marco creemos que la línea de la Iglesia interesada en potenciar a la Iglesia desde la conceptualización de la Inculturación- Iglesia autóctona- teología india, no sería ajena a estos intereses.

Pero también creemos que desde este reacomodo de la Iglesia, los miembros de la Iglesia que concurren en la perspectiva mística replantearon su posicionamiento y a pesar de la tensión, se mantuvo en la defensa del proceso frente a la negativa de Roma. Pero por otra parte, juzgamos que este sector de la Iglesia, siguió su caminar en la defensa de este proceso por la decisión de los ministros indígena –diáconos, catequistas, y otros servidores- de no abandonar el proceso religiosos, sino al contrario, se apropiaron de la propuesta para reelaborar de nueva cuenta la estructura sistémica religiosa, y desde allí incidir en otros ámbitos de su vida colectiva para continuar en la lucha de la defensa de sus derechos humanos.

Comprendo entonces que las consecuencias de este proceso superan la confrontación de otra visión antropológica que imputa al proceso de la teología india, como un proceso que declina, en el pero de los casos, en una perspectiva folklórica.

“La teología que piensa a las etnicidades y sus valores como esencialidades inmutables al cabo de los siglos hace presente el legado de la escolástica, tan caro al período formativo de la Europa actual. Por su parte, la construcción de una o varias teologías (de la encarnación, de la liberación, concreta, dialéctica, estructuralista...) con categorías antropológicas o de marxismo, no enuncian una novedad, sino una adecuación a las formulaciones de la época. El hito formativo del cristianismo en su diálogo con el helenismo, como bien ha visto Jaeger (1965), difícilmente alcanzarán parangón. La nueva catolicidad: volver las actitudes y las prácticas en emulación de las etnicidades; de otra manera, antes que tender hacia un horizonte universal convertir esos horizontes hacia los valores de etnicidades en específico para de ellos expandir, más que abonar, una modalidad de civilización diferente, induce conversiones hacia un tipo de culturalismo, en el mejor de los casos, en el peor: una folklorización. En términos políticos, es el intento de imponer como dominante alguna que ahora es cultura periférica o marginal”. (Morales Bermúdez, 2005: 363- 364)

Opinamos que en la razón misma de la antropología crítica, estas argumentaciones son válidas por los análisis de los fenómenos religiosos que permitieron cierto tipo de consensos científicos en la perspectiva lineal en la se ha mantenido las ciencias en general, y en una gran mayoría de análisis de este tipo de fenómenos, esos han sido los resultados.

Sin embargo, por las razones mismas de los nuevo planteamientos de la epistemología científica que teoriza el “caos”, creemos que este proceso analizado en esta nueva propuesta, permite que se vea en una perspectiva no lineal, determinista, predictiva, al romperse por esta dialéctica orden/ caos/ nuevo orden:

“...al tiempo que nos vemos obligados a sustituir las causalidades simples, las ecuaciones elementales y las correlaciones directas, con causalidades múltiples, ecuaciones simultáneas

de muchos elementos y correlaciones complejas y mediadas de muchos factores diferentes.
(Aguirre Rojas, 2003: 119).

en consecuencia, el fenómeno religioso del mundo indígena que analizamos, examinado en esta nueva perspectiva, más allá de determinar si se degrada en relativismo cultural o incluso en folclor, nos ha proporcionado más información, desde la que seguramente sus propios sujetos utilizan para reelaborar sus estructuras sistémicas religiosas, económicas, políticas, sociales, jurídicas y por supuesto, culturales.

Lo que queremos señalar con esto, es que el esfuerzo analítico presentado en este estudio, no pretende ser una respuesta única de lo que es el mundo indígena católico, es sólo una visión entre el gran abanico de posibilidades que desde el marco de las propuestas antropológicas, indagan el fenómeno religioso. Considero que la propuesta, lejos de parecer una aberración que atenta contra epistemología de la Ciencia moderna, que rompió con las anteriores “verdades reveladas” de la iglesia medieval, resulte de interés para los tiempos actuales en que se aspira a que el discurso de los pueblos indígenas, acreciente el universo del discurso humano en pro de la construcción de un mundo que haga valer el goce y disfrute de los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE Rojas, Carlos, 2003, *Immanuel Wallerstein crítica del sistema- mundo capitalista*, México, ERA

BARBADOS, Grupo de, 1979: *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la segunda Reunión de Barbados*, México, D.F., Nueva Imagen, 4ª edición

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, 1998, “Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.) *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, CONACULTA- INAH Eds., pp. 171- 194

BAUM, Gregorio, 1980, *Religión y alineación lectura teológica de la sociología*, Madrid, Cristiandad ed.

Biblia de Jerusalén, 1971, España, Desclée de Brouwer

Biblia latinoamericana, 1993, España, San Pablo- Verbo Divino

BOFF Leonardo, Clodovis Boff, 1986, *Cómo hacer teología de la liberación*, Colombia, Ed. Paulinas

BOFF, Leonardo, 1987, “¿Qué significa teológicamente Pueblo de Dios e Iglesia popular?”, en *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Colombia, Ediciones paulinas

BONFIL Batalla Guillermo, 1990, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo.

CENAPI, *Xicotepec indígenas en polémica sobre la Iglesia*, México, CENAMI, 1ª reimpresión 2000

CELAM, 1968, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Colombia, CELAM

- 1979, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla*. México, CEM
- *SANTO DOMINGO*, 1992, *IV Conferencia general del episcopado latinoamericano*, México, DABAR Ed.

COMISION EPISCOPAL DE PASTORAL INDÍGENA, 1988, *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México*, México, CENAMI

CLECH LAM, Maivân, 1996, “El valor jurídico de la libre determinación: visión o inconvivencia”, en, *Pueblos o poblaciones; igualdad, autonomía y libre determinación: intereses en juego en el decenio internacional de las poblaciones indígenas del mudo*. Ensayos sobre derechos humanos y desarrollo democrático Montreal, Centro Internacional de Derechos humanos y Desarrollo Democrático, # 5, pp. 71- 127

Documentos completos del Vaticano II, 1966, Bilbao, Mensajero- Sal Térrea 4ª ed.

DUVERGER, Christian, 1990, *La conversión de los indios de la Nueva España, con el texto de los Coloquios de los doce de Bernardino de Sahún*, Ecuador, Abya Yala Ed., Col. 500 años No. 18

GEERTZ, Clifford, 2003, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa ed., duodécima reimpresión

GUTIÉRREZ, Gustavo, 1977, *Revelación y anuncio de Dios en la Historia*, Perú, Movimiento internacional de estudiantes católicos, servicio de documentación, juventud estudiantil católica internacional, secretariado latinoamericano, documento 21

H AidAR, Julieta, 1990, *El Estructuralismo o Levi- Strauss y la fascinación de la razón*, México, Juan Pablos ed., Las teorías antropológicas tomo II

HAYLES, Catherine N., 1998, *La evolución del caos*, el orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas, España, Gedisa ed.

HESIODO, 1978, *Teogonía*, México, Porrúa, 4ª ed., “Sepan Cuantos”, núm. 206

HOMERO, *La Odisea*, España, Obras Selectas, Edimat Libros

HUMBERT, Juan, *Mitología griega romana*, Barcelona, Gustava Gili ed., versión de la 24ª edición francesa

INI, 1995, *Derechos Indígenas lectura comentada del Convenio 169º de la Organización Internacional del Trabajo*, México, INI ed.

JAEGER, Werner, 2005, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, Breviarios, novena reimpresión

KROTZ, Esteban, 2002, *La otredad cultural. Entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, UAM-Iztapalapa/ FCE

LOIS, Julio, 1998, “La teología de la Liberación en África”, en, *La teología de la liberación en América Latina, África y Asia*, Madrid, Cátedra Chaminade, PPC Ed., pp.

LÓPEZ Bárcenas, Francisco, 2005, *Los movimientos indígenas en México. Rostros y caminos*, México, Centreo de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas mc ed.

LÓPEZ Hernández, Eleazar, 2004, “Teologías indias en la Iglesia métodos y propuestas”, en, *En busca de la tierra sin mal mito de origen y sueños de futuro de los pueblos indios, Memoria del IV encuentro taller latinoamericano de teología india*, Ecuador, Abya Yala, pp. 267- 290

LÖWY, Michael, 1999. “El cristianismo liberacionista en América latina, en, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI ed., 47- 106

MARZAL, Manuel, 2002, *Tierra encantada tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, ed. Trotta

MASFERRER, Kan Elio, 2004: *¿Es del César o es de Dios?. Religión y política en el México contemporáneo*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades- UNAM- PyV,

MATEOS, Muñoz Agustín, 2005, *Etimologías griegas del español*, México, Esfinge, vigésima quinta edición

MEDINA Escalante, Miguel Jesús, 1999, “Visión contemporánea acerca de los derechos humanos de los pueblos indios”, en José Emilio Ordóñez Cifuentes, (coord.) *Pueblos indígenas y derechos étnicos VII Jornadas Lascasianas*, México, UNAM, pp. 51- 67

MORALES Bermúdez, Jesús, 2005, *Entre ásperos caminos llanos la diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950- 1995*, México, Casa Juan Pablos- UNICACH- UNICH-COCyTECH,

- 2003, *Memorial del tiempo o vía de las Conversaciones*, México, Biblioteca popular de Chiapas, Gobierno del estado de Chiapas

O’DONNELL, Daniel, 2004, “La libre determinación, los derechos de las minorías y los derechos de las poblaciones indígenas”, en, *Derecho internacional de los derechos humanos, normativa, jurisprudencia y doctrina de los sistemas universales e interamericano*, Bogotá, Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, pp. 847- 909

PELAN Jhon, L, 1972, *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*, México, UNAM- IIIH,

PÉREZ Archibold, Juan, 1998, “Autonomía kuna y estado panameño”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.) *Autonomías étnicas y Estados Nacionales*, México, CONACULTA- ENAH ed., pp. 243- 274

POP VUH, 1994, México, Traducción de texto original por Adrián Recinos. 24^a reimpresión, FCE,

REGINO Montes, Adelfo, 1998, “La reconstitución de los pueblos indígenas”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, CONACULTA- INAH ed., pp. 415- 443

SER MIXE, 1995, “Pueblos”, en, *Contribuciones a la discusión sobre derechos fundamentales de los pueblos indígenas*, Oaxaca México, Servicios del Pueblo Mixe, A.C., pp. 25- 30

SILLER, Acuña Clodomiro, 1990, *Para comprender el Mensaje de María de Guadalupe*, Argentina, Ed. Guadalupe

SILVA Gotay, Samuel, 1981, *El pensamiento cristiano revolucionario en América latina y El Caribe*, Salamanca, ed. Sígueme,

STAVENHAGEN, 1992, Rodolfo, “Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales”, en, *Nueva Antropología*, México, vol. XIII, núm. 43, pp. 83- 99

STRAUSS, Levi, 1992, *Antropología Estructural*, España, PAIDOS, 2ª ed.

- 1992, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, Breviarios, séptima reimpresión

SUESS, Paulo, 1991, “Mediaciones metodológicas de la teología cristiana como presupuesto para la práctica misionera”, en, *Teología India primer encuentro taller latinoamericano*, México- Ecuador, CENAMI- ABYA YALA, pp. 81- 128

TAMEZ Elsa, 1991, *Justicia de Dios: Vida para todos la justificación por la fe en Pablo*, San José de Costa Rica, Sebila ed.

Teología India, 1993, *primer encuentro taller latinoamericano*, México- Ecuador
CENAMI- ABYA YALA,

Teología India Mayenes, 1993, *memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales*, México- Ecuador, CENAMI- ABYA YALA- Comisión Cristiana de Desarrollo

Teología India Mayenes, 1996, *memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales*, Guatemala, México, CENAMI,

Hemerografía

CASON, Jim, y David Brooks, 2000, “Movimientos indígenas, principales retos para AL en el futuro: CIA”, *La Jornada*, 19 de diciembre, México

CE- ACATL, 1996, revista no. 76-77

Documentos

AGUIRRE, Arizmendi Felipe, 2005, *Carta- comunicado*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

BARREDA, Andrés, 1998, *La subordinación del sureste mexicano a la geoeconomía y geopolítica norteamericanas*. México

CEM, 2002, *La Iglesia ante la emergencia de los pueblos indígenas*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano- Comisión Episcopal de Pastoral Indígena

CENAMI, 2005, *Nuevos ataques a la pastoral indígena y la Teología India*, México, Centro Nacional de Misiones Indígenas

CDHFBLC, 2002, *Encuentro de experiencias de autonomía*, 25, 26 y 27 de octubre México, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas

CIDH, 2000, *Caso de la comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni excepciones preliminares. Sentencia de 1 de febrero de 2000*, Corte Interamericana de Derechos Humanos

LÓPEZ, Hernández Eleazar, 1996, “¿Qué es la cultura?”, en, *Taller sobre inculturación en Panajachel*, memoria- mimeo

- 2005, *Datos sobre el caso del p. Eleazar López Hernández*, México, CENAMI

ONU,

- 1994, *Proyecto de declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos
- 2004, "El concepto de pueblos indígenas", en, *Documento de antecedentes preparado por la Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas*, DEPARTAMENTO DE ASUNTOS ECONÓMICOS Y SOCIALES, División de Política Social y Desarrollo, Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, Nueva York
- 2004, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, Rodolfo Stavenhagen. Adición Conclusiones y recomendaciones del Seminario de

expertos sobre Pueblos Indígenas y la Administración de Justicia. Comisión de Derechos Humanos 60º periodo de sesiones, Madrid, Tema 15 del programa provisional, Cuestiones Indígenas

RATZINGER, 2000, Joseph, *Dominus Iesus*, Roma, Declaración

REGINO Montes, Adelfo,

- 1999, *Los pueblos indígenas: realidades, derechos y reconstitución*. Documento revisado para el Diplomado de Antropología Aplicada para el etnodesarrollo del CIESAS-ISTMO.
- 2002, *La Autonomía Indígena, una alternativa eficaz para hacer posible el federalismo en estados multiculturales*, México, SERvicios del Pueblo Mixe, Ponencia

Folletos

AGUILAR, Hernández Carlos, María Jiménez Ruiz, escritores, “*Uts’inot te pobre jManuel*”, *cholbil ch’ul c’op ta jtseltaletic*. “*Persecución del pobre Manuel*”, *palabra sagrada de los tseltales*, México, CENAMI

EQUIPO COORDINADOR DE TEOLOGÍA INDIA, Parroquia de Ch’enalvo’

- *Slo’ilal nupinel tsaquiel*, rito de matrimonio, Chiapas México, ed. CENAMI
- *Slo’ilal svoquebal olol* rito del nacimiento, Chiapas México, ed. CENAMI
- *Yich’el ta muc’ ac’ cuxlejal*, rito para pedir la vida, Chiapas México, ed. CENAMI
- *Yich’el ta muc’ toy vits* rito del rezo del cerro, Chiapas México, Parroquia de San Pedro Ch’enalvo’, ed. CENAMI.
- *Yich’el ta muc’ ilol c’ac’al* rito del curandero, Chiapas México, ed. CENAMI

- “Ojoroxtotil”, en, *Ch’ul Poco’ lo’il yu’un tsotsiletic Palabra antigua tsotsil*, archivo parroquial de Ch’enalho’, pp. 24- 38

SILLER, Acuña Clodomiro, *La Inculturación del Evangelio*, 1989, CENAMI

Memorias

Teología India Mayense

1° regional, 1991, México- Centro América, realizado en SCLC, Chiapas

2° regional, 1993, Chiapas, Yucatán, Veracruz, , realizado en SCLC, Chiapas

3° regional, 1993 (segundo regional México- Centro América) realizado en Chichicastenango, Guatemala

4° regional, 1993, Chiapas, Yucatán, Veracruz, realizado en Maní, Yucatán

5° regional, 1994, Chiapas, Yucatán, Veracruz, realizado en Bachajón, Chiapas

6° regional, 1995, Chiapas, Yucatán, Veracruz, realizado en Huixtán, Chiapas

- regional, 1996, (tercero regional México- Centroamérica), realizado en Guatemala

7° regional, 1997, Chiapas, Yucatán, Veracruz, realizado en Sibac ha’, Ocosingo

8° regional, 1998, Chiapas, Yucatán, Veracruz, realizado en Cancuc, Chiapas

9° regional, 1999, Chiapas, Yucatán, Veracruz, realizado en Amatenango del Valle

10° regional, 2000, Chiapas, Yucatán, realizado en Nuevo Huixtan Las Margaritas

11° regional, 2001, Chiapas, Yucatán. Realizado en Frontera Corozal, Ocosingo

Cursos de catequistas

Memoria del curso, 1996, archivo parroquial de Ch’enalho’

Memoria del curso de catequistas 1997, archivo parroquial de Ch’enalho’

ANEXOS

Entrevista Pedro Gutiérrez Jiménez. Coordinador tseltal de Teología Mayense

3 de septiembre de 2005

Mi proceso comienza en 1980, no pude seguir estudiando, tenía que invertir tiempo además del trabajo cotidiano. En vez de ir a jugar básquet, decidí leer y estudiar la Biblia, animado por mi hermano que fue catequista.

No fui al catecismo. Después de leer la Biblia, sentí deseo de corazón de hacer algo por mi pueblo, servir de otra manera. Empecé a pedir a Dios en silencio y oración que me mostrara el camino, empecé una búsqueda personal. Me quedaba en una casa de maíz, meditando con la Biblia, por las noches hacía oración para encontrar mi camino, para formarme para el servicio.

Empecé a caminar a ir a las celebraciones dominicales en la Arena. Desde allí empecé a participar. Allí está la misión de jesuitas.

Mi tío y principales de La Arena me invitaron a ser catequista, no era quedarme en la comunidad, era salir a mi formación preparatoria.

De allí en la búsqueda de camino, para poder realizar mi sueño de servir a la comunidad, nadie me enseñó las oraciones, sólo quería servir.

Tuve un primer sueño en donde Jesús dice a sus discípulos que carguen su cruz y que me siga. ¿Por qué sólo escoger a no tseltales? ¿Por qué no me llamas a mí para poder servirme? Hubo resistencia de mis padres para que yo saliera, era perderme, soltar al hijo menor. Tuve el sueño que un principal con muchas canas, barbón. Me dice que mi oración estaba bien. Quedé solo en... Se alegró mucho mi corazón porque hay una respuesta a mi petición. Dios escuchó mi corazón de querer servir y formarme.

Se...mi deseo de salir y recorrer mi formación, platicar con mis padres de que quería ser sacerdote como los de La Arena.

Mi padre se negó, me dijo que no puedo salir, me dijo “a poco no eres hombre, somos para casarnos, tener familia”. No se apagó la mecha de mi corazón, decidí quedarme un año y obedecer a mis padres.

Me hizo ejidatario para amarrarme y no dejarme salir. Me enfermé de paludismo, gracias a la enfermedad mis padres recapacitaron. “No queremos que le pase nada”.,

pues al ir lejos me puede pasar algo, pero si se queda aquí se puede morir. Cuando tuve alivio logré salir a la preparatoria.

En Palenque empecé a conocer sobre la Biblia, estuve cercano del trabajo eclesial, estuve en pláticas para la primera comunión.

En Palenque tuve otro sueño: salí e una cueva, alguien me dice “métete a la cueva”; un brazo de metate se transforma en arpa, empiezo a tocar y salen cantos de Moisés, Isaías, Jeremías. Me impactó. Salí de la cueva. Encontré una multitud, me senté, me rodeaban. Expliqué que yo había llegado a ese lugar, no se como se llama, no se que caminos me trajeron, no se como regresar. Sentí alegría en medio de ellos. Confirma el no dejar atrás mi sueño y deseo.

Empecé a motivar para hablar con la parroquia. Hablé con el padre Hilario de Puerto Rico, me invitó, fui, le hablé de mi deseo, pero me desanimó con su carácter.

Salí en grupos juveniles en Palenque. Conocer el trabajo de los diáconos... descontento de alumnos y maestros charros. Sábados y domingos eran para el proceso de la parroquia. Fue el puente para entrar al seminario.

Me vide a San Cristóbal. Desde la entrada del seminario, deseo de descubrir mi camino por lo que estoy en la tierra, servir a mi comunidad. No me dificultó integrarme, conocer a la diócesis. No me opuse a la propuesta de Chanfón de conocer la experiencia pastoral y decidir si quiero o no, era una semana cada mes para ir a las parroquias, era oportunidad de valorar, dar a conocer otros procesos, reafirmar mi corazón.

Empezar a buscar complemento de mi formación. No me opuse e leer, estudiar, orar, lo ya estudiado. Seguí buscando, había vacío en mi corazón. No perdí la práctica de oración a solas. Las motivaciones de agentes de pastoral, del obispo fue muy grande.

Nació otro deseo de encontrar con mis raíces. En la formación desde primaria-preparatoria, fue fuerte en el corazón, la educación de maestros bilingües es rechazar la nuestro, ser castigados si hablamos la lengua. Muy doloroso en la primaria. Tener a mi hermano, no le hablo porque tenemos que hablar en español, tengo otros amigos. Nos alejamos más de 200 metros para hablar en tselal.

Cuando estoy en la prepa escribo cartas a mi familia en español.

Los diáconos hablan bien de la cultura, aprecian las tradiciones. Me cambió: yo aquí soy tselal, empiezo a escribir mis cartas en tselal. Buscar y reencontrar mi raíz y tradiciones de las abuelas y abuelos. Si no pude crecer al lado de mis abuelos, sentí la necesidad con los principales que me hablan de la tradición y sabiduría.

Desde mi niñez hasta la prepa, no fui formado a la manera católica romano occidental. Tampoco cercano a la sabiduría de los abuelos, sentía el vacío de mi corazón de querer buscar.

Seminario: mucho contenido, combinar, doble esfuerzo para llenar el gran vacío. Conocerme, a mis padres, abuelos, el recorrido tseltal. Disfruté ida a los equipos a conocer experiencias.

No sólo lo tseltal, también conocer tsotsiles, tojolabales, castilla. Chab, Cancuc, Tenejapa, conocí el arpa, es un sueño que es posible cantar, gozar a Dios desde nuestra tradición, bailar con todo el corazón, se reafirma lo que busco, que quiero.

Voy a Oaxaca, pasar todo lo de mi formación y dar mejor mi servicio a la comunidad. Aunque me vaya lejos ya se quien soy “tseltal”, falta mucho pero seguiré buscando. Estuve cerca de CENAMI. Para prepararme negocie para que me permitieran ir y completar mi formación para que me llene el corazón. Empecé a buscar, cuando fui a Etlá, hay materias que me aburren me preguntaba ¿por qué aprender latín? ¿Por qué no en tseltal?. No quise rezar el latín y me bajaron calificación.

Era un grupo cohesionado para servir y trabajar con los pobres, mi pueblo tseltal. Me opuse al uso de trapos y vestimentas de seminarista porque eso me alejaba de mis hermanos y hermanas, me sentía distinto, no quería esto. Pensé para quiero ser sacerdote?

Se cierra Etlá Oaxaca. Para los chiapanecos fue una alegría porque regresábamos a nuestras comunidades. Buscar un modelo de formación distinta, combinábamos la formación con experiencia pastoral.

En Comitán: buscar formadores, sin recursos, sin pagar tiempo, hubo apertura de agentes de pastoral, nos veían como hermanitos, nos orientaron en el camino. Llenó mi corazón. Cuando dijeron que iríamos otra vez a Oaxaca no quise otro modelo de formación ni otros contenidos.

Elaborar currícula para que se complementara lo que quiero, como todo seminarista y lo de mi corazón. Pensé ir a Cancuc un año.

En Cancuc sentí que la tradición estaba muy fuerte.

1. No importa que no sea el tseltal de Bachajón pero hay algo en común.
2. Por la historia de Cancuc, sede de la rebelión y conocer el corazón de lo que hay. No para dar cursos, es para conocer cómo viven los hermanos y hermanas tseltales la cultura. Que me inviten a su trabajo, entre en “temascal”, me enseñó a quitar la vergüenza del cuerpo, entre desnudo con toda la familia,

me dejé enseñar, caminar, enamorar mi corazón con los hermanos, abrir mi corazón para conocer un ser tseltal.

Quiero seguir así. Valoro la confianza y respeto de mi libertad por parte del rector, de Don Samuel. Me dejaron libre.

Quiero seguir en la pastoral indígena, asumir la teología india, articulando. Cuando no éramos los indicados, elegidos, entramos como colados en la reunión de CENAMI, Beto y yo, pedimos quedarnos en la reunión.

Buscando nuestro corazón identidad, forma distinta de formación. De mucha importancia para nuestro corazón, nos abrió la puerta para participar, Don Samuel, sin saber qué decir frente a los grandes grupos.

Término del encuentro, aceptamos articular la región mayense, nos dejó la tarea don Samuel, recayó más en mí.

Mi formación y responsabilidad desde la teología india.

La Asamblea diocesana me espantaba porque la pastoral indígena y la teología india no era muy apreciada por agentes de pastoral de la diócesis, había sospechas sobre el tema, sentía que era como condición que llevaba el compromiso histórico. Tenía miedos de críticas, sentía gritar esto es lo que sentimos y queremos, se me enredaba todo, jatic Samuel me ayudó.

El Popol Vuh era historia de salvación, donde los indígenas tienen su propia historia de salvación, tuvimos gran apoyo e impulso de jatic, su compañía.

La causa del cierre del seminario fue por radicales. En ETLA Oaxaca nos identificaban con Méndez Arceo, dar razón de la Iglesia de los pobres, “comunistas”, “revolucionarios”. Éramos 35 contra 4; estábamos equivocados de camino, era campo de entrenamiento. El rector era Víctor Anguiano, estuvo del lado de los seminaristas, pidió que se impusiera la sotana. Nos expusimos, aguantamos, resistimos. “Gracias por el cierre” es motivo para acercarnos más a los nuestros, no termina nuestra búsqueda. Hablamos frente al arzobispo.

En un encuentro de teología india encontré a Don Héctor en Tehuantepec. Metimos todo nuestro corazón a este trabajo. Buscamos articulación con Honduras, Guatemala, Salvador, tuve que viajar con Beto y presbiterianos, hablar de hacer un encuentro regional. Utilizamos un pasaje para dos personas, fue bonita la experiencia, metimos todo el corazón, nos convenció el trabajo, respondió a lo que quería el corazón. Hacía vibrar nuestro corazón, inventábamos para estar y participar, Beto me hizo pasar por seminarista jesuita.

Empezamos a abordar nuestra teología con mirar nuestra realidad, desde el corazón de nuestra teología, de abuelos y abuelas que está en todo. Estamos convencidos de que estamos en un momento distinto para nuestros pueblos, para lo nuestro. Tenía que pasar esta oscuridad, noche dolorosa y triste, de negación y destrucción de nuestra riqueza espiritual.

Veo que el futuro en estas tierras ya no es de volver al silencio, ya no es callar lo nuestro, no es imponer lo nuestro. Es el futuro de este proceso más consolidado por nosotros como tseltales, tsotsiles, mayenses. Fortalecer a pesar de la opresión estructural eclesial. Apoyo con quienes hay solidaridad, sobre todo el crecer fuerte de nuestras teologías y espiritualidades, se van a dar fuera de las iglesias cristianas. Porque dentro, agradecemos a los agentes de pastoral, a la diócesis que han posibilitado nuestra emergencia, cuidar a las personas que nos dejaron...

Llegó el momento de decir queremos ser nosotros con nuestro modo propio, pensamiento y corazón propio, le guste o no a la institución, porque sentimos que esta emergencia, engrandece, alegra, florece nuestro corazón, ya no podemos dejar que sea aplastado y condenada. Sistematizar la teología, cosechar nuestra teología, escribirla y devolverla a las comunidades, que sea una palabra que haga fortalecer el caminar de nuestros pueblos en la construcción de la esperanza y alternativas. Y este en toda nuestra vida comunitaria y nuestra vida civil.

Disfrutarlo, gozando lo que somos, lo que Dios puso en nosotros, disfrutar otras siembras que son presencia, caminar que Dios puso en otras hermanas y hermanos. La Biblia nos reconstruye como personas, como pueblos, profundizamos la Biblia, profundizamos lo que somos como pueblos, como personas, no lo que dicen los otros que debemos ser.

ESTRUCTURA DE LA CEM

La Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), institución de carácter permanente, es el organismo de los Obispos mexicanos, para ejercer colegialmente algunas funciones pastorales.

PRESIDENCIA DE LA CEM

- El Consejo de Presidencia es el principal órgano ejecutivo de la CEM y del Consejo Permanente.
- El Consejo de Presidencia se compone del Presidente, el Vicepresidente, el Secretario General, el Tesorero General de la CEM, y dos obispos Vocales elegidos entre los Representantes de las Regiones Pastorales.
- El Consejo de Presidencia se reúne cuantas veces sea necesario conforme a la índole y cantidad de los asuntos de su competencia.

CONSEJO PERMANENTE DE LACEM

- El Consejo Permanente es el órgano representativo de los Obispos miembros de la CEM, y tiene como función asegurar la continuidad de las tareas de la Conferencia y el cumplimiento de sus acuerdos.
- El Consejo Permanente se compone del Consejo de Presidencia y de los Representantes de las Regiones Pastorales.
- El Consejo Permanente se reúne cuatro veces al año en sesión ordinaria; en sesión extraordinaria, siempre que la mayoría absoluta de sus miembros o el Consejo de Presidencia lo juzguen necesario.
- Para la validez de sus sesiones es suficiente la presencia de los dos tercios de sus miembros.

SECRETARIA GENERAL

- La Secretaría General es el órgano habitual al servicio de la CEM y de sus organismos para la coordinación, la comunicación y la información.
- La Secretaría General se compone del Secretario General, que deberá ser Obispo, del Secretario Ejecutivo y de uno o más Secretarios Adjuntos. Tanto el Secretario General como sus principales colaboradores estarán a tiempo completo al servicio de la Secretaría.
- Para el desempeño de sus funciones, la Secretaría General de la CEM (SEGECEM) cuenta con sus propias oficinas, y se vale de la ayuda del Consejo de Secretarios Ejecutivos de las Comisiones y Departamentos Episcopales y de un Equipo de Asesores.

CARDENALES

Los Cardenales de la Santa Iglesia Romana constituyen un colegio peculiar, al que compete proveer a la elección del Romano Pontífice, según la norma del derecho peculiar; así mismo, los cardenales asisten al Romano Pontífice, tanto colegialmente, cuando son convocados para tratar juntos cuestiones de más importancia, como personalmente, mediante los distintos oficios que desempeñan, ayudando al Papa sobretodo en su gobierno cotidiano de la Iglesia Universal (c. 349).

Los Cardenales son creados por decreto del Romano Pontífice, que se hace público en presencia del Colegio Cardenalicio; a partir del momento de la publicación, tiene los deberes y derechos determinados por la ley (c. 351 §2).

Arquidiócesis: se refiere a la Diócesis que tiene el rango de cabeza de un conjunto de diócesis vecinas que forman una provincia eclesiástica.

ARZOBISPOS RESIDENCIALES (18)

- Es el Metropolitano o Arzobispo el que ejerce la autoridad superior dentro de una provincia eclesiástica o arquidiócesis. El cargo pertenece al Obispo de la Sede que esté al frente de la Provincia Eclesiástica y que recibe el título de Arzobispo.
- Además de las atribuciones de cualquier Obispo en su Diócesis, por derecho común, el Metropolitano o Arzobispo ejerce una limitada potestad de régimen sobre las Diócesis sufragáneas, básicamente son funciones de vigilancia y las facultades de actuación por sustitución. Aparte de estas funciones, el Metropolitano no goza ordinariamente de otra potestad sobre las Diócesis sufragáneas, a no ser que lo determine expresamente la Santa Sede en casos particulares.
- Un signo distintivo del Metropolitano o Arzobispo es el "palio", que tiene un doble significado: la comunión con el Romano Pontífice y la potestad sobre los sufragáneos de la Provincia. El palio es una cinta de lana blanca, en forma de collarín, con seis cruces de seda negra, éstas alusivas a las Iglesias particulares que forman la Provincia.

Diócesis: Unidad geográfica a cargo de un obispo.

El Concilio Vaticano II la ha llamado porción del Pueblo de Dios que se confía a un Obispo para que la apaciente con la cooperación del presbiterio, de forma que unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular, en la que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica.

OBISPOS RESIDENCIALES 61

OBISPOS TITULARES

OBISPOS AUXILIARES

Son Obispos Titulares (tienen el título de una diócesis extinta), dotados o no de facultades especiales, ayudan al Obispo Diocesano en su solicitud pastoral.

PRELATURAS TERRITORIALES

Prelatura Territorial: Nombre de una jurisdicción eclesiástica que aún no llega a ser diócesis. Su responsable es el Prelado.

COMISIONES EPISCOPALES

Las Comisiones y Departamentos Episcopales son organismos, con carácter permanente o transitorio, de animación, promoción, coordinación y desarrollo pastoral al servicio de las Regiones Pastorales y de las diócesis. Las Comisiones y Departamentos Episcopales se componen de un Obispo Presidente, elegido por la Asamblea y de algunos Obispos que éste debe invitar. El Presidente nombrará a un Secretario Ejecutivo después de haberlo consultado con los demás Obispos de la Comisión o Departamento.

Primera Comisión C.E. para la Pastoral Profética

Segunda Comisión C.E. para la Pastoral Litúrgica

Tercera Comisión C.E. para la Pastoral Social

Presidente, responsable de la dimensión y secretario

Dimensiones

- Pastoral Social-Caritas
- Justicia, Paz y Reconciliación
- Fe y política
- Pastoral del Trabajo
- Pastoral de la Salud
- Pastoral Penitenciaria
- **Pastoral Indígena**
- Pastoral de la Movilidad Humana

Cuarta Comisión C.E. para Vocaciones y Ministerios

Quinta Comisión C.E. para la Familia, Juventud y Laicos

Sexta Comisión C.E. para el Diálogo Interreligioso y Comunión

Séptima Comisión C.E. para la Pastoral de la Comunicación

Octava Comisión C.E. para la Solidaridad Intraeclesial

OTROS

OBISPOS PRELADOS

Son Obispos Titulares. Tienen a cargo una jurisdicción eclesiástica que aún no llega a ser diócesis.

ARZOBISPOS EMÉRITOS

- Al Arzobispo diocesano que haya cumplido setenta y cinco años de edad se le ruega que presente la renuncia de su oficio al Sumo Pontífice, el cual proveerá teniendo en cuenta todas las circunstancias (c. 401, 1).
- Los Arzobispos Eméritos, no son miembros de la CEM, a menos que desempeñen algún cargo especial encomendado por la Sede Apostólica o por la Asamblea de la CEM.

OBISPOS EMÉRITOS

- Al Obispo diocesano que haya cumplido setenta y cinco años de edad se le ruega que presente la renuncia de su oficio al Sumo Pontífice, el cual proveerá teniendo en cuenta todas las circunstancias (c. 401, 1).
- El Obispo a quien se haya aceptado la renuncia de su oficio conserva el título de Obispo Dimisionario de su Diócesis (traducción oficial española; el original latino reza así: “Titulum emeriti suae diocesis retinet”) cfr. c. 402, 1.
- Los Obispos Eméritos, no son miembros de la CEM, a menos que desempeñen algún cargo especial encomendado por la Sede Apostólica o por la Asamblea de la CEM.

NUNCIO APOSTÓLICO

«A los legados del Romano Pontífice se les encomienda el oficio de representarle de modo estable ante las Iglesias particulares o también ante los Estados y autoridades públicas a donde son enviados» (c. 363).

«La función principal del Legado Pontificio consiste en procurar que sean cada vez más firmes y eficaces los vínculos de unidad que existen entre la Sede Apostólica y las Iglesias particulares.

El Nuncio apostólico es, pues, representante del Papa en nuestra patria, con carácter diplomático a partir del 12 de octubre de 1992, su misión es velar por todo lo que toca a la misión de la Iglesia y de la Sede Apostólica e informar constantemente al Santo Padre.

OBISPO DE LA IGLESIA ORIENTAL

Es Obispo Titular. La eparquía a su cargo comprende todo el territorio de la República Mexicana. Pertenece a la Iglesia Maronita (patriarcal), de rito antioqueño, una de las 21 Iglesias católicas orientales, dependiente de Roma, que tiene su sede en El Líbano. El actual Patriarca es el cardenal Nasrallah Boutros (Pedro) Sfeir.