

**LA TIERRA DONDE LA FE SEMBRAMOS.  
CON LOS PUEBLOS INDIOS EN LA ESPERANZA DE TRANSFORMACIÓN DE  
AMÉRICA LATINA**

**VALENTÍN MENDOZA MORALES**

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA (UPB)  
CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM)  
INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA (ITEPAL)  
BOGOTÁ, D.C.  
2012**

**LA TIERRA DONDE LA FE SEMBRAMOS.  
CON LOS PUEBLOS INDIOS EN LA ESPERANZA DE TRANSFORMACIÓN DE  
AMÉRICA LATINA**

**VALENTÍN MENDOZA MORALES**

**Trabajo de grado para optar por el título de Licenciatura Canónica  
en Teología con énfasis en Pastoral de la Comunicación Social**

**Asesor**

**Carlos E. Angarita Sarmiento**

**Doctor en Teología**

**Magister en Estudios Políticos**

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA (UPB)  
CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM)  
INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA (ITEPAL)  
BOGOTÁ, D.C.**

**2012**

**Nota de aceptación**

---

---

---

---

---

**Presidente del jurado**

---

**Jurado**

---

**Jurado**

**Bogotá, D. C., diciembre de 2012**

## **DEDICATORIA**

**A la memoria de Monseñor Samuel Ruiz (1924-2011)**

**El mestizo que se hizo indio con su pueblo.**

**A la memoria de Raúl H. Mora Lomelí (1932-2010)**

**Quien no se cansaba de repetir:**

**“¡Tengan memoria del futuro! ¡Tengan memoria del futuro!**

**Por lo menos sueñen, sueñen cómo va a ser...**

**¡Que todavía no tienen! ¡Pero ya!**

**¡Amen a lo que todavía no es! ¡Para que sea!”**

## **AGRADECIMIENTOS**

A todos los que me han acompañado en mi camino de formación, sobre todo a mis maestros y maestras de vida, de quienes he aprendido que la esperanza se construye.

A mi comunidad, los Misioneros de San Carlos - Scalabrinianos, por su confianza y apoyo constante.

A Carlos Enrique Angarita Sarmiento, maestro, amigo y compañero en la esperanza que otro mundo es posible.

A todos los que luchan en la construcción de un mundo muy otro, sin su ejemplo de vida y esperanza, este trabajo no hubiera sido posible.

## CONTENIDO

|                                                                  |           |
|------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>RESUMEN.....</b>                                              | <b>8</b>  |
| <b>INTRODUCCIÓN.....</b>                                         | <b>9</b>  |
| <b>1. ENCARNACIÓN DEL EVANGELIO EN LATINOAMÉRICA.....</b>        | <b>17</b> |
| 1.1 LA TRANSFORMACIÓN DEL TEJIDO SOCIAL.....                     | 19        |
| 1.2 LA ENCARNACIÓN DE JESUCRISTO EN AMÉRICA LATINA.....          | 22        |
| 1.2.1 En los valores comunitarios de los latinoamericanos.....   | 25        |
| 1.3 LA ENCARNACIÓN EN LAS CULTURAS INDÍGENAS.....                | 28        |
| 1.3.1 Una convicción histórica en la doctrina de la Iglesia..... | 29        |
| 1.3.2 En el contexto particular de América Latina.....           | 32        |
| <b>2. LA PROMESA DE LA TIERRA EN TRADICIONES DIFERENTES.....</b> | <b>37</b> |
| 2.1 EL ACTUAL CONTEXTO GLOBAL.....                               | 38        |
| 2.2 LA TIERRA EN LAS TRADICIONES INDÍGENAS.....                  | 40        |
| 2.2.1 “Eres la tierra donde la fe sembramos”.....                | 41        |
| 2.2.2 “Fuente eterna de vida y poder espiritual”.....            | 43        |
| 2.3 LA TIERRA EN LA TRADICIÓN CRISTIANA.....                     | 47        |
| 2.3.1 La promesa del pueblo de Israel.....                       | 47        |
| 2.3.2 Llamados a ser cuidadores de la tierra.....                | 49        |
| 2.3.3 Visión de conjunto desde la Tradición y el Evangelio.....  | 53        |

|                                                                         |           |
|-------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>3. CONVERSIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN Y LA ESPERANZA.....</b>         | <b>58</b> |
| <b>3.1 CONVERSIÓN PASTORAL ENTRE LUCES Y SOMBRAS.....</b>               | <b>59</b> |
| <b>3.2 EL CUMPLIMIENTO DE LA PROMESA SOSTIENE LA ESPERANZA...</b>       | <b>62</b> |
| 3.2.1 Del desánimo al protestar y proponer, al esperanzador proceder... | 64        |
| 3.2.2 Comunidad y Naturaleza al centro de la esperanza.....             | 66        |
| <b>3.3 LA TEOLOGÍA INDIA EN PERSPECTIVA.....</b>                        | <b>69</b> |
| 3.3.1 Algunas críticas a la Teología India.....                         | 70        |
| 3.3.2 La cuestión del método es piedra de toque.....                    | 71        |
| 3.3.3 Tener memoria de futuro.....                                      | 73        |
| <b>4. PUEBLOS INDÍGENAS Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN.....</b>               | <b>75</b> |
| <b>4.1 TEOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN.....</b>                             | <b>75</b> |
| 4.1.1 Hacia una comunicación intercultural.....                         | 76        |
| <b>4.2 MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN CONTEXTOS INDÍGENAS.....</b>           | <b>78</b> |
| 4.2.1 Medios tradicionalmente usados u “oramedia”.....                  | 79        |
| 4.2.2 Medios modernos de comunicación.....                              | 80        |
| 4.2.3 Medios de comunicación y memoria.....                             | 83        |
| 4.2.4 Medios de comunicación en los planes pastorales.....              | 84        |
| <b>PERSPECTIVAS FINALES.....</b>                                        | <b>86</b> |
| <b>Anexo 1.....</b>                                                     | <b>88</b> |
| <b>Anexo 2.....</b>                                                     | <b>89</b> |
| <b>Anexo 3.....</b>                                                     | <b>90</b> |
| <b>Anexo 4.....</b>                                                     | <b>91</b> |
| <b>REFERENCIAS.....</b>                                                 | <b>92</b> |

## RESUMEN

Al indagar sobre las transformaciones socioculturales que acontecen en América Latina, se observa que los elementos que vienen entretejiendo el contexto histórico provienen de diferentes fuentes. Entre ellas, los procesos pastorales de la Iglesia impulsados después del Concilio Vaticano II y los valores de los pueblos indígenas que poco a poco han venido coloreando el contexto sociocultural. Por tanto, este trabajo explora los procesos de inculturación llevados a cabo en el continente, de manera especial los que promovieron la Teología India. Y en un análisis comparativo de la tradición cristiana, y tradiciones de los pueblos indígenas de América Latina y Australia, se encuentra que la promesa de la tierra es un concepto central para comprender los sufrimientos, luchas y esperanzas de los pueblos indios. Por lo que se convierte en una categoría fundamental para el diálogo armonioso entre la tradición cristiana y las tradiciones indígenas. Del cumplimiento de la promesa, en las condiciones básicas y concretas para una vida humana digna, surge una profunda fuerza espiritual que lleva a los pueblos a convertirse en cuidadores de la tierra y no en sus dueños. Desde esta perspectiva, la comunidad y el cuidado de la Naturaleza son esenciales para la esperanza. Así que se considera impostergable la conversión pastoral propuesta por Aparecida, necesaria para comprender, aproximarse y dialogar con las culturas de los pueblos indios. La investigación además encuentra que existen cuatro elementos metodológicos básicos de la reflexión teológica que se ha denominado Teología India.

**Palabras Clave:** Inculturación del Evangelio, Teología India, Promesa de la Tierra, Conversión Pastoral, Esperanza y Medios de Comunicación.



## INTRODUCCIÓN

Esta investigación nace de la constatación de dos hechos. Por una parte, se observa que, a partir de los años ochenta, se hizo evidente la presencia, en las ciudades y en los grandes pueblos, de personas que habitaban en regiones alejadas. Tradicionalmente se les llamaba gente pobre de campo u otras veces se les calificaba como indios. En los noventa sin embargo este sector de la población inicia a cobrar conciencia de su identidad. Otrora se les conocerá como indígenas, y ellos así se identifican. Alguna vez se presentaban en las áreas urbanas o grandes poblaciones, tímidos, como no queriendo ser vistos. Preferían ser ignorados en lugar de ser despreciados con el connotativo de indios. Como las frases populares, todavía escuchadas en diversos contextos, lo atestiguan. “Indio renegrido, comés como indio, montás como indio, parecés indio, son muy cochinos los indios, son unos ladrones, toda la partida de indios son iguales”<sup>1</sup>.

Grandes grupos de población indígena se hace presente en la escena pública, ora para reclamar sus derechos, otras veces para protestar por los atropellos en su contra. En 1994 el tema de los indígenas vino a ser parte de la agenda pública a nivel internacional, por el conflicto social acontecido entre algunos grupos mayas del sur de México y el gobierno del país. Varias manifestaciones más de los pueblos indígenas se siguieron, no sólo en México sino también en Bolivia, Ecuador y Perú principalmente. Pero la más relevante por su dimensión, fuerza, organización y capacidad de convocatoria a los diversos sectores de la población

---

<sup>1</sup> BARTOLOMÉ, Efraín. Diario de Guerra y algunas voces. En: VOLPI, Jorge. La guerra y las palabras : una historia intelectual de 1994. México : Era, 2004. p. 171.

civil fue el de los indígenas de Colombia en 2007, conocido como la *Minga*\* de los pueblos. Movimiento que tuvo una fuerte resonancia a nivel internacional. Así mismo, en el 2010 en Argentina, un país cuya sociedad posee un imaginario de sí misma que no deja mucho lugar para la concepción de la cultura indígena, sus pueblos autóctonos llegaron en una gran manifestación a Buenos Aires, la capital de la nación, haciéndose visibles a la sociedad en general, a toda Latinoamérica y al mundo.

Por otra parte, y no obstante las diferentes reacciones excluyentes o “racistas” de sectores de nuestra sociedad latinoamericana, el segundo hecho constatado, en el que se inspira esta investigación, es la innegable herencia cultural indígena. En algunos países es menos, en otros más, pero la identidad cultural de América Latina no sería fácil comprenderla sin tomar en cuenta el legado de las culturas indígenas. Dicha herencia cultural se encuentra presente en diversas manifestaciones de los pueblos. Pero de manera más articulada en la tradición religiosa de países como México, donde la mayor fiesta religiosa que atrae peregrinos de todas partes de país y también de otras naciones es la dedicada a Santa María de Guadalupe. Esta imagen de una virgen mestiza, envuelta en toda una simbología que es herencia cultural de los pueblos indígenas náhuatl, representa una rica tradición centenaria que muestra las profundas raíces indígenas de la fe latinoamericana.

En el año 2002, la Basílica de Guadalupe en ciudad de México presenció la canonización del indio Juan Diego Cuauhtlatoatzin. Las imágenes de las danzas y rituales indígenas no eran simple folklor para el deleite de turistas sino esta vez, dentro de la celebración eucarística, fueron expresiones de fiesta, fe y esperanza.

---

\* *Minga* es una práctica ancestral de los pueblos indígenas de los Andes, centrada en el esfuerzo colectivo convocado con el propósito de lograr un objetivo común. La *Minga* tiene prioridad sobre otras actividades, que se por lo general se posponen a fin de cumplir con el propósito común. Lo característico de esta práctica es la coordinación, que debe ser colectiva, de manera que los resultados no tienen dueños, pues son del colectivo y no hay manera que alguien se los pueda adjudicar.

Con este acontecimiento, la Iglesia simbólicamente reconoció y exaltó la profunda tradición espiritual indígena. Más aún, el trabajo pastoral de la Iglesia ha integrado en las últimas tres décadas, por medio de la inculturación, diversos aspectos culturales de los pueblos. Es por tanto lógico que la teología también explore en esta área de la vida de los pueblos latinoamericanos. Pues, como afirma la instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo *Donum Veritatis*, “En la fe cristiana están intrínsecamente ligados el conocimiento y la vida, la verdad y la existencia”<sup>2</sup>. El pueblo de Dios, continúa la instrucción emitida en 1990 por el Cardenal Joseph Ratzinger –después Benedicto XVI–, debe reavivar su vida de fe “por medio de una reflexión cada vez más profunda, guiada por el Espíritu Santo, sobre el contenido de la fe misma y a través de un empeño en demostrar su racionalidad a aquellos que le piden cuenta de ella”<sup>3</sup>.

En el continente latinoamericano se han suscitado debates respecto a la reflexión llevada a cabo desde la teología en esta materia concreta. Ya que la reflexión teológica que acompaña las luchas y esperanzas de los pueblos indígenas se hace llamar Teología India, para connotar su sentido de pertenencia a la Iglesia y su nexo con las tradiciones indígenas; una reflexión que busca superar las actitudes de rechazo y exclusión de la herencia cultural indígena y a su vez explora acerca de sus posibilidades para revitalizar la fe y la esperanza de los pueblos. De hecho, no sólo de la población indígena, sino también de aquellos herederos de culturas indígenas, e incluso de otros pueblos que ven en estas tradiciones una cosmovisión que revela y confronta las actitudes de explotación de la Naturaleza, e inspira las actividades en defensa de los ecosistemas naturales en peligro de extinción. Es en el marco de estos debates que nace la inquietud por indagar más a fondo es esta materia.

---

<sup>2</sup> *Donum Veritatis*, 1.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, 5.

La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida en 2007 manifestó su preocupación por la situación de los pueblos indígenas:

Hoy, los pueblos indígenas y afros están amenazados en su existencia física, cultural y espiritual; en sus modos de vida; en sus identidades; en su diversidad; en sus territorios y proyectos. Algunas comunidades indígenas se encuentran fuera de sus tierras porque éstas han sido invadidas y degradadas, o no tienen tierras suficientes para desarrollar sus culturas. Sufren graves ataques a su identidad y supervivencia, pues la globalización económica y cultural pone en peligro su propia existencia como pueblos diferentes. Su progresiva transformación cultural provoca la rápida desaparición de algunas lenguas y culturas. La migración, forzada por la pobreza, está influyendo profundamente en el cambio de costumbres, de relaciones e incluso de religión.<sup>4</sup>

Es evidente la actualidad y prioridad del tema, pero se debe tener en cuenta, sin embargo, la advertencia que hace la *Donum Veritatis* en el numeral 35. “No todas las ideas que circulan en el pueblo de Dios son coherentes con la fe, puesto que pueden sufrir fácilmente el influjo de una opinión pública manipulada por modernos medios de comunicación”. Por lo tanto, es importante recurrir a la Escritura y al Magisterio al mismo tiempo que se indaga en las tradiciones culturales de los pueblos. Así pues, la pregunta guía de esta investigación es la siguiente: **¿Desde qué elementos teóricos y metodológicos se puede impulsar un diálogo armonioso entre las tradiciones indígenas y la tradición de la fe cristiana para revitalizar la fe y la esperanza de los pueblos indígenas?**

Si bien la presente investigación se sitúa en el marco de los debates respecto a la reflexión teológica que se denomina Teología India, no se pretende resolver el problema ni dar respuestas definitivas respecto a si es apropiado o no el término. Porque, como *Donum Veritatis* asegura, “Las nuevas propuestas presentadas por la inteligencia de la fe no son más que una oferta a toda la Iglesia. Muchas cosas deben ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno hasta que toda la Iglesia

---

<sup>4</sup> Aparecida, 90.

pueda aceptarlas”<sup>5</sup>. Este estudio, entonces, investiga y se construye a partir de las diferentes aportaciones y publicaciones existentes sobre la Teología India, algunas de hecho publicadas por el CELAM, las cuales aparecen citadas en este trabajo. Además, siguiendo las recomendaciones de *Donum Veritatis*, se recurre a las ciencias históricas pues, “igualmente son necesarias para los estudios del teólogo, debido sobre todo al carácter histórico de la revelación [...] y también a las ciencias humanas [...] En esta perspectiva corresponde al teólogo asumir elementos de la cultura de su ambiente que le permiten evidenciar uno u otro aspecto de los misterios de la fe”<sup>6</sup>.

La **metodología** de este trabajo es un ejercicio centrado en la cuarta especialización funcional del método en Teología desarrollado por Bernard Lonergan, la dialéctica. La dialéctica opera al nivel de las decisiones, presupone y utiliza las tres anteriores especializaciones, la investigación, la interpretación hecha por académicos en el tema en discusión y la historia. La dialéctica ofrece material para las subsecuentes especializaciones, pero básicamente “se ocupa de lo concreto, de lo dinámico y lo contradictorio, y encuentra, por tanto, abundante material en la historia de los movimientos cristianos”<sup>7</sup>. Los conflictos, que han marcado estos movimientos, son los materiales de la dialéctica y su objetivo es esperanzado\* y lejano. A manera de las ciencias empíricas, pretende presentar una explicación completa de los fenómenos, y adquirir un punto de vista englobante. Por dialéctica, se entiende con Lonergan, “una apologética generalizada, realizada con un espíritu ecuménico que tiende, en último término, a

---

<sup>5</sup> *Donum Veritatis*, 11.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, 10.

<sup>7</sup> LONERGAN, Bernard. *Método en Teología*. 4ª Ed. Salamanca: Sígueme, 2006. p. 128. Lonergan fue un sacerdote canadiense jesuita, uno de los más importantes teólogos del siglo XX. El *Método en Teología* es una de sus obras más conocidas y estudiadas. El método, dividido en ocho especializaciones, busca establecer acuerdos para el progreso de la teología.

\* La traducción de Lonergan dice ambicioso. Este trabajo pretende ser más esperanzador que ambicioso.

un punto de vista comprensivo y que avanza hacia este objetivo reconociendo las diferencias, buscando cuáles son sus raíces reales o aparentes y eliminando las oposiciones inútiles”<sup>8</sup>.

Los conflictos, manifiestos o latentes, se derivan de puntos de vista divergentes. Pueden referirse a investigaciones contrarias, a interpretaciones e historias también contrarias.

No toda oposición es dialéctica. Hay diferencias que serán eliminadas descubriendo datos nuevos [...] Estos conflictos modifican profundamente la mentalidad de una persona, y solamente pueden ser superados mediante una conversión intelectual, moral y religiosa. La función de la dialéctica será poner a la luz tales conflictos y proveer una técnica para objetivar esas diferencias subjetivas y promover la conversión.<sup>9</sup>

Los conflictos están relacionados con campos de visión diferentes. El campo de visión, u horizonte, varía de acuerdo al contexto histórico y al ambiente social en el que se vive, según la educación, las experiencias y desarrollo personal. Por tanto, lo que está más allá de nuestro horizonte, está también más allá del campo de visión, intereses y campo de conocimiento propios, y no preocupa. Un eventual acercamiento a un horizonte nuevo puede implicar dar media-vuelta.

Desde la perspectiva de Lonergan<sup>10</sup>, este dar media-vuelta para un nuevo comienzo es lo que se entiende por conversión. La conversión intelectual es una clarificación radical que implica superar la concepción que el acto de conocer es como el de mirar. La conversión intelectual se refiere a la apertura a clarificaciones y desarrollos siempre nuevos. Por otra parte, prestar atención a las críticas y protestas, estando dispuestos a aprender de los otros, sólo se logra mediante la conversión moral. Conversión que lleva a cambiar el criterio de las decisiones y

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 129.

<sup>9</sup> Ibid., p. 229.

<sup>10</sup> Ibid., p. 231-234.

elecciones, al sustituir las satisfacciones por los valores; optar por lo bueno, por el valor contra la satisfacción. En tanto, la conversión religiosa no es sino ser dominado por el interés último; entrega total y permanente de sí mismo. Un movimiento gradual hacia la plena transformación de la manera propia de vivir y sentir. “Puesto que las conversiones intelectual, moral y religiosa corresponden todas ellas a la auto-trascendencia, cuando las tres ocurren en el interior de una misma consciencia es posible concebir su relación en términos de elevación”<sup>11</sup>.

Esto es, en el sentido de Karl Rahner como entiende Lonergan la elevación, la introducción de algo nuevo y distinto. Donde lo que es elevado es también incluido y preservado por lo que eleva para realizar una realización más plena en un contexto más rico. En este trabajo se analiza los conflictos entre las tradiciones indígenas y cristiana, ampliando el campo de horizonte de las dos perspectivas, y en búsqueda de la triple conversión necesaria para la consiguiente conversión pastoral propuesta por la Conferencia de Aparecida.

El primer capítulo inicia con una breve reseña de los acontecimientos que fueron configurando la transformación social en América Latina, y en específico la visibilización de los pueblos indígenas. El análisis social de los acontecimientos históricos más recientes en el continente es necesario para comprender lo que parecen ser transformaciones socioculturales en el continente, sus causas y desarrollo. Se sigue el tema de la inculturación del Evangelio, desde donde se puede comprender mejor la cuestión de la Teología India. En el segundo capítulo se empieza exponiendo la situación por la que atraviesan los pueblos indios en relación con la tierra. En seguida, la exposición de dos paradigmas de Teología India, uno de América Latina y, con la finalidad de tener una perspectiva más global y como método comparativo, uno de otro continente, en los que también se desataca el tema de la tierra. El capítulo se cierra con la reflexión sobre la promesa de la tierra desde la tradición cristiana, empezando con el Antiguo Testamento,

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 235.

siguiendo con el Nuevo Testamento y el Magisterio de la Iglesia. El tercer capítulo trata el tema de la conversión pastoral propuesta por Aparecida, como condición para la esperanza de los pueblos, y se presentan algunas críticas hechas a la Teología India, así como los resultados de la presente reflexión en lo que respecta al tema del método de la Teología India. En un contexto de globalización, donde los medios de comunicación adquieren un rol fundamental, ya sea excluyendo lo que intencionalmente se calla o creando realidades tras la sistemática repetición, el capítulo cuatro aborda la el tema de las comunicaciones en contextos indígenas.



## 1. LA ENCARNACIÓN DEL EVANGELIO EN LATINOAMÉRICA

Tras lo que se ha dominado la Revolución Cultural de los años 60, cuando también la Iglesia fiel a su misión y a la escucha de los signos de los tiempos llevó a cabo su Concilio Ecuménico de renovación, los discursos de raza y sexo tomaron el espacio que hasta entonces ocupaban en la retórica los temas del poder estatal y estructura económica. Lo cual no significó una sustitución de temas, sino que abrieron la posibilidad de una conexión entre los espacios económicos y políticos con el resto de la esfera social, de manera privilegiada todo lo referente a temas de la sexualidad y lo racial. En seguida de las manifestaciones de protesta del año 68, se iniciaron una serie de transformaciones que el pensador social Carlos Aguirre<sup>12</sup> articula en tres ejes: 1) la reactualización del objetivo de cambiar el mundo; 2) la alianza del movimiento obrero con estudiantes y otros sectores marginados de la sociedad; y, 3) la pluralización de los diferentes movimientos de lucha.

Los movimientos sociales, conformados típicamente por obreros, vieron como un paso necesario para las transformaciones sociales la toma del poder del Estado. Por tanto, integraron partidos políticos para lograr tal objetivo. Entre los años 1945 y 1965, anota Immanuel Wallerstein<sup>13</sup>, se dieron triunfos políticos de movimientos liberacionistas. Aun así, las tan esperadas reformas eran postergadas de manera indefinible, o los cambios no pasaban de tibias reformas aboliendo el propósito del profundo cambio necesario en la sociedad. Los movimientos empezaron a abandonar la estrategia de dos pasos, a saber, la toma del poder y las reformas

---

<sup>12</sup> AGUIRRE, Carlos Antonio. Mandar Obedeciendo : Lecciones políticas del neozapatismo mexicano. Bogotá : desde abajo, 2008. p. 84-103.

<sup>13</sup> WALLERSTEIN, Immanuel. ¿El fin de qué modernidad? En: Revista Pasos [en línea] San José, Costa Rica. DEI, No. 64 (1996); p. 23 <Disponible en: <http://www.dei-cr.org/?cat=1011&year=1996>> [Consulta : 21 Oct. 2012].

sociales, por la decisión de “cambiar el mundo aquí y ahora”. Un *primer eje* de transformación empieza a verse en las expresiones de las protestas del 68, que no eran simple impaciencia juvenil, sino manifestaciones de la premura en transformar el actual modelo capitalista hacia un mundo sin explotación, sin discriminación, más igualitario y no despótico. Ahí se vislumbra ya cómo no se pretendía la toma del poder del Estado, pues de hecho se cuestionan los poderes establecidos.

Hasta antes del 68 se concebía al movimiento obrero como el único capaz de movilización. En cambio, los hechos posteriores tuvieron como actor central al sector estudiantil, que dio vida al movimiento y creó alianzas con grupos de marginados. Así, como *segundo eje*, se puede ver una clase obrera fortificada en una alianza con los estudiantes, actores centrales de esas protestas, los grupos de mujeres, defensores de la paz y del medio ambiente, migrantes e indígenas, entre otras minorías. Todos estos grupos empezaron a ser visibles y a adquirir un nuevo y diferente protagonismo.

La lucha en contra del despotismo capitalista no se dio sólo en los ámbitos político y económico. Así que se identifica un *tercer eje* de transformación en la pluralización de los diversos frentes de lucha. Y con ello, se logra la conexión de todos los ámbitos de la vida social con la esfera económica y el espacio político. Entonces, las demandas de los actores empezarán a cuestionar las relaciones intergeneracionales, de género, raciales; a cuestionar cánones de lo bello, la función ideológica de las obras de arte; y también el papel de los aparatos escolares y de los medios de información masiva. Mención aparte merece la puesta en cuestión de las relaciones entre grupos étnicos y de diversos tipos de racismo, que dieron pauta para empezar a replantear las relaciones sociales entre diferentes, un paso para reinventar un mundo aquí y ahora.

Antes del 68 era muy difícil encontrar un terreno común, las bases para una plataforma de diálogo entre grupos heterogéneos, pues cada grupo quería siempre

tener el mando y dominar. La Revolución Cultural, que supuso el encuentro entre grupos que tenían en común una lucha, sentó los antecedentes para nuevas prácticas de diálogo y reconocimiento. Sin embargo, esos eran sólo visos para un proceso, para un trabajo pendiente que quedaba por hacer, nada fácil por cierto, pero del cual hoy parecen percibirse sus resultados. ¿Qué procesos sociales permitieron las transformaciones que hoy se visualizan en el Continente Latinoamericano?

### **1.1 LA TRANSFORMACIÓN DEL TEJIDO SOCIAL**

Las protestas del 68 fueron rápidamente disuadidas y reprimidas (en algunos casos de manera brutal), y para inicios de los 70s habían quedado sólo como acontecimiento histórico. Empero, la demostración de pluralización del movimiento había señalado las posibilidades de cambio y abierto brechas en las fronteras que significaban las diferencias entre distintos grupos minoritarios. Además, el mundo ya no era el mismo, pues para entonces se encontraban en marcha procesos que vinieron a fortalecer las convicciones de quienes participaron o incluso de quienes sólo presenciaron las protestas de un movimiento de mil rostros diversos. El analista social uruguayo Raúl Zibechi<sup>14</sup> identifica tres procesos que han influido en las presentes transformaciones de Latinoamérica: 1) la corriente guevarista que inspiró la militancia radical y revolucionaria; 2) los procesos comunitarios iniciados por las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y cercanos a la Teología de la Liberación; 3) la emergencia indígena habiente de una cosmovisión diferente a la occidental.

Estas tres corrientes de praxis específicas nacidas en la región conforman la base ética y cultural de los cambios en el continente. Acerca del guevarismo es

---

<sup>14</sup> ZIBECHI, Raúl. Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento. Lima : Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007. p. 22. El concepto de “emergencia” no es de Zibechi sino de Bengoa (Ver pie de página no. 16).

importante señalar que –aunque no todos quienes se inspiraron en la corriente guevarista terminaron militando en las guerrillas– este *primer aspecto* concierne a la historia de los movimientos guerrilleros en Latinoamérica. Baste aquí con mencionar que el guevarismo va más allá de los movimientos radicales y/o armados, cuyo objetivo era la toma del poder del Estado. El guevarismo permeó la “cultura” de los jóvenes, a veces hasta convertirse en una moda casi vacía de significado militante y más cercana al simple despliegue de frases, objetos y vestimentas ligadas al consumo; otrora fue fuente de inspiración en la lucha contra las injusticias desde instituciones civiles, ONGs, colectivos y hasta partidos políticos.

1968 fue un año histórico también para la Iglesia. Al finalizar el Concilio Vaticano II los obispos se dieron a la tarea de su implementación, para lo cual se llevó a cabo en ese año la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín Colombia. Las Conclusiones de Medellín ofrecen un profundo análisis de la situación social en busca de respuestas a las necesidades concretas del pueblo cristiano. La evangelización del continente, se evidencio, era una tarea cada vez más ardua por la explosión demográfica, las migraciones internas, los cambios socio-culturales, la escasez de personal apostólico y la deficiente adaptación de las estructuras eclesiales. Este *segundo aspecto* de transformación inicia cuando Medellín decreta la formación de comunidades eclesiales de base en las parroquias, “especialmente rurales o de marginados urbanos. Comunidades que deben basarse en la palabra de Dios y realizarse, en cuanto sea posible, en la celebración eucarística, siempre en comunión con el obispo y bajo su dependencia”<sup>15</sup>.

El cambio cultural, al hacerse visibles las minorías marginadas en el contexto del 68, abrió las posibilidades para que grupos indígenas ocuparan un lugar importante en el escenario social sin renunciar a su identidad. Antes, si se les consideraba era dentro de la categoría de campesinos o gente pobre del campo, y ellos a su vez

---

<sup>15</sup> Medellín, 6, 13.

aceptaban la identidad nacional que se les había otorgado, pues no había consciencia de diferencias culturales al interior de los estados o naciones. La influencia de aportes de la antropología y la apertura de la Iglesia a sus críticas en el contexto de Medellín, crearon la plataforma para procesos de educación popular en áreas rurales donde se beneficiaron algunas comunidades indígenas. Este *tercer aspecto* es resultado del empoderamiento de comunidades indígenas, que tuvo uno de sus momentos más álgidos en las celebraciones y manifestaciones de 1992, a los 500 años de la conquista. José Bengoa<sup>16</sup> lee el acontecer de visibilización de la identidad indígena en las últimas décadas justamente como una emergencia en América Latina, pues es asunto de extrema urgencia y la manifestación de algo que estaba hundido y ha venido emergiendo.

La actividad pastoral de la Iglesia fue sin duda factor determinante en los procesos de cambio después del 68, tanto en la expansión de las CEBs como de frente a la emergencia de las comunidades indígenas. La decisión con la que el trabajo pastoral se llevó a cabo fue posible gracias a las rutas de acción que se abrieron tras el Concilio Vaticano II e impulsó con fuerza la Conferencia de Medellín. Más adelante aparecerán dos conceptos que ayudan a nombrar y analizar las grandes posibilidades de transformación que se desprenden de las acciones pastorales, y que se dejan ver al hacer memoria de los hechos, estos son, Inculturación y Teología India. No sería posible entender del todo el camino recorrido desde los cambios de los años sesentas, hasta las recientes transformaciones que se descubren en un cada vez mayor número de comunidades, sin referir la importancia que Vaticano II le dio a la cultura y la lectura de la realidad contextual hecha en Medellín. Asimismo, la emergencia indígena, y las puertas que viene abriendo al derecho y respeto de las comunidades indígenas a ser diferente, no sería la misma sin la concienciación a la que contribuyó la reflexión sobre el diálogo

---

<sup>16</sup> BENGGOA, José. La emergencia indígena en América Latina. Santiago de Chile : Fondo de Cultura Económica, 2º ed., 2007. p. 13-14.

respetuoso entre Evangelio y culturas autóctonas en algunos contextos latinoamericanos.

## 1.2 LA ENCARNACIÓN DE JESUCRISTO EN AMÉRICA LATINA

La inculturación no es una realidad nueva que se nombra, es un concepto para nombrar una nueva manera de ver la realidad. Jesús A. Barreda<sup>17</sup> indica que la palabra fue utilizada por primera vez antes del Concilio por Pierre Sánchez – fundador de la escuela de Lovaina–, si bien no con el significado que adquirió después.

Durante las sesiones del Concilio, como afirmó el obispo Samuel Ruiz<sup>18</sup> –uno de los participantes–, los obispos africanos exigieron que se ofrecieran pautas para dar respuesta a los retos que planteaban la antropología y otras ciencias sociales, a saber, que la Iglesia estaba devastando las culturas con su actividad misionera. La afirmación del Concilio será definitiva para el proceso de su revaloración en la acción evangelizadora. La Iglesia con su obra de evangelización y aprecio por las culturas, afirma el concilio, “consigue que todo lo bueno que haya depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos, no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios”<sup>19</sup>.

El Vaticano II representó una revolución para la misión de la Iglesia e impulsó procesos de diálogo con las culturas, teniendo en cuenta que, “para poder ofrecer a

---

<sup>17</sup> BARREDA, Jesús Ángel. Inculturación del Evangelio (I), Hermenéutica de la fe. En: *Studium* [en línea] España. Universidad de Zaragoza, No. 43 (2003); p. 225 <Disponible en: <http://www.inculturacion.net/it/autori-invitati>> [Consulta : 28 Oct. 2012].

<sup>18</sup> RUIZ, Samuel y TORNER, Carles (Colaborador). *Cómo me convirtieron los Indígenas*. Santander : Sal Terrae, 2003. p. 18.

<sup>19</sup> *Lumen gentium*, 17.

todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió”<sup>20</sup>. El vínculo con el tema de la encarnación es de un significado profundo, pues de la misma manera como Cristo asumió la condición humana, la Iglesia ha de entrar en las culturas, asumiendo la realidad ya presente. En la evangelización no se deben obviar los valores ya presentes, “cuyas semillas había Dios esparcido con frecuencia en las antiguas culturas antes de la proclamación del Evangelio”<sup>21</sup>. Vaticano II también ofreció una definición de cultura:

Con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano.<sup>22</sup>

De la definición se desglosa, parafraseando las afirmaciones conciliares, que la cultura presenta un aspecto histórico y social, y asume un sentido sociológico y etnológico. Entonces es propio hablar de pluralidad de culturas, diversos estilos de vida común y escalas de valores que se fundan en distintos modos de trabajo, de expresión, de prácticas religiosas, creación de instituciones y desarrollo de las ciencias y artes. Todo ello forma parte del patrimonio de la humanidad y se constituye en medio histórico en el que se inserta la persona de cada tiempo y geografía para promover la civilización humana con los valores que recibe.

El reto de diálogo con las culturas fue retomado inmediatamente por Medellín, donde se habló sobre la necesidad de “expresar incesantemente, de nuevas

---

<sup>20</sup> *Ad gentes*, 10.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 18.

<sup>22</sup> *Gaudium et spes*, 53.

maneras, el 'Evangelio' en relación con las formas de existencia del hombre, teniendo en cuenta los ambientes humanos, étnicos y culturales"<sup>23</sup>. A la postre, el tema de la evangelización de las culturas fue retomado en 1975. A la luz de *Gaudium et spes*, Paulo VI<sup>24</sup> llamó a evangelizar de una manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces las culturas, ya que las personas viven profundamente vinculadas a una cultura, se han de tomar los elementos de las mismas.

Si bien el tema de la cultura devino central en esos años, la primera vez que se usa el término inculturación en un documento oficial de la Iglesia fue en 1977. Haciendo resonancia del Concilio y la exhortación *Evangelii Nuntiandi*, el Sínodo aseveró que la enseñanza de la Iglesia "es un instrumento de 'inculturación', es decir, que desarrolla y al mismo tiempo ilumina desde dentro las formas de vida de aquellos a quienes se dirige [...] La verdadera 'encarnación' de la fe por medio de la catequesis supone no sólo el proceso de 'dar', sino también el de 'recibir'"<sup>25</sup>. Después de esa referencia, el concepto inculturación pasó a ser habitual en los documentos del magisterio eclesial<sup>26</sup>. Pero tal vez donde mejor se enuncia su profundo significado es en la encíclica de 1990, donde expresamente se menciona que no se trata de una "adaptación" sino una transformación íntima. La Iglesia, al tiempo que se encarna el Evangelio en las diversas culturas, "introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde adentro. Por su parte, con la inculturación, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es e instrumento más apto para la misión"<sup>27</sup>. Juan Pablo II

---

<sup>23</sup> Medellín, 8, 15.

<sup>24</sup> *Evangelii nuntiandi*, 20.

<sup>25</sup> MENSAJE DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS 1977. La catequesis de nuestro tiempo. Roma : Editorial Progreso, 1977. No. 5.

<sup>26</sup> *Catechesi tradendae*, 53 (1979); *Slavorum Apostoli*, 21 (1985).

<sup>27</sup> *Redemptoris mission*, 52.



también afirmó que en ese proceso de las Iglesias particulares, la Iglesia universal se enriquece.

**1.2.1 En los valores comunitarios de los latinoamericanos** La invitación al diálogo con las culturas, esto es, la encarnación del Evangelio en las circunstancias sociales y culturales de los pueblos se hizo realidad en praxis concretas. Una de ellas fue el apoyo que se les dio a la embrionaria experiencia de las CEBs y su expansión en Latinoamérica. Hacia 1968, como se menciona en la Conferencia de Puebla, las CEBs eran apenas una experiencia incipiente, pero para 1979 habían madurado y se habían multiplicado convirtiéndose en signo de alegría y esperanza para la Iglesia. Puebla señaló: “En comunión con el Obispo y como lo pedía Medellín, se han convertido en focos de Evangelización y en motores de liberación y desarrollo. La vitalidad de las Comunidades Eclesiales de Base empieza a dar sus frutos; es una de las fuentes de los ministerios confiados a los laicos: animadores de comunidades, catequistas, misioneros”<sup>28</sup>.

No se sabe con exactitud cuándo se forman las primeras CEBs, pero sí que nacen de la tradición laica del pueblo brasileño y que fue a finales de los 50s. El tinte laico del catolicismo en Brasil, a decir de Faustino Teixeira<sup>29</sup>, fue producto de largas vacantes de obispos y número limitado de diócesis, que resultó en una precaria estructura eclesiástica. En ese contexto, la CEB fue concebida como alternativa o complementación del trabajo pastoral. En todo caso, el impacto que tuvo esta experiencia eclesial se debe a que recuperan características de los procesos iniciáticos de las primeras comunidades cristianas. David Regan<sup>30</sup> precisa cómo las CEBs introducen al pueblo en el proceso mistagógico, a fin de ir profundizando en

---

<sup>28</sup> Puebla, 96.

<sup>29</sup> TEIXEIRA, Faustino Luiz. Las Comunidades Eclesiales de Base en Brasil, Rasgos Explicativos de su Génesis. En: DUSSEL, Enrique (Edit.). Resistencia y Esperanza, Historia del Pueblo Cristiano en América Latina. San José Costa Rica : DEI, p. 517-519.

<sup>30</sup> REGAN, David. Experiência cristã das comunidades de base : Mistagogia. São Paulo : Paulinas, 1995. p. 12.

la experiencia de Jesucristo, según el espíritu de las primeras comunidades cristianas.

En Santo Domingo se reafirma la importancia de la CEB como “célula viva de la parroquia, entendida ésta como comunión orgánica y misionera”<sup>31</sup>. La V Conferencia en Aparecida reconoce que las CEBs “han sido escuelas que han ayudado a formar cristianos comprometidos con su fe, discípulos y misioneros del Señor, como testimonia la entrega generosa, hasta derramar su sangre, de tantos miembros suyos. Ellas recogen la experiencia de las primeras comunidades”<sup>32</sup>. Una CEB, integrada por unas pocas familias, es una estructura entre la familia y la parroquia que no sustituye a ninguna de las dos, mas las fortalece y renueva. La CEB es por tanto un medio eficaz que responde al reto de la inculturación, proceso que debe iniciar en la microestructura de los pueblos o etnias. Estas comunidades, ubicadas en la base del pueblo, se convierten en medios privilegiados para la vivencia de los valores evangélicos desde las características culturales específicas y las particulares condiciones sociales. En consonancia con las afirmaciones en Aparecida, se percibe que las CEBs han sido manifestaciones del Espíritu en la Iglesia de América Latina y el Caribe tras el Vaticano II.

No obstante la efervescencia de las CEBs, donde se valora y promueve la participación de todos en la vivencia de una espiritualidad de inserción y transformación de las estructuras sociales, ya Santo Domingo alertaba: “Cuando no existe una clara fundamentación eclesiológica y una búsqueda sincera de comunión, estas comunidades dejan de ser eclesiales y pueden ser víctimas de manipulación ideológica y política”<sup>33</sup>. No es el propósito entrar aquí en los debates que se dieron al interno de la Iglesia respecto al apoyo e impulso de las CEBs,

---

<sup>31</sup> Santo Domingo, 61.

<sup>32</sup> Aparecida, 178.

<sup>33</sup> Santo Domingo, 62.

como se presenció en el contexto de Aparecida<sup>34</sup>. El debate se centra, en gran parte, en el hecho de la militancia política de personas relacionadas con la CEBs.

Lo que interesa señalar aquí es que las CEBs crearon la plataforma para transformaciones sociales en el continente. Lo factual es, como apunta Laura Loeza<sup>35</sup>, que cuando las CEBs fueron desmanteladas en algunos países, presbíteros convencidos de su importancia decidieron hablar de grupos en lugar de CEBs, y numerosos laicos formados en ese contexto de comunión eclesial pasaron a militar en ONGs y otros procesos educativos y de promoción de derechos humanos. Hoy, las CEBs siguen activas y celebraron en el 2012 su IX Encuentro Latinoamericano y del Caribe. No sólo eso, numerosos cambios que se perciben en Latinoamérica en la actualidad no se podrían comprender (o tal vez no serían posibles del todo) sin las condiciones que la acción pastoral de la Iglesia posibilitó, sobre todo de los años 70s a los 90s por medio de las CEBs. Las multifacéticas experiencias de vivencia comunitaria actuales en América Latina están permeadas de valores que coinciden con las exigencias evangélicas, los cuales se hacen visibles desde el concepto inculturación.

En la actualidad se habla menos de inculturación. Siendo un tema fundamental en Santo Domingo, casi desaparece en Aparecida\*. Sin embargo, se debe a que ya lo hicieron antes Puebla y Santo Domingo y, aunque falta mucho por hacer, en nuestro tiempo hay más consciencia de las diferencias culturales y del respeto y derecho a la diversidad. En todo caso, recientes publicaciones sobre la revaloración de este aporte teológico confirman:

---

<sup>34</sup> COMBLIN, José. El Proyecto de Aparecida; OLIVEROS, Roberto. Iglesia particular, parroquia y CEBs; MUÑOZ, Ronaldo. Los cambios al documento de Aparecida. En: AMERINDIA. Aparecida : Renacer de una esperanza. [en línea] Fundación Amerindia, 2007. p. 171-186, 202-213, 297-310. <Disponible en: <http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca/>> [Consulta : 18 Sep. 2012].

<sup>35</sup> LOEZA, Laura. Propuesta metodológica para el análisis de las identidades políticas. En: Polis [en línea] México, Vol. 2, No. 2 (2006); p. 51-54 <Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2289635>> [Consulta : 21 Sep. 2012].

\* El tema se menciona ocho veces: Aparecida, 4, 94, 99b, 248, 258, 325, 479, 491.

Inculturation is a dialectical interaction between Christian faith and cultures in which these cultures are challenged, affirmed, and transformed toward the reign of God, and in which Christian faith is likewise challenged, affirmed, and enhanced by this experience. When interacting with members of his own complex culture and with people of other cultures Jesus Christ fosters this dialectical exchange characteristic of inculturation.<sup>36</sup>

El tema de la inculturación es ineludible para analizar, nombrar y contribuir a la visibilización de los cambios que acontecen en América Latina. Por una parte, desde los procesos comunitarios impulsados por las CEBs. Por otra, como aquí se propone, se trata de un concepto necesario para comprender el proceso de emergencia indígena, que ha sido también una fuente de principios éticos y culturales que permean y sostienen hoy a comunidades en el continente Latinoamericano, no desde las grandes estructuras institucionales, sino desde pequeños procesos comunitarios y solidarios.

### **1.3 LA ENCARNACIÓN EN LAS CULTURAS INDÍGENAS**

El tema de la emergencia indígena y su relación con la evangelización/inculturación está obviamente ligado a la concepción de la Iglesia sobre los pueblos indígenas. Y desde la tradición y el magisterio eclesiásticos no se puede tratar el tema sin su referencia a los derechos de los pueblos indígenas. El debate sobre los derechos de los pueblos indígenas o aborígenes se ubica comúnmente en el contexto de la conquista de los españoles. Sin embargo, los debates están enmarcados en una tradición histórica de la Iglesia anterior al siglo XVI. El Papa Inocencio IV y Enrique

---

<sup>36</sup> ARBUCKLE, Gerald. Culture, Inculturation and Theologians. USA : Liturgical Press, 2010. p. 152. "La inculturación es una interacción dialéctica, entre la fe cristiana y las culturas, que confronta las culturas, las afirma y las transforma hacia el reino de Dios, proceso donde también la fe cristiana es confrontada, afirmada y mejorada por tal experiencia. Jesucristo, al interactuar con miembros de su compleja cultura y con personas de otras culturas, fomenta la interacción dialéctica, que es característica de la inculturación". (Ésta y las traducciones que siguen son del autor de este texto).

de Susa, canonistas del siglo XIII, establecieron el marco conceptual en el que se llevaron a cabo los debates del siglo XVI.

**1.3.1 Una convicción histórica en la doctrina de la Iglesia** Michael Stogre<sup>37</sup> demuestra que la cuestión de los derechos a la propiedad y políticos de los no cristianos, lo que los autores medievales llamaron *dominium*, fue esencial como condición para la evangelización. E Inocencio IV reconoció que los no cristianos poseían *dominium* en todo su sentido; derecho a ejercer poder político y jurisdicción en sus territorios. Así, las luchas por la defensa de los derechos de los indígenas, de La Casas, Francisco de Victoria y Paulo III en el siglo XVI son continuidad de las que ya eran convicciones de sus predecesores:

There existed a rudimentary Catholic human rights doctrine applying to non-Christians. This was implicit in the papacy's missiology. The fullest expression of this teaching is to be found in the writings of Innocent IV. Unhappily, it was never consistently applied to the justice questions that emerged with contact and conquest of the new world. While the papacy generally recognized aboriginal rights to property and freedom, this was to be exercised within the context of Spanish or Portuguese political sovereignty. Furthermore, with the possible exception of Innocent IV, human rights questions were seen to be secondary to, and a necessary condition for, evangelization. They were not considered as issues in their own right, a development which would come only in the modern period of papal social thought.<sup>38</sup>

En época más reciente León XIII, considerado el primer exponente de la doctrina social de la Iglesia, inaugura una nueva etapa en el tema de los derechos de los

---

<sup>37</sup> STOGRE, Michael. That the World May Believe : The Development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights. Canada : Paulines, 1992. p. 47-60.

<sup>38</sup> Ibíd., p. 104. "Existía una doctrina católica rudimentaria de los derechos humanos, aplicada a los no cristianos, implícita en la misiología papal. La máxima expresión de esta enseñanza se encuentra en los escritos de Inocencio IV. Infelizmente, nunca fue debidamente aplicada a las cuestiones de justicia que emergían del contacto con, y conquista del Nuevo Mundo. Mientras que el papado, de manera general, reconoció los derechos de propiedad y libertad de los nativos, éstos eran para ejercerse en los contextos de soberanía política española o portuguesa. Además, con la posible excepción de Inocencio IV, las cuestiones de derechos humanos eran vistas como secundarias a la evangelización, y una condición necesaria para ésta. En sí mismos no eran considerados problemas, y sólo se desarrollaran en época moderna del pensamiento social papal".

indígenas. Antes que la *Rerum Novarum* saliera a la luz (1891), León XIII en 1888 promulgó la encíclica *In Plurimis* dirigida a los obispos de Brasil y en 1890 *Catholicae Ecclesiae*. En estos documentos León XIII<sup>39</sup> confrontó el persistente problema de esclavitud que afectaba a los pueblos indígenas. La consecuencia casi inmediata fue la abolición de la esclavitud en Brasil, y se sentaron las bases para la inmersión de la Iglesia en temas de justicia y derechos de los pueblos indígenas, que serán máxime desarrollados después del Concilio Vaticano II.

Durante el pontificado de Juan Pablo II se dieron importantes avances en la promoción de los derechos de los pueblos indígenas. Verbigracia, en el discurso pronunciado en Canadá a los nativos de aquel país, retoma la tradición de defensa del siglo XVI y reafirma el compromiso de la Iglesia en este asunto.

At the dawn of the Church's presence in the New World, my predecessor Pope Paul III proclaimed in 1537 the rights of the Native peoples of those times. He affirmed their dignity, defended their freedom and asserted that they could not be enslaved or deprived of their goods of ownership. That has been always the Church's position. My presence among you today marks my reaffirmation and reassertion of that teaching.<sup>40</sup>

En esa misma dirección de reafirmación del compromiso eclesástico, en 1988 la Comisión *Iustitia et Pax* publicó un documento donde reconoce de manera honesta la tremenda destrucción de los conquistadores europeos:

La primera gran corriente de colonización europea es acompañada de hecho por la destrucción masiva de las civilizaciones pre-colombinas y por la sujeción brutal de sus habitantes. Si los grandes navegantes de los siglos

---

<sup>39</sup> LEÓN XIII. *In Plurimis*; *Catholicae Ecclesiae*. [en línea] Documentos Papales <Disponible en: [http://www.vatican.va/offices/papal\\_docs\\_list\\_sp.html](http://www.vatican.va/offices/papal_docs_list_sp.html)> [Consulta : 28 Oct. 2012].

<sup>40</sup> JOHN PAUL II. Meeting with the Native People of Canada. [en línea] John Paul II Speeches <Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/1987/index.htm](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/1987/index.htm)> [Consulta : 18 Sep. 2012]. "En los albores de la presencia de la Iglesia en el Nuevo Mundo, mi predecesor, el Papa Paulo III proclamó en 1537 los derechos de los pueblos indígenas de esa época; afirmó su dignidad, defendió su libertad y aseveró que no deberían ser esclavizados o privados de los derechos de propiedad. Esa ha sido siempre la posición de la Iglesia. Hoy, mi presencia entre ustedes expresa mi reafirmación y asegura dicha enseñanza".

XV y XVI eran libres de prejuicios raciales, los soldados y los comerciantes no practicaban el mismo respeto: mataban para instalarse, reducían a esclavitud los "indios" para aprovecharse de su mano de obra, como después de la de los negros, y se empezó a elaborar una teoría racista para justificarse.<sup>41</sup>

El documento aquí citado reconoce el compromiso y dedicación en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas de Bartolomé de Las Casas, Francisco de Victoria y Francisco Suarez. Por otra parte, argumenta que los prejuicios racistas pueden extenderse a toda persona cuyo origen étnico, lengua, religión y costumbres son diversas; que toda forma de discriminación de los derechos fundamentales de la persona, sea por razones sociales, culturales, motivos de raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser eliminada por ser contraria al plan divino. Para Jesucristo, afirma el documento *Iustitia et Pax*, "el 'prójimo' no es solamente el hombre de mi tribu, de mi ambiente, de mi religión o de mi nación, es todo ser humano que encuentro en mi camino"<sup>42</sup>. Estas aseveraciones son quizá el más claro estatuto de la postura oficial vaticana frente a los derechos de los pueblos indígenas.

De lo planteado hasta ahora es interesante rescatar dos aspectos. El *primero* es que detrás de esta postura está la preocupación por la evangelización. Porque la evangelización, como menciona Stogre<sup>43</sup>, no es completa si no impacta todas las dimensiones de la existencia humana. Lo cual incluye la liberación y transformación de las culturas. Transformación que idealmente se vería reflejada en una Iglesia inculturada en esas culturas. En *segundo* lugar es crucial resaltar el pronunciamiento, en un documento oficial de la Iglesia, sobre la diversidad religiosa como posible causa de discriminación. Ya que esto está en concordancia con lo que en el contexto de Medellín ya era una convicción en ciencias sociales –

---

<sup>41</sup> *Iustitia et Pax*. La Iglesia ante el racismo para una sociedad más fraterna. Roma : Editorial Progreso, 1988. No. 3.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, No. 8, 17, 24.

<sup>43</sup> STOGRE, Op. Cit., p. 192.

especialmente en antropología—, que cultura y religión son maneras de vida inclusivas. Pues, aunque se ha considerado que la religión es un elemento de la cultura, o que la cultura es idéntica a la religión, en realidad, “they are not identical; for religion is not merely one of the important elements of culture; it is in fact the core which determines the way of life of the people” <sup>44</sup>. La religión es el corazón, el elemento articulador de las culturas.

En este sentido lo enunciado en Santo Domingo, que enfatiza el tema de la inculturación y en consonancia con procesos ya iniciados en algunas regiones de América Latina, cobra una gran importancia. Puesto que presentó como un desafío pastoral: “La importancia de profundizar un diálogo con las religiones no cristianas presentes en nuestro continente, particularmente las indígenas y afroamericanas, durante mucho tiempo ignoradas o marginadas” <sup>45</sup>. Una labor que ya se estaba realizando en algunas zonas del continente donde hay mayor presencia de comunidades indígenas. Países como Bolivia, Ecuador, Guatemala y México habían iniciado procesos de inculturación en las comunidades indígenas. En México fue un proceso que tuvo más auge en los estados de Michoacán y Chiapas, aunque el más escuchado ha sido el caso de Chiapas, en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, liderada por Monseñor Samuel Ruiz.

**1.3.2 En el contexto particular de América Latina** El trabajo pastoral realizado en la diócesis de San Cristóbal es más conocido y es en ese contexto donde recibe el nombre con el que se le conoce a dicho proceso de inculturación del evangelio en el específico contexto de comunidades indígenas, la Teología India. Lejos de lo que se pudiera inferir, no fueron los nativos quienes acuñaron el término, sino Bartolomé de Las Casas. “Las Casas la llamó así en latín *Theologiae Indorum*, la teología de los indios, la que producen los indígenas. El principal editor de esta

---

<sup>44</sup> POHLONG, Basil. *Culture and Religion : A Conceptual Study*. New Delhi : Mittal Publications, 2004. p. 99. “no son idénticas; porque religión no es sólo un elemento importante de la cultura. La religión es, de hecho, el núcleo que determina el modo de vida de las personas”.

<sup>45</sup> Santo Domingo, 136.



reflexión teológica fue un fraile que viajó con Las Casas en 1545, el padre Domingo de Vico”<sup>46</sup>. Ese trabajo de inculturación iniciado en el siglo XVI no se continuó sino, sólo hasta después del Vaticano II y Medellín, cuando las comunidades indígenas reflexionan sobre su situación histórica. “Así surgió, ante la toma de conciencia de los pueblos originarios, de sus valores y tradiciones, el movimiento *Teología India*, desde el año 1980”<sup>47</sup>.

Desde que surgió, el movimiento se ha expandido y fortalecido en la relación con diversos procesos similares sucediendo en otros países. Se han celebrado encuentros locales y regionales en diferentes países, donde participan teólogos, pastoralistas y obispos. Hay numerosos debates en torno a esta propuesta. No obstante, los temas más cruciales en discusión son dos, los conexos al sujeto, ¿quién hace Teología India?; y al método, ¿cómo se elabora la Teología India? En seguida se presenta lo relacionado al sujeto, para proseguir con la exposición de lo que se entiende por Teología India, su finalidad y fundamento (sobre el método responderá el siguiente capítulo).

En conexión con el tema del sujeto, se exige claridad en argumentar quién elabora dicha teología. Javier García<sup>48</sup>, uno de los expositores de esta propuesta presenta en términos generales dos principales formas de entender la Teología India. La primera es la Teología India Cristiana y la segunda la Teología India-India. Éstas evidentemente se diferencian por el sujeto. La Teología India Cristiana es la reflexión teológica de los indígenas cristianos. La Teología India-India es aquella que es elaborada por indígenas que no son cristianos, o que prefieren reflexionar sólo desde su cultura y religión propiamente indígena. Mas se debe aclarar que, así

---

<sup>46</sup> LÓPEZ, Eleazar. Teologías Indias en la Iglesia. En: CELAM. Teología India : Emergencia Indígena: Desafío para la Pastoral de la Iglesia. Vol. I, Bogotá : CELAM, p. 68.

<sup>47</sup> IRIBARREN, Pablo. Ministerios Eclesiales en la iglesia de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. En: HURTADO, Juan Manuel. Don Samuel Profeta y Pastor. México : ATEM, 2010. p. 74.

<sup>48</sup> GARCÍA, Javier. Hacia una teología india en América (segunda parte). En: Revista *Ecclesia*, España, Vol. XXVII, No. 2, (Sep. 2003); p. 325-326.

sólo se use el término Teología India, aquí interesa la Teología India Cristiana puesto que de otra manera no tendría sentido el tema de la inculturación.

Además, la Teología India –según la propuesta de este trabajo– ofrece valiosos elementos de reflexión para otros contextos y sujetos de frente a los numerosos problemas de nuestra época. Así pues, desde una perspectiva de inculturación, no sólo los indígenas cristianos son los sujetos de la Teología India, también los mestizos o incluso misioneros provenientes de otras culturas pero en comunión con las comunidades indígenas. Es decir, siempre y cuando se “encarnen” en una geografía particular con un profundo respeto por las culturas y una actitud de escucha humilde.

Así, deben aprender la lengua de la región donde trabajan, conocer las expresiones más significativas de aquella cultura, descubriendo sus valores por experiencia directa. Solamente con este conocimiento los misioneros podrán llevar a los pueblos de manera creíble y fructífera el conocimiento del misterio escondido (cf. *Rom* 16, 25-27; *Ef* 3, 5). Para ellos no se trata ciertamente de renegar a la propia identidad cultural, sino de comprender, apreciar, promover y evangelizar la del ambiente donde actúan y, por consiguiente, estar en condiciones de comunicar realmente con él, asumiendo un estilo de vida que sea signo de testimonio evangélico y de solidaridad con la gente.<sup>49</sup>

Por lo tanto, es necesario comprender a fondo qué significa la inculturación, comprender que se trata de un proceso; que es el producto del contacto, relación y compromiso con otros pueblos, con otras culturas. O como Aloysius Pieris asevera:

Inculturation is something that happens naturally. It can never be induced artificially. A Christian tends to appropriate the symbols and mores of the human groupings around it only to the degree that it immerses itself in their lives and struggles. That is to say, inculturation is the by-product of an *involvement* with a people rather than the conscious target of a program of action. For it is a people that creates a culture. It is, therefore, from the

---

<sup>49</sup> *Redemptoris mission*, 53.

people with whom one becomes involved that one understands and acquires a culture.<sup>50</sup>

Si miembros de culturas no indígenas no se pudieran considerar como parte de los sujetos de la Teología India no tendría caso hablar de inculturación ni de la misión. Además, cabe señalar que procesos culturales e históricos de países como México, Guatemala, Bolivia, Ecuador, Perú y Paraguay no se podrían comprender si no se tomará en cuenta la rica herencia de las culturas indígenas. Más aún, es necesario reconsiderar el hecho del mestizaje a fin de valorar procesos de reconciliación histórica entre las dos herencias culturales, la indígena y la cristiana pues, si bien en algunos países más, en otros menos, y de hecho ya asumida de acuerdo a las diferencias culturales específicas, la influencia del cristianismo en los pueblos indígenas es indiscutible. La Teología India reconoce esta influencia y busca un diálogo más justo rescatando la sabiduría de los pueblos originarios.

A la sazón, la Teología India, según Eleazar López, “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”<sup>51</sup>. Una frase de Eleazar López que es constante en las diferentes publicaciones sobre el tema reza: “la Teología India no es otra cosa que saber dar razón de nuestra esperanza milenaria”. La tarea de esta reflexión teológica que ha de ser contextual, en palabras de Stogre<sup>52</sup>, sería la preservación de las identidades indígenas y su revitalización a través del Evangelio. Por otra parte, hablar de un

---

<sup>50</sup> PIERIS, Aloysius. *An Asian Theology of Liberation*. Great Britain : Biddles Ltd., 1988. p. 38 (El subrayado es del autor). “La inculturación es algo que sucede naturalmente; no puede ser inducida artificialmente. Un cristiano tiene a apropiarse de los símbolos y costumbres de los grupos humanos que lo rodean, sólo en la medida en que se sumerge en sus vidas y luchas. Es decir, la inculturación es el resultado del *compromiso* con un pueblo, y no el objetivo consciente de un programa de acción. Porque son los pueblos quienes crean cultura. Entonces, uno entiende y adquiere una cultura gracias a la gente con la uno se involucra”.

<sup>51</sup> LÓPEZ, Op. Cit., p. 65.

<sup>52</sup> STOGRE, Op. Cit., p. 237.

origen milenario implica aseverar la presencia y revelación de Dios en los pueblos desde su origen, es decir, antes de la llegada del Evangelio. Lo cual está en consonancia con el Vaticano II y la postura oficial de la Iglesia respecto a quienes no practican religiones cristianas. “La Iglesia respeta y estima estas religiones no cristianas, por ser la expresión viviente del alma de vastos grupos humanos. Llevan en sí mismas el eco de milenios a la búsqueda de Dios, búsqueda incompleta pero hecha frecuentemente con sinceridad y rectitud de corazón”<sup>53</sup>. En concreto, la presencia de Dios en los pueblos es innegable.

El fundamento, pues, de la Teología India, como de cualquier otra teología, es la experiencia de Dios de los pueblos indios. Esa experiencia se ha dado y se sigue dando en su historia; la captan quienes tienen fe. Puede ser una experiencia individual o comunitaria, pero lo que caracteriza a la Teología India es su carácter colectivo, comunitario. Este rasgo es esencial: son las comunidades, reunidas con sus legítimas autoridades, los ancianos, los que interpretan, reflexionan sobre su vida y la acción de Dios en ellos.<sup>54</sup>

Esas experiencias al ser reflexionadas se hacen teología y dan un profundo sentido a la vida de los pueblos, le otorgan su dimensión trascendente. Esta es de hecho una característica propia de las tradiciones indígenas, al hacer memoria, tejen su proyecto de vida. La Teología India es una propuesta específica para la vida de los pueblos indígenas viabilizada en el proceso dialéctico entre la cultura y el encuentro con Jesucristo. Sólo entonces se cumplirá la promesa evangélica: He venido para que tengan Vida, y la tengan en abundancia (Jn. 10, 10).

---

<sup>53</sup> *Evangelii Nuntiandi*, 53.

<sup>54</sup> ESPEJA, Jesús. *Inculturación y Teología Indígena*. Salamanca : Editorial San Esteban, 1993. p.118.

## 2. LA PROMESA DE LA TIERRA EN TRADICIONES DIFERENTES

Las palabras de Juan Pablo II en la *Redemptoris missio*, donde llama a descubrir los valores culturales por la experiencia directa, ayudan a comprender el conflicto entre dos diferentes posturas, de frente a procesos de inculturación en y con los pueblos indígenas. Por una parte, voces de oposición a esta singular propuesta. Por otra, el respaldo que se halla, tanto en la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, como por parte de obispos, académicos (y no sólo teólogos), pastoralistas (no sólo católicos), pueblos indígenas, obviamente, y un gran etcétera de individuos y conjuntos comprometidos, incluso de naciones donde no hay una presencia indígena, con las luchas históricas por la justicia y la paz, y más recientemente por la conservación de la Naturaleza. La clave para comprender, apreciar y promover los valores de un pueblo específico es la inserción en las culturas.

El testimonio de vida de Monseñor Samuel Ruiz es notable en este sentido, desde su llegada como joven obispo a San Cristóbal, donde lideró el trabajo pastoral de inculturación, posterior a su participación en el Concilio Vaticano II y en la Conferencia de Medellín. Él mismo concedió: “El Concilio nos ayudó, por tanto, a ver que las culturas no sólo deben ser respetadas porque son la manera de ser de un grupo humano, sino que también son el receptáculo de una presencia reveladora de Dios”<sup>55</sup>. La conversión de Samuel Ruiz tiene sus cimientos en su auténtico espíritu misionero, cuyo signo más genuino es la docilidad al Espíritu porque –recuerda Juan Pablo II–, “La docilidad al Espíritu compromete además a acoger los dones de fortaleza y discernimiento, que son rasgos esenciales de la

---

<sup>55</sup> RUIZ y TORNER, Op. Cit., p. 23.

espiritualidad misionera”<sup>56</sup>. Será esa docilidad para la escucha del Espíritu la que permitirá a Samuel Ruiz transitar por nuevos caminos en su misión con los pueblos indígenas.

La labor de Samuel Ruiz le llevó a transitar un camino de conversión, al inicio personal y luego de toda la diócesis. Ruiz aprendió la lengua de las comunidades, y se preocupó por la formación de los laicos que trabajaban en las comunidades. Un proceso que permitió la formación de cientos de agentes pastorales y catequistas, y la creación de ministerios específicos de acuerdo a las necesidades del pueblo. “El motor de cambio y conversión de la Diócesis, sin descartar influencias y motivaciones externas y hasta divinas, fue la cercanía y contemplación de las comunidades indígenas y campesinas en situación de conflicto, humillación y pobreza”<sup>57</sup>. Ahora, esto vale para los misioneros que se “encarnan” en determinado ambiente cultural, pero ¿qué sucede con quienes sin insertarse en esos contextos devienen conscientes de la importancia de las culturas indígenas? Por supuesto que es necesaria una actitud que conceda que las culturas tienen algo que decir, una actitud de escucha es indispensable para el diálogo.

## **2.1 EI ACTUAL CONTEXTO GLOBAL**

La pregunta sobre lo que mueve a los pueblos indígenas en su decisiva lucha, que pareciera la de David contra Goliath, al ver su movilización pacífica y singular, propositiva y de gran resonancia en muchos sectores de la población, especialmente entre los jóvenes, lleva a la proximidad que busca respuestas. Las respuestas llevan a la comprensión, y comprender algo en profundidad significa aprehenderlo, hacerlo propio. Desde la proximidad se comprende que la lucha de los pueblos indígenas es la lucha por un mundo más justo que empezó con la lucha

---

<sup>56</sup> *Redemptoris missio*, 87.

<sup>57</sup> IRIBARREN, Op. Cit., p. 62.

obrero, que continuó con la lucha estudiantil y multifacética de los 60s. Con diferentes nombres y consignas, desde diferentes trincheras e integradas por las más diversas minorías, las movilizaciones sociales de los nuevos tiempos responden a la ya innombrable situación de desigualdad y exclusión de cada vez más millones de personas. La lucha por un sistema más justo se ha convertido en el curso de pocos años en la lucha por la subsistencia humana.

Hoy es indudable que grandes calamidades sufridas en múltiples países pobres están relacionadas con el calentamiento global causado por el acelerado proceso de contaminación. Desde la rabiosa explotación de la Naturaleza a la que asistimos, en los más feroces e infructuosos intentos de salvar la economía, la voz de los pueblos indígenas a favor del cuidado de la Tierra ya resuena en los cinco continentes. En la proximidad contextual, histórica, intelectual, espiritual y sensible al dolor del otro, se encuentra que las luchas de los pueblos autóctonos en los diferentes países no sólo tienen la misma causa, también poseen características similares. En cabal relación surge la pregunta sobre la posibilidad de una reflexión que intente comunicar las diversas luchas de los pueblos indígenas, desde sus similitudes, sin que pierdan sus características particulares, para crear puentes que refuercen la esperanza en transformaciones a favor de la vida.

Michael Stogre, en su análisis acerca de las contribuciones de Juan Pablo II –en la primera mitad de su pontificado– sobre los derechos de los pueblos originarios, afirma que fue el primer Papa que reconoció la peculiaridad de los pueblos indígenas.

John Paul II has supported the right to an adequate land base for indigenous peoples by linking land rights with the right to life. In the context of aboriginal rights the right to life is interpreted to mean more than the right to maintain one's basic human existence. As John Paul II understands it, traditional indigenous ways of life are inextricably bound up with the land they occupy.

In other words, to remove them from the land is to promote their destruction and eventual extinction.<sup>58</sup>

Esta comprensión de Juan Pablo II, en el sentido de que la vida de los pueblos indígenas no se puede comprender sin tomar en cuenta sus vínculos con la tierra donde viven, se puede constatar al analizar la información sobre la situación de los pueblos indígenas en diferentes países, textos sobre el tema de Teología India y otros materiales afines. Se puede identificar que el tema de la tierra es una constante que vale la pena considerar. En seguida se analizan ejemplos concretos que se consideran paradigmáticos en el tema de la Teología India, a fin de indagar las posibilidades de la reflexión desde esta propuesta.

## 2.2 LA TIERRA EN LAS TRADICIONES INDÍGENAS

Entre las diferentes elaboraciones de Teología India se analizan a continuación más de cerca dos de las propuestas mejor elaboradas. Cada una de estas se desarrolla en un contexto histórico y geográfico totalmente diferente. Para iniciar se presenta el ejemplo de la inculturación sucedida en México, el acontecimiento Guadalupano cuyas fuentes son el texto del *Nican Mopohua* que relata las apariciones de la Virgen de Guadalupe y su imagen, un *Amoxitli* o código azteca. La segunda presentación es un trabajo de inculturación iniciado por y con los pueblos aborígenes de Australia a finales del siglo pasado, esto es, no más de hace dos décadas; se conoce como *Rainbow Spirit Theology*. Ambos paradigmas pueden ofrecer luz para considerar el tema y las posibilidades de la Teología India en otros contextos.

---

<sup>58</sup> STOGRE, Op. Cit., p. 185. "Juan Pablo II ha apoyado el derecho a una base adecuada de tierras para los pueblos indígenas vinculando el derecho a la tierra con el derecho a la vida. En el contexto del derecho de los indígenas, el derecho a la vida se interpreta en un sentido más amplio al derecho simplemente a la defensa de la existencia humana. Como Juan Pablo II lo entiende, las formas de vida indígena tradicional están intrínsecamente ligadas a la tierra que ocupan. En otras palabras, desplazarlos de sus tierras es promover su destrucción y consecuente extinción".



**2.2.1 “Eres la tierra donde la fe sembramos”** El *Nican mopohua*<sup>\*</sup> (que significa “Aquí se cuenta” y son las primeras palabras del texto) es la narración de las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego. El texto fue escrito por Antonio Valeriano en 1556 en lengua náhuatl, la lengua de los mexicas o habitantes de la región centro de lo que hoy es México. El texto del *Nican mopohua* sigue la tradición de los clásicos en lengua náhuatl, además, contiene un prólogo, narraciones de milagros y una conclusión de autores posteriores.

El relato se abre y se cierra con una descripción del canto de los pájaros. El monte, que se ha cubierto de flores y, que Juan Diego contempla, se relaciona con lo que en la tradición azteca se llamaba *Xochitlalpan* o “Tierra florida”, lugar donde habita el Señor de la lluvia. Cuando Juan Diego escucha el canto de pájaros y mira las flores, se pregunta, “¿Dónde estoy? ¿Dónde me veo? ¿Acaso allá donde dejaron dicho los antiguos nuestros antepasados, nuestros abuelos: en la *tierra* de las flores, en la *tierra* del maíz, de nuestra carne, de nuestro sustento, acaso en la *tierra* celestial?”<sup>59</sup>. El relato de las apariciones en el monte *Tepeyac* se asemeja a las teofanías bíblicas, pero aquí la manifestación de Dios no se da entre rayos y truenos, sino en consonancia con la tradición azteca de *in xochitl in cuícatl*, palabras náhuatl que significan “flor y canto”.

El náhuatl es un idioma de signos pictográficos o glifos. Para significar “palabra” se dibuja una especie de pluma de gallina saliendo de la boca. A su vez, “canto” serían “muchas palabras”, y se representa con una pluma grande con muchas plumitas dentro. La flor se representa simplemente con el jeroglífico de una flor. Los dos signos unidos, el de la flor y el canto, significan “verdad”. Estos dos objetos

---

\* Sobre este tema hay abundante bibliografía. Lo que aquí se expone está basado en la lectura del *Nican Mopohua* en su versión al castellano, y dos textos: BRAVO, Benjamín. *Simbólica Urbana y Simbólica Cristiana*. México: Universidad Pontificia de México, 2006 (Capítulo 3); GARCÍA, Javier. *El Rostro Indio de Jesús: Hacia una teología indígena en América*. México: Diana, 2002. Otras fuentes y referencias textuales serán citadas en el momento que se utilicen.

<sup>59</sup> *Nican Mopohua*, 12. (Las cursivas son agregadas para enfatizar el tema tratado)

sensibles provocan una gran emoción a quien los interpreta, y para pronunciarlos se usa el vocablo *in xochitl in cuícatl*. “Los mexicanos, hoy en día, cuando peregrinan al santuario de Guadalupe, llevan flores e ingresan cantando. Sin percatarse, siguen ‘hablando’ en glifos *nahuatls*: flor y canto, ‘aquí está la verdad’”<sup>60</sup> (ver Anexo 1).

El festejo frente a las manifestaciones de la divinidad, cantar y ofrecer flores, le da sentido a la vida, esa es la verdad de la vida. Juan Diego pondera la belleza de las flores al modo de los antiguos cantos *nánuatls*, es decir, con expresiones análogas. Se narra la presencia de las flores más variadas y más bellas en una época del año cuando aún no era su tiempo. “Es así el *Nican mopohua* expresión de flor y canto, símbolos que, como [un] poema de inspiración prehispánica, entretejen ‘la antigua sabiduría’, *in huehueh tlamatiliztli*, con el mensaje evangélico que los frailes daban a conocer a los indios. En la trama y la urdimbre del nuevo tejido hay hilos de muchos colores, con mirada indígena se escogen”<sup>61</sup>.

La imagen o *amoxtli* es un código indígena al estilo de los que se usaban para las crónicas políticas o los saberes cosmogónicos o teogónicos. En el código se plasman un grupo de ideas, donde a los jeroglíficos se le añaden los colores, todo con su propia significación. Pero como todo código, éste no puede ser leído sino interpretado. Así, el rostro de la imagen es el de una mujer mestiza, el fruto de una unión que aún no era aceptaba en ese tiempo. La túnica evoca el alba o el ocaso del sol y en ella se plasma el signo *ollín* o *quincunce*, que es una flor de cuatro pétalos, que indica los cuatro rumbos de la tierra y para el pueblo náhuatl simboliza el origen de la vida. El cinturón negro que lleva lo usaban las aztecas indicando su estado “de buena esperanza”, es decir, que lleva un hijo en su seno; es el anuncio de Jesucristo (ver numeral 2.3.3). El manto azul tachonado de estrellas era una

---

<sup>60</sup> BRAVO, Op. Cit., p. 139-140.

<sup>61</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel. Recuerdo de un antiguo cantar : “*Cuicapeuhcayotl*”. En: CELAM. Teología India : Simposio-Diálogo entre Obispos y Expertos en Teología India. Vol. II. Bogotá : CELAM, 2006. p. 153.

prenda usada por los *tlatoanime* o nobles aztecas y cada parte del *amoxtli* tiene su simbolismo. En el evento guadalupano hay un encuentro entre la cultura indígena y el núcleo profundo de la fe cristiana. Un conjunto de contenidos cristianos entretejidos en moldes literarios y pictográficos indígenas (ver Anexo 2).

**2.2.2 “Fuente eterna de vida y poder espiritual”** La historia de la Iglesia Católica en Australia es muy reciente. Los primeros católicos en arribar a finales del siglo XVIII eran convictos irlandeses, pero prácticamente la Iglesia se empieza a organizar a principios del siglo XIX. Bryce Clark<sup>62</sup> dice que cuando el mensaje cristiano fue recibido por primera vez por los indígenas australianos, se comenzó a reflexionar sobre sus implicaciones en su vida cotidiana, e iniciaron una teología aborígen cristiana. Esa teología, si bien encubierta, ha estado también presente por varias generaciones. La emergencia más reciente de la Teología Aborígen australiana coincide con el desarrollo de las otras teologías indígenas en el mundo. Mientras los pueblos indígenas de Australia han venido obteniendo mayor libertad, su teología o su propia comprensión de Dios ha salido a la superficie, de tal manera que hoy es una expresión más entre otras corrientes teológicas cristianas existentes en el país. Bryce Clark evalúa la experiencia de interacción entre el pensamiento cristiano y aborígen australiano como positiva, pues refuerza la unidad global de la Iglesia, a la vez que adquiere características particulares.

*Rainbow Spirit Theology*<sup>\*</sup> es una reflexión que iniciaron un grupo de líderes aborígenes en el estado de Queensland, quienes, frente a la situación de despojo de su tierra y desintegración comunitaria, vieron la necesidad de exponer sus ideas y circularlas entre otras comunidades aborígenes en toda la Iglesia australiana. La reflexión se presentó como un proceso e invitación a otros grupos indígenas a

---

<sup>62</sup> CLARK, Bryce. *The Intruding Gospel : The Gospel and (Aboriginal) Culture*. Australia : NCTM, 1997. p. 43. En Australia no se utiliza el término *indigenous* sino su sinónimo *aboriginal*. Por tanto, la Teología India de América Latina corresponde al término inglés *Aboriginal Theology*.

<sup>\*</sup> La traducción al español del término sería Teología del Espíritu del Arcoíris, sin embargo el concepto pierde significado. En adelante se referirá con el término en inglés.

unirse al diálogo. El objetivo es la exploración de la cultura aborígen como una fuente de misterio, significado y diálogo, en un intento de iniciar un trabajo de integración de las tradiciones de la cultura aborígen. Una característica interesante de esta reflexión en proceso es que no ha encontrado mucha oposición de la Iglesia Católica, sino por el contrario, se trata de un proyecto que ha sido asumido por el Consejo Nacional de Iglesias de Australia por medio de la comisión NATSIEC, cuyo objetivo es “animar y respaldar la Teología Indígena”<sup>63</sup>. El consejo lo integran 19 iglesias, entre las cuales se cuentan la Iglesia Católica, la Iglesia Anglicana, la Luterana y la Armenia. Esta corriente, que inició entre 1994 y 1995, ha tenido una buena recepción y se ha expandido de manera considerable.

En general, las comunidades autóctonas australianas afirman que el mensaje del Evangelio llevado por los misioneros ha sido positivo, pero ven el rechazo de su cultura y tradiciones como innecesario y destructivo. Según sus propias palabras, ellos están tratando de ser fieles a las manifestaciones de Dios en su historia concreta.

The Spirit of God is speaking to and through Aboriginal Australians. God does not speak to us first and foremost through European and Western theology. God accepts us as we are. Our people need to be free of the terrible burden of believing that they need to think and live like Europeans before they can be Christians. We need to chop down the strangler figs which are choking us so that we can be free to be what God wants us to be. We need to hear the Gospel expressed in our own language and culture.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> NATSIEC. Indigenous Theology. [online] National Council of Churches in Australia <Available at <http://www.ncca.org.au/departments/natsiec/theology>> [Consulted on: Aug. 29 2012]. (la traducción es nuestra).

<sup>64</sup> RAINBOW SPIRIT ELDERS. Rainbow Spirit Theology : Towards an Australian Aboriginal Theology. Australia : ATF Press, 2007. p. 6-7. “El Espíritu de Dios está hablando a, y a través de, los nativos australianos. Dios no nos habla primero y sobre todo a través de la teología europea y occidental. Dios nos acepta como somos. Nuestra gente necesita liberarse de la terrible carga que es creer que debemos pensar y vivir como los europeos para poder ser cristianos. Necesitamos cortar la hiedra que nos está asfixiando para tener la libertad de ser lo que Dios quiere que seamos. Tenemos que escuchar el Evangelio, expresado en nuestras propias lenguas y culturas”.

Para los indígenas australianos teología es la manera que tiene una comunidad para organizar sus pensamiento e ideas acerca de Dios. La teología busca hacer sentido de la experiencia de Dios de acuerdo a un modelo. Según los Abuelos<sup>65</sup>, líderes indígenas, el modelo de las cuatro direcciones de la tierra es el que a ellos les ayuda a elaborar su teología. De las cuatro direcciones, las fuerzas que han contribuido en la creación de esta singular reflexión teológica provienen de tres, y se orientan hacia una nueva, que es el futuro. El sur representa percepciones y convicciones que derivan de la cultura aborígen. En el norte figura la sabiduría antigua de las fuentes del pasado que arribaron de Europa. En el este, está representado el Evangelio y el oeste significa la fuerza del futuro para el pueblo. El Espíritu Creador, *Rainbow Spirit*, o Serpiente Arcoíris está simbolizado en el centro, dando vida y significado a la cultura desde sus principios\* (ver Anexo 3).

En cada punto cardinal tiene además un símbolo. En el sur está el símbolo del emú, un ave que peregrina\*\* la tierra buscando con intensa curiosidad. Como el emú, los indígenas australianos han aprendido a seguir las señales de la tierra. Los aborígenes van en busca de las “huellas”, de las manifestaciones de Dios en la tierra. En el norte se ubica a la oveja, un animal no propio de suelos australianos, que fue llevada por los europeos y llegó a ser un símbolo de riqueza y poder pues, para alimentarlas, se invadieron extensos territorios para sembrarlos con pasto

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 10-28. Allí se detalla una pintura, obra de arte creada por artistas aborígenes con una técnica peculiar de ellos, que se ha convertido en la representación por excelencia de la Teología *Rainbow Spirit*.

\* El Espíritu Creador es simbolizado por una serpiente que emerge de la tierra y transita dejando señales de vida. Los primeros misioneros asociaron el símbolo de la serpiente con el mal, haciendo referencia a la historia bíblica de la caída en Génesis 3, y por tanto lo condenaron. No entendieron el profundo significado que tiene para los aborígenes, pero esa visión se ha ido superando. De hecho, en este proceso de inculturación se ve en Jesucristo la encarnación del Espíritu Creador.

\*\* El verbo utilizado en inglés, *track*, es difícil de traducir al español. Se podría traducir como “seguir los indicios de”, o “hacer una travesía a través de, o junto a”. Por el sentido que tiene para los aborígenes australianos, que son culturas en constante movimiento, se ha preferido la traducción que “peregrina la tierra”, en lugar de “peregrina en o sobre la tierra”. Primero, porque esta traducción no tendría sentido referida al símbolo del ave. Segundo, porque al sentido teológico que el concepto conlleva, como una vida que hay que recorrer, se añade el sentido cultural de constante movimiento de los aborígenes de Australia.

venido de fuera. La imagen de Jesús como el buen pastor tuvo poco significado para los aborígenes. Pero al integrar el símbolo de la oveja, se reconoce la sabiduría que han aportado los europeos, a la vez que se expresa la voluntad de seguir aprendiendo en el diálogo con esa cultura y con la Teología occidental. El Evangelio es el sol del este, el mensaje de Cristo como la completa revelación de Dios el Espíritu Creador. El Evangelio está simbolizado en el dacele (conocido también en español como cucaburra, del inglés *kookaburra*), ave propia de esas tierras, de las primeras que cantan al amanecer anunciando la venida del sol. En el oeste, dirección en la que el sol y la vida se mueven, se sitúa al canguro. El canguro, también oriundo de esas tierras, es un animal que nunca brinca hacia atrás, pero se mueve sin descanso para alcanzar su objetivo (ver Anexo 4).

Para los pueblos aborígenes el Espíritu Creador, cuya señal (arcoíris) aparece en el cielo después de la tormenta, es la paz; la promesa de Dios de cuidar de la Creación (Gn. 9, 13); el guardián de la ley, de la tierra y los lugares sagrados de la tierra. Los sitios que están conectados con la historia personal y espiritual de los aborígenes son significativos para su identidad. Entre ellos, cuentan los Abuelos, quienes no conocen su lugar histórico, “feel they have lost their spiritual roots. When we meet, Aboriginal people ask each other, ‘What is your dreaming? What is your story?’”<sup>66</sup>. Para los indígenas australianos “el sueño” es la realidad espiritual, que está activa desde el tiempo de la Creación y, que continua como una realidad que da vida espiritual a la realidad palpable. En otras palabras, es la dimensión espiritual de la realidad que ha existido desde el principio y está profundamente vinculada con la tierra; la eterna fuente de la vida y poder espiritual.

---

<sup>66</sup> RAINBOW SPIRIT ELDERS. Op. Cit., p. 40. “sienten que han perdido sus raíces espirituales. Cuando nosotros los nativos nos encontramos, nos preguntamos uno al otro, ¿Cuál es tu sueño? ¿Cuál es tu historia?”. Hay una discusión entre las comunidades australianas con el uso de la palabra *Dreaming*, que en español se traduce como sueño, pues en inglés tiene la connotación de algo vago y no real. Algunos, para expresar la misma realidad usan la palabra *totem*, que es utilizada en Estados Unidos en estudios sobre comunidades indígenas. Otros prefieren usar *story* para referir la misma realidad. *Ibíd.*, p. XI-XII.

## 2.3 LA TIERRA EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

El pueblo en general, en la Iglesia Católica, tuvo acceso a la Biblia sólo después de la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pio XII en 1942. Así, tras las reformas del Concilio Vaticano II y el impulso al trabajo pastoral en América Latina después de Medellín, se motivó la lectura de la Biblia como fuente de inspiración para la evangelización. Y sucedió que el pueblo se identificó con algunas semejanzas entre los acontecimientos bíblicos y las situaciones de hoy. Un ejemplo de esta afirmación se encuentra en el trabajo de evangelización llevado a cabo por Samuel Ruiz en Chiapas.

La catequesis del Éxodo fue crucial. Como los hebreos dejaron la tierra de Egipto, los indígenas, en su inmensa mayoría, habían abandonado la servidumbre en las haciendas por la tierra prometida de la selva. La lectura del Éxodo fue una iluminación para ellos y para toda América Latina. La palabra de Dios se convirtió en fermento de los procesos sociales de conquista de la tierra, de construcción de nuevas comunidades, de respeto mutuo y de integración de hombres y mujeres.<sup>67</sup>

Cuando el pueblo indígena se acercó a la Biblia, desde su propia experiencia, no percibieron el texto como algo que sólo oían sino cómo algo que experimentaban directamente, que tocaban sus manos, como una luz que iluminó su camino. Jesús Espeja insiste en este punto: “cuanto más entendamos la Biblia, mejor entenderemos las tradiciones de nuestros pueblos y, cuanto más entendamos la cultura y la religión de nuestros antepasados, mejor entenderemos la Biblia”<sup>68</sup>.

**2.3.1 La promesa del pueblo de Israel** La tierra es uno de los temas centrales en la Sagrada Escritura, como lo han mostrado no pocos autores en sus estudios

---

<sup>67</sup> RUIZ y TORNER, Op. Cit., p. 33.

<sup>68</sup> ESPEJA, Op. Cit., p. 133.

bíblicos. Este es el caso de Walter Brueggemann<sup>69</sup>, quien incluso lo sugiere como tema central de la fe bíblica o al menos como una manera de organizar la Teología Bíblica. En la Biblia se halla como tema central la preocupación del Pueblo de Israel tras haber sido desterrado, y el anhelo de la tierra; la búsqueda de pertenencia histórica, que incluye el sentido de vida que se deriva de tal pertenencia. La experiencia de Israel respecto a la tierra se enmarca en tres categorías: tierra prometida, posesión de la tierra y pérdida de la tierra; pero el interés del Antiguo Testamento recae en la tierra de la promesa. En América Latina Marcelo Barros y J. Luis Caravias<sup>70</sup> también proponen el tema de la tierra como fundamental en la tradición bíblica. Asimismo, plantean que el tema no debe ser aislado, sino leído en conjunto con el caminar del pueblo y la Revelación de Dios dentro de la historia.

El libro del Génesis abre narrando que en el principio Dios creó el cielo y la tierra (Gn 1, 1). La tierra es presentada como un regalo de Dios desde el inicio de la creación. La tierra recibe la vida y provee seguridad y refugio. “Entonces dijo Dios: Júntense en un lugar todas las aguas que están debajo de los cielos, y que aparezca lo seco. Y fue así” (Gn 1, 9). La tierra es el lugar donde el pueblo, los descendientes de Abraham sientan su cultura y nación. El primer encuentro de Dios con Abraham y Sara se relaciona con la tierra. “Y el Señor dijo a Abram: Vete de tu tierra, de entre tus parientes y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré” (Gn 12, 1). La narrativa del Génesis está centrada en la promesa de la tierra, pero más de una palabra hebrea es traducida como tierra. Un término común es *‘adamah\**, que se refiere a las cualidades “agrícolas” de la tierra, suelo o terreno, como es el caso de Génesis 2,7, que afirma, “el Señor Dios formó al

---

<sup>69</sup> BRUEGGEMANN, Walter. The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith. USA : Fortress Press, 2002. p. 3.

<sup>70</sup> BARROS, Marcelo y CARAVIAS, J. Luis. Teología de la Tierra I : Los Problemas de la Tierra Vistos desde la Fe. Asunción Paraguay : CEPAG, 1990. p. 43.

\* El análisis de estos términos se fundamenta en: The International Standar Bible Encyclopedia, Volume 2. USA : Eerdmans Publishing Co., 1986. p. 71-71.



hombre del polvo de la tierra” (Cf. Gn 3, 19; Pr 12, 11). Pero el término más común es *‘eretz*, que por lo regular representa tierra entendida como territorio geográfico o político, por ejemplo, la tierra de nacimiento, como en Génesis 11, 28, “Y murió Harán en la tierra donde nació” (Gn 11, 28); “Lloren amargamente por el que se va, porque jamás volverá ni verá su tierra natal” (Jr 22, 10).

Tierra en el sentido hebreo *‘eretz* representa la tierra como un lugar donde las cosas vivientes pueden prosperar. Al tercer día de la creación las aguas se juntaron en un lugar y apareció la tierra seca (Gn 1, 9). Aquí la tierra seca está en antítesis con el mar, que representa las fuerzas del caos. La promesa de la tierra a Abraham en el libro del Génesis se presenta como un gran regalo, “pues toda la tierra que ves te la daré a ti y a tu descendencia para siempre” (Gn 13, 15); un lugar seguro y protegido, “No bajes a Egipto; sigue habitando en esta tierra, donde yo te diga; y te bendeciré, pues a ti y tu descendencia daré estas tierras” (Gn 26, 2-3); es descrita como “una tierra que mana leche y miel” (Ex 3, 8). La promesa, sin embargo, está claramente ligada a un pacto (Gn 17, 9). Lo cual sugiere que la tierra no es una posesión de la que se puede disfrutar sin una referencia a Dios. Gary M. Burge<sup>71</sup>, en su análisis sobre el tema, señala que la posesión de la tierra está condicionada a la fe constante de Israel en Dios y la obediencia de su ley. La tierra es fruto, o un regalo del pacto y no una posesión considerada independiente de éste.

**2.3.2 Llamados a ser cuidadores de la tierra** Las expectativas del pacto son la justicia y la santidad. O en un sentido más profundo, se puede decir que en realidad Israel nunca posee la tierra prometida, porque el dueño es Dios mismo. En concreto, esta idea se fundamenta en el libro del Levítico 25, 23 donde Dios afirma que la tierra nunca se venderá a perpetuidad porque a Él le pertenece y “ustedes son forasteros y extranjeros para conmigo”. La palabra forastero es la traducción más común, pero algunas traducciones al inglés usan la palabra *tenants* o

---

<sup>71</sup> BURGE, Gary M. Jesus and the Land : The Testament Challenge to “Holy Land” Theology. USA : Baker Academic, 2010. p. 4.

*sojourners*, que en español sería inquilinos o residentes temporales. Israel es visto como un residente temporal, un arrendatario, quien usa el regalo que le ha sido dado pero no es el dueño. El Antiguo Testamento muestra que el uso de la tierra y el pacto de justicia no pueden separarse.

La idea no sólo tenía un significado teológico. También tenía significado sociológico: la tierra en el antiguo Israel no fue concebida como propiedad privada. Fue un fideicomiso o “préstamo” únicamente administrada por Israel. La tierra fue la herencia de todo Israel bajo la administración de cada tribu que a su vez, dividía la tierra entre familias. La parcela o “porción” que cada familia recibía era su parte de la herencia, pero nunca como mercancía para su compra-venta y acumulación privada. Fue propiedad familiar administrada en nombre de la tribu y Yahvé.<sup>72</sup>

Se debe recordar que cuando Israel rompe el pacto, la consecuencia de su injusticia es la pérdida de la tierra. El terror de Israel a perder la tierra se hace realidad en el año 586 a.C. cuando los babilonios destruyen Jerusalén y buena parte del pueblo judío deviene cautivo en Babilonia. No obstante, este acontecimiento es una ocasión para la renovación del pacto, como lo atestiguan los Profetas: “Los plantaré en su tierra, y no serán arrancados jamás de la tierra que les he dado dice el Señor tu Dios” (Am 9, 15); “Porque los haré volver a su tierra, la cual di a sus padres” (Jr 16, 15); “El pueblo que andaba en tinieblas ha visto una gran luz; a los que habitaban la tierra de sombra y de muerte, la luz ha resplandecido sobre ellos” (Is 9, 2). Amós asimismo invita a la conversión y cambio de vida porque Dios está dispuesto a perdonarles. El profeta confía en Dios, y el libro termina con una nueva promesa de la tierra. “Los hijos de Israel habitarán otra vez en sus campos y gustarán para siempre de sus frutos (9,14s). La tierra, de nuevo prometida, ofrecerá para sus hijos la abundancia de sus cosechas (9,3)”<sup>73</sup>. Después del exilio la tierra le será devuelta al pueblo de Israel para restablecer el pacto de fe por segunda vez. En todo caso, la tierra es central para la identidad judía, la promesa

---

<sup>72</sup> HABEL, Norman C. y Otros. Tierra Prometida : Abraham, Josué y Tierra sin Exclusión. Ecuador : Abya Yala, 2002. p. 56.

<sup>73</sup> BARROS y CARAVIAS, Op. Cit., p. 56.

de la tierra está ligada al pacto y la vida en la tierra prometida depende de la defensa de la justicia esperada por Dios.

Será durante la posesión de la tierra cuando Israel encuentre las posibilidades concretas para la satisfacción de sus necesidades. En cambio, cuando el pueblo de Israel la pierde, como afirma Brueggemann<sup>74</sup>, la tierra que profundamente anhela le recuerda que ésta nunca es un espacio sin-reclamar, que puede poseer sin ningún compromiso, sino siempre es un lugar con Yahvé, un espacio lleno de memorias de las experiencias con Dios, promesa de Él y para Él. “Para el hebreo, la tierra como herencia indicaba la presencia de Yahvé y el cumplimiento fiel de la promesa”<sup>75</sup>. Hay ahí, en el Antiguo Testamento, una visión que emerge y da dirección al actuar de los pueblos frente a disputas sobre propiedad de la tierra. Eugene March la describe así:

God, the only legitimate land owner, has placed humankind in garden-earth and expects us to be earth-keepers who will enjoy and maintain the earth in order that all may know God's peace (*shalom*) that is characterized by justice and equity for all. With this vision, earth-keepers seek to follow God's way and find in the vision a source of encouragement and renewal [...] Earth is to be responsibly tended as luxurious garden for the benefit of the whole human family. Earth is not to be exploited by or for anyone. Earth, God's good land, has been placed in human hands by a loving Creator who desires that all live in harmony and prosperity –that is, in *shalom*, peace.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> BRUEGGEMANN, Op. Cit., p. 54.

<sup>75</sup> HABEL y Otros, Op. Cit., p. 56.

<sup>76</sup> MARCH, Eugene W. Israel and the Politics of Land : A Theological Case Study. USA : John Knox Press. p 84. “Dios, único y legítimo propietario de la tierra, ha puesto a la humanidad en el jardín terrestre y espera que seamos sus cuidadores, quienes la disfruten y la mantengan en orden, para que todos conozcan la paz de Dios (*shalom*) que se caracteriza por la justicia y equidad para todos. Con esta visión, los cuidadores de la tierra quieren seguir el camino de Dios y encontrar en dicha visión una fuente de aliento y renovación [...] La tierra es para cuidarse responsablemente como jardín suntuoso para el beneficio de toda la familia humana. La tierra no debe ser explotada por ninguno y para nadie. La tierra, el terreno bueno de Dios, ha sido puesta en manos humanas por un Creador amoroso quien desea que todos vivan en armonía y prosperidad, es decir, en *Shalom*; en paz”.

Cada grupo humano, cada pueblo necesita tierra para su desarrollo. En la Biblia Dios es quien asigna la tierra. En este sentido, la visión de ser cuidadores de la tierra –porque ésta pertenece a Dios– se basa en la fe. A quienes creen que Dios ha creado la tierra y todo lo que en ella existe se les ha dado una visión de cómo vivir. A decir de Eugene March<sup>77</sup>, esta es la visión de los cristianos, la de ser cuidadores de la tierra, y han de compartirla con otros. O más específico, los cuidadores de la tierra no son propietarios de esta visión, ellos son poseídos por ésta. Esta visión-guía es fácil, sino seguirla, por lo menos verla. Los seres humanos, que son imagen y semejanza de su Creador –quien tanto ama al mundo con un amor que se encarnó en Jesús de Nazaret– han de cuidar de la creación.

El discernimiento de la Palabra de Dios a través del texto bíblico permite presenciar las maneras como el Dios de la vida, revelado en la historia del pueblo, escucha el clamor de Israel. Dios le concede la tierra prometida, no como una propiedad de la que puede disponer a su antojo, sino ligada estrechamente a un pacto. La respuesta de Israel, para vivir el *shalom*, en paz, ha de ser el convertirse en cuidador de la tierra en la que está como peregrino. No le está permitido a Israel hacer lo que quiera de ella o tratarla como una mercancía. Esta mirada a fondo de la relación del pueblo de Israel con su tierra, como el lugar donde se da el encuentro con el Dios de la alianza, una tierra con Yahvé, nos da pautas de reflexión para analizar la relación de los pueblos indígenas con su tierra. Juan Pablo II percibió esta gran característica, una similitud con el pueblo de Israel de hecho, que los pueblos indios de América Latina conservan de una tradición milenaria, surgida ahí donde les ha sido revelada por el Dios de la tierra.

Elemento central en las culturas indígenas es el apego y cercanía a la madre tierra. Amáis la tierra y queréis permanecer en contacto con la naturaleza. Uno mi voz a la de cuantos demandan la puesta en acto de estrategias y medios eficaces para proteger y conservar la naturaleza creada por Dios. El respeto debido al medio ambiente ha de ser siempre tutelado por encima de

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 85.

intereses exclusivamente económicos o de la abusiva explotación de recursos en tierras y mares.<sup>78</sup>

Esta mirada sobre la relación del pueblo de Israel y los pueblos indígenas con su tierra, sin lugar a dudas auxilia para percibir y comprender la decisión de los indígenas en la lucha por la tierra prometida que el mundo moderno les niega.

**2.3.3 Visión de conjunto desde la Tradición del Evangelio** Teniendo presente la similitud entre las tradiciones indígenas y la tradición del pueblo de Israel en lo referente a la tierra, ahora se presenta el tema concreto de la inculturación/encarnación de Jesucristo en las diferentes culturas. Para ello es necesario tener, como preámbulo, claridad sobre la relación existente entre ambos testamentos. “Los libros del Antiguo Testamento recibidos íntegramente en la proclamación evangélica, adquieren y manifiestan su plena significación en el Nuevo Testamento, ilustrándolo y explicándolo al mismo tiempo”<sup>79</sup>. Mientras el Nuevo Testamento estaba latente en el Antiguo, éste a su vez está patente en el Nuevo. La palabra de Dios se presenta y manifiesta todo su vigor en la encarnación del hijo de Dios, cuyo testimonio se encuentra en los escritos del Nuevo Testamento.

En el centro del prologo del Evangelio de Juan se presenta la afirmación de fe más importante del cristianismo, “el Verbo de Dios se hizo carne” (Jn, 1, 14). La palabra usada, *sarx*, denota lo que en algún momento en la historia de las religiones sería inimaginable, Dios se hizo humano. La palabra *sarx*, traducida como carne, se refiere al ser humano, en tanto material y perecedero, “lo que es nacido de carne, carne es, lo que es nacido de Espíritu, espíritu es” (Jn 3, 6); “El espíritu es el que da la vida; la carne para nada aprovecha” (Jn 6, 63). El mensaje fundamental es

---

<sup>78</sup> JUAN PABLO II. Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los Indígenas del Continente Americano. [en línea] Mensajes Pontificios <Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/index_sp.htm)> [Consulta: 10 Nov. 2012].

<sup>79</sup> *Dei verbum*, 16.

“Dios se hizo hombre perecedero en Cristo”. De esta manera, las distancias entre Dios y el hombre se diluyen, pues a partir de entonces Dios le hablará al ser humano desde la misma carne, desde la persona de Jesús de Nazaret, descendiente de la tribu de David (Mt 1,1), es decir, nacido en un contexto histórico y geográfico específico.

Por otra parte, es importante preguntarse dónde quedó el tema de la promesa de la tierra en el Nuevo Testamento. Para ello, el acercamiento a las cartas paulinas es básico, por ser los primeros textos escritos del Nuevo Testamento. Marcelo Barros y Luis Caravias<sup>80</sup> en su análisis del corpus paulino acerca del tema, exponen que las comunidades paulinas eran comunidades de periferia urbana, así que la realidad que aparece en las cartas no es la tierra sino “la casa”. Habrá que recordar que al final del cautiverio de Babilonia muchos judíos se quedaron a vivir en el extranjero. Y aunque conservaban sus raíces étnicas, culturales y religiosas, ya no se sentían ligados a la lucha por la tierra. Por esa razón el problema de la tierra se va trasladando a una dimensión simbólica. El término Iglesia, *ekklesia* (1 Co 1,2), que el Apóstol Pablo utiliza, nombra a los pequeños círculos de cristianos que se reunían en las casas.

Para el apóstol Pablo, la promesa que Dios hizo a Abraham continúa en la actualidad y todos son herederos de dicha promesa. Pablo afirma que la promesa a Abraham o a su descendencia, de que heredaría el mundo, no fue dada por la ley sino por la fe (Ro 4, 13). “La Palabra de Dios es siempre leída a partir del contexto cultural de quien la lee. La promesa, que en el Génesis era de la tierra, y de una tierra sembrada concreta para Abrahán, ahora es tomada por Pablo y por los primeros cristianos como promesa de universalidad”<sup>81</sup>. El mundo y todo lo que existe es de ustedes, dice Pablo (1 Co 3, 22), y ustedes son de Cristo y Cristo es de Dios. Además, en la carta a los Gálatas (3, 16) Pablo afirma que la

---

<sup>80</sup> BARROS y CARAVIAS, Op. Cit., p. 86.

<sup>81</sup> Ibíd., p. 87.

descendencia de Abraham es Cristo. “En esta línea es como se puede concluir que para Pablo ‘la tierra es Cristo’”<sup>82</sup>. La promesa de Dios se universaliza. Lo que en el Antiguo Testamento era para un Israelita, la tierra, ahora es herencia de todos los pueblos.

El pueblo de Israel interpretaba la promesa de Dios a Abraham como una bendición. Ahora en el Nuevo Testamento, la bendición es ofrecida a todos los pueblos de la tierra. Pero esta bendición que es Cristo se encarna en los contextos históricos y geográficos específicos, en las culturas, y brinda las necesidades concretas para la subsistencia. La palabra de Dios se ha de hacer carne que les hable a los pueblos desde su propia carne. Paradigma de esta realidad es la visión de la encarnación de Jesucristo en los dos ejemplos mencionados antes.

En el acontecimiento guadalupano hay una concepción específica de la encarnación que anunció y de hecho trajo al pueblo mexicana la esperanza. En el texto del *Nican mopohua* hay también una rica cristología explícita, la Gran Señora se presenta como: “madre del verdaderísimo Dios por quien se vive, el creador de las personas, el Dios del cerco y del junto, el dueño del cielo, el dueño de la tierra”<sup>83</sup>. Asimismo, en el *amoxtli* se encuentra plasmada una cristología implícita. Como se puede comprobar en la interpretación del cinto y moño negro que lleva en la cintura, su estado de “buena esperanza”; y del glifo *ollín* que expresa el inicio de la vida y origen del universo en la cultura náhuatl. Es el anuncio del Evangelio, del nacimiento de Cristo, el anuncio del Sol que nace de lo alto (Lc. 1, 78). “*Tonantzin* Guadalupe es Madre del Dios encarnado. Señor del mundo, Salvador, Liberador, Viviente y Dador de Vida. En la imagen de la tilma hay una grandiosa cristología pintada, que viene de la mano de *Tonantzin* Guadalupe”<sup>84</sup>. El anuncio de

---

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 88.

<sup>83</sup> *Nican Mopohua*, 28.

<sup>84</sup> GARCÍA, Javier. El Paradigma Guadalupano. *En*: CELAM. Teología India : Simposio-Diálogo entre Obispos y Expertos en Teología India. Vol. II. Bogotá : CELAM, 2006. p. 164.

Jesucristo, la promesa que se ha vuelto universal, se encarnó en la cultura mexicana desde sus inicios y ello explica que los mexicanos sigan encontrando en el acontecimiento guadalupano las razones de su esperanza.

Un símbolo de aquello que representa la promesa de ésta cristología se identifica en el ángel que se encuentra a los pies de la imagen Guadalupana. El ángel, sosteniéndose del manto y la túnica, personifica al pueblo oprimido que lucha para salir de su opresión y se sostiene en la promesa de encarnación que simboliza el diálogo entra la cultura y el Evangelio. Jorge Martínez, haciendo eco de las palabras de Eleazar López, expone cómo el pueblo indígena que al principio se negó a aceptar la imagen de Cristo –por el conflicto que representó la invasión española– elaboró una cristología popular. “En todas las imágenes populares, Cristo no aparece como un conquistador, un encomendero o un hacendado, sino como un pobre como ellos”<sup>85</sup>. Las imágenes que mostraban expresiones de dolor y sufrimiento eran símbolo mismo de la postración en la que se encontraba el pueblo indio. Por eso, el Cristo que se encarnó en ellos, que experimentó sus sufrimientos –humillado, perseguido, azotado, crucificado– siendo el Lucero de la mañana, el Vencedor de las fuerzas nocturnas, los lleva a la resurrección.

En el caso de los pueblos aborígenes de Australia, las enseñanzas de los misioneros respecto a las promesas del Antiguo Testamento que apuntaban a la venida de Cristo encajan muy bien en su cultura. Ellos también leen la acción de Dios redimiendo a los israelitas de la esclavitud de Egipto y el cumplimiento de la promesa de la tierra como una promesa y cumplimiento que Dios hizo a los pueblos originarios de Australia. Las nativas comunidades australianas están convencidas que el Espíritu Creador les ha dado la tierra en la que habitan y se encarnó en la persona de Jesús.

---

<sup>85</sup> MARTÍNEZ, R. Jorge. El Cristianismo y las Culturas Indígenas : Del intento de acabar con ellas, al milagro de su resurrección. Chiapas México : Fray Bartolomé de Las Casas, 2010. p. 84.



We Aboriginal people, like the Israelites, sought to understand the mystery of the Creator Spirit among us. These searchings were fulfilled when we discovered that the life-giving power of the Creator Spirit had become a human being in Jesus Christ. In Jesus Christ, the life giving power of the Creator Spirit was revealed in a way never before experienced by the peoples of any culture.<sup>86</sup>

La convicción de la plena revelación de Dios en Jesucristo encaja en perfecta armonía con la cultura aborigen australiana. Dios se encarnó en la persona de Jesús. Para ellos Jesucristo no es un extranjero a quienes ellos no conocen. El mensaje del Evangelio es que Dios les habló de muchas maneras y al final se hizo humano como ellos en Jesucristo (Heb 1, 1-2), quien es el heredero. Los Abuelos<sup>87</sup> expresan así la profundidad del misterio al decir que la presencia espiritual de la tierra se hizo carne en Cristo y puso su tienda en medio de ellos. En Jesucristo ven el misterio, la victoria y el amor de Dios plenamente revelado. Dios, por medio de Cristo, los libera para empezar la jornada de regreso a descubrir lo bueno de su cultura, y discernir la presencia de Dios en sus historias y en su tierra.

---

<sup>86</sup> RAINBOW SPIRIT ELDERS, Op. Cit., p. 58. "Nosotros nativos, como los israelitas, buscamos entender el misterio del Dios que crea y está entre nosotros. Estas búsquedas se cumplen al descubrir que Dios se ha hecho hombre en Cristo Jesús. En Jesucristo, el Dios dador de la vida se reveló de una manera nunca antes experimentada por ningún pueblo, por ninguna cultura".

<sup>87</sup> Ibid., p. 61, 63.

### 3. CONVERSIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN Y LA ESPERANZA

El Documento Conclusivo de Aparecida en su tercera parte plantea la necesidad de comunicar la vida nueva en Jesucristo para nuestros pueblos. “Jesucristo toca al ser humano entero y desarrolla en plenitud la existencia humana en su dimensión personal, familiar, social y cultural. Para ello, hace falta entrar en un proceso de cambio que transfigure los variados aspectos de la propia vida”<sup>88</sup>. En coherencia con este planteamiento, para vivir y comunicar la vida nueva en Jesucristo a los pueblos, la necesaria conversión pastoral y renovación misionera de las comunidades es parte ineludible de la misión permanente propuesta en Aparecida.

Esta firme decisión misionera debe impregnar todas las estructuras eclesiales y todos los planes pastorales de la diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos y de cualquier institución de la Iglesia. Ninguna comunidad debe excusarse de entrar decididamente, con todas sus fuerzas, en los procesos constantes de renovación misionera, y de abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe<sup>89</sup>.

Esta es una intuición profética de Aparecida, donde se afirma: “La pastoral de la Iglesia no debe prescindir del contexto histórico donde viven sus miembros”. “La conversión pastoral requiere que las comunidades eclesiales sean comunidades de discípulos misioneros en torno a Jesucristo, Maestro y Pastor” (368). La base ciertamente es la conversión personal, a fin de “someterlo todo al servicio de la instauración del Reino de vida” (366); caminando hacia “la conversión pastoral de nuestras comunidades [lo cual] exige que se pase de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera” (370).

---

<sup>88</sup> Aparecida, 356.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, 365. El tema de la conversión se extiende hasta el numeral 372.

Para ello, es necesaria una actitud de permanente conversión pastoral, y así poder escuchar con atención, y discernir los signos de los tiempos. Entonces será posible responder a las transformaciones sociales que fueron percibidas por Aparecida, y a las cuales se quiere dar respuesta. “Estas transformaciones sociales y culturales representan naturalmente nuevos desafíos para la Iglesia en su misión de construir el Reino de Dios” (367). Tomando en cuenta el contexto histórico, se ha de impulsar una espiritualidad de comunión y la actitud de diálogo y disponibilidad para promover la participación y la corresponsabilidad. Y, recuerda el documento, el modelo paradigmático de esta renovación comunitaria son las primitivas comunidades cristianas. Así lo relata la Escritura: “Todos los que habían creído estaban juntos y tenían todas las cosas en común; vendían todas sus propiedades y sus bienes y los compartían con todos, según la necesidad de cada uno” (Hch 2, 44-45).

### **3.1 CONVERSIÓN PASTORAL ENTRE LUCES Y SOMBRAS**

La dimensión de los cambios socioculturales en el continente, de la que son conscientes los obispos como lo manifestaron en el Documento Conclusivo de Aparecida, permite comprender el énfasis que se le da a la conversión pastoral planteada. Y esto tiene precisamente que ver con el reto pastoral de la inculturación del Evangelio en la cultura de los pueblos en la actualidad.

Con la inculturación de la fe, la Iglesia se enriquece con nuevas expresiones y valores, manifestando y celebrando cada vez mejor el misterio de Cristo, logrando unir más la fe con la vida y contribuyendo así a una catolicidad más plena, no sólo geográfica, sino también cultural. Sin embargo, este patrimonio cultural latinoamericano y caribeño se ve confrontado con la cultura actual, que presenta luces y sombras.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Aparecida, 479.

Esta situación sociocultural de luces y sombras del continente, a la que se viene asistiendo, es una transformación compleja. Ciertamente dicha transformación se puede explicar en gran parte en los cambios acontecidos en el ámbito religioso. Los característicos rasgos sociales y culturales del continente de hoy en día se desarrollan desde los últimos 40 años. En ellos, sin duda alguna el papel de la Iglesia católica ha sido fundamental y así es reconocido por no pocos teóricos sociales (como ya se ha visto desde el inicio de este trabajo). La acción pastoral entre los pueblos en los años 70s abrieron las puertas para la promoción de un aspecto que ha caracterizado la cultura en Latinoamérica: el componente comunitario. “El cambio religioso se manifiesta por fuertes afirmaciones comunitarias nuevas. [Cambio que] se inscribe en la larga tradición de una región donde la comunidad sigue antecediendo al individuo; éste no existe sin su inserción en un actor colectivo; que le permite definirse”<sup>91</sup>. Los nuevos movimientos vienen reconstituyendo el lazo comunitario y se oponen a fuerzas endógenas y exógenas que lo destruyen. Y se trata, a decir de no pocos, de potentes movimientos de afirmación de la dignidad negada de los excluidos.

Estas complejas transformaciones se despliegan en el ámbito religioso, principalmente en tres direcciones. Por una parte se encuentran numerosas personas que procuran mantenerse al margen de cualquier manifestación religiosa. En segundo lugar, lo que Aparecida llama un “éxodo” de los fieles a los grupos religiosos comúnmente denominados evangelistas y/o pentecostales. Y en tercer lugar, el aspecto que aquí interesa mencionar, la búsqueda de los aspectos espirituales autóctonos. Dice Raquel Corr: “En nuestros intentos por entender los cambios religiosos en América Latina, debemos reconocer el estudio de la espiritualidad autóctona como una opción consciente para los pueblos indígenas

---

<sup>91</sup> BASTIAN, Jean-Pierre. La Mutación Religiosa de América Latina : Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México : FCE, 1997. p. 214.

que buscan una espiritualidad acorde con su situación sociocultural e histórica”<sup>92</sup>. Sin negar las raíces de la fe cristiana, no pocas comunidades indígenas aprecian cada vez más sus valores culturales. No sólo como un factor que les da fortaleza en la defensa de sus derechos e identidad, también como un valor que brinda esperanza a la humanidad.

En el proceso de conversión pastoral es importante un discernimiento que permita encontrar los elementos que favorecen la revitalización de las culturas y de la sociedad. Conjuntamente, se han de identificar las situaciones que niegan la subjetividad, la libertad y el respeto a las personas. Sólo entonces la labor pastoral podrá impulsar acciones que contrarresten lo que el documento llama la cultura de la muerte. “Solamente así la fe cristiana podrá aparecer como realidad pertinente y significativa de salvación. Pero, esta misma fe deberá engendrar modelos culturales alternativos para la sociedad actual”<sup>93</sup>. Una muestra de conversión pastoral, que engendró modelos culturales alternativos que aún subsisten, es la que se realizó en la diócesis de San Cristóbal. Al hacer memoria de ese proceso liderado por Samuel Ruiz, en dicha diócesis se identificaron tres características que permitieron un proceso de conversión pastoral, el cual ha dado abundantes frutos.

Para lograr la conversión se necesitan tres elementos: a) la encarnación, el identificarse con los pobres a los que Cristo prefirió. b) La liberación concebida de manera integral, no de manera reduccionista, espiritualista, negando su compromiso con la historia, pero tampoco de una manera

---

<sup>92</sup> STEIGENGA, Timothy and CORR, Raquel. *Conversion of a Continent : Contemporary religious change in Latin America*. USA : Rutgers University, 2007. p. 192. No es posible aquí abundar en este tema. Por eso, aparte de las dos obras ya citadas en el texto, de la abundante bibliografía existente sobre el tema en ciencias sociales, sólo se refieren a continuación las siguientes obras que son de las más conocidas. GIRARDI, Giulio. *El Derecho Indígena a la Autodeterminación Política y Religiosa*. Quito-Ecuador : Abya Yala, 1997. 183 p. CLEARY, Edward. and STEIGENGA, Timothy. *Resurgent Voices in Latin America : Indigenous peoples, political organization, and religious change*. USA : Rutgers University, 2004. 268 p. GARRARD-BURNETT, Virginia (Edit.). *On Earth as It Is in Heaven : Religion in modern Latin America*. USA : Rowman & Littlefield, 2000. 251 p.

<sup>93</sup> Aparecida, 480.

sociológica, negando su carácter trascendente. c) Y el servicio al mundo, ya que la Iglesia no es un fin en sí misma, ni se construye para sí.<sup>94</sup>

La conversión pastoral, que se ha de seguir impulsando en América Latina, debe “promover caminos de reconciliación y solidaridad”, como se enuncia al final del documento de Aparecida: “La Iglesia debe animar a cada pueblo para construir en su patria una casa de hermanos donde todos tengan una morada para vivir y convivir con dignidad”<sup>95</sup>. Ello no será posible si no se lleva a cabo el llamado precedente, acompañar “a los pueblos indígenas y originarios en el fortalecimiento de sus identidades y organizaciones propias, la defensa de su territorio, una educación cultural bilingüe y la defensa de sus derechos”<sup>96</sup>. De estos pueblos se valora, explícitamente, “su profundo aprecio comunitario por la vida, presente en toda la creación, en la existencia cotidiana y en la milenaria experiencia religiosa, que dinamiza sus culturas, la que llega a su plenitud en la revelación del verdadero rostro de Dios por Jesucristo”<sup>97</sup>.

### **3.2 EL CUMPLIMIENTO DE LA PROMESA SOSTIENE LA ESPERANZA**

No es posible ni deseable negar los múltiples y variados problemas que en el continente obscurecen la esperanza de los pueblos. No se puede ser optimista frente a las múltiples formas de despojo de la tierra de las comunidades en pro de proyectos dirigidos al mantenimiento del sistema capitalista de mercado que promueve la cultura del individualismo y del consumismo, de la acumulación y el derroche en detrimento de la Naturaleza. Pero la esperanza cristiana es algo muy diferente al optimismo. “Las esperanzas y las anticipaciones del futuro no son una

---

<sup>94</sup> SÁNCHEZ, José. Don Samuel, un pastor peregrino y samaritano. En: HURTADO, Op. Cit., p. 123-124.

<sup>95</sup> Aparecida, 534.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, 530.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, 529.

aureola resplandeciente colocada sobre una existencia que se ha vuelto gris, sino que son percepciones realistas del horizonte de lo real posible, que ponen todo en movimiento y lo mantienen en variabilidad”<sup>98</sup>. La esperanza ha de sustentarse en lo concreto de las luchas históricas de los pueblos, donde Dios se ha manifestado otorgándoles la victoria como lo hizo con el pueblo de Israel, a fin de ser creíble.

En el Antiguo Testamento, la esperanza del pueblo de Israel tiene su sustento en la acción de Dios en el pasado. El fundamento bíblico de la esperanza a partir de la promesa, sólo fue pensado después de la experiencia del cumplimiento. El pueblo de Israel sólo pensó en la promesa de la tierra cuando ésta era una realidad, cuando se había cumplido. Lo que significa que el fundamento de la esperanza es la autoridad divina fundada en la experiencia de cumplimiento de dicha promesa. La experiencia de cumplimiento de la promesa motiva la fe y la esperanza del pueblo de Israel. El sustento de la fe y la esperanza son las experiencias, que en una relación dialéctica “conducen el espíritu humano a un siempre nuevo y desasosegado trascenderse a sí mismo”<sup>99</sup>. En otras palabras, la esperanza en una situación diferente a la presente es lo que permite y motiva la acción en el mundo.

Para el pueblo de Israel, la esperanza es la expectativa de una época mesiánica, fundada en la seguridad y confianza en Yahvé, quien permanece fiel a la promesa de la tierra y a la elección del pueblo como identificación frente a los otros pueblos. La promesa vincula al hombre al futuro y le permite encontrar el sentido para captar la historia. “No le otorga el sentido para captar la historia del mundo en general, tampoco para captar la historicidad de la existencia humana en sí, sino que le vincula a su propia historia. El futuro de la promesa no es la trayectoria vacía de un cambio posible, y la esperanza que la promesa despierta no es la apertura a lo

---

<sup>98</sup> MOLTSMANN, Jürgen. Teología de la Esperanza. Salamanca : Sígueme, 1999. p. 32.

<sup>99</sup> Ibíd., p. 157.

futuro en general”<sup>100</sup>. El futuro es posibilidad, por el cumplimiento. Si en el pasado el cumplimiento de la promesa fue una realidad, en el futuro es también posible.

De ahí que sea importante el ejercicio de la memoria que hurga la historia en busca de las razones para esperar en la promesa, como el pueblo de Israel, como los pueblos indígenas, como los primeros cristianos, como todos los hombres y mujeres de nuestro continente que han muerto en la forja de otro mundo posible y necesario.

En el corazón y la vida de nuestros pueblos late un fuerte sentido de esperanza, no obstante las condiciones de vida que parecen ofuscar toda esperanza. Ella se experimenta y alimenta en el presente, gracias a los dones y signos de vida nueva que se comparte; compromete en la construcción de un futuro de mayor dignidad y justicia y ansía “los cielos nuevos y la tierra nueva” que Dios nos ha prometido.<sup>101</sup>

No es otra la convicción que acompaña esta reflexión. No es otro el sustento que fortalece y da vida a los pueblos indígenas. Sino la promesa de la tierra sustentada en experiencias concretas, no sólo de su cumplimiento en el pasado, también aconteciendo en el presente. La transformación social que está cambiando la geografía de América Latina es impulsada por diversos movimientos sociales, pero de manera especial por los pueblos indígenas. Sin embargo, ni el movimiento de cambio iniciado por los pueblos indígenas ni las transformaciones promovidas por diferentes movimientos sociales pueden comprenderse de manera separada.

**3.2.1 Del desánimo al protestar y proponer, al esperanzador proceder...** En términos generales, la transformación sociocultural es producto de un proceso de errores, conflictos, aprendizajes y decisiones que ha pasado por diversos momentos. Lo cierto es que hoy los cambios ya no son pensados ni impulsados desde la violencia. Por lo menos no desde los pueblos indígenas, pero esta

---

<sup>100</sup> Ibíd., p. 133-134.

<sup>101</sup> Aparecida, 536.



afirmación también es verdad respecto a no pocos movimientos sociales. A finales de los años sesentas las luchas y voluntad de cambio se vieron reflejadas en las **protestas**\* estudiantiles y de diversos sectores de la sociedad. Las grandes manifestaciones de protesta que después se verían en las ciudades eran reflejo y acción de los diversos grupos de la sociedad que exigían un cambio de las estructuras sociales. Los pueblos indígenas no fueron la excepción. En los noventas, en cambio, frente al desconcierto por no ser escuchadas las protestas, éstas se tornaron en **propuestas** concretas, en planes alternativos que expresaban la voluntad de acción de quienes luchaban por el esperado cambio social. No sólo había inconformidad, sino además siempre voluntad de acción y decisión para participar en los procesos de transformación social. Los pueblos indígenas de todo el continente mostraron estas propuestas decisivas en el contexto de 1992 y los años de lucha que siguieron.

Pero el cambio no llegó, o se dio sólo a muy baja escala en contadas ocasiones. A lo que aún no se le ha puesto mucha atención es a lo que siguió tras la decepción y desconcierto al no tener éxito las propuestas de cambio de numerosos movimientos sociales. A los proyectos o propuestas de transformación social en la que diferentes grupos y movimientos sociales estaban dispuestos a participar, se procedió a la **puesta** en práctica de dichas propuestas. Esto es muy claro en los pueblos indígenas, quienes ya no sólo esperan a que otros les reconozcan sus derechos o escuchen sus protestas y propuestas. En el continente Latinoamericano deviene desde hace ya casi una década por lo menos, acciones, prácticas, procesos y las más diversas iniciativas para una verdadera transformación social.

La transformación social entonces consiste en la construcción de prácticas sociales alternativas, que corresponden al tiempo y la dinámica interna de la movilización social, en vez de su interacción con el sistema político. De esta manera, las luchas de “los de abajo” representan hoy un desafío más

---

\* Estas afirmaciones no toman en cuenta las acciones de grupos armados como las guerrillas, sino el movimiento social en general de estudiantes, trabajadores, mujeres, grupos étnicos y diversos grupos minoritarios marginados.

profundo al poder que antes, ya que los sin tierra y sin techo, los piqueteros, los indígenas y las mujeres crean “otros mundos” ya existentes, dentro y contra el capitalismo, que revelan la posibilidad real de un mundo poscapitalista [...E]stos espacios no se reducen ya a las áreas rurales, sino que los pobres están produciendo profundas transformaciones urbanas [...] Creen que las transformaciones se hacen de abajo hacia arriba y de adentro hacia fuera, de lo local a lo global y de lo singular a lo universal. Así, consiguieron romper las barreras del militarismo y la indiferencia.<sup>102</sup>

La transformación sociocultural se da a diferentes escalas y trastoca las principales esferas de la vida de los pueblos. Ésta se manifiesta en las acciones concretas de la sociedad y al margen de partidos políticos y gobiernos que nunca han respondido a sus necesidades. Las acciones van desde las numerosas escuelas rurales de los Sin Tierra de Brasil, los cientos de centros de salud en los barrios pobres de Buenos Aires, las huertas urbanas en las periferias de Bogotá, los proyectos sociales para agua y alcantarillado de los indígenas en Ecuador, hasta las experiencias de gobiernos autónomos, escuelas y hospitales de las comunidades indígenas de Chiapas México. Los procesos se extienden y son más pronunciados en países con mayor número de habitantes indígenas, México, Bolivia, Ecuador, Guatemala, Perú. Un proceso a mayor escala, aunque con muchas deficiencias en cuanto a diálogo interno, es el proyecto de gobierno de Bolivia, donde desde la Constitución misma se impulsan y apoyan las costumbres y usos indígenas, se limita el poder de las empresas trasnacionales, se promueve el respeto a la Naturaleza y la participación de la mujer, entre otros aspectos.

**3.2.2 Comunidad y Naturaleza al centro de la esperanza** Los diversos procesos son multifarios pero con características comunes. Un importante rasgo común es su decidida separación de todo proyecto violento, como las guerrillas, y su empeño de combatir la violencia con una cultura de la paz, como se puede ver en la Guardia de los indígenas Nasa y otras etnias colombianas, “ejércitos” de personas que no usan armas, sólo su bastón de mando. La vocación de paz de los pueblos indígenas se ve reflejada en sus propuestas y puestas en práctica de proyectos

---

<sup>102</sup> ZIBECHI, Op. Cit., p. 11, 69, 167.

que toman en cuenta aspectos que el capitalismo de mercado recusa ver. Dos características más tienen en común las praxis de los pueblos indígenas, junto a las de diversos movimientos, y estas son: el valor de la vida comunitaria y el profundo respeto por la Naturaleza. Las prácticas sociales de los pueblos toman en cuenta la participación de todos sus miembros y el cuidado de la Naturaleza. Conscientes del desastre natural al que asistimos, los pueblos indios, al promover y actuar a favor del cuidado del Medio Ambiente, se constituyen en cuidadores de la tierra.

Por tanto, las acciones de los cuidadores de la tierra se convierten también en acciones a favor de la humanidad, en gracia para la gran comunidad mundial. “Cuando nosotros, en una comunidad, asumimos responsabilidad hacia otros, éstos existen –en cierto modo– en nosotros, y en todo caso existen en nuestra solicitud [...] Nosotros somos presencia, espacio y morada los unos para los otros. Por eso pronunciamos aquellas palabras poéticas: ‘Tú estás en mí, yo estoy en ti’”<sup>103</sup>. Toda acción en bien de los otros es motivo de esperanza, pues vivimos en un sistema social que privilegia y premia la competencia y la subordinación del otro. “La esperanza, por ende, no puede ser otra cosa que *co-esperanza*. Esperamos en comunidad, en convivencia con los otros”<sup>104</sup>. En esa convivencia con los otros, toda acción a favor del otro proviene de Dios mismo.

La esperanza en sentido cristiano es siempre esperanza para los demás. Y es esperanza activa, con la cual luchamos para que las cosas no acaben en un “final perverso”. Es también esperanza activa en el sentido de que mantenemos el mundo abierto a Dios. Sólo así permanece también como esperanza verdaderamente humana [...] Así, por un lado, de nuestro obrar brota esperanza para nosotros y para los demás; pero al mismo tiempo, lo que nos da ánimos y orienta nuestra actividad, tanto en los momentos

---

<sup>103</sup> MOLTSMANN, Jürgen. La venida de Dios : Escatología cristiana. Salamanca : Sígueme, 2004. p. 382-383.

<sup>104</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José. Para comprender la Escatología Cristiana. Navarra : Verbo Divino, 1993. p. 23.

buenos como en los malos, es la gran esperanza fundada en las promesas de Dios.<sup>105</sup>

La esperanza de la tierra prometida al pueblo de Israel le sostuvo en los momentos dramáticos del exilio. La promesa de la Tierra Florida o *Xochitlapan* de los indígenas náhuatl de México, de una tierra donde puedan vivir y celebrar en comunidad, les sostuvo en los momentos de orfandad y esclavitud bajo los españoles, y les sostiene hoy en sus luchas por sus derechos y su tierra. La utopía del “Buen Vivir” o *Sumak Kawsay* de los pueblos del *Abya Yala*; Ecuador, Bolivia y Perú, o el *Lekil Kuxlejal* de los mayas, se ofrecen como alternativa al “vivir mejor” del sistema capitalista, a la idea mercantilista que promueve el consumo desenfrenado e individualista. Diferentes al “vivir mejor” capitalista son las razones de la esperanza de los pueblos indios que, como la utopía de la “Tierra sin Mal” de los guaraníes, fortalecen y sostiene sus prácticas de transformación sociocultural que promueven la vida. Son alternativas que parten del respeto y cuidado a la madre tierra, o *Mamapacha*, como cariñosamente la llaman los pueblos andinos. Alternativas que promueven los indígenas colombianos “caminando la palabra” por medio de la *Mingas*\* a las que se unen estudiantes, trabajadores y diversos grupos de la sociedad civil. Y no sólo en Latinoamérica los pueblos indígenas ofrecen alternativas de vida, pues incluso del otro lado del planeta, como custodios de la tierra los aborígenes australianos también dan razón de su esperanza motivados por su tradición cultural y en diálogo con el Evangelio.

---

<sup>105</sup> *Spe Salvi*, 34-35.

\* *Minga* es una práctica ancestral de los pueblos indígenas de los Andes, centrada en el esfuerzo colectivo convocado con el propósito de lograr un objetivo común. La Minga ha de ser prioridad sobre otras actividades, las cuales se posponen a fin de cumplir con el propósito común. Lo característico de esta práctica ancestral es la coordinación, que debe ser colectiva, de manera que los resultados no tienen dueños, pues son del colectivo, son de toda la comunidad, y de esa manera nadie se los puede adjudicar.

### 3.3 LA TEOLOGÍA INDIA EN PERSPECTIVA

En septiembre de 2007 la Asamblea General de la ONU emitió la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Ya que en virtud de su respeto a la Naturaleza han cuidado de sus territorios y se oponen a la explotación de los mismos, por lo que sufren desplazamientos, calumnias e incluso asesinatos toda vez que se intenta despojarles de sus tierras. La declaración ratifica sus derechos, de manera especial a sus tierras, territorios y recursos.

Además, el artículo 4 establece que, “en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas”. Cabe destacar que, aquello que en la Iglesia Inocencio IV aseveraba ya en el siglo XIII, el *dominium* de los no cristianos, y que será afirmado en el siglo XVI respecto a los pueblos indios, ahora siglos después se afirma claramente en un documento de la ONU. Asimismo, el artículo 12, 1 habla de su derecho a, “manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente”. Lo cual es respaldado por lo que dicta el artículo 11, 2, a saber, que el Estado ha de repararles respecto a los bienes culturales, intelectuales y religiosos de los que se les haya privado.

Los datos más recientes de la ONU acerca de la situación de los pueblos indígenas no son alentadores. Las personas indígenas en el mundo, asevera la ONU<sup>106</sup>, son alrededor de 370 millones, el cinco por ciento de la población mundial, y representan una tercera parte de los 900 millones de personas que viven en áreas rurales de pobreza extrema. De los 370, 34 millones habitan en América Latina y

---

<sup>106</sup> DEPARTMENT OF ECONOMIC & SOCIAL AFFAIRS. State of the World's Indigenous Peoples. New York : United Nations, 2009. p. 21, 27, 53.

suman el ocho por ciento del total de la población en la región. También se destaca que, las áreas donde hay más pobreza coinciden con los territorios indígenas. En el mismo informe, la ONU reafirma la importancia del territorio para los pueblos indios y la situación de despojo por la que atraviesan.

La población indígena en general en el continente, ocho por ciento, es ya un número significativo. Y se debe agregar que estas cifras no toman en cuenta millones de personas descendientes de indígenas, que viven también en la pobreza y aunque no hablan una lengua autóctona mantienen muchas de sus tradiciones y costumbres. Casos muy específicos son poblaciones enteras en México, Guatemala, Bolivia, Ecuador y Perú. El trabajo pastoral de reflexión y diálogo entre el Evangelio y las tradiciones indígenas revitalizará la fe de miles de comunidades. Aún más, la resonancia e interés que las comunidades indígenas despiertan entre población no indígena es un aspecto que no se puede ignorar, pues su testimonio de lucha es creíble, ya que mantienen vivos dos aspectos que más ha socavado la globalización, la comunidad y el respeto por la Naturaleza. Dos aspectos que son vitales para la esperanza de la humanidad.

**3.3.1 Algunas críticas a la Teología India** Al lado de las culturas indígenas, la influencia histórica del cristianismo en América Latina es un hecho palpable, por eso es necesario un trabajo pastoral propio y contextual, para lo cual se tiene un legado que se ha denominado Teología India. No obstante, son muchas las críticas que se le hacen. Por ejemplo, en una publicación *sobre* el tema, el primer artículo de Juan Gorski se titula: *El Desarrollo Histórico de la “Teología India” y su aporte a la Inculturación del Evangelio*. En su reflexión, el autor reconoce que en esa teología hay “planteamientos muy interesantes y estimulantes para considerar en la tarea teológica exigida en la inculturación”<sup>107</sup>, pero estrictamente hablando el punto de partida y la afirmación son incorrectos. Pues según el desarrollo presentado en

---

<sup>107</sup> SUESS, Pablo, GORSKI, Juan y Otros. *Desarrollo Histórico de la Teología India*. Quito Ecuador : Abya Yala, 1998. p. 18.

este trabajo, la Teología India es resultado de la inculturación del Evangelio. Ahora, que esta específica reflexión teológica –que se acerca con respeto a las culturas– puede ayudar a profundizar en los alcances de la labor de inculturación de la Iglesia, es verdad. Pero la relación es a la inversa; son los procesos de inculturación, los de los años setentas y los de los primeros evangelizadores del continente, los que han dado vida a la Teología India.

La influencia del cristianismo en la mayor parte de los pueblos indígenas es palpable, por lo que es importante considerar a fondo el papel del Evangelio, pues un trabajo de revitalización de las culturas ha de partir de la reconciliación con los legados históricos, de las tradiciones indígenas y del cristianismo. En este sentido, es de reconocer que a los constantes encuentros en torno al tema siempre son invitados teólogos y obispos, pues en el trabajo que se realiza se ha expresado claramente la voluntad de comunión con toda la Iglesia. Aunque es acertado mencionar que en dichos encuentros no ha habido significativos avances en un punto que es blanco de no pocas y severas críticas, el método de la Teología India.

**3.3.2 La cuestión del método es piedra de toque** La publicación antes mencionada es una muestra clara de las principales críticas a esta propuesta de reflexión teológica, que aún prevalecen. Considera “que no se trata de una temática sistematizada y desarrollada con método [...] El movimiento, que en este momento parece ser elitista, en el sentido de ser protagonizado por un número reducido de personas, está en vías de popularización”<sup>108</sup>. Conviene considerar ambas afirmaciones hablando del método. En primer lugar, la dificultad de avanzar en el método proviene de un hecho que refuta la afirmación de ser un movimiento elitista. Nada más alejado de la realidad, pues vale indicar que no es posible hablar de Teología India sin referencia a la comunidad. Lo que en los encuentros se presenta y comparte, en no pocos casos, es resultado de reflexiones comunitarias, cuyas

---

<sup>108</sup> Ibid., p. 9, 11.

costumbres implican que documentos que representan a la comunidad no son aprobados si toda la comunidad no está de acuerdo.

Desde que la reflexión es comunitaria, la cuestión del método es un trabajo intenso que se viene realizando, pero es básica una aclaración en dos sentidos. Por un lado, esta reflexión teológica que toma en consideración las culturas es necesariamente contextual y (otra vez) comunitaria. Las culturas indígenas tienen similitudes, pero a la vez son sumamente diversas, en sus lenguas, costumbres y tradiciones. Por ello, surgen algunas dudas, ¿es posible desarrollar un método que pretenda ser genérico? Y sin perder de vista que es reflexión comunitaria ¿quién tendría que desarrollar dicho método? Aunque es preciso no renunciar al debate del método, pues aquí se considera que es de capital importancia que la Teología India se presente en el diálogo de una manera que pueda ser entendible. Ahora, lo que sí se debe afirmar es que no es posible comprender esta propuesta si cuando se habla de método sólo se piensa en la tradición científica racional, porque se está frente a formas de conocimiento que no caben en los moldes de la aún preciada modernidad, donde todo lo que está fuera de la razón y la rigidez científica es considerado, cuando más, sólo sabiduría popular, sentido común, mitología... entre otros nombres usados con pretensión de subestimar.

No se pretende aquí, puesto que sería contradictorio, dar respuestas definitivas al problema planteado. Sin embargo, primero, lo ya planteado respecto al acontecimiento guadalupano y al compararlo con la Teología Aborígen Australiana permite visualizar que es acertado llamarle método paradigmático. Y lo sugestivo de tales exposiciones es que, si bien (como se viene sugiriendo) no puede haber un método genérico, sí se observan “elementos metodológicos” en las diferentes propuestas de reflexión desde las culturas indígenas y el Evangelio. No sólo en el guadalupano y el australiano, igualmente en otras propuestas aunque no elaboradas al mismo nivel, se identifican cuatro aspectos, donde se debe considerar de manera primordial el papel relevante de los símbolos y las narrativas.



El primero aspecto lo conforma el **sistema simbólico**, en el que se encuentran figuras, objetos y diversos elementos de un profundo significado cultural y religioso. Sólo como ejemplo se mencionan algunos. En la Virgen de Guadalupe se encuentra el manto, el cinto, la flor de cuatro pétalos y la túnica. En *Rainbow Spirit* los animales, los colores de la tierra y los cuatro puntos cardinales. En segundo lugar, las **narrativas** sobre las que se organizan los símbolos, donde por lo general aparece la promesa de la tierra. Ya sea en la narración del *Nican Mopohua*, o la narración de *Rainbow Spirit* aparece la tierra como lugar donde es posible la vida. Por supuesto un tercer aspecto es el **Evangelio**, que se encuentra encarnado en las dos propuestas, y que pasa a formar parte armónica de la narración. Y en cuarto lugar, la **comunidad** que narra, a la que se narra y que a su vez está presente en la narración. En Guadalupe está presente en el rostro y en el ángel a sus pies. En *Rainbow Spirit*, en el emú y el canguro más propiamente, que representan los antepasados y la comunidad presente que camina hacia el futuro.

**3.3.3 Tener memoria de futuro** Los cuatro elementos se encuentran entrelazados y armonizados por la **memoria**, otro aspecto sin el cual no se comprende del todo a los pueblos indígenas. En el sistema simbólico de *Rainbow Spirit*, el símbolo del canguro que representa a la comunidad está mirando hacia la izquierda, hacia la puesta del sol, no está observando hacia el pasado, como por lo general se considera en la tradición occidental. O mejor, mira hacia el pasado porque camina hacia el futuro. Los pueblos indígenas caminan y avanzan en la historia como si fueran de espaldas, mirando hacia atrás. Su concepción no es difícil de entender, pero otra cosa es comprenderla a fondo. Mirar hacia el pasado significa ser fieles a las tradiciones de sus orígenes, como el pueblo de Israel, que al enfrentar tiempos difíciles releía sus tradiciones en busca de respuestas que le ayudaran a mantener viva la esperanza en las promesas de Dios, para seguir caminando hacia el futuro en busca del cumplimiento de las promesas.

Al mirar hacia el pasado, caminan confiados porque el camino que recorrieron los ancestros les brinda seguridad. Ellos son conscientes que si se mantienen fieles, el futuro no tiene por qué preocuparles o es justamente para generar un mejor futuro, pues los niños y los jóvenes los siguen a ellos. El rostro de la imagen de la Virgen de Guadalupe se inclina hacia la derecha, anunciando la liberación de su pueblo. Si alguien busca su rostro y la contempla, ha de inclinar a la par la cabeza hacia la izquierda, hacia lo que en un oxímoron se puede llamar la “memoria de futuro” (ver Epígrafe).

Por otra parte, es importante destacar que, esta perspectiva de memoria de futuro es coherente con la cultura de la memoria del pueblo de Israel. En la tradición bíblica, que llega hasta los Evangelios, hay una relectura de la Historia de Salvación del Pueblo de Israel centrada en la persona de Jesucristo, el nuevo Moisés que redime a su pueblo, la esperanza de todo futuro.

## 4. PUEBLOS INDÍGENAS Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Esta reflexión ha enfatizado la relevancia de una mínima comprensión de las dinámicas internas de las culturas mediante la inculturación. Y si el objetivo de la inculturación, como hemos visto, es el acercamiento, respeto y escucha, inserción en, aprendizaje *con* y transformación *de* otras culturas, desde dentro y en diálogo con el Evangelio, la comunicación es un tema imprescindible. Más aún, desde que el menester de la evangelización es congénito a la Iglesia, ésta enfrenta el reto del encuentro con los otros, con la diversidad cultural. Así que la reflexión sobre la comunicación social es imprescindible y apremiante, además que requiere, en el tiempo actual, ser específica. Una reflexión que arrime el hombro a los procesos de visibilización de la riqueza de la diversidad cultural, sus aportes al mundo, y a denunciar la violencia de la exclusión de dicha diversidad o de la concepción errónea de culturas desfavorecidas, como lo son las indígenas.

### 4.1 TEOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN

Toda comunicación se basa en el diálogo y en la relación, y su objetivo último, desde una perspectiva teológica es fomentar la comunión con los otros y con Dios. Desde la perspectiva cristiana, la base y ejemplo de todo proceso de comunicación es la comunicación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. “La trinidad es la fuente de todo amor y toda comunión que da dignidad y grandeza a la existencia humana”<sup>109</sup>. Porque, Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza (Gn. 1, 27), es decir, en su misma dimensión comunicativa. La comunicación humana es entonces la participación en la comunicación viva del mismo Dios.

---

<sup>109</sup> Puebla, 212.

Esta consideración, básica sin embargo, dice nada acerca de la dimensión relacional de las culturas. No así que la dimensión inter-relacional inicia cuando el Dios que se comunica es visto en relación con los seres humanos, criaturas en su propio contexto y cultura. Al Dios crear al ser humano a su imagen, le otorga la habilidad de escuchar y recibir. Toda la historia bíblica de la creación es básicamente la comunicación y revelación de Dios a la humanidad. Dios se ha comunicado a su pueblo durante toda la historia, como lo atestigua el Antiguo Testamento, y así lo resume la Carta a los Hebreos. “Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas” (Heb 1,1). Después, continúa la Carta a los Hebreos, “en estos últimos días nos ha hablado por su hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas, por medio de quien hizo también el universo” (Heb. 1,2).

**4.1.1 Hacia una comunicación intercultural** Dios envió a su Hijo a encarnarse en nuestra naturaleza mortal por medio de una comunicación que va más allá de las palabras y hechos del Antiguo Testamento. Jesucristo se comunica a través de palabras y hechos propios de la cultura en la que nace y vive. Él habla y se comunica usando los patrones de lenguaje y de pensamiento de la gente de su cultura. Y el contenido de la comunicación de Jesucristo es, de hecho, el rostro misericordioso del Padre por medio del anuncio del Reino, que se hace presente en su misma persona. El amor del Padre se hace visible, se comunica al ser humano en Jesús, por medio de su vida, sus gestos, de toda su praxis. El acercamiento y solidaridad de Jesús con los pobres y marginados de su tiempo, realiza el amor de Dios, y revela la perfección de ese amor. Por eso Jesús es el perfecto comunicador, el modelo a seguir en todo proceso comunicativo.

La comunicación de Dios al ser humano por medio de los desarrollos históricos de la revelación y encarnación desembocan en el nacimiento de la Iglesia, que continúa con la labor del anuncio de la revelación/encarnación para todos los

pueblos, hasta el final de los tiempos. En los principios de la Iglesia es donde precisamente se encuentra la importancia de la comunicación intercultural de una manera especial. En el libro de los Hechos de los Apóstoles se encuentran numerosos ejemplos de intentos de comunicación intercultural. Pero tal vez la metáfora más diciente de tales intentos es el areópago griego donde Paulo predica al Dios de Jesucristo.

Entonces, lo tomaron y lo llevaron al Areópago, diciendo: “¿Podemos saber qué es esta nueva enseñanza que proclamas? Porque te oímos decir cosas extrañas; por tanto queremos saber qué significa”. (Pues todos los atenienses y los extranjeros de visita allí, no pasaban el tiempo en otra cosa sino en decir o en oír algo nuevo.) Entonces Pablo poniéndose en pie en medio del Areópago, dijo: “Varones atenienses, veo que son muy religiosos. Porque al pasar y observar sus santuarios, hallé un altar con esta inscripción: “Al Dios no conocido”. Pues al Dios que ustedes adoran sin conocer, es el Dios que yo les anuncio. El Dios que hizo el mundo y todo lo que en él hay, es el Señor del cielo y de la tierra. No vive en templos hechos por manos humanas, ni necesita que nadie le sirva, porque a él no le hace falta nada, puesto que Él da a todos vida y aliento y todas las cosas [...] El ha establecido un día en el cual juzgará al mundo con justicia, por medio de un Hombre a quien ha designado, habiendo presentado pruebas a todos al resucitarle de entre los muertos”. Cuando los allí presentes oyeron hablar de la resurrección de los muertos, unos se burlaban, y otros decían: “Ya te oiremos hablar de esto en otra ocasión”. Entonces Pablo se retiró de en medio de ellos; pero algunos le creyeron y se unieron a él (Hch 17, 19-25; 31-34).

Esta figura bíblica, paradigmática también en el tema de la encarnación del Evangelio en las culturas –por la manera ilustre en que Pablo escucha y dialoga con los elementos de la cultura helénica en su prédica del Evangelio –, habla del objetivo de la comunicación, y ha sido de hecho referida como metáfora precisamente en el mundo de la comunicación.

El primer areópago del tiempo moderno es el *mundo de la comunicación*, que está unificando a la humanidad y transformándola –como suele decirse– en una “aldea global”. Los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y

formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales.<sup>110</sup>

En este pasaje de la escritura confluyen ambas realidades, la inculturación y la comunicación. El areópago griego, como lugar de encuentro donde se expresaban ideas nuevas y diferentes, era un lugar de diálogo. Mas es importante notar que, Pablo puede interactuar con efectividad con sus interlocutores porque antes ha observado, entendido y comprendido el contexto cultural donde se encuentra. Al mismo tiempo, Pablo es escuchado y comprendido porque habla con respeto de la cultura y desde las concepciones mismas de su auditorio. El resultado es que, algunos, por supuesto, difieren con él, y deciden no seguir escuchándolo. Pero ahí hay un diálogo y una comunicación efectiva. Porque justamente, otros le creen y se unen a él. Estamos entonces frente a un esquema paradigmático de comunicación intercultural. La comunicación requerida para la interacción con las culturas indígenas ha de incluir el adjetivo *intercultural*; que exprese la necesidad de considerar la cultura para una interacción efectiva en la diversidad.

#### 4.2 MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN CONTEXTOS INDÍGENAS

En coherencia con esta investigación, la reflexión sobre los medios de comunicación debe favorecer procesos pastorales que tomen en cuenta ante todo las diferencias culturales de los pueblos indígenas. Además, cuando se habla de medios de comunicación en contextos culturales indígenas, la reflexión no se puede limitar a lo que se ha llamado medios de comunicación masiva (otrora referidos como *mass media*), es decir, a los instrumentos que permiten la difusión colectiva de contenidos a los diversos grupos que conforman la sociedad. Pues en estudios recientes, como afirma Franz-Josef Eilers<sup>111</sup> –en un compendio sobre

---

<sup>110</sup> *Redemptoris missio*, 37c.

<sup>111</sup> EILERS, Franz-Josef. *Communicating Between Cultures: An Introduction to Intercultural Communication*. Manila : Logos (Divine Word) Publications, Inc., 2012. p. 163.

comunicación entre culturas—, se ha encontrado que la función de los medios de comunicación de masas en la comunicación intercultural es mínima. Porque resulta que la comunicación no verbal, el lenguaje, las estructuras sociales, los valores y las creencias, determinan y limitan la comunicación de y entre las culturas. La consecuencia es que, para poder comunicarse propiamente, se debe ser consciente no sólo de los medios, también de las estructuras, de los valores y las creencias subyacentes a las culturas correspondientes.

**4.2.1 Medios tradicionalmente usados u “oramedia”** Respecto al elemental asunto de los medios de comunicación, Eilers<sup>112</sup> igualmente argumenta que los medios tradicionalmente usados por diversas culturas no pueden simplemente ser substituidos o “amplificados” por medios modernos de comunicación masiva. La razón es hasta cierto punto simple, pues los medios modernos de comunicación son monológicos, y por eso sólo pueden ser usados con muchas limitaciones. Esta constatación permite ver que, al hablar de medios de comunicación social en contextos indígenas, se debe ser consciente que conjuntamente con los medios modernos, los medios tradicionales siguen teniendo un rol vital y relevante.

Por medios de comunicación usados en contextos culturales indígenas se entiende todas las maneras y posibilidades que en una cultura indígena expresan o transmiten un mensaje. Medios en un sentido amplio, puesto que no se restringen a meros instrumentos técnicos. En efecto, rituales, danzas, cantos y manifestaciones culturales en general, a veces sólo etiquetadas como folklore, son medios que comunican valores y creencias de un pueblo. En los casos expuestos anteriormente sobre las tradiciones australiana y mexicana, hay un ejemplo claro. Las formas del *Amoxthli* de Guadalupe y la representación *Rainbow Spirit* tienen fines comunicacionales, que son productos culturales, específicamente de experiencias de fe comunitarias, e inclusive apelan a eventuales experiencias de

---

<sup>112</sup> Ibid., p. 157.

profundidad espiritual; fines ulteriores de la comunicación-comunión en un sentido teológico.

En el contexto de esta investigación, se ha encontrado un concepto que vale la pena por lo menos considerar para las culturas indígenas de América Latina. En 1982, Frank Ugboajah acuñó el término “oramedia” para hablar de la riqueza de las expresiones culturales en África; así lo expone Sulaiman A. Osho<sup>113</sup>. El concepto oramedia corresponde ciertamente a los medios tradicionales de comunicación que aún responden a las necesidades de información de los pueblos. En el contexto africano estos medios comprenden el lenguaje corporal y otros leguajes no verbales usados por sociedades tradicionales, signos y objetos utilizados a través de los siglos y para diversos propósitos, siempre en el contexto de la comunicación social. Estos medios son propios de una cultura, es decir, son locales, basados en las tradiciones, costumbres y desarrollo de pueblos específicos. Así que, para la interacción y comunicación con otras culturas es entonces necesaria la comprensión de sus medios tradicionales de comunicación. Harold Innis<sup>114</sup> asegura que el conocimiento de otras culturas depende en gran parte de las características de los medios que se utilizan, en esas culturas, y en el acercamiento a las mismas. Pero en efecto, los medios de comunicación tienen una importante influencia en la difusión de conocimientos, en espacio y en tiempo.

**4.2.2 Medios modernos de comunicación** Los tradicionales medios de comunicación masiva per se no garantizan la mejora de la comunicación social al interno de un pueblo, o entre culturas, y por supuesto tampoco la difusión correcta de información y conocimiento acerca de determinadas culturas. Si no se tiene una cultura de la comunicación, la cual estaría basada en la voluntad y capacidad de diálogo, que a su vez es producto de los valores de escucha, respeto y aceptación

---

<sup>113</sup> OSHO, Sulaiman. The Uniqueness of African Means of Communication in a Contemporary World. [en línea] Columnists <Disponible en: <http://www.africanoutlookonline.com/>> [Consulta: 20 Oct. 2012].

<sup>114</sup> INNIS, Harold. Citado en EILERS, Op. Cit., p. 58.



de la diversidad, la tendencia monológica de los medios masivos no avala un adecuado desarrollo humano. Un desarrollo humano y social que esté basado en los valores que promueven el respeto y el impulso de la comunicación en favor de la comunión, y en general de respeto a la vida humana.

Estas afirmaciones no pretenden de ninguna manera justificar la situación de aislamiento en la que se encuentran algunos pueblos indígenas, por el contrario, la sociedad es deudora de pueblos marginados y es necesario denunciar toda exclusión en contra de cualquier pueblo. Es entonces cuestión de justicia promover la inclusión de pueblos indígenas. La manera como, por ejemplo, la radio ha llegado a comunidades apartadas ha sido por cooperación de la sociedad civil, activistas sociales u otras personas con conocimiento en este medio de comunicación. Así que ahora algunos pueblos tienen acceso a programación en su lengua, siendo éste un instrumento que mantiene vivas, y promueve, las lenguas locales. Otro caso concreto, en Chiapas, como lo ha documentado Juan García<sup>115</sup>, se producen videos sobre el trabajo de algunas comunidades en diversas áreas, como en la mejora de cultivos y producción, o incluso sobre los usos medicinales de diversas plantas. Esos materiales pedagógicos son creados por las comunidades y se distribuyen entre ellas mismas en vistas a su desarrollo. Estos casos ilustran las formas como los medios modernos benefician y promueven el bienestar y desarrollo de las comunidades; ahí hay una combinación de oramedia y medios modernos, que funciona en favor de las comunidades indígenas.

No obstante, el siguiente hecho muestra como la presencia en los medios modernos masivos no siempre favorece a las comunidades indígenas, sobre todo cuando no hay un mínimo de comprensión de la cultura, o por otros intereses. En el año 2012 hubo manifestaciones de indignación a nivel internacional después que Survival (organización que defiende los derechos de los pueblos indígenas)

---

<sup>115</sup> GARCÍA, Juan. Autonomía Zapatista: Otro mundo es posible. [videograbación] México : AMV, 2008. 1 video (DVD, 110 min.).

denunció la manera como un documental transmitido por el canal 7 australiano se expresó del pueblo brasileño Suruwuaha, que vive en el Amazonas y consta de no más de 150 personas. El reportero<sup>116</sup> aseguró que son gente “de la Edad de Piedra, perdida en el tiempo” y afirmó que una joven de la tribu que no quiso darle la mano era porque quería matarlo, entre otras alusiones despectivas. Gracias a las reacciones de la comunidad internacional, el Canal 7 australiano fue declarado culpable de las violaciones al código de emisiones y, al ser revisado el reportaje, fue calificado expresamente de “sensacionalismo televisivo”.

En gran parte, las reacciones, en el caso precedente, se hicieron manifiestas en Internet. Hoy en día, la “presencia” de personas pertenecientes a comunidades indígenas en Internet enriquece las concepciones que otros tienen de sus comunidades. Actualmente son ya varias las páginas Web donde se puede conocer mejor a algunas culturas indígenas, y la red de Internet presenta más posibilidades de interacción que otros medios masivos. Como dice Benedicto XVI: “También en la era digital, cada uno siente la necesidad de ser una persona auténtica y reflexiva. Además, las redes sociales muestran que uno está siempre implicado en aquello que comunica. Cuando se intercambian informaciones, las personas se comparten a sí mismas, su visión del mundo, sus esperanzas, sus ideales”<sup>117</sup>. Los indígenas y muchos grupos que vienen transformando la cultura desde sus prácticas sociales alternativas (aunque no la mayoría tiene acceso a estos medios) hacen uso de estas herramientas, al grado que tampoco se comprendería las redes sociales que han se establecido y el enriquecimiento mutuo sin las oportunidades que brinda Internet.

---

<sup>116</sup> SURVIVAL. Indignación por acusar a un pueblo indígena de hacer “sacrificios humanos” [en línea] Noticias <Disponible en: <http://www.survival.es/noticias/8684>> [Consulta: 12 Nov. 2012].

<sup>117</sup> BENEDICTO XVI. Mensaje para la XLV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. [en línea] Mensajes <Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_sp.htm)> [Consulta: 22 Oct. 2012].

**4.2.3 Medios de comunicación y memoria** Sería una omisión inaceptable, al hablar de medios de comunicación, no hacer referencia al tema de la memoria. Ya que el asunto de la memoria es de suma relevancia para las culturas indígenas, la relación de la memoria con los medios de comunicación de masas es un desasosiego actual. El papel que los medios de comunicación social masiva (televisión, radio y prensa) tienen en la generación de cultura es de gran importancia. Porque los medios que llegan a la mayor parte de la población se caracterizan por el control hegemónico de lo que, con frecuencia, en lugar de ser información, se convierte en desinformación y manipulación por medio de los contenidos. El rol de los medios en la “generación de información” con diversos objetivos se garantiza cuando estos pasan a ser controlados por grupos económicos que crean “cultura” basada en la repetición de imágenes, opiniones y discursos que tienen como objetivo introducir hechos sociales aún cuando estos no estén fundados en la realidad\*. Es necesario tener consciencia de lo que Juan Pablo II<sup>118</sup> advertía, que cuando los medios de comunicación no están al servicio de las personas, llegan a instrumentalizarlas y condicionarlas gravemente.

El letargo, en el que los medios de comunicación imbuyen a las multitudes con imágenes que se siguen a una velocidad asombrosa, explica en gran parte la falta de una cultura de la memoria. Lo que ayer era noticia hoy no es historia, ha pasado casi al baúl del olvido. De tal manera que ello explicaría, por ejemplo, que en América Latina, políticos que defraudan al pueblo con acciones corruptas, puedan convertirse después de pocos años en “fenómenos mediáticos”. Otrosí, es entonces también entendible que no sean visibles las transformaciones sociales por las que atraviesa el continente, ya que los pobres y sencillos sólo son noticia si

---

\* Vgr., la repetición constante de la palabra terrorismo después de los acontecimientos del 11 de septiembre en Manhattan creó un discurso que antes no estaba presente en los mass media, y que después vino a legitimar incluso la represión de grupos que pacíficamente demandaban sus derechos, en especial comunidades indígenas, al referirse a ellos como “terroristas”.

<sup>118</sup> JUAN PABLO II. Carta Apostólica del Sumo Pontífice a los Responsables de las Comunicaciones Sociales. [en línea] Cartas Apostólicas <Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/index_sp.htm)> [Consulta: 20 Nov. 2012].

aparecen como protagonistas en escenas de crimen. A excepción de algunos documentales y crónicas, que desafortunadamente resaltan más el protagonismo individualista de algunas personas (como si éstas se pudieran comprender aisladas de una comunidad), los pobres no son considerados generadores de cultura y de procesos de transformaciones positivas en los medios de información masiva. O son protagonistas sólo como masa consumidora de productos del mercado, de espectáculos, telenovelas, fútbol, conciertos y todo tipo de eventos de entretenimiento.

Sin una cultura de la memoria, básica en las cosmovisiones indígenas, la esperanza muere, no se sostiene. La cultura de la memoria, que vive en las tradiciones orales, en las costumbres de los abuelos, en las celebraciones que crean y fortalecen los lazos comunitarios se encuentra amenazada por los millones de imágenes y la increíble cantidad de información producida y reproducida por los medios de comunicación masiva. Y un pueblo sin memoria es un pueblo sin esperanza, pues queda a merced de la manipulación mediática. Sin embargo, si la memoria es promovida por los mismos medios, la esperanza de los pueblos se fortalece. Hasta ahora el medio que ha mostrado ser más efectivo en este sentido es la red de Internet, por medio de la cual miles de personas interactúan y comparten tradiciones centrales de su cultura. Por medio de videos, narraciones e imágenes, la red se convierte en impulsora de cultura, lo cual reanima la vida de los pueblos.

**4.2.4 Medios de comunicación en los planes pastorales** Finalmente, es fundamental que planes pastorales que de alguna manera estén relacionados con comunidades indígenas, tomen en cuenta el tema de los medios. A través de un diagnóstico de los destinatarios y un diagnóstico de los medios, que identifique de manera primordial los medios tradicionalmente usados y las posibilidades de combinarlos con medios modernos. Además, como lo establece la instrucción

pastoral *Aetatis Novae*<sup>119</sup>, debe contener una proposición de estructuración de los medios concretos destinados al apoyo de la evangelización, educación, y apertura al diálogo con profesionales y con otros grupos. El plan también ha de partir de una evaluación de las necesidades, una fase de programación que comprenda educación, formación espiritual y asistencia pastoral, cooperación, relaciones públicas, investigación y el desarrollo de los pueblos. Esto no sin tener en cuenta las características centrales en las transformaciones socioculturales que ya acontecen, el respeto y cuidado de la Naturaleza, y la defensa y promoción de la comunidad, así como la memoria de los pueblos.

---

<sup>119</sup> *Aetatis novae*, 27-33.

## PERSPECTIVAS FINALES

No es posible comprender las transformaciones socioculturales en América Latina sin una visión de conjunto. Pero en estos procesos nacientes y esperanzadores es justo reconocer el papel fundamental que han tenido los procesos pastorales de inculturación de la Iglesia, tanto en el impulso de las CEBs como en la valoración de las tradiciones culturales indígenas. La encarnación del Evangelio, como se ha visto en los casos concretos de los pueblos indígenas de México y Australia, revitaliza las culturas convirtiéndose en un encuentro que brinda esperanza frente a los estragos que ha causado a estos pueblos y a la humanidad en general el capitalismo global de mercado.

En el diálogo entre la tradición del pueblo de Israel, transmitida por la Sagrada Escritura, y las tradiciones indígenas se observa que la promesa de la tierra y su cumplimiento es fundamental para las posibilidades de vida de la comunidad y el cuidado de la Naturaleza, dos aspectos minados por la cultura capitalista que promueve el individualismo y el consumo. Para los pueblos de Israel e indígenas, el cumplimiento de la promesa no los convierte en dueños de la tierra. Al ser un regalo de Dios, los pueblos se convierten en los cuidadores de la tierra, pues ahí se dan las condiciones para el *shalom*. La tierra es esencial para los seres humanos, para tener una vida completa, pero no es sólo una propiedad. La tierra no es sólo el lugar donde es posible la vida de la comunidad, es también el lugar del encuentro con Dios, por tanto, el lugar del festejo y la alegría.

De las indagaciones sobre casos concretos de encarnación del Evangelio en las culturas indígenas expuestos aquí, se deriva que no se puede valorar la Teología India sin considerar seriamente los sistemas simbólicos y las narraciones, dos

aspectos que no son fáciles de comprender desde la concepción racional científica de los métodos clásicos. Así, se considera que frente a una propuesta comunitaria y contextual, como lo es la Teología India, no sería razonable la propuesta de un método genérico, y menos creado por un teólogo o grupo de teólogos. No obstante, se identifican cuatro aspectos metodológicos presentes en los diferentes trabajos de Teología India. A saber, 1) un sistema simbólico, 2) unas narrativas propias de las culturas, 3) la comunidad presente, pasada y futura, 4) el Evangelio, que porta la rica tradición del pueblo de Israel, transmitido por la Tradición de la Iglesia y la autoridad del Magisterio. Estos cuatro elementos se encuentran articulados por el tema de la memoria, fundamental en las tradiciones indígenas y en la misma tradición cristiana.

Además, ¿cómo nombrar, cómo llamar las transformaciones socioculturales que impulsan comunidades indígenas y otros movimientos sociales? Si a partir de los años 60s fueron las protestas, y en los 80s iniciaron las propuestas, se podría decir que desde el año 2000 iniciaron las puestas en práctica de las propuestas. Pero no se trata de una simple práctica, ahí hay una praxis decidida, la que reflexionan en comunidad. Sería una pro-praxis porque están a favor de ella y la promueven. Por eso, el espíritu de cambio que se advierte en el continente se considera una conversión. En esa conversión se debe reconocer el trabajo pastoral de la Iglesia y las culturas indígenas. Y ella llama a la gran intuición de Aparecida, la conversión pastoral. Y es que, creemos con Lonergan, que para acercarse a nuevos horizontes es ineludible una triple conversión, intelectual, moral y religiosa.

Finalmente, respecto a los medios de comunicación en contextos indígenas, se debe tener en cuenta que la comunicación debe ser intercultural, basada en la escucha, respeto y diálogo. Y que es necesario considerar detenidamente los medios tradicionalmente usados por las culturas, u “oramedia”, ya que los medios modernos de masas aportan poco a la comunicación intercultural; la que está determinada por las estructuras sociales, los valores y las creencias de las culturas.

## Anexo 1

### Poeta Náhuatl



1. De la boca del poeta emana el símbolo de la verdad de la tradición náhuatl, *in xochitl in cuicatl*, flor y canto.

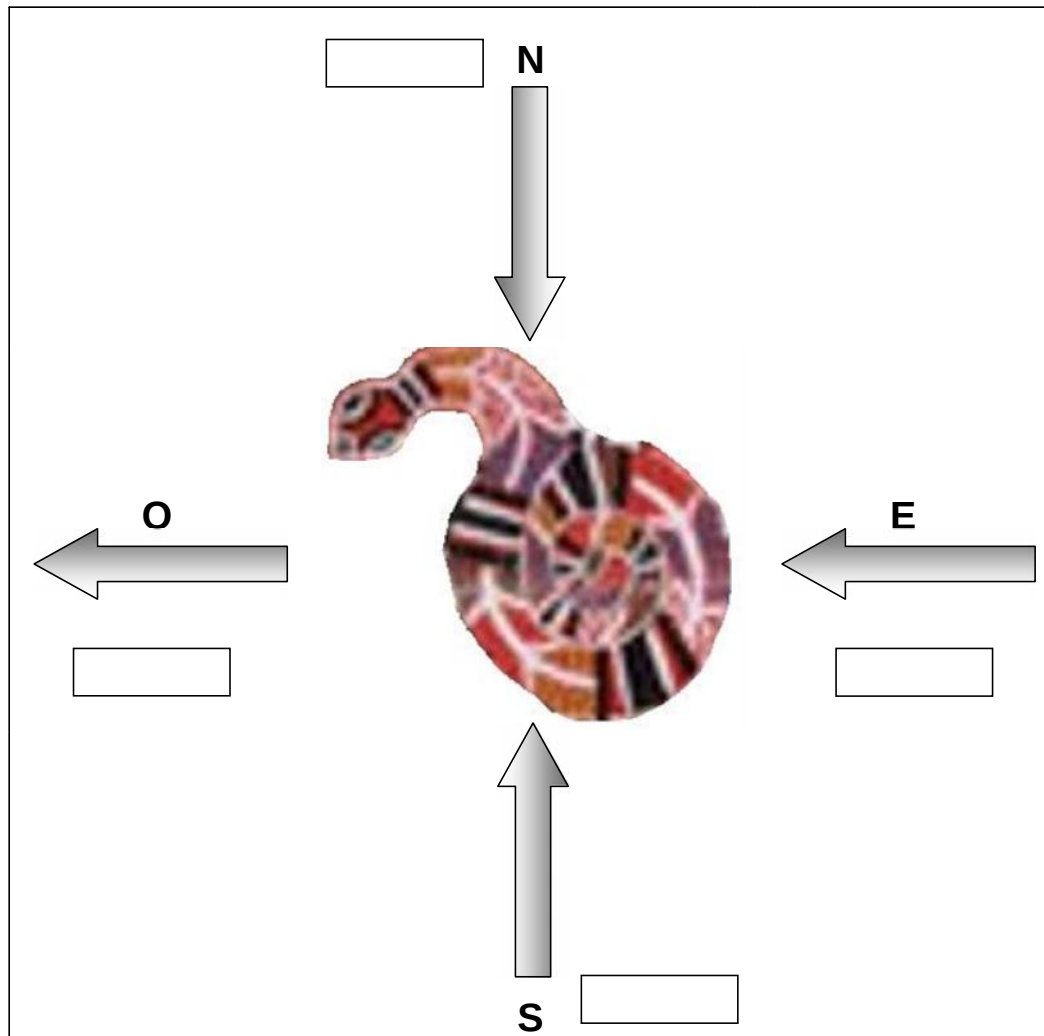


## Anexo 2



1. En perspectiva, se ha expandido el glifo *ollín* o *quincunce* que para el pueblo náhuatl simboliza el origen de la vida.
2. A los pies el ángel que personifica al pueblo indígena mexicano sosteniéndose del manto y la túnica de la imagen.
3. El rostro se inclina levemente a la derecha, quien le contempla ha de inclinar el rostro hacía donde los pueblos indígenas localizan el futuro, a la izquierda.

### Anexo 3



1. Al centro de los cuatro puntos cardinales el símbolo del *Rainbow Spirit*, que simboliza la tierra, fuente de vida.

#### Anexo 4



1. Pintura de arte autóctono que representa la inculturación del Evangelio entre los pueblos aborígenes australianos.



## REFERENCIAS

AGUIRRE, Carlos Antonio. Mandar Obedeciendo : Lecciones políticas del neozapatismo mexicano. Bogotá : desde abajo, 2008. 178 p.

AMERINDIA. Aparecida : Renacer de una esperanza. [en línea] Fundación Amerindia, 2007. <Disponible en: <http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca/>> [Consulta : 18 Oct. 2012]. 308 p.

ARBUCKLE, Gerald. Culture, Inculturation and Theologians. USA : Liturgical Press, 2010. 232 p.

BARREDA, Jesús Ángel. Inculturación del Evangelio (I), Hermenéutica de la fe. En: *Studium* [en línea] España. Univ. de Zaragoza, No. 43 (2003); p. 225 <Disponible en: <http://www.inculturacion.net/it/autori-invitati>> [Consulta : 28 Oct. 2012].

BARROS, Marcelo y CARAVIAS, J. Luis. Teología de la Tierra II : Los Problemas de la Tierra Vistos desde la Fe. Asunción Paraguay : CEPAG, 1990. 77 p.

BASTIAN, Jean-Pierre. La Mutación Religiosa de América Latina : Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México : FCE, 1997. 230 p.

BENEDICTO XVI. Mensaje para la XLV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. [en línea] Mensajes <Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_sp.htm)> [Consulta: 22 Oct. 2012].

BENEDICTO XVI. *Spe Salvi*. [en línea] Encíclicas <Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_sp.htm)> [Consulta: 26 Oct. 2012].

BENGOA, José. La emergencia indígena en América Latina. Santiago de Chile : Fondo de Cultura Económica, 2º ed., 2007. 343 p.

BRAVO, Benjamín. Simbólica Urbana y Simbólica Cristiana : Puntos de convergencia para la inculturación del Evangelio en la urbe. México : Universidad Pontificia de México, 2006. 458 p.

BRUEGGEMANN, Walter. The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith. USA : Fortress Press, 2002. 256 p.

BURGE, Gary M. Jesus and the Land : The Testament Challenge to "Holy Land" Theology. USA : Baker Academic, 2010. 153 p.

CLARK, Bryce. The Intruding Gospel : The Gospel and (Aboriginal) Culture. Australia : NCTM, 1997. 62 p.

CONCILIO VATICANO II. Documentos Completos. 19 Ed. México : Clavería. 534 p.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Teología India : Emergencia Indígena: Desafío para la Pastoral de la Iglesia. Vol. I, Bogotá, D.C. : CELAM, 2006. 476 p.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Teología India : Simposio-Diálogo entre Obispos y Expertos en Teología India. Vol. II. Bogotá, D.C. : CELAM, 2006. 539 p.

DEPARTMENT OF ECONOMIC & SOCIAL AFFAIRS. State of the World's Indigenous Peoples. New York : United Nations, 2009. 238 p.

DOCUMENTO DE APARECIDA. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Bogotá : San Pablo, 2007. 311 p.

DOCUMENTO DE MEDELLÍN. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. 14a Ed. Bogotá : CELAM, 1987. 135 p.

DOCUMENTO DE PUEBLA. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Bogotá : CELAM, 1979. 280 p.

DOCUMENTO DE SANTO DOMINGO. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Bogotá : Paulinas, 1992. 211 p.

DUSSEL, Enrique (Edit.). Resistencia y Esperanza, Historia del Pueblo Cristiano en América Latina. San José Costa Rica : DEI. 684 p.

EILERS, Franz-Josef. *Communicating Between Cultures: An Introduction to Intercultural Communication*. Manila : Logos (Divine Word) Publications, Inc., 2012. 220 p.

ESPEJA, Jesús. *Inculturación y Teología Indígena*. Salamanca : Editorial San Esteban, 1993. 240 p.

GARCÍA, Javier. *Hacia una teología india en América (segunda parte)*. En: *Revista Ecclesia*, España, Vol. XXVII, No. 2, (Sep. 2003); p. 325-326.

GARCÍA, Javier. *El Rostro Indio de Jesús : Hacia una teología indígena en América*. México : Diana, 2002. 322 p.

GARCÍA, Juan. *Autonomía Zapatista: Otro mundo es posible*. [videograbación] México : AMV, 2008. 1 video (DVD, 110 min.).

HABEL, Norman C. y Otros. *Tierra Prometida : Abraham, Josué y Tierra sin Exclusión*. Ecuador : Abya Yala, 2002. 86 p.

HURTADO, Juan Manuel (Comp.). *Don Samuel Profeta y Pastor*. México : ATEM, 2010. 184 p.

*IUSTITIA ET PAX*. *La Iglesia ante el racismo para una sociedad más fraterna*. Roma : Editorial Progreso, 1988. 46 p.

JOHN PAUL II. *Meeting with the Native People of Canada*. [en línea] John Paul II Speeches <Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/1987/index.htm](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/1987/index.htm)> [Consulta : 18 Nov. 2012].

JUAN PABLO II. *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los Indígenas del Continente Americano*. [en línea] Mensajes Pontificios <Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/index_sp.htm)> [Consulta: 10 Nov. 2012].

JUAN PABLO II. *Carta Apostólica del Sumo Pontífice a los Responsables de las Comunicaciones Sociales*. [en línea] Cartas Apostólicas <Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/index_sp.htm)> [Consulta: 20 Oct. 2012].

JUAN PABLO II. *Catechesi tradendae*. [en línea] Exhortaciones Apostólicas <Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/index_sp.htm)> [Consulta: 12 Nov. 2012].

JUAN PABLO II. *Slavorum apostoli*. [en línea] Encíclicas <Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/index_sp.htm)> [Consulta: 18 Oct. 2012].

JUAN PABLO II. *Redemptoris missio*. [en línea] Encíclicas <Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/index_sp.htm)> [Consulta: 20 Oct. 2012].

LEÓN XIII. *In Plurimis; Catholicae Ecclesiae*. [en línea] Documentos Papales <Disponible en: [http://www.vatican.va/offices/papal\\_docs\\_list\\_sp.html](http://www.vatican.va/offices/papal_docs_list_sp.html)> [Consulta : 28 Nov. 2012].

LOEZA, Laura. Propuesta metodológica para el análisis de las identidades políticas. En: Polis [en línea] México, Vol. 2, No. 2 (2006); p. 51-54 <Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/726/72620203.pdf>> [Consulta : 21 Sep. 2012].

LONA, Arturo. Homilia del Obispo Mons. Arturo Lona. En: Carta a las Iglesias [en línea] El Salvador. UCA, No. 393 (1998) <Disponible en: <http://di.uca.edu.sv/publica/cartas/>> [Consulta : 29, Oct. 2012].

LONERGAN, Bernard. Método en Teología. Salamanca : Sígueme, 2006. 390 p.

MARCH, Eugene W. Israel and the Politics of Land : A Theological Case Study. USA : John Knox Press. 104 p.

MARTÍNEZ, R. Jorge. El Cristianismo y las Culturas Indígenas : Del intento de acabar con ellas, al milagro de su resurrección. Chiapas México : Fray Bartolomé de Las Casas, 2010. 198 p.

MENSAJE DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS 1977. La catequesis de nuestro tiempo. Roma : Editorial Progreso, 1977. 38 p.

MOLTMANN, Jürgen. Teología de la Esperanza. Salamanca : Sígueme, 1999. 475 p.

MOLTMANN, Jürgen. La venida de Dios : Escatología cristiana. Salamanca : Sígueme, 2004. 446 p.

NATSIEC. Indigenous Theology. [online] National Council of Churches in Australia <Available at <http://www.ncca.org.au/departments/natsiec/theology>> [Consulted on: Sept. 29 2012].

OSHO, Sulaiman. The Uniqueness of African Means of Communication in a Contemporary World. [en línea] Columnists <Disponible en: <http://www.africanoutlookonline.com/>> [Consulta: 20 Oct. 2012].

PABLO VI. *Evangelii nuntiandi*. [en línea] Exhortaciones Apostólicas <Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/index_sp.htm)> [Consulta: 29 Sept. 2012].

POHLONG, Basil. Culture and Religion : A Conceptual Study. New Delhi : Mittal Publications, 2004. 124 p.

PIERIS, Aloysius. An Asian Theology of Liberation. Great Britain : Biddles Ltd., 1988. 144 p.

RAINBOW SPIRIT ELDERS. Rainbow Spirit Theology : Towards an Australian Aboriginal Theology. Australia : ATF Press, 2007. 114 p.

REGAN, David. Experiência cristã das comunidades de base : Mistagogia. São Paulo : Paulinas, 1995. 330 p.

RUIZ, Samuel y TORNER, Carles (Colaborador). Cómo me convirtieron los Indígenas. Santander : Sal Terrae, 2003. 165 p.

SOLIS, Marco Antonio. Himno a la Humildad, Track 12. En: Por Amor a mi pueblo [audio] México : Fonovisa, 1995 (CD, 47:57 min.).

STEIGENGA, Timothy and CORR, Raquel. Conversion of a Continent : Contemporary religious change in Latin America. USA : Rutgers University, 2007. 290 p.

STOGRE, Michael. That the World May Believe : The Development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights. Canada : Paulines, 1992. 279 p.

SUESS, Pablo, GORSKI, Juan y Otros. Desarrollo Histórico de la Teología India. Quito Ecuador : Abya Yala, 1998. 154 p.



SURVIVAL. Indignación por acusar a un pueblo indígena de hacer “sacrificios humanos” [en línea] Noticias <Disponible en: <http://www.survival.es/noticias/8684>> [Consulta: 12 Nov. 2012].

TAMAYO-ACOSTA, Juan José. Para comprender la Escatología Cristiana. Navarra : Verbo Divino, 1993. 327 p.

VALERIANO, Antonio. *Nican Mopohua*. [en línea] Basílica de Guadalupe <Disponible en: <http://www.virgendeguadalupe.org.mx/Apariciones.htm>> [Consulta: 10 Nov. 2012].

VOLPI, Jorge. La guerra y las palabras : una historia intelectual de 1994. México : Era, 2004. 443 p.

WALLERSTEIN, Immanuel. ¿El fin de qué modernidad? En: Revista Pasos [en línea] San José, Costa Rica. DEI, No. 64 (1996) <Disponible en: <http://www.dei-cr.org/?cat=1011&year=1996>> [Consulta : 21 Oct. 2012].

ZIBECHI, Raúl. Autonomías y emancipaciones : América Latina en movimiento. Lima : Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007. 314 p.