

**PASTORAL INDÍGENA
Y
TEOLOGÍA INDIA**

Documento CELAM No. 167



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

PASTORAL INDÍGENA Y TEOLOGÍA INDIA

MEMORIAS DEL III ENCUENTRO REGIONAL
MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

DEPARTAMENTO FAMILIA, VIDA Y CULTURA
SECCIÓN DE PASTORAL INDÍGENA DEL CELAM

Bogotá, D.C., Colombia

2005

Con las debidas licencias eclesiásticas.
© Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM
Reservados todos los derechos

Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM
Carrera 5 N° 118-31
Apartado Aéreo 51086
Email: celam@celam.org
<http://www.celam.org>
Tels: (571) 657 8330 Fax: (571) 612 1929

Bogotá, D.C., 2005
ISBN: 958-625-616-2

Foto de la portada:
Chichén Itzá. Cabeza de la serpiente emplumada
del templo de los guerreros y pirámide de Kukulkán

Diseño de carátula:
Jorge A. Caicedo L.

Centro de Publicaciones
Transv. 67 (Av. Boyacá) N° 173-71
Tel:(571) 668 0900
Fax: (571) 671 1213 / 671 4789
E-mail: editora@celam.org

Diagramación:
Doris Andrade B.

Impresión: Editores Litograficos Ltda.

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

PRESENTACIÓN

El CELAM se complace en presentar esta publicación, que recoge las últimas reflexiones que ha suscitado el diálogo eclesial en torno a la llamada "Teología India", animado por las palabras de orientación y ánimo del Cardenal Ratzinger, cuando era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, hoy Su Santidad Benedicto XVI, dirigidas al Cardenal Presidente del CELAM, expresando que

desea reiterar la propia satisfacción por el rumbo embocado hacia un pleno esclarecimiento de todo lo que incumbe al tema importantísimo de la Teología India.

Para dar continuidad a ese diálogo eclesial, la XXIX Asamblea Ordinaria del CELAM incluyó en el Plan Global 2003-2007, en la Sección de Pastoral Indígena, un proyecto cuyo objetivo es precisamente la "continuación de la reflexión y el diálogo en torno a la Teología India".

El CELAM percibe la trascendencia de este desafío eclesial y renueva su deseo de estar en total comunión con el espíritu y los deseos del Santo Padre, quien en la homilía de conclusión del cónclave dijo:

No ahorraré esfuerzo ni dedicación para continuar el promisorio diálogo llevado a cabo por mis venerados predecesores con las diversas civilizaciones, porque de la recíproca comprensión brotan las condiciones de un futuro mejor para todos (Benedicto XVI, Homilía Conclusión del Cónclave, 21.04.05).

Esta publicación tiene la finalidad de compartir las reflexiones que va suscitando ese diálogo eclesial con las culturas indígenas de nuestro continente, reconociendo que el contenido de este material tiene un carácter transitorio y en proceso de ulteriores reflexiones y profundización a la luz de la doctrina de la fe.

El material que presentamos recoge los aportes del Encuentro realizado en Santiago de María, El Salvador, que fue presidido por Monseñor Felipe Arizmendi Esquivel, Obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, en su calidad de Obispo responsable de la Sección de Pastoral indígena del CELAM y un selecto grupo de Obispos y expertos en el tema, y contó con la presencia del Sr. Nuncio Apostólico en El Salvador, Mons. Giacinto Berloco.

En la primera parte, Monseñor Rodolfo Valenzuela, Obispo de Vera Paz, Cobán, Guatemala, presentó una relación sobre los dos Encuentros Regionales Mesoamericanos anteriores, para encuadrar la reflexión dentro del camino recorrido hasta ese momento.

En la segunda parte, Mons. Felipe Arizmendi presentó una valiosa relación sobre el Encuentro y el Simposio Latinoamericanos de Pastoral Indígena, llevados a cabo en Oaxaca, México y Riobamba, Ecuador, respectivamente. En ella, el autor muestra algunas de las valiosas vetas que se han venido trabajando, destacando en ellas los desafíos que se presentan a la reflexión y a la

vivencia de los valores evangélicos en medio de las culturas indígenas.

A continuación se pueden leer los informes sobre la realidad indígena actual, que presentaron los países de la región, desde México a Panamá, con sus flores y espinas, con sus tristezas y alegrías, y sobre todo sus profundas esperanzas.

Enseguida se incluye un capítulo dedicado a presentar los nombres que se dan a Dios en las culturas indígenas de los diferentes países, así como el lugar que asignan a Jesucristo y a la Iglesia. Allí se presentan en toda su riqueza y variedad las diversas concepciones que invitan a continuar con este diálogo y reflexión. Es un camino largo a recorrer, pero maravilloso porque nos ayudará a descubrir las semillas del Reino presentes en estas culturas.

Para concluir conviene destacar las palabras de bienvenida de Mons. Arizmendi, que reflejan el espíritu que anima al CELAM en esta tarea:

Que Jesucristo el Señor, Verbo Encarnado, nos conceda los dones de su Espíritu, para que descubramos su presencia en nuestros pueblos originarios, les ofrezcamos la plenitud de su manifestación, para que vivan el misterio pascual y logren la vida digna que Dios Padre quiere para todos. Y que Santa María de Guadalupe, "modelo de evangelización perfectamente inculturada", interceda por nosotros, para que seamos sus Juan Diego, embajadores muy dignos de su confianza.

Ponemos nuestra confianza en María de Guadalupe, expresión maravillosa del diálogo del Evangelio con la cultura náhuatl, para que nos acompañe en este proceso, a fin de conseguir los frutos necesarios para que a

todos llegue con vitalidad el anuncio de Jesucristo, Mediador único (LG, 8) y verdadero entre Dios y los hombres (AG, 3), y se revitalice la presencia de la Iglesia en nuestros pueblos indígenas.

+ ANDRÉS STANOVNIK OFM Cap.
Obispo de Reconquista, Argentina
Secretario General del CELAM

Septiembre de 2005

INTRODUCCIÓN

La realización de este Encuentro no es una ocurrencia o iniciativa personal, sino un mandato de la Asamblea del CELAM, llevada a cabo en Paraguay (mayo de 2003), y que fue plasmado en el Plan de Trabajo del CELAM 2003-2007. En efecto, su proyecto 22.2 se titula: "Continuación de la reflexión y el diálogo en torno a la Teología India". Su objetivo es:

Avanzar en la reflexión sistemática sobre la Teología India Cristiana, para acompañar la auténtica inculturación del Evangelio en los pueblos indígenas. Sus metas son: Publicar los estudios del Encuentro de Oaxaca y el Simposio de Riobamba. Crear un equipo formado por Obispos y expertos en el tema, para continuar la reflexión y el acompañamiento. Realizar tres encuentros regionales y un simposio latinoamericano sobre el tema, para apoyar la auténtica inculturación del Evangelio.

Este es, pues, el primer encuentro regional de los tres que se deben hacer: Mesoamérica (noviembre 2004), Países Bolivarianos (octubre de 2005) y Cono Sur (sin fecha). Estos Encuentros culminarán con el II Simposio Latinoamericano de Teología India, programado para el segundo semestre de 2006. Para entonces, ya debe-

mos haber creado el equipo de Obispos y Expertos en este tema, para dar continuidad a estos diálogos.

En todo este proceso nos ha alentado y acompañado muy de cerca la Congregación para la Doctrina de la Fe, que tiene sumo interés, no en apagar el Espíritu, sino en ayudarnos a discernir el trigo y quedarnos con lo bueno. En carta reciente (26-VII-2004) del Cardenal Joseph Ratzinger al Cardenal Francisco Javier Errázuriz, Presidente del CELAM, al dar algunas indicaciones para la publicación del Encuentro de Oaxaca y del Simposio de Riobamba, le decía:

Aprovecho esta circunstancia para recordarle que, según el plan previamente concordado, deberían convocarse otros encuentros, esta vez de carácter regional, para proseguir el camino de profundización de los distintos contenidos doctrinales de la Teología India hasta llegar a una completa y definitiva clarificación de los aspectos problemáticos ya individuados.

Aunque desde julio del año pasado, en la Reunión General de Coordinación del CELAM, ya habíamos empezado a planear este Encuentro, la carta del Cardenal Ratzinger nos urgió más a su realización. Le invitamos a acompañarnos, y bondadosamente designó como su delegado a Mons. Octavio Ruiz, Arzobispo de Villavicencio, Colombia, a quien saludamos con afecto fraterno y le agradecemos ser este puente de comunión eclesial. Contaremos, también con la presencia del Sr. Nuncio Apostólico en El Salvador, Mons. Giacinto Berlocco, como un signo más de que estos Encuentros se llevan a cabo *cum Petro et sub Petro*.

Así como queremos ser fieles a nuestra Iglesia, trataremos de ser fieles también a nuestras culturas y raíces indígenas. Todo lo noble y digno que Dios a manos

llenas sembró en ellas, es motivo de legítimo orgullo, de apertura al Espíritu, de camino de salvación. En Cristo Jesús disfrutamos de la plenitud del amor del Padre, y es éste el mayor tesoro que les podemos ofrecer, para que lleguen a su madurez definitiva.

Que el apóstol Santiago y la Virgen María intercedan por nosotros, para que, en un ambiente sereno y constructivo, sigamos avanzando en estos diálogos sobre Pastoral Indígena y Teología India. Que Santa María de Guadalupe, *Madre del verdadero Dios por quien se vive*, que asumió en su corazón materno la cultura náhuatl y la fecundó con el rocío del Evangelio, nos ayude a obtener del Espíritu Santo el don de la sabiduría, para que nuestra Iglesia sea luz y esperanza, sacramento de vida eterna, para nuestros pueblos originarios.

+ FELIPE ARIZMENDI ESQUIVEL
Obispo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México
Responsable de la Sección de Pastoral Indígena del CELAM

MEMORIA DE LOS DOS ENCUENTROS REGIONALES ANTERIORES

*Mons. Rodolfo Valenzuela, Obispo de Vera Paz,
Cobán, Guatemala, presentó una relación
sobre los dos Encuentros anteriores,
con el fin de dar continuidad a estas reuniones.*

I ENCUENTRO MESOAMERICANO DE PASTORAL INDÍGENA

Se celebró del 19 al 23 de junio del 2000, convocados por el SEPAI (Secretariado de Pastoral Indígena del CELAM), en la Casa Sacerdotal (PAPS), en la ciudad de Guatemala. Su tema general fue: *Los indígenas en la Iglesia ante el tercer milenio*. Participaron indígenas y no indígenas que en la región mesoamericana y Caribe, y de Colombia son responsables de la evangelización integral de las comunidades indígenas. Contó con el apoyo y la coordinación de la comisión nacional de pastoral indígena de Guatemala.

El objetivo general del Encuentro fue: *Compartir experiencias de pastoral indígena y de Teología India de la región mesoamericana y Caribe para profundizar la evangelización integral de los pueblos indígenas ante los desafíos del tercer milenio.*

El encuentro inició con un intercambio de experiencias, luego se vieron los motivos de desesperanza con el tema del neoliberalismo y los pueblos indígenas. Otros temas fueron: el diálogo de algunos pueblos indígenas con los gobiernos de su país, la experiencia de Dios de los pueblos indígenas antes y después de la conquista, el tema de la inculturación y los ministerios y el acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas y finalmente se elaboraron conclusiones y acuerdos. La metodología consistió en escuchar experiencias, ponencias y trabajo de grupos.

1. Intercambio de experiencias

La Tinta, Alta Verapaz, Guatemala.

La primera experiencia presentada fue la de la actividad pastoral en la Parroquia de Santa Catalina, La Tinta, en la Diócesis de la Verapaz en Guatemala. La presentaron los padres Darío Caal Xi y Rolando Yool Yapán, mayas de la etnia q'eqchí, misioneros de la Preciosa Sangre. Se trata de una experiencia de evangelización inculturada que ha incluido desde el rescate de toda la simbología y ritual maya hasta la lucha por los derechos de esta porción del pueblo indígena.

El proceso de inculturación que se da en esta parroquia no fue un proceso impuesto en el que la comunidad ha tenido que caminar a marcha forzada. Este proceso se ha ido forjando como una acción en donde todos los pasos han sido dados con criterios y formas que va estableciendo la misma comunidad. Se trata de "promover, despertar y trabajar la conciencia y protagonismo étnico de la cultura".

Según los criterios de la comunidad el proceso de inculturación implica que se vaya generando la creación

de ministerios propios de la cultura como "Servicios" que deben responder a las necesidades de la propia comunidad. De esta manera el ministerio es para la comunidad y no la comunidad para el ministro. Este proceso implica también una radical conversión a la comunidad que se traduce en la búsqueda de su memoria histórica y en una profunda fidelidad a la fe de la comunidad que se ve identificada con su cultura. El protagonista de este proceso de inculturación será siempre la comunidad. Dentro del proceso un tema fundamental de estudio ha sido "La Revelación de Dios en cada cultura".

En esta experiencia de La Tinta hay un nuevo estilo de Iglesia y Sentido de la Fe. Hay una nueva forma de vivir la ministerialidad y la Celebración Cristiana. Hay una llamada a una nueva teología y praxis del sacramento cristiano y al discernimiento pastoral. Hay un nuevo reto a la teología de la Misión y un llamado a un nuevo sentido de catolicidad.

Los misioneros que presentaron esta experiencia concluyen que es necesario definir planes pastorales diocesanos en conformidad con los desafíos pastorales que los Obispos de Guatemala plantean en su carta pastoral "500 años sembrando el Evangelio": promover acciones concretas y directas que construyan la comunidad, reconocer y confirmar los ministerios propios de la cultura, promover el protagonismo y sentido misionero de la comunidad y finalmente, considerar y valorar los carismas particulares de la comunidad.

El primer paso para que la formación alcance sus objetivos es "conocer y respetar las formas organizativas de la comunidad", que los presbíteros o las religiosas acompañan, promueven.

2. Experiencia de Dios en la cultura maya K'iche

Siguió la intervención del P. Tomás García, de la Arquidiócesis de los Altos en Guatemala, uno de los primeros sacerdotes indígenas de Guatemala, muy cercano a su pueblo durante los años de la violencia en Guatemala, hizo una experiencia de inculturación a partir principalmente de la música. Hizo del canto religioso un instrumento de denuncia ante la muerte que los pueblos indígenas sufrían.

El padre Tomás García compartió en el encuentro su experiencia vivida desde los comienzos de su vida sacerdotal. Los teólogos, dice, saben de Dios, los antropólogos saben del hombre, y nos pueden enseñar mucho de Dios y del hombre, pero de lo que es ser indígena, quienes saben son los indígenas. El P. Tomás compartió en el encuentro su propio proceso de asimilación de la cultura y teología cristiana y el retorno a las raíces culturales y espirituales de su pueblo maya-k'iche'. Con sencillez y libertad relató en el encuentro su proceso de formación en el extranjero y la dolorosa imposición del modelo de ser sacerdote. Compartió también su "retorno" no sólo al país sino el reencuentro con su propio origen y con la realidad de sus hermanos indígenas.

La lengua, la música, el canto y la danza fueron los cuatro puntos cardinales de su proyecto de inculturación que en la parroquia de S. Andrés Xek'ul se convirtió en paradigma no sólo para la Diócesis de los Altos sino para todo el país. La lengua se constituyó en un elemento de evangelización y catequesis no sólo por el hecho de valorarla como signo de identidad y riqueza cultural, sino porque hablar la lengua era una forma de comunicar y promover los contenidos teológicos del Evangelio.

La música y el canto se convirtieron en un elemento profético: el uso de los instrumentos autóctonos era una voz que resonaba en el desierto de una sociedad

culturalmente alienada, y el canto, la voz que anunciaba el Reino de Dios y denunciaba el pecado de la pobreza y el genocidio que se vivía en las comunidades indígenas de Guatemala. La danza no fue un elemento folklórico, sino la expresión del dolor, de la fiesta, de la lucha y de la esperanza del pueblo indígena, que hacía de sus coreografías un modo muy novedoso de presentar a Dios su plegaria y su ofrenda. De modo que la lengua, la música, el canto y la danza son para el pueblo indígena elementos para hacer escuchar su voz y su realidad.

A esta experiencia siguió un *análisis de la realidad por grupos*, recorriendo los campos de la realidad económica, de la realidad política, social, cultural y religiosa-ecclesial, y viendo en cada uno problemas, dinamismos y tendencias. Se trabajó también por grupos el tema de las luchas de resistencia indígena, trabajo que se hizo por países.

3. Experiencia sobre luchas de resistencia de los pueblos indígenas

Isabel Sucuquí Mejía, maya k'iche' guatemalteca, antropóloga, que trabajó muchos años en la formación de jóvenes catequistas en la Arquidiócesis de los Altos en Guatemala y acompañó también a muchos agentes de pastoral en el aprendizaje de la lengua y los valores de la cultura a la que pertenece. Entre todas sus actividades lo que más le describe es su orgullo de ser indígena y de ser mujer.

Planteó Isabel en el encuentro que en el pueblo indígena es difícil separar la presencia y la participación de la mujer a la par del hombre, sobre todo en los momentos más relevantes de la historia del pueblo maya. Esto se debe a la concepción que se tiene de la persona humana en la cosmovisión de este pueblo, en donde mujer y hombre tienen un papel importante que realizar para la plenitud de toda la creación.

Hizo un recuento de las luchas de resistencia indígena en Guatemala que abarca desde la década de los 40 hasta los años 80 y en el que ubica a la mujer que ha estado siempre presente. En este recuento nos presenta dos niveles de presencia y participación de la mujer indígena. El primer nivel se centra por un lado en la lucha de la mujer por la *existencia*, por acompañar a su familia, a su comunidad y a su pueblo en la resistencia frente al genocidio, y por otro lado en la lucha por la *identidad*. En el segundo nivel destaca la organización de la mujer en la defensa de sus derechos y su dignidad.

Isabel presentó también el papel que jugó la mujer en el conflicto armado de los años 80 y destaca la lucha de ella por la sobrevivencia y la resistencia ante la violencia para preservar la vida. En estos tiempos de guerra, la mujer se constituye en sujeto de liberación enfrentando al ejército en un abierto desafío al terror y a la muerte.

Aborda la emergencia de la mujer en el contexto del movimiento maya que busca la reivindicación de su identidad como pueblo, de sus valores, cosmovisión, espiritualidad, organización, derecho y nacionalidad. Por otro lado comparte su visión sobre el papel de la mujer en las comunidades de vida consagrada, ya sea en institutos religiosos o seculares. Y finalmente nos muestra la concesión del premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú como una bandera de lucha que puso en alto la dignidad e identidad de los pueblos indígenas, y ha sido un paso adelante en la derrota del racismo que se vive en el país.

4. El “Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas”

Se presentó también en el Ier. Encuentro el “Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas”, que es uno de los Acuerdos de Paz, firmados en Guate-

mala el 29 de diciembre de 1996, que pusieron fin a la larga guerra interna que durante 37 años desangró a Guatemala y de la que el pueblo indígena fue la mayor víctima (dos de cada tres víctimas de la violencia fueron indígenas). Aunque no han sido incorporados a la legislación, los acuerdos de paz en sí mismos han sido un espacio de expresión política para el pueblo indígena desde el momento de su diseño, de su discusión y de su aprobación y firma. Aunque estos acuerdos tienen carácter de obligatoriedad para el Estado, ha habido una gran lentitud en su cumplimiento. Guatemala es sin duda uno de los pocos casos donde se han planteado reformas profundas a la constitución para construir un Estado garante de la justicia social como condición primera para la paz. El pueblo, y en especial el indígena, tienen en estos acuerdos un instrumento para continuar exigiendo sus derechos ya que el cumplimiento de ellos es de carácter obligatorio para el gobierno.

El mencionado acuerdo aboga por un país en el que se reconozca una Guatemala multilingüe, multiétnica y pluricultural y donde los pueblos indígenas deben ser respetados en su proceso de creación de sus propias nacionalidades. Este acuerdo contempla el reconocimiento de sus formas de organización, gobierno, administración de justicia y formas y modelos de educación, el uso del derecho consuetudinario, el derecho al uso del traje, al uso de las lenguas y sus nombres propios, el derecho a celebrar su fe desde su espiritualidad, teología, calendario y cosmovisión, el respeto y protección de sus lugares sagrados.

Considera este acuerdo el hecho de la discriminación y plantea los derechos culturales, civiles, políticos, sociales y económicos de los pueblos indígenas, plantea la constitución de comisiones paritarias, la facilitación de recursos y otras disposiciones para ponerlos en práctica.

Se trabajó a continuación en grupos sobre el tema de la Presencia de Dios antes de la Conquista.

5. La experiencia de Dios en los pueblos de Mesoamérica antes de la conquista: Popol Vuh

El padre dominico José Amando Robles, doctor en sociología religiosa, profesor de la Escuela Ecuménica de la Universidad Nacional de Costa Rica, con un profundo conocimiento de los actuales fenómenos religiosos del área centroamericana planteó la siguiente ponencia.

En ella aborda de manera pedagógica los retos metodológicos y epistemológicos más importantes que presenta el Popol Vuh a la teología y la pastoral cristianas.

En su exposición sigue los siguientes pasos: primero explicita la dificultad para hablar de la "experiencia de Dios" en el Popol Vuh. En un segundo momento alude a algunos indicadores religiosos de los pueblos indígenas mesoamericanos antes de la Conquista y presentes en el relato. Nos sugiere la gran riqueza religiosa que mantienen como legado estos pueblos. Bajo la condición de que una religión así considerada sea la religión de los pueblos indígenas y bajo condición también de que la teología cristiana y católica sea la más adecuada para valorar teológicamente las religiones de estos pueblos.

En un tercer momento nos da algunos referentes para una valoración teológica que los plantea como criterios de fe. En un cuarto y último paso, propone otra valoración más científica y teológica para abordar el libro sagrado de los maya.k'iche': más científica porque el Popol Vuh tiene su objeto propio de conocimiento, el conocimiento silencioso, expresado por medio del lenguaje simbólico y que da cuenta de él, así como de la

naturaleza simbólica de su discurso, de su método y de sus propuestas y hallazgos. El Popol Vuh es un texto teológico en el sentido que responde a su naturaleza de conocimiento de Dios y de la sabiduría, pero que no cae en la tentación de convertirse en una especie de superciencia o de súper filosofía.

6. La Iglesia y los pueblos indígenas

El P. Victoriano Castillo, jesuita, párroco en la parroquia de Santa María Chiquimula, en Totonicapán, Guatemala, presentó la siguiente ponencia sobre la Iglesia y los pueblos indígenas. Junto al equipo de laicos de su parroquia y a sus compañeros jesuitas han ido elaborando un plan pastoral parroquial que se inspira en las cuatro opciones de la Arquidiócesis de los Altos: la inculturación, la promoción humana, las comunidades Eclesiales de Base y la formación. Una de las experiencias más ricas de esta parroquia está en su intento por inculturar el Evangelio, que se plasma en el rescate y el aprendizaje de la lengua k'iche', en el rescate de la simbología y ritualidad maya incorporada a la liturgia cristiana, la elaboración de un ritual propio desde la cosmovisión de este pueblo particular, la investigación de la cultura y la reflexión teológica. Actualmente la parroquia camina en la búsqueda de los ministerios originarios de la cultura maya y, ayudados de una reflexión teológica y un sincero discernimiento, están encontrando al Dios de Jesús presente en las Semillas del Verbo sembradas desde hace siglos por el Dios Creador y Formador en los corazones de los hombres y mujeres de este pueblo maya-k'iche'.

El P. Victoriano hace suyas las palabras de los obispos de Guatemala, cuando dicen en su Plan Global que las propuestas de inculturación contenidas en su carta "500 años sembrando el Evangelio" no han sido asumi-

das con esperanza por las parroquias y Diócesis del país. Si el proceso de inculturación no ha calado en estos pueblos no es por la poca comprensión que el indígena tiene del mundo, sino por la nula comprensión que la Iglesia tiene del cosmos-mundo de estos pueblos. Y sin entrar a responder el por qué no han sido asumidas las propuestas de inculturación, expone lo que para el pensamiento indígena supone su visión de ser Iglesia y su modo de entender la vida frente al hermano y frente a Dios. Lo que él nos presenta es fruto de la reflexión de las comunidades maya-k'iche' de la zona pastoral de Totoncapán de la Arquidiócesis de los Altos en el altiplano del país. Nos propone la visión que el mundo indígena tiene de la tetraeidad de Dios y su casa-mundo. El pueblo indígena entiende su ser Iglesia, desde la comprensión misma de su casa. Por lo tanto entenderá lo que es ser Iglesia desde la visión de su casa-tierra-cosmos; entenderá quién es Jesús desde su visión de la persona humana, entenderá a Dios desde su visión de familia-comunidad, entenderá el símbolo de la fe desde la concepción simbólica de la palabra verdadera y entenderá la liturgia desde su concepción vital de la fiesta.

Se realizaron trabajos por países sobre el tema de la experiencia de Dios en los pueblos mesoamericanos y del Caribe después de la Conquista. También se respondieron por países las preguntas: ¿Qué estamos haciendo para que haya una Iglesia inculturada? ¿Qué tenemos que hacer para ser una Iglesia autóctona?

7. La inculturación

La siguiente ponencia estuvo a cargo del P. Jesús Osorno, entonces secretario ejecutivo del Departamento de Misiones del CELAM y del SEPAI. Desde su experiencia de misionero en la zona amazónica colombiana fue llamado para servir a la pastoral indígena latinoamericana.

mericana, colaboró con los encuentros regionales y continentales de reflexión teológica y pastoral encaminados a fortalecer nuestro compromiso por una evangelización inculturada.

Para el P. Osorno la inculturación no se hace en laboratorio, es fruto de la actividad misionera de la Iglesia que, al desarrollar su actividad entre las gentes, encuentra diversas culturas y se ve comprometida en encarnar el mensaje del Evangelio. Aunque el Evangelio no es producto de una cultura, es y continuará siendo escándalo o locura para las culturas. Por eso la inculturación va íntimamente ligada a un necesario proceso de inserción.

El término inculturación es una palabra nueva acuñada para expresar lo que debería ser la relación entre la fe cristiana y las diversas culturas. No es un término antropológico sino teológico-pastoral, misionológico en última instancia. Citando al P. Arrupe, el P. Jesús nos presenta su definición de inculturación : "significa encarnación de la vida y del mensaje cristiano en una concreta área cultural, de tal forma que esta experiencia no sólo logre expresarse con los elementos propios de dicha cultura sino que llegue a ser el principio inspirador, normativo y unificante, que transforma y recrea esta cultura, dando origen así a una nueva creación.

El mensaje pasa del código de una cultura al de otra. En la primera, la cultura recibía el Evangelio. En ésta, el Evangelio recibe la cultura. La inculturación desde la perspectiva católica no es el encuentro entre un evangelio puro y una cultura determinada, sino más bien un "diálogo de culturas".

La inculturación no se refiere sólo a la primera inserción del Evangelio en una cultura, es un proceso continuo y prolongado. Es un proceso de diálogo entre una

cultura determinada y el Evangelio. El sujeto de la inculturación es la Iglesia local, insertada en su propia cultura. La inculturación no es una mera adaptación o acomodación misionera sino que debe penetrar hasta los niveles más profundos de la cultura. Implica transformaciones en las expresiones culturales externas de la fe, pero no se puede reducir a ellas, exige una transformación de la misma cosmovisión. La inculturación no debe ser impuesta desde fuera, sino que debe ser el resultado de una profunda conversión y de cambios obrados desde dentro. La inculturación vale y es necesaria para todas las culturas y todas las Iglesias locales. El concepto implica y afirma que la fe cristiana no puede existir sin una forma cultural. La inculturación implica una presencia y acción de Dios en la historia cultural y religiosa de los diversos pueblos antes de su evangelización.

8. Iglesias autóctonas y ministerios indígenas

La última ponencia del encuentro fue del P. Luis Miguel Otero, dominico, licenciado en teología, del centro Aka Kután de la Diócesis de la Verapaz en Guatemala, lugar donde se dedica a la investigación cultural, a la reflexión teológica y a la formación de agentes de pastoral, proporcionándoles herramientas y métodos para la inculturación del Evangelio.

Comienza su ponencia definiendo el concepto de Iglesia autóctona como la Iglesia con rostro propio. La identidad de esta Iglesia la define con tres conceptos teológicos: realización, comunión y diversificación. Cada Iglesia particular se expresa a través de las expresiones de la fe (Kerigma, catequesis, teología), Liturgia, ministerios, religiosidad popular y testimonio (vida apostólica, santidad de vida martirio).

Asume la definición de Congar para decirnos que ministerios son aquellos servicios concretos, de impor-

tancia vital, que impliquen una verdadera responsabilidad, reconocidos por la Iglesia local y que supongan una cierta duración. En seguida aborda el doble sentido de la ministerialidad en la Iglesia, en el ministerio ordenado y ministerios laicales.

Finalmente nos presenta el tema de los ministerios en la Iglesia autóctona y afirma que éstos son el fruto de un proceso de inculturación que exige, en primer lugar, una mentalización de toda la Iglesia local en cuanto a lo que se entiende por Iglesia, pueblo de Dios, Iglesia local y servicio del Reino. En segundo lugar, una descripción del perfil de cada uno de los ministerios. En tercer lugar, una formación suficiente para ejercer el ministerio. En cuarto lugar, una espiritualidad laical y ministerial acorde al ser y al servicio encomendado. Y por último, favorecer espacios de participación y corresponsabilidad en la decisión y en la ejecución.

II ENCUENTRO MESOAMERICANO DE PASTORAL INDÍGENA

Se llevó a cabo del 10 al 15 de marzo de 2003, en la Parroquia de la Natividad, Santa María Chiquimula, Totonicapán, en la Arquidiócesis de los Altos, en Guatemala, parroquia elegida por la comisión por su experiencia en el proceso de inculturación del Evangelio. Participaron representantes de México, El Salvador, Honduras, Costa Rica, Panamá, Colombia, Ecuador y Guatemala. Fue convocado por el Secretariado de Pastoral Indígena del CELAM y por la Comisión de Pastoral Indígena de Guatemala.

El objetivo general fue: *Compartir experiencias de espiritualidad de nuestros pueblos mesoamericanos contenidas en sus relatos de origen, en los mitos y en el uso del calendario maya.*

Los objetivos específicos: *Profundizar en los fundamentos de la espiritualidad y teología de nuestras culturas. Fortalecernos en los caminos de inculturación iniciados en nuestras Iglesias locales. Conocer el contenido del Nican Mopohua*

1. Introducción al Popol Vuh

La primera ponencia del Encuentro estuvo a cargo del Dr. Franco Sandoval, sobre el Popol Vuh, la pieza literaria y humana más trascendental de las expresiones prehispánicas de América. Incluso se dice que es la Biblia de los k'iche'. Acepta que existe dificultad para comprender su contenido.

Después de hacer referencia a datos históricos sobre el libro, invitó a la asamblea a la lectura y análisis de cuatro mitemas, empezando por el de la creación, guiados por dos preguntas: 1. Similitudes y diferencias de la creación del Popol Vuh con la creación de la Biblia cristiana. 2. Relación hombre-naturaleza en el relato del Popol Vuh. Se trabajó en grupos también el tema de Xibalbá, el Inframundo

El Dr. Franco presentó también la estructura simbólica síntesis del Popol Vuh. En su reflexión final apuntó que lo que caracteriza hoy a la sociedad es la carencia de valores, de referentes. Y es precisamente lo que el Popol Vuh quiere aportar. El Popol Vuh es la expresión cultural de una gran civilización, es una obra colectiva, que condensa lo que era la ciencia y la visión del mundo del pueblo Maya. Contiene una cosmovisión que da sentido a la vida, sentido del que la sociedad moderna carece. Sólo el ser humano da sentido a las cosas. Por eso hay que ponerlo en primer lugar.

Si el Popol Vuh es un libro pedagógico, ¿por qué no se comparte este material en la sociedad actual?, pre-

guntaba a la asamblea. Deberíamos establecer puentes para transmitir el contenido del libro hoy.

A continuación se presentaron *Diversos mitos de origen* de los países participantes (Ecuador, Costa Rica, Panamá, México y El Salvador).

Se compartió también sobre el uso del Popol Vuh en el área Q'eqchi' de Guatemala y en Huehuetenango, también de Guatemala.

2. El calendario maya como expresión de la espiritualidad indígena

Otro punto focal de este II Encuentro fue la presentación de la experiencia del uso del calendario en Santa María Chiquimula, motivándolo con las siguientes palabras de los expositores:

Seguimos el aliento dado por el Papa Juan Pablo II, para defender nuestro derecho y deber de transmitir nuestra cultura a las generaciones venideras enriqueciendo al resto de la sociedad... Pusimos pies y manos a las opciones pastorales de la diócesis conservando lo positivo de nuestras tradiciones... Hemos decidido promover el uso del calendario maya para fortalecer nuestro caminar...

El calendario maya no es un horóscopo, no es una varita mágica, no es instrumento de predicción, no es instrumento lesivo, tampoco es instrumento esotérico, ni instrumento de efemérides, no es una agenda ni algo satánico, ni instrumento de fatalismo, ni base para meter miedo o fantasear.

El calendario es un instrumento para contar el tiempo, es una visión del mundo, es un instrumento de di-

rección espiritual, marca la vida, es un instrumento de adivinación (en el sentido de referirse a las cosas de Dios), es la búsqueda de la voluntad de Dios, es un instrumento de discernimiento, un instrumento agrícola, un relato de origen, un instrumento de equilibrio para estar en paz con Dios y con los demás, es un instrumento científico, pues son estrictas matemáticas.

Se compartió sobre el sentido de los números y los nombres en el calendario y se invitó a hacer un trabajo personal sobre el “Nahual” de cada uno.

3. La espiritualidad del Nican Mopohua

La siguiente parte del encuentro se dedicó al conocimiento del relato guadalupano, presentado por el P. Mario Rojas, quien introdujo a la lectura del texto del siglo XVI, resaltando su dimensión cristológica y todo su significado como ejemplo excelente de inculturación del mensaje evangélico.

4. Informe sobre la Teología India

El P. Jesús Osorno, Secretario del Departamento de Misiones del CELAM, recordó los datos más relevantes del proceso llevado a cabo en la Iglesia en su relación con los pueblos indígenas. El P. Eleázar López hizo una síntesis del desarrollo del tema desde la primera evangelización en el S. XVI, reconociendo que aunque hubo serios y heroicos esfuerzos de diálogo, prevaleció el choque violento de religiones, de teologías, de divinidades. Se impuso un esquema que desplazó y quiso anular la perspectiva indígena. No surgieron Iglesias indianas, ni clero nativo, ni liturgias inculturadas, al menos a nivel oficial. Los indígenas aprendieron a vivir en la exclusión, en la clandestinidad, recrearon lo suyo en lo cristiano, de allí la religiosidad popular, en ese contexto se mantuvo el aporte guadalupano.

Ha habido un nuevo interés en el tema indígena y en los indígenas en los últimos cincuenta años, ahora se ha recuperado conciencia y actuación en la Iglesia y en el contexto social en el mundo. Unos, dice el P. Eleázar López, ven esta resurrección indígena con gozo y optimismo, otros la ven con temor, como amenaza... hay una crisis por esto... vamos abriendo caminos inéditos o reeditando caminos abandonados para hacer que nos enciendan, mediante el diálogo. El tiempo es favorable, es kairós.

Las dos reuniones de obispos (en Oaxaca, México y en Riobamba, Ecuador) convocadas en el año 2002 por el CELAM, muestran el activo interés de la Iglesia católica por renovar su presencia y su contacto con las poblaciones indígenas de este continente. En resumen se percibe un nuevo contexto eclesial para el diálogo y la solidaridad con las hijas e hijos de estas tierras, concretamente en lo que se refiere a la Teología India.

El nuevo contexto en relación a la Teología India es el resultado de acciones de búsqueda conjunta como Iglesia para responder satisfactoriamente a las interrogantes planteadas a esta vertiente de la Teología latinoamericana...

Varios encuentros han preparado el terreno para sembrar en la Iglesia, las respuestas nuevas que requieren los retos provenientes de la emergencia indígena actual, emergencia que ha puesto de manifiesto más claramente la realidad dolorosa de los pueblos indios empujados a la extinción, pero también las esperanzas encerradas en sus culturas y experiencias religiosas como alternativas de vida no sólo para ellos sino para todos los habitantes del planeta.

5. Conclusiones y mensaje final

El encuentro terminó con los compromisos de cada país y sus propuestas regionales y se votó por enviar un mensaje final de esperanza, aprobado por unanimidad y titulado: "Ha llegado el tiempo del amanecer". Porque:

la espiritualidad expresada en nuestros mitos de origen, en las narraciones y ritos diversos tiene hoy vida y palpitante actualidad por lo que es preciso que nuestra pastoral indígena procure permanentemente su conocimiento, su rescate y la promoción de un diálogo permanente y su uso para el desarrollo de una espiritualidad evangélica inculturada de nuestros pueblos.

Es importante dar continuidad a esta pastoral propiciando y apoyando los encuentros por parte de las diferentes conferencias episcopales y del CELAM, con el propósito de profundizar y ampliar los procesos de inculturación del Evangelio y de articulación de estos procesos a nivel mesoamericano y de todo el continente.

La esperanza de nuestros pueblos tiene un fundamento histórico y a la vez bíblico en la tradición que anima sus vivencias, inspira sus acciones y da la fuerza necesaria para enfrentar los retos, muchas veces angustiosos, de la vida diaria.

MEMORIA DE LOS ENCUENTROS LATINOAMERICANOS DE PASTORAL INDÍGENA Y TEOLOGÍA INDIA EN OAXACA Y RIOBAMBA

Mons. Felipe Arizmendi presentó una relación sobre el Encuentro y el Simposio Latinoamericanos, para conectar el actual Encuentro con los anteriores y estar en sintonía con el proceso que se está llevando en América Latina.

1. Encuentro en OAXACA

Del 22 al 26 de abril de 2002, convocados por el CELAM y de acuerdo con la Congregación para la Doctrina de la Fe, se reunieron 37 obispos y 8 sacerdotes, de todo el continente latinoamericano, en la ciudad de Oaxaca - México, con el objetivo general de

conocer y analizar la realidad indígena en América latina para discernir la problemática teológica y eclesial a fin de aunar criterios y orientaciones en la acción pastoral.

La memoria completa de este Encuentro está en proceso de edición en el CELAM.

Los objetivos específicos fueron: Conocer la realidad de nuestros pueblos indígenas. Hacer un discernimiento episcopal sobre los desafíos y valores del contexto en que se realiza la pastoral indígena y sobre las repuestas que se están dando en esta pastoral, en particular lo referente a la Teología India. Preparar el *Simposium* que se realizaría en Riobamba sobre esta temática y tomar contacto con la realidad indígena en Oaxaca.

Se siguió la metodología del ver, juzgar, y actuar. Para lo primero, cada país presentó un informe sobre su realidad indígena, en los aspectos, social, económico, político, cultural y religioso. En grupos por regiones, se identificaron los elementos comunes, las diferencias más significativas y los problemas más relevantes. Se intercambiaron opiniones sobre las implicaciones doctrinales que tiene esta Pastoral y las respuestas pastorales que, de hecho, se están dando a la realidad indígena.

Se dieron cuatro conferencias, como iluminación doctrinal:

Las preocupaciones de la Iglesia frente al hecho de la "Emergencia Indígena", por Mons. Julio Cabrera Ovalle. *Contenidos y grandes líneas de la así llamada Teología India*, por el Pbro. Juan Gorski. *Método y propuestas de la Teología India*, por el Pbro. Eleazar López Hernández. *Teología India, Revelación Cristiana e Inculturación - Prolegómenos para un diálogo*, por Mons. Octavio Ruiz Arenas.

A la luz de los informes sobre la realidad indígena y de las conferencias, se hizo un discernimiento sobre los principales desafíos y valores del contexto en el que se realiza la pastoral en el mundo indígena, con algunas propuestas para mejorarla. Finalmente, se informó de la preparación del *Simposium* sobre Teología India, que se

habría de llevar a cabo en Riobamba - Ecuador, del 21 al 15 de octubre siguiente, y se hicieron sugerencias sobre su contenido y su metodología.

2. Simposium en RIOBAMBA

Del 21 al 25 de octubre de 2002, por iniciativa también de la Presidencia CELAM, con ayuda de su Secretaría General y del entonces llamado Secretariado para la Pastoral Indígena, nos reunimos 33 obispos, 27 sacerdotes, 1 diácono, 2 religiosas y 3 laicos, en total 66 personas, de toda América Latina, con delegados de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

El objetivo general fue:

Propiciar una reflexión profunda y sistemática sobre Teología India cristiana para que juntos, Obispos y teólogos, acompañemos la inculturación del Evangelio en los pueblos indígenas.

Como objetivos específicos nos propusimos:

Avanzar en una aproximación de definición de Teología India cristiana. Estimular el diálogo eclesial entre quienes reflexionan sobre el tema. Propiciar los procesos de inculturación del Evangelio. Aunar criterios doctrinales y pastorales a favor de los pueblos indígenas. Promover y acompañar los valores evangélicos en torno a este tema, al tiempo que enfrentar sus desafíos y corregir eventuales desviaciones.

Se dieron cuatro conferencias, a las que siguieron diversos paneles y talleres. Fueron estos:

- a) *Métodos teológicos*, por Mons. Octavio Ruiz Arenas.

Panel:

- “Fundamentos de la inculturación”: Hna. Margot Bremer.
- “Paradigma guadalupano”: P. Javier García.
- “Método teológico para una teología inculturada”: Mons. Héctor González.
- “Semántica, simbología y elaboración teológica”: Mons. Iván Marín.

Talleres:

- Metodología de la Teología India: P. Nicanor Sarmiento.
- Inculturación en la liturgia: Mons. Jorge García Isaza.
- Inculturación en la Catequesis: P. Carlos Vera.
- Inculturación en la religiosidad popular: P. Eugenio Martín Torres.

b) *Mitos, ritos y palabra*, por el P. Clodomiro Siller.

Panel:

- “El valor de la celebración en la Evangelización”: P. Ezzio Roatino.
- “Palabra y palabras”: P. Eleazar López.
- “La purificación del mito de la creación en el relato bíblico”: Mons. Felipe Padilla.
- “Historicidad de la Revelación”: Mons. Francisco Ulloa.

Talleres:

- Tradición en las comunidades indígenas (C.I): P. Víctor Ruano.

- Ejercicio de la autoridad en las C.I.: P. Jesús Gopar.
- Palabra de Dios en las C.I.: P. Jesús Emilio Osorno.
- Ritos no cristianos en las C.I.: P. Joaquín García.

c) *Semillas del Verbo y plenitud de la revelación en Cristo*, por el P. P. Juan Gorski.

Panel:

- “El proceso dinámico del misterio de la Encarnación”: Mons. Carlos Aguiar Retes.
- “Signos de los tiempos y emergencia indígena”: P. Domingo Llanque.
- “Sabiduría indígena en las culturas andinas: Sr. Víctor Bascopé.
- “La lengua y la evangelización de la cultura”: P. Jaime Vélez Correa, S.J.

Talleres:

- Semillas del Verbo en las culturas mesoamericanas: Hna. Ernestina López.
- Semillas del Verbo en las culturas Andinas: Mons. José Eduardo Velázquez.
- Semillas del Verbo en las culturas Andinas: P. Manuel Bravo.
- Semillas del Verbo en las culturas Amazónicas y en otras: P. Vitor Hugo Mendes.

d) *La salvación y la mediación de la Iglesia*, Mons. Felipe Arizmendi Esquivel.

Panel:

- “Atención pastoral y diálogo con las religiones tradicionales”: Mons. Julio Cabrera.

- “Iglesia autóctona”: Mons. Víctor Corral Mantilla.
- “Ritos funerarios y conceptos de la salvación en las culturas indígenas de Guatemala”: P. Tomás García.
- “Misterio Pascual y religiosidad indígena”: P. Aiban Wagua.

Talleres:

- Relación y culto con los antepasados: Sr. Delfín Tenesaca.
- Relación de esta vida con la eterna: P. Francisco Reyes O.
- Concepto de sacralidad en el mundo indígena: P. Silvio Broseghini.
- Concepción y comunión con los espíritus celestes: Sr. Ariel Burgos.

3. Resultados de estos Encuentros

En mi concepto, se pueden resaltar las siguientes grandes líneas, sobre las cuales hemos de seguir avanzando en este caminar de la Pastoral Indígena y en estos diálogos sobre la Teología India.

Es creciente la atención del Magisterio Eclesial y de los agentes de pastoral a la situación de los indígenas, en su mayoría empobrecidos y excluidos. Se constata una clara emergencia de las diversas étnicas, que hacen sentir la presencia en la sociedad y exigen sus derechos. Sin embargo, estos pueblos están sufriendo graves ataques, pues la globalización económica y cultural pone en peligro su propia existencia como culturas diversas. La mayoría de estos pueblos pasa por una progresiva transformación cultural, que está provocando la rápida

desaparición de lagunas lenguas y culturas. Esto es resultado también del racismo que persiste en muchas personas, incluso en ambientes eclesiales.

La Iglesia está impulsando una evangelización integral, con fuerte insistencia en la promoción humana y en la inculturación del Evangelio y de la misma Iglesia. Hay muchas experiencias de acompañamiento en programas de salud, alfabetización, agroecología, cooperativas, organizaciones sociales, derechos humanos, promoción de la mujer, legislaciones nacionales, etc. Se hacen esfuerzos por tener la Biblia, la liturgia y la catequesis en los idiomas nativos, y de integrar en las celebraciones algunos ritos tradicionales, aunque no siempre con la debida prudencia, competencia y autorización eclesial. Cada día son más los indígenas que ejercen muy diversos ministerios laicales. Aumentan los sacerdotes, las religiosas y los diáconos indígenas, para lograr Iglesias más autóctonas, como las describió el Concilio Vaticano II (Decreto *Ad Gentes*, 6), sin negar los riesgos que ello implica.

Se está llegando al consenso de no regatear la categoría de verdadera "Teología" a la llamada "Teología India". Durante mucho tiempo, la hemos querido reducir a una "Sabiduría", en que se rescatan mitos y tradiciones de los antepasados, pero sin concederle la altura de teología. Es que muchos de los que trabajan en esta teología, con frecuencia la han reducido a diversas prácticas de Pastoral Indígena, sin llegar a una reflexión sistemática. Se le ha menospreciado por no tener tratados sobre los diversos dogmas y misterios cristianos, y su relación con las culturas indígenas. Persisten graves desconfianzas, porque algunos a veces le dan más importancia a la sabiduría antigua que al Evangelio, e incluso han dicho que, si tuvieran que escoger entre ser indígenas y ser cristianos, preferirían renunciar al cristianismo antes que a su cultura indígena. Por ello, se ha consi-

derado válida la distinción entre “Teología India India”, la que reflexiona y revalora la sabiduría de los mayores, sin referencia al Evangelio, “Teología India Cristiana”, la que se discierne, se valora y se ilumina a la luz de Jesucristo, y la “Teología India Católica”, la que se confronta y se enriquece también con el magisterio de la Iglesia católica.

Tanto el Encuentro de Oaxaca, como en el *Simposium* de Riobamba, se ha aclarado que la Teología India tiene su propio método, diferente al de la teología clásica occidental. La Teología India trabaja más con mitos, ritos, símbolo, tradiciones, sueños. Los mitos no son fábulas o cuentos, sino distintas formas de expresar realidades trascendentes y de encontrarse con ellas, en un lenguaje más simbólico que conceptual. Esta es la forma de razones en nuestras culturas indígenas, más cercana a métodos orientales que occidentales. Por tanto, hay que apreciar y valorar su propio método, y no descalificarlo porque no se parece al que aprendimos en el Seminario. Con todo, la Teología India debe seguir definiendo su propio método. En el Mensaje Final de Riobamba, así lo expresábamos:

Nos hemos reunido...para buscar la formulación de una Teología India cristiana que recoja la aportación de la experiencia religiosa de nuestros hermanos indígenas y su reflexión de fe sobre la misma... Queremos caminar al unísono de nuestros hermanos indígenas, en el momento actual en que ellos irrumpen en la sociedad y en la Iglesia, reclamando el reconocimiento de su identidad cultural y comenzando a presentar su modo de vivir y entender la experiencia de Dios en una teología propiamente indígena... Queremos estar presentes con respecto y, a la vez, con actitud crítica, para ayudar a los indígenas a rescatar los valores de sus tradiciones propias para conocerlos mejor,

valorarlos, vivirlos y conservar el tesoro de una memoria histórica viva. Entre estos valores, destacan el de su experiencia religiosa y el modo de expresarla en una teología propia, con categorías y lenguajes propios.

El concepto que se ha trabajado más es el de “Semillas del Verbo”, a la luz de la tradición de los Padres y del Concilio Vaticano II. ¿De qué forma Dios se ha manifestado a nuestros pueblos, antes de la llegada de los misioneros del siglo XVI? ¿En las culturas indígenas, hay presencia, revelación, palabra de Dios? ¿Se pueden calificar estas huellas de Dios como verdadera revelación? ¿Qué significa el Evangelio, en relación con estas culturas? ¿Quién es Jesucristo para nuestros pueblos? ¿La vivencia religiosa de nuestros pueblos es vestigio de sus creencias antiguas, o es fruto de la evangelización fundante? Sus ritos actuales, ¿son originarios y puros, o son ya una inculturación de la fe recibida? Estos son algunos de los interrogantes, a los que deseamos encontrar juntos respuestas que sean acordes con nuestra fe católica.

El presente Encuentro de Pastoral Indígena y Teología India es un eslabón más, de una serie de encuentros y actividades alentadas por el CELAM, con el apoyo de la Congregación para la Doctrina de la Fe. No debemos repetir lo ya caminado, sino procurar avanzar. Así nos lo sugerían los aportes para las conclusiones de Riobamba:

Estudiar los nombres de Dios (No. 55), Estudiar la relación entre las semillas del Verbo y la plenitud de la revelación en Cristo (No. 60), La experiencia de Cristo en las comunidades indígenas y la Iglesia (No. 66), La experiencia del seguimiento de Jesús y la vivencia como Iglesia de cada pueblo. La reflexión que ellos mismos hacen sobre este

seguimiento y vivencia (No. 73), Salvación y mediación de la Iglesia (No. 81), Favorecer la continuidad de la reflexión y los contactos entre los pastores y expertos en Teología India (No. 131), Escuchar los contenidos de la Teología India sin temores ni prejuicios y definir sus logros, sus dificultades y sus deficiencias (No. 132), Que los participantes traigan a los Encuentros las reflexiones sistematizadas de sus comunidades indígenas para entrar en diálogo con las reflexiones teológicas hechas con parámetros occidentales (No. 135).

Esperamos que nuestro Encuentro camine por estos senderos.

No dejamos de reconocer las lagunas que han dificultado el desarrollo de la Teología India, que ya se enumeraban en Riobamba. Entre otras, se adujeron:

Prevalencia de los estudios antropológicos, sociológicos y etnológicos sobre los estudios teológicos propiamente dichos. La sospecha, la desconfianza y el recelo, el facilismo o el reivindicatismo con el que se asume la Teología India. Las posiciones extremas de algunos teólogos. La falta de un concepto claro de revelación, y la afirmación de que las culturas indias son una revelación paralela a la revelación bíblica. Desconocimiento de las culturas indígenas y faltan puntos de referencia para una interpretación cristiana de sus mitos y ritos. Falta de claridad en el método teológico. Falta clarificar el punto de partida de la Teología India: la cultura o el Evangelio, el etnocentrismo, el eurocentrismo y el eclésiocentrismo. Prejuicios, falta de acercamiento, falta de mayores espacios para el diálogo. La idealización de lo indígena. La diferencia de lenguaje entre la teología clásica y la Teología India. Falta de una terminología más precisa (Nos. 88-89).

Iniciemos nuestro Encuentro con los criterios y actitudes que nos sugirió el *Simposium* de Riobamba:

En espíritu de diálogo, de humilde escucha y de deseo de seguir en tales actitudes a Jesús, ponerse a la escucha de los grupos indígenas, especialmente de sus mayores y catequistas, superando recelos y desconfianzas, para abrir y mantener un diálogo franco y abierto (No. 110). Fidelidad y amor a la Iglesia, respeto y amor a las culturas indígenas. Conocer la fe cristiana y la teología, así como los documentos del Magisterio sobre la inculturación (Nos. 112-113). Asumir que hay varios métodos y medios de expresión teológica y avanzar en la articulación de las religiones indígenas y la fe cristiana. Reconocer que entre las culturas indígenas y las occidentales se dan dos mentalidades, dos parámetros, dos lógicas; y establecer puntos de encuentro entre la cosmovisión de los pueblos indígenas y la cosmovisión de la cultura post-moderna (Nos. 122-123). En síntesis: los agentes de pastoral han de procurar: una conversión permanente, el testimonio de vida, el discernimiento espiritual, la paciencia perseverante, la transparencia y sinceridad, una verdadera comunicación, una auténtica fidelidad a Jesucristo y la caridad que sobrepasa todo entendimiento (No. 126).

Que Jesucristo el Señor, Verbo Encarnado, nos conceda los dones de su Espíritu, para que descubramos su presencia en nuestros pueblos originarios, les ofrezcamos la plenitud de su manifestación, para que vivan el misterio pascual y logren la vida digna que Dios Padre quiere para todos. Y que Santa María de Guadalupe, *modelo de evangelización perfectamente inculturada*, interceda por nosotros, para que seamos sus Juan Diego, embajadores muy dignos de su confianza.

INFORME DE PAÍSES SOBRE LA REALIDAD INDÍGENA ACTUAL

*(Actualización de los informes presentados
en Oaxaca en abril del 2002)*

INFORME DE PANAMÁ

La Coordinadora Nacional de Pastoral Indígena (CoNaPI) de la Iglesia Católica abordó el fenómeno de la migración indígena en Panamá en el VIII Encuentro Nacional de Pastoral Indígena (ENPI).

En Panamá, existen siete (7) pueblos indígenas (Ngobe, Kuna, Embera, Bugle, Wounaan, Teribe y Bri-Bri); la población indígena en Panamá, según el censo de 2000 es de 285,098 y representa el 10% de la población nacional total del país que en el año 2000 es de 2,839,177 habitantes.

La migración es el proceso de cambio de un lugar de residencia a otro.

La migración en Panamá en el período 1990-2000 muestra un índice de crecimiento del 9.3% anual en la

población no indígena y de un 12.5% anual en la población indígena. Lo cual nos indica que el ritmo de crecimiento migratorio en la población indígena es mayor al resto de la población. (Contraloría General de la República).

Existe por lo tanto una amplia movilidad de la población indígena en Panamá. Entre 1990 y 2000 cambiaron de lugar de residencia 48,303 indígenas, el 16.9% de la población indígena total de Panamá. Las áreas de expulsión de emigrantes indígenas son: La Comarca Ngöbe - Bugle, La Comarca de Kuna Yala y la provincia de Darién. Las áreas de mayor recepción de emigrantes son, provincia de Panamá, Bocas del Toro y Chiriquí.

Los estudios realizados por CONAPI, en torno a la migración indígena en Panamá, nos muestra, por ejemplo, que hacia Panamá se movilizaron entre 1990 y 2000 19,989 indígenas de los cuales 13,847 lo hicieron en el período de 1996 al 2000, lo cual nos indica que en la segunda mitad de la década se incrementó la migración.

Hacia Panamá llegaron en la década 1990-2000 las siguientes cifras: 11,975 kunas, 4,098 embera, 1,579 ngöbe, 7,775 wounaan, 807 bugle, 544 bribri, 63 no declararon etnia. (Ver diapositivas en anexo de la Memoria del VIII ENPI).

Pero en la misma década el censo nos muestra que 7,135 gente indígena salió de Panamá en este período a vivir en otras provincias o comarcas. Lo que nos da un total neto de llegadas menos salidas de 12,854 personas que se fueron a vivir a Panamá.

Los resultados de la investigación, nos muestran, por lo tanto que el fenómeno migratorio está pasando de una estrategia de sobrevivencia a un fenómeno mayor el cual lanza desafíos tanto a los mismos pueblos indí-

genas, como a la Iglesia y al Estado. (Ver comunicado del VIII ENPI).

Las causas de la emigración son por falta de empleo remunerado en sus comunidades de origen, falta de servicios de educación media y superior y servicios de salud.

La encuesta aplicada nos reveló además que la emigración temporal, afecta al 21% de las familias encuestadas y que la gente emigra preferentemente entre dos y cuatro meses a realizar trabajos de cosecha de café, corte de caña, agrícolas. Que los Ngobe y los Bugle poseen más que los otros grupos étnicos esta modalidad de emigrar. El patrón de migración kuna, no obstante, es permanente.

Los pueblos indígenas y las políticas públicas

En el presente año, se aprobó la Ley 45 de 2004, que establece un régimen de incentivos para el fomento de sistemas de generación hidroeléctrica y de otras fuentes nuevas, renovables y limpias y dicta otras disposiciones.

Los planes de desarrollo propuestos por el Estado en esta materia, significan un desafío serio para el pueblo Naso cuyo territorio de vida y reproducción cultural, junto al río Teribe ha sido dado en concesiones a empresas para construir embalses para la instalación de hidroeléctricas.

Aun no han legalizado su territorio bajo la figura de Comarca.

(Ver anexos por la cual se otorga prórroga a la empresa HIDRO TERIBE, S. A. para el estudio de impacto ambiental). Caso similar enfrentan los pueblo ngóbe y

Bugle con las construcciones de hidroeléctricas en el río Tabasará, Cobre y afluente del Caño Sucio.

Los planes de interconexión eléctrica para Centroamérica propuestos por el Plan Puebla Panamá, está modificando los marcos legales de los países para adecuarlos a dicho Plan. La ampliación del Plan Puebla Panamá a Colombia significará nuevas amenazas a los territorios y culturas de los pueblos indígenas con frontera con Colombia, como son el pueblo Kuna, el pueblo Embera y el pueblo Wounaan. De hecho ya se habla de la interconexión eléctrica, el gaseoducto y la apertura de la carretera. Y como siempre a los pueblos indígenas ni se les informa, ni se les consulta. De ahí la queja expresada por el Congreso General Kuna en un comunicado emitido este mismo mes de noviembre del 2004:

De igual manera, hay preocupación que al pueblo kuna poco o nada se le ha explicado de los planes de interconexión energética, la apertura de la Carretera Panamericana que se está negociando con otros gobiernos vecinos, los cuales de alguna manera puede afectar el territorio de Kuna Yala, por lo que esa preocupación será debatida a fondo en el Congreso.

Los kunas, al igual que los otros pueblos indígenas del continente, no estamos en contra de las inversiones en nuestro territorio, al contrario, lo único que solicitamos que haya información fluida y necesaria, para que esa manera el pueblo kuna emita su opinión, de acuerdo a los principios que exigen los pueblos indígenas a ser tomado en cuenta su consentimiento libre, previo e informado.

INFORME COSTA RICA

En Costa Rica existen ocho pueblos indígenas que mantienen su propia cultura que son la más rica herencia de los nuestros ancestros originarios, ellos llegaron a poblar estas tierras hace aproximadamente entre 30 y 12 mil años.

Por las condiciones geográficas, climáticas, por la flora y fauna estas tierras fueron un puente de comunicación entre la parte de Mesoamérica y la parte sur del continente por tal motivo encontramos en las Historias Sagradas (mitos) estas influencias.

Con mucho dolor decimos que de estos ocho pueblos solamente conservan su idioma los pueblos Bribri, Cabécar y los Guaymies o Ngöbes. En los pueblos que han perdido el idioma hay iniciativas de las comunidades, de algunas organizaciones y del Ministerio de Educación Pública por ir escribiendo y recuperando el idioma a través de los pocos mayores que lo hablan.

El origen de la sangre de los costarricense es de un 60% indígena, pero no se reconoce como tal. De acuerdo a los censos de población los pueblos indígenas representan el 1% de la población nacional, aproximadamente 40.000 indígenas.

Contrariamente a la demografía nacional las comunidades indígenas van en aumento, esta situación creciente de la población se complica por la falta de tierras para vivir de acuerdo con su relación armónica con la naturaleza.

Proyecto de muerte contra los pueblos indígenas

Desde la conquista hasta el día de hoy se han impuesto males y enfermedades que debilitan, fragmentan y matan el proyecto de vida de los pueblos indígenas.

Hoy con un nuevo rostro y con estrategias más sutiles se van metiendo en el corazón de las comunidades el modelo económico y político neoliberal, este sistema tiene hambre y necesidad de adueñarse de nuestras tierras, ríos, de nuestros minerales, de la flora, la fauna, nuestras plantas medicinales, del aire y del agua. A este sistema el Estado costarricense le facilita el camino para que entren a adueñarse de nuestras riquezas. Tiene padrinos entre los políticos oportunistas y corruptos de los gobiernos.

La penetración del capital y el consumismo va aumentando el empobrecimiento de las comunidades y abriendo lugar a nuevas enfermedades.

Las poblaciones accesibles al turismo son parte de los recorridos, utilizados como museos vivientes.

Un elemento desintegrador de las comunidades es la migración por temporadas, muchas familias salen en las épocas de la corta del café, de la caña y la construcción, lo que influye en sus hábitos de vida y de alimentación. Alterando sus modos de vida comunitaria tradicionales.

La nueva invasión de la cultura del consumismo golpea más a los niños, a las niñas y a los jóvenes que son los más vulnerables.

El Estado costarricense aprobó el convenio 169 de la Ooit en 1992, después de 12 años de luchas de los pueblos indígenas no se ha hecho la reglamentación para que este convenio sea operativo. El proyecto de ley está archivado en la Asamblea legislativa.

El Estado tiene intereses económicos sobre las riquezas del suelo y subsuelo de los territorios indígenas. Actualmente hay varios proyectos hidroeléctricos a realizarse en estos territorios.

Hay un olvido voluntario de parte del Estado costarricense de la legislación indígena frente a los grandes proyectos nacionales y transnacionales.

No se consulta a las comunidades cuando está en juego el suelo y subsuelo y el rumbo que las comunidades le dan a la vida. No hay reconocimiento a la autonomía de las comunidades.

Los líderes del pueblo son susceptibles a la corrupción política por regalos o puestos políticos que les ofrecen.

La mayoría de las comunidades y sus líderes desconocen la legislación indígena vigente.

El programa de educación bilingüe y bicultural del Ministerio de Educación pública es ajeno al proyecto de vida del pueblo, es un simple requisito de la ley de educación indígena.

Los maestros y las maestras de la cultura no son avalados por la comunidad. En su mayoría son jóvenes que no conocen la historia de su pueblo ni valoran la sabiduría de los mayores.

El aumento de distintas Iglesias cristianas se convierten en un factor interno de destrucción de la identidad cultural y de la Teología India. Con la presencia de estas Iglesias se favorece el proyecto de muerte de la sociedad dominante.

El aumento de la población escolar ha debilitado la educación familiar tradicional. El niño y la niña pasa gran parte del día en la escuela y los jóvenes todo el día en el colegio.

Esta población estudiantil en su mayoría no tiene interés en conocer la historia de su pueblo porque la

considera que son cosas del pasado y no tienen valor para el presente ni el futuro.

El Ministerio de Salud hace esfuerzos por dar asistencia médica a las poblaciones a nivel preventivo.

Proyecto de vida

La destrucción que viene haciendo el proyecto de muerte sobre personas familias, comunidades y la madre tierra, no desaniman a las personas que creen en el proyecto de vida que está en las historias de los abuelos y de las abuelas. Este proyecto ha resistido y sigue orientando al pueblo.

INFORME NICARAGUA

Relación sobre los miskitos en Nicaragua y la presencia del Cristianismo

Para comenzar este apartado quisiéramos hacer una breve presentación de los indígenas miskitos a la cual representamos hoy aquí en esta magna Conferencia. Consideramos que hacer referencia a toda una historia de la cultura miskita, sus orígenes y cosmovisión de la vida y del mundo, sería demasiado; solamente nos referiremos a los datos geográficos y su relación con la política, la educación y naturalmente el aspecto religioso.

Los obispos tratando el aspecto de la evangelización y la cultura en el concilio provincial hacen una interesante y preciosa presentación de la cultura nicaragüense y dicen en efecto

la cultura nicaragüense se ha desarrollado fundamentalmente en la región del Pacífico y en la región Central sobre las bases de mestizaje entre los grupos indígenas existentes en nuestro suelo y los

*grupos de la población española que vinieron a conquistar y colonizar*¹.

Los miskitos viven en toda la parte norte de Nicaragua, y otra parte sur de Honduras. Hasta los años treinta eran una sola nación, sólo que esta parte quedó anexada a Honduras por disputas políticas. Tenemos como lengua común el miskito. En Nicaragua mayoritariamente habitan a lo largo del río Coco, prácticamente un río sagrado para los miskitos. Otra gran parte viven en el litoral Atlántico, es decir, en toda la costa del mar Caribe. Esta zona en su mayoría son moravos, fundados por Juan Huss y Wiklif, conocido también como los *Uscitas*, cabe mencionar que ellos han sido los grandes pioneros misioneros protestantes que llegaron en el año de 1849.

A pesar de que Nicaragua fue descubierta por el Atlántico en 1502 por Cristóbal Colón, la conquista y colonización española no alcanzó a extenderse por esta región, permaneciendo sus habitantes en su propia situación cultural durante mucho tiempo.

La costa Atlántica de Nicaragua, comprende toda la parte del Vicariato de Bluefields, políticamente fue siempre considerada como otro país fuera del resto del Pacífico, hasta que a finales del siglo XIX, fue reincorporada forzosamente al resto del país.

El nacimiento del Vicariato se remonta al 2 de diciembre del año 1913; siendo el Papa San Pío X, quien divide Nicaragua en cuatro jurisdicciones eclesíásticas, así como la diócesis de Managua, León, Granda y el Vicariato Apostólico de Bluefields². Actualmente cuenta

¹ II Concilio Provincial, n. 41.

² Cf. SMUTKO G., *La presencia*, 62.

con 14 parroquias. Entre ellas destacan en el norte tres parroquias que comprenden la mosquita de Nicaragua, que son parroquias mayoritariamente indígenas, miskitos, y sumos, además se encuentran los mestizos o hispanos; un pequeño grupo de afroamericanos en la parroquia de Bilwi, Puerto Cabezas, que es la parroquia de ciudad más grande en el norte; y al sur, mayoritariamente en Bluefields, y sus alrededores.

Labor misionera y evangelizadora de los misioneros

Los misioneros capuchinos han sido los pioneros y valientes evangelizadores en medio de las espesas montañas y complicados ríos para navegar y llegar a visitar las más recónditas comunidades y hacerles partícipes del mensaje cristiano. Fueron los Padres Capuchinos de Cataluña los primeros en llegar el año 1925, siendo uno de los más recordados hasta el día de hoy el padre Melchor que “Escribió una gramática y un catecismo en miskito, además de muchas homilías”³. Los demás misioneros que le han sucedido, cuentan haber aprendido mucho de sus enseñanzas y de sus escritos, y a la vez por la memoria viva de algunos que fueron bautizados por él y que aún viven. En sus visitas pastorales buscó en un primer instante entrar completamente en la cultura a través del aprendizaje de la lengua ya que pocos dominan bien el español.

Con la labor de los misioneros se formaron Delegados de la Palabra en las comunidades para que con la debida capacidad pudieran celebrar la palabra de Dios en sus comunidades los domingos, ya que la visita misional del sacerdote era a largo plazo.

³ *Ibid.*, 85.

En 1953 los capuchinos del río Coco empezaron un programa fijo para la formación de ministros laicos. Fue un esfuerzo para formar catequistas católicos indígenas para que trabajaran con su propia gente [...el programa incluyó doctrina cristiana, pedagogía, gramática, ortografía, aritmética, etc.]. Muchos de los cuales eran analfabetos o casi analfabetos⁴.

En la parroquia de Waspam como centro de toda la mosquita desempeñaron un gran papel en el campo de la educación, con la escuela parroquial. Confiada a las hermanas de santa Inés. De igual manera ellas mismas en el desarrollo del instituto catequístico ofrecían cursos de formación de líderes de salud, de parteras y amas de casa. Es decir, que han tenido un rol muy significativo para la promoción humana. Un aspecto de gran significado es el marcado empeño ecuménico en las Iglesias tradicionales. Por tal motivo, con mucha frecuencia se tienen celebraciones ecuménicas de encuentros entre ambos grupos religiosos. El propósito en este apartado es presentar los esfuerzos más significativos que uno de los misioneros desarrolló en diciembre del año 1970 y que lo repitió después del exilio en 1987, quien hizo un paralelismo de la cultura miskita con el pueblo de Israel,

⁴ *Ibid.*, 102-103. Para la finalidad los padres capuchinos teniendo la parroquia de Waspan, como patrono a san Rafael Arcángel, era como una grande madre, que cuidaba de la educación de sus hijos. Prácticamente con el nuevo instituto catequístico que habían creado, para sólo la formación catequista, comenzaban por enseñar las primeras letras hasta una verdadera catequesis suficientemente para su desempeño en sus respectivas comunidades. Este instituto llegó a ser tan famoso que ya venían desde río Patuca, Honduras trayendo a sus delegados para su formación. Lástima que esto en la década de los ochenta con la guerra fratricida se vino todo abajo, hasta hoy día se ha empezado a llevar a cabo de otra manera. Pero esa rica experiencia llevó a la maduración de muchos laicos a verdaderos protagonistas, para más tarde llegar a servir en el ministerio diaconal.

fue un gran aporte para descubrir la historia de la salvación en el pueblo miskito; dice así Smutko:

en el primer curso (diciembre de 1970), el equipo ayudó a un grupo de 24 ministros laicos miskitos a descubrir la Historia de la Salvación de la Nación Miskito. Ellos mismos trabajaron por cinco días comparando la historia de la salvación de los Hebreos con su propia historia haciendo página tras página de paralelos. Con mucho orgullo llegaron a la conclusión que como Dios dio sus mandamientos a Moisés en el Monte Sinaí, de la misma manera Él escribió sus mandamientos en los corazones de nuestros padres. Como Dios con su brazo poderoso, liberó al pueblo de Israel de la esclavitud de los egipcios, de la misma manera dio fuerza y valor a nuestros padres para defenderse de los españoles que nunca pudieron conquistarles⁵.

Relación a la pastoral de la tierra

El indígena miskito como en muchas culturas indígenas, por naturaleza, tienen un gran valor y respeto por la tierra, porque es considerada un don de Dios que debe ser respetado, cuidado y protegido. Es común también que antes de la siembra, algunos pidan permiso a Dios para usar la tierra, por la buena cosecha y éxito de su trabajo como por su misma salud en el campo. Para las comunidades indígenas, trabajar la tierra lleva consigo un sentido profundamente humanizante, ya que es mediante su trabajo que no sólo construye, mantiene y desarrolla la comunidad, sino que respetan los ritmos profundos de la vida y a la vez equilibrio de la ecología, que es garantía de su sobrevivencia. Pareciera que interpretan el mandato del Señor "Dominad la tierra". Así bendicen el Don de Dios recibido de ella. Contrariamente

⁵ SMUTKO G., *La presencia*, 113.

para la sociedad dominante la tierra es un medio de 'producción, un capital, un artículo que se compra y se vende'. Para el indígena en cambio, que se siente hijo de la madre, ésta es la base de toda su cultura y por tanto es fuente de su subsistencia, raíz de su organización familiar y comunitaria y fuente de su relación con Dios⁶.

Consideramos que es por tal motivo que a veces se han cometido injusticias con los indígenas, desde la desaparición de pueblos enteros por la apropiación de su tierra, o injustas leyes que no protegen el derecho de usar sus suelos.

Sólo que con respecto a la pastoral de la tierra no hay líneas oficiales para orientar pastoralmente a los indígenas, cuando la tierra es fuente de vida.

En el campo de la Pastoral Indígena se necesita un poco de ayuda para descubrir el verdadero rostro del indígena que se va haciendo pueblo, cuando se va constituyendo una Iglesia evangelizada y evangelizadora, entre los suyos y para los suyos y para los otros. En este aspecto, muy poco se ha procurado evangelizar con algún plan pastoral orgánico en el Vicariato siendo un reto pastoral a explotar en sintonía con el concepto indígena sobre el don de la madre tierra.

Pastoral de los derechos humanos

En este aspecto la voz profética de los Obispos ayudó tanto a la consideración y valoración de una raza o cultura maltratada y pisoteando su derecho de indio, así la Iglesia demostraba su capacidad de anunciar y denunciar injusticias contra un pueblo.

⁶ CELAM, Demis 9, *Documentos de Pastoral indígena*, Bogotá, 1989, 101.

Al hablar de la Pastoral Indígena es indispensable hablar de uno de los aspectos importantes e imprescindibles en el ámbito de nuestra misión de los indígenas. La mosquitia de Nicaragua, ha tenido una historia peculiar, y muy diferente a la región del Pacífico. Diferencias culturales por la lengua, las costumbres, la cosmovisión de la vida, su filosofía etc.

El período que tiene como inicio el año 1981, es el comienzo de la guerra civil propiamente, en vísperas de la Navidad. El gobierno comunista asesinaba a unos miskitos que regresaban a sus pueblos para celebrar la Navidad con sus familias; siendo todos ellos puestos en fila sobre una lancha en medio del río Coco, hasta acabar con cada uno de ellos. La Conferencia Episcopal de Nicaragua se expresa de esta manera:

los sucesos que ocurrieron en la zona del río Coco, frontera con Honduras, en el Departamento de Zelaya, Nicaragua, desde diciembre de 1981 y que han culminad por una parte con la huida de un número considerable de la población de esa zona a territorio hondureño han tenido efectos dolorosos entre los habitante todos: Miskitos, Sumos y Ladinos de esta región⁷.

Todos los sucesos predichos fueron una chispa, que encendió oficialmente la llama de odio y revancha que tardó largos años. Los pueblos indígenas a la orilla del río Coco fueron obligados a dejar sus tierras para ir a campos de concentración en lugares inimaginables caminando y trasladados obligadamente en medios de transporte aéreos. Otros tuvieron que huir a Honduras, esto suponía, separación de familias, desaparecidos, etc.

⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL DE NICARAGUA, *Mensaje de la Conferencia Episcopal de Nicaragua*, 18 de febrero de 1982.

Los sacerdotes que denunciaban estas atrocidades fueron expulsados inmediatamente a sus países de origen, siendo ellos misioneros capuchinos de los Estados Unidos, junto con Religiosas de Santa Inés. La misión del pastor siendo siempre como el pastor que cuida sus ovejas y sus ovejas oyen su voz, los dos obispos pues aun

en tiempos de la guerra, ambos obispos pusieron sus vidas en constante peligro para continuar sus visitas pastorales. Ellos sabían bien que cualquier vehículos en los caminos rurales de Zelaya era blanco de ataques frecuentes, ambos obispos constantemente dejaron la seguridad de las ciudades para visitar las comunidades rurales⁸.

Los obispos nicaragüenses también no callaron ante tales vejaciones que estaban haciendo sufrir a los pueblos indígenas diciendo:

son hechos que nos impulsan a denunciar vigorosamente tales actitudes de parte de quienes por tener el poder y la fuerza deben ser siempre los primeros en garantizar la vigencia de tales derechos humanos; y a urgir de las autoridades competentes la aplicación de medidas disciplinarias que eviten la repetición de tales hechos en el futuro⁹.

Las constantes denuncias y la oración de todo el pueblo hizo posible que en el año 1985 se permitiera a todos regresar a sus pueblos de origen.

⁸ SMUTKO G., *La Iglesia*, 526.

⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL DE NICARAGUA, *Mensaje de la Conferencia Episcopal*, 18 de febrero de 1982.

Este dato es muy importante para ver la relación y la importancia que la Iglesia nicaragüense ha tenido respecto a los indígenas, pero no hay posturas claras y fuertes en cuanto a catequesis, educación de valores, etc. A la Iglesia se le ha visto pasiva más que en momento que tenga que ver con urgencias.

INFORME DE HONDURAS

Problemas claves de las etnias en Honduras

La inserción de las etnias en la economía nacional.

Asuntos laborales

En la economía hondureña predomina el trabajo asalariado: cerca de muchas comunidades indígenas se localizan centros de producción agrícola que demandan mano de obra indígena de forma estacional: plantaciones de café, tabaco, caña de azúcar, fincas ganaderas, trabajadores para la pesca de camarones y langostas, forestería y en la minería.

Género y actividades productivas

Las mujeres son más vulnerables, se vinculan a las labores agrícolas pero no al manejo de decisiones económicas.

Tenencia de la tierra

La falta de seguridad jurídica sobre la propiedad, no cuentan con títulos de propiedad sobre los territorios que históricamente han venido ocupando.

Conflictos generados por la usurpación de sus tierras o adjudicación a particulares ladinos.

Esto los ha orillado a un nivel de sobrevivencia y exclusión social, en algunos casos se recurre al hostiga-

miento, persecución y asesinato de sus líderes para evitar los reclamos.

Apropiación y exportación de los recursos naturales de sus territorios.

Conflictos internos, acciones de miembros de las mismas comunidades que contradicen los derechos colectivos de las mismas comunidades sobre sus tierras y recursos.

El vínculo natural de las etnias con las áreas protegidas.

Aprovechamiento forestal en el marco de la ley vigente.

Acceso a los servicios sociales

Educación. Se puede hablar de calamidad educativa rural especialmente en comunidades indígenas: carencia de edificios y maestros, deserción escolar, repetición de grados, hay etnias con casi el 70% de analfabetismo.

Salud. Desnutrición, tasa de fecundidad de 6.4%, aumento de Sida, no hay programas que desde lo cultural afronte el problema: salud y mujer.

Agua y alcantarillado y saneamiento básico.

Vivienda. En lo que se refiere a las etnias los indicadores sociales siempre han sido los más negativos. Es una crítica situación.

Priorización de necesidades insatisfechas

Problemas de titulación de tierras.

Acceso a servicios sociales, principalmente educación básica, entrenamiento profesional y en salud la prevención de enfermedades entre los niños.

Mejoramiento de la infraestructura.

Financiamiento de empleos en proyectos productivos y mejoramiento de la tecnología aplicada.

Apoyo a la revalorización de sus expresiones artísticas.

La participación en la toma de decisiones a nivel local, regional y nacional.

Las minorías étnicas son los grupos más vulnerables. La desigualdad de acceso y permanencia en el sistema de educación, les condena a servir de mano de obra barata en la economía hondureña, su vulnerabilidad se manifiesta también en las elevadas tasas de enfermedades contagiosas e infecciones que sólo reflejan una cobertura de servicios sanitarios y medios muy limitados o ausentes.

Estas deficiencias resultan en una reproducción de la pobreza de una generación a otra.

Como ciudadanos los miembros de las etnias soportan muchas desventajas, desconocen sus derechos y la legislación que les protege, su participación en la toma de decisiones sobre la administración pública es débil.

Se ven amenazados, ya que su estrategia tradicional de sobrevivencia no alcanza para garantizar la subsistencia mínima.

Las demandas y áreas de conflicto del movimiento indígena en el gobierno y la sociedad civil

La titulación y saneamiento de las tierras de los pueblos indígenas.

La reglamentación y aplicación de leyes y convenios internacionales.

La no ejecución de proyectos como centrales hidroeléctricas en sus zonas.

El juzgamiento de los culpables de las muertes de líderes indígenas.

La atención de diversas demandas de carácter social para las comunidades indígenas.

INFORME DE EL SALVADOR

Aspecto político

El Salvador no tiene una política independiente, aquí se hace lo que manda el Gobierno de los Estados Unidos. Da la impresión de que tendemos a constituirnos en un Estado asociado del país del norte, como Puerto Rico.

Es el único país de América, que mantiene tropas militares en Irak. Este hecho nos convierte en objetivo del terrorismo, y no somos un país capaz de defendernos de un ataque terrorista.

La dolarización ha subido el costo de vida, y los ingresos familiares y los sueldos se mantienen estáticos desde hace muchos años.

La ministra de educación ya anunció oficialmente que el próximo año se impartirá el inglés, como segunda lengua, en todos los centros educativos.

La empresa privada es la que impone las políticas gubernamentales.

El nuevo presidente, que ganó las elecciones en primera vuelta en marzo del presente año, se declara cató-

lico y dispuesto a colaborar con la Iglesia. En estos momentos hay buenas relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Se muestra deseoso de dialogar con todas las fuerzas vivas del país, y ha creado una Comisión nacional para dialogar a fin de lograr mejoras sociales y la gobernabilidad del país. La pregunta que hacen muchos es, ¿hasta dónde puede y quiere llegar?

El partido del FRENTE (antigua guerrilla), ya se retiró de la mesa de negociación. Hay que tener en cuenta que, el FRENTE como partido, es el que tiene el mayor número de votos en el país.

El partido ARENA ganó las recientes elecciones presidenciales, por el temor del pueblo de perder las remesas familiares de los Estados Unidos, y porque el candidato, bien escogido por cierto y expertos en el uso de los medios, supo vender su imagen a la población.

En su discurso de toma de posesión anunció que, el aspecto social sería su prioridad en el gobierno.

No se puede negar que es un hombre asequible, todo lo contrario del presidente anterior. Los obispos no tenemos dificultad de comunicarnos con él, y se muestra muy respetuoso con la Iglesia.

Aspecto económico

El sistema que gobierna es neoliberal, en el que la producción y las ganancias es lo primero, y la persona viene después.

La economía es sostenida por las remesas familiares, que ingresan de los Estados Unidos, ascendiendo a 2.400 millones de dólares anuales, más o menos. Los señores obispos de Estados Unidos afirman que la

población salvadoreña en el país del norte asciende a los dos millones y medio y quizá más. Prácticamente la tercera parte de la población salvadoreña viven en los Estados Unidos, con un grave costo familiar.

La economía no ha crecido significativamente, las importaciones han aumentado y las exportaciones han disminuído, nuestra economía es de servicios.

Aspecto social

La pobreza y el desempleo han seguido aumentando, incluso, existe hambre en el país. Se importa mucho y se exporta poco.

El salario mínimo urbano es de \$141.71 y el rural de \$93.00. Desde hace muchos años no aumentan los salarios, pero sí el costo de la vida. El salario lo absorbe, sobre todo, el pago de servicios: agua, energía, teléfono.

Ha aumentado el sector laboral informal, se dice que, nuestro país en los pueblos y ciudades hay más negocios que clientes. Se nota en nuestra población como cierta desesperación por la sobrevivencia. No existen oportunidades, especialmente, para los jóvenes. Esto incide gravemente en la delincuencia y en el surgimiento de las maras (pandillas). Se calcula que 300 salvadoreños emigran todos los días a Estados Unidos, y esto como lo de antes tiene un grave costo familiar.

El nuevo presidente, ha prometido no privatizar la salud, pero en los hospitales nacionales se paga la consulta, no hay medicinas y éstas se venden a un costo elevado en las farmacias. También hubo concesiones de servicios a las empresas privadas; y esto afirman algunos, ya es una forma de privatizar. Como dice el adagio popular, "no hay mal que por bien no venga".

Los terremotos de 2001 lograron que, muchas familias adquieran viviendas dignas y estables, y el gobierno ha creado un proyecto de construcción de viviendas a largo plazo.

Aspecto cultural

Una de las grandes amenazas al ecosistema y a nuestra cultura es el Tratado de Libre Comercio entre los pueblos de Centroamérica y Estados Unidos que ya fue aprobado y firmado por todos los presidente, pero aún falta la ratificación de los congresos de los países involucrados. Parece ser que, esta ratificación de los congresos no será tarea fácil. En este Tratado (PPP y TLC) existe mucha resistencia de parte del pueblo, al que no se le toma en cuenta.

No se ha tomado en cuenta, por ejemplo, la agricultura de nuestros países. Estados Unidos no quiere renunciar al financiamiento de su propia agricultura, y esto incide grave y negativamente en la economía de nuestros pueblos, que son eminentemente agrícolas, y fomenta la emigración de los campesinos a las ciudades y a otros países que les ofrezcan mejores oportunidades.

En la Iglesia hay una mayor apertura y apoyo para la Pastoral Indígena.

INFORME DE GUATEMALA

Realidad económica de la región

La puesta en marcha de los Tratados de Libre Comercio y de los proyectos del Plan Puebla Panamá como concretizaciones de los planes de economía neoliberal afectarán a las poblaciones de nuestra región y dentro de ella de manera particular a las poblaciones indígenas. Los proyectos de minería a cielo abierto y de nuevas hidroeléctricas sin duda tendrían graves consecuen-

cias sobre la vida de las personas y daños al ambiente, la flora y la fauna, en general el equilibrio ecológico. No representan en realidad beneficios económicos para las mayorías.

El fenómeno de la *migración*, que se sigue dando fuertemente, hacia los países del norte especialmente, pero dentro del mismo país, ya que de regiones pobres y sin empleo emigran sobre todo los jóvenes y los hombres adultos a la capital o a otras regiones en búsqueda de trabajo. Esto tiene sus consecuencias en la desintegración familiar y comunitaria, las culturas y tradiciones, entre ellas los valores religiosos y cristianos, se ven gravemente amenazados.

Situación política

Las últimas elecciones hicieron ver la estructura del partido FRG, anterior partido en el gobierno, que si bien a nivel de cúpula se ha desvelado su alto nivel de corrupción, sigue teniendo influencia entre las poblaciones. Esto se muestra en que en el interior del país tienen la mayoría de alcaldías, dentro de estas están la mayoría de alcaldías de zonas indígenas del país. Sigue siendo este partido una de las fuerzas ocultas en el país. Un ejemplo fehaciente es la influencia que los expatrulleros de autodefensa civil (PAC) siguen ejerciendo ante la vida social, se están reorganizando, presionan, son signo de lo militar (excomisionados militares) y aunque han perdido fuerza y tienen menos recursos, su presencia en las zonas campesinas e indígenas es fuerte.

Se ha agudizado la violencia selectiva, en particular los asesinatos de mujeres. Los niveles de violencia asociada a delincuencia común o narcotráfico o algunas otras razones, como la migración de la gente a las áreas urbanas, y jóvenes que se quedan sin trabajo, aumenta cada día.

A nivel religioso

Se percibe un avance en el fortalecimiento de la llamada Religión Maya, con presencia oficial y en muchos ámbitos de la vida pública, utilizada a veces políticamente.

Continúa sin duda el crecimiento de las sectas y movimientos neopentecostales incluso al interno de la Iglesia con su carga de poquísimos aprecio a las tradiciones y las culturas del pueblo y fracturación de la sociedad.

INFORME DE MÉXICO

Introducción

Al hablar sobre la realidad indígena del México de nuestros días, estoy tomando en cuenta la información que manejan organismos de Iglesia como la Comisión Episcopal para Indígenas, CEI, el Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas, CENAMI; instancias eclesiales como el Enlace de Agentes de Pastoral Indígena, EAPI, el movimiento de sacerdotes, el de religiosas y el de laicos indígenas; los encuentros de Teología India mayense; también organizaciones indígenas como el Congreso Nacional Indígena, CNI y otros movimientos sociales que apoyan o trabajan por los pueblos indígenas. Los análisis hechos por estos organismos han sido expuestos en diferentes eventos nacionales e internacionales.

Problema de criterios

La información estadística, que disponemos para este trabajo, varía de un análisis a otro porque existe un problema no resuelto en cuanto a la definición de ¿quién es y quién no es indígena? Ese sigue siendo un asunto controvertido en la sociedad mexicana. Hay quienes manejan únicamente el criterio de sangre, como si hu-

biera una raza indígena contrapuesta a la blanca occidental, a la negra y a la asiática, en base a los rasgos físicos diferentes. Hay quienes sólo aplican el criterio sociológico, afirmando que alguien es indígena si es campesino, es pobre y además vive en las regiones consideradas de alta marginación; de modo que si dejan de ser campesinos o se salen de esas regiones automáticamente dejan de ser indígenas. Otros se atienen al criterio lingüístico considerando indígenas a los que declaran hablar una lengua autóctona, y son monolingües; lo que reduce considerablemente el número de la población nativa. Finalmente están los que aplican el criterio antropológico-cultural y definen al indígena como el que vive según parámetros culturales heredados de los antepasados prehispánicos; este modo de proceder hace más amplio el sector poblacional que cabe en la categoría indígena.

Cuando el Papa Juan Pablo II se encontró por primera vez con los indígenas de México en Cuilapan, Oaxaca, él se refirió a nosotros como *herederos de la sangre y de la cultura de vuestros nobles antepasados*¹⁰. Esta definición, que une la sangre con la cultura nos ha servido en la Iglesia, desde entonces, para hablar mejor de la gente, de quien somos parte o a quien servimos en la Pastoral indígena nacional.

Información estadística

Sobre un total de 100 millones de habitantes, México, de acuerdo a las estadísticas oficiales, cuenta con una población indígena de un poco más de 10 millones de personas, que hablan su lengua nativa, viven en comunidades arraigadas en su tierra y se hallan en situación de pobreza e incluso de pobreza extrema. Sin embargo, en base a los criterios que manejamos en la Pastoral in-

¹⁰ Juan Pablo II, Cuilápan, Oaxaca, 1979.

dígena, el número es mucho mayor, pues existen más de 20 millones de mexicanos en 62 grandes etnias, que rigen su vida según pautas y valores culturales y espirituales heredados de los antepasados prehispánicos; parte de esta población se mantiene en sus territorios de origen y buena parte ha emigrado a la periferia de las ciudades e incluso fuera del país, sin renunciar al núcleo de su identidad originaria.

La población mayoritaria de México es mestiza y, en consecuencia, comparte con el mundo indígena una porción amplia de la sangre y de la herencia prehispánica; pero debido a las características del modo en que se originó el mestizaje, esa población mayoritaria tiene muchas dificultades para asumir su vinculación a la matriz indígena. Por fortuna, en los años recientes, sobre todo después del levantamiento indígena de 1994, se ha generado en la población mestiza una nueva valoración y simpatía por la raíz indígena de la nación mexicana; lo que eleva el número de los que se sienten ahora indígenas o parientes de los indígenas.

Los indígenas en la globalización

La globalización de la economía, de la política, de la cultura, que los centros mundiales de poder imponen al conjunto de las naciones por todos los medios, incluso por la guerra, afecta gravemente a las comunidades indígenas de México, haciendo que todos funcionemos según las exigencias y parámetros de dicha globalización. A los indígenas llegan inevitablemente las consecuencias negativas de los megaproyectos, de los corredores industriales, turísticos, de comunicación interoceánica, de explotación minera, petrolífera, de bioprospección, de servicios ambientales. Estos megaproyectos, en su diseño, realización y beneficios, no contemplan en absoluto la inclusión de los indígenas; en todo caso los ubican como poseedores improductivos de recursos na-

turales que deben ser puestos al servicio del Primer mundo, o como mano de obra barata y desechable, que pueden mover para todos lados sin ningún miramiento o consideración ética.

Cuando Mons. Héctor González, arzobispo de Oaxaca y anterior presidente de la CEI, presentó el informe de la realidad indígena mexicana en el encuentro organizado por el CELAM en abril de 2002, él la sintetizó de la siguiente manera:

Al presente, oficialmente se reconoce que un 10% de la población en México es indígena, poco más de 10 millones de habitantes. Muchos de ellos se comunican en una o varias de las 62 lenguas (idiomas) indígenas que hoy se encuentran vigentes. De los 2.403 municipios del país que había en 1990, la tercera parte (813) eran municipios indígenas. Más de 80% de las comunidades indígenas tienen menos de 500 habitantes.

Las condiciones socioeconómicas de los pueblos indígenas de México, los ubican como el sector de más alta marginación en el país. Las estadísticas nos dicen que el 96% de los indígenas habitan en municipios de alta y muy alta marginación. Según el censo de población del último quinquenio (1995-2000), es creciente el deterioro de las condiciones de vida de este sector. El 47% de su población es analfabeta; el 76% no tiene la primaria completa, situaciones que se acentúan en la mujer indígena.

Respecto a la migración, los índices entre los indígenas se mantienen muy altos; de los 56 pueblos indígenas del país, salen por lo menos uno o dos miembros de cada familia de manera temporal, y cada día crece el número de familias enteras

que emigran para establecerse en otros Estados de la República o en los Estados Unidos. Las ciudades mexicanas en donde se concentra la mayor parte de la población indígena son: México, Guadalajara y Tijuana¹¹.

El Estado mexicano y los indígenas

En los tres poderes de la Nación mexicana se está implementando, con ajustes estructurales, las decisiones tomadas en el Primer mundo para integrar la economía del país al mercado mundial sin considerar los costos sociales de dichos ajustes. Con la aprobación de la llamada "Ley indígena" (2001), la extinción del Instituto Nacional Indigenista, INI, el surgimiento de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Conadepi, y el Acuerdo Nacional para el Campo, el Estado mexicano no está dando pasos estructurales para el reconocimiento de los indígenas como sujetos jurídicos dentro de la Nación mexicana, sino sólo como objetos de la benevolencia del sistema que, en la práctica, ha abandonado sus compromisos con campesinos e indígenas dejándolos en total indefensión ante la lógica feroz del mercado mundializado. Ejemplo claro de esto es el tratamiento que el gobierno mexicano está dando al maíz nativo frente al maíz transgénico. Al respecto Mons. Felipe Arizmendi, actual presidente de la CEI, acaba de hacer esta exhortación:

Hay que unirse contra programas de muerte. Por ejemplo, el maíz criollo de México está a punto de perderse, y con ello la subsistencia de los pobres. Con la indiscriminada importación de maíz modificado genéticamente, producido en Estados Unidos a un precio muy bajo por los enormes sub-

¹¹ Mons. Héctor González, Arzobispo de Oaxaca y Presidente de la CEI. *Informe de México*, CELAM, abril de 2002.

sidios que ese Gobierno proporciona a sus productores, nuestros campesinos no podrán competir. Se perderá el maíz criollo, que es la raíz de nuestra cultura y de nuestra independencia alimentaria, y seremos por siempre dependientes de las grandes firmas internacionales, pues no tendremos maíz que se reproduzca, sino que deberemos comprar siempre semillas modificadas, con lo cual perdemos nuestra libertad y dignidad¹².

La Iglesia y los pueblos indígenas

Tenemos que reconocer que la Iglesia llegó a este continente trayendo la propuesta cristiana arropada en la cultura europea; lo que le dificultó llegar a un encuentro profundo con la diversidad cultural y religiosa de los pueblos nativos. Al principio, los misioneros más visionarios plantearon la necesidad de la indianización de la Iglesia¹³ en sus ministros¹⁴, en su catequesis¹⁵, en su expresión popular¹⁶.

En ese sentido la Iglesia ciertamente se preocupó desde el principio de incorporar a los indígenas en su seno; y para ello hizo propuestas misioneras muy interesantes como las misiones franciscanas del Norte, las ciudades hospitales y los proyectos autonómicos del Centro; la pastoral itinerante del Sur, que dejaba cabida al protagonismo indígena en las cosas de Dios. Pero muy pronto esta preocupación misionera chocó con los intereses de la sociedad colonial; y por eso la Iglesia tuvo

¹² Mons. Felipe Arizmendi Esquivel, Obispo de San Cristóbal de las Casas y Presidente de la CEI. Reflexión dominical del 7 de noviembre de 2004.

¹³ Lo que llamaron *Iglesia indiana*.

¹⁴ Fue el objetivo del Seminario de Tlaltelolco.

¹⁵ Por eso impulsaron los catecismos pictográficos para indígenas.

¹⁶ Favoreciendo la apropiación indígena de la fe cristiana, particularmente en el evento guadalupano.

que renunciar a sus proyectos misioneros de avanzada y prácticamente abandonó la atención de una población indígena cada vez más menguada por la guerra, las encomiendas y las enfermedades nuevas. Después de los primeros 50 años, mucho tiempo pasó sin que la Iglesia tuviera ninguna pastoral específica hacia los pueblos indígenas.

Sólo a partir de 1950 la Iglesia regresa institucionalmente a las comunidades y empieza a hacer nuevos caminos de inculturación y de reencuentro con estos pueblos originarios. Desde entonces¹⁷, ella da asistencia a los indígenas necesitados de ayuda humanitaria, promueve el desarrollo de las comunidades con proyectos alternativos de producción, comercialización y consumo de productos básicos; ofrece asesoría y acompañamiento legal para la recuperación o afianzamiento de la tierra y territorios indígenas; promueve la defensa de los derechos humanos y derechos específicos de los pueblos indígenas. Gente de la Iglesia acompaña las luchas de los pueblos indígenas por su dignidad y por el reconocimiento de sus derechos colectivos; ella ha sido compañera de camino y, a menudo mediadora ante gobiernos y sectores poderosos de la sociedad envolvente; incluso ha sido mediadora en la solución de los conflictos armados. Miembros de la Iglesia ayudan a los jóvenes indígenas a rescatar su memoria histórica y el sentido profundo de sus tradiciones y costumbres. En la problemática de los que migran, la Iglesia todavía no tiene una respuesta bien elaborada, pero se siente interpelada por el hecho y empieza a encontrar algunos mecanismos de acompañamiento y de servicio humanitario y pastoral a quienes migran o a las familias que dejan.

¹⁷ Lo que está transcrito en los tres párrafos siguientes es lo que la delegación mexicana expresó en el encuentro convocado por el CELAM sobre teología india en Oaxaca en abril de 2002.

Donde se notan cambios mayores en la pastoral de la Iglesia es en el ámbito religioso. Fundamentalmente ha cambiado la percepción del mundo religioso indígena. Hay ahora un aprecio por las manifestaciones de la religiosidad popular, mirándolas como “semillas del Verbo”. Las respuestas que se dan en la pastoral indígena ya no son ocasionales o puramente individuales, sino institucionales y permanentes; en ellas el indígena cada vez es tomado como protagonista y no sólo como beneficiario. Hay avances importantes en la inculturación de la fe, especialmente con las traducciones de la Biblia en las lenguas indígenas y la entrega de ella a los catequistas, animadores y celebradores de la fe de las comunidades. Aunque es un problema para los indígenas la utilización del libro y de la escritura se están encontrando mecanismos de traducciones dinámicas y vivas de la Biblia. Hay gente indígena que aprendió a leer y escribir exclusivamente para leer la Biblia. En varios lugares los indígenas formados por la Iglesia están readaptando o reelaborando las traducciones bíblicas hechas por el Instituto Lingüístico de Verano. Hay traducciones de los rituales de los sacramentos de iniciación de la fe e incluso de la celebración eucarística en varias lenguas indígenas. Pero éste es un campo que tiene serias dificultades por las implicaciones doctrinales que conlleva.

Hay diócesis que últimamente han tenido un repunte importante en vocaciones indígenas al sacerdocio y a la vida consagrada, incluso en modalidades nuevas. En contrapartida hay Iglesias que llevan largo tiempo de presencia entre indígenas y no producen vocaciones. Incluso hay comunidades indígenas que, al descubrir que algún miembro suyo desea ir al seminario o al convento, lo conminan a que opte o por su pueblo o por la Iglesia como realidades contradictorias. En otros lugares el clero diocesano no aprecia las vocaciones autóctonas y no las promueve.

La resistencia indígena

En contrapartida de la tremenda agresión neoliberal la resistencia indígena en México ha sido y es muy amplia y variada en lo local, regional y nacional. El levantamiento armado de 1994 mostró la capacidad indígena para la indignación y el coraje ante el destino de muerte que se quería imponer. Pero las comunidades indígenas no le apuestan a la guerra como única forma de solucionar los problemas; apuestan sobre todo a la solución pacífica y política, a través del diálogo nacional. Ese fue el sentido de la marcha del Ejército zapatista de liberación nacional, EZLN, y de otros luchadores indígenas, llevada a cabo en marzo del 2001 para llegar al Congreso de la Nación y decir su palabra. La palabra indígena tuvo mucha aceptación en la sociedad civil; pero no logró conseguir una respuesta adecuada de quienes ejercen el poder. El Estado mexicano no está dispuesto a transformaciones de fondo en el proyecto de nación. Los indígenas no fueron reconocidos como sujetos, sino sólo como objetos de las leyes y programas gubernamentales.

Y así, si bien la lucha indígena reciente no logró las transformaciones estructurales que deseaba, provocando un cierto desencanto, desánimo y desesperanza en algunos sectores, el ánimo mayoritario es seguir en la lucha volviendo a la perspectiva de largo plazo, a la resistencia desde la energía cultural y espiritual, desde lo cotidiano y pequeño, desde la vivencia comunitaria, defendiendo los territorios y recursos naturales, impulsando la consolidación de las autonomías comunales, articulando procesos locales y regionales; y ampliando los espacios abiertos en la sociedad y en la Iglesia. Hay todavía mucho qué hacer para lograr resultados que perduren. Estos son los grandes desafíos que presentan al caminar de los pueblos indígenas.

Desafíos del mundo indígena

a) Los que vienen de la sociedad dominante

El desafío de la muerte total

La vida de las comunidades indígenas, hoy más que nunca, está amenazada de raíz por la implantación de un modelo de sociedad que pone el lucro y el dinero por encima del valor humano. Al mirar todo bajo la lógica de la plusvalía y de las ganancias, este modelo crea formas muy eficaces de generación-exclusión-aniquilamiento de los pobres (abarcando también a los indígenas) por no tener éstos valor de cambio o por no funcionar competitivamente según la lógica del mercado. Los pocos bienes y recursos que aún se encuentran en poder de las comunidades nativas están siendo presionadas a entrar al mercado por la buena o por la mala. Los megaproyectos de desarrollo se están engullendo rápidamente las tierras, los ríos, el agua, las playas, los recursos naturales, las plantas, el subsuelo de los indígenas. En todo el territorio nacional tenemos muchos testimonios al respecto. Esta situación de angustia existencial plantea interrogantes que deben interpelar a las conciencias civiles y religiosas, pues están tocando cuestiones que afectan a la esencia y convivencia humana; no son sólo preocupaciones académicas o de discusiones teológicas bizantinas.

El desafío de la emigración masiva

Es un hecho innegable que cada vez es un número mayor la cantidad de gente indígena que sale de sus comunidades hacia los polos de producción agrícola o industrial dentro y fuera del país. Algunas cifras señalan que son más los que se van que los que se quedan. En las comunidades de origen permanecen únicamente los enfermos, los ancianos y los niños. El despoblamiento indígena de los territorios ancestrales tiene hoy dimensiones parecidas al despoblamiento producido inmedia-

tamente después de la conquista de hace 500 años. Este fenómeno necesariamente afecta de forma negativa la integración familiar, social, cultural y religiosa de los que migran y de los que se quedan.

El desafío del narcotráfico

Es un hecho innegable que buen número de miembros de comunidades indígenas se ha visto involucrado en la siembra, custodia, tráfico y consumo de estupeficientes, con la consecuente degradación del mundo indígena en todos los niveles. Muchos son obligados a armarse para defender los intereses de las mafias y cárteles, lo que los lleva a cometer crímenes y actos fuera de la ley contra otras personas y a menudo también en contra de sus propios hermanos. Las cárceles federales están llenas de indígenas que ingenuamente o a sabiendas se han metido al narcotráfico; los panteones también están saturados de víctimas indígenas del narcotráfico. Esta es una de las ingerencias más nocivas del mundo exterior hacia el indígena que trastoca de manera terrible todos los componentes de su vida, obligándolo a ponerse al servicio de la muerte. Quienes se involucran difícilmente salen vivos de esta situación.

El desafío de la construcción de la paz

La paz es cada vez un bien deseado vitalmente por las comunidades indígenas. La Iglesia y la sociedad mexicana están cada día más conscientes de la necesidad de la paz para el bien de todos; sin embargo a la hora de dar contenido a esta paz, los intereses de grupos parecen imposibles de converger. Y es que la paz no es sólo el desarme de los grupos armados, sino la construcción de condiciones estructurales que resuelvan de raíz las causas de la violencia. La paz tiene que ser fruto de la justicia. Lo que supone necesariamente un nuevo marco legal para los pueblos indígenas y un nuevo proyecto de nación donde quepamos todos con dignidad.

El desafío de la pluriculturalidad

El futuro que se avecina no es exclusivamente de los indígenas, sino de todos en una pluralidad de lenguas, culturas y modos distintos de entender el mundo y la vida dentro de este mundo. La pluralidad supone respeto, convivencia y diálogo intercultural con los que son diferentes. Tanto los mestizos de la sociedad mexicana como los indígenas de las comunidades no estamos preparados para asumir con orgullo nuestra identidad y al mismo tiempo respetar y convivir con las identidades de los demás.

b) Los que implican a la Iglesia

¿Cómo incorporar en los esquemas de la Iglesia la identidad/alteridad indígena?

El encuentro de los indígenas con la Iglesia no siempre se ha caracterizado por el respeto a nuestra identidad/alteridad. Todo lo contrario: la actitud prevalente ha sido acabar con la identidad indígena como requisito *sine qua non* para entrar en la Iglesia y para recibir los ministerios, sobre todo, los jerárquicos. *Me mandas adonde no ando y no paro* dijo Juan Diego a la Virgen de Guadalupe, cuando ella lo envió con el obispo Fr. Juan de Zumárraga. Para los indios no ha habido todavía un lugar digno dentro de las estructuras eclesiales. Los indígenas convertidos al cristianismo hemos tenido que renunciar a nuestra identidad o a ocultarla debajo de muchas máscaras para poder ser aceptados. Los sacerdotes, pastores y religiosas indígenas somos los más afectados por esta especie de esquizofrenia provocada por una mala formación recibida de conventos y seminarios.

En contrapartida el Papa Juan Pablo II ha lanzado a la Iglesia entera al desafío estimulante de reconocer el derecho de los indígenas a su espacio cultural, vital y social necesarios para una vida digna como personas y como pueblos; al reconocimiento de la diversidad cultural

como manifestación de la identidad católica –universal– del pueblo de Dios; a la aceptación de que se puede llegar a Dios sin renunciar a la propia identidad, dejándose iluminar por la luz de Cristo, que renueva el espíritu religioso de las mejores tradiciones de los pueblos. El Santo Padre sostiene que san Juan Diego Cuauhtlatoatzin es el testimonio de que se puede acoger el mensaje cristiano sin renunciar a la identidad indígena¹⁸.

¹⁸ Transcribo aquí los textos pontificios que la Comisión Episcopal para Indígenas toma como fundamentación teológica de su plan trienal 2004-2006:

Con este viaje apostólico quiero, ante todo, celebrar vuestra fe, apoyar vuestra promoción humana, afirmar vuestra identidad cultural, y cristiana. Mi presencia en medio de vosotros quiere ser también apoyo decidido a vuestro derecho a un espacio cultural, vital y social, como individuos y como grupos étnicos.

Lleováis en vosotros, hermanos y hermanas indígenas de América, una rica herencia de sabiduría humana y, al mismo tiempo, sois depositarios de las expectativas de vuestros pueblos de cara al futuro. La Iglesia, por su parte, afirma abiertamente el derecho de todo cristiano a su propio patrimonio cultural, como algo inherente a su dignidad de hombre y de hijo de Dios. En sus genuinos valores de verdad, de bien, y de belleza, ese patrimonio debe ser reconocido y respetado. Por desgracia, hay que afirmar que no siempre se ha apreciado debidamente la riqueza de vuestras culturas, ni se ha respetado vuestros derechos como personas y como pueblo. La sombra del pecado también se ha proyectado en América en la destrucción de no pocas de vuestras creaciones artísticas y culturales, y en la violencia de que tantas veces fuisteis objeto.

La Iglesia no cesa en su empeño por inculcar en todos sus hijos el amor hacia la diversidad cultural, que es manifestación de la propia identidad católica –universal– del pueblo de Dios. (El Papa Juan Pablo II, Discurso a los pueblos amerindios en Izamal, Yucatán, México, 11 de agosto de 1993; párrafo 5).

Con esta beatificación (de los mártires zapotecas de Cajonos), la Iglesia pone de relieve su misión de anunciar el Evangelio a todas las gentes. Los nuevos Beatos, fruto de santidad de la primera Evangelización entre los indios zapotecas, animan a los indígenas de hoy a apreciar sus culturas y sus lenguas y, sobre todo, su dignidad de hijos de Dios que los demás deben respetar en el contexto de la nación mexicana, plural en el origen de sus gentes y dispuesta a construir una familia común en la solidaridad y la justicia.

Los dos Beatos son un ejemplo de cómo, sin mitificar sus costumbres ancestrales, se puede llegar a Dios sin renunciar a la propia cultura, pero dejándose iluminar por la luz de Cristo, que renueva el espíritu religioso de

El desafío de la adultez indígena

Hace más de 10 años los sacerdotes indígenas expresamos abiertamente nuestra palabra a las Iglesias, en ocasión de los 500 años de evangelización; en ese contexto, trayendo la voz de las hermanas y hermanos, dijimos:

Los pueblos indígenas, aunque empobrecidos y desvalidos por causa de la opresión que pesa por siglos sobre nuestros hombros, no deseamos ser tratados con paternalismos degradantes que nos reducen a la categoría de niños incapaces de valerse por sí mismos. Somos adultos y como tales exigimos ser tratados en la sociedad y en las Iglesias. En consecuencia, requerimos de nuestros pastores que nos tomen en cuenta en las decisiones eclesiales que afectan a nuestra vida de fe; que nos consideren verdaderos interlocutores eclesiales (Sacerdotes indígenas, aporte al Celam III, 1992).

las mejores tradiciones de los pueblos. (El Papa Juan Pablo II, Homilía durante la beatificación de los mártires de Cajonos, Basílica de Guadalupe, 1 de agosto de 2002, párrafo 4).

Desde el cielo el Señor, atentamente, mira a todos los hombres (Sal 32,13), hemos recitado con el salmista, confesando una vez más nuestra fe en Dios, que no repara en distinciones de raza o de cultura. Juan Diego, al acoger el mensaje cristiano sin renunciar a su identidad indígena, descubrió la profunda verdad de la nueva humanidad, en la que todos están llamados a ser hijos de Dios en Cristo. Así facilitó el encuentro fecundo de dos mundos y se convirtió en protagonista de la nueva identidad mexicana, íntimamente unida a la Virgen de Guadalupe, cuyo rostro mestizo expresa su maternidad espiritual que abraza a todos los mexicanos. Por ello, el testimonio de su vida debe seguir impulsando la construcción de la nación mexicana, promover la fraternidad entre todos sus hijos y favorecer cada vez más la reconciliación de México con sus orígenes, sus valores y tradiciones. Esta noble tarea de edificar un México mejor, más justo y solidario, requiere la colaboración de todos. En particular es necesario apoyar hoy a los indígenas en sus legítimas aspiraciones, respetando y defendiendo los auténticos valores de cada grupo étnico. ¡México necesita a sus indígenas y los indígenas necesitan a México! (S.S. Juan Pablo II, Homilía en la canonización de Juan Diego Cuauhtlataotzin, 31 de julio de 2002, Basílica de Guadalupe, párrafo 4).

Un profeta de los tiempos recientes, el Tata Bartolomé Carrasco, arzobispo de Oaxaca, de feliz memoria, recogió esta voz indígena intraeclesial y también otras voces indígenas que venían de fuera de la estructura eclesial, y manifestó el deseo de incorporarlas en la Iglesia. Su inquietud pastoral aún resuena en la región Pacífico sur:

Con estos indígenas crecidos y adultos, –que tienen conciencia, voz y organización propia–, debemos dialogar, en adelante, nuestras propuestas pastorales. No importa que, por el momento, no sean ellos el sector mayoritario de la población indígena. Ya que, querámoslo o no, ellos son ahora la conciencia crítica de los demás; de modo que tarde o temprano su voz alcanzará espacios todavía más amplios. No le tengamos miedo a este reto, pues de él saldrán ellos más crecidos en su personalidad y nuestra Iglesia se purificará haciéndose más transparente y congruente con su misión que no es colonizadora, sino evangelizadora¹⁹.

El desafío de la inculturación en serio

La inculturación del Evangelio, de la Iglesia, de los sacramentos, de la teología es una de las propuestas más alentadoras e innovadoras de nuestros tiempos, frente a la alteridad de las culturas del mundo. Con ella la misión evangelizadora adquiere nuevo dinamismo y orientación. Los obispos de América Latina afirman:

La inculturación del Evangelio es... una labor que se realiza en el proyecto de cada pueblo, fortaleciendo su identidad y liberándolo de los poderes de la muerte²⁰. Por eso

¹⁹ Mons. Bartolomé Carrasco, *Homilía sobre la inculturación del evangelio en 1993*.

²⁰ *Documento de Santo Domingo*, 13.

*una meta de la evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano, que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico*²¹.

La idea fundamental que anima a la inculturación es que la presencia de Dios y de su Hijo Jesucristo, y la salvación no llegan a los pueblos a partir de la palabra del evangelizador foráneo; sino que son realidades antecedentes a la cualquier acción evangelizadora. Porque ellas son obra del Espíritu que sopla donde quiere. El Espíritu de Dios ha estado y está presente y operante, en toda creatura, en todo tiempo y lugar, independientemente de la evangelización e incluso independientemente de que se sea o no consciente de esta presencia; *porque con el hombre –cada hombre sin excepción alguna– se ha unido Cristo de algún modo, incluso cuando ese hombre no es consciente de ello*²².

*El Espíritu ofrece al hombre 'su luz y su fuerza... a fin de que pueda responder a su máxima vocación'; mediante el Espíritu 'el hombre llega por la fe a contemplar y saborear el misterio del plan divino'; más aún 'debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma que sólo Dios conoce, se asocien a este misterio pascual'*²³.

Por eso el Papa Juan pablo II pudo decir a los indígenas en Santo Domingo:

Hace ahora 500 años el Evangelio de Jesucristo llegó a vuestros pueblos. Pero ya antes, y sin que

²¹ Documento de Santo Domingo, 243.

²² Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, 14.

²³ Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, 28.

acaso lo sospecharan, el Dios vivo y verdadero estaba presente iluminando sus caminos. El Apóstol san Juan nos dice que el Verbo, el Hijo de Dios, 'es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que llega a este mundo'²⁴.

En base a estos principios la Iglesia no puede plantearse una

evangelización de las culturas como un proceso de destrucción, sino de reconocimiento, consolidación y fortalecimiento de dichos valores (preexistentes en los pueblos); una contribución al crecimiento de los 'gérmenes del Verbo' presentes en las culturas²⁵.

Por eso para ofrecer el Evangelio de Jesús al pueblo es necesaria *una actitud humilde, comprensiva y profética valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno²⁶.*

Sin embargo, la práctica de estos ideales inculturadores está muy lejos de ser realidad cotidiana para nuestros pueblos. Los acontecimientos del pasado lo atestiguan y las incongruencias del presente lo ratifican; por eso hay hermanos indígenas que cuestionan de raíz, la credibilidad de los nuevos intentos de acercamiento eclesial a los pueblos indígenas, porque lo consideran *eufemismos*, es decir, palabras bonitas de una institución religiosa que históricamente ha sido y seguirá siendo *supraestructura* de la sociedad colonial, cuya función es el reforzamiento del sistema, antes de manera intole-

²⁴ Juan Pablo II, *Mensaje a los indígenas*, Santo Domingo, 1992.

²⁵ *Documento de Puebla*, 401.

²⁶ *Documento de Santo Domingo*, 248.

rante pero ahora mediante engañosas metodologías de acercamiento, de absorción, de inculturación²⁷.

Estas voces críticas ciertamente lastiman nuestros oídos, pero recordemos lo que Don Bartolomé q.e.p.d señaló al respecto: *Con estos indígenas crecidos y adultos, –que tienen conciencia, voz y organización propia–, debemos dialogar, en adelante, nuestras propuestas pastorales.*

El desafío de las flores y espinas de la Iglesia autóctona

La Iglesia autóctona entendida como fruto de la inculturación del evangelio entre los indígenas o como apropiación indígena de la Iglesia con todo lo que implica, es otro de los grandes desafíos de la acción eclesial en estos tiempos. El Concilio Vaticano II en su Decreto sobre la actividad misionera, nos habla de la formación de iglesias arraigadas profundamente en la vida social y en las riquezas culturales de la propia nación que, provistas de sacerdotes nativos, pronto sean capaces de satisfacer sus propias necesidades porque cuentan con ministerios e instituciones propias necesarias para vivir y dilatar la vida cristiana del Pueblo de Dios, bajo la guía del Obispo propio²⁸. Esto implica aprender a com-

²⁷ Lo explican de siguiente manera: *Han transcurrido ya quinientos años de evangelización y los cristianizadores siguen redoblando esfuerzos para convertirnos al cristianismo. Ahora nos hablan de una 'nueva evangelización', de un 'Cristo indio', de una 'iglesia autóctona', cual si quisieran hacernos comprender que el evangelio de la violencia de antaño, se hubiera convertido ahora, en la "Buena Nueva" del amor, surgida del seno de nuestra propia cultura... Con tales eufemismos, jamás se cambiarán los hechos flagrantes de la historia, como tampoco se podrán modificar los principios fundamentales de la religión cristiana, en cuyo seno anida, inherente, la intolerancia de su proselitismo... La religión cristiana, como elemento de superestructura de la sociedad colonial, sigue teniendo todavía una función activa de reforzamiento del sistema, mediante peligrosas metodologías de acercamiento, de absorción, de inculturación del evangelio en todo vestigio cultural indígena. (Judeo Cristianismo y Colonización, Pop Caal, Guatemala 1992, SPEM, Cuaderno No. 2, pp. 36, 37, 38).*

²⁸ Cf. *Ad Gentes*, 6.

paginar en la práctica legítima autoctonía con comunión entre Iglesias y sobre todo comunión con Pedro en Roma.

Ser Iglesia autóctona no significa convertirse en una secta dentro de la Cristiandad, ni reducirse a Iglesia étnica, donde sólo caben los de una cultura; sino ser Iglesia de Cristo, es decir, responder, desde nuestras particularidades históricas y culturales, a la convocación de Dios para ser su pueblo, su familia, junto con otros hermanos y hermanas que vienen de realidades humanas diferentes. Esta convocación a la unidad no anula la legítima diversidad. Aunque en la práctica histórica misionera, la aspiración de los pueblos indios de mantener su diversidad y autonomía religiosa se ha topado con un esquema de Cristianismo que impuso sus condiciones de manera intolerante o tiene miedo de soltar demasiado las riendas de la Iglesia a manos indígenas. La primera evangelización del continente negó la posibilidad de que los vencidos conserváramos el alma indígena dentro de la Iglesia. Había que renunciar por completo a las antiguas creencias para hacernos cristianos. Por eso no hubo dialogo interreligioso. El Cristianismo español no admitía ninguna competencia ni de los *Moros*, ni de los herejes protestantes, ni mucho menos de las antiguas religiones de nuestros pueblos. Esto fue lo que oficialmente se planteó; pero el pueblo, al margen de los misioneros, unió en su vida ambas vertientes religiosas: la antigua y la cristiana.

El desafío actual en la Iglesia es mostrar que con la nueva evangelización es posible superar la intolerancia primera. Es el sentido de la lucha que, dentro de la Iglesia, estamos dando quienes siendo de extracción indígena nos hemos hecho cristianos y servimos pastoralmente a nuestros hermanos. Sabemos que el problema es complejo, pero somos optimistas en urgir y esperar de la Iglesia transformaciones audaces, profundamente innovadoras de su ser y de su actuar.

Somos conscientes de que autoctonía y autonomía a menudo chocan en nuestros esquemas eclesiales. A veces parece que se quisiera afirmar que es posible conceder la autoctonía sin ceder en la autonomía, y esto por causa de la comunión eclesial, para evitar sectarismos, separatismos o encerramientos. Sin embargo ambas derechos están interconectados y se implican necesariamente. No se puede ser autóctono sin tener un grado suficiente de autonomía. El asunto es saber exactamente cuál es el grado de autonomía que hace falta y cómo evitar que esa autonomía eclesial no nos separe de la comunión ni nos convierta en secta.

Con la autoctonía/autonomía los pueblos indios no pretendemos un retorno romántico y acrítico a las etapas precolombinas de nuestra historia, como si fuera posible hacer a un lado los 500 años. Más bien queremos asumir con responsabilidad histórica la posibilidad de reformular en libertad nuestra cultura y espiritualidad creando nuevas modalidades de ser o apropiándonos del exterior lo que nuestros pueblos consideran positivo para su vida. Si nuestras comunidades ya han incorporado de Occidente muchos elementos reformulándolos, esto lo tenemos que hacer en adelante de manera abierta y permitida; no subrepticamente y a escondidas como lo hemos hecho hasta ahora.

En este proceso la Teología India ha hecho en los últimos años un camino de diálogo intraeclesial muy importante, que deberíamos conocer más ampliamente para aprender de su metodología y de sus características. Porque no cabe duda que, a pesar de las espigas, las flores prevalecieron en nuestras milpas eclesiales. Desde esta nueva práctica teológico-pastoral podemos ser cristianos diferentes en cultura, espiritualidad y teología y, al mismo tiempo, sentarnos en la mesa del Señor manteniendo siempre nuestra condición de hermanos en la misma fe.

c) Los que vienen de las comunidades

El desafío de la violencia

La desesperación por la pobreza y la miseria que aumentan día con día ha llevado a muchos indígenas a optar por la violencia como única solución a sus problemas. Nos referimos no sólo al EZLN y al EPR o al ERPI, sino a otros grupos armados (real o mentalmente) que imponen o tratan de imponer su ley a los demás, y a aquellos que se hacen justicia con su propia mano porque ya no creen en las instituciones de impartición de justicia; aquellos que se matan entre hermanos por cuestiones mínimas de tierras, bosques, divisiones políticas o religiosas. La violencia está entrando rápidamente a las comunidades indígenas con consecuencias verdaderamente desastrosas. Los estragos son notorios.

Divisiones internas de las comunidades

Como resultado de intromisiones de partidos, iglesias, sectas, ongs, programas gubernamentales, y también por causa de intereses de personas o grupos internos, o por problemas añejos sin resolver, las comunidades indígenas se hallan actualmente muy divididas. Cada vez resulta más difícil hacer asambleas y tomar decisiones verdaderamente comunitarias, las tradiciones están decayendo, y no hay *tequios* ni a quiénes entregar los cargos y servicios que mantienen la vida de la comunidad.

El desafío de transmitir la cultura a las nuevas generaciones

Uno de los problemas que aparece más seguido en el diálogo con los mayores dentro de las comunidades indígenas es que las nuevas generaciones no se interesan por las cosas de la cultura de sus padres. La escuela y los medios de comunicación les han ganado el corazón, de manera que ya no quieren seguir con las tradiciones familiares. Por falta de una endoculturación efectiva empieza a haber en las comunidades una ruptura

importante de generaciones, que, de no resolverse, puede conducir a la muerte cultural de los pueblos indios. En la medida en que ya no haya a quién entregar la continuidad de las culturas indígenas, éstas empezarán a marchitarse y a morir junto con los ancianos y sabios.

Si bien las culturas indígenas se han reproducido tradicionalmente en una matriz agrícola, ellas tienen posibilidades de recrearse en matrices de ciudad y de modernidad. Ellas pueden interactuar con el contexto actual y habrá que acompañarlas para ello.

A manera de conclusión

La realidad indígena de México, tal como se acaba de presentar, está llena de espinas que punzan y pueden desinflar el ánimo de muchos. Pero también tiene flores hermosas que nos levantan el espíritu abatido, pues preanuncian un nuevo amanecer, que sobrevendrá no sólo por nuestra lucha y esfuerzo de personas y procesos organizativos, sino porque Dios conduce y cuida de su pueblo, como lo hizo con Juan Diego la Virgen de Guadalupe: *No temas esta enfermedad ni ninguna otra. ¿No estoy yo aquí que soy tu Madre? ¿No estás en mi regazo?*²⁹. Pueblos indígenas e Iglesia podemos unir nuestras mejores energías humanas y divinas para *remediar todos los lamentos, miserias, penas y dolores* de nuestras comunidades y para alcanzar *toda la compasión, amor, auxilio y defensa* que necesitamos. La canonización de Juan Diego Cuauhtlatatzin es un gesto profético de la Iglesia que abre las puertas a los nuevos tiempos que han de venir: En adelante se puede ser ciudadano de México y del mundo, se puede ser cristiano, ministro de culto y santo en la Iglesia, sin renunciar a la identidad indígena, abriéndonos a la acción plenificadora del Verbo de Dios.

²⁹ Cf. *Nican Mopohua*.

NOMBRES QUE SE DAN A DIOS, LUGAR DE JESUCRISTO Y DE LA IGLESIA EN LAS CULTURAS INDÍGENAS

PANAMÁ

El nombre de Dios en la cultura Kuna es *Baba Dummad* y *Nana Dummad* (*Padre Grande* y *Madre Grande*). Todo lo que existe, todo lo que se mueve, todo el universo ha sido creado por *Baba* y *Nana*.

Esta idea de Dios como Padre y Madre promueve en el kuna, en primer lugar, una relación de confianza y ternura con él y unas relaciones de fraternidad y comunión con los hermanos y hermanas. La siguiente oración que nos viene en uno de los relatos de su tradición religiosa oral (*Bab Igala*) es muestra de lo primero:

Ibeler clamaba a Baba y a Nana. Nana y Baba eran sus grandes amos. Baba le daba fuerza suficiente para pensar y actuar. Ibeler hablaba así a Baba: "Baba, yo soy tu amuletillo, soy tu nuchu". Y Nana estaba muy presente también en el trabajo de Ibeler, y éste le decía: "Nana, que tus dedos me acaricien; y cubre mi cuerpo con tu velo sua-

ve. Haz que mi entorno sea una red oscura para que nadie me pueda atacar, y que el enemigo Biler no pueda contra mí. Madre de la noche”, insistía Ibeler, “deja caer lentamente los hilos de tu oscuridad sobre mí, y que ellos me protejan tiernamente. Madre de las noches serenas, Nana Grande, que el enemigo Biler no me alcance, y que mi fuerza sea abundante para derrotarlo”. “Baba Grande, yo soy tu amuletillo; y sacude al gran baliuidur sobre el palo transversal de mi choza para que me grite ‘¡Alerta!’ cuando vea entrar solapado al enemigo”. Ibeler clamaba así a Baba; y no se cansaba (Bab Igala, relato de “Balu uala”).

En el imaginario popular se maneja, a veces, la idea de que en esos momentos en que el pueblo se desvía de la voluntad de Baba y éste tiene en sus manos la ortiga para azotar a sus hijos, la mano de Nana impide que Baba descargue sus golpes. Y este otro texto es un ejemplo de lo segundo:

Ibeorgun decía a los ancianos:

Las cosas que nos da Baba, sean de la tierra, del río o de la selva, no son para que las comamos solos, sino para compartir. Todos tenemos el deber de trabajar, como todos tenemos el derecho de gozar de los frutos de nuestros sudores. El trabajo de todos hace hermosa la tierra, la Madre Tierra.

Si ves venir a un hermano por tu camino y si llevas caña de azúcar contigo, no dudes en darle una para que éste vaya comiendo la caña a lo largo del camino.

Cuando caces un jabalí, comparte con los hermanos. Coman con los vecinos, con los que menos tienen, con los que no tengan qué comer. Si es un

macho de monte, distribuyan la carne por las casas de los hermanos enfermos, de los que no pueden salir a conseguir su comida. Y que todos vivan bien, coman bien, estén alegres. Pero si la presa es un ñeque muy joven, muy pequeño para repararlo, entonces debemos hacer una sopa, para que los hermanos puedan tomar su parte, la parte que les corresponde. Así enseñaba Ibeorgun a nuestros abuelos. (Bab Igala, relato de "Ibeorgun").

En segundo lugar, la presencia de lo masculino y femenino en Dios, favorece también unas relaciones de equidad entre el hombre y la mujer.

Frente a los nombres y realidades de los dioses de otras religiones y culturas, los sabios kunas nos introducen en el misterio de un Padre común:

Baba ha creado esta tierra, Nana ha creado esta tierra, estas montañas. Baba es muy grande, es inmenso; Nana es muy grande, es inmensa. No se deja atrapar por un solo pueblo, un solo pueblo no puede conocer todos sus caminos, no puede entenderlo todo. Por eso, Baba creó sobre esta tierra muchos pueblos. Baba no creó un solo pueblo, Nana no creó un solo pueblo sobre esta tierra. Por eso mismo, cuando un pueblo dice "lo que yo sé de Baba es mejor y más exacto", ese pueblo no conoce a Baba; está lejos de conocer su mensaje; está creyendo que Baba es poca cosa, que Nana es poca cosa. Los kunas decimos que Baba está en lo alto, que Nana está en lo alto, y es verdad, es una verdad. Y no sé qué dirán nuestros amigos negros, pero dicen la verdad. Y así los otros pueblos que Baba dejó sobre esta tierra. No podemos decir exactamente lo que es Baba, lo que es Nana, nunca lo vamos a entender todo.

*¿Cuándo entonces vamos a conocer mejor a Baba?
Nunca en el odio o en el rechazo. Cuando todos
nos encontremos desde la diferencia de nuestros
pueblos, entonces poco a poco conoceremos a Baba,
conoceremos a Nana.*

Ngöbö es el nombre con que el pueblo y cultura Ngobe nombran e invocan a Dios. En el pueblo y cultura Buglé el nombre de Dios *Chubé*. Los pueblos Ngobe y Buglé son diferentes, pero de culturas similares. Mas, cantos, mitos y leyendas en el pueblo Ngobe están expresados en Buglere, la lengua de los buglés. Así que vamos a resumir en una sola síntesis lo referente a Dios en los pueblos Ngobe y Buglé.

La presencia de Ngöbö está en todos los aspectos de la vida Ngobe y Buglé. En el lenguaje cotidiano es usual despedirse así:

Ngöbö riga maben: Ngöbö vaya contigo.

Ngöbö raba maben: Ngöbö queda contigo.

En las formas tradicionales de bendecir:

Ngöbö dibitde ma rirari kwin: Ngöbö te dé fuerzas para crecer.

De Ngöbö se habla explícitamente en los cantos sagrados: *ka*.

La cultura ngóbe reconoce que hay un solo Dios. Aunque en el ámbito del "otro lado", *ko nago*, donde habita Ngöbö, también habitan otros seres: los jefes de cada especie de animales y los jefes de los fenómenos físicos: rayos, nubes, vientos.

"Ngöbö es creador de todo lo que existe, Ngöbö es bueno y eterno".

En el Canto *Ngöbö Kae* (Canto a Ngöbö) se habla de Ngöbö de la siguiente forma:

Ngöbö es el principal. Es el jefe de todo lo creado.

Ngöbö es Sagrado.

Ngöbö es perfecto

Es permanente, no se acaba (eterno)

Su palabra es indestructible

Ngöbö es cantor (dueño de la sabiduría y de la alegría)

Ngöbö es cercano(vive junto a nosotros).

Es acompañante, protector.

Nöbö es consejero.

Ngöbö es amante.

La huella de su palabra está reflejada en lo creado por él: agua, piedras, aire, llanuras, etc.

En otro canto sagrado, el mismo Ngöbö dice de sí mismo:

Soy más que plata

Soy más que piedra

Soy más que medicina.

"Soy el que vive y hace vivir".

El nombre de Dios en la cultura Embera es *Ankoré*. Ankoré es el Padre de la Vida y existía antes de la creación del mundo. Por eso, "le llamamos así porque creó el mundo por su propio pensamiento".

Ankoré es como primer pariente, primera familia, familia verdadera, es el primero de todos. Ankoré es ser de respeto, dueño de todo lo que existe en el planeta, mundo y creación, el fundamento que mantiene la vida, la salud, alimentación, la tierra. De corazón bueno, amable con la gente, chistoso, consciente y pasivo, milagroso con los pobres y ama al enemigo.

Ankoré se manifiesta en la naturaleza, el árbol, el río, los peces, animales, el aire, el sol, en todo; para que sus hijos respiraran el Espíritu de Ankoré (el *Jaure Ankoré*), como verdaderos hijos de Ankoré, de corazón bueno y pensamiento limpio, en una casa renovada.

Ankore es como fuego que calienta y agua limpia que da vida de los hombres se apodera el deseo de crear, hacer la mujer y el hombre; el hombre está en la naturaleza como imagen de la vida. La mujer tiene valor porque de ella nacimos, sin ella no hay vida. De allí, el relato que nos acerca al desafío entre Caragabí y Ankoré. Ankoré da la oportunidad a Caragabí de probar la creación de hombre y mujer de piedra. Caragabí sobó e impulsó las manos sobre los muñecos, pero éstos no se movieron ni cobraron vida. Abrieron los ojos, pero no podían hablar.

Después, Ankoré tomó tierra arcillosa, la ensalivó e hizo al primer hombre y compañera. Éstos sí se movieron, anduvieron, se expresaron y hablaron.

En este desafío Caragabí descubre que Ankoré también lo creó a él de un salivazo, y le recuerda que le dio la fuerza de *Jaure Ankoré*.

En la cultura del pueblo Naso el nombre de Dios es *Sboré* y en la del pueblo Wounaan es *Ewandan*.

Más allá de las diferencias, son muchas las cosas en las que los distintos pueblos se encuentran. El Dios de los diferentes nombres es el siempre presente en sus vidas, el que lo envuelve e impregna todo, el que acompaña allí donde van. Como expresábamos en el último Encuentro de Pastoral Indígena (ENPI), en el que hablamos sobre las migraciones indígenas en Panamá:

La fe en Dios Padre-Madre, es otra fuerza de los pequeños, en esta época de grandes migraciones de los pobres, desterrados de sus territorios hacia las ciudades, buscando sobrevivir. Hay un Dios que camina dentro de la marcha, hay un Padre-Madre acompañante, con diferentes nombres: Ewandan, Nana Dummad, Ánkore, Ngöbö, Sboré. Queremos decirles que el Espíritu de Dios da sentido y vida, da fuerza a nuestra identidad cultural.

Lugar de Cristo en las culturas indígenas de Panamá

La imagen de Cristo que perciben los pueblos va muy ligada a la imagen que da la Iglesia que se les acerca.

El pueblo Kuna ha sido siempre un pueblo rebelde. Ha tenido una conciencia muy fuerte de su identidad y se ha resistido históricamente a todo intento de sometimiento y a todo aquello que pudiese menoscabar su libertad y capacidad de autodeterminarse.

Es necesario reconocer que la Iglesia llegó a los pueblos indígenas, por una parte, unida a un poder que quería someterlos y dominarlos y, por otra, con la idea de que los indígenas no tenían religión o que, en todo caso, sus creencias eran producto del diablo, la superstición o la ignorancia y que debían ser erradicadas.

Este contexto no era el mejor para que Cristo y su Palabra fueran entendidos y acogidos. Más bien, fue visto como un enemigo, un competidor que venía a desplazar a Ibeorgun y a los otros personajes enviados por Baba y Nana, a lo largo de la historia, para guiarles sus pasos.

Desde hace unas décadas, después de conocer mejor la persona de Jesús, su palabra y su mensaje, ha crecido una tendencia a afirmar lo siguiente: *está bien, Cristo fue*

un profeta y un enviado por Dios, pero para los europeos. Para nosotros envió a Ibeorgun. Esto de poner a Cristo al mismo rango de Ibeorgun no deja de ser algo extraordinario y bueno, ya que lo asemejan a aquel a quien más aman y admiran. Pero el hecho de que su significación la desplacen hacia el exterior expresa las heridas no bien cerradas, la inseguridad ante las amenazas actuales de perder su identidad como pueblo y, en definitiva, la voluntad de reafirmarla.

En la tradición religiosa oral kuna hay una corriente minoritaria, que se separa de la considerada la más puramente kuna e incorpora relatos con personajes ajenos a la historia kuna. Entre éstos está Bab Machi (*Hijo de Dios*) un personaje al que se le sitúa en un relato que es recreación de escenas evangélicas, en una estructura con simbología kuna. Bab Machi lucha contra los judíos y los reyes. Es un relato recreado y manejado, al margen de la Iglesia, por los guías espirituales de la religión Kuna (los *sailagana*).

Por su parte, las Iglesias evangélicas dirigidas por pastores kunas anuncian a Cristo como el Único Salvador personal. La frase en boca de ellos lleva implícita la idea de que la religión Kuna, el Bab Igala, etc. no tienen ningún valor.

En la evangelización realizada después del Concilio Vaticano II por la Iglesia católica ha sido importante recuperar al Jesús histórico. Aunque esto supone ubicarlo en un tiempo y espacio concreto, con una cultura concreta y distinta a la kuna, lo cual puede marcar un distanciamiento, sin embargo, es algo totalmente necesario para recuperar el verdadero valor y alcance de la persona de Jesús.

Jesús es parte de un pueblo con una historia, cultura y religión concretas, que no las niega, sino que se ubica

en aquella corriente espiritual que es más fiel a la voluntad de Dios: la experiencia del desierto y la palabra de los profetas. Jesús no rompe con su pueblo, ni con su historia, ni con su experiencia de Dios. Como el mismo Jesús dijo: *No crean que he venido a abolir la Ley y los profetas: no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento* (Mt 5, 17).

Jesús nace pobre, vive pobre y se identifica con los pobres y excluidos, anunciando un Dios que es Padre, y un Jesús que quiere, por encima de todo, implantar el reinado del amor del Padre en esta tierra.

Un Jesús que denuncia la acumulación, la injusticia, la prepotencia, la falsedad y la mentira y promueve la solidaridad, el compartir, la humildad y el servicio.

Un Jesús que está dispuesto a entregar su vida en fidelidad a la voluntad del Padre y a los hermanos y hermanas.

Esta presentación de Jesús siempre se hace en diálogo con el Bab Igala y con la realidad actual que vive el pueblo kuna.

Este Jesús se ha ido haciendo Buena Noticia para muchos kunas, que han hallado en él el impulso para reencontrarse con su pueblo y la invitación a ser mejores kunas. Un Jesús que lejos de separarles de sus raíces culturales, les mueve a hundirse más en ellas y a dar aquellos frutos que Baba y Nana esperan de ellos.

Un Jesús que no entra en competencia y rivalidad con Ibeler o Ibeorgun, sino que es también un Enviado de Dios al Pueblo Kuna, también movido por el mismo Espíritu de Dios que ha movido toda la presencia de Dios entre los pueblos y les reivindica como hermanos.

Jesús es el Hermano, fiel y leal. En simbología kuna es un verdadero *Buar*. *Buar* son palos centrales de la choza, es el símbolo del *Saila* (jefe espiritual y político). Es el palo más fuerte; debe poder soportar el peso de los demás palos (la comunidad entera); debe ser liso y sin agujeros ni nudos en los que se escondan bichos y alimañas que vayan a hacer daño a quienes se cobijen en la casa; debe ser de una madera que no se deje apolillar ni agusanar; debe poder aguantar los embates de los vientos y huracanes; debe ser consciente de que él solo no hace la casa, pues para ello necesita el aporte de todos los demás palos, incluido el más chiquito.

En el pueblo Embera, el Equipo Misionero ha retomado el mito embera de *Bagará*, para acercarle la persona de Jesús.

Este mito cuenta que el pueblo sufría mucho por el águila feroz y las fuerzas del mal. Una muchacha huérfana se escapó a la cabecera de la selva. Ankore se le hizo presente, quedó embarazada y dio a luz un hijo que tenía forma de "Bagará" (Guacamaya).

La madre lo alimenta, le enseña y lo prepara a la lucha contra el águila. Cuando está preparado, la mujer presenta su hijo al pueblo como el defensor y conocedor del sufrimiento, luchador contra los enemigos.

Luchó y venció al águila. Asimismo enfrentó a otros dos enemigos al *Nunsi* (pez grande) a quien venció. Luchó con *Ge* (serpiente de siete cabezas), a la que mató mordiéndola, pero entregando también su propia vida.

El pueblo quedó libre de sus enemigos, y el espíritu de la Bagará sigue viviendo.

En el proceso actual de evangelización, Jesús va tomando los rasgos de Bagará.

En el pueblo Ngobe podemos distinguir entre distintos sectores de la población. Para los cristianos Ngobes, la actitud ante Jesucristo es la misma que ante Dios. La gente tiene una actitud religiosa y respetuosa para con Jesucristo quien es el mismo Ngöbö.

Pero al hablar de Jesucristo, a veces, lo equiparan con los héroes culturales, sukias (chamanes) de su propia cultura que fueron sacerdotes, profetas, los elegidos por Dios para proteger a los humanos en su lucha contra el mal. A Jesús le interpolan cualidades de terapeutas, adivino, exorcista en el mismo sentido que a los sukias

Algunos elementos propios de la cosmovisión religiosa Ngóbe son:

Se cree en que hubo un tiempo pasado (kena dego) de abundancia y bienestar, una especie de paraíso perdido.

Se cree en una vida después de la muerte en un lugar de abundancia y felicidad y con otra dimensión del tiempo. A este lugar lo llaman "ko nagebatda" que es vida feliz y de abundancia. No hay infierno en la otra vida aunque sí hay peligros incluso de ser devorados por seres que habitan allá.

El tiempo no es lineal sino cíclico. El pasado se puede encontrar con el futuro. Los personajes importantes del pasado aparecerán cuando los "cuatro días estén cumplidos" (*ko mogo*) es decir cuando el tiempo se haya cumplido.

En donde habitan los difuntos y los enemigos del hombre, cada especie de animales tiene su jefe o deidad que los representa y los cuida. Los que habitan allá pueden incursionar fácilmente en el mundo de los humanos, a través de los sueños.

Los personajes míticos importantes regresarán al final de los tiempos, también Jesucristo regresará, vencerá a los malos, y a los buenos los llevará a todos a *ko nagebatda*.

Los Ngobe se identifican también con la palabra de Jesús que llama a compartir, a la solidaridad, a construir el Reino de su Padre.

Existen, además, los Mama Chi o Mamatata son un movimiento socioreligioso autónomo que surgió en la década de los años sesenta. Comparten, evidentemente, la visión de mundo ngóbe.

Los análisis del movimiento nos permiten concluir que el cuerpo mítico Ngobe ha posibilitado el surgimiento de este tipo de movimiento que ha permitido, entre otros factores, que en 1997, el pueblo ngóbe haya logrado la legalización de un territorio llamado Comarca Ngobe.

Aunque la percepción que tienen de Jesús es aparentemente apocalíptica, le imbrican las características de los héroes culturales propios.

Por su parte, para los miembros de sectas evangélicas, Jesucristo es salvador personal y viene a llenar, en muchos casos, el vacío que sienten muchas personas al arrebatarles su identidad cultural.

Los ngóbe que se consideran no cristianos son personas dialogantes e interesados en el conocimiento que otros pueblos han tenido de Dios.

El conocimiento en lo alto: Dios lo ve todo y es dueño de todo. El conocimiento desde lo amplio: para el creador no hay distancia. El conocimiento desde lo profundo: los males que emanan de en medio del pue-

blo, que llevan a la muerte... El conocimiento que apunta hacia el futuro, que lleva hasta el único Dios dador de la vida.

El lugar de la Iglesia en las culturas indígenas de Panamá

Podemos sostener que los pueblos indígenas de Panamá de la vertiente atlántica y del Darién no fueron conquistados, ni colonizados, ni evangelizados. Intentos hubo muchos, pero fracasaron todos, Es difícil, por tanto, encontrar en los pueblos indígenas actuales, expresiones de aquella primera evangelización fundante, tan fuerte como en otros países de América Latina. No hay templos, ni otras expresiones eclesiológicas, ni rasgos de la llamada "religiosidad popular cristiana".

Durante más de trescientos años los indígenas han resistido en las selvas del Darién y en las montañas de lo que hoy es Coclé, Veraguas, Chiriquí, Bocas del Toro y Kuna Yala.

En 1821 Panamá se declaró independiente del poder colonial y en 1903 proclamó su personalidad propia, como Estado soberano. Pero tales acontecimientos han afectado poco a los pueblos indígenas, que no han sido tomados en cuenta y siguen viviendo marginados del progreso nacional, arrumbados en sus bosques y montañas o dispersos en su diáspora, entre otros pueblos y culturas.

A todo esto, ¿qué hemos hecho como Iglesia? Llegamos, es verdad, a los pueblos indígenas al lado de los conquistadores. En muchos casos callamos ante los atropellos. Hubo también hombres, como los obispos Tomás de Berlanga y Antonio Calderón, que se opusieron a las injusticias y plantearon soluciones a favor de los indios.

Durante siglos, intentamos aproximarnos al llamado valle del Guaymí, a las selvas del Darién y montañas de Kuna Yala. Testigos son Adrián de Santo Tomás, Antonio de la Rocha, Juan de Sahún, Esteban Ferriol, más recientemente Pablo José Volk y muchos más...

Después de mucho trabajar, establecer misiones, predicar, catequizar, evangelizar, sin que hubieran faltado los mártires, señal de la confrontación todavía existente, hace 25 años, se inició junto con los pueblos indígenas, un proceso nuevo de evangelización que Puebla denominó como "proceso de inculturación" (404), y que Sto. Domingo avala y reafirma (*passim*).

En 1979, un grupo de misioneros de todas las áreas misioneras de Panamá, amantes de los pueblos indígenas, se reunieron en Tolé, Chiriquí, para impulsar este proceso. Nos dejaron un bello testimonio de sus proyectos e intenciones, en estas palabras:

A pesar de que estamos lejos de vivir lo que predicamos, pidiendo perdón por nuestras faltas y limitaciones, y conscientes de nuestros fallos en la acción pastoral, confiamos poder decir una palabra iluminadora sobre la realidad indígena y ser su voz cuando no la tienen o son silenciados. En nuestro caminar, con aciertos y errores, buscamos una nueva solidaridad con ellos, en su lucha por la supervivencia física y cultural.

Mucho han cambiado las cosas desde entonces, mucha agua ha corrido por los ríos de las Comarcas indígenas. Entre tanto, los misioneros que trabajamos con los pueblos indígenas hemos celebrado varios ENPI, o Encuentros Nacionales de Pastoral Indígena, que han sido momentos privilegiados y enriquecedores de nuestro quehacer misionero.

En este proceso, ha ido haciendo un camino en el que, a partir de la recuperación de la memoria histórica, los pueblos indígenas han ido haciéndose presentes dentro de la Iglesia como verdaderos sujetos, con su lengua, su cultura y su religión propia. Y la Iglesia ha ido haciéndose parte de los pueblos indígenas al acompañarlos en su vida y compartir sus luchas por el reconocimiento de sus derechos históricos, con la demarcación de sus comarcas y la aprobación de las leyes orgánicas respectivas.

Todo ello nos revela el lugar de la Iglesia en los pueblos indígenas de nuestro país. Va surgiendo una Iglesia con estos rasgos:

Una Iglesia que dialoga con las religiones indígenas: En el IV ENPI proponíamos estas opciones:

“Optamos por abrirnos al diálogo con las religiones indias, con el respeto que merece el misterio de Dios, actuante en ellas, y vivir un auténtico diálogo religioso”.

“Optamos por realizar este diálogo desde una comunión de vida que nos lleve a una comprensión y conocimiento de la fe y creencias religiosas de los pueblos indios, que evite toda interpretación errónea”.

Una Iglesia que acompaña a los pueblos indígenas en sus luchas: defendiendo sus territorios, su cultura, reconociendo sus legítimas autoridades, etc.

Iglesia servidora del Reino: servir al Reino ha de ser el horizonte de nuestra vida como Iglesia presente en medio de los pueblos indígenas, lo que fundamente nuestro ser y hacer.

Una Iglesia que se esfuerza en inculturarse: optar de forma clara y decidida por una evangelización incul-

turada hacia una Iglesia local “con símbolos, ritos y expresiones religiosas compatibles con el claro sentido de la fe, manteniendo el valor de los símbolos universales y en armonía con la disciplina general de la Iglesia” (SD 248). Conocer, valorar y llevar a la práctica: la cultura, la lengua, la memoria colectiva y el proyecto de futuro de los pueblos indígenas.

Una Iglesia solidaria que vive y promueve la solidaridad.

Una Iglesia que reflexiona y da razón de su fe y su esperanza: facilitar espacios y acompañamiento a la reflexión teológica de los indígenas a fin de que puedan emerger y expresarse con libertad las teologías indias y las teologías indias cristianas.

CONAPI (Coordinadora Nacional de Pastoral Indígena).

COSTA RICA

Pueblos Bribris y Cabécares

Trabajador-creador	En los proyectos de creación que Sibö hace, siempre los hace pensando en las semillas (las personas Ditsäwa kjoi). Cuando hizo su casa: la tierra y el cielo, la hizo pensando que en ella iban a vivir las semillas (las personas). Pensó en la tierra para que las personas vivieran en ella, la trabajaran, se alimentaran, y obtuvieran de allí sus medicinas dentro de una relación de armonía con la naturaleza.
El que nos compró	Después de la creación de la tierra Sibö hizo las personas de semillas de maíz. Estas semillas Sibö las compró a una señora que vivía en otro mundo en donde él andaba paseando.

<p>El que nos cuida y protege</p>	<p>Desde el día en Sibö compró las semillas, las sembró, y las organizó por razas. Las semillas han sido perseguidas desde el día en que Sibö las compró, pero Sibö siempre las ha estado cuidando y protegiéndolas de sus enemigos. Para el cuidado y protección de las semillas Sibö dejó la raza de los Sakichawin.</p>
<p>El que nos enseña</p>	<p>Todo lo que hizo y dijo Sibö para transmitir y conservar la vida es lo que el pueblo ha hecho de generación en generación hasta el día de hoy. Este es el asiento de su identidad como pueblo de Sibö.</p>
<p>El Dios comunitario</p>	<p>Sibö nunca hizo nada sólo, siempre trabajó en compañía con otros "reyes". A ellos les consulta y les pide que trabajen en sus proyectos de creación y en la defensa y protección de las semillas. El trabajo comunitario es la orientación que Sibö da a su pueblo. Todo lo que el pueblo hace, lo hace porque Sibö lo hizo y enseñó primero para que sea hecho de la misma forma.</p>
<p>El Dios alegre y festivo</p>	<p>Sibö es una persona alegre. Hace las cosas con un espíritu jovial y con canto. Celebra y comparte con sus amigos. Por esta razón las razas se alegran y festejan los diferentes acontecimientos de la vida y de la muerte.</p>
<p>El que nos ayuda en las necesidades</p>	<p>Sibö es el defensor de la vida. Defiende de los peligros a la creación y a las personas dándoles espíritus protectores. Estos espíritus defienden y mantienen la vida en armonía.</p>
<p>Da normas y leyes para vivir en comunidad</p>	<p>Para que su pueblo viva en paz, en libertad y armonía con la madre tierra. Sibö ha dado normas y leyes. Estas normas y leyes se mantienen vivas hasta el día de hoy por medio de la tradición oral de las historias (Mitos).</p>

Castiga cuando no se cumplen sus leyes	Sibö dejó diferentes castigos para las personas que rompen la armonía entre las relaciones humanas y con la naturaleza.
Respeto el ritmo de la vida y de la naturaleza	No violenta el curso de la historia de su pueblo, él actúa dentro del devenir de los acontecimientos para reorientar el rumbo que el pueblo ha de darle a su vida.
El Dios astuto y sabio	En su manera de ser y de actuar Él es astuto y sabio. Su astucia y sabiduría está a favor de su pueblo para la conservación y resistencia en contra de sus enemigos y para lograr el conocimiento y manejo de la naturaleza, de la vida y de la muerte.
El que nos espera en donde se esconde el sol	Sibö tiene preparado un lugar para todas sus semillas que viven respetando sus enseñanzas. Después de la muerte las semillas siguen el camino del sol hasta llegar a la casa de Sibö. Los que no han vivido de acuerdo a sus enseñanzas son castigados en vida y después de la muerte.
Proveedor	Sibö creó todas las cosas necesarias para que las semillas vivan felices en paz y armonía. El que abusa y tiene más de la cuenta rompe la armonía tiene más dificultades de encontrar el camino de Sibö después de la muerte. En estos casos los velorios son más largos porque hay que ayudarles a que se encuentren con Sibö.

Jesús en las culturas Bribris y Cabécares

Presencia milenaria de Sibö en el pueblo	Los pueblos Bribris y Cabécares han heredado de sus abuelas y abuelos una riqueza milenaria de humanidad y de sabiduría de Sibö. El espíritu de Jesús ha estado presente a lo largo de su historia. Esta experiencia de fe milenaria vivida hasta el día de hoy le da identidad y dirección al proyecto de vida de los pueblos Bribris y Cabécares.
--	--

<p>Presencia milenaria del Espíritu de Jesús en el pueblo</p> <p>Encarnación del Verbo</p>	<p>“La Revelación de Dios es donación amorosa y personal. En el transcurso de la historia, la Revelación toma en los diferentes pueblos sus propias formas culturales de ser, de vivir, y de expresarse.</p> <p>Con la encarnación del Verbo, el Hijo de Dios quedó sembrado en la historia de todos los pueblos; todo quedó empapado de la presencia salvadora y liberadora del Verbo hecho carne, semilla de vida nueva. En consecuencia, el anuncio del Evangelio, no inicia la presencia de Cristo en las culturas.</p> <p>La misión Evangelizadora hace que la presencia y la obra del Espíritu de Jesús queden de manifiesto” (Cf. Diócesis de Limón, Plan Diocesano de Pastoral, p. 197, No. 29. Costa Rica 1995).</p> <p><i>El pueblo al leer su Historia, reconoce la presencia del Espíritu de Jesús que les ha acompañado hasta el día de hoy.</i></p> <p><i>Esta experiencia religiosa ha favorecido la acogida del anuncio del Evangelio de Jesús.</i></p>
<p>Jesucristo Buena Noticia para los pobres</p>	<p>Sibö el creador de las semillas es a la vez su defensor.</p> <p>A lo largo de la Historia Sibö se presenta como el defensor de las semillas porque él sabe que desde su creación ellas son débiles. Las defiende contra otros seres poderosos que las quieren dañar.</p> <p>La Buena Noticia de Jesús se da dentro del marco de la opción preferencial por los pobres.</p> <p>Este anuncio de Jesús a las comunidades indígenas desde su realidad de pueblos empobrecidos y excluidos resulta ser siempre conflictiva dentro de un proceso de cambio de situaciones inhumanas e injustas a situaciones más humanas y justas.</p> <p>El Evangelio nos enseña que hay que hacer el bien a todos especialmente a los pobres, a los que sufren y a los enemigos.</p>

	<p>Con su vida y palabras Jesús nos enseña compartir lo que tenemos, especialmente con los pobres. El hambre es fruto del egoísmo, si las personas aprenden a compartir ya no habrá más hambre ni muerte en el mundo.</p>
<p>Encarnación de Jesús en el contexto histórico-cultural del pueblo</p>	<p>El primer libro de Sibö está en la vida y en la Historia de nuestras comunidades. El segundo libro de Sibö es la Biblia, ella es la Palabra de Sibö.</p> <p>Creemos que la revelación Bíblica se fortalece con nuestra historia, porque la revelación de Sibö a la humanidad es una sola.</p> <p>Jesús, el Hijo de Sibö fue engendrado por una mujer y nació en Belén. Vivió y practicó las tradiciones de su pueblo; enseñó las Buenas Noticias del Reino de Sibö a la gente pobre.</p> <p>Por eso es importante conocer y vivir la Palabra de Jesús, para que fortalezca y haga florecer las semillas de Sibö presentes en nuestros pueblos.</p>
<p>Jesús viene a animar y fortalecer el proyecto de vida del pueblo</p>	<p>A medida que las comunidades inculturen el Evangelio de Jesucristo, éste se convierte en savia que regenera el árbol del pueblo indígena, cuyas raíces están vivas.</p> <p>Cuando nos reunimos a celebrar nuestra fe comunitaria en el proyecto del reino de Sibö, no podemos olvidar que las raíces de este proyecto han estado vivas en nuestro pueblo hace miles de años. El Proyecto de vida de Sibö es uno sólo.</p> <p>Cuando celebramos nuestra fe en Jesucristo, no podemos dejar de un lado las enseñanzas que están en nuestras historia, en las tradiciones, en la sabiduría de los Usecklä, los jawa, y de las abuelas y abuelos. Tenemos que tener en cuenta la vida de la comunidad con sus luchas, sufrimientos, alegrías, esperanzas y proyectos.</p>

	<p>Cuando vamos viviendo y profundizando las enseñanzas de Sibö, reafirmamos que Sibö respeta, valora y se revela de acuerdo a la cultura, a la vida y las tradiciones de cada pueblo, como lo hizo Jesús en Nazaret.</p>
Jesucristo libertador	<p>Como pueblos marginados queremos mirar y seguir a Jesús desde su experiencia de Sibö vivida con los empobrecidos, los excluidos de la sociedad por motivos religiosos, políticos y económicos.</p>
Jesús sufriente	<p>Sabemos que en el árbol de nuestra Historia de dolor está marcado el rostro sufriente de Jesús; sus flores y frutos son el signo vivo de que la savia de la resurrección de Jesucristo está animando los procesos de liberación y de humanización de nuestros pueblos.</p>
Jesús Salvador	<p>Cuando conocemos y hacemos nuestro el Proyecto de vida de Sibö que está en la memoria del pueblo, podemos dialogar con las religiones cristianas sin perder nuestra propia identidad. Este diálogo fortalece y enriquece nuestra experiencia de Sibö y en él descubrimos a Jesús como Hijo de Dios y salvador nuestro.</p>
Discipulado de Jesús	<p>Durante varios años hemos hecho la experiencia de Fe reuniéndonos en nombre de Jesucristo, para escuchar y reflexionar su palabra. Con la fuerza de su palabra oramos, cantamos y buscamos llevar a la vida sus enseñanzas. Somos testigos de cómo el Espíritu Santo va actuando en nuestras comunidades. Transformando nuestras vida de acuerdo al proyecto del reino de Sibö.</p> <p>A la vez nos alegramos al ver como Sibö va eligiendo y llamando a algunas personas de nuestras familias para enviarlos a evangelizar a otras comunidades lejanas.</p>

<p>Jesús resucitado, camino de una nueva humanidad</p>	<p>En Jesucristo resucitado encontramos el camino de la nueva humanidad. Él nos enseña el camino para vivir como hijos e hijas de Dios.</p> <p>El Espíritu Santo nos va transformado, haciéndonos crecer en la nueva humanidad de Jesucristo.</p> <p>La presencia del espíritu de Jesús resucitado en todos los pueblos y culturas de la tierra, hace que todos ellos vayan caminando en la construcción de la humanidad.</p>
--	---

NICARAGUA

Los nombres de Dios en las culturas indígenas

Se le llaman o denominan con diferentes nombres:

1. *Wan Papaskra* - Creador.
2. *Wan Aisa* - Nuestro Padre.
3. *Wan Kingka* - Nuestro Rey.
4. *Karnikira* - Todopoderoso.
5. *Kumi baman* - El Único.
6. *Ban kaiara karnikra* - Eternamente todopoderoso.
7. *Wan rayaka Dawanka* - Señor de la vida.
8. *Ban Kaiara Dawanka* - Señor de la eternidad.

Jesucristo en las culturas indígenas

1. *Dawan* - Señor.
2. *Jisas* - Jesús.
3. *Kraist* - Cristo.
4. *Sasakra* - Salvador.
5. *Sunukira bankaiara* - Santísimo.
6. *Yamni* - Justo.
7. *Patkaskira* - Sin culpa.
8. *Padin mamunra Dawanka* - Señor de Perdón.
9. *Ban Kaiara Dawanka* - Señor eterno.
10. *Kasakkira Dawanka* - Señor leal.
11. *Rayakaia wanki Dawanka* - Dador de vida.
12. *Sunukira* - El Santo.

HONDURAS

Introducción

La Pastoral Indígena en Honduras comenzó más por iniciativa de algunos sacerdotes individualmente, que por un mandato de la Conferencia Episcopal, un grupo de sacerdotes se reúnen con frecuencia en un lugar determinado del país, para dialogar acerca de la pastoral y de la sociedad hondureña de sus problemas, estos sacerdotes son afines en su trabajo, y en su forma de ver la realidad. Estas reuniones son periódicamente cada dos o tres meses a veces informales, lo más importante es reunirnos, saludarnos y ofrecernos ayuda mutua en el trabajo de pastoral y social, fue así como comenzó y por la motivación de las noticias que se decían de la pastoral indígena de Guatemala y El Salvador.

Fue hasta después, que por sugerencia del CELAM la Conferencia Episcopal legitimó este trabajo y nombró un obispo para acompañar este proceso de trabajo de pastoral, nombrando acertadamente a monseñor Virgilio López que de Dios goce y como secretario ejecutivo al padre Eduardo Méndez de la parroquia de Taulabé de Diócesis de Comayagua.

Honduras es habitada por las etnias: Miskitos en la zona oriental de Honduras, también en esta misma región existen pequeñas comunidades de Tawahkas, los Pech en el departamento de Olancho, en el departamento de Yoro están los Tuluapanes, estas etnias hablan su propia lengua y también el español, en la región central y occidental están los Chortis y los Lencas, y en la zona Atlántida del país se encuentran los Garifonas, estos últimos aunque no sean una etnia propiamente dicha, también son tomados en cuenta en nuestra pastoral. Aunque no participan con la misma intensidad que lo hacen las demás etnias.

También la pastoral indígena tiene un cuerpo coordinador a nivel nacional aparte del obispo y del sacerdote, este grupo coordinador es el encargado de la animación pastoral, se reúnen a cada tres meses en una comunidad indígena, este es un espacio de reflexión y momento para compartir con todos los miembros de esa comunidad donde se reúnen, son asambleas muy vivas, y de mucha participación, y las asambleas nacionales se van rotando de una región a otra donde existen grupos étnicos, también a nivel regional tienen sus propias reuniones a cada tres meses, poco a poco la pastoral está consolidándose, y adquiriendo su propia identidad.

Ritual de la compostura de Romería en los pueblos lenca de Honduras

Hacer la veneración de la compostura es como sembrar con abono, el abono es la sangre del pollo, las candelitas, el chilate, el fresquito.

El abono es rezar encomendarle a Dios y a la santa tierra se hacen las veneraciones para todas las siembras: maíz, papas, frijolerías, tomateras, todo de la tierra y también a los santos ángeles y arcángeles.

Recordamos a los ángeles porque ellos nos dan agua y todas las frutas de la tierra, los ángeles son mandados por Dios, hacemos la veneración para que vengan buenas cosechas. Si no las hacemos vienen enfermedades y malas cosechas.

Hacemos diferentes composturas de la tierra, se hace el altar en el centro de la milpa, copaliamos el maíz y los frijoles que nos da la santa tierra virginal también la madre riega su leche para regar los cultivos.

Compostura del agua o nacimiento de manantiales.

Compostura del recogimiento del tamo.

Compostura del conocimiento, cuando se dobla el maíz.

Compostura de acción de gracias al Padre Eterno (san Cristo) de Intibuca.

Compostura de Romería.

Se hace el homenaje con candelas, copal cacao, limosna, pollo, como chilate pino, pacaya, flores y reliquias. Él como representa el buen ángel que ocupa el primer lugar en el altar. El copal es privilegio y obligación del rezador o dirigente. El copal viene de las esquinas del mundo como también el cacao, pues son de origen sobrenatural, por efecto todo lo que el copal humea recibe una bendición divina.

La candela. La luz de la candela es una ofrenda un don que agrada las divinidades y a los espíritus además baña el sitio sagrado en una atmósfera sobrenatural. La candela grande es dedicada al Padre Eterno. La cruz. Simboliza la cristiandad, generalmente se ocupan dos cruces. La bronca hecha de palos, pacaya y la cruz que lleva el rezador que es llevada al altar y bendecida por un anciano o por el padre. El cacao los granos del cacao sirven como un pago a los espíritus, ángeles y dueños de la tierra.

Las aves. El sacrificio de las aves y el consumo de ellas son los momentos culminantes de las composturas, el pollo tiene que ser macho y tierno el cual se comerá el rezador y el otro los invitados, el pollo es sacrificado al zomo en nombre de los ángeles del cielo y aquí esta ligado al Padre Eterno Dios Todopoderoso para el cual no puede haber sustituto.

El chilate es indispensable para las composturas se hace de maíz blanco y tostado y con agua.

Los cohetes casi todas las composturas inician y terminan con el sonido estrepitoso de un cohete tirado al cielo, los cohetes son voces tiradas a los ángeles.

Después de la romería la compostura se mantiene para hacer la octava en casi todas las composturas hay música e invitados para la fiesta.

Es un rito, sólo entran los familiares y los más allegados.

Los tolupanes

Los tolupanes no son extremadamente religiosos, tal vez porque lo han olvidado por falta de práctica o, simplemente, como una reacción a su situación de sometimiento durante quinientos años. Además de que los españoles no le dieron mucha importancia. En la actualidad prácticamente han olvidado su religión ancestral

En el presente no se encuentra ninguna Iglesia católica en el sector indígena tolupanes, los sacerdotes atienden estas comunidades indígenas por medio de catequistas y celebradores de la palabra, los indígenas bajan de sus comunidades a las comunidades ladinas casi exclusivamente para que los niños reciban el sacramento del bautismo.

Algunos grupos evangelistas han penetrado en la zona, pero los casos de conversión al protestantismo son aislados.

La mayoría de la tribu tulupanes se denominan católicos, la denominación de católicos se debe al recuerdo del sacerdote Manuel de Jesús Subirana, sin embargo, en términos generales se sienten abandonados por parte de la Iglesia católica ya que después de Subirana los sacerdotes solamente les visitan para las ferias patronales una vez o dos veces por año.

Aspecto religioso y cultura de los garífonas

Por más de 300 años los garífonas han estado desarrollando su cultura, la cual ha cambiado constantemente en respuesta a nuevas necesidades y conforme han entrado en contacto con otras poblaciones. Sin embargo reflejan una herencia ancestral, legado de la cultura Arawaka caribe de las Guayana y de las cuencas del Amazonas además de su pasado africano y el aporte de la cultura hispana, su mayoría practica el catolicismo pero también su sistema filosófico-religioso es el llamado dugu muy parecido al vudu de los haitianos.

Actualmente le tienen mucha devoción a la Santa Misa, y Novena a los difuntos, la misa en la ermita y el rezo en su casa, preparan un altar privado en la casa de la familia que patrocinó el rezo, dan comida y bebida, una parte del rezo lo hacen en la casa y otra parte en la calle en lengua garífona, bailes y música, tradicionales con tambores.

El sincretismo se evidencia de diferentes maneras por ejemplo en un cuarto de la casa donde se celebra el rezo que en su lengua es el chugu y dugu colocan retratos de Jesús y de la virgen, un crucifijo y unas velas blancas frente a estos artículos sagrados se coloca parte de la comida y botellas de aguardientes, que estarán incluidas en la ofrenda para los muertos, más tarde estos alimentos se colocan en una mesa, el rezador o el que dirige rocía aguardiente con su boca sobre ella haciendo la señal de la cruz.

Además del español el garífona habla su propia lengua y mantiene las costumbres y tradiciones que manifiestan su mezcla afro indígena, la misma lengua cuyo origen según algunos investigadores, es una mezcla de otras lenguas entre ellas el francés, también la palabra garífona define no solamente el idioma sino a la gente

que lo habla, diferenciándolo de aquellos que sólo hablan el inglés.

La estructura familiar es de carácter matrifocal, es decir centrada en la figura materna, la mujer debe tener su casa y no vivir en la casa del marido. Otro hecho importante es que entre los garífonas es notable la cooperación económica, que caracteriza los núcleos familiares; incluso los niños son criados comunitariamente sin tener necesariamente vínculos familiares.

La posición social de los garífonas en el caso de Honduras, se ha convertido en grupo a nivel nacional que ya no sólo viven en la zona rural ni en las ciudades costeras, sino también en la capital en donde han ocupado altos cargos, tanto en el gobierno como en otras áreas han logrado la profesionalización en diferentes campos.

Aspecto religioso y cultural de los pech

Hasta el siglo XVIII, los pech vivían en el corazón de la selva de Agalta su actividad productiva era la casería y la pesca con una incipiente agricultura especialmente la yuca y el maíz y se caracterizaban por ser nómadas.

De la religión poco se conoce antes de la llegada de los españoles, según Vasco de Herrera Diego López Salcedo, gobernador de Honduras logró conocer la religión de los Indígenas de Trujillo dicen que tenían unas imágenes de piedra marmoleada, tenían forma de mujer y a ellos le encomendaban sus negocios y haciendas para que los guardaran de los malos tiempos y adversidades, además tenían otros adoratorios (templo) estaba a cargo de este templo un anciano a quien llamaban papa-wata que era un hombre soltero y tenía el cabello largo que le llegaba hasta la cintura, estaba también encargado de la educación de los hijos del cacique, así podemos decir que a la llegada de los españoles los pech tenían una religión politeísta.

Actualmente los *pech* son poseedores de una cosmovisión muy particular que los diferencia del resto de la sociedad hondureña y se expresa en los diversos aspectos de la vida cotidiana, en los que se destacan las fiestas, bebidas y su relación con la naturaleza. Guardan un profundo respeto por la flora y por la fauna y una serie de normas que regulan la explotación del bosque y de los animales, que les permite un equilibrio con el ecosistema.

De la música tradicional de los *pech* se conserva poco. Sus antiguos instrumentos han sido olvidados; sólo los ancianos guardan celosamente los secretos de esta música, casi como un tesoro. Entre sus instrumentos típicos destacan el tambor, la flauta, y la maraca, también se conservan canciones en lengua *pech*.

El origen del *pech* se pierde entre el mito y la historia sobre el origen del hombre se cuenta que:

Pata Cher-cama, nuestro bisabuelo, tenía un hermano que se llamaba Lau y a éste le encomendó la tarea de crear 9 hermanos. Lau construyó una casa con varas y lodo cubierto con pacaya y capuca. Cher cama le ordenó a su hermano Lau que recogiera la corteza de un árbol llamado *jobo* y que preparara nueve hamacas para 9 hermanos y hermanas que se iban a formar; a éstos los alimentaría con cacao y miel. Pasados 9 meses, Cher cama revisó las hamacas y encontró que los niños ya estaban formados, pero que Lau se comía lo que les mandaban a los niños. Decidieron castigar a Lau, pero éste al darse cuenta huyó.

Por otra parte, los ancianos, que son los encargados de la memoria histórica, recuerdan con alegría las fiestas ceremoniales del mes *as*, que corresponde al mes de enero, que es la fecha que celebran la llegada de su rey a la tierra.

La historia mítica del pech habla que este pueblo es hijo del Rayo, y que los rayos en épocas anteriores fueron pech que vinieron sobre la tierra y que lucharon por exterminar a los gigantes caníbales.

Aspecto religioso de los tawahka

Los tawahka muestran un alto grado de penetración cultural misquita. Durante el siglo XIX, los tawahka estuvieron a punto de extinguirse, debido a que los varones no deseaban unirse a las mujeres misquitas, ante la escasez de mujeres tawahkas por razones no determinadas. Ocurre lo contrario con los misquitos, quienes sin problema alguno deciden juntarse con las tawahka.

Una muestra de la influencia misquita es la bebida denominada uabulo o guabul una especie de puré de plátano.

Estratificación social de los tawahkas

Entre los tawahkas no existe una estratificación social. Ellos conservan inalterables los sentimientos solidarios e igualitarios. Los lazos familiares son muy extensos: un 90% de la comunidad está emparentada. Los padres determinan el futuro de sus hijos mediante el acuerdo verbal. Cuando los hijos están en la niñez o en la adolescencia, entre las familias ocurre un acercamiento natural y una serie de condiciones que posibilitan la prematura aspiración familiar. Llegado el momento de la unión conyugal, se efectúan los preparativos desarrollándose una simple ceremonia de entrega, acompañado de consumo de chicha y una comida tradicional.

En caso excepcional se casan por lo civil, ya que este matrimonio para ellos es muy oneroso, ya que para llegar a la cabecera municipal tienen que tardarse de 8 a 10 días en balsas por el río; por eso ellos prefieren sus hábitos tradicionales de desposamiento.

Aspecto religioso y cultural de los misquitos

Antes de la penetración religiosa europea especialmente la morava, la cultura misquita poseía una basta cosmogonía; reconocían una serie de deidades, que se encarnaban en el sol, la luna y las estrellas Así, Prahaku era el espíritu causante de los huracanes y tormentas. "Kumadora", el arco iris, era considerado como de mal augurio, ya que anunciaba la llegada del espíritu de los vientos. Además existían otros espíritus, los demonios, que habitaban la tierra y se les tenía como culpables de las enfermedades. El quehacer religioso estaba encomendado a un personaje que, en su legua, se dice Zukia, que aparte de ser un guía espiritual, también era el curandero del grupo. Entre estos líderes espirituales habían algunos que eran especialistas en liberación de espíritus de animales. Estos líderes espirituales participaban en las cosas terrenales. Dentro de la estructura del gobierno local, siempre se les consultaba para la toma de decisiones importantes, incluyendo aquellas decisiones militares y algunas veces eran los que podían unificar lo político y religioso. A la vez, eran los encargados de mantener el equilibrio de las relaciones del grupo con la naturaleza, como la caza y la pesca, que eran las actividades de subsistencia fundamentales de estos grupos. Casi siempre sus prácticas dependían de ritos mágicos, efectuados por el zukia o líder espiritual, ya que según los misquitos había un saber que venía de los animales, al que había que adorar para que estas actividades fueran exitosas.

Aparentemente, los misquitos incorporaron determinadas influencias extranjeras religiosas sin modificar las propias, como algunas costumbres afroamericanas, provenientes de Jamaica y Bélice, que servían para hechizar o defenderse de alguien.

En la actualidad los misquitos han transformado muchas de sus costumbres; ya no usan sus trajes típicos, pero tienen gran variedad de canciones y danzas.

La mayoría de los pueblos misquitos pertenecen a la Iglesia morava, pese a que algunos siempre visitan a los Zukia (brujos); los visitan sobre todo para asuntos de enfermedades. Hay buenas relaciones entre la Iglesia católica y la morava. Las sectas protestantes han tenido muchas dificultades en encontrar adeptos.

El aspecto religioso es tan importante en la cultura misquita, que aun en los poblados donde no hay letrinas, el edificio de la Iglesia, ya sea morava o católico, es el lugar más cuidado por la comunidad. El factor religioso, aunque sea tradicional, constituye uno de los medios para reunir a la gente de la comunidad.

La actividad que realiza la Iglesia morava es más que todo asistencialista. Eso no quiere decir que en algunos momentos críticos los líderes no hayan tomado posiciones claras frente a la realidad. Hay regiones donde la Iglesia morava se dedica a repartir ropa usada. La Iglesia católica, en cambio, realiza un trabajo de pastoral de tipo tradicional centrado en el canto, la oración y novenas a los santos, pero también hay sectores de los misquitos donde hay un trabajo de concientización; pero los mismos agentes de pastoral dicen que tiene que ser despacio, y sin perspectiva a corto plazo.

La Iglesia morava y católica son las únicas organizaciones donde la gente se siente bien y sus líderes gozan de mucha credibilidad. Es importante señalar que, en toda la región misquita, la Iglesia juega un papel decisivo respecto a la solidaridad y a la creación de una identidad regional.

Aspectos religioso de los chortis

El 90% de los campesinos con tradición chortis practican la religión católica; no obstante, últimamente se han presentado en la región algunas sectas de proce-

dencia norteamericana. Entre los campesinos de tradición chortis, las ideas religiosas no son necesariamente un reflejo fiel del pasado indígena. En la conquista, los españoles exterminaron sistemáticamente a los representantes de la casta sacerdotal, quienes se llevaron a la tumba innumerables secretos y un conocimiento profundo de la religión.

Los que sobreviven, son los que mezclan sus antiguas creencias religiosas con elementos de la religión católica. Debemos considerar que la religión chorti precolombina y la religión católica tienen afinidades. Conocen el bautismo, la confesión, la costumbre de peregrinar, el uso del incienso, la idea del sacrificio. Los campesinos de tradición chorti reúnen en una misma devoción a la Diosa de la tierra y la Virgen María. Se muestran reacios al matrimonio tal como lo concibe la Iglesia; entre ellos abundan las uniones libres.

El Santo Patrono de una comunidad está directamente asociado con los ritos agrarios, Chacc, la lluvia y Panahturo, el viento. Estos elementos de la naturaleza son dirigidos por el arcángel san Miguel, quien determina el clima y las frecuencia de las precipitaciones. La Virgen María es la guardia del maíz. Le ayudan a los dioses cuando vierten el agua de sus calabazas, que cae en forma de lluvia sobre la tierra.

El Dios de los Sueños es masculino para los hombres y femenino para las mujeres. Acompaña con frecuencia el Dios de la Muerte. El deseo de dormir en pleno día es funesto, pues significa que el dios de los sueños trata de hundir a sus víctimas en sueño.

El Dios de la Muerte, que es a la vez masculino y femenino, tiene la apariencia de un esqueleto en un lienzo blanco. Está armado con un bastón largo, con un cuchicho de huesos en la punta invisible, para todos los

demás. Se presenta ante los ojos del que va morir. Si se le coloca cerca de la cabeza de una persona enferma, tiene aún la posibilidad, si es bien cuidada, de escapar; sin embargo, si se coloca a los pies del enfermo, éste está condenado a morir sin remedio. Los espíritus de los muertos a veces atacan a los vivos, hay que ofrecerles simbólicamente de beber y de comer, por ejemplo ayote en miel. Los chorti tienen gran respeto por los muertos; cuando los mencionan utilizan términos afectuosos, por ejemplo: "los espíritu de los desaparecidos". Ofrecen a estos espíritu flores, velas, recipientes llenos de alcohol, que los depositan en el piso de la Iglesia.

Los nombres de Dios en la cultura indígena de Honduras

Para definir la concepción de Dios en la cultura indígena de Honduras, tomaremos una de las más representativas, la de la comunidad de Yamaranguila Lenca. La religión es para ellos el cuerpo totalizador de su cultura. Profesan el catolicismo, de una forma muy propia. La reconocen como religión antigua, que es altamente conservadora. Además, han conservado prácticas autóctonas heredadas que justifican la diferencia con el catolicismo ortodoxo. Ellos hablan de Cristo y la Virgen María como el padre y la madre formadores. Practican sacrificios de animales, para agradecer y pedir perdón a los Ángeles.

Pero también en nuestro marco doctrinal, la pastoral indígena en Honduras define a Dios de esta forma: Dios es papá y mamá, generoso y misericordioso, Dios se preocupa de sus hijos, Dios es reino de vida, está en las buenas y en las malas. En una familia tiene que estar el papá y la mamá; si no está alguno de los dos, está incompleta; deben estar juntos los dos. Es como el fuego y el agua, los dos son importantes. Hay que saber cuándo ser agua y cuándo ser fuego. Cuando hay un proble-

ma serio, hay que ser agua, para apagar el fuego de la violencia; pero cuando está la familia fría, hay que calentarla con la palabra, el consejo, con la fuerza.

Jesucristo en la cultura indígena hondureña

Los indígenas de Honduras tienen la ventaja de que muchos son agentes de pastoral, muchos son Delegados de la Palabra de Dios, movimiento apostólico que nació en Honduras ya hace cerca de 40 años. Ese espacio de reflexión nos ha ayudado a conocer la persona de Cristo, ya que la celebración de la Palabra de Dios es Cristocéntrica, y de allí han nacido muchas organizaciones; incluso la pastoral indígena tiene un fuerte nexo con los Delegados de la Palabra de Dios. Nosotros creemos que esta parte se encuentra bastante clara, la pastoral indígena hondureña tiene bien claro que Jesucristo es la Palabra del Padre, que se encarnó, vivió e iluminó el caminar del pueblo.

La Iglesia en la cultura indígena de Honduras

La Iglesia de Honduras está compuesta por siete diócesis, presidida por el cardenal Oscar Andrés Rodríguez, arzobispo de Tegucigalpa, hondureño. La diócesis de Choluteca tiene un obispo canadiense; Olancho, un obispo norteamericano; Comayagua, un obispo maltés; San Pedro Sula, un obispo español; Santa Rosa de Copán, un obispo hondureño. Todos son religiosos, Hacemos esta aclaración para dar a entender que hemos tenido alguna dificultad en la inculturación del Evangelio. Creemos que nos ha hecho falta cierto realismo y humildad, para aceptar que Dios se hace presente en otras culturas. Hay sectores de la Iglesia hondureña que tienen un buen trabajo y buen entendimiento con la cultura indígena, pero hacemos la salvedad que son pocos. La mayoría de los sacerdotes la ignoran o no creen que es parte de la Iglesia. Sin embargo, la cultura indígena es un hecho está en las comunidades.

Hace unos 5 años, la pastoral indígena envió una carta a la Conferencia Episcopal, explicándoles su sentir y su forma de ver la realidad, pidiéndoles acompañamiento. Una comisión habló con nuestros obispos y fueron recibidos por la Conferencia en pleno.

Otro hecho cultural religioso que nos identificó fue el manifiesto de Santa María. Esto fue en agosto del 2002, en el marco de la celebración de la primera Eucaristía celebrada en Punta Caxina, Trujillo, en 1502. Las etnias hondureñas quisieron hacer un gesto de unidad y manifestar su religiosidad; al mismo tiempo dar a conocer al resto de la sociedad que estamos vivos y que somos parte de ella y de la Iglesia.

No podemos ignorar el acompañamiento de Caritas nacional para tal evento, culminando con una Eucaristía presidida por un obispo y concelebrada por siete sacerdotes. Algunos de los compromisos de este manifiesto fueron:

Proteger nuestra unidad étnica.

Propiciar espacio de convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza.

Reclamar el derecho de acceder a los bienes y servicios que el estado está obligado a brindar.

Y las peticiones que se le hicieron a la Iglesia fueron:

Que sean respetuosos de nuestras costumbres y nos enseñen a vivir en comunión, como hijos de un mismo Padre.

Que todas las Iglesias establezcan diálogo y coordinación, para evitar divisionismo en las comunidades.

Que la predicación de la Biblia no sea utilizada para intimidar a las gentes ni para destruir las costumbres propias de los pueblos.

Que todas las Iglesias incorporen como parte de su trabajo el desarrollo social, la promoción de la justicia y la práctica de la solidaridad.

Que las ayudas recibidas por las Iglesias sean manejadas con la participación de las comunidades, se orienten al desarrollo y no fomenten dependencia.

Que la predicación sea apegada a la realidad.

Conclusión

La pastoral indígena en Honduras es relativamente joven, pero dinámica. En poco tiempo ha logrado consolidar un trabajo de pastoral dentro de la Iglesia, aunque es cierto que no es la niña bonita de la mayoría del clero; muchos le tienen respeto y admiración. La Conferencia Episcopal ha nombrado un obispo para acompañar el proceso, y la participación del padre Eduardo Méndez le ha dado el toque necesario para poder interactuar con el resto de la sociedad. Algunas organizaciones no gubernamentales están bastante interesadas en el proceso que desarrolla la pastoral indígena, ya que es uno de los espacios donde pueden converger las etnias del país. Además, la pastoral indígena no la concebimos como un movimiento apostólico más, sino la pastoral en su conjunto de la zona de donde viven los indígenas. Estos pueden ser jóvenes, niños o adultos; lo que nos interesa es que la comunidad adquiera conciencia de su historia, busque su identidad y luche por mejorar su realidad.

EL SALVADOR

Los nombres de Dios

Ante la solicitud presentada por el Departamento del CELAM, sobre los nombres de Dios en la cultura indígena de El Salvador, los nombres de Jesucristo en la cultura indígena de El Salvador y la Iglesia en la cultura indígena de El Salvador, vamos a tratar de responder por medio de estas letras que no serán muy grandes, muy largas, pero si esperamos expresar lo que necesitamos compartir con los demás hermanos y hermanas que participan en este encuentro.

Para comenzar tenemos que decir que El Salvador está marcado por dos grandes bloques de pueblos indígenas definidos en su cosmovisión. Se trata de la región de El Salvador que poblaron los aztecas o mejicas, conocidos hoy como náhuatl y hablan del idioma náhuatl; y la otra región poblada por los lenca, los lenca totalmente vinculados a la gran civilización maya, cuyo idioma es el potón.

Los aztecas, mejicas o náhuatl dominaron toda la parte central y occidental de El Salvador, separados por la frontera natural de el río Lempá. Los lenca dominan y dominan la parte oriental de El Salvador y la parte norte, lo que son los departamentos de Chalatenango, Cabañas, Morazán, La Unión, San Miguel y una parte del departamento de San Vicente; de tal manera que tenemos aquí dos grupos étnicos bien distintos y bien definidos.

Tenemos que reconocer que en el área lenca muy poco se ha trabajado. En lo que respecta a la parte náhuatl y pipil no hay dificultad para expresar los conceptos de Dios, de Jesucristo y de la Iglesia; pues son puntos ampliamente tratados, en los estudios de la religión azteca o mejica y de allí todo lo que se refiere a la religión

azteca, mejica, náhuatl de México, pues es la misma religión, por ser la misma gente o el mismo pueblo, que se vive o se tiene en la región náhuatl y pipil de El Salvador. De tal manera que los nombres de Dios, de Cristo y de la Iglesia en la parte náhuatl y en la parte pipil, son totalmente iguales a los de México, de los aztecas y de los mejicas.

Sí hay una connotación muy especial y una gran diferencia en la otra parte de la población de El Salvador, en la parte lenca, sí hay una diferencia y una realidad bastante desconocida; reconocemos que en esta parte el elemento de la religión se ha tratado muy poco y por tanto se conoce muy poco acerca de la divinidad en la religión lenca y de la estructura religiosa de este pueblo; pero que bueno que este encuentro uno de los puntos a tratar es éste, y esto nos da la oportunidad de preocuparnos y acercarnos más al pueblo lenca, tanto de El Salvador como de Honduras que tiene el mismo punto de referencia en cuanto a Dios, la Divinidad y la Religión.

El origen del pueblo lenca y la relación de éste con los mayas, da la pauta para darnos cuenta de que se trata de la religión maya vivida por los lencas; la religión lenca está totalmente vinculada con la religión maya, especialmente una parte maya - quiché.

Hay testimonios escritos de misioneros y de oidores en los momentos de la colonia lograron conocer en los pueblos lencas de Honduras y El Salvador acerca de la religión, de la divinidad y de los nombres de Dios, en la población lenca.

Vamos a tener en cuenta los escritos de la antropóloga Ana Chacman, de sus trabajos de largos años con los lencas de Honduras y de los escritos del historiador Jorge Lardé y Larín, en cuanto a los lencas de El Salvador.

En el libro de *El Salvador, historia de sus pueblos, villas y ciudades* don Jorge Larté y Larín, habla como en el pueblo de Conchagua, la leyenda de Comisáhuatl totalmente relacionada con los lencas de Honduras, expresa el origen de la religión lenca y los nombres de Dios, en la teología lenca o en la sabiduría lenca.

Vamos a leer textualmente lo que el historiador Larté y Larín, escribe en este libro, él titula esto como la Leyenda de Comisáhuatl, dice así:

El cronista Fray Juan de Torquemada, recogió de labios de los indios lencas de la provincia de Corquín, hoy departamento de Lempira y antes de Gracias a Dios, en la República de Honduras, la Leyenda de Comisáhuatl, era una mujer blanca, como castellana, poseedora del arte mágico de quien se consideraban deudores de su civilización los indios lencas de los confines de El Salvador y Honduras.

Según esta narración, 200 años antes de la conquista hispánica, a principios del siglo XIV había llegado a Cerquín una señora llamada Comisáhuatl, que quiere decir Tigre que vuela, porque era muy sabia y estos indios amaban mucho al tigre, y así le aplicaron este nombre; llegó esta heroína civilizadora a un lugar denominado Cealtcoquin, cuyos moradores adoraban ídolos con caras de pumas; portando una gran piedra con tres puntas y en el extremo de cada punta, esculpidos tres rostros deformes; decían los aborígenes que, Comisáhuatl la llevó allí por el aire y que en virtud de la piedra vencía las batallas; la heroína y semi diosa fundó un basto imperio y tuvo, según unas versiones tres hijos, aún cuando otros afirmaban que no conoció barón, pero que tuvo tres hermanos a quienes cuando se sintió vieja, repartió las tierras y les dio buenos consejos para el buen tratamiento de sus vasallos, mandó en seguida una cama de

casa y vino un gran relámpago, con truenos y vieron un lindísimo pájaro volando porque nunca más apareció la señora, creían que era ella el pájaro que se fue al Cielo. Desde aquel suceso hasta la llegada de los españoles, los aborígenes lencas, solemnizaban ese día con gran fiesta y mitos; Comisáhuatl que según la leyenda hacía muchos encantos, fundó en Corquín una religión particular y en memoria de sus enseñanzas y prácticas religiosas los indios lencas adoraban al padre Itanipuca y a la gran madre Ilanguipuca, a quienes le pedían la salud; los hijos o hermanos de Comisáhuatl, agrega la relación de Torquemada, gobernaron la provincia de Corquín en buenas costumbres y fue gente valiente y guerrera. Hasta aquí el testimonio del historiador Jorge Lardé y Larín.

Hay como varios elementos aquí a tratar; primero el nombre de Dios en la cosmovisión lenca, no es un Dios individual, un Dios Hombre sino que es dual es Hombre-Mujer, es padre-madre; Itanipuca, es Gran Padre: Ilanguipuca, Gran Madre: Maccapuca, Gran Señor, Gran Jefe. Al Gran Padre y a la Gran Madre los lencas le pedían la salud, en Lempira Honduras, en Tomalá existe la piedra en el que los lencas iban a pedir la salud al Gran Padre y a la Gran Madre, allí se implantó el culto a la Virgen de los Remedios y se venera hasta hoy, pero allí los lencas de Honduras y El Salvador, al Gran Padre y a la Gran Madre, hoy a través de la Virgen de los Remedios.

Otro punto de esta narración es, una Religión Revelada, una religión traída del Cielo, por un personaje desconocido Comisáhuatl; la señora Tigre que vuela que al final de su vida se va en forma de pájaro, en forma de tigre, volando al cielo y que deja la religión del Gran Padre y la Gran Madre; la religión lenca en estas tierras; entonces los lencas celebran y honran al Gran Padre, a la Gran Madre, de tal manera que el culto a Itanipuca y

a Ilanguipuca entre los lencas en este relato es revelado por la señora Tigre que vuela, no es invento de hombres y mujeres de carne y hueso sino que es una revelación del Cielo.

El otro elemento es que el Gran Padre y a la Gran Madre, en la cosmovisión de nuestros antepasados, en la región lenca de El Salvador, se les llama Padres, nuestros Santísimos Padres; el Gran Señor, la Gran Señora; el Gran Jefe, la Gran Jefa, Maccapuca. De tal manera que la religión lenca contra su fe en el Dios Padre y Madre; creador y formador, Gran Padre y Gran Madre, Itanipuca-Ilanguipuca, a quien se le pide la salud.

Visitando las ruinas del Copan en Honduras. Encontramos que allí la Gran Plaza del Jaguar, donde está la figura del sol y donde aparecen unos jaguares danzando, donde está la presencia del jaguar de distintas formas; el jaguar, el tigre es uno de los puntos de referencia para la divinidad entre los lencas por eso se les llama la Tribu del Jaguar, los adoradores del Jaguar a los lencas: Balam Coló, se sostiene que es una de las tribus, de las veinte y más tribus que salen del tronco maya y que los Balam Coló serán adoradores del jaguar, el tigre de allí la gran relación entre Tigre que vuela y éste es un punto de referencia de la religión lenca con la religión maya. Un culto exagerado al Tigre que vuela, está muy unido pues con Kukulcam y que es pues la serpiente emplumada o el Quetzálcoatl de los Aztecas; Kukulcam o Kukumatz, es el Tigre que vuela, es el Comisáhuatl entre los lencas.

Otro punto importante en cuanto a los nombres de Dios o la religión lenca, lo narra el historiador Jorge Lardé y Larín al hablar del pueblo de Sesori, citando el testimonio de el oidor español, Licenciado Diego García de Palacios en el año de 1566, que dice lo siguiente:

Los antiguos habitantes de Sesori han dejado piedras pintadas y petrogravadas interesantes, ellos idolatraban a una divinidad semejante al Dios Hano de los romanos con el nombre de Icelaca, de la cual el licenciado dice lo siguiente: en aquellos años de 1563, en otro lugar cercano a Gotera que se llama Sesori ciertos indios idolatraban en un monte, en su término y entre ellos uno que se arpo y hendió el miembro viril y circuncidaron cuatro muchachos de doce años para arriba, al uso judaico y la sangre que salió de ellos la sacrificaron a un ídolo de piedras, redondo, llamado Icecalca, con dos caras, atrás y adelante, con muchos ojos, decían, agrega cronista, que éste era el Dios que sabía lo presente y lo pasado y veía todas las cosas, untadas ambas caras y ojos, con sangre y sacrificábanle venados, gallinas, chompipes o guajolotes, conejos, ajichian, y otras cosas que ellos usaban antiguamente.

También es otra expresión o nombre de la divinidad entre los lencas Icel en Potón, quiere decir adivino y Ca o Que, quiere decir piedra, o sea que este nombre quiere decir la piedra del adivino.

También entre los lencas a Itanipuca –llanguipuca, al Gran Padre a la Gran Madre, se le llama creador y el formador; tanto en la parte de Honduras, según Ana Chacman como también en la parte de El Salvador, el Gran Padre, la Gran Madre, Creador, formador y formadora. También se le llama corazón del cielo, corazón de la tierra, corazón del maíz, corazón del hombre, corazón del aire, corazón del fuego, corazón del agua; por eso, en las ceremonias se invoca a Dios de estas maneras como dijimos al principio es un punto en el que los lencas hemos trabajado muy poco, en la recuperación de la memoria histórica, sobre todo en la cuestión de la espiritualidad, de la sabiduría, de la teología de

nuestros pueblos en cuanto al aspecto de la religión lenca, lo que se conoce, lo que se tiene o lo que se expresa es muy poco. Esperamos con esta narración expresar lo que tenemos, conocemos, celebramos, vivimos, creemos y lo que necesitamos también profundizar más.

La presencia de Cristo en la cultura

Partiendo del Evangelio, encontramos a Jesús preguntando a los discípulos ¿Quién dice la gente que soy yo? A lo que Pedro responde diciendo: Tú eres el Mesías. El Hijo de Dios. Dichoso Pedro, porque eso no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre.

La misma pregunta podemos trasladarla al pueblo indígena y recogeríamos un montón de respuestas que ponen de manifiesto la manera en que nuestros pueblos entienden y expresan su fe en el Hijo de Dios.

El indígena lenca es religioso por naturaleza, dígame del indígena pipil, nonualcos, chorty como también el ulúa. Corroborado por su acercamiento a los distintos santuarios diseminados en el país y fuera de él: en Esquipulas y en Tamalá, Honduras.

En consecuencia, en la religiosidad popular o en la religión del pueblo, es donde hay que acudir para ponernos al contacto con las expresiones de Cristo inculturadas por el pueblo o comunidades.

El mundo de su piedad y devociones gira en torno a la persona de Cristo, de la Virgen María y los santos. Fue elaborándose una cristología popular en torno a los atributos de Cristo que lo mostraban pobre, sin defensa, perseguido, calumniado, encarcelado, explotado, azotado, crucificado, torturado y asesinado.

Entre las devociones del actual indígena de El Salvador, la persona de Cristo, y especialmente su humani-

dad, Cristo sufriente y crucificado, cautivó de manera especial, desde el inicio de la conquista. En Cristo crucificado él vio el símbolo de su propio dolor y sufrimiento: un dolor y sufrimiento silencioso, reservado, escondido; en la crueldad y en la mansedumbre que Cristo reconoció su historia. "Cortaron nuestras ramas, talaron el tronco, pero no cortaron nuestras raíces". Enfatizó esta dimensión de dolor de las imágenes de Cristo porque eran expresión de su postración.

La persona de Cristo crucificado resulta central en la piedad indígena. Piedad verdadera, auténtica y profunda. Entre las que se destaca Jesucristo del Rescate en Ciudad Barrios y Colomoncagua (Honduras), el Señor de la Misericordia en Alegría y Usulután, el Santo Cristo de Roma, el Jesús del Buen Pensamiento, el Nazareno, El Santo Entierro, El Cristo Negro de Esquipula en todo el país y La Transfiguración del Señor, Los Jesucristos o Nacimiento, el Señor de Taulabé.

Él es Dios y Señor

La expresión en su sencillez, tiene una afirmación rotunda que viene de la más antigua tradición cristiana, Jesucristo es Dios. Y si es Dios podemos decir todo lo que sostenemos respecto a Dios. En San Antonio del Monte, hacia el occidente del país, el sacerdote del momento dijo a los fieles: "Ustedes encienden velas al Santo, se arrodillan y pasan largos ratos hablando o en silencio olvidando al principal del templo, Jesús Sacramentado". Una anciana tomó la palabra. Disculpe padrecito, con el respeto que se merece ¿Sabe en qué pensaba? ¿Sabe en dónde estaba mi pensamiento? El seguidor de Dios, seguidor de Jesús, servidor de Dios, servidor de Jesús. Jesús es Dios.

La redención la expresa en el Jesucristo del Rescate tan amado y visitado en el pueblo de Monseñor Romero (Ciudad Barrios), es un Cristo pequeño, visitado por

cientos de peregrinos, romeriantes cumpliendo su promesa por bienes recibidos de modo especial la salud, la vida en los seres humanos como los animales: "expresando su agradecimiento en pinturas, dibujos, retablos, escritos y cuadros, placas de gratitud y milagros de metal en forma de piecitos, manos, cabeza, etc. Donde cuenta la sanación y la liberación: ¡doy gracias por haberme liberado de morir a manos del ejército, ya que me acusaban de colaborar con la guerrilla, justo cuando se preparaban a disparar a una niña, abrazó al oficial, ya no me hicieron daño! (Leandro Guevara). El Viernes Santo, el pueblo celebra el Santo Vía Crucis, cargan el Nazareno y los utensilios para la crucifixión: escalera y Cruz grande. El recorrido va del templo El Calvario hacia el templo parroquial, donde se realiza la crucifixión a puerta cerrada. A la par de Cristo crucificado la Santa Cruz tiene una importancia muy especial en la simbología indígena. La Cruz está presente en todo como un símbolo de la salvación y de la redención. Destaca los siguientes ritos, el baño de la Cruz y el revestimiento de la Cruz.

- a) El baño de la Santa Cruz. Se lleva procesionalmente al río, encargados los hombres; llegado al lugar entre cantos de alabanza, limpiándola va recobrando la vida, vuelve a despertarse y disponerse a recibir al Señor Crucificado.
- b) Revestimiento o adorno de la Santa Cruz. Después del baño se reviste y se adorna con monte verde la Cruz, ya sea en el río o en el templo, con hojas de árbol de Tempisque. Su fruto es comestible; en tiempos de escasez, las familias han comido y molido para hacer tortillas. Las hojas del Viernes Santo las guardan y las usan en caso de tormentas bravas. La Cruz no es un árbol muerto, guarda la vida; las hojas guardan el misterio de la vida; Jesús es vida, es el Árbol Verde Vida para el pueblo.

Otra forma de devoción popular hacia la humanidad de Cristo. Es humano y podemos aplicarle todo lo que es aplicable al ser humano. Muy arraigado entre la gente indígena está la posada, la hospitalidad, los nacimientos, los belenes, los Jesucitos. El Niño perdido, Jesucristo es El Justo Juez (Cofradía del justo Juez, Izalco, El Salvador). El indígena pretende transferir a Cristo sus penas, en oposición al ambiente y a la sociedad en que vive. El indígena imposibilitado a buscar en el mundo inicuo e injusto que lo oprime, recurre a Cristo que todo lo ve, todo lo juzga para que dé a cada uno la retribución según sus méritos. Se trata de apelar a la justicia divina en oposición a la justicia humana que no existe.

El contacto con la naturaleza, con el cosmos, Jesucristo es el sol a quien saluda con su canto, sus oraciones por la vida, para que sea abundante y para todos, es la cruz del sur que orienta la vida, da dirección o sentido al extraviado, en el lucero mañanero o tamalero indicando a ponerse en pie porque inicia otro día. Es el corazón del cielo y corazón de la tierra, es el Señor del gran poder es el Señor del perdón.

Cristo es el fuego nuevo celebración con que se inicia cada siglo, realizada en el Cerro Quemado; cuatro parvas o carretadas de leña, luego la comunidad con ocote encendido, se encamina hacia la plaza del pueblo para la quema de los cuatro puntos cardinales, fuego que ilumina la vida de los hombres.

Es el Señor de la salud, el dador de la vida, es la lluvia que fecunda la vida, es el relámpago, el trueno que anuncia la vida. Es la madre tierra que no se cansa de alimentarnos. Es el frijol, el maíz que nos da la vida, como la milpa de Dios, la milpa del Señor.

Presencia de la Iglesia en la cultura indígena

Según la define el documento de Puebla, la cultura

es el modo particular como en cada pueblo los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios... Es el estilo de vida común que caracteriza a los diversos pueblos.

Al hablar de la presencia de la Iglesia en la cultura indígena en El Salvador, nos referimos a la acción de la Iglesia en la cultura del pueblo nativo en El Salvador.

Antes de la llegada de los españoles, aunque no se conocía la Iglesia, había una estructura organizativa integrada a un todo de la vida de los pueblos que funcionaba como semilla de una Iglesia, como "Pueblo de Dios", puesto que contaban con una religiosidad integrada en todo su desarrollo, con sus sacerdotes, sus servidores, sus templos, sus lugares sagrados, sus ritos, etc.

Según los escritos del licenciado García Palacios del año 1576, escribía que en Guija había un centro de culto muy especial que por las erupciones volcánicas se destruyó. Se asegura que había un sacerdote principal, ricamente ataviado con plumajes multicolores de aves, y llevaba en las manos un bastón signo de su autoridad espiritual, al que le llamaban "Tehua - Matlini". Éste se ocupaba de las hechicerías, decía agüeros y pronosticaba bienes y males; éstos dos eran los principales. El primero tenía un Concejo de Sacerdotes formado por cuatro indios llamados: Teupix quir.

Aparte había otro indio que no era hechicero, sino que era guardián de las cosas y lugares para el culto de los dioses; éste mismo era el encargado de abrir los corazones de las víctimas que eran sacrificadas a los dioses. Hubo también indios que convocaban a la asamblea con sonidos de cuernos de animales o instrumentos he-

chos de bambú, esto se celebraba dos veces al año. Se reunían todas las tribus de indios de cinco lugares alrededor de Guija, que entonces se llamaba UXACA. Los sacrificios no eran generalmente de seres humanos, sino de animales y aves de cuyas plumas se confeccionaban sus ropas.

Sus ritos sustentados en creencias muy específicas, se creía que los dioses moraban en la naturaleza, en los árboles y montañas, cuanto más altos y frondosos eran, más poder divino y bondad tenían y se expandían. Los ceibos, los conacastes, los amates; servían de mojones y templos, eran como la torres del templo que indicaba para rezar y sacrificar. Cuando en la cima de un cerro se encontraba un árbol frondoso, entonces el indio creía encontrar una protección divina muy especial.

El licenciado Palacios, refiere también ciertos ritos religiosos que marcan algunas etapas de la vida; como el nacimiento de un niño, que era presentado al sacerdote a los doce días de nacido y se llevaban ramos y gallinas; que eran ofrendas para el sacerdote, el rito del matrimonio –La muerte de alguien–.

De la misma manera la relación con los animales o cajals, de las personas –cada persona tiene su animal protector que era como el apodo de las personas, los animales les daban poder. Así Santiago, el caballo; san Pedro, el gallo; san Roque es el perro. María tiene la serpiente. Esto hizo que cuando llegaron los españoles aceptaron con facilidad al santo como patrono.

Podemos decir que esta etapa, lo que había era una comunidad religiosa que integraba su espiritualidad en todas sus actividades.

Cuando vienen los españoles traen una Iglesia, institución jurídica oficializada y jerarquizada, que cambia

la fuerza de la mentalidad del indio, es expresión religiosa, sus ritos y su organización. Se crean los curatos y las divisiones territoriales, muchos indios son sacrificados por no renunciar a sus creencias.

Los lugares principales fueron San Salvador, Tenuntepeque, Tenango, La Trinidad y Los Izalcos. El padre Bartolomé Bermúdez, fue el primero que fundó la primera iglesia (templo), en honor a la Virgen María, en el año de 1528. La organización fue en cofradías en torno al Santo Patrono que se les iba imponiendo. Cada patrono tenía hasta 60 cofradías, las primeras cofradías fueron Sonsonete, San Salvador y San Miguel.

En San Salvador la devoción más extendida fue la del Santísimo Sacramento. Había 60 cofradías en el siglo XVIII: Después era dedicado a las ánimas, tenía 58 cofradías, por su relación con sus familiares difuntos.

La Virgen del Rosario tenía 44 cofradías.

La Semana Santa y Navidad generaron muchas cofradías.

Las cofradías es un ejemplo de cómo se conjugó la religiosidad del indio con la del español. Era un ejemplo de cómo se vinculaban a través del tiempo las tradiciones y costumbres de unos y de otros. Es la manera como los seglares asumieron responsabilidades propias de los quehaceres de un aspecto de la Evangelización.

De la devoción a los santos representados en las imágenes, dio origen a la manera de ser cristianos y católicos al indio salvadoreño.

Las cofradías de los pueblos nacían y crecían en razón de la vinculación que guardaban con el clero. Algunos funcionaban solos sin el control del párroco, gene-

ralmente eran administrados por los españoles; la de los indios solamente funcionaban bajo la dirección del párroco.

En 1528 se organiza la Iglesia de San Salvador y Sonsonate que pertenecían a Guatemala. En San Salvador la provincia se dedicó al nacimiento del Salvador del Mundo y Sonsonate, a la Santísima Trinidad. Después se formaron los curatos de Ahuachapán y San Miguel.

Hoy día podemos decir que la Iglesia está presente en la cultura pero de una forma espiritual por el Espíritu de Cristo y de personas que se entregan al servicio de nuestros pueblos. No se acepta tanto como institución, sino como una acción personalizada de quienes nos defienden, nos protegen y nos ayudan a vivir como somos.

Identificamos a la Iglesia con el sacerdote o agente de pastoral que ayuda a vivir y a ser familia, respetando nuestras creencias y costumbres.

GUATEMALA

Dios concebido en nuestro pueblo maya

La experiencia de Dios que tuvieron nuestros antepasados es la misma experiencia que hoy hacen nuestros pueblos, gracias a ese mismo Dios de la vida que ha querido darse a conocer hoy a nosotros, y de manera particular como la conciben nuestros hermanos indígenas de hoy.

Por ello debemos de ser consecuentes en el seguimiento y alcanzar la "experiencia" de Dios que tuvieron y expresaron por medio de los mitos, símbolos, y ritos y reinterpretarlos a la luz de la Reve-

lación Cristiana, la sabiduría de nuestros abuelos, abuelas y "Chuch-Qajaws y Nawalwa" hasta encontrar los valores del Reino de Dios allí presentes o subyacentes³⁰.

Tales expresiones son experiencias de vida en el pueblo maya acerca de Dios; no podemos hablar de Dios mismo, en nuestros pueblos si no comprendemos la misma vida, el pensamiento, y todo el cosmos.

Es la misma vida que nos habla de Dios, es el mismo pensamiento que nos hace reflexionar acerca de las manifestaciones de Dios en la vida y es el mismo Dios quien sigue moviendo el universo. Ese gran misterio cercano a nosotros y que lo vemos con claridad, es quien nos guía, es alguien que se ha querido expresar a través de palabras, si sólo nos quedáramos en meras palabras no son más que sonidos, y símbolos, pero para nosotros los indígenas posee un significado profundo y de esta manera vemos a Dios en este mundo, ese mismo Dios es nuestro secreto, por quien vivimos, nos movemos, comemos, dormimos, soñamos, compartimos, lloramos, y por quien seguimos luchando, no importando si nos persiguen como siempre, nos humillan, nos matan y cualquier forma que pretendan ignoramos, sencillamente creemos que hacemos vida de Dios y con Dios. Dios por ello se expresa con muchas palabras, por ejemplo: Ajaw (Dios), Q'atata (Nuestro Papa), Q'ate (Nuestra mama) Rik'ux K'aj (Corazón del cielo) ruk'ux Ulewj (Corazón de la tierra) etc. Sin embargo en todo ello es el mismo Dios que se manifiesta en nuestra vida y que lo entendemos como:

³⁰ Estas palabras han sido reconocidas de la conferencia del P. Tomás García, en la reunión de Pastoral Indígena de la Arquidiócesis de Guatemala, en el mes de junio del año 2004, sobre el tema de Espiritualidad Maya.

Dios Luz; Padre Luz; Padre que amanece, Padre Claridad

Padre que está en el ambiente, en el cosmos, en la creación

Padre que está despierto todo el tiempo. Padre que ve todo

Y nada puede tapar sus ojos, cruza sus ojos cerros, piedras

Y conciencia.

Papá, abuelo, anciano, engendrador, raíz, iniciador.

Luz, Claridad sin límites, luz sin sombra y que nada lo opaca.

Salir la claridad

El Amanecer la claridad

El Aparecer la claridad

El nacer la vida

El quitar la sombra, la noche

El apagar la sombra.

Por eso las expresiones de fe se manifiesta en:

Signos: flores, cantos músicas, pan, velas, etc.

Lenguaje: poético, celebrativo. Todo es celebración en el mundo indígena (nacimiento siembra, cosecha, muerte...).

El nombre que recibe Dios en nuestras culturas y pueblos

1. Aporte de grupo K'iche´

En la étnica K'iche´ los nombres y atributos dados a Dios son variados. Por lo que hacemos una propuesta recogiendo las expresiones de diversas regiones:

<i>Nombre *</i>	<i>Significado</i>
Qa Tat	Nuestro Padre
Qajaw	Nuestro dueño, Nuestro Señor
Ajaw	Dios, Dueño
Tikonel	El sembrador
Kiysanel	El hace crecer, el Creador
Rajaw kaj ulew	Dueño del cielo y de la tierra
Qjaxel K'ojolxel Uxlab'ixel	Dios Padre Dios Hijo Dios Espíritu
Qanimal	Nuestro mayor
Tew kaqiq'	Dios de la fuerza, del viento
Chuch Qajaw	Nuestra Madre-Nuestro Padre
Nimalaj Qajaw	Nuestro Dios grande
Tioxlaj Ajaw	Nuestro Dios Santo
UK'ux kaj Uk'ux ulew	Corazón del cielo Corazón de la tierra
Aj Chijnel	El que cuida
Aj Kamal b'e	El que guía, el que conduce
Aj kunan'el	El que cura

2. Aporte del grupo Mam

<i>Nombre *</i>	<i>Significado</i>
Qajaw - Mamb'aj	Nuestro dueño o Nuestro Señor. Nuestro Principio y fin.
Qman: Qtxu	Nuestro Padre / Nuestra Madre
Ta'nmi Kia'j: Ta'nmi Tsox	Corazón del cielo y corazón de la tierra
Qxew	Nuestro aliento

3. Aportes del grupo Kaqchikel

Nombre	Composición	Significado
Ajaw	Ajaw	Dios. El Dueño
Q'até, Q'atata	Q'a = té – tata	Nuestro padre - Madre
Ruk'ux k'aj Ruk'ux ulewj	Ru = su K'ux) corazón K'aj = cielo. Ulewj = tierra	Corazón del cielo Corazón de la tierra
Ra J'awal´	Ra = El	Dueño de todo
Loq'aláj Q'atat Loq'aláj Q'até	J'awal´) Dueño	Nuestro sagraPapa Nuestra Sagrada Mama

3.1 Nombres cristianos traducidos

K'ajol Ajaw	Hijo de Dios
Uxlab'ixel	Dios Espíritu
K'olonel	Salvador
Tiox	Santo, Sagrado

Todos estos nombres, se relacionan con el maíz, la comida y lugares.

4. Aportes del grupo Ixil

Nombres	Significado
B'aal	Papá – Dueño
Kub'aal	Nuestro abuelo; Nuestro principia
Kub'aal Tixh	Nuestro Abuelo Dios; Padre Dios
Kub'all Kutxutx	Padre-Madre; Abuelo-Abuela
Tiixh	Dios; Santo, Imagen Sagrado
Kub'aal b'aalin tetz	Abuelo dueño del todo.
K'aol Tiixh	Hijo de Dios
Tiixh la Txamal	Espíritu Santo

5. Aportes de la cultura Awacateka - Aguacatan, Huehuetenango

Nombres	Significado
Qatar Elsq'íl: qatar Qate'	Dios Luz; Padre luz; Padre que amanece; Padre Claridad, Padre que está en el ambiente, en el cosmos, en la creación, Padre que está despierto todo el tiempo, Padre que ve todo y nada puede tapar sus ojos, cruza sus ojos cerros, piedras y conciencia.
Origen del término	Compuestos Significado
Qátaj	Papá, abuelo, anciano, engendrador, raíz, iniciador
Elsq'íl	Luz, Claridad sin límites, luz sin sombra y que nada lo opaca
El Sq' il	Salir Claridad Salir de claridad El Amanecer la claridad El Aparecer la claridad El nacer la vida El quitar la sombra, la noche El apagar la sombra.

Nuestro pensamiento sobre Cristo

Creemos en Jesucristo, hijo de Dios, nuestro Hermano y Amigo, que en el acontecimiento de su Encarnación en nuestro mundo histórico y cultural, realiza también la proximidad de Dios Padre y madre y de su Reino de vida, de justicia, de libertad, de paz y de amor en el mundo de los indígenas de este continente.

Creemos en Jesucristo, Palabra de Dios hecho carne, que con su Encarnación, fue acogido como semilla de vida y de amor y que ahora está creciendo con vigor y expresión propia en el mundo maya.

Creemos en Jesucristo, engendrado por el Espíritu del Padre, en la fertilidad de nuestra tierra humana, de este modo, se hizo uno de tantos. En su Encarnación, experiencia ministerial, muerte y resurrección, Dios asume, reconcilia, libera y salva a los pueblos desde sus dimensiones históricas y culturales.

Creemos en Jesucristo, que hizo la experiencia del acontecer humano, que en su muerte y resurrección, fue glorificado por el Padre, que vive más allá de las categorías de espacio y de tiempo, hace su aparición de modo nuevo, específico y concreto, en la pluralidad del lenguaje, de la comprensión y universo simbólico de cada pueblo.

Creemos en Jesucristo, profeta de Dios que con su Palabra y acciones concretas, defiende la integridad, la dignidad y la vida de los condenados a la muerte, y denuncia la acción maligna de los que hacen caer a los pequeños.

Creemos en Jesucristo, primer evangelizador, que se constituye en servidor del Reino y de sus hermanos, en maestro de su pueblo, en siervo humilde y fiel, que llama y envía a los que son capaces de vivir y actuar a la manera de Él.

Creemos en Jesucristo, sacramento de Dios, que asumió su vocación e identidad de signo y gesto de unidad y comunión entre los pobres, de amistad y cercanía entre los marginados, de descanso y fortaleza con los cansados y agobiados de la historia y de esperanza de lo nuevo de Dios en la senectud histórica.

Creemos en Jesucristo, Buena Noticia de Dios, que vivió y actuó en una cultura concreta, no para condenarla y negarla, sino para llevarla a su crecimiento, madurez y plenitud, purificándola de toda acción del maligno.

Creemos en Jesucristo, intérprete de Dios, que descubrió la presencia del Reino en aquellos que optan por la justa distribución de los bienes, en aquellos que, con responsabilidad y esperanza, pastorean a su rebaño, en aquellos que participando de la crucifixión de sus hermanos, aún creen en el Dios de la vida.

Creemos en Jesucristo, revelador del verdadero Dios, que ante las fuerzas de los falsos dioses e idolatrías de este mundo, mantuvo fidelidad a su vocación e identidad y que, con su espíritu crítico, nos hizo manifestar la ternura, la bondad y grandeza del corazón de Dios.

Creemos en Jesucristo, Germen del Reino de Dios, que está presente, vive y actúa en nuestra religiosidad, en nuestros signos de solidaridad, de participación y comunión, en nuestras festividades y organizaciones, que son ya anticipos de la nueva sociedad maya, justa, humana y de Dios.

Creemos en Jesucristo, Señor de la historia, libre de todo fanatismo y sistema religioso, que nos llama a la gran reconciliación y acercamiento entre los indígenas, a luchar entre las competencias y adversidades, a promover y construir la unidad y comunión del pueblo maya.

Creemos en Jesucristo, que en la contemplación y experiencia del Padre, nos reveló que su voluntad es que NADA SE PIERDA, que se levanten todos, que se llame a todos al banquete y a la fiesta, porque este hijo indio que estaba perdido lo hemos encontrado y ha vuelto a la vida.

(Carta pastoral colectiva de los Obispos de Guatemala, "500 años sembrando el Evangelio", 15 de agosto de 1992).

Nuestro pensamiento sobre la Iglesia

Queremos una Iglesia auténtica Madre maya, continuadora de la misión de Jesús, que trabaja por la unidad de sus hijos, de la familia y de la comunidad.

Queremos una Iglesia auténtica en su identidad, íntegra y consecuente en sus compromisos: Madre de los empobrecidos e indígenas, promotora de los valores culturales, defensora de los derechos indígenas, educadora en los distintos ministerios, profética en la realidad de pecado y de esperanza ante los sistemas de conflicto.

Queremos construir la Iglesia autóctona, que se alimenta y madura con la vida misma de los indígenas, de sus convivencias, festividades, encuentros comunitarios, modos de organización y de trabajo, estructuras de parentesco, jerarquías de valores, que son otras maneras de entender y vivir la eclesialidad.

Queremos configurar en la gran familia maya, la Iglesia de Jesús, la comunidad de discípulos, que nos anime a trabajar en nuestro pueblo, para promover la paz entre vecinos y familias, para instaurar el reino de justicia, de vida, de libertad y de amor.

Queremos construir una Iglesia como la comunidad de Jesús, sin opresiones ni esclavitudes. Una comunidad de hermanos, en donde todos tengamos participación. Una Iglesia que, con su evangelización y proyectos de pastoral, nos ayude a construir rectamente nuestra vida personal y comunitaria, a organizar nuestro pueblo en sus distintas dimensiones.

Queremos una Iglesia autóctona, que impulse una evangelización desde las raíces de nuestra historia, de nuestra identidad cultural, desde nuestros signos y sím-

bolos, desde nuestra reflexión teológica y criterios. Sin duda, tenemos mucho que aprender y aportar en la dinámica de la comunión.

Queremos una Iglesia Madre, con capacidad para escuchar y dialogar con sus hijos, con el mundo de las culturas, con la experiencia religiosa de los indígenas, con su modo propio de espiritualidad y contemplación. Con su alegría y festividad, así como capacidad de dialogar con los contextos coyunturales y estructurales del mundo de los pobres.

Queremos que nuestra Iglesia sepa que hablamos de corazón y en nuestro propio lenguaje, que comprenda nuestros ritmos de crecimiento y nos oriente por los caminos de la liberación y salvación en Jesucristo.

Queremos una Iglesia que, con su trabajo de evangelización, promueva al indígena en auténtico creyente discípulo de Jesús, en agente comprometido en los cambios urgentes y radicales que exige Dios de su mundo e historia, marcada por la opresión el genocidio y etnocidio, por la pobreza y marginación durante cinco siglos.

Queremos una Iglesia en donde su jerarquía y servicio de autoridad se constituya en organismo e instancia de encuentro, de diálogo, de reflexión y decisión comunitaria.

Queremos que nuestra Iglesia sienta las exigencias de la inculturación, de la inserción vital en la realidad histórica de nuestros pueblos. Que misioneros, religiosos e indígenas, llamados por la causa de Dios, vivamos en profundidad la vida indígena. Que los misioneros sepan no solamente enseñar sino también aprender, que sean no primordialmente maestros, sino fundamentalmente discípulos. Que nosotros no perdamos la propia

cultura con la imposición, sino la enriquezcamos en la comunión, misioneros e indios necesitados de conversión, de madurez y crecimiento.

Queremos construir nuestra Iglesia autóctona auténtica Madre, defensora de los derechos humanos indígenas, educadora de nuestra vocación de hogar y familia, y formadora de hombres y mujeres indígenas, constructores de una nueva sociedad.

(Carta pastoral colectiva de los obispos de Guatemala "500 años sembrando el Evangelio", 15 de agosto de 1992).

MÉXICO

Dios en las religiones indígenas mesoamericanas³¹

Introducción

Tratar de *Dios* en las *culturas indígenas*, nos remite necesariamente a la *experiencia religiosa* que los pueblos de este continente tenían *antes de la primera evangelización*. Al mismo tiempo, no nos es posible adentrarnos en su mundo religioso si no conocemos su *modo de vida*, sus *culturas*, ya que lo religioso está *necesariamente vehiculado por las culturas*. Tradicionalmente, hablar de *Dios* en las *culturas indígenas* es entrar en un tema bastante *polémico*. Los *primeros evangelizadores*, por *causas* que no han quedado suficientemente claras³², afirmaron

³¹ Nos referimos solamente a la zona Mesoamericana que corresponde al México actual. Si acaso eventualmente nos referimos a otro pueblo es solamente para enfatizar alguna experiencia mexicana.

³² Se afirma que el trauma psicológico en los peninsulares españoles, de haber sido dominados por los árabes por casi ocho siglos, jugó un rol importante para descalificar todo lo que religiosa o culturalmente les era distinto y así justificar ideológicamente sus acciones en la nueva situación en la que acá se encontraban.

contundentemente que los pueblos de este continente eran *politeístas*. Cuando algunos de ellos entraron más profundamente a las prácticas religiosas autóctonas y a su pensamiento religioso, primero se *asombraron*, después se *interrogaron*, finalmente dieron cuenta de la *riqueza y profundidad* de lo que nuestros antepasados creían³³. Éstos, más cercanos a la experiencia de los pueblos, concluyeron que la base religiosa de estas naciones era *monoteísta*.

Pero en la mayoría prevaleció un *telón de fondo*, de tipo *social y cultural*, que finalmente se *sobrepuso* a cualquier investigación y experiencia. No faltó quien concluyera, y así lo predicara enfáticamente, que todo aquel acerbo religioso, *aparentemente* lleno de contenidos valiosos, incluso *muy parecidos a los cristianos*³⁴, no eran otra cosa sino *idolatrías y engaños del demonio que sirvieron para enviar al infierno a las gentes de estos lugares*³⁵.

Para las *afirmaciones* y conclusiones más contundentes que haremos aquí vamos a servirnos de *fuentes indígenas autóctonas*, contemporáneas de la *primera evangelización*; esto, porque en toda interpretación o exégesis, lo más seguro y lo irrefutablemente válido es pronunciarse desde los marcos culturales y religiosos dentro de los cuales se originó la experiencia indígena de que se

³³ Especialmente Fr. Bernardino de Sahagún, también Fr. Bartolomé de las Casas y hasta Fr. Diego de Landa en Yucatán.

³⁴ Para poderse explicar estas semejanzas o paralelismos, infinidad de cronistas de la primera evangelización afirmaron con mucha seguridad que estos pueblos habían sido evangelizados desde el siglo primero por *Santo Tomás Apóstol*, de quien se tenía conocimiento que había realizado su misión yendo a evangelizar a la India.

³⁵ Es lo que leemos en el célebre texto conocido como *Diálogo de los Doce*. Con ciertos matices, hoy, sin que se llegue hasta la satanización, no faltan agentes de pastoral que asumen respecto de las prácticas y creencias indígenas, una posición de descalificación idolátrica.

trata³⁶. También nos referiremos a *experiencias sencillas actuales*, expresadas por *el común de la gente*.

Informaciones opuestas sobre un mismo hecho religioso

Aún quienes intentamos mantener una *posición más objetiva*, que toma en cuenta la historia, las culturas, y una evangelización y pastoral en *concordancia* con lo mejor de la primera evangelización, con la *Patrística* y con el *Magisterio actual*, no siempre podemos liberarnos del *prejuicio* que continúa contra las religiones indígenas, según el cual los pueblos de acá eran *politeístas e idolátricos*. Por eso consideramos que si esta confusión no se *disipa* de antemano, cualquier reflexión o esfuerzo teológico tendrán resultados sumamente *limitados*.

En 1971 nos sorprendió la *contundencia teológica* que encontramos en algunos textos *míticos, filosóficos, teológicos o religiosos*, que muestran que entre los mesoamericanos el *monoteísmo* era una *certeza afirmada y creída serenamente, en un proceso de profundización y articulación con las diversas experiencias religiosas*. No cabe duda, en estas tierras, después de un proceso teológico interesante, los pueblos indígenas tenían la experiencia de un solo Dios.

Las culturas de este continente y su constitución macrocultural

Es un dato antropológico que desde las riberas del río Colorado en los actuales Estados Unidos hasta Nicaragua, las culturas que desarrollaron *civilizaciones urbanas* compartían culturalmente el mismo sentido básico de la

³⁶ Aquí traeremos a colación lo que nos consignan algunos de los principales mitos, lo que dicen los Informantes de Bernardino de Sahagún y crónicas indígenas. Material muy valioso está en los *Cantares mexicanos, mexica cuicatli*. Hay crónicas valiosísimas en otras partes, de entre las que destaca de manera eminente la de Guamán Poma de Ayala en el Perú.

vida³⁷, es decir, aun con *variantes* en algunos rasgos o valores, constatamos la existencia de una *macrocultura* que se conoce con el nombre de *mesoamericana*³⁸. Por lo tanto compartían también muchos elementos básicos de su *religión y teología*. Recordamos esto porque algunos datos esenciales que tenemos bien documentados en una cultura o religión, por ciertos indicios, podremos muy bien conceder que estaban vigentes en otras³⁹ de las que no poseemos la misma base documental histórica.

Nosotros, de todas maneras, nos referiremos tan sólo a la macrocultura mesoamericana en la región de México.

El proceso fundante del pensamiento teológico mesoamericano⁴⁰

Representación femenina de Dios

La arqueología nos muestra que las primeras representaciones de Dios que tenemos en estos terri-

³⁷ Eso es precisamente la cultura: *El sentido que un pueblo le da a su vida*.

³⁸ Por eso en varios lugares de este vasto territorio los nombres de las localidades y urbanizaciones aún hoy conservan su nombre también en lengua náhuatl, cosa que constatamos incluso en varias partes de América Central.

³⁹ Las diversas culturas europeas constituyen una *macrocultura*. Aunque son culturas diferentes unas de otras, la familia, la sociedad, los valores, la religión, incluso algunos rasgos como los templos, etc. son básica y estructuralmente los mismos en todas. Sabemos que en las regiones polares, en las planicies de América del Norte, en los desiertos, en la zona andina y en los territorios selváticos en el sur se han podido encontrar muchos elementos comunes que configuran a esas experiencias humanas como *macroculturas*.

Por lo mismo, hoy podemos afirmar que existe una *macrocultura latinoamericana* en la que se comparten antecedentes indígenas, peninsulares, institucionales y religiosos cristianos que son los mismos, produciendo una vida humana que muestra convergencias esenciales.

⁴⁰ Sigo aquí, de manera sumamente sintética, las conclusiones de Miguel de León Portilla en su *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1956, 10ª, 1985. Estos mismos resultados los llevé a su dimensión antropológica en *Antropología filosófica mexicana*, tesis doctoral que defendí en la Universidad Urbaniana en 1973.

torios⁴¹ son *femeninas*; que muestran formas que reflejan *fecundidad, abundancia, generosidad, en formas exuberantes*. Es *la fuente de la vida*, se trataba de la vivencia directa de la vida gestada, transmitida y recibida.

El Dios más antiguo

En seguida, y es de lo que existe más documentación arqueológica, parece que se impuso aquella otra *experiencia más vital* que tenía la humanidad en estas tierras que estaba fundamentalmente circunscrita a la *cueva* en la que vivían. *Mantener esa cueva libre de depredadores sólo era posible mediante el uso del fuego*. Igualmente, para la *alimentación* la base era el *fuego*. En torno al fuego se afianzaban los *vínculos humanos, familiares y ocupacionales*. La comunicación de las experiencias del pasado, de las *tradiciones*, de los *usos*, las *costumbres*, las *herencias y tradiciones* eran todas dinámicas que se realizaban *en torno al fuego*. El *fuego* fue adquiriendo un *conglomerado de significados*, se constituyó en una *especie de símbolo* que empezó a recibir especial *atención, cuidado, respeto, y culto*. Podríamos decir que adquirió una serie de características que le dieron una dimensión que podríamos llamar *trascendente*.

Dios presente en todos los aspectos de la vida

Casi al mismo tiempo que esta experiencia en las cavernas nuestros antepasados adquirieron, *fuera de las cuevas*, un conocimiento de que en cada elemento del mundo existía una *fuerza* que los superaba: en la *tierra*, en el *aire*, en el *agua*, en el *fuego*, en la *lluvia*, en los *bosques*, en las *plantas*, en los *animales*.. Concluyeron que esas *fuerzas* eran los *dueños* de todos y cada uno de los elementos que vitalizan la tierra, y religiosamente les llamaron *tlalloques: Los dueños de la tierra*.

⁴¹ Y también en la mayoría de las civilizaciones de Oriente.

Dios unifica toda la vida

Esto lo repensaban, lo reflexionaban lo comentaban, y lo compartían. Percibieron y llegaron a la conclusión de que había *un principio que unificaba todas esas fuerzas*, que hacía y orientaba que todo condujera a la *vida en la tierra*. El símbolo de esta vida lo figuraron en el *agua*, a la que *en relación con la tierra* llamaron *Tláloc, Tlálli óctli, La Bebida de la Tierra, La Vida de la Tierra, El Agua que fecunda todo en la Tierra*. Esta pluriformidad de acción de la vida recibía su *nombre propio* y se *simbolizaba* según el elemento en el que se *percibía* y en el que se hacía la *experiencia* de su *trascendencia*. A los elementos y experiencias que veían más *relacionados con la vida* les anteponian en nombre de *Madre*, y en los que percibían *dinamismo y fuerza*, les señalaban con el nombre de *Padre*.

La trascendencia de la vida cósmica

Poco a poco concluyeron también que las Madres y los Padres nuestros que teníamos *aquí en la Tierra, in Tlaltípac*, tenían necesariamente un *origen*. Sus orígenes fueron *Nuestra Abuela y Nuestro Abuelo*, que representaron con los símbolos de *la Tierra y el Sol, In Tlalli in Tonátiuh*. Sin embargo, con el tiempo aquellos pueblos mesoamericanos llegaron a *conocer muy bien* los movimientos del Sol y los cambios en la Tierra, los podían incluso *predecir con precisión*⁴². Entonces concluyeron que el *verdadero principio* de todo no estaba *detrás* lo que percibían en aquellos símbolos de *Madre-Padre*.

Dios lo abarca todo

Ese principio de todo tenía que ser algo *verdaderamente trascendente*, que se encontraba en un lugar que no

⁴² Recordamos, por ejemplo, que en el Códice *Dresden*, compuesto posteriormente por los Mayas, están consignados incluso los eclipses solares que ha habido en los últimos años, y hay allí algunos más, previstos para años posteriores.

estaba *in Tlaltícpac*, aquí *en la Tierra*, sino más allá, *en el interior del Cielo*, *in Ilhuícac*: allá está El Señor que lo *abarca todo*, El Señor de la Dualidad, *Ometecúchtli*. Él tiene en sus manos no solamente la tierra, sino *todo el universo*: Él vive en el 13º cielo. Él mismo es una totalidad, o dualidad divina, que está compuesta por El Señor de la Dualidad, *Ometecúchtli*, que es El Señor que lo *abarca todo*, junto con su comparte, *Omecíhuatl*, La Señora de la Dualidad: que son conjuntamente, integradoramente, El verdadero Dios, *In nélli Téotl*, El que se sostiene y sostiene todo quien, más allá de todo lo cósmico, sobre los doce cielos, es el Rey y Señor, *Tecúhtli Tlatocati*. No deberíamos pasar desapercibido el hecho de que esta dualidad divina está claramente afirmada en el pensamiento teológico náhua como la realidad de El único y verdadero Dios, fundamentado y cimentado (*nelli*) en sí mismo. Es Dios con una naturaleza dual, que lo *abarca todo desde la suma trascendencia*, que se encuentra por encima de todo, en el 13º cielo.

Dios encarnado en la historia humana

Los teólogos que aquí nos precedieron, a Dios lo nombraron de manera antropomórfica, pero de ninguna manera lo conciben antropomórficamente. Él es el principio de todo, lo *abarca todo*, lo *integra todo*, lo *trasciende todo*. Y, lo más impactante de este pensamiento teológico es que su experiencia religiosa no terminó allí.

¿Cómo se resuelve el enigma de que Dios es la *suma trascendencia*, se encuentra *in matlactlomomepan ilhuícac*, mientras que el ser humano, *in tlaca*, se encuentra en la tierra? La humanidad tenía ya en su mente la *verdad última* que expresó en las flores y en los cantos. Pero se sentía *insatisfecha* y se decía: *No estaremos para siempre en la tierra*. Dios les *reveló* a aquellos pueblos que existe la posibilidad de que la *humanidad pueda pasar de la tierra al cielo*, porque también Dios *pasó del cielo a la tierra*. Esto lo cumplió usando simbólicamente la *mediación del viento*, que

se encuentra *entre el cielo y la tierra*. En nuestra historia *Dios está con nosotros como persona, como humanizador, como quien hace penitencia y se sacrifica por nosotros, como nuestro Señor y Sacerdote: Dios es también Quetzalcóatl, el Señor Sacerdote de Tula, que habitó con nosotros, nos gobernó; y que partió, para un día regresar para ver cómo conservamos el mundo, cómo mantuvimos la vida de la humanidad; y para constatar si nosotros nos comportamos como quequetzalcóatl, como hijos de Quetzalcóatl. Quetzalcóatl es el futuro de la humanidad, de la historia y de toda la realidad que existe en el universo. Él es In nélli Téotl, El verdadero Dios; In Ipalmemohuani, El que nos da la vida; In Teyocoyáni, El creador de la humanidad; In Tloque Nahuáque, El que está siempre cerca y junto de nosotros; In Ilhuicáhua in Tlaltipáque, El Señor del Cielo y de la Tierra*⁴³.

Para las culturas mesoamericanas la experiencia de que *Dios se sacrifica para que el mundo exista*⁴⁴; la creencia de que *para rescatar a la humanidad de la muerte fue necesario el sacrificio de Dios, y que con su sangre haya Él creado a la humanidad actual*⁴⁵; de tal manera que *la esencia de la*

⁴³ Todos estos nombres que se encuentran diseminados por doquier en fuentes indígenas expresadas en historias, manuscritos, crónicas, anales, memoriales; algunos de los cuales se refieren a tradiciones milenarias; nombres que nunca tuvieron representación alguna en monumentos o esculturas, son los que la Virgen de Guadalupe le mencionó a Juan Diego cuando le manifestó quién era ella y a qué venía (*Nican Mopóhua*, v. 22).

⁴⁴ Tratado eminentemente en el mito de *El Quinto Sol*. *Quetzalcóatl Pobre, Nanahuáztin* se inmola para que exista el mundo actual con todo su potencial de vida.

⁴⁵ Aparece esto en el mito del *Descenso de Quetzalcóatl al Lugar de la muerte*, para crear a la quinta humanidad. De aquí se desprende, por la *reciprocidad* que caracteriza a los pueblos indígenas la certeza de la necesidad del sacrificio humano, ya que *si Dios se sacrificó por nosotros, nosotros también debemos sacrificarnos*. Esto lo trató Bartolomé de Las Casas cuando demostró el derecho que tenían los indígenas a que vivieran su religión y que libremente aceptaran el Evangelio. Cf. *De único evangelizando modo*.

*humanidad es la de haber sido merecidos por la penitencia de Dios*⁴⁶, nos pone ante la *teología* del profundo sentido que tenían los pueblos de estas regiones de la *necesidad y del hecho de una redención, para que la humanidad pudiera convivir con Dios*. Estas reflexiones y convencimientos religiosos llevaron a un tratamiento extenso de la experiencia de la *convivencia de Dios con la humanidad* durante su presencia con la humanidad como *Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, el Rey y Sacerdote de Tula*. Ya Ángel María Garibay había comenzado a sistematizar todos los materiales referentes a esto que llamó *Los periplos de Quetzalcóatl*. Ciertamente se requiere al respecto de un estudio más acucioso y serio que aún no se ha hecho⁴⁷.

Percepción teológica que integra todo el proceso religioso

Finalmente, sorprende el hecho de que en cada uno de los pasos y momentos de *este proceso de teologización* mesoamericana, los indígenas *nunca abandonaron* sus reflexiones o sus experiencias *anteriores*, ni siquiera lo hicieron cuando alcanzaron este cúlmen que acabamos de recordar. Los pueblos mesoamericanos quienes desde sus primordios fueron monoteístas, habiendo comenzado con el *Dios más antiguo, Huehuetéotl*, simbolizado en el fuego; terminaron con el *Dios verdadero, El que nos creó, El que nos da la vida, El que nos acompaña siempre, El que nos hizo ser resplandecientes como las plumas del quetzal y, al mismo tiempo, concretos e históricos como la serpiente. Aunque no lo veamos, Él nos da el respiro y nos abarca totalmente: es El Invisible e Impalpable, La noche y el Viento: Yóhualli-Ehécatl*.

⁴⁶ *Ser humano se dice macehuáltin, que significa precisamente haber sido merecido por la penitencia de Dios.*

⁴⁷ Aquí no me puedo extender en esto porque superaría con mucho la disponibilidad de tiempo que tengo.

El proceso teológico mesoamericano en el cristianismo

El primer proyecto evangelizador

Para la evangelización de América se tuvo un proyecto original estupendo que jurídicamente quedó plasmado en la Bula del Papa León X, *Álias felícis*, firmada el 25 de abril de 1521, ¡a los pocos días de la entrada de Cortés a Tenochtitlan! Estaba dirigida esa bula a los dos franciscanos que vendrían primero⁴⁸. Esa evangelización tenía por objeto fundar acá la *Iglesia*, con unas características bastante dinámicas que respondían muy bien a las necesidades. León X les autorizaba a que actuaran *absolutamente con toda nuestra potestad*⁴⁹. Ellos predicarían, catequizarían, bautizarían, conferirían los sacramentos, darían las órdenes menores y, en el espíritu del texto y en ausencia del obispo⁵⁰, hasta ordenarían sacerdotes.

La evangelización que iniciaron los primeros doce misioneros

Sabemos que esta Iglesia no se pudo realizar, porque cuando finalmente llegaron *los doce primeros misioneros enviados por Adriano VI*⁵¹, éstos fueron recibidos pública, solemne y “humildemente” por Hernán Cortés, creando así las bases del *patronato real*, que confundiría a los indígenas sobre el *verdadero sentido* de la *evangelización* ante la experiencia de la *invasión*.

⁴⁸ Éstos fueron Jean Glapión y Francisco de los Ángeles, quienes fueron nombrados superiores en diversas comunidades

⁴⁹ El texto dice claramente: *omnímodan nostram potestatem hábeant*.

⁵⁰ Lo cual era obvio, puesto que acá no había obispos.

⁵¹ Adriano VI también les dio una bula, con la que quería responder a lo que había planteado su antecesor León X, lo cual consta hasta en el nombre de este documento: *Expóni nobis fecisti*.

La evangelización guadalupana

Durante 10 años de acción misionera no hubo muchas conversiones. Consta que la conversión significativa de los indígenas comenzó a partir del *evento guadalupano*, que se dio en *contexto netamente indígena*, en *lengua indígena*, con *símbolos indígenas*, con *marcos filosóficos, teológicos y míticos indígenas*, y con una *verdadera inculturación*, mediante la que *se identificó a Cristo con las principales concepciones de Dios como mediador*, que tenían las religiones y teologías de acá. En sus coloquios con Juan Diego la *Reina del Cielo* al hablar de Dios había usado siempre las categorías de la religión y fe indígena. Sin embargo ante el obispo Juan Diego afirma contundentemente la certeza de que *en todo se reconocía ser ella la admirable siempre Virgen, Madre de Nuestro rescatador y Señor, Jesucristo*⁵², *va determinar desde entonces hasta nuestros días que el Evangelio de Cristo, la fe y la Iglesia van a ser entendidos y vividos en los marcos propios de las culturas y religiones indígenas.*

Dios en la experiencia indígena de hoy

Informes para esta consulta

Mons. Felipe Arizmendi, responsable del SEPAI-CELAM y Presidente de Comisión Episcopal para Indígenas, les pidió a quienes de México participarían en este Encuentro Mesoamericano, que enviaran los nombres que los indígenas le dan a Dios, a Jesucristo y a la Iglesia. Recibimos cientos y cientos de aportes⁵³, aunque la mayoría se refieren a Dios. Con toda variedad y riqueza, profundidad teológica y experiencia de fe, en todos ellos se percibe la unicidad entre Dios y Jesucristo.

⁵² Literalmente: *In Icenquízca Ichjpóchtli ini tlazomáhuiz Nántzin in to Temasquixticátzin Totecúyo IesuChristo.*

⁵³ Quien se interese podrá contactar a los informantes para que les compartan sus listados.

Nombres de Dios

De los *nombres* de Dios que me han informado, selecciono algunos de los más significativos:

- | | | |
|----------------------------------|-------------------------------|--|
| • <i>Dios verdadero</i> | • <i>In nélli Téotl</i> | • Pueblos náhuas |
| | • <i>Xnichimal jmucta Tot</i> | • Pueblos tzotziles. |
| | | • Varios otros |
| • <i>Dios sagrado</i> | • <i>Sutu Maño</i> | • Así lo nombran los mixtecas |
| • <i>Dios bendito</i> | • <i>Tata Hii?</i> , | • Según los mixtecas de Huajuapam |
| • <i>Madre-Padre</i> | • <i>In Nana in Tata</i> | • Nombre que usan los mixes |
| <i>Señor y Señora de la vida</i> | <i>Cozána</i> | • Nombre zapoteco:
El Señor y la Señora que dan la vida al mundo, a las personas, a vivifica las fiestas. |
| • <i>Dador de la vida</i> | • <i>Yaj-juiky'atpë</i> | • Lo usan los mixes de Oaxaca |
| • <i>El que nos da la vida</i> | • <i>Ipalmohuani</i> | • Náhuatl de varias partes |
| • <i>El que vive arriba</i> | • <i>Re'pá betéame</i> | • Usado por los rarámuris en Tarahumara |
| • <i>Padre celestial</i> | • <i>Tata hoo dica andivi</i> | • Así lo llaman los mixtecas de Huajuapam |
| • <i>Padre</i> | • <i>Totata</i> | • Náhuas de varias partes.
Igual lo llaman otros muchos pueblos |
| • <i>Nuestro amado Padre</i> | • <i>Kintlátikan</i> | • Entre los totonacas de Puebla |

- *Nuestro Padre santo*
- *Sutú Maño?*
- *Tata Maño?*
- *Mixtecas de Oaxaca*
- *Mixtecas de Huajuapam*
- *Vigilante proveedor*
- *Ixitpë Jak yakpë*
- *Entre los mixes*
- *Señor de todo*
- *El que es la fuente de todo*
- *Yuum*
- *Así lo llaman los mayas peninsulares lo llaman así*
- *Nuestro Dueño*
- *Hay nombres con este significado en casi todos los pueblos indígenas*
- *Tlóque Nahuáque*
- *Señor del cerca y del junto.*
- *En Él estamos, Él está en nosotros*
- *El que está cerca*
- *Te'ijbø*
- *Nombre usado por los zoques*
- *El que ordena todo*
- *El que hace que todo esté en orden. (mazatecas de Oaxaca)*
- *El que es Guía*
- *Yakwintuwckxpë*
- *Es un nombre mixe*
- *El que da el aliento*
- *Yakxek*
- *También usado por los mixes*
- *Energía o aliento de vida*
- *Pita'o*
- *Los zapotecas lo aplican a todas las formas o fuerzas de vida en Dios*
- *El que está siempre con nosotros*
- *Cano ga ni jun Dios?*
- *Así lo llaman en Huajuapam*
- *El que protege*
- *Nigiby nimuxpë*
- *Así lo llaman también los mixes*
- ⁵⁴ *El que te posee a ti y a mí*
- *M-agepë, Xyagyepë*
- *Como lo invocan los mixes*
- *Tiempo vital*
- *Cocijo*
- *Es nombre que le dan los zapotecas del Istmo.*

En todos estos títulos la *referencia de fondo*, la determinante, es que con *esa teología*, los pueblos indígenas, de muchas maneras, están haciendo una *experiencia cercana, afectuosa, vital y dinámica con Dios*.

Notamos que, en ocasiones, no falta quien haga *extensivos* los nombres, o parte de los nombres a *Jesucristo*, también a *María*, e incluso a los *santos*. ¿Cómo nos explicamos esto? Aquí trato de expresar la *actitud de los indígenas con palabras de cultura occidental*: Para los indígenas hay *un solo Dios*. Eso es lo *único y principal*. Él es Dios; Él crea, Él redime, Él salva; también Él impulsa, Él da fuerzas. *Si la Virgen María es su Madre*, lo que *ella hace*, lo hace porque *a través de ella Dios expresa su actitud fecunda de vida y maternal*. Por su *relación con Dios los santos y santas nos dan ejemplo y hacen que Dios nos escuche y nos acoja*. No se requiere la distinción sutil que tenemos nosotros sobre el culto: *adoración* (a Dios), *hiperdulía* (a la Virgen), y *dulía* (culto a los santos). Para los *indígenas* lo que es *mediación es mediación*, y lo que efectivamente cuenta es el corazón, *la acción de Dios directa o a través de otros*.

Muchos de los nombres de Dios que me enviaron *proceden literalmente de la teología anterior a la primera evangelización*, no importa la cultura; en *casi todas* ellas está presente aquella teología y religión de los antiguos que *conocían y comunicaban a Dios*, los *teo-tlamatinimi*. Esta teología la encontramos aún en aquellos pueblos que entonces eran *chichimecas*, que no desarrollaron grandes civilizaciones ni urbanizaciones, y que no fueron contrapartes significativas en la colonización, aunque sí recibieron más atención de parte de los evangelizadores. Algunos ejemplos:

- | | | |
|----------------------|------------------|--------------------------|
| • <i>Naxwin'atpë</i> | • Cielo y Tierra | • Así le dicen los mixes |
| • <i>Kudoibyë</i> | • El que ilumina | • Entre los mixes |

• <i>Puchina'</i>	• Quien está en lugar del Sol	• Totonaca de la sierra norte de Puebla
• <i>Yaknikajpë:</i>	• El que hace amanecer, que aclare	• Nombre mixe
• <i>Yakwintuwekxpë</i>	• El guía	• Nombre mixe
• <i>Téotl:</i>	• Dios	• Nahuas de la Sierra norte de Puebla
• <i>Yakniwjpë</i>	• El que despierta el intelecto	• Así lo llaman los mixes
• <i>Yakjuikpyë</i>	• El que hace vivir	• Usado por los mixes
• <i>Totátzin</i>	• Nuestro digno Padre	• Náhuas de muchas partes
• <i>Yak kaxpë Yak'ookpë</i>	• El que hace nacer El que hace morir	• Nombre mixe
• <i>Onorúame-Eyerúame</i> ⁵⁵	• El que es Padre y Madre	• Nombre rarámuri • Se usa más <i>Onorúame</i> : el que es Padre
• <i>Tata Cuerapperi, Naná Cuerápperi</i>	• El Creador la Creadora	• Tradición purépecha
• <i>Cuerapperi:</i>	• El Creador de la naturaleza, la Madre naturaleza, Disco Solar	• Entre los purépechas
• <i>Tata Juriata, Naná Cuts</i>	• Nuestro Padre el Sol y su Esposa	• Purépecha
• <i>Kimalanakan</i>	• Nuestro Dueño, El Dueño de todo (se aplica al monte, al bosque, al manantial)	• Totonacas de Puebla

- *Kinpaxkátsikan.*
- Dios Nuestra misericordiosa Madre
- Lo usan los totonacas de la sierra
- *Jtot Jmetic*
- Padre y Madre
- De acuerdo con los mayas tzotziles.

La larga lista de todos los nombres de Dios que me hizo llegar el secretario de Pastoral Indígena de la Arquidiócesis de México están en esta línea que podríamos llamar de *Teología India India*.

Algunos títulos de Dios con clara influencia de lexicología española

- *Dius:* Dios
- Dios
- Lo usan los zoques
- *Jtotik Rióx*
- Nuestro Dios
- Nombre tzotzil
- *Riosi:* Dios
- Dios
- Nombre zoque
- *Jtotic Riox:*
- Nuestro Señor, Dios
- Entre los tzotziles
- *Thø Gomi Dios*
- Dios Nuestro Señor
- Así lo llaman tzeltales

Nombres que los indígenas le dan a Jesucristo

Los aportes en cuanto a *nombres de Jesucristo* fueron bastante escasos. No aparecen en ellos muchos componentes de la *mediación y redención divina* que era tan *abundante* en las religiones antiguas. Me llama poderosamente la *atención* el hecho de que *la experiencia redentora que sobre Quetzalcóatl* hicieron los pueblos de esta región macrocultural *no haya podido sobrevivir claramente en la inculturación* que los indígenas han hecho del *misterio de Cristo*. La *dinámica y la terminología* que se daban a la *intermediación redentora de Quetzalcóatl* no los he vuelto a escuchar en las formas religiosas cristianas actuales⁵⁴.

⁵⁴ Algunas veces he reflexionado en que esto es el resultado de la *estrategia de la Virgen de Guadalupe*. Al dialogar con Juan Diego, refiriéndose ella a varias concepciones que los náhuas tenían sobre *Quetzalcóatl*, éstas son solamente aquellas que no tenían representación material en el culto; y el nombre de *Quetzalcóatl* no aparece ni una sola vez en el texto del *Nícan Mopóhua*.

¿Encontraron en Cristo todo aquel acerbo de fe y de vida que expresaban en la penitencia y en el sacrificio de Dios por la humanidad? Sin embargo, es de llamar la atención que en muchas partes las comunidades indígenas veneran imágenes de *Crustos sufrientes: atados a la columna, crucificados con heridas y sangrados abundantes e, incluso, los que llaman Santo entierro*⁵⁵. También se ha dado un *tránsito de nombres* que antes se daban a Dios y ahora se usan para invocar a Cristo. Responder esto y explorar de manera más sistemática lo referente a Cristo en los pueblos indígenas es un reto para la evangelización, para la inculturación y para la pastoral.

Consigno íntegramente lo que me llegó:

- | | | |
|-----------------------------------|--|---|
| • <i>Mehembil</i> | Dios Hijo,
Semen de Dios | • Maya peninsular |
| • <i>See? Jai NDios?</i> | • El Hijo de Dios | • Mixteco de Huajuapán |
| • <i>Echi mapu chabé rikinare</i> | Ése que antiguamente bajó | • Cuando los rarámuris se refieren a Jesucristo siempre usan esta expresión. A esta figura suelo referirme para aludir o explicitar a Jesucristo, es la referencia más claramente cercana al Jesús histórico. |
| • <i>Iya ni xii sa memo?</i> | • El que murió por nosotros para salvarnos | • Mixteco de Huajuapán |
| • <i>Santo.</i> | • Jesucristo (en su imagen) | • Rarámuri |
| • <i>Jesucristo</i> | • Jesucristo | • Mixtecas de Oaxaca |

⁵⁵ Varios de estos *Santo Entierro*, incluso en lugares muy apartados en Durango, tienen documentación de que fueron parte de la *donación* que llegó junto con ornamentos y vasos sagrados con los que Carlos V se hizo *patrono* de las iglesias donde se veneran.

- | | | |
|---------------------------------|------------------------------------|--|
| • <i>Øj Gómi Jesucristo</i> | • Mi Señor
Jesucristo | Como lo llaman los
zoques |
| • <i>Istoo</i> | • Nuestro Dueño
y Señor | • Mixteco de Huajuapán |
| • <i>Iyaa Jesús</i> | • Jesús el bendito | • Mixteco de Huajuapán |
| • <i>Sukristoeste</i>
nombre | • El Crucifijo (casi
no se usa) | • Causa temor para el
bien o para el mal. |

Referencias indígenas a la Iglesia

Parece ser que quienes informaron sobre este tema enfocaron más su atención al *templo*, y no tanto a la *comunidad*, *pueblo de creyentes*; aunque como aparece en algunos, también esto fue tomado en cuenta. Me parece que no se trata de confusión si tomamos en cuenta que la percepción de la Iglesia como *Pueblo de Dios* es relativamente reciente. Algunos me comentan que los indígenas no usan mucho la palabra *Iglesia*, pero sí la de *templo*. En este sentido vienen las respuestas, aunque no faltan algunas con elementos combinados de tipo comunitario. A esto había que añadir el hecho *inicial* de que quienes primeramente pertenecieron a la Iglesia fueron comunidades *reducidas*, *atraídas* a un lugar ajeno, separado de sus pueblos de origen. Así, tenemos:

- | | |
|-----------------------------|--|
| • <i>U Cal Yuumtzil</i> | • Pueblo de Dios, dicen los mayas peninsulares |
| • <i>Ve?e Ñu?u</i> | • Casa sagrada de fuego donde celebramos y nos relacionamos con Dios. Mixtecas de Oaxaca |
| • <i>Vee-Ñoo</i> | • Casa sagrada del Santo, donde escuchamos consejos, mixtecas de Oaxaca. |
| • <i>Rarámuri pagótuame</i> | • Rarámuris bautizados ⁵⁶ . |

⁵⁶ Estas comunidades no perciben claramente el rol de la jerarquía, y aunque aprecian mucho a los sacerdotes, los tratan intermitentemente con temor y amor.

- *Lugar del encuentro con Dios, donde se pide perdón y por las necesidades*
- *Sone Dios' iuneo*
- *Dios' is kykibu byot*
- Ven a la institución con indiferencia. Quienes tienen un ministerio ven a la Iglesia con esperanza, experiencia tzotzil-de Chenaló.
- La multitud de los hijos de Dios
- Personas del pueblo de Dios, Mayas zoques.

Para los indígenas que llegan a la *Basílica de Guadalupe*, la Iglesia es:

- *Peregrinación*
- *Manda*
- *Mayordomía*
- *Ayuda fraterna*
- *Fiesta*
- *Ofrenda*
- *Danza*
- *Velorio*
- *Encuentro de ancianos, adultos, jóvenes y niños*
- *Manda*
- *Penitencia*
- *Comunidad representada*
- La Iglesia se hace peregrinando, migrando
- La Iglesia es promesa, es compromiso
- La Iglesia está hecha de diversos servicios
- La fraternidad en la Iglesia se concretiza en la solidaridad
- La vida en comunidad se hace como fiesta
- Quienes formamos la Iglesia debemos ofrendar y ofrendarnos
- Danzando renovamos nuestros compromisos y fidelidad
- Encender velas es símbolo de la verdad que somos, que esperamos y de lo que hemos recibido de Dios y de la comunidad
- En la Iglesia encontramos el principal lugar de encuentro de generaciones
- La Iglesia se construye con las promesas que hacemos con motivo de que hemos pedido a Dios para vivir dignamente según su voluntad
- La Iglesia necesita de penitencia, arrepentimiento y sacrificio para que podamos vivir lo que la fe nos pide
- Los que vamos a la Iglesia representamos a nuestros pueblos, a nuestras comunidades, a nuestras familias y a nosotros mismos.

Conclusión

Los Encuentros Latinoamericanos de Teología India han identificado varios retos y tareas que pone la fe de los pueblos indígenas. Estas tareas, de sistematización de experiencias, reflexiones y contenidos sobre la Teología India, la Teología India cristiana y la Teología India católica no han recibido aún el acompañamiento necesario que nos presente lo que estas realidades religiosas y de fe son realmente. Desde la evangelización, la pastoral, los seminarios y las estructuras diocesanas, hay mucho que hacer.

CLODOMIRO L. SILLER A.
cenami⁵⁷

⁵⁷ Centro Nacional de Misiones Indígenas. Av. Xochiquetzal 255. Sta. Isabel Tola. 07010, México, D.F. (55) 781 1168 cenamipas@terra.com.mx

ANEXOS

SÍNTESIS DE TRABAJO POR GRUPOS

Sobre las situaciones y tendencias relevantes de los pueblos indios de Centroamérica y México

La migración

El fenómeno de la migración es una situación creciente e incontrolada por los gobiernos, las constantes migraciones hacia los centros urbanos y hacia USA, buscando mejor calidad de vida. Es fruto de la extrema pobreza, falta de tierra, falta de fuentes de trabajo, el consumismo exagerado. El fenómeno de migración es sinónimo de muerte y trae muchas consecuencias, como la desintegración familiar y comunitaria, la pérdida de la identidad cultural de nuestros pueblos, el aumento de nuevas enfermedades, deportaciones y maltratos, víctimas de malos salarios. Al mismo tiempo, es también oportunidad para renovar, reformular y recrear nuestras culturas.

La globalización

Hoy con un nuevo rostro y con estrategias más sutiles se va metiendo en el corazón de las comunidades el modelo económico y político neoliberal: este sistema tie-

ne hambre y necesidad de adueñarse de nuestras tierras, ríos, recursos minerales, flora, fauna, plantas medicinales, aire y, principalmente, el agua. Los Estados le facilitan el camino con los tratados que conocemos como Plan Puebla-Panamá (PPP), Tratado de Libre Comercio (TLC), ALCA y los programas de ajustes estructurados que propician la privatización de los servicios más rentables.

El dramatismo de la globalización avanza consistentemente con proyectos concretos muy agresivos: se llevan conocimientos, genes, animales, plantas, etc.; empresas transnacionales patentan todo, privando a las comunidades de su patrimonio biótico, médicos tradicionales, etc.; experimentación con genes, los combinan, los transforman, y crean naranjas, chiles, sandías, yucas, etc. enormes, con precios altos, privando a las comunidades de todo lo que poseían.

Estos transgénicos traen como consecuencia la pérdida de semillas criollas, el enriquecimiento de unos pocos, surgen nuevas plagas y la muerte de otras, el desequilibrio ecológico y enfermedades, como por ejemplo el cáncer.

El fenómeno de la dolarización entró en Centroamérica donde Estados Unidos controla y domina nuestros gobiernos, promoviendo su poder hegemónico imperialista y excluyendo a quienes no se anotan en su agenda.

La globalización de la economía, de la política, de la cultura, que los centros mundiales de poder imponen al conjunto de las naciones por todos los medios, incluso por la guerra, afecta gravemente a las comunidades indígenas de nuestros países, haciendo que todos funcionemos según las exigencias y parámetros de dicha globalización. A los indígenas llegan inevitablemente las consecuencias negativas de los megaproyectos, de los

corredores industriales, turísticos, de comunicación interoceánica, de explotación minera, petrolífera, de bioprospección, de servicios ambientales. Estos megaproyectos, en su diseño, realización y beneficios, no contemplan en absoluto la inclusión de los indígenas; en todo caso los ubican como poseedores improductivos de recursos naturales que deben ser puestos al servicio del primer mundo, o como mano de obra barata y desechable, que puedan mover para todos los lados sin ningún miramiento o consideración ética.

La tierra

Muchos de los territorios indígenas no han sido titulados, por falta de voluntad política de los gobiernos de turno y por las mismas políticas neoliberales. Los proyectos de construcción de hidroeléctricas, los planes de interconexión eléctrica y la apertura de conexión de carreteras, son nuevas amenazas para los territorios indígenas.

Hace falta una legislación que garantice sus derechos y delimite las fronteras de los territorios indígenas. Las tierras indígenas están amenazadas con grandes proyectos nacionales y transnacionales, entre los que sobresalen: proyectos hidroeléctricos, mineros, madereros, ecoturísticos, el aumento del narcotráfico y el acaparamiento de tierras indígenas.

Lucha y muerte de líderes indígenas por la reivindicación de sus derechos, por la defensa de la tierra y su autonomía.

La mujer

El papel de la mujer ha sido muy determinante en la pastoral indígena. Al incorporar a la mujer, a la madre, a la amiga, la experiencia religiosa se ha comunicado mejor, ha bajado a las bases, ha cobrado una vida que

antes no tenía. Y se puede dar un aporte nuevo sobre la participación de la mujer, que no será tan resentido como se está planteando en otros grupos, pueblos y en la misma Iglesia. Ya no se trata de una acción solamente limitada a la mujer religiosa. Hoy la mujer indígena habla, coordina, dirige cosas. Ha caminado demasiado rápido.

Cultura e identidad indígena

Constatamos que en nuestros países, en los últimos años, los pueblos indígenas reafirman su identidad y su memoria histórica y emergen en la Iglesia y en la sociedad. Muchos pueblos reclaman sus derechos, su autonomía y ser sujetos de su propia historia. Pero también vemos con dolor la pérdida de la identidad: la lengua, trajes típicos, costumbres propias, comidas. Se avergüenzan de su familia e identidad propia. La influencia de los medios de comunicación social, el sistema educativo, el fenómeno de la migración, el consumismo, un racismo solapado y la imposición de una única cultura y esquema de vida, van fragmentando y debilitando los valores y la sabiduría milenaria de nuestros pueblos.

Inculturación

La inculturación del Evangelio, de la Iglesia, de los sacramentos, de la teología, es una de las propuestas más alentadoras e innovadoras de nuestros tiempos, frente a la alteridad de las culturas del mundo. Con ella la misión evangelizadora adquiere nuevo dinamismo y orientación. La Iglesia autóctona, entendida como fruto de la inculturación del Evangelio entre los indígenas, o como apropiación indígena de la Iglesia con todo lo que implica, es otro de los grandes desafíos de la acción eclesial en estos tiempos.

La inculturación y la interculturalidad se tienen que dar. Pero que haya bilateralismo cultural. Hemos perdido es-

pacios, o nos hemos acelerado, perdiendo procesos que nunca se escucharon. Y habría que explorar lo referente al pluriculturalismo: donde hay diversidad cultural y donde las culturas se enriquecen mutuamente por la convivencia y la fe.

La Pastoral indígena y Teología India

El momento actual de la Pastoral indígena y de la Teología India no apareció muy claramente en los informes. Sin embargo, esta pastoral y teología han producido un resurgir y una seguridad en los indígenas. Las diócesis con población indígena quieren *hacer un camino*. Es un campo que nos pide renunciar a muchas cosas, para poder entrar en la vida y en la casa de los indígenas.

La Teología India ha hecho en los últimos años un camino de diálogo intraeclesial muy importante, que deberíamos conocer más ampliamente, para aprender de su metodología y de sus características. No cabe duda que, a pesar de las espinas, las flores prevalecieron en nuestras milpas eclesiales. Desde esa nueva práctica teológico-pastoral, podemos ser cristianos diferentes en cultura, espiritualidad y teología y, al mismo tiempo, sentarnos en la mesa del Señor manteniendo siempre nuestra condición de hermanos en la misma fe.

La pastoral indígena, como proceso, va rompiendo parámetros geográficos, de límites, etc. Avanza donde se encuentran los indígenas. Acompañamos a los indígenas migrantes en donde están y a donde van. Es una pastoral que atiende un estilo de vida y sirve de manera integral. En este sentido, la pastoral indígena es más eficaz, más amplia, y aporta mucho al mundo y a la Iglesia. De fuera, la globalización ve esto como amenaza.

Los desafíos

Acompañar a los migrantes de su contexto socio cultural y religioso.

Que el proceso de inculturación sea más en serio y que mire al indígena ya no como niño sino como adulto.

Acompañar a los pueblos indígenas en las luchas por la defensa de sus derechos, sus territorios y su autonomía.

Como Iglesia, aceptar y reconocer sus mitos, ritos y símbolos, sin condenarlos, o verlos como sospechosos.

Trabajar para que surja la Iglesia autóctona, entendida como fruto de la inculturación del evangelio entre los indígenas.

Discernir el acompañamiento, no con sentido angelical, sino desde la realidad vivida; no por causa estratégica, sino por causa evangélica, con un sentido justo.

Que la evangelización de las culturas sea un proceso de reconocimiento, consolidación, fortalecimiento y crecimiento de los gérmenes del Verbo presentes en las culturas.

Conocer, valorar y promover los ministerios propios de los pueblos indígenas.

ÍNDICE

Presentación	5
Introducción	7
MEMORIA DE LOS DOS ENCUENTROS REGIONALES ANTERIORES	13
I Encuentro Mesoamericano de Pastoral Indígena	13
1. Intercambio de experiencias	14
2. Experiencia de Dios en la cultura maya K'iche	16
3. Experiencia sobre luchas de resistencia de los pueblos indígenas	17
4. El Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas	18
5. La experiencia de Dios en los pueblos de Mesoamérica antes de la conquista: <i>Popol Vuh</i>	20
6. La Iglesia y los pueblos indígenas	21
7. La inculturación	22
8. Iglesias autóctonas y ministerios indígenas	24
II Encuentro Mesoamericano de Pastoral Indígena	25
1. Introducción al <i>Popol Vuh</i>	26
2. El calendario maya como expresión de la espiritualidad indígena	27
3. La espiritualidad del <i>Nican Mopohua</i>	28
4. Informe sobre la Teología India	28
5. Conclusiones y mensaje final	30

MEMORIA DE LOS ENCUENTROS LATINOAMERICANOS DE PASTORAL INDÍGENA Y TEOLOGÍA INDIA EN OAXACA Y RIOBAMBA	31
1. Encuentro en Oaxaca	31
2. <i>Simposium</i> en Riobamba	33
3. Resultados de estos Encuentros	36
INFORME DE PAÍSES SOBRE LA REALIDAD INDÍGENA ACTUAL	43
Informe de Panamá	43
Los pueblos indígenas y las políticas públicas	45
Informe Costa Rica	47
Proyecto de muerte contra los pueblos indígenas	47
Proyecto de vida	50
Informe Nicaragua	50
Relación sobre los miskitos en Nicaragua y la presencia del Cristianismo	50
Labor misionera y evangelizadora de los misioneros	52
Relación a la pastoral de la tierra	54
Pastoral de los derechos humanos	55
Informe de Honduras	58
Problemas claves de las etnias en Honduras	58
Priorización de necesidades insatisfechas	59
Las demandas y áreas de conflicto del movimiento indígena en el gobierno y la sociedad civil	60
Informe de El Salvador	61
Aspecto político	61
Aspecto económico	62
Aspecto social	63
Aspecto cultural	64

Informe de Guatemala	64
Realidad económica de la región	64
Situación política	65
A nivel religioso	66
Informe de México	66
Introducción	66
Problema de criterios	66
Información estadística	67
Los indígenas en la globalización	68
El Estado mexicano y los indígenas	70
La Iglesia y los pueblos indígenas	71
La resistencia indígena	74
Desafíos del mundo indígena	75
A manera de conclusión	87
NOMBRES QUE SE DAN A DIOS, LUGAR DE JESUCRISTO Y DE LA IGLESIA EN LAS CULTURAS INDÍGENAS	
Panamá	89
Lugar de Cristo en las culturas indígenas de Panamá	95
El lugar de la Iglesia en las culturas indígenas de Panamá	101
Costa Rica	104
Pueblos Bribris y Cabécares	104
Jesús en las culturas Bribris y Cabécares	106
Nicaragua	110
Los nombres de Dios en las culturas indígenas	112
Jesucristo en las culturas indígenas	110
Honduras	111
Introducción	111
Ritual de la compostura de Romería en los pueblos lencas de Honduras	112
Los tolupanes	114

Aspecto religioso y cultura de los garífonas	115
Aspecto religioso y cultural de los pech	116
Aspecto religioso de los tawahka	118
Estratificación social de los tawahkas	118
Aspecto religioso y cultural de los misquitos	119
Aspectos religioso de los chortis	120
Los nombres de Dios en la cultura indígena de Honduras	122
Jesucristo en la cultura indígena hondureña	123
La Iglesia en la cultura indígena de Honduras	123
Conclusión	125
El Salvador	126
Los nombres de Dios	126
La presencia de Cristo en la cultura	132
Él es Dios y Señor	133
Presencia de la Iglesia en la cultura indígena	136
Guatemala	139
Dios concebido en nuestro pueblo maya	139
El nombre que recibe Dios en nuestras culturas y pueblos	141
1. Aporte de grupo K'iche'	141
2. Aporte del grupo Mam	142
3. Aportes del grupo Kaqchikel	143
3.1. Nombres cristianos traducidos	143
4. Aportes del grupo Ixil	143
5. Aportes de la cultura Awacateka - Aguacatan, Huehuetenango	144
Nuestro pensamiento sobre Cristo	144
Nuestro pensamiento sobre la Iglesia	147
México	149
Dios en las religiones indígenas mesoamericanas	149
Informaciones opuestas sobre un mismo hecho religioso	151

Las culturas de este continente y su constitución macrocultural	151
El proceso fundante del pensamiento teológico mesoamericano	152
El proceso teológico mesoamericano en el cristianismo	158
Dios en la experiencia indígena de hoy	159
Nombres de Dios	160
Algunos títulos de Dios con clara influencia de lexicología española	164
Nombres que los indígenas le dan a Jesucristo	164
Referencias indígenas a la Iglesia	166
Conclusión	168
Anexos	169
SÍNTESIS DE TRABAJO POR GRUPOS	169
Sobre las situaciones y tendencias relevantes de los pueblos indios de Centroamérica y México	169