

ISSN 0188-9206

VOCES

Publicación semestral / Enero - Junio 1994 / No. 4

Evangelización y etnias



*Revista de Teología Misionera de la
Universidad Intercontinental*

FEDERICO CANTU / Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las Misiones
Extranjeras.
México, D.F.

V O C E S

Evangelización y etnias

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGIA

U I C

Juan José Corona López
Rector

José Luis Vega Arce
Secretaría General

Sergio-César Espinosa González
Escuela de Teología

V O C E S

D i r e c t o r

Sergio-César Espinosa González

Responsable de edición

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Sergio-César Espinosa, Juan José Corona López,
José Luis Vega Arce,
José Chávez Calderón, Juan Antonio Muñoz,
Marcos Villamán Pérez, Roberto Jaramillo Escutia,
Víctor A. Villela Villa, Ignacio Martínez Báez,
Jorge R. Gutiérrez Jáuregui,
Alejandro Gutiérrez R,
José Luis Franco Barba.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental.

Precio por ejemplar: N\$20,00 m.n.

Suscripción anual (2 números): N\$40,00 m.n.

(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Universidad Intercontinental

Escuela de Teología

Insurgentes Sur 4303

14000 México, D.F.

Tel. 573.85.44

Fax. 655.15.43

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y mandando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Registro en trámite:

Tipografía, formación e impresión:

Multidiseño Gráfico S.A.

Oaxaca No. 1 San Jerónimo Aculco

Tel: 652 52 11

Se terminó de imprimir en Mayo de 1994

la edición consta de 1000 ejemplares

INDICE

PRESENTACIÓN

EVANGELIZACIÓN Y ETNIAS

- Inculturación del Evangelio
Arz. Bartolomé Carrasco B 11
- Insurgencia teológica de los pueblos indios
P. Eleazar López Hernández 33
- Religión y religiosidad popular
Dr. José Luis González Martínez 47
- La negación y opresión de la cultura originaria de nuestro
pueblo del "México profundo", por la cultura dominante
del "México imaginario"
A propósito de los trágicos acontecimientos de Chiapas
Dr. Humberto Encarnación Anízar 61

INVESTIGACIÓN

- Don Vasco de Quiroga. Otra forma de encuentro entre
España y América
Dr. José Luis González Martínez 81
- Una tradición reinventada: la fiesta de San Lucas en
Tixtla, Guerrero (O de cómo salvar la identidad
recurriendo a la religiosidad popular tradicional)
Catherine Héau 105

OTRAS VOCES

- Reino-Iglesia-Mundo en la Nueva Evangelización
Marcos J. Villamán P 117
- El camino de la fe según Mc. 5, 21-24a.35-43:
un análisis pragmático-lingüístico
Lic. Carlos Castillo O 133

RESEÑAS

- MIRES, Fernando, El discurso de la indianidad. La
cuestión indígena en América Latina
Arturo Vázquez U 157

- SOBRE LOS AUTORES 160

PRESENTACIÓN

La temática que fundamentalmente se aborda en este número ha adquirido una importancia singular. No se trata de afirmar que antes no la tuvo, sino que por la actual coyuntura de emergencia de nuevos sujetos entre los que encontramos a las etnias, hace que este hecho aparezca con una peculiaridad que antes no tenía.

Vivimos en un mundo moderno que exige pluralidad y respeto de la misma, con un énfasis que no conocíamos. En este mundo plural es donde emergen las etnias, exigiendo se respete su existencia y su singularidad, por lo que para los cristianos la relación entre Evangelio y etnias no puede seguir planteándose sin tener en cuenta estas demandas, tanto de la modernidad como de las propias etnias.

No podemos argumentar que dichas etnias no tienen experiencia como para hacer un análisis serio y profundo sobre el hecho cristiano y específicamente sobre la forma como el Evangelio y la evangelización se han hecho presentes en sus comunidades. A poco más de 500 años de haberse topado con la evangelización cristiana tienen mucho que decir, aunque ya han hablado antes, pero no con la calidad de SUJETOS con que hoy lo hacen; como dueños de la palabra y no como pueblos a los que se les presta la voz o por los que se habla dado que ellos, se decía, carecían de voz.

Esas comunidades étnicas que pronuncian su voz, nos interpellan y en no pocas ocasiones nos critican con una dureza que parece poco usual, pero que ya no lo es. Estas etnias ponen de manifiesto

con sus críticas que la evangelización debe prestar especial atención a los MODOS en que ella se realiza. No cualquier modo hace justicia al contenido y a la práctica que sustenta el Evangelio. Ven con sospecha que el modo puede ser al estilo de los poderosos de este mundo; de manera imperialista, impositiva, prepotente, con la lógica del poder y no con la del servicio.

El imperativo evangélico de llevar la buena nueva a toda criatura permanece, pero habrá que ser muy críticos y creativos para que bajo la acción del Espíritu, el encuentro entre Evangelización y etnias sea para que todos tengan vida y la tengan en abundancia (cfr. Jn. 10, 10).

Queriendo prestar un servicio, nuestra revista VOCES dedica este número al tema de EVANGELIZACIÓN Y ETNIAS, tratando de ayudar a discernir cristianamente la relación entre estos dos términos.

DOCUMENTO. Para cumplir con nuestro cometido ponemos a su disposición ocho artículos. El primero de ellos, el del Arz. Bartolomé Carrasco, es una homilía pronunciada en la Basílica de Guadalupe, ante miembros de su Diócesis de Oaxaca, que con motivo de una peregrinación anual se encontraban en ese lugar. En esta homilía da cuenta de la realidad difícil de los pueblos indígenas, pero también de la nueva conciencia que emerge entre ellos, como un factor que no debe faltar a la hora de inculturar el Evangelio.

El artículo del P. Eleazar, "Insurgencia Teológica de los pueblos indios", nos acerca más a la conciencia crítica de estas comunidades, conciencia que también es teológica y nos deja ver algunas de las razones teológicas que esas etnias nos dirigen, no sólo para que sean tomadas en cuenta, sino sobre todo para que sean respetadas como valiosas y válidas, a pesar de las diferencias.

Bajo el tema de "Religión y religiosidad popular" se da razón del origen de la religión popular incluida la indígena, resaltando la matriz cristiana que ellas tienen. El Dr. Anízar en su aporte, nos hace un agudo análisis sobre las agresiones que han sufrido y sufren "Las Culturas Originarias" por parte de la cultura dominante.

Incluimos también dos artículos de investigación. El del Dr. González de corte más bibliográfico e histórico nos ejemplifica en la persona de Don Vasco de Quiroga cómo si fue posible otro MODO de acercamiento entre los pueblos indígenas y los europeos venidos a nuestras tierras. La otra investigación es de campo. En ella se nos relata la forma como en la comunidad indígena de Tixtla, Gro., modifican una de sus tradiciones para que siga viviendo en medio de ellos.

Además de estos trabajos encontramos el de Marcos J. Villamán que versa sobre el Documento de Santo Domingo. Dicho artículo había sido anunciado con anterioridad, pero hasta ahora nos es posible ponerlo a su disposición. El último trabajo es de tema bíblico y con estos artículos iniciamos una nueva sección en nuestra revista: OTRAS VOCES.

Esperamos que estos aportes ayuden a seguir caminando en la reflexión sobre el tema y de alguna manera sean una buena orientación para que nuestras prácticas sean acordes con el Evangelio y con las ansias de liberación de los hombres y mujeres de los diferentes pueblos y culturas.

México, D.F. Mayo de 1994.
Revista VOCES.

INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO

Arz. Bartolomé Carrasco B.

La inculturación del Evangelio en el mundo indígena debe tener características peculiares. En primer lugar debe de partir de la realidad de quienes son sujetos de esa acción: los indígenas, para luego estudiar de qué manera la inculturación planteada por la Iglesia es respuesta adecuada a sus necesidades y anhelos colectivos.

En los últimos años muchos indígenas han pasado de ser objetos de acciones benefactoras por parte del Estado y de la Iglesia a ser protagonistas y han adquirido una conciencia crítica respecto a sus "benefactores". Respecto a la Iglesia, los indígenas concientizados se han vuelto extremadamente observadores y cuestionadores de sus obras y su presencia. Una de sus principales "acusaciones" es que, a pesar de los aciertos, la evangelización les ha llegado y se les ha presentado como una agresión que viene de fuera para invadirlos y penetrarlos, como si entre ellos no hubiera previo a dicha llegada algo bueno y positivo que ha de ser respetado y cultivado.

Sin embargo y tratando de superar los desaciertos, la idea que hoy anima a la inculturación del evangelio es que la presencia de Dios y de su salvación no llega a los pueblos a partir de la palabra del evangelizador, sino que son realidades anteriores a cualquier acción evangelizadora, por lo que el diálogo intercultural e interreligioso no solamente es necesario, sino urgente para que la Iglesia que nazca sea verdaderamente autóctona.

Entre nosotros, en las zonas indígenas, la Iglesia particular debería ser Iglesia autóctona, es decir, una Iglesia, comunidad de fe que, dentro de la unión en la catolicidad, se expresara en las lenguas indígenas, representara su fe en las categorías y símbolos propios de su cultura, tuviera una vida y una liturgia adecuada

a su índole histórica y cultural, hablara de su fe según su propia teología, se mantuviera en la perseverancia animada por una espiritualidad nacida también de su propia fe y cultura y viviera según recursos y estructuras propias, realizando ese maravilloso intercambio eficaz de bienes y dones espirituales que tanto enriquece a la Iglesia

Introducción

Señora y Niña mía, la más pequeña de mis hijas, ojalá estés contenta. ¿Cómo amaneciste? ¿Acaso sientes bien tu cuerpo, Dueña y Niña mía?" (Nican Mopohua, 71). De nuevo, como año tras año en estas fechas, tus hijos de Oaxaca venimos a postrarnos a tus plantas para darte gracias y para implorar tu "amor, compasión, ayuda y defensa" (N. M., 23) en las actuales circunstancias de nuestra vida.

Como Juan Diego, venimos a este venerable cerro "en pos de las cosas de Dios y de sus mensajes" (N. M., 7). Y, como a él, también a nosotros te nos presentas radiante con tu "perfecta hermosura", como una gran Señora, que de pie nos llamas a acercarnos a tu lado (cfr. N. M., 15-17). Tú no alteras para nada nuestro corazón, ni nos causas ningún temor. Por el contrario, nos sentimos muy contentos y muy alegres (cfr. N. M., 14) de acudir a esta cita de amor contigo.

Los "riscos, abrojos, espinas, nopales y mezquites" (N. M., 84) que abundan ahora por el camino; las enfermedades, angustias y amarguras (cfr. N. M., 75-76), resultado de las contradicciones de esta vida, no son suficientes para atajarnos el paso, pues en la cima de este cerro, gracias a tu palabra eficaz, siempre encontramos toda clase de flores finas (N. M., 81-82), que son la respuesta adecuada a nuestros anhelos y la señal que llevaremos al resto de la sociedad y de la Iglesia a fin de que aparezca la verdad de nuestra palabra y mensaje (cfr. N. M., 106), a fin de que nos crean y se cumpla así tu voluntad y tu deseo (N. M., 78.86).

Cada vez que venimos acá, nos sentimos transportados "allá donde dejaron dicho nuestros antepasados, los ancianos, nues-

tros abuelos... allá, en el Xochitlalpan (Tierra de las Flores), en el Tonacatlalpan (Tierra de nuestra carne)... allá, dentro del cielo" (N. M., 11).

Por eso, ante Tí nos inclinamos para escuchar tu pensamiento y tu palabra sumamente recreadora y ennobecedora, que nos atrae y procura amor (cfr. N. M., 19). Y con muy buena disposición de nuestro corazón acogemos tu mensaje y estamos prontos a llevarlo, y de ninguna manera el camino se nos hace penoso (cfr. N. M., 45). Porque Tú sabes darnos el lugar que nos merecemos.

Aunque ciertamente, por la acción destructora del mal, hemos llegado a ser no más que *"un campesino de por ahí, un cordel, una escalerilla, el desecho de los poderosos, una hoja caída del árbol"* (N. M., 40) y, a veces, hasta pensamos que sólo *"hemos nacido para esperar el momento de nuestra muerte"* (N. M., 74), Tú nos levantas del polvo y nos transformas en embajadores tuyos dignos de toda tu confianza (cfr. N. M., 87).

¿Cómo no bendecirte y proclamar a diario tu grandeza, Tonantzin María, Reina del Cielo? ¿Cómo no contar a todos en la Iglesia, así como lo hizo Juan Bernardino (cfr. N. M., 119), de qué manera maravillosa Tú nos sales al encuentro, escuchas nuestros *"lamentos"* y remedias todas nuestras *"miserias, penas y dolores"* (N. M., 25)? Tú curas nuestro corazón adolorido (cfr. N. M., 78), poniéndonos bajo tu sombra y tu resguardo y colocándonos en el hueco de tu manto, en donde cruzas tus brazos; porque Tú eres nuestra Madre y la fuente de nuestra vida (cfr. N. M., 76-77).

Por eso no cesamos de decir a los demás que, por todo lo que hemos visto y admirado, nosotros descubrimos que Tú eres *"la amable, siempre Virgen, la admirable Madre de Nuestro Señor Jesucristo"* (cfr. N. M., 53).

Realidad que vivimos.

¡De cuántas cosas traemos ahora cargando el costal de nuestro camino! Permítenos, Reina del Cielo, vaciarlo en tu presencia y extraer de él nuestra ofrenda y nuestra súplica filial. Perdó-

nanos, Dueña y Niña nuestra, pues quizá con ello vamos a dar pesadumbre a tu rostro y corazón (cfr. N. M., 71).

Tu servidor el Papa no dijo recientemente *"El mundo no puede sentirse tranquilo y satisfecho ante la situación caótica y desconcertante que se presenta ante nuestros ojos: naciones, sectores de población, familias e individuos cada vez más ricos y privilegiados frente a pueblos, familias y multitudes de personas sumidas en la pobreza, víctimas del hambre y de las enfermedades, carentes de vivienda digna, de servicios sanitarios, de acceso a la cultura. Todo ello es testimonio elocuente de un desorden real y de una injusticia institucionalizada, a lo cual se suman a veces el retraso en tomar medidas necesarias, la pasividad y la imprudencia, cuando no la transgresión de los principios éticos en el ejercicio de las funciones administrativas, como es el caso de la corrupción"* (Juan Pablo II, Discurso Inaugural, Santo Domingo, 15). Entre nosotros esta realidad descrita por el Santo Padre tiene rostros muy concretos (cfr. S. D.; 178).

La Patria mexicana vive hoy momentos cruciales de su historia. Con una mutación substancial de sus estructuras económicas, sociales, políticas, educativas y religiosas, ella pretende dejar atrás definitivamente sus anteriores esquemas de sociedad para meterse de lleno a la *"modernidad exigida por los tiempos actuales"*.

La construcción de esta modernidad neoliberal suscita en los diversos miembros de la sociedad mexicana controversias y sentimientos encontrados para los banqueros, grandes productores y comerciantes, que son sólo un pequeño sector del pueblo, el nuevo paso a la modernidad constituye motivo de euforia y optimismo; pero para los campesinos, los indígenas, los trabajadores de salario mínimo y las mayorías empobrecidas de México, ese paso es causa de temor e incertidumbre, ya que ellos no descubren por ningún lado las puertas de entrada a ese *"paraíso de bienestar, paz y democracia"* que los primeros les pintan, debido a que lo que ellos tienen a la vista son, más bien: privatización y concentración de los medios de producción, despidos masivos de trabajadores, recortes de personal, deterioro salarial, reducción de prestaciones sociales e incremento de la violencia.

Todavía sin haber asegurado la ratificación del Acuerdo de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá, ni la puesta en marcha de los mecanismos operativos para la integración de México al bloque económico del Norte, la clase dirigente tiene que afrontar ahora el reto de prepararse y prepararnos al relevo próximo en la conducción política del país. Esta coyuntura social pondrá de manifiesto las expectativas de futuro que, en forma contradictoria, se viven en el pueblo, lo cual seguramente será motivo de tensiones y conflictos.

Ante esta situación hay quienes aceptan como inevitables todos los cambios y ajustes legales y estructurales, como sus consecuentes costos sociales que tendrán que pagar, como siempre, lo más débiles; a quienes se les obliga a sufrílos como un añadido más a su postración en todos los niveles. Incluso hay quienes legitiman todo esto como algo irreversible que hay que afrontar con espíritu estoico o fatalista, como si fuera la pasión y muerte de Cristo -camino necesario para la resurrección-. Así hacen presente de nuevo la terrible lógica de Caifás, que era autoridad en tiempos de Jesús: *"conviene que uno muera... no que perezca toda la nación"* (Jn. 11, 50), con lo cual el problema se agrava, pues no sólo se agrede a la economía del pueblo, sino al mismo ser del pueblo en su identidad más profunda. Es muy doloroso constatar que casi nadie hable del impacto brutal que va a sufrir la identidad del pueblo mexicano con el Tratado de Libre Comercio. Es posible que, a largo plazo, se alcancen beneficios económicos para algunos sectores de la población, pero tal vez no se ha reflexionado suficientemente sobre el costo negativo que ya está sufriendo el pueblo mexicano en lo que son las raíces más hondas de su identidad.

En Oaxaca, estado tradicionalmente empobrecido, vivimos profundamente las desigualdades del modelo neoliberal de desarrollo. Por un lado el rápido despegue de los polos de atracción de las inversiones, sobre todo en el área de servicios como el turismo, que fácilmente crean ilusión de progreso económico; y por otro, el derrumbe de la economía de subsistencia de las comunidades indígenas y campesinas, con su consecuente miseria, emigración y depauperación del campo.

En el contexto de los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a tierras del "Nuevo Mundo" y en medio de posiciones divergentes respecto al significado de dicho acontecimiento, se celebró recientemente la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo. Sin embargo, es verdad, fue un encuentro episcopal cargado de esperanzas para nuestra Iglesia, especialmente en lo que mira a la Pastoral Indígena y Afroamericana. Las opciones y compromisos de dicha reunión asumen y respaldan la línea de acción llevada a cabo por las Iglesias particulares de zonas indígenas y marcan para todos nuevos derroteros en la labor evangelizadora de la Iglesia.

En México, la situación legal de la Iglesia ha cambiado de manera radical. Han sido quitadas las leyes abiertamente anticlericales y se han implementado reglamentos nuevos que regirán la relación de la institución eclesial con la sociedad y con el gobierno. Esto ha sido altamente valorado por unos y seriamente cuestionado por otros, ya que, al parecer, el espíritu antirreligioso continúa en la sociedad y la Iglesia no ganó mayor espacio para el libre ejercicio de su misión; antes al contrario, en adelante estará más sujeta al control y vigilancia de las autoridades civiles. Tal parece que con estos cambios constitucionales, estamos regresando, en forma más o menos velada, al esquema del "*Patronato Real*", que desafortunadamente marcó la acción de la Iglesia, desde el principio de la evangelización y durante todo el período colonial.

En la Región Pastoral Pacífico Sur, el espíritu colegial ha dinamizado la vida eclesial en los últimos quince años, con reflexiones y planteamientos comunes respecto a realidades y problemas que a todos nos afectan. Últimamente los retos venidos de la modernidad y otros factores intraeclesiales han hecho más difícil juntarnos para propuestas en conjunto como antes lo hacíamos.

Voz de la Iglesia hoy.

Quiero hacer, a continuación, algunas reflexiones pastorales sobre uno de los retos más apasionantes que se presentan a nuestra

Iglesia latinoamericana, sobre todo ahora que Santo Domingo lo incluyó plenamente en los compromisos prioritarios de acción: me refiero a la **Inculturación del Evangelio**. Este es el rostro concreto que está asumiendo, ante la diversidad de culturas del continente, la "*Nueva Evangelización*" propuesta por el Santo Padre con motivo del V Centenario. En ella, nos recuerda el Papa, "*María es la estrella de la primera y de la nueva evangelización*" (Santo Domingo, Discurso Inaugural, 31).

Estamos reunidos aquí, en el lugar preciso donde, casi desde los albores de la primera evangelización, dio comienzo, por intervención divina y por la audacia profética de algunos cristianos visionarios, la labor inculturadora del Evangelio, en la matriz cultural propia de los pueblos del Anáhuac. La inculturación del Evangelio, tarea permanente de la Iglesia, ahora nuevamente replanteada, ya ha sido aquí, desde antiguo, una realidad palpable. Más aún "*América Latina, en María de Guadalupe, ofrece un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada*" (Juan Pablo II, Discurso Inaugural, S.D., 24). Por eso hay que venir al Tepeyac a beber de estas fuentes revitalizadoras de la fe.

En la Pastoral Indígena, que debe ser característica predominante de nuestra Arquidiócesis, la inculturación del Evangelio tiene connotaciones particulares, que es preciso analizar.

Coyuntura indígena.

En primer lugar hay que partir de la realidad de quienes son los sujetos de esta pastoral, es decir, de los pueblos indígenas; para luego estudiar de qué manera la inculturación planteada por la Iglesia es respuesta adecuada a sus necesidades y anhelos colectivos.

Hoy día los pueblos originarios del continente sobreviven en condiciones cada vez más deprimentes, resultado de una relación no sólo desigual, sino injusta, que la sociedad envolvente ha establecido con estos pueblos, en todos los niveles. La gran mayoría carece -porque ha sido despojada- de los medios indispensables (tierra, recursos naturales, vías de comunicación, apoyo

técnico y financiero, servicios de salud, etc.), para la reproducción digna de su cultura. Muchos han tenido que abandonar su terruño saliendo incluso más allá de la patria y yendo a engrosar los cinturones de miseria en las ciudades, con el consecuente deterioro acelerado de sus valores y prácticas culturales.

Hace tres años el Papa, dirigiéndose a los indígenas de nuestra región, en su encuentro con ellos en Tuxtla Gutiérrez, señalaba lo siguiente: *"ante tanta injusticia, ante tanto dolor, ante tantos problemas, un hombre puede llegar a sentirse olvidado de Dios. Vosotros mismos, hermanos míos, habréis podido experimentar tal vez parecidos sentimientos: la dureza de la vida, la escasez de medios, la falta de oportunidades para mejorar vuestra formación y la de vuestros hijos, el acoso continuo a vuestras culturas tradicionales y tantos otros motivos que podrían invitar al desaliento. Más aún podrían sentirse olvidados quienes han tenido que dejar sus casas, sus hogares, sus lugares de origen, en una afanosa búsqueda del mínimo imprescindible para seguir viviendo"*.

Realmente, en algunas ocasiones, es tanta la injusticia, el dolor y el sufrimiento sobre la faz de la tierra, que se explica la tentación de repetir esas palabras de Isaías ("Me ha abandonado el Señor, mi dueño me ha olvidado"). Son como un lamento continuo que recorre la historia de cada hombre y de toda la humanidad" (Juan Pablo II, Alocución a los indígenas en Tuxtla Gutiérrez, Chis. el 11 de mayo de 1990).

Sin embargo, a pesar de esta terrible situación, los pueblos indígenas luchan en la vida con una esperanza que no se agota. Ellos se sienten *"los más pobres entre los pobres"* (Puebla 34), pero, al mismo tiempo, van tomando conciencia de toda su experiencia humana, sobre todo su religiosidad *"es un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia..."* y les *"proporciona las razones para la alegría y el humor aún en medio de una vida muy dura"* (Puebla 448-449). La Iglesia sabe ahora, con mayor claridad, que *"los pueblos indígenas cultivan valores humanos de gran significación... (y) son poseedores de innumerables riquezas culturales"* (S.D., 245.243), que constituyen una reserva de humanidad donde pueden ir a revitalizarse los demás seres humanos y la misma Iglesia.

Conciencia crítica de los indígenas.

En los últimos años los indígenas pasaron muy rápidamente de ser objeto de acciones "*benefactoras*" de los no indígenas, a ser, ellos mismos, los protagonistas de su propia palabra y acción. Su ancestral silencio y resistencia pasiva se han transformado en lucha activa y en voz potente que sacude las conciencias.

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

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

Dentro de esta tónica, hay indígenas que no sólo critican los hechos del pasado; sino que incluso cuestionan de raíz la credibilidad de los nuevos intentos de acercamiento eclesial a los pueblos indígenas. Y lo explican de esta manera: "*Han transcurrido ya quinientos años de evangelización y los cristianiza-*

dores 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 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 y todo vestigio cultural indígena" (Judeo Cristianismo y Colonización, Pop Caal, Guatemala, 1992, SPEM, Cuaderno No. 2, págs. 36-38).

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

Con estos indígenas crecidos y adultos -que tienen conciencia, voz y organización propia-, debemos dialogar, en adelante, nuestras propuestas pastorales.

No importa que, por el momento, no sean ellos el sector mayoritario de la población indígena. Ya que, querámoslo o no, ellos son ahora la conciencia crítica de los demás; de modo que tarde o temprano su voz alcanzará espacios todavía más

amplios. No le tengamos miedo a este reto, pues de él saldrán ellos más crecidos en su personalidad y nuestra Iglesia se purificará haciéndose más transparente y congruente con su misión que no es colonizadora, sino evangelizadora.

Cristo, es cierto, envió a sus apóstoles a todos los pueblos del mundo y a toda la creación a "*proclamar la Buena Noticia*" (Mc. 16,15) del Reino de Dios que ha llegado (Mt. 3,2; 4,17), que está cerca (Mc. 1,15) o, incluso, se halla ya en medio de nosotros (Mt. 12, 28). Él envió a los apóstoles para "*hacer discípulos*" suyos (Mt. 28,19) o "*discípulos del Reino*" (Mt. 13,51). Sin embargo, estas expresiones, en la práctica, se traducían para Cristo en "proclamar la liberación a los cautivos, la vista a los ciegos, dar libertad a los oprimidos y proclamar un Año de Gracia del Señor" (Lc. 4, 18-19). En otras palabras: "*curar toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo*" (Mt. 4,23; 10, 35). De donde resulta que la acción evangelizadora, en su sentido más auténticamente cristiano, nada tiene que ver con la imposición de ningún proyecto político o religioso de tipo colonizador o proselitista (que fue severamente condenado por Cristo, cfr. Mt. 23, 15), así sea del pueblo hebreo o de cualquier otro pueblo del mundo. El Evangelio de Jesús, tiene que ver con urgar las propias arcas para sacar lo nuevo y lo viejo (Mt. 13,52); tiene que ver con hallar el tesoro escondido o la perla más fina e invertir todo lo que somos y tenemos para adquirirlo (Mt. 113, 44-46). Ese tesoro escondido, la perla más fina por la que hay que dar todo, es Jesús, el Dios y Hombre verdadero, que hay que anunciar, como nos enseña el Papa Paulo VI en su Exhortación *Evangelii Nuntiandi*.

Inculturación del Evangelio.

La palabra inculturación es relativamente nueva y su utilización en el seno de la pastoral se ha ido generalizando poco a poco y, así mismo, se le ha ido cargando de un contenido específico. Su significado habrá que encontrarlo, sobre todo, en la periferia del cristianismo, es decir, en Asia, Africa y, últimamente, en América Latina, donde los procesos de encuen-

tro de estos pueblos con la Iglesia los ha llevado a experimentar formas nuevas apropiadas de vivencia de la fe cristiana.

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

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

Aunque el término inculturación ya existía en los años sesentas y circulaba dentro de la Iglesia, pero fuera del Magisterio, es hasta el Papa actual, en su Exhortación Pastoral Catechesi Tradendae, No. 53, cuando el término es asumido oficialmente dentro del Magisterio Pontificio (1979). Posteriormente el mismo Papa amplía el concepto en Redemptoris Missio (1990). Y ahora los obispos latinoamericanos lo convierten en tema central de los debates de la IV Conferencia en Santo Domingo.

La inculturación del Evangelio -nos dice el Papa- *"significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas"*. En otras palabras: *"por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valo-*

res, lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro" (Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, 52).

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

"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 muerte" (S. D., 3). Por eso *"una meta de la evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano, que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico"* (S.D., 243).

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; sino que son realidades antecedentes a cualquier acción evangelizadora. Porque ellas son obra del Espíritu que sopla donde quiere. El Espíritu de Dios ha estado y está presente y operante, en toda criatura, 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"* (R. H., 14). *"El Espíritu ofrece al hombre su luz y su fuerza... a fin de que pueda responder a su máxima vocación; mediante el Espíritu 'el hombre llega por la fe a contemplar y saborear el misterio del Plan Divino'; más aún 'debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma que sólo Dios conoce, se asocie a este misterio pascual'"* (R. M., 28). Por eso el Papa pudo decir a los indígenas en Santo Domingo: *"hace ahora quinientos años el Evangelio*

de Jesucristo llegó a vuestros pueblos. Pero ya antes, y sin que acaso lo sospecharan, el Dios Vivo y Verdadero estaba presente iluminando sus caminos. El apóstol San Juan nos dice que el Verbo, el Hijo de Dios, 'es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que llega a este mundo'" (Juan Pablo II, Mensaje a los Indígenas, S. D., 1992).

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 culturas" (Puebla, 401). Por eso para "ofrecer el Evangelio de Jesús" es necesaria "una actitud humilde, comprensiva y profética valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno" (S. D., 248).

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

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

"El diálogo no nace de una táctica o de un interés, sino que es una actividad con motivaciones, exigencias y dignidad propias: es exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu que, 'sopla donde quiere' (Jn. 3,8). Con ello, la Iglesia trata de descubrir las 'semillas de la Palabra', el destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres, semillas y destellos que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad. El diálogo se funda en la esperanza y en la caridad, y dará frutos en el Espíritu... El interlocutor debe ser coherente con las

propias tradiciones y convicciones religiosas y abierto para comprender las del otro, sin disimular o cerrarse, sino con una actitud de verdad, humildad y lealtad, sabiendo que el diálogo puede enriquecer a cada uno (R. M., 56).

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

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

Fundamentación teológica de la inculturación.

Lo que he dicho sobre la inculturación del Evangelio está muy fundamentado en la reflexión teológica del magisterio regional y universal de la Iglesia. Y no habría necesidad más que de asumirlo y llevarlo a la práctica. Sin embargo, quiero, con sencillez y humildad, aportar algunas pistas adicionales, que nos ayuden a profundizar aún más los planteamientos he-

chos. Para ello el prólogo de la carta de San Pablo a los Efesios, será un referencia importante.

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

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

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

Ahora bien, si por la obra redentora y, sobre todo, por la Encarnación misma, Cristo se ha metido en toda la realidad humana como "carne" o como "semilla", la evangelización no

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

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

No cabe duda, hermanos oaxaqueños, que estos temas apasionantes y candentes en este tiempo en que los retos del mundo moderno reducen los espacios de los pobres para mantener su identidad cultural y religiosa en medio de las grandes transformaciones de la sociedad. La Iglesia, con su aporte evangelizador, no quiere ser el instrumento religioso que contribuya a la muerte o decaimiento de las esperanzas

utópicas de nuestros pueblos. Todo lo contrario, ella desea contribuir, con la evangelización inculturada, a que la siembra hecha por Dios en las personas y en nuestros pueblos, no sólo no se pierdan, sino que, con la fuerza del Espíritu, llegue a su plenificación en Cristo. Ya que *"una meta de la evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano, que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico, contraponiéndose a los poderes de la muerte, adoptando la perspectiva de Jesucristo Encarnado, que salvó al hombre desde la debilidad, la pobreza y la cruz redentora. La Iglesia defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos, indefensos y marginados, ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad moderna"* (S. D., 243).

Como dije en la homilía pronunciada en este mismo lugar el año pasado, "el fruto mayor de la evangelización son las Iglesias particulares constituidas de tal o cual porción de humanidad concreta, que hablan tal lengua, son tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un sustrato humano determinado (Paulo VI, E. N., 62; Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México, 63). Entre nosotros, en las zonas indígenas, la Iglesia particular debería ser Iglesia autóctona, es decir, una Iglesia, comunidad de fe que, dentro de la unión en la catolicidad, se expresara en las lenguas indígenas, representara su fe en las categorías y símbolos propios de su cultura, tuviera una vida y una liturgia adecuada a su índole histórica y cultural, hablara de su fe según su propia teología, se mantuviera en la perseverancia animada por una espiritualidad nacida también de su propia fe y cultura y viviera según recursos y estructuras propias, realizando ese maravilloso intercambio eficaz de bienes y dones espirituales que tanto enriquece a la Iglesia (R. M., 2). Después de quinientos años, la evangelización en América sí ha producido Iglesias locales que legítimamente pueden aspirar a ser Iglesias particulares autóctonas en zonas indígenas. En la Iglesia oaxaqueña hay muchos sacerdotes y agentes de pastoral que son hijos predilectos de los pueblos

con culturas y civilizaciones autóctonas de este continente, y viven insertados de manera profunda en las comunidades como lo desea Redemptoris Missio, en el No. 2, pero aún tenemos que trabajar mucho para llegar a tener las Iglesias autóctonas que quiere la Iglesia. Las Iglesias autóctonas no han surgido en México porque el esfuerzo de los primeros misioneros consistió en trasplantar acá las Iglesias que tenían en Europa, y estas son las que han desarrollado en nuestro continente. La falta de Iglesias autóctonas es uno de los retos más grandes de la Nueva Evangelización, porque, como nos lo dice Juan Pablo II, la misión de la Iglesia no puede considerarse madura si no ha producido Iglesias encarnadas en su ambiente local (R. M., 48).

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

Llevar a la práctica todo lo anterior ciertamente es un desafío enorme, que lleva consigo todo un proceso que no se puede improvisar. Pero, por otra parte, si queremos tomar en serio la Nueva Evangelización que nos propone el Papa, es indispensable que pongamos manos a la obra, sin mirar atrás. Hacer lo contrario sería tanto como dar pretexto para que los intelectuales indígenas y no indígenas se afianzaran en la idea de que lo que la Iglesia persigue con la Nueva Evangelización

es continuar un proyecto colonizador que, según ellos, desde siempre ha venido desarrollando. Esto, evidentemente, es una falsedad, pues como he tratado de anunciar con la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, evangelizar es proclamar que el Cristo de Ayer, de Hoy y el de Siempre, está vivo y operante en cada ser humano, desde el momento de su concepción, y que por el bautismo y demás sacramentos, junto con la asimilación de la Palabra de Dios y nuestra correspondencia a ella, debemos esforzarnos por llevar a cabo el Plan de Dios como nos lo presenta la Carta a los Efesios en su primer capítulo.

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

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

Despedida.

Para mí, esta será seguramente la última peregrinación que presido, como Arzobispo de Oaxaca, ya que, por prescripción canónica, debo presentar mi renuncia al cargo obispal en agosto próximo, cuando cumpla 75 años de edad, si antes Dios no me recoge.

Por tu mediación, Madre Santísima de Guadalupe, ruego el Señor que se digne perdonar mis fallas, debilidades, flaque-

zas y pecados en que he incurrido en el ministerio episcopal. Nada tengo que ofrecerte, si no es espinas y abrojos, envueltas, eso sí, con sentimientos -que pido a Dios no sean puramente emotivos-, de amor a Cristo, a Tí como Madre tierna, amor especial a mis hermanos indígenas y a LA IGLESIA, A LA QUE AMO ENTRAÑABLEMENTE Y EN CUYO SENO ESPERO VIVIR Y MORIR.

Te consagro nuevamente toda la Arquidiócesis de Oaxaca, que es totalmente tuya. De una manera especial te consagro el esfuerzo y sacrificio de los sacerdotes, religiosos(as), laicos y laicas que abnegadamente trabajan por la expansión del Reino de Dios en Oaxaca. Particularmente te consagro a los once pueblos indígenas de la Arquidiócesis y pido tu intercesión para que sean siempre *embajadores tuyos muy dignos de confianza*, como lo fue el Beato Juan Diego. Con cariño de hijo te ofrezco el pequeño grano de maíz que es el **Centro Guadalupeño de Promotores y Promotoras Indígenas y Campesinos**, y pido tu maternal intercesión para que toda la Arquidiócesis de Oaxaca continúe en el esfuerzo de tener como modelo de acción tu "*gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada*" (Juan Pablo II, Discurso Inaugural de Santo Domingo, 24); ya que eres **Madre inculturada del Verbo Inculturado**.

Basílica de Guadalupe, México, 12 de Mayo de 1993.

+Bartolomé Carrasco Briseño

Arzobispo de Oaxaca.

INSURGENCIA TEOLÓGICA DE LOS PUEBLOS INDIOS

P. Eleazar López Hernández
CENAMI, México

*En la actualidad, lo que parecía muerto o superado está volviendo a la existencia explícita, es decir, estamos asistiendo, después de 500 años, a la **resurrección** del mundo global, incluidas ahí las realidades mítico-simbólicas, **de los pueblos originarios** de este continente y de quienes fueron forzadamente trasplantados a él con la llegada de los europeos, es decir, de los afroamericanos. Hoy existe un buen sector de las iglesias cristianas que está haciendo otro tipo de acercamientos pastorales al mundo religioso de los pueblos indígenas y afroamericanos, y, a la par, hay en la sociedad civil una nueva conciencia de los derechos que asisten a estos pueblos también en el terreno religioso.*

De manera que todo esto ha llevado a varios líderes indígenas y afroamericanos a la idea de que ha llegado el momento de sacar de las cuevas a los dioses supuestamente vencidos; que ha sonado la hora de quitarse las máscaras para mostrar a todo el mundo el rostro y corazón propios, sin miedo a ser tildados de "herejes, idólatras o diabólicos". Es hora de mostrar, dicen, que si los indios y negros seguimos vivos, es porque nuestros dioses no han sido aniquilados y que, en consecuencia, estamos autorizados, en ejercicio de nuestro derecho de reconstruirnos una identidad étnica adecuada, a sacar a la luz lo que durante años fuimos obligados a llevar al clandestinaje.

En base a este deseo indígena se han multiplicado las reuniones de sacerdotes indígenas y de servidores indígenas de su religión, donde plantean sus exigencias frente a las instituciones religiosas dominantes, para que los dejen ejercer libremente su práctica teológica y ritual sin ser acusados de brujos, satánicos, hechiceros, paganos, etc., y lo hacen no porque sean románticos, "ni mucho

menos nostálgicos, tampoco nos mueve el revanchismo al tratar de dar vigencia a nuestra espiritualidad y nuestra cultura, porque creemos profundamente que la sabiduría de las naciones originarias es factor preponderante para la salvación de nuestro planeta y de toda la humanidad, sin egoísmo, porque nuestra espiritualidad originaria y afrobyayalense, se cimientan en el equilibrio, en la complementación, en la identidad y en el consenso".

0. INTRODUCCIÓN

En nuestros días un nuevo tema es puesto en el tapete de las discusiones más candentes tanto para estudiosos y analistas como para los propios indígenas, pero sobre todo, para las grandes instituciones religiosas que conservan hasta el momento la hegemonía de la fe de nuestros pueblos. Se trata del tema de *la insurgencia teológica de los pueblos indios y afroamericanos*.

El sentido de esta expresión no tiene nada que ver con sensacionalismos baratos. Se trata de un hecho nuevo en la sociedad y en las iglesias, que debe ser analizado y asumido con responsabilidad histórica. Estamos asistiendo a la **irrupción de los "vencidos"** en los foros públicos para demandar respeto a sus derechos colectivos, donde son contados, además del derecho a la lengua y a las costumbres propias, también el derecho a la tierra, al territorio, a la autodeterminación, a la educación apropiada, al **reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas propias**.

En la actualidad, lo que parecía muerto o superado está volviendo a la existencia explícita, es decir, estamos asistiendo, después de 500 años, a la **resurrección** del mundo global, incluidas ahí las realidades mítico-simbólicas, **de los pueblos originarios** de este continente y de quienes fueron forzosamente trasplantados a él con la llegada de los europeos, es decir, de los afroamericanos.

Como mecanismo de reafirmación o recuperación de la identidad étnica, miembros importantes de estos pueblos han

decidido sacar de las cuevas a las antiguas divinidades de sus antepasados. Consciente y públicamente ellos quieren ponerlas a su lado en la lucha cada vez más heroica que están dando para ganar espacios de vida en las nuevas sociedades agresivas, nacionales y transnacionales, ya que estas sociedades, al modernizarse, ponen en mayor peligro no sólo la reproducción de las culturas heredadas desde antiguo y reformuladas constantemente en el largo esfuerzo de resistencia popular (etnocidio), sino la existencia misma de los dueños de estas culturas (genocidio). De modo que no es exagerado decir que hoy vuelven a la carga los dioses indios y negros, después de 500 años de aparente deicidio.

Analizar este fenómeno constituye un desafío tanto para los estudiosos del mundo indígena como para los miembros de las mismas comunidades afectadas y para ello no son suficientes los esquemas tradicionales de comprensión de la realidad. Hace falta innovar creativamente categorías más adecuadas de acercamiento, a la vez respetuoso y crítico, a lo que forma parte de la intimidad de nuestros pueblos.

Lo que a continuación voy a presentar no es propiamente un análisis frío de los hechos, sino algunas puntualizaciones particulares de quienes somos parte vital del sector indígena y eclesial, que se halla involucrado en los hechos como puente de diálogo de dos mundos históricamente diversos y, a menudo, adversos. Por esa razón considero que puede ser un importante referencial en la justipreciación de este fenómeno amplio y complejo de nuestros días.

1. PERSPECTIVA HISTÓRICA

Lo que sucedió en el proceso de "encuentro" o "invasión" de Occidente en relación a las religiones existentes en *Tahuantinsuyo*, *Anáhuac* o *Abya Yala*, durante el transcurso de los 500 años, ha sido poco documentado y menos aún analizado. Simplemente se considera que fue una "Conquista Espiritual" o "primera evangelización".

Difícilmente se puede ocultar que lo que se ha dicho sobre este asunto representa casi exclusivamente la voz de quienes

llevaron a cabo la conquista; casi no se ha dado cabida a la voz de quienes recibieron o sufrieron las consecuencias de la acción evangelizadora. En los casos en que se deja escuchar esta voz sólo se toman selectivamente aquellas expresiones que son eco o coro de los evangelizadores y colonizadores. Las voces *extra chorum* apenas si han merecido alguna consideración al interior de la Iglesia. Sin embargo, por fortuna, existe también documentación amplia para recoger algunos casos que ilustran cómo sucedieron efectivamente las cosas, desde el punto de vista de los vencidos y evangelizados.

Cuando en 1524 los sacerdotes mexicas, ya imposibilitados para defenderse con las armas, se enfrentaron a la impenetrable lógica de los representantes de la religión de los vencedores, en el llamado "*Diálogo de los Doce*", muy pronto se percataron que no tenían la más mínima posibilidad de hacer prevalecer sus planteamientos teóricos o teológicos, frente a la testarudez de los advenedizos, que se apoyaban no tanto en mejores argumentos teológicos, sino en armas militares de más alto poder. Por eso, aunque con valentía, según consta en los relatos conservados por los discípulos de Fray Bernardino de Sahagún, ellos expusieron sus puntos de vista sobre los dioses de sus pueblos, finalmente tuvieron que llegar a la terrible decisión pragmática: "*que no muramos, que no perezcamos, aunque nuestros dioses hayan muerto*".

Frente a hechos irremediamente consumados y ante la impotencia para cambiar en ese momento la dinámica de la historia, la estrategia de sobrevivencia que asumieron los vencidos fue abrazarse fuertemente al cristianismo español, con la esperanza de no sucumbir por completo. En un escrito de 1710, perteneciente a los pueblos del Ajusco (México, D.F.), en que se transcriben hechos del inicio de la conquista, se ponen en boca de Tecpanécatl, líder de los pueblos de Tlalpan, Topilco, Totoltepec, Azicpac, Tepeticpac y Xalatlaco, las siguientes palabras: "*Yo ahora les hago presente, que para que no nos maten, mi voluntad es que todos nos bauticemos y adoremos al nuevo dios, porque yo lo he calificado que es el mismo que el nuestro*" (Colección Antigua de Manuscritos del Archivo Histórico de la Bi-

biblioteca Nacional de Antropología, vol. 254, fojas 259 y 260). Por eso se hicieron cristianos, de tal manera allegados a la Iglesia que, a los ojos de los misioneros, parecieron conversos de muchos años.

Fr. Toribio de Benavente o "*Motolinía*", que conoció a los indios muy de cerca, atestiguaba en el cenit del siglo XVI: "*Estos pobres indios tienen los ídolos tan olvidados como si hubiera cien años que hubieran pasado*".

Parecía que en muy breve tiempo se había cumplido la fatídica exigencia impuesta por los vencedores: "*Os es muy necesario, despreciar y aborrecer, desechar y abominar y escupir a todos los que agora tenéis por Dioses y adoráis*". Ante los ojos de los representantes de la Iglesia, el Dios cristiano había llevado a término su misión de desplazar por completo a las antiguas creencias o "antiguallas" de los vencidos. A escasos 20 años de la conquista, los dioses del Anáhuac no eran vistos por ningún lado; parecía que efectivamente habían del todo desaparecido.

Sin embargo la realidad era bastante diferente y los misioneros lo descubrirán varias décadas después, cuando se metieron más profundamente en la vida de estos pueblos y aprendieron sus lenguas y costumbres religiosas. Fue cuando se percataron que, como parte de la estrategia de sobrevivencia, los pueblos indios supieron preservar a sus antiguos dioses, escondiéndolos, en maneras muy variadas y creativas, de la mirada inquisidora de los europeos: a unos los llevaron a las montañas y cuevas remotas donde de tiempo en tiempo van, hasta nuestros días, en busca de ayuda y consejo; a otros los mantuvieron ocultos en las paredes, altares e imágenes de los nuevos templos cristianos, donde pueden encontrarlos al mismo tiempo que van *en pos de las cosas sagradas que ahí enseñan los sacerdotes cristianos*.

Pero el método más efectivo, para la sobrevivencia, fue la aceptación del Dios cristiano, con todo lo que implicaba, estableciendo con El, el mismo tipo de relación que los antepasados habían tenido con sus antiguas divinidades. En otras palabras, cuando los pueblos vencidos fueron hechos cristia-

nos, mediante métodos compulsivos, sin mediar diálogo alguno entre sus creencias religiosas y los contenidos nuevos del cristianismo, ellos no se convencieron de tener que renunciar por completo a lo propio, por eso reelaboraron en los esquemas y bagajes culturales nuevos de la simbología cristiana, todo su mundo mítico-religioso precolombino, pues, como afirmaba Tecpanécatl "yo lo he calificado que es el mismo que el nuestro".

Ejemplo singularmente ilustrativo de esta reelaboración teológica es la *Virgen de Guadalupe* en México, que recoge y da continuidad en el cristianismo, los elementos mejores del mundo religioso Náhuatl. La antigua **Coatlicue** y la **Tonantzin**, figuras femeninas de Dios, siguieron vivas en María de Guadalupe, Madre del México nacido después de la conquista. Esto explica el origen del fenómeno que posteriormente fue denominado "*catolicismo popular, religiosidad popular*" o "*religión del pueblo*", resultado, en gran medida, de las consecuencias de la práctica de sustitución o yuxtaposición de creencias impulsada por los misioneros; pero al mismo tiempo fruto también del esfuerzo de apropiación del cristianismo por parte de los pueblos indígenas.

Este fenómeno, al mismo tiempo que hizo posible para los vencidos la sobrevivencia física, les permitió también abrirse espacios en la sociedad colonial para mantener su mundo religioso ancestral autónomamente de la institución eclesiástica o compartiendo inteligentemente con ella espacios comunes de acción. Por eso es frecuente encontrar en muchos lugares (por ejemplo en Chichicastenango, Guatemala) cómo inmediatamente antes o después de la celebración de los sacramentos cristianos, -a veces incluso, al mismo tiempo-, los indígenas han seguido haciendo sus propios rituales.

Al principio, realizar ante la mirada inquisitoria de los misioneros este proceso de síntesis -o de "*sincretismo*" como dicen algunos estudiosos- no fue nada fácil. Existen varios ejemplos que dan fe de la enorme dificultad que implicó la reelaboración teológica de los vencidos en el contexto colonial (cfr. "**El caminar teológico de los pueblos indios durante los**

500 años", ponencia del P. Eleazar López Hernández en el II Encuentro Taller de Teología India del área Mayense, celebrado en Chichicastenango, Guatemala del 13 al 18 de septiembre de 1992).

Cosijopí, rey Zapoteca de Tehuantepec (ubicado en el actual estado de Oaxaca, México), quien voluntariamente se alió a los conquistadores y aceptó las aguas del bautismo para sí y para su pueblo, fue llevado en 1555 a la Inquisición por haberse encontrado presidiendo una ceremonia indígena catalogada como "*idolátrica*" por los misioneros. A causa de este "*delito*" a todos sus colegas sacerdotes que con él realizaban el ritual, se les juzgó sumariamente y se les llevó, sin más trámites, a la hoguera. A él le tuvieron cierta consideración por su calidad de rey aliado y porque él apeló a su derecho de ser juzgado directamente por la Corona. El resultado del juicio, sin embargo, fue igualmente terrible para Cosijopí. Después de un año de careos, acusaciones, defensas en la ciudad de México, se le halló culpable de "*apostasía*" y se le condenó a perder todos sus bienes y todos sus privilegios de autoridad indígena subordinada, lo cual surtió en él, el mismo efecto que la hoguera en sus compañeros de "*delito*", pues lo llevó a la muerte al poco tiempo, cuando regresaba a su natal Tehuantepec.

La muerte de Cosijopí marcó para los Zapotecas no tanto el inicio de un cristianismo más puro, sino el principio de formas nuevas de relación con los poderes religiosos de la sociedad colonial, quienes no obstante, honorables excepciones, estaban perfectamente identificados con el orden establecido. Los sabios Zapotecas entendieron que, a pesar de las intenciones bondadosas de los Dominicos, a la postre, su opción fundamental era a favor de los conquistadores. Así lo comprobaron en la "*rebelión de Tehuantepec*" en 1660 y en la "*rebelión de los Cajonos*" en 1700, en que a las palabras bondadosas de reconciliación y perdón de parte de los religiosos, siguió después, de parte de las autoridades coloniales, una cacería y masacre inhumana de todos los cabecillas de tales rebeliones.

Por fortuna para nuestros pueblos, el abandono en que la Iglesia dejó más adelante a las comunidades indígenas, a con-

secuencia de la drástica reducción de la población nativa, (que en menos de 50 años pasó de ser un grupo mayoritario a ser únicamente un sector insignificante dentro de la sociedad colonial), ayudó decisivamente para incentivar en nuestra gente el esfuerzo de seguir creando o consolidando el fenómeno de la *religiosidad popular o religión del pueblo*.

Al quedar las comunidades sin la presencia constante de ministros oficiales de la Iglesia, ellas se dedicaron por sí mismas a hacer procesos decisivos de simbiosis o síntesis vital de sus creencias con los aportes venidos del cristianismo europeo. Es lo que ahora denominamos "*inculturación del Evangelio y de la Iglesia*".

El caso de los Zapotecas del Istmo de Tehuantepec, de nuevo resulta particularmente significativo en esto. Los religiosos Dominicanos que evangelizaron la zona, tenían una singular modalidad misionera que se caracterizaba por ser itinerante, es decir, que hacía que los misioneros recorrieran toda la región predicando y bautizando, pero no les permitía aposentarse largo tiempo en los poblados, de manera que, después de breves estancias, dejaban en manos de gente del pueblo la conducción y mantenimiento del culto y de la instrucción religiosa.

Así que, muy pronto nuestra gente empezó a zapotequizar, es decir, a apropiarse los contenidos del cristianismo, quitándoles el carácter foráneo. Los santos cristianos dejaron de ser **dxu'** (extranjeros) y se convirtieron en **Binnizá** (Zapotecas), gracias a un atrevido trabajo de apropiación que los transportó del Viejo Mundo y los hizo nacer, vivir y hacer sus milagros en la historia del pueblo Zapoteca. Por eso les llamaron **Pita'ó** o **Bido'**, exactamente como denominaban a sus antiguas divinidades. Y les rindieron el mismo culto y con los mismos servidores que había antes de la cristianización, incluso en los mismos lugares, pues los templos cristianos fueron construidos en los sitios donde antes estaban los **TEOLCALLME** o **CAYUDA'O** prehispánicos. Únicamente quitaron los nombres divinos y los ministerios litúrgicos que eran especialmente molestos para la institución eclesiástica.

Evidentemente que estos procesos no fueron realizados a plena luz, ni contaron con la anuencia explícita y mayoritaria de los dirigentes de la Iglesia, por eso, más de 100 años después de la *conquista militar y espiritual*, algunos párrocos del obispado de Antequera o Oaxaca, descubrieron con horror que las creencias que ellos consideraban muertas, seguían tan vigentes como antes de la primera evangelización (Cfr. **"Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca"** de Fr. Gonçalo de Balsalobre, 1656). Además se daba el agravante de que ya para entonces las nuevas *"campañas de extirpación de idolatrías"*, a pesar de su espectacularidad, surtían magros efectos.

Al igual que al principio de la evangelización, los Zapotecas tampoco fueron convencidos en ese momento de que debían abandonar por completo a sus divinidades. La nueva coyuntura simplemente los obligó a ser más cautelosos en el clandestinaje impuesto a su mundo religioso. En el *petate* de sus creencias religiosas siguieron sentando a **Pita'ó, Cosijo, Xunaxi y Coquila**, Padres y Madres del pueblo Zapoteca, al lado de -e incluso identificados con-, el Dios de Nuestro Señor Jesucristo y con su Madre, la Virgen María, como en el caso de la *"Virgen de Juquila"*.

Así transcurrieron los 500 años.

2. MOMENTO ACTUAL

Hoy, tanto por el entusiasmo suscitado hacia los indígenas y afroamericanos con motivo de la *"celebración"* o conmemoración de los 500 años, como sobre todo por el espacio ganado por los mismos pueblos indígenas, con un lucha mejor organizada, se ha producido un contexto favorable para sacar a luz pública no únicamente la parte civil de la lucha indígena y negra, sino también la parte religiosa de ella.

Hoy existe un buen sector de las iglesias cristianas que está haciendo otro tipo de acercamientos pastorales al mundo

religioso de los pueblos indígenas y afroamericanos, y, a la par, hay en la sociedad civil una nueva conciencia de los derechos que asisten a estos pueblos también en el terreno religioso.

De manera que todo esto ha llevado a varios líderes indígenas y afroamericanos a la idea de que ha llegado el momento de *sacar de las cuevas* a los dioses supuestamente vencidos; que ha sonado la hora de *quitarse las máscaras* para mostrar a todo el mundo el rostro y corazón propios, sin miedo a ser tildados de *"herejes, idólatras o diabólicos"*. Es hora de mostrar, dicen, que *si los indios y negros seguimos vivos, es porque nuestros dioses no han sido aniquilados y que, en consecuencia, estamos autorizados*, en ejercicio de nuestro derecho de reconstruirnos una identidad étnica adecuada, a *sacar a la luz lo que durante años fuimos obligados a llevar al clandestinaje*.

En base a este deseo de reafirmación de los derechos indios, se han multiplicado en los últimos cinco años, por todo el continente, encuentros de sacerdotes indígenas cristianos y tradicionales y de servidores de la religión del pueblo para plantear públicamente sus exigencias frente a las instituciones religiosas predominantes. Tal es el caso del Encuentro Ecuménico Latinoamericano de Teología India, realizado en la Cd. de México en septiembre de 1990 y posteriormente la Primera Reunión en Consejo de los Sacerdotes Mayas de Guatemala, celebrada del 1 al 15 de diciembre de 1991, que se puso entre otros objetivos los siguientes:

g) *"Recuperar la práctica de la Teología Maya ante la invasión de los extranjeros en Guatemala y en América.*

h) *Proclamar nuestros derechos y respeto ante la mayoría de los religiosos y teólogos actuales en Guatemala, para que no nos sigan acusando de paganos, brujos, hechiceros, satánicos, sacrificadores de vidas humanas, etc. y que no nos juzguen sin haber investigado profundamente la historia de nuestra cosmovisión.*

i) *Pedir ante las naciones del mundo el derecho a la vida del Sacerdote Maya, de ejercer libremente su Teología, su filosofía, su arte y su ciencia milenaria.*

j) *Solicitar el libre acceso a los centros ceremoniales Mayas, que están en propiedad de particulares o del Estado.*

k) Aclarar de una vez por todas, que los actos ceremoniales Mayas no son brujerías, ni hechicerías, puesto que la maldad existió, existe y existirá también en las otras culturas de otros continentes". (Memoria de la Reunión, impresa en Guatemala, 1991).

Documentos que recogen y llevan al foro público voces como la arriba señalada, están siendo cada vez más frecuentes en los últimos años. Del 19 al 23 de junio de 1992 en Tihuanaco, Bolivia, se reunieron *"representantes religiosos de las nacionalidades Maya Kacchikel, Maya Quiché, Nahñu, Kuna, Náhuatl, Tarahumara, Guaymí, Teribe, Quichua, Aymara, Quechua, Innu, Cherokee, Chiquitano, la cultura Afrocaribeña y Afrobrasileña, con ocasión de la celebración del Año nuevo en Tihuanaco, a 500 años de saqueo, profanación e invasión colonial y reunidos en el Encuentro Mundial de Embajadores Religiosos"*.

El punto central de la palabra de estos representantes fue: *"No somos románticos, ni mucho menos nostálgicos, tampoco nos mueve el revanchismo al tratar de dar vigencia a nuestra espiritualidad y nuestra cultura, porque creemos profundamente que la sabiduría de las naciones originarias es factor preponderante para la salvación de nuestro planeta y de toda la humanidad, sin egoísmo, porque nuestra espiritualidad originaria y afrobyayalense, se cimientan en el equilibrio, en la complementación, en la identidad y en el consenso". (Declaración mimeografiada en Bolivia, 1992).*

3. TIPOLOGÍA DE LA VIDA RELIGIOSA INDÍGENA

A partir de los hechos aquí señalados podemos concluir que existen en los pueblos indígenas de hoy no sólo una forma de vivencia religiosa -la cristiana al estilo occidental-, sino una gama amplia de variantes religiosas que tratan de ser respuestas históricas de los pueblos a las diversas modalidades de su vida y del encuentro o choque que tuvieron con la religión predominante.

Ciertamente existen indígenas cuyo vehículo primordial de expresión religiosa es el cristianismo católico o protestante. Son los **indígenas cristianizados al estilo occidental**, quienes tuvieron que asumir la conversión cristiana como abandono total de las antiguas creencias de sus antepasados. Ellos, para ser cristianos, tuvieron efectivamente que renegar de los dioses nativos y no desean ahora retomar nada que les recuerde esos elementos del pasado. Tal vez en el fondo conservan soterradas las creencias de sus abuelos, pero ya no les llama la atención volver a desenterrarlos, a no ser por un reencuentro muy fuerte con estas realidades. **Ellos son biológicamente indígenas, pero su espíritu ha sido ganado totalmente por el cristianismo occidental.**

Existen otros indígenas que también han sido ganados por el cristianismo, pero conservan parte de su identidad religiosa ancestral y le dan cauce al interior de los moldes cristianos. Revisten su **cristianismo de rasgos indígenas** como la lengua, el traje típico, algunos símbolos añadidos a la liturgia oficial, etc., sin que estos rasgos lleguen a modificar de fondo los planteamientos de la Iglesia con la que ellos están identificados. Es lo que propiamente constituye el llamada "*catolicismo popular*" o "*religiosidad popular indígena*". Estos indígenas se sienten cuestionados cuando toman conciencia de las creencias de sus abuelos y quisieran encontrar formas adecuadas para abrirles más espacios en la Iglesia, pero se ven imposibilitados a hacerlo dada la rigidez de los dogmas y normas cristianos.

Hay así mismo otros indígenas que por definición de vida, siguen vinculados radicalmente al mundo religioso propio de sus antepasados, pero por el trato constante con la Iglesia, han **incorporado en la lógica indígena algunos elementos del Cristianismo**, como cantos, rezos, imágenes de santos y algunos símbolos, sobre todo lo polivalentes como la cruz, las ánimas del purgatorio, los rezos. Estos préstamos religiosos no modifican de raíz su esquema fundamental de fe indígena.

El procedimiento de préstamos no es de ahora, sino de antiguo, de modo que ha llegado a ser también parte de la tradi-

ción del pueblo y ya no se reconoce la procedencia extranjera de tales préstamos. Tampoco se ha hecho conscientemente, sino de manera espontánea. Por eso, cuando los indígenas de hoy toman conciencia de ello pueden llegar a la conclusión de que hay que rechazar totalmente estos elementos foráneos, considerándolos "*contaminación perniciosa*" de su fe original o hay que aceptarlos deliberadamente como "*enriquecimiento de la fe indígena*".

Finalmente se encuentran los indígenas que conservan, en gran medida pura y autónoma de las iglesias, la **religión ancestral de sus abuelos**. Son los que sobrevivieron a las reiteradas campañas de extirpación de idolatrías, que se dieron durante estos 500 años, porque se refugiaron en las montañas o fueron más efectivos en el camuflaje o clandestinaje de sus creencias. En estos momentos ellos sienten la necesidad de defender con mejores argumentos su identidad religiosa. Por eso apelan a derechos reconocidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, proclamada por la Naciones Unidas, o hacen alianzas con otros sectores que son sensibles a la lucha indígena.

Para llegar a este abanico de posibilidades religiosas en los pueblos indígenas, hubo que recorrer un largo camino que implicó luchas heroicas, donde hubo mártires de uno y otro bando, acciones audaces y atrevidas al comienzo y luego un callado proceso de reformulación y reacción de la identidad religiosa indígena de acuerdo a las exigencias de cada circunstancia histórica que llegaba.

4. PRINCIPALES DESAFÍOS DE HOY

Lo que hasta este momento se ha dicho muestra que no es tan sencillo abordar la problemática religiosa de los pueblos indígenas de hoy, ya que se trata de una realidad que va más allá de los esquemas analíticos conocidos. Es algo nuevo, en su expresión reciente, pero a la vez muy antiguo, como parte de la lucha de resistencia de estos pueblos.

Para los agentes indígenas de las iglesias, es necesario reconocer que hace falta ir más allá de la categoría ya reconoci-

da de "*Religiosidad popular*" para analizar y abordar este fenómeno complejo de la experiencia religiosa indígena. Esa categoría en el fondo sólo ve el mundo religioso indígena en relación al cristianismo, del que se considera que es una *prolongación deformada e imperfecta*, que hay que *purificar o liberar* de sus errores. Hay que plantearnos esquemas nuevos de análisis y de acción que nos permitan acercarnos con objetividad y respeto a asuntos tan íntimos de la vida de nuestros pueblos a fin de colaborar en la consolidación o reformulación religiosa que las comunidades han decidido llevar a cabo en su lucha actual por la vida.

Además de reconocer explícitamente la existencia y la exigencia de "*Religiones Indígenas*", que viven o sobreviven, sea al margen del cristianismo, sea con algún tipo de vinculación a él, hace falta comprender que se dan formas variadas de vivencia de la fe cristiana más allá de los esquemas tradicionales y que son una especie de "*cristianismos apócrifos*" que escapan al control del "*Canon Sagrado*", pero que merecen ser abordados como realidades consistentes en sí mismas.

RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD POPULAR

Dr. José Luis González Martínez

El catolicismo popular como expresión de lo cristiano está sistematizado desde las culturas marginales. Tiene una identidad cristiana vivida desde la periferia, desde el mundo de los pobres. Esta religión y religiosidad no se define desde una cultura, como lo hace desde la cultura greco-latina la religión oficial. Y no es que esa cultura sea mala, es buena entre otras buenas, es cultura entre otras culturas.

Por ser un catolicismo que se expresa en la variedad cultural, es en él donde podemos encontrar un catolicismo propio, típico, digamos por ejemplo de la Patagonia o del Sur de Europa, de "X" parte de África, etc. Es la corriente del catolicismo popular la que ha mantenido esa dimensión católica y universal del cristianismo. Esa experiencia católica no es excluyente: sólo para los sectores marginales, sino que es una oferta abierta a toda la Iglesia.

Dentro del marco del catolicismo popular encontramos la religiosidad popular indígena, que se configura como resultado de un Evangelio propuesto-impuesto en un proceso de conquista, y un Evangelio asimilado en un contexto de resistencia.

1. Religión y catolicismo popular

La religión popular, el catolicismo popular, yo lo planteo como una expresión de lo cristiano desde las culturas marginadas y desde la práctica social de los pobres. Tiene tres elementos imprescindibles, sin uno de

los cuales, tendríamos un catolicismo popular por aproximación:

1.- Primero que nada es una experiencia cristiana. Todo reduccionismo que se quiera hacer de lo religioso como derivado de lo económico o de lo psicológico es insuficiente. Lo religioso tiene una dimensión propia, una naturaleza propia, y debe ser estudiada y comprendida desde lo específico de lo religioso. En este caso, eso específico religioso, es cristiano. Por lo tanto, en el catolicismo popular hay un fundamental cristiano, hay un conjunto de elementos esenciales del cristianismo que el catolicismo popular ha asimilado y transmitido, convirtiéndolo en eje de su vida.

Lo fundamental cristiano se puede resumir como esa presencia activa de Dios en la vida, de Cristo, María y los santos como expresiones específicas de lo sagrado y, por último, esa articulación religiosa de la cosmovisión popular (v.gr. cosas laicas, como un sindicato, que en el siglo XIX surge como competencia contra una visión sacralizada de la Edad Media, en las prácticas sociales populares, que son también atravesadas por sentido el religioso, sindicatos que peregrinan a la Villa en un acto religioso como cristianos y como sindicalistas, etc.).

2.- El segundo elemento es un eje cultural desde el cual se ha articulado lo cristiano a la vida y la vida a lo cristiano. Por cultura entendemos esa forma sistematizada y articulada de organizar la vida, de recibir los conocimientos y experiencias, los valores del pasado, y transmitirlos a las generaciones que vienen. Es un modo peculiar como un grupo recibe de la generación anterior la forma como han respondido a los desafíos de la naturaleza, de la sociedad y de lo sobrenatural, y lo sobre-social (religioso). Este modo peculiar que cada pueblo tiene de organizar su vida es lo que entendemos por cultura: un modo original de economía, un modo original de parentesco, un modo original de organización política, un modo original de experiencia de lo sagrado.

En el catolicismo popular el eje cultural tiene un apellido: es lo cristiano, sistematizado desde las culturas marginales. Hay culturas que son marginales y hay culturas que son hege-

mónicas. Así, la cultura que define el contenido de los libros de texto de un país, es la cultura dominante. La que decide como van a regir las reglas del juego en lo político, es la cultura dominante. Las culturas que son juzgadas por el código que domina la cultura dominante, son pues las culturas marginales.

En términos de ciudad medieval, los marginales estaban extramuros. Y en términos de cultura y en relación con lo religioso, las culturas populares controlan las ermitas y los lugares sagrados que están en los alrededores de los pueblos y ciudades. Generalmente no controlan el templo parroquial, lo central, lo que está "intramuros". Esta sistematización de lo cristiano desde culturas marginales, desde el modo de organizar la vida que tienen los grupos marginales, es el segundo elemento del catolicismo popular.

3.- El tercer elemento es el eje socio-histórico (práctica social de los pobres). Los pobres tienen una cultura y tienen una práctica social. La práctica social les lleva a interactuar con otros grupos sociales y con otras culturas con las que comparten un mismo ámbito social. La práctica social de siervo feudal, es trabajar la tierra a cambio de sustento, tener al Señor como dueño, no sólo de su cuerpo, sino también responsable de su alma. La práctica social del obrero hoy día, es vender su fuerza de trabajo. Y en los principios del liberalismo, es vender según la ley de oferta-demanda. Pero realmente es, vender por lo que le quieran pagar. Esa práctica de vender la fuerza de trabajo y vivir por lo que le pagan de su fuerza de trabajo: de vivir en el Feudo del Señor feudal, o vivir como esclavos como vivían muchos de los primeros cristianos, esa práctica social de ser "objeto y cosa" de un dueño, esa es la práctica de la cual se ha "tejido" el catolicismo popular.

Identificados estos tres elementos: un elemento religioso-cristiano, un elemento cultural proveniente de culturas marginales, un elemento de práctica social, debemos decir inmediatamente que el catolicismo popular no tiene nada de excluyente. Es verdaderamente "catolicismo popular". Es un término más completo, porque la dimensión de catolicismo en

la experiencia histórica del cristianismo, lo ha conservado la religión popular, más que la religión oficial, porque la religión oficial, es decir, la teología oficial, definida solamente en aquellos concilios de Nicea, Éfeso, Constantinopla, Trento, etc., siempre era una teología definida desde una sola cultura: la grecolatina, que es buena, entre otras buenas, es cultura entre otras culturas.

Al quedar atrapada la teología y el discurso cristiano en la elaboración conceptual de una cultura, evidentemente, perdió dimensión católica, perdió dimensión universal. Una cultura nunca es universal, cultura es particular, aunque sea la cultura griega. Por eso la corriente verdaderamente católica y universal del cristiano, que pasa de la antigüedad tardía del Medioevo espléndido de los siglos XII y XIII de san Francisco de Asís y de Tomás de Aquino, al otoño de la Edad Media en el siglo XIV, pasa a la Edad Moderna y a la "Devotio moderna" de los siglos XIV y XV, que pasa a los tiempos modernos de los siglos XVIII y XIX y llega hasta nuestros días es popular. La vertiente católica, y, por lo tanto, universal siempre ha sido más cualidad del catolicismo popular múltiple de culturas, que el de la religión oficial. Este es un pequeño problema que desde la perspectiva de la convivencia dinámica y constructiva de la experiencia cristiana en el mundo, debería ser más tomado en cuenta.

Es en los caminos del catolicismo popular donde encontramos un catolicismo propio de la Patagonia, y un catolicismo propio de los tarahumaras, un catolicismo propio del sur de Europa, y un catolicismo propio de los arrabales de Nueva York o de Toronto, etc. Es la corriente del catolicismo popular la que ha mantenido esa dimensión católica y universal del cristianismo. El pluralismo que Pablo quiso desde el primer Concilio (el de Jerusalén): el no hacer que los griegos se hiciesen judíos, sino que pudiesen seguir siendo griegos y a la vez cristianos, y que no se molestase a los judíos para que pudiesen seguir siendo judíos y a la vez cristianos. Ese pluralismo se empobreció, y pareciera que la imaginación que imperó en el Concilio de Jerusalén; como la tesis de Pablo, tímidamente

defendida por Pedro y contraria a la tesis de Santiago, se fue empobreciendo en la medida en que el proyecto cristiano fue haciéndose terriblemente coincidente, en cuanto a extensión, con el concepto de imperio cristiano. Dado que el imperio cristiano descansaba sobre la cultura grecolatina, se pensó que el cristianismo tenía como base a dicha cultura, y eso nunca fue cierto, ni tampoco lo es ahora.

2. La universalidad de la religiosidad popular

El catolicismo popular, en lo central de su concepto, integra esa dimensión religioso-cristiana, este eje cultural y ese eje social de la práctica social de los pobres, no es excluyente, es una edición de lo cristiano, desde esas variables, pero siempre abierto a todo. Sólo teniendo en cuenta estos factores, podemos entender por qué esa obstinación en las tradiciones populares en las que al inicio de muchas devociones existe una manifestación de lo sagrado: la Virgen que se aparece, la imagen de Cristo que se encuentra, pero a través de alguien marginal; Juan Diego, los negros de la devoción al Señor de los Milagros, la aparición a pastorcillos en Lourdes y Fátima, etc.

El catolicismo popular es siempre una experiencia religiosa que irrumpe desde la experiencia de los marginados, pero no para que sea exclusiva de ellos, sino como una oferta a toda la Iglesia. En este sentido hay un paralelismo muy claro entre lo que siempre ha sido el catolicismo popular y lo que fue la experiencia de san Francisco de Asís. Al hablar de Francisco estamos hablando de lo más grande que el cristianismo ha producido. Francisco de Asís recibe esa experiencia ante el Cristo de la Ermita de san Damián que está en ruinas. Es una experiencia religiosa en la cual el Cristo lo envía a construir la Iglesia, y eso es lo que hace él con sus compañeros; siente que su misión es construir la Iglesia. Simbólicamente, a través de lo que a veces se ha llamado: "profecía en acción" expresaba ese ideal construyendo materialmente ermitas y pequeñas iglesias en ruinas. El proyecto, la misión de Francisco es construir la Iglesia, la de verdad, en cuanto forma de vivir de los

seguidores de Cristo y esta experiencia que recibe, se la comunica a sus inmediatos seguidores, la quiere hacer universal, no se la guarda, la ofrece, no excluye a nadie. Lo mismo puede estar predicando a un arzobispo que a un señor feudal.

Esta experiencia que intuye y recibe como manifestación de lo sagrado, la articula desde la experiencia del pobre, y por eso, desde la sabiduría evangélica y no desde la teología. Murio tercamente diciendo a sus seguidores leales: "huyan de la Universidad", es decir, "huyan del saber como poder" que domina a otros, y más bien desciendan en esa sabiduría evangélica, que es un saber ser hermanos en el seguimiento de Cristo. Esa sabiduría es un modo de articular la experiencia fundante de esa misión que él recibe y articular desde lo simple. Por eso Francisco de Asís no deja tratados teológicos, nos deja florecillas, una regla, y una tierna práctica de hacer los nacimientos de navidad. Cuando envía a su discípulo para que prepare esto le dice: "y dile al señor del pueblo, que vamos a hacer esto para sentir ternura el día de Navidad". Esa es la dimensión de la cultura marginal, que desde una sabiduría de sentido común y desde una articulación del saber con el sentir, entrega un modo particular de sistematización de lo cristiano. Francisco de Asís tiene una experiencia, la articula desde esa opción de pobreza que él ha hecho y la entrega como un proyecto universal a la Iglesia. Su gran tragedia será el ver la resistencia de sus propios frailes y de otros sectores de la Iglesia frente a su gran ideal.

Establecido el concepto, quiero destacar algunos aspectos de esta realidad. Se trata de recoger en el concepto lo que este tiene en cuanto a relación intra-institucional. Estamos partiendo de una constatación: la del pluralismo en la experiencia cristiana, un pluralismo que no es división, sino opuesto a homogéneo, no falta de unidad, sino falta de uniformidad. Por pluralismo estoy pensando en el pluralismo que ya se dibuja entre Santiago, Pedro y Pablo. Los tres tienen posiciones distintas, conciliables, pero en concilio, y en la práctica cristiana cuando se busca el seguimiento de Cristo y no las particularidades de cada grupo. Pienso en el pluralismo de la Escuela

seguidores de Cristo y esta experiencia que recibe, se la comunica a sus inmediatos seguidores, la quiere hacer universal, no se la guarda, la ofrece, no excluye a nadie. Lo mismo puede estar predicando a un arzobispo que a un señor feudal.

Esta experiencia que intuye y recibe como manifestación de lo sagrado, la articula desde la experiencia del pobre, y por eso, desde la sabiduría evangélica y no desde la teología. Murió tercamente diciendo a sus seguidores leales: "huyan de la Universidad", es decir, "huyan del saber como poder" que domina a otros, y más bien desciendan en esa sabiduría evangélica, que es un saber ser hermanos en el seguimiento de Cristo. Esa sabiduría es un modo de articular la experiencia fundante de esa misión que él recibe y articular desde lo simple. Por eso Francisco de Asís no deja tratados teológicos, nos deja florecillas, una regla, y una tierna práctica de hacer los nacimientos de navidad. Cuando envía a su discípulo para que prepare esto le dice: "y dile al señor del pueblo, que vamos a hacer esto para sentir ternura el día de Navidad". Esa es la dimensión de la cultura marginal, que desde una sabiduría de sentido común y desde una articulación del saber con el sentir, entrega un modo particular de sistematización de lo cristiano. Francisco de Asís tiene una experiencia, la articula desde esa opción de pobreza que él ha hecho y la entrega como un proyecto universal a la Iglesia. Su gran tragedia será el ver la resistencia de sus propios frailes y de otros sectores de la Iglesia frente a su gran ideal.

Establecido el concepto, quiero destacar algunos aspectos de esta realidad. Se trata de recoger en el concepto lo que este tiene en cuanto a relación intra-institucional. Estamos partiendo de una constatación: la del pluralismo en la experiencia cristiana, un pluralismo que no es división, sino opuesto a homogéneo, no falta de unidad, sino falta de uniformidad. Por pluralismo estoy pensando en el pluralismo que ya se dibuja entre Santiago, Pedro y Pablo. Los tres tienen posiciones distintas, conciliables, pero en concilio, y en la práctica cristiana cuando se busca el seguimiento de Cristo y no las particularidades de cada grupo. Pienso en el pluralismo de la Escuela

Antioquena, muy fascinada por la dimensión humana de Cristo, sin negar la divina, y la Escuela de Alejandría, mucho más fascinada con la dimensión divina de Cristo sin negar la dimensión humana. Pienso en dominicos y franciscanos; en la diversidad de enfoques incluso entre los mismos santos Padres, v. gr. la dimensión social de Ambrosio y la sensibilidad social de Agustín son distintas, como es distinta la penetración filosófica-teológica de Agustín y la que tienen otros santos Padres.

Estamos hablando, entonces, de una Iglesia que es Una, pero no uniforme, y entonces se van dibujando poco a poco dos experiencias de lo cristiano: la experiencia de culto de una peregrinación de mixes de Oaxaca a la Basílica de Guadalupe, y la experiencia de culto de una misa de coronación del Papa en la Plaza de San Pedro son distintas. Sin embargo, unos y otros se reconocen como parte de una misma unidad. Desde mi punto de vista, una de las cosas más fascinantes del catolicismo, que se contrapone a la experiencia protestante, es ese equilibrio, que a veces parece de alquimia en el que se logra respetar la identidad católica de grupos tan distintos v. gr. que Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, contemporáneos, defendiendo tesis totalmente distintas, fuesen ambos católicos, no deja de ser sorprendente, como no deja de ser sorprendente una forma de cristianismo a partir de códigos simbólicos indígenas y otra forma a partir de códigos simbólicos altamente depurados provenientes de una cultura universitaria, y ambos tienen el espacio suficiente como para pertenecer a este mismo campo religioso, el campo católico, en un juego de tolerancia, de actitud de criterios. Esa es la razón por la que en el templo católico caben todos, y en el templo de las sectas religiosas caben pocos. Porque la secta, sociológicamente, nunca se entiende como tolerancia, sino como radical, controladora de los aspectos más íntimos de la conciencia (hacia adentro), y de la convivencia social (hacia afuera). Esa tolerancia elástica nos lleva a constatar esta diferencia. Dicha diferencia no tendría por qué haber llegado a ser problema pastoral, sin embargo, llegó a ser problema pas-

toral y también teológico. El problema se configuró cuando las relaciones entre esas dos experiencias se convirtieron en asimétricas y desequilibradas. Podemos decir que hasta el siglo XIII conviven la piedad del monje con la piedad del campesino. En el Concilio de Toledo (800 años después de la llegada del cristianismo a la península), deciden: "y aquellos que todavía hacen ofrenda a los árboles frondosos, después de haber hecho la ofrenda la lleven al templo cristiano". Aquí se acaba de celebrar el quinto centenario, allá era el octavo centenario y los obispos tuvieron la sensatez de decir, ya que todavía siguen haciendo eso; por lo menos que esa ofrenda hecha a esas fuerzas de la naturaleza que se manifiestan en un cerro o en un árbol particularmente frondoso, que esa ofrenda termine en el altar cristiano. Esas diferencias han sabido convivir. De hecho entre la piedad y religiosidad de un clérigo y de un campesino del siglo XVIII, —piensen en Carlo Magno cuando recomienda a su monje Alquino, entonces ministro de Educación, hacer pequeños esquemas para que los párrocos puedan leer algo e instruir al pueblo— no hay diferencias significativas. Esos eran los tiempos que corrían entonces. Entre la piedad de un párroco y la de los campesinos que asistían a la Misa dominical no había diferencia: el mismo miedo a los espíritus del bosque que tenía el párroco y el mismo miedo a las brujas que volaban en escoba y a los espíritus que habitaban en ciertas cuevas los tenía el feligrés. No había aún una ruptura cultural profunda entre el líder religioso y la feligresía. La brecha se va a producir posteriormente cuando se rompe ese continuo de la experiencia cristiana y el catolicismo popular empieza a ser problema pastoral, porque las relaciones entre ambos se hacen asimétricas, porque uno de los dos polos se convierte en juez, modelo y patrón de lo cristiano, desde lo cual se juzga lo otro.

Históricamente un poco más cerca tenemos un ejemplo si repasamos el Documento de Medellín sobre pastoral popular, o el Documento de Pueblo en su texto sobre la Evangelización de la Cultura o sobre Religiosidad Popular, y si repasan algunas catequesis del Papa sobre catolicismo popular van a ver

que el discurso está estructurado en estos términos: el catolicismo popular es caña quebrada a la cual hay que tratar con paciencia; es mecha humeante a la cual no hay que despreciar porque todavía humea, pero ya perdió la llama. Hay un juicio peyorativo hacia la experiencia religiosa popular, a eso me refiero cuando hablo de relación asimétrica.

Cuando se llega, en la historia del cristianismo, a pensar que el cristiano es el hombre culto, el que sabe la teología, y sabe dar cuenta de los misterios, entonces, automáticamente se emite un juicio peyorativo sobre el ignorante, porque la ignorancia no puede vivir la fe, si esa fe se hace consistir sobre todo en los misterios, o en los arcanos, como se llamaban en la Edad Media. Cuando se produce ese desequilibrio en las relaciones, y se hacen relaciones asimétricas, el catolicismo popular se convierte en problema pastoral. Así hoy se le ve como un "castillo a conquistar", ¿cómo le haríamos para que alguien se introduzca en una cofradía y desde dentro la cambie? Se parte del hecho de que el catolicismo popular tiene que cambiar para dar la medida, y mientras se parta de ese hecho será un verdadero problema, porque resulta de que a Jesús, los que mejor le entendían eran los simples, y daría la impresión de que se está suponiendo de que los simples ya no entienden las cosas de Dios. ¿O serán las cosas del teólogo las que no entienden? Ahí es donde se generó el problema pastoral.

3. Religiosidad popular indígena

La religión indígena es parte de un proceso más amplio que yo considero como la religión popular y tiene un proceso de nacimiento y crecimiento peculiar. La religión indígena se configura como resultado de un Evangelio propuesto-impuesto en un proceso de conquista, y un Evangelio asimilado en un contexto de resistencia. Para mí, esas son las dos claves para ver cómo evolucionó el catolicismo popular indígena en América.

El Evangelio, con todo respeto para Bartolomé de las Casas, con toda admiración para Tata Vasco, con toda admiración para los doce franciscanos que llegaron a la Nueva

España, por aquellos primeros jesuitas que llegaron a Perú con franca oposición al sistema colonial del virrey de Toledo, con respeto a la experiencia genial de las reducciones del Paraguay, ensayadas ya en el Sur de Perú, en el territorio del Altiplano entre Perú y Bolivia, con todo respeto a las cosas bellas, heroicas, ejemplares que ocurrieron, el Evangelio llegó marcado por la violencia de un proceso de conquista. Olvidar esto, es olvidar una clave de interpretación fundamental. No podemos olvidar que los indios, -hay documentos de esto- huían más del cura doctrinero que del demonio (lo dice un agustino escribiendo a España de lo que está ocurriendo en Perú en aquellos tiempos). Los indios, que con bendición del rey y del Papa eran enviados a trabajar las minas del Potosí, eran enviados a la muerte, y lo dice nada menos que un piadoso obispo de la zona: "entran a la boca de la mina como si entraran a la boca del infierno".

Estas circunstancias de violencia política, económica y cultural no lo fueron todo, pero fueron algo muy importante que acompañó a los otros testimonios ejemplares de quienes predicaban el Evangelio, como el proyecto utópico de los franciscanos de la Nueva España que querían una Iglesia Indiana y no sólo una Iglesia en las Indias, a partir de los grandes valores humanos que ellos descubrieron con fascinación en las culturas indígenas. Ciertamente que no todo trigo estaba libre de paja.

A pesar de esa gran dimensión humana de algunos protagonistas, todo ese proceso quedó marcado por una conquista, y en los oídos de evangelizados y evangelizadores quedó grabado aquel famoso requerimiento: *"si llegados los españoles a un lugar, reúnen a la población y le dicen: el Papa y el Rey de España nos envían para hacerlos cristianos y convertirlos al verdadero Dios y así salvar sus ánimas"*, y por lo tanto, pedir que se sometieran como vasallos al rey de España o al de Portugal. Si decían que no, había que hacer una "guerra de pacificación", si decían que sí, empezaba la evangelización y el dominio colonial. Ese requerimiento como justificación artificial y tramposa de lo que después podía ocurrir, repiqueteaba en la conciencia cristiana que se iba formando. Por

eso en muchos documentos del Archivo de Indias, en las famosas "quejas", un argumento que rápidamente asimilaron era éste: "entre la doctrina que nos enseñan y las obras que nos hacen, no hay relación". Esa contradicción interna de la experiencia de evangelización-colonización fue captada en los primeros diez años de presencia española cristiana, y portuguesa en América. Esa es la clave para entender lo que pasó en la religión indígena. La religión indígena es un conglomerado complejo, difícil, denso, de aceptación del cristianismo, de rechazo de los misioneros y de rechazo total a los conquistadores. Todo eso está metido en la experiencia religiosa. Y ¿por qué expresaron desde la experiencia religiosa todo eso? Porque el camino de los símbolos es el camino que las culturas eligen para expresar sabiamente lo que las palabras abiertas no permiten expresar, porque si lo dicen, les castigan. Los símbolos de una ceremonia, una danza, a través de un mito, permiten expresar la posición tomada en forma tal que se dice y se oculta; gracias a eso se puede conservar la memoria colectiva, por eso en lo religioso de muchas tradiciones indígenas, la forma de representar los personajes de una Semana Santa, tienen toda una corriente de crítica al modo como ocurrieron las cosas, pero a través de una experiencia simbólica.

Religión popular indígena debe ser entendida, yo diría, en forma paradigmática, como se puede entender la gran experiencia mesoamericana de la Virgen de Guadalupe: la experiencia de la Virgen de Guadalupe es vaciada totalmente de sentido si se le desliga de las circunstancias en que tiene lugar. Si Guadalupe es solamente que la Virgen se apareció a los hombres en general, para decirles que a todos en general les iba a bendecir con bienes en general, desde un lugar concreto que era el Tepeyac, eso ya no es Guadalupe. Guadalupe se entiende, si a cada cosa se le pone su circunstancia, no es a un hombre en general, es a Juan Diego, y Juan Diego es un indio, y no es una situación en general, es una situación en donde el cristianismo a llegado a través de un proceso de conquista y de colonia, y se elige a Juan Diego para que lleve un mensaje como principal protagonista, nada menos que al obispo y es

éste quien a través de Juan Diego recibe un mensaje, o si se quiere, recibe una orden. Y los habitantes de esta tierra no son en general los que vivían en esta tierra, los habitantes de esta tierra son los oriundos de esta tierra, pero también es cierto que no hay ninguna intención excluyente como en toda experiencia de catolicismo popular. La Virgen habla y evangeliza a todos, pero a través de un discurso y una experiencia, que es la experiencia de un indio que representa a un grupo, un grupo que está en juego de relaciones de conquista y de colonia. Esa es la marca del catolicismo indígena.

Muchas de las cosas de la religiosidad católica indígena no se entienden si se olvida el horno en que esa cerámica se coció. El horno es ese contexto de relaciones en el que se acepta el cristianismo, se rechaza muchas veces a una Iglesia, no a toda, demasiado ligada a los conquistadores, se acepta al Dios cristiano, pero se le quiere purificar de todas las connotaciones que no son cristianas.

Termino con un texto ejemplar de estos mecanismos, de cómo la religión indígena se sistematiza, se ordena, y cómo conserva en sí ese contexto en el que se engendró, y todas las contradicciones que lleva en sí. Contradicción, porque en parte es aceptación y en parte rechazo, en parte esa religión la incorpora al catolicismo, y en parte esa religión le considera cristianismo de segunda o de tercera ("Caña quebrada o mecha humeante").

En una investigación que hicimos en el Perú, un indio guayacondo, cuando le preguntamos por qué su pueblo daba culto al Niño de Navidad, nos dijo esto textualmente:

"¿Qué quién es el Niño de la Navidad?
dicen, lo trajeron unos españoles,
hace cuántos años hará ya pues,
dicen que fueron abusivos con nosotros
y nos quitaron nuestra tierra,
un pedazo grande dicen.

Y les ganamos el juicio (la Guerra de Independencia)
y entonces se tuvieron que ir corriendo

porque los nuestros estaban en cólera,
y dicen que encontraron al Niño de esos señores
que les sonreía.
Parece que no estaba agusto
con esos señores blancos de afuera,
y que quería quedarse
con los indios guayacondos
de nuestro pueblo.
Así dicen, ya teníamos patroncito,
ese fue el milagro pues.
Le ganaron el juicio
y el Niño ya sabía
que iba a ser nuestro Patrón.
Nuestra gente de esa época
no lo conoció todavía,
pero ya les hacía su milagro".

Es un ejemplo de todo lo que es la religión popular, por eso cuando en la religión popular se quiere ver, lo que hay del Credo de Nicea, o hasta qué punto conocen la doctrina social de la Iglesia, ésta se convierte en un verdadero problema para la religión oficial. Pero si el examen y criterio de juicio es desde los valores fundamentales del cristianismo, el juicio es otro. Si hablamos de valores fundamentales yo creo que en esta religión, en donde no todo es trigo, hay paja, se ha sabido conservar críticamente la memoria del pasado y los valores fundamentales de solidaridad, de dependencia de Dios, de fuerza espiritual para soportar el sufrimiento, de anhelo de una vida mejor a veces oculta y disfrazada en expresiones simbólicas. Si criticamos lo fundamental cristiano, no creo que el catolicismo indígena, teniendo en cuenta estas claves desde las cuales debe ser leído, salga mal parado.

Quisiera decir que el problema del catolicismo popular se desfigura cuando lo vemos como problema pastoral visto desde arriba, como algo que hay que cambiar. Creo que hay que integrarlo como parte de la convivencia de una Iglesia católica que rescata y se empeña en rescatar (los obispos hablaron de

esto), la *"fuerza evangelizadora de los pobres"*. Ese modo simple de sabiduría cristiana, como los valores fundamentales se dicen, todos los entienden y el que quiere los vive.

LA NEGACIÓN Y OPRESIÓN DE LA CULTURA ORIGINARIA DE NUESTRO PUEBLO DEL "MÉXICO PROFUNDO", POR LA CULTURA DOMINANTE DEL "MÉXICO IMAGINARIO"

A propósito de los trágicos acontecimientos
de Chiapas

Dr. Humberto Encarnación Anízar

"Un pueblo sometido a la voluntad de otro que puede disponer a su antojo de su gobierno, de sus leyes, de su comercio, limitar su industria y encadenarla por prohibiciones arbitrarias, es esclavo, sí, es esclavo" (Fray Servando Teresa de Mier¹).

*A partir de la conquista española, las culturas indígenas han sido culturas oprimidas, dependientes, sojuzgadas, son culturas de pueblos sometidos, según expresó en su momento G. Bonfil Batalla. Y se habla de **culturas** para no ocultar el hecho de que a pesar de que la concepción dominante y oficial dice que sólo poseemos una **cultura mexicana**, cuyas raíces son la indígena y la española, sobreviven sin embargo las culturas indígenas (culturas originarias).*

*Es un hecho que las culturas originarias han afrontado cantidad de agresiones a través de los siglos: han sido perseguidas, despojadas de la tierra, vilipendiadas, etc... lo que las ha llevado, según opinión de algunos estudiosos, a una especie de shock cultural, a un desgarramiento, incluso al extremo de una **traumatización de toda su vida cultural**.*

Las Iglesias cristianas han cooperado muchas veces a crear esa situación en cuanto han apoyado el proyecto cultural de occidente, identificando acriticamente la evangelización de nuestros pueblos con ese proyecto. Fueron pocos los misioneros que rompen con esa lógica de imposición.

Tratando de que los encuentros subsecuentes no sean en esa índole, en principio no se propone que se retorne a la situación de esas culturas antes de la conquista, ni tampoco a dejarlas tal y como se encuentran en este momento, sino que se trata de vivir un encuentro dentro de una liberación de esas culturas, partiendo de la propia identidad y en actitud de apertura y diálogo con otras culturas.

1. Un problema de actualidad: la negación y opresión del "México profundo"².

Los trágicos acontecimientos de Chiapas en los inicios de 1994 exigen una reflexión de fondo sobre la realidad de nuestro país -que no debiera quedarse en puras ideas, sino tratar de iluminar una acción transformadora impostergable-

En la visión del "*México imaginario*", que prevalece actualmente, se ha soslayado el problema de fondo y central de nuestro país (que es también en gran parte el problema de otros países latinoamericanos): la negación secular del "*México profundo*" (G. Bonfil Batalla), la opresión de contingentes mayoritarios de nuestro pueblo por un sistema de dominación múltiple (con implicaciones del extranjero y del interior): ideológico, político, económico, cultural y tal vez incluso religioso (cuando la religión se ha instrumentalizado para fines contrarios a su naturaleza auténtica: de dominación, control ideológico, etc.).

A propósito de Chiapas se ha dicho en estos días que la Revolución no llegó a esos lugares. Como no ha llegado a muchos otros de nuestro país. Pero también se podría decir que tampoco el movimiento de Independencia ha alcanzado a vastas regiones de nuestra República.

Están en primer lugar en esta situación de dependencia y hasta esclavitud, los pueblos y culturas originarios (mal llamados "indios"), si bien no son los únicos grupos que se encuentran en esa condición. Respecto a ellos hay "un hecho irrefutable: a partir de la conquista española, las culturas indígenas han sido *culturas oprimidas, dependientes, sojuzgadas*. Son *culturas, en una palabra, de pueblos sometidos*"³. En una reunión en Barbado (del 25 al 30 de enero de 1971), un grupo de antropólogos (entre ellos el mexicano G. Bonfil Batalla) denunciaban la situación de extrema dependencia de estos pueblos (Declaración de Barbados I): "Los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales. Esta estructura colonial se manifiesta en el hecho que los territorios ocupados por indígenas se consideran y utilizan como tierras de nadie, abiertas a la conquista y a la colonización. El dominio colonial sobre las poblaciones aborígenes forma parte de la situación de dependencia externa que guardan la generalidad de los países latinoamericanos frente a las metrópolis imperialistas. La estructura interna de nuestros países dependientes los lleva a actuar en forma colonialista en su relación con las poblaciones indígenas, lo que coloca a las sociedades nacionales en la doble calidad de explotados y explotadores... Esta situación se expresa en agresiones reiteradas a las sociedades y culturas aborígenes, tanto a través de acciones intervencionistas supuestamente protectoras como los casos de masacres y desplazamientos compulsivos, a los que no son ajenos las fuerzas armadas y otros órganos gubernamentales". Seis años después en una nueva reunión en Barbados, con participación mayoritaria de representantes de las culturas autóctonas de nuestro continente, se expresaba en la Declaración (Barbados II): "Hermanos indios: en América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación *física* y la dominación *cultural*. La dominación física se expresa, en primer término, en el *despojo de la tierra*. Este despojo comenzó desde el momento mismo de la invasión europea y continúa

hasta hoy. Con la tierra se nos han arrebatado también los recursos naturales: los bosques, las aguas, los minerales, el petróleo. La tierra que nos queda ha sido dividida y se han creado fronteras internas e internacionales, se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar a unos contra otros. La dominación física es una *dominación económica*. Se nos explota cuando trabajamos para el no indio, quien nos paga menos de lo que produce nuestro trabajo. Se nos explota también en el comercio, porque se nos compra barato lo que producimos (las cosechas, las artesanías) y se nos vende caro. La dominación no es solamente nacional, sino internacional. Los grandes empresarios transnacionales buscan la tierra, los recursos, la fuerza de trabajo y nuestros productos, y se apoyan en los grupos poderosos y privilegiados de la sociedad no india. La dominación física se apoya en la fuerza y la violencia y las usa en contra nuestra. La dominación cultural puede considerarse realizada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido la cultura occidental o del dominador como la única y el nivel más alto de desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura..."⁴. Conceptos semejantes expresaba el representante maya ante el Papa en Izamal, en su visita a Yucatán en Agosto de 1993.

2. Cuestionamientos de la concepción oficial sobre nuestra cultura.

Hemos sido acostumbrados y se nos ha inducido la idea de que nuestra cultura está constituida por dos elementos fundamentales: nuestras raíces "*indígenas*" y la cultura española (u occidental), que supuestamente estarían integradas armónicamente en la "*cultura mexicana*"; a lo más, a los "*grupos étnicos*" les faltaría todavía acceder a esa cultura nacional para superar su atraso (más recientemente se les concede benévola mente conservar sus tradiciones culturales, por lo cual se entiende muy frecuentemente los aspectos folklóricos). Con esta visión, que es sin duda alguna la dominante, se soslaya el hecho de que en estos 500 años, a partir de la llegada de los conquista-

dores, ha habido la imposición de una cultura hegemónica, imperial (el sistema de dominación occidental con diversas variantes) y una cultura aplastada, subyugada, oprimida: *la cultura originaria* de nuestros pueblos. Y esto, no como algo del pasado, sino como realidad plena en la última década del siglo XX. Es un hecho que los modelos de desarrollo vigentes en nuestro país favorecen a unos grupos a costa de los otros, del otro México (el pobre, miserable). Es un hecho que ese proyecto de desarrollo es elitista, individualista: al servicio de los que más tienen y en detrimento de los desposeídos. Pero detrás de ese modelo de desarrollo está un proyecto civilizacional: el de Occidente, que es individualista, hegemónico, imperial -de unos grupos sobre otros-. Para no ir más lejos: como ha sido denunciado repetidas veces (incluso en Sto. Domingo por los obispos latinoamericanos⁵), el modelo *neoliberal* que se ha impuesto en los últimos tiempos en nuestro continente, en sus múltiples aspectos (político, económico, cultural -¿religioso también?-, etc.), tiene esa orientación de beneficiar sólo a los que tienen, a costa de amplios contingentes desposeídos de nuestros pueblos (creemos que con razón el Arzobispo emérito de Oaxaca, Bartolomé Carrasco, refiriéndose a los trágicos acontecimientos de Chiapas, afirmó que eran producto de un sistema inmoral: es el *neoliberalismo* en su tipo más salvaje, disfrazado de liberalismo social, aseguró⁶).

Con todo esto se niega empecinadamente la identidad profunda de contingentes mayoritarios de nuestro pueblo: *la cultura originaria*, que no es occidental. Se ha tratado de orientar al país, ya desde hace 500 años, hacia un modelo civilizatorio -el del "*México imaginario*"⁷)-, que lejos de solucionar los grandes problemas de nuestra patria, los ha agudizado, llevándolos a una situación crítica extrema, como el caso de Chiapas nos lo está mostrando.

3. Proceso continuado de agresión contra las culturas originarias de nuestros pueblos a través de los siglos.

Aunque podríamos remontarnos a la época prehispánica, en la que ya había la agresión imperial de algunos grupos sobre

otros en nuestro país (p. ej. el conocido caso de la expansión imperial de los Mexicas), sin embargo es hasta la llegada de Occidente, cuando ese dominio imperial de la cultura dominante presenta un control total⁸. El proceso de despojo a amplios contingentes de nuestro pueblo por los grupos dominantes (primero los Conquistadores, después los grupos que tomaron su lugar), valiéndose de la cultura y de la técnica occidental, es bien conocido: despojo continuo de las mejores tierras y de los recursos naturales; utilización de la fuerza de trabajo de estos pueblos, frecuentemente en condiciones de esclavitud o de extrema explotación; sujeción a sistemas, estructuras y mecanismos políticos que anulan toda autonomía; imposición de un sistema religioso, instrumentalizado como medio de control al servicio de la dominación⁹ (aunque no negamos la otra corriente cristiana liberadora, que también ha existido en nuestro continente y cuyos prototipos han sido Fray Bartolomé de las Casas, Mons. Arnulfo Romero, Helder Cámara, Samuel Ruiz, etc.). Sobre este proceso de agresión a las culturas originarias citamos un pasaje de las *Conclusiones del encuentro de organizaciones indígenas independientes*, en Puxmetacán, Oax. (del 4 al 7 de octubre de 1980): "Los interesados en acabar con nuestra cultura son los ricos y poderosos que resultan beneficiados cuando hacen trabajar de más a los más pobres de la sociedad; son los que nos roban nuestras riquezas y quieren ahora utilizarnos como trabajadores mal pagados y como consumidores de sus productos. Ellos creen que destruyendo nuestras culturas va a ser más fácil dominarnos y hacernos jugar el papel que ellos quieren dentro del mercado de sus productos. Ellos también están interesados en acabar con nuestra *economía tradicional* que se abastece por sí misma, para hacernos dependientes totalmente de sus decisiones. Dentro de esto, juegan un papel importante las religiones, tanto las más recientes como la que llegó conjuntamente con los soldados de la conquista. Por lo general las religiones han servido de apoyo a los poderosos, ya que impiden que la gente vea la realidad y justifican la dominación predicando que la situación en que vivimos está de acuerdo al orden na-

tural que Dios ha establecido... Es necesario intentar cambiar el sentido que ahora tienen las religiones para que no sigan siendo *religión de los explotadores*"¹⁰. Como ejemplo de este proceso continuado de despojo, tomemos el problema de la tierra y oigamos el sentir de integrantes de culturas originarias de nuestro país (los mal llamados "indios"):

"La tierra es la que nos está criando, es como nuestra madre que nos da de comer, es la que nos mantiene, no tenemos más.

No deben quitarnos lo que siempre ha sido de nosotros: la tierra.

Ya ahora nos han quitado muchas tierras y las mejores, y eso que dicen que no se pueden vender... Se han quedado con las mejores tierras y nos han dejado solamente los barrancos y las laderas de los montes.

¿Qué va a pasar con los niños? No van a tener ni dónde vivir, porque todo lo que era de nosotros va a pasar a manos de otros. La tierra es lo único que les dejamos. Nosotros los grandes ya vamos a terminar nuestros días: ¿qué mundo les vamos a dejar a los nuevos si acaban con la tierra? Después qué triste será que nos digan: tú no hiciste nada por mí.

¿Qué mundo les vamos a dejar a los niños si acaban con la tierra y los bosques?"¹¹

Como también lo expresó el poeta chiapaneco Oscar Oliva respecto al caso actual de Chiapas -conceptos que valen para muchos pueblos y culturas de nuestro país-: "Estas causas profundas (del movimiento) se pueden localizar en sus mitos y creencias milenarias. Ellos aman y respetan grandemente *la naturaleza*, de la que han sido despojados. ¿Entonces qué naturaleza van a amar en estos momentos? Poco a poco, los voraces talamontes y ganaderos han acabado con ella. Y al acabar con la naturaleza están acabando también con los dioses que la habitan. ¿A quiénes se van a dirigir estos indios, con quiénes van a conversar, si estos dioses también han sido aniquilados? Los pueblos indios advierten que su cultura está materialmente desapareciendo. Antes de ser asesinados los indios, fueron asesinados sus dioses. Así que tienen que de-

fender a sus dioses, a sus mitos, a su cosmogonía, a su cultura y a sí mismos"¹². Y un colectivo de teólogos y teólogas mayas señala: "Los indígenas y los negros viven y conviven con la tierra. A través de ella entran en comunión con sus antepasados y con Dios. Por eso la tierra, el territorio comunitario, forma parte sustancial de su experiencia religiosa y de su proyecto histórico. 'Sin tierra -afirman- vamos muriendo. Sin tierra no somos pueblo. Sin tierra *no hay cultura*'"¹³.

Toda esta situación ha llevado a lo que destacados antropólogos (como Darcy Ribeiro, G. Aguirre Beltrán, J.M. Arguedas, etc.) han caracterizado como shock cultural, desgarramiento de las culturas originarias, traumas culturales, etc. Así, p. ej. escribe Darcy Ribeiro sobre los pueblos con fuerte presencia de culturas originarias ("pueblos testimonio"): "Siglos de subyugación les dejaron profundas deformaciones que no sólo empobrecieron sus poblaciones sino que también *traumatizaron toda su vida cultural*"¹⁴. Esas culturas oprimidas, marginadas, despreciadas, expoliadas, son la realidad profunda de nuestro país, de sus sectores mayoritarios: el "*México profundo*". Con razón habla G. Bonfil Batalla del "esfuerzo elementalmente absurdo que ha significado para el país el haber sido arrojado por sus capas dirigentes a la empresa monstruosa de *negarse a sí mismo*, durante sus 167 años de vida independiente (y que) constituye sin lugar a dudas *la causa fundamental* de los fracasos, de los errores, las desviaciones, los contrastes, las incongruencias y, en fin, la esquizofrenia que manifiesta la vida del país en todos sus órdenes y escalas: desde el debate y la acción política nacional, hasta nimios detalles de la vida cotidiana en cualquier rincón de la patria... (se trata de) un modelo cultural que no es el suyo -de las grandes mayorías- (un idioma, una forma de conducta, un 'sentido de responsabilidad', un esquema de valores y aspiraciones, un estilo de expresarse, un modo de producir, consumir y relacionarse con los bienes tangibles, una manera de participar y -sobre todo- de obedecer; todo ello ajeno, diferente y frecuentemente contrario a lo que contiene su propia cultura). Esto es, en palabras precisas, *negar el México profundo*,

real, e intentar construir *un México imaginario*. Tal es la esquizofrenia que circula por las venas abiertas de nuestro país"¹⁵. "Yo planteo que el conflicto de civilizaciones constituye la contradicción básica de la sociedad mexicana desde el momento en que se inició la invasión europea"¹⁶.

En tal estado de cosas, la situación general de nuestra cultura es inauténtica, por estar constituida por *una cultura dominante o de dominación* (orientada hacia Occidente) y *culturas oprimidas*. Al enajenar a las culturas originarias, al volverlas inauténticas, la cultura dominante se enajena a sí misma y en igual medida o más resulta inauténtica. La cultura dominante está distorsionada por su relación de dominio con las culturas originarias. La inautenticidad de la cultura dominante en el país obedece, por una parte, a su relación alienadora con las culturas originarias, y por la otra a su relación igualmente asimétrica, pero en este caso en posición subordinada con la metrópoli imperialista¹⁷.

Respecto a esta "*cultura de la dominación*" que se ha implantado en nuestro continente desde siglos atrás, afirma certeramente A. Salazar Bondy: "1) La dominación de un país respecto a otro se da en íntima relación con la dominación de grupos al interior del mismo país, grupos que pueden definirse como clases, castas o regiones -lo que se quiera-, pero siempre hay una ligazón entre la dominación de país a país y la dominación al interior; 2) la dominación de países es el determinante fundamental de su desarrollo; 3) para los países latinoamericanos o -para decirlo con la expresión de Martí-, de nuestra América, considerados separadamente o en conjunto, la situación más clara y definitoria es *la situación de dominación... una 'cultura de dominación'*"¹⁸.

4. Instrumentalización del cristianismo en la imposición del sistema cultural de dominación de Occidente.

Las Iglesias han cooperado muchas veces a esa situación, en cuanto han apoyado el proyecto cultural de Occidente, identificando acríticamente la evangelización de nuestros pueblos

con ese proyecto, que en nuestro continente ha significado *dominación*: "No se dio, propiamente hablando, una evangelización en los inicios, sino se dio *una imposición de una cultura identificada con el evangelio...* La tragedia que se dio en el Continente: una imposición de una cultura identificada con el Evangelio"¹⁹.

En realidad esa era la mentalidad dominante en la época, como lo ha señalado certeramente el Card. J. Höffner en su libro *Colonialismo y Evangelio*: "La humanidad occidental había considerado durante la edad media *la conversión al cristianismo y la introducción al ámbito de la cultura y poder occidental como idénticas*. El orbe cristiano se desmembró... pero las antiguas concepciones habían sido tomadas por los herederos del orbe cristiano, por los estados nacionales. Según el pensamiento español *cristianización e hispanización no se distinguían una de la otra*"²⁰.

Nada extraño pues, que en el Nuevo Mundo se procediera de igual forma: "La Iglesia misma -éste es el gran drama de la Iglesia en toda la época de la Colonia- confundía a *la Iglesia con la civilización hispánica... Catolicismo e hispanismo se identifican, se confunden...* La crisis de la Cristiandad arrincona a la Iglesia a seguir identificando la *cultura* de la época *colonial e hispánica* como la fe concreta de la Iglesia"²¹. "Los modelos *culturales* e institucionales europeos se exportaban a las 'tierras de misión' como modelos *cristianos*, a pesar de que sus estructuras *favorecían a una clase social dominante*. En América Latina la Evangelización fue una de las principales armas utilizadas por los colonizadores para imponer *su ideología*, sus usos y costumbres, destruyendo como 'pagano, infiel y herético' todo lo que perteneciese a *la cultura y religión* seculares de los pueblos del Continente"²². Fue en esta forma como se utilizó "el cristianismo occidental como instrumento del imperia-lismo occidental"²³. Las consecuencias perduran hasta nuestra época, como lo ha señalado con razón Mons. Pedro Casaldáliga: "Somos muy *uropeo-centristas, occidentalistas y latino-romanizados*, en la Iglesia católica. Podemos ser perfectamente católicos, siendo auténticamente latinoamericanos..."

No podemos llegar al año 2000 más o menos como hasta ahora, en el anonimato, *sometidos como culturas*, como pueblos prohibidos, *uropeizados*. Los 500 años deben ser la definición de la Iglesia, de las Iglesias de este continente. De una vez por todas reconocer nuestra propia identidad, nuestra propia riqueza cultural, y hacerla valer. De una vez por todas debe ser el fin de todos los colonialismos, de todas las dependencias²⁴.

Fueron en realidad pocos los misioneros que, al estilo de Fray Bartolomé de las Casas o Don Vasco de Quiroga, se dieron cuenta de que una verdadera evangelización exigía romper con la imposición cultural de Occidente a los pueblos del Nuevo Mundo, que los sometía a su dominio, y establecer un proyecto civilizatorio a partir de la identidad cultural de estos pueblos. Don Vasco de Quiroga p. ej. señalaba esa diversidad de culturas de los europeos y de los naturales del Nuevo Mundo, afirmando sobre éstos: "no se pueden ni deben cierto representar ni imaginar ni acertar ni entender sus cosas ni sus gentes por las leyes ni imagen de las nuestras; pues ninguna concordia ni conveniencia, paz ni conformidad, ni semejanza, pueden tener ni tienen con ellas, pues que son en todo y por todo contrarias dellas"²⁵.

Lo que se pide hoy con razón, al finalizar el siglo XX y el segundo milenio, es una *Iglesia pluricultural* y vuelta sobre todo a *las culturas* secularmente *marginadas*; esa es la misión auténticamente cristiana²⁶.

5. El sistema político, al servicio de intereses de grupos particulares (los dominantes en nuestro país).

Para nadie es ya un secreto que nuestro sistema político, lejos de buscar el bienestar y desarrollo integral de las mayorías, se ha orientado muy frecuentemente a la consolidación de los intereses de ciertos grupos, coludidos o identificados muchas veces con los poderes económicos: "Nuestros políticos -señalaba el filósofo Dr. Jesús Guisa y Azevedo- constituyen una oligarquía que se ha apoderado del gobierno: es una agencia

de colocaciones, de voracidad excesiva. Consideran el país como un patrimonio que se hereda y usufructúan sus parientes y amigos... han creado una casta de parásitos que ocupa los más altos puestos gubernamentales"²⁷. Lo que ha sucedido en Chiapas parecería un caso extremo y excepcional de colusión del sistema político con intereses económicos de grupos particulares; pero el que conoce nuestra realidad nacional, sabe que eso es lo que también sucede a menudo en gran parte del país: "un estado que podría ser próspero, con tierras fértiles y abundantes para la mayoría de sus hombres y mujeres, no lo es porque los gobiernos locales, con la complicidad o, pero aún, la indiferencia de los gobiernos federales, están *coludidos con los poderes de la explotación económica*. Cacao, café, trigo, maíz, bosques vírgenes y pastos abundantes: sólo una minoría disfruta de la renta de esos productos. Y esa minoría, provinciana, sin nombre ni membrete nacional, hace lo que hace porque el gobierno local se lo permite. Y cuando alguien protesta, el gobierno local actúa en nombre de la oligarquía local; reprime, encarcela, viola, mata, para que la situación no cambie"²⁸. Es la civilización del tener, del más fuerte, como de hecho se ha manifestado la civilización occidental capitalista ("cultura de la muerte", como ahora se le denomina), que ha orientado el proyecto civilizacional y el modelo de desarrollo del "*México imaginario*" (G. Bonfil B.). ¿Qué pueden significar en este marco de cultura de dominación conceptos como "soberanía", "democracia", "solidaridad", etc.? Es de temerse que sólo un discurso demagógico y nada más; la realidad es esclavitud, muerte, represión en contra del pueblo: "Era domingo. 'Desde las 10 de la mañana nos acordonaron los soldados. Falso que el ejército haya entrado a dialogar. Al parejo de los terratenientes que iban disfrazados, comenzaron a disparar sobre nosotros... Murió mucha, mucha gente. No hubo tiempo de nada. Quemaron nuestras casas y de una en una venían matando cristianos. -El gobernador fue el que nos mandó matar... Los cadáveres fueron devorados por los animales, zopilotes, perros. De lejos los vimos bañados en sangre. Comiendo la cara, el cuerpo de nuestros hijos y esposos..."- "Unos los llevaban a pa-

tadas y otros por los cabellos, unos heridos que iban sangrando y nos pusieron unos arriba de otros... Y lo fueron arrasando como si fueran a botar un perro muerto en la basura y todavía iban dándole patadas en la espalda; de un toletazo bien duro se rajó su cabeza en la parte derecha... El carro en que nos llevaron tiene letrero 'Solidaridad' " (Testimonio de la matanza de Golonchán en Chiapas, el 15 de junio de 1980, y de la represión a raíz de la marcha de 300 indígenas a Palenque, Chiapas, el 18 de diciembre de 1991²⁹).

En un parecer de la Universidad de La Salle (de la cual es profesor el que aquí escribe) de 1992, a partir del análisis de un conjunto de ponencias presentadas por organizaciones y personas radicadas en Chiapas, se expresaba sobre la realidad política de ese Estado: *"El estilo caciquil, tan característico de nuestra tradición política, se ha instalado en la mayoría de esas comunidades, así como en medios semiurbanos y urbanos. Los males que genera, de sobra conocidos, son demasiados: extorsiones, nepotismo, violaciones de toda clase de derechos, arbitrariedades y abusos, corrupción e impunidad. ¿Qué de extraño tiene entonces ese mal hoy tan reiterado y explosivo de las expulsiones? ¿Acaso no es una más de las naturales consecuencias del caciquismo? Este inveterado y arraigado vicio, sobre el que se ha cimentado nuestro sistema político, se muestra como una de las principales causas de las divisiones ya muy frecuentes de las comunidades indígenas; las ha contaminado al corromper a algunos de sus miembros. Se dan también entre ellos, sujetos que no han resistido los halagos del poder y de la corrupción que, puestos al frente de sus comunidades a través de procedimientos antidemocráticos, asumen el más puro estilo caciquil y escenifican todas las conductas que son inherentes al mismo: arbitrariedades, atropellos, injusticias y represión. Y entre las variadas formas de esta última, la expulsión de la comunidad... Las expulsiones, los despojos de tierras, la privación ilegal de la libertad, las torturas, las violaciones de derechos, los saqueos e incendios de las miserables chozas en que viven los indios, que son otras tantas violaciones de los derechos humanos elementales, no se deben en la*

mayoría de los casos, sino a las irracionales conductas de personas con autoridad, muchas veces ilegítima, y que sistemáticamente se muestra abusiva y arbitraria"³⁰. Nuevamente: el que conoce la realidad del país, sabe que esta situación no es exclusiva de Chiapas, sino que, en una y otra forma, se da en gran parte de nuestra República.

6. Hacia una verdadera liberación y promoción cultural, orientada hacia el "México profundo".

Ciertamente, lo que aquí se propone, siguiendo las ideas de algunos destacados intelectuales que hemos venido citando, no es simplemente la actitud arcaica de volver sin más a la cultura prehispánica, como se encontraba al llegar los conquistadores, y tampoco dejar así como se encuentran ahora las así llamadas "culturas indígenas" en la situación de miseria, alienación, subyugación, postración, etc., en que están -en mayor o menor grado- en nuestro país y en el continente. Se trata de una *liberación* de esas culturas, de una auténtica promoción humanista integral de la cultura (sin la cual no puede existir ésta en forma auténtica): partiendo sí de *la propia identidad* -los auténticos valores de las culturas originarias de nuestro pueblo (lengua, valores morales, artísticos, históricos, etc.)- pero modernizando, enriqueciendo todo esto armónicamente con elementos válidos de cualquier otra cultura (también -es claro- con los elementos *positivos* de Occidente, incorporados, apropiados de una forma orgánica y autónoma -es decir, no impuesta-, en orden a una auténtica promoción cultural: p. ej. el pensamiento científico que tanta falta nos hace, una técnica apropiada a nuestra idiosincracia, necesidades y posibilidades, etc.) y de cualquier otra corriente que promueva los valores humanos (p. ej. el humanismo cristiano, que tanta falta le hace al Occidente y a nuestra cultura); pero todo esto en un clima de libertad: "una cultura no admite medidas de carácter impositivo; sólo florece y se desarrolla en la libertad. No cabe legislar sobre aspectos que las afectan directa y negativamente. No se les puede imponer derroteros y ni siquiera defenderlas, si se aplican

contra ellas medidas de fuerza. Para que evolucionen, se modernicen y progresen, sólo se las puede ayudar proporcionándoles los medios para que por sí mismas den los pasos necesarios³¹; es necesaria "una política que conceda a grupos y comunidades indígenas *una auténtica libertad de autogestión*, para la cual los entes encargados de la asistencia técnica, económica y cultural se pongan a completa y leal disposición de sus asistidos, dejando a éstos la posibilidad de elegir lo que consideran necesario, sin forzar en lo más mínimo la elección, ni siquiera con sugerencias que a menudo, dada la asimetría de la relación, acaban convirtiéndose en presiones"³².

En contra del persistente mito de que los españoles trajeron su cultura a los naturales, la verdad es que a éstos, por una parte, se les destruyó su propia cultura, y, por otra, tampoco se les permitió el acceso a la cultura occidental (mucho menos a la moderna, que a los mismos españoles les era ajena); lo que hubo fue una incorporación coercitiva al sistema de dominación occidental: "La debilidad de la colonización española -apunta Fernando Benítez- consistió... en que les vedó (a los indios) el acceso a su cultura y los mantuvo apartados de las ventajas de la civilización occidental... A los indios se les quitó lo suyo y sólo se les dio muy poco de lo ajeno; fueron cristianos a medias y hombres a medias. Privados de su cultura y sin lograr insertarse en los nuevos patrones, se quedaron en el aire"³³. Y esto tal vez se haya dado en mayor medida con las así llamadas "castas" en la Colonia: a los pertenecientes a ellas no se les permitía el acceso a los privilegios de la cultura española hegemónica y, por otra parte, habían en gran parte perdido su cultura autóctona o africana, es decir, estaban desarraigados culturalmente³⁴ (¿no es ésta hoy la situación cultural de gran parte de nuestro pueblo, desafortunadamente?). Esa es la raíz de gran parte de los problemas del México contemporáneo (cf. el caso Chiapas). La postración de gran parte de las culturas originarias en nuestro país (y en todo el Continente americano) es algo manifiesto; como lo expresó una vez más F. Benítez en el caso de los Mixtecos: "costaba trabajo pensar que aquellos harapientos fantasmas

fueran los descendientes de los príncipes, de los guerreros y de los artífices mixtecos... Su carácter ha sufrido un cambio semejante"³⁵. No es de extrañar esto, si se considera la situación de esclavitud a la que han sido arrojados tales pueblos: "los mixtecos... esclavos de los inmensos monasterios, de los encomenderos, de los corregidores y de los alcaldes mayores durante la colonia, esclavos de la Iglesia y de los hacendados en el siglo XIX y esclavos de los comerciantes, los acaparadores y las autoridades municipales a partir de la revolución"³⁶. Lo suyo ya no lo tienen esos pueblos (ya casi no lo tienen; se los han quitado) y de lo otro están excluidos, marginados (sólo incluidos en cuanto objetos de explotación).

Idealizar la situación de las "culturas indígenas", en que se encuentran hoy, el querer conservarlas así -como podría ser la tendencia de un "indigenismo" mal entendido- es una posición absurda que desconoce los factores históricos que han llevado a esos pueblos a su situación crítica. Nos parece que el siguiente pasaje de H. Favre es digno de tenerse en cuenta, al abordar el problema de las culturas oprimidas y de su liberación: "De hecho, *la cultura india* es una nueva síntesis, radicalmente distinta, de las diversas fuentes en que se ha inspirado y de la que el proceso histórico es incapaz de dar cuenta por sí solo. Esta síntesis cultural se operó y se opera aun en nuestros días en el crisol de la *dependencia, de la explotación, de la opresión*. Representa un conjunto de mecanismos originales que adaptan al individuo a la situación colonial. Pero al adaptarlo a esta situación, también lo enlaza a ella. Lo encierra en un universo artificial cada vez más desconectado de la realidad, en *un mundo casi patológico* por ser la caricatura cada vez más burda del mundo real. Lo hace así más dependiente y por ello más explotable. Lo *enajena* al grado de hacerlo *partícipe de su propia opresión*. Más que reflejo de una gloriosa tradición del pasado de la que sería heredera, la cultura india es *la expresión de las ignominiosas condiciones de existencia que define la sociedad nacional*. Su arcaísmo no es una garantía de autenticidad histórica. Corresponde al carácter primitivo de esas condiciones a las que el individuo, despojado de sus bienes, de su trabajo

y casi de su persona, debe ajustarse para sobrevivir. Y tales condiciones no se presentan sólo en ciertos individuos o grupos biológicamente determinados. Se imponen a todos aquellos a quienes las vicisitudes de la historia vencieron o quebrantaron"³⁷.

Una auténtica modernización y desarrollo cultural se opone ciertamente al estancamiento característico de sociedades estáticas, pero también a una asunción acrítica de elementos culturales externos ("la aceptación 'salvaje' de elementos culturales externos, el abandono acrítico de la cultura tradicional", con la consiguiente "pérdida de identidad"; lo que podría llamarse una "inserción inicua"³⁸: "cada una de las civilizaciones vigentes debe ser capaz de incorporar elementos culturales creados por las otras, que resulten útiles para su actualización, esto es, para su participación en un mundo de interrelación con beneficio recíproco. La apropiación de tales elementos es un proceso diametralmente distinto de la imposición: aquí se trata de una decisión autónoma, propia, que, por eso, seleccionará sólo los elementos culturales compatibles con la propia matriz civilizatoria de cada pueblo, de cada cultura. La imposición, en cambio, ostensible o velada, introduce en el contexto cultural del grupo subalterno los elementos que decide el pueblo o un grupo dominante, según su propio interés y su escala de valores, sin que importe si son o no son compatibles con la cultura subalterna, ni los efectos desorganizadores que produzca la imposición cultural"³⁹.

No es tampoco nuestro intento idealizar o mitificar las culturas originarias de nuestros pueblos: sus limitaciones, deficiencias, etc. son bien conocidas. En este sentido -como toda otra forma cultural- necesitan de un desarrollo y modernización, dirigidos por un ideal humanista integral. Pero todo esto no se opone a la posibilidad y necesidad de actualizar auténticos valores de esas culturas originarias, que en la actualidad son mencionados: una mayor vinculación con la naturaleza (que implicaría una relación más adecuada con ella que la existente en la cultura hegemónica y depredatoria de Occidente); el sentido religioso de la vida (aceptado libremente y con una orienta-

ción humanista: características que estaban ausentes en las culturas prehispánicas) en contra de una cultura materialista, sin alma, que ha perdido el sentido de la vida; un mayor sentimiento comunitario en contra de la cultura individualista y aristocrática dominante del mundo occidental; la sencillez que vemos en muchas personas de nuestro pueblo -que ya varios de los misioneros del siglo XVI, como Vasco de Quiroga y otros, detectaron en contra de la pretensión de grandeza y espíritu de dominio que a menudo orientan los valores de la cultura occidental (y estaban presentes ya desde sus inicios, p. ej. entre los Romanos),- si bien hay que reconocer que también algunas culturas prehispánicas de nuestras tierras había pretensiones imperiales, hegemónicas, aristocráticas, etc.: el caso de los Mexicas, de los Incas, etc. es bien conocido;- además muchos otros valores que no sería posible enumerar aquí y varios más que se escapan tal vez a nuestra visión demasiado occidentalizada, orientada hacia el "México imaginario", y que se encuentran todavía en la cultura popular (bajo influjo de las culturas autóctonas, pero también posiblemente de las culturas africanas que llegaron a nuestro continente -influencia esta última, positiva y negativa, que se ha ignorado o negado prácticamente en nuestro país- y del humanismo cristiano, que encontró sin duda afinidad en los mejores rasgos de nuestras culturas originarias, como lo señalaron varios de los misioneros del siglo XVI). Si se considera bien el asunto, se verá que no se trata de propuestas meramente utópicas, sino de actualizar, revitalizar y recuperar valores que en buena medida han estado y están ya presentes a nivel pueblo, es decir, los elementos positivos de ese "México profundo", que, aunque negado en el proyecto del "México imaginario", es una realidad de fondo, que podría dirigir un nuevo proyecto cultural de la nación, ante el evidente fracaso del existente.

7. A modo de conclusión.

Los acontecimientos trágicos de Chiapas, a los que nos referíamos al principio de este artículo, nos indican claramente

que el modelo de desarrollo vigente ha fracasado rotundamente: ha llegado a crear multimillonarios y a la vez amplios contingentes de nuestro pueblo sumidos en la pobreza y hasta en la miseria (como en gran parte de los países subdesarrollados). El problema no es solamente político o económico, sino que tiene implicaciones más de fondo: se trata de una profunda crisis cultural en que están implicados múltiples aspectos. El proyecto civilizatorio que ha prevalecido -el del "México imaginario", orientado hacia una realidad que no es la del pueblo- se ha desenmascarado como ilusorio e incapaz de resolver la problemática de fondo de nuestro país. No se trata, pues, sólo del fracaso y del derrumbe de un sistema político o económico: todo un proyecto cultural es cuestionado por esos acontecimientos de Chiapas, -proyecto sostenido ideológicamente por múltiples instancias: formas de religiosidad, escuela, la inmensa fuerza de los medios masivos de comunicación, que están produciendo una verdadera revolución cultural (y no precisamente para bien del pueblo), etc.

¿Y la religión qué papel juega en todo esto? ¿Ha fracasado también definitivamente por su complicidad con el sistema, o bien podría pronunciar todavía una palabra de esperanza, actualizando los valores de un humanismo cristiano integral, vuelto sobre todo a las culturas marginadas? La respuesta depende de nosotros en los hechos.

NOTAS

- 1.- *Historia de la Revolución de Nueva España*, T. II, F.C.E., México 1987, p. 742
- 2.- BONFIL B, G., *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México 1989.
- 3.- Ibid, Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica, en: *La quiebra política de la antropología social en México*, UNAM, México, p. 149.
- 4.- Las Dos Declaraciones de Barbados, publicada en: *Del Derecho a la Tierra de los Pueblos Aborígenes*, Consejo latinoamericano de Iglesias, Lima 1983, pp. 89-103.
- 5.- *Santo Domingo*, n. 79.
- 6.- Citado en el diario REFORMA, 4-I-94, p. 5A: "Censuran obispos el sistema".
- 7.- BONFIL B, G., *México profundo*, Op. Cit., p. 10.
- 8.- Ibid., p. 121.

- 9.- Ibid., p. 130: *Junto a la espada, la cruz*.
- 10.- *Aportaciones indias a la educación*, SEP, México, pp. 130-131.
- 11.- *¿La tierra es de quien ha nacido en ella?*, CHRISTUS (1992) febrero, p. 23.
- 12.- Cf. PROCESO 897, p. 72.
- 13.- *La tierra*, en: CHRISTUS (1993) mayo, p. 46.
- 14.- RIBEIRO, D., *Las Américas y la Civilización*, I, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1969.
- 15.- BONFIL B, G., *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México 1981, pp. 94-95.
- 16.- Ibid., p. 100.
- 17.- Cf. BONFIL B, G., *Del indigenismo de...*, Op. Cit., p. 49 ss.
- 18.- SALAZAR B, A., *Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación*, en: *América Latina: Filosofía y liberación*, Bonum, Buenos Aires 1974, pp. 6-7.
- 19.- RUIZ G. S., *Caminos pastorales hacia una Iglesia autóctona*, Efemérides Mexicana 30 (1992) 446. 450.
- 20.- HÖFFNER, J., *Kolonialismus und Evangelium*, Trier 1969, p. 143.
- 21.- DUSSEL, E., *Caminos de liberación latinoamericana*, I, Buenos Aires 1974, p. 78.
- América latina. Dependencia y liberación*, B. Aires 1973, pp. 39 y 214.
- 22.- LIBANIO, A-C. BOFF., *Pecado social y conversión estructural*, CLAR, Bogotá 1978, pp. 53-54.
- 23.- TOYNBEE, A. J., *An Historian's Approach to Religion*, London 1956.
- 24.- Entrevista en la JORNADA, 18/2/1989, p. 25.
- 25.- *Información en Derecho*, Cit. según: Don Vasco de Quiroga, Pensamiento jurídico, UNAM-PORRÚA, México 1986, p. 196.
- 26.- Cf. MARTÍNEZ D. F., *La Nueva Evangelización, ¿restauración o alternativa?*, Paulinas, Madrid 1992, pp. 162 y 193.
- 27.- Entrevista en EXCELSIOR 13/6/ 1985, Dec. B.
- 28.- FUENTES, C., *Chiapas, donde hasta las piedras gritan*, LA JORNADA, 7/1/94, p. 8.
- 29.- Publicados en PROCESO n. 897 p. 40 y CHRISTUS (1992) febrero, p. 3.
- 30.- La elaboración de este Parecer fue encomendado por el Rector de la Universidad La Salle, Maestro Lucio Tazzer, al Maestro Jorge Muñoz.
- 31.- Ibid.
- 32.- SIGNORINI, I., *Los Huaves de San Mateo del Mar*, INI, México 1979, p. 26.
- 33.- BENÍTEZ, F., *Los indios en México*, I, Era, México 1971, p. 35.
- 34.- Cf. WOLF, E., *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Era, México 1991, p. 208. "Desheredado socialmente, el mestizo lo era también desde el punto de vista cultural":
- 35.- Op. Cit., p. 361.
- 36.- Ibid., p. 355.
- 37.- FAVRE, H., *Cambio y continuidad entre los Mayas de México*, INI, México 1984, pp. 387-388.
- 38.- SIGNORINI, I., Op. Cit., p. 25.
- 39.- BONFIL B, G., *Pensar nuestra cultura*, Op. Cit., p. 86.

DON VASCO DE QUIROGA

Otra forma de encuentro entre España y América

Dr. José Luis González M

Hay personas que perteneciendo por nacimiento a un continente, también pertenecen a otro por su presencia. Vasco de Quiroga nacido en España y venido a nuestra América pertenece a los dos continentes y ambas partes, curiosamente, se sienten complacidas con su existencia y su obra. Este hombre es de esos que nos ponen en una situación positiva de encuentro, de diálogo y de mutua comprensión.

Vasco de Quiroga, este gran hombre va a ser transformado por el Nuevo Mundo, de un buen funcionario público a un gran constructor social. Son los indígenas en la sociedad colonial quienes conducirán a Don Vasco a una conversión personal. Él fue ganado por la realidad del indio americano y su causa.

*La experiencia fundamental de Don Vasco se reduce casi a los **Pueblos-Hospitales**, que eran una porción territorial donde se intentaba vivir bajo un régimen utópico de igualdad, fraternidad, democracia... En esos Pueblos-Hospitales se trabajaba, vivía y se evangelizaba. La evangelización integraba las necesidades materiales con las espirituales.*

*Quizá lo más importante de Don Vasco no fue lo que hizo **con los indios**, sino lo que hizo **ante los españoles**, mostrando que es viable y posible otra forma de encuentro y convivencia. Él es un testigo fehaciente de que fue posible otra forma de encuentro entre España y América.*

1. EL HOMBRE Y SU TIEMPO

VASCO DE QUIROGA es más conocido en México que en España a pesar de ser uno de

los escasos ejemplos de los cuales ambas naciones tienen motivos para sentirse orgullosas. En nuestros frecuentes viajes por Michoacán, especialmente por la zona del lago de Pátzcuaro, siempre me llamó profundamente la atención la veneración del pueblo purhépecha por la figura de "Tata" Vasco. Sin duda estamos ante un "conquistador" del todo singular.

Blasco (Vasco) de Quiroga, aunque proveniente de una familia gallega de muy larga tradición en el valle de Quiroga (Lugo), nació en Madrigal de las Altas Torres (Ávila), probablemente en 1447. Ciertamente su pueblo fue un lugar de alcurnia y prestigio en el s. XV español, ya que en ese pequeño pueblo nació Isabel la Católica y estuvieron asentadas las Cortes de Castilla durante los años 1475-76, período en el que también los Reyes Católicos residieron temporalmente en el lugar. Tenemos un conocimiento muy escaso de su vida antes de acceder a cargos públicos.

Hay motivos para pensar que estudió jurisprudencia en Valladolid. Se da como probable que en 1492 estuvo al servicio de la arquidiócesis de Granada. Se sabe con certeza que llegó a ser parte del "cuerpo de letrados" que realizaban funciones de Consejo en la corte de los Reyes Católicos (*Warren: 1977*).

En 1525, Vasco de Quiroga, con 50 años de edad, es destacado al norte de África, a la ciudad de Orán que constituía, por su reciente conquista, la avanzada de los dominios de España en el continente africano. Ejerce de juez de residencia del regidor de la ciudad Alonso Páez de Ribera y tiene que enfrentar los numerosos litigios en torno a los problemas que su corto gobierno ha creado. Durante ese mismo tiempo realiza diversas comisiones políticas como representante de la corona.

No cabe duda que la experiencia de Quiroga en Orán le sirvió de antecedente para su trabajo en Nueva España. La inestabilidad de una colonia recientemente conquistada, el tipo de conflictos entre autoridades y colonos, el contacto con un pueblo de diferente cultura y religión, contituyeron, de hecho, un anticipo de las condiciones que reinarían en México en el momento de su llegada.

Las cosas en Nueva España andaban mal. La experiencia de la Primera Audiencia había resultado un desastre político. Disputas sobre encomiendas, injusticias y arbitrariedades de los oidores, pugnas entre los colonizadores y los frailes, enfrentamientos por el mal trato y la pretendida esclavitud de los indios, etc., eran algunos de los grandes problemas que sacudían la vida de aquella incipiente sociedad colonial. El Consejo de Indias consideró de absoluta necesidad poner orden removiendo de sus cargos a todos los oidores y al presidente de la audiencia Nuño de Guzmán. Fue en esa coyuntura que el obispo Juan Bernal de Luco, miembro del Consejo de Indias y bien informado de la situación de México, consiguió que Vasco de Quiroga fuera designado como oidor de la Segunda Audiencia de Nueva España. Se iniciaba así la etapa mexicana de Don Vasco.

El 2 de enero de 1530, se le comunica a Don Vasco, por real cédula, que la Emperatriz lo ha elegido como oidor de la Segunda Audiencia de México. El 25 de agosto del mismo año se embarca junto con los otros tres oidores en el puerto de Sevilla rumbo a México. En Santo Domingo se encuentran con el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal que había sido nombrado presidente de la Audiencia. El 9 de enero de 1531 llega don Vasco de Quiroga a la capital de Nueva España.

La realidad del nuevo mundo va a transformar a don Vasco de Quiroga. El hombre de leyes y funcionario público se va a convertir en un constructor social que demostrará tener una capacidad insospechada de inventiva y de creatividad. Este Vasco de Quiroga es creación de México. Y es principalmente la realidad de los indígenas en la sociedad colonial lo que lleva al oidor a una profunda transformación interior que debe ser colocada como pieza previa y como clave de su ambicioso programa social. Aunque eran muchos los problemas que debía enfrentar la Segunda Audiencia, para Vasco de Quiroga hay uno que se impone con fuerza verdaderamente obsesiva: la impostergable necesidad de reorganizar la sociedad indígena dentro del orden colonial. En este sentido se puede decir que Don Vasco, al igual que Bartolomé de las Casas, es trans-

formado por la realidad del indio americano y es ganado por su causa. Sin embargo, el abogado y el profeta seguirán caminos muy distintos.

A pesar de que Vasco de Quiroga fue una personalidad constantemente beligerante por la necesidad de defender su proyecto y sus obras, su personalidad aparecía ante sus contemporáneos -no todos amigos suyos- como de una calidad extraordinaria. Se puede decir que la misma "imagen" proyectan los testimonios de la época, el autorretrato que se refleja en sus obras (Información en derecho, las Ordenanzas y el Testamento) y la memoria de la tradición oral que los pueblos de su diócesis han conservado de él. Estamos ante un hombre profundamente religioso, un "virtuoso" del manejo del derecho y un proyectista pragmático con gran agudeza política. Pero, sobre todo, nos encontramos ante un cristiano que ha realizado una genial síntesis espiritual en la que se accede a su Dios sólo mediante la liberación histórica e integral del pobre y del oprimido. Alguno de sus contemporáneos se atrevió a decir de aquel "laico" que no había fraile en la tierra que le aventajase en vivir religiosamente (*Aguayo: 1939*).

Con todo, los aspectos más favorables del carácter de Don Vasco los gozaron los indios. Las personas a quienes se enfrentó como pastor o como jurista tuvieron que vérselas con un temperamento rudo y áspero que no andaba con demasiadas consideraciones cuando se trataba de la buena conducción pastoral de su diócesis o de la defensa de la autonomía y los derechos de sus Pueblos-Hospitales. Hay un texto célebre que proviene nada menos que de Fray Juan de Zumárraga, obispo de México, en el que da su parecer al Consejo de Indias cuando se entera del nombramiento del seglar Quiroga como obispo de Michoacán:

"De la elección que S. M. hizo en la persona del licenciado Quiroga para Michoacán (que le puedo bien llamar dichoso) tengo por cierto y siento con muchos que ha sido una de las acertadas que S.M. ha hecho en estas partes para llevar indios a Paraíso, que creo que S.M. pretende más esto que el oro y plata. Porque crea que el amor visceral que este buen hombre les muestra, el cual prueba bien con

las obras y beneficios que de continuo les hace y con tanto ánimo y perseverancia que nos hace ventaja a los preladados de acá... Y para mi es harta reprehensión y téngolo dicho y por averiguado que nos ha de hacer vergüenza a los obispos dacá, presertim a los frailes (Tena: 1977).

Fue la condición miserable en que vivían los indios lo que inspiró a Quiroga su proyecto de Pueblos-Hospitales. Ciertamente la idea de reagrupar en poblados a los indios dispersos no fue idea original de Vaso sino política de la Corona desde los primeros tiempos de la Colonia. Pero mientras que en las "reducciones" de los indios al esquema de municipio, se pretendía por igual el cristianizarlos y el poder usar con más eficacia su fuerza de trabajo al servicio del sistema colonial, Vasco de Quiroga proyecta sus Pueblos-Hospitales para cristianización y **protección de los indios**. Las obras de Don Vasco así como la abundante correspondencia que, como buen jurista, mantuvo, nos permiten reconocer sin dificultad de donde surgió la inspiración de su proyecto. Es indudable que la *UTOPIÍA* de Tomás Moro fue la fuente de su inspiración teórica. Pero la motivación práctica para correr el riesgo de darle dimensión social y jurídica a la *UTOPIÍA* parece que provino del cruce de dos variables.

- a) Por un lado, la condición lastimosa de los indios: desarticulada la cultura indígena, anuladas sus instituciones, derribados sus templos y destruidos sus dioses... los indios, faltos de sus recursos materiales y espirituales, estaban perdidos en un nuevo orden social para el que sólo eran objeto de despojo y explotación.
- b) Por otro lado, el modo de ser de los naturales ejerció una fuerte fascinación sobre Don Vasco. Encontraba en ellos una calidad humana sorprendente. En otras palabras: creía ver en ellos rasgos y virtudes de tal densidad que los creyó aptos para el ensayo de una nueva sociedad utópica en la que, casi naturalmente, florecería la vida cristiana. Evidentemente Quiroga está muy lejos tanto de aquéllos que le regateaban a los indios la condición humana y la posesión del alma, como de quienes, negándoles la posibilidad de llevar una vida en "policía", los consideraban esclavos por naturaleza (*Gruzinski: 1988*).

Parece ser que el germen de su proyecto utópico se insinúa desde la carta que el 14/VIII/1531 dirige al Consejo de Indias. Según ese documento (Warren: 1977) Quiroga ya presenta las tres razones fundamentales que le llevarán a dar forma a su proyecto: 1.- atención al necesitado; 2.- dar a los indios un modo civilizado de vida; 3.- la cristianización de los paganos. Sin embargo, a pesar de que ya ha identificado los problemas a los que se debe responder, todavía no parece haber tomado contacto con lo que será su marco conceptual: la *UTOPIA* de Tomás Moro.

Se iniciaba la etapa más creativa de Don Vasco de Quiroga.

2. LOS PUEBLOS-HOSPITALES DE SANTE FE

El escrito más extenso de Quiroga es su *Información en Derecho*, documento que data del 24/VII/1535. Con este documento Don Vasco entra a tomar parte en un tema sumamente polémico: la esclavitud de los indios. La esclavitud, permitida inicialmente en algunos casos específicos, fue revocada por cédula real del 2/VIII/1530. La aplicación de las nuevas disposiciones era una de las difíciles tareas que traía a México la Segunda Audiencia. Los encomenderos y colonos, con importantes argumentos políticos y económicos, consiguieron que se revocara la disposición (20/II/1534). Contra esta nueva cédula reaccionó la Audiencia. Don Vasco de Quiroga elaboró un agudo documento (*Información en Derecho*) en el que refutaba los argumentos que se esgrimían como fundamento de este sorprendente cambio de política. Por primera vez, Quiroga cita a Tomás Moro y refleja la gran fascinación que su *UTOPIA* ejerció sobre este hombre que andaba necesitado de un "proyecto" para dar forma a sus inquietudes sobre la sociedad indígena. Parece que, al calor de la polémica en torno a la esclavitud, Vasco de Quiroga aceleró sus ideas de los Pueblos-Hospitales.

El 14 de septiembre de 1532 se culmina el proceso de compra de tierra y de tratos que llevaron a la fundación oficial del

Pueblo-Hospital de Santa Fe de los Altos (México). El 14 de septiembre de 1533, como resultado de su visita oficial a Michoacán, funda el Pueblo-Hospital de Santa Fe de la Laguna junto al lago de Pátzcuaro. En 1536 se expide un documento pontificio en el que se autoriza la consagración episcopal de Don Vasco a quien se ha nombrado obispo de Michoacán, diócesis de la que tomará posesión en 1538. El tercer Pueblo-Hospital es fundado por don Vasco, probablemente en 1539, si tomamos como referencia la cédula real en que se da respuesta a la solicitud del obispo de Michoacán de fundar un pueblo en los confines de los chichimecas (*Tena: 1977*).

¿Qué eran y qué pretendían los Pueblos-Hospitales de Santa Fe? Por lo pronto digamos para los lectores no muy informados sobre estos temas, que la expresión **Pueblos-Hospitales** tiene una significación muy peculiar. Ni eran pueblos ni eran hospitales y, sin embargo eran las dos cosas. Evidentemente la fundación de pueblos o, como decían las disposiciones coloniales la "reducción de los indios a pueblos", era un hecho cotidiano en los primeros tiempos de la Colonia. Se trataba de organizar la vida indígena dentro del esquema municipal español. Por lo general eran municipios en que cohabitaban españoles, indios y negros (esclavos). Digamos que este tipo de pueblos era una forma de organizar la sociedad colonial en función de los intereses de la corona española y para facilitar la cristianización de los indios. Se trataba de **reproducir** las instituciones españolas: iglesia y sociedad. También los hospitales llegaron a ser una institución frecuente en Nueva España. Michoacán fue, con mucho, la tierra más aventajada en la construcción de hospitales. El hecho de que tanto franciscanos como agustinos destacaran, en Michoacán más que en ningún otro lugar, por la fundación de hospitales, nos hace pensar en una metodología misionera, la de Vasco de Quiroga, que siempre integró lo material y lo espiritual en su afán de redimir a los indios de su precaria situación. Pero creemos que tanto el celo de Fray Juan de San Miguel, franciscano, como el de los misioneros agustinos, tuvieron detrás un proyecto pastoral de poderosa clarividencia que nosotros

identificamos con Don Vasco (*Ricard: 1986*). En este caso se trata primordialmente de Hospitales como instituciones de salud tal como los conocemos ahora, aunque guardada la distancia que corresponde.

Los Pueblos-Hospitales de Santa Fe incluían lo que hemos dicho de los pueblos y de los hospitales, pero eran más que eso. Estas fundaciones eran la concreción sociohistórica de una "utopía" y por consiguiente solo pueden ser comprendidos, en su función y en sus intenciones, si los vemos en esta perspectiva de innovación social. Porque eso era, ni más ni menos, lo que Quiroga pretendía: un nuevo modo de vivir en sociedad cualitativamente distinto y superior a las sociedades tanto de España como de Nueva España. Y es en esta invención de una nueva vida social que Quiroga trató de aplicar el programa de la UTOPIA de Tomás Moro (*Moro: 1984*). Se trata de una obra que hoy sería calificada como de "ciencia ficción". El título completo de la edición que manejamos nos permite apreciar la "imagen" con que sus contemporáneos la recibieron:

UTOPIA

*La mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopía.
Librito de oro, tan saludable como festivo,
compuesto por el muy ilustre e ingenioso
Tomás Moro,
ciudadano y sheriff de la muy noble
ciudad de Londres
(1516).*

Vasco de Quiroga hubo de hacer inevitables adaptaciones de la "vida" de Utopía a la realidad de los primeros tiempos de la Colonia. Aún así el paralelismo entre el régimen de la isla y las Ordenanzas por las que nuestro "utopiano" reglamentaba la vida en los Pueblos-Hospitales es muy grande.

Moro proyecta la vida de Utopía como una sociedad feliz en la que se han suprimido las clases sociales, la propiedad

privada y el dinero. Si tomamos como criterio la propiedad común del principal medio de producción (la tierra) y la supresión de clases sociales que rigen los pueblos-hospitales, tendríamos que decir que la utopía de Vasco de Quiroga era una modalidad de socialismo acompañado de una colectivismo moderado.

Evidentemente no podía suprimir el dinero ya que los pueblos-hospitales no eran "islas" sino un régimen minoritario y de excepción dentro de otro régimen mayoritario, predominante y en permanente "pleito" con esos "enclaves de Utopía" que eran vistos como peligrosos antecedentes y malos ejemplos para la "racionalidad colonial".

Antes de pasar a describir el proyecto social que Quiroga plasma en sus ORDENANZAS, deseamos enfatizar el carácter del todo excepcional que los Pueblos-Hospitales tuvieron en el orden jurídico colonial. Uno de los problemas serios que enfrentaba Quiroga si quería ofrecer un espacio de protección a los indios, era crear para los Pueblos-Hospitales un régimen jurídico tal que los mantuviera protegidos de la injusticia del sistema colonial. En tal intento, inevitablemente chocaría con los intereses inmediatos de encomenderos, mineros, corregidores, obispos y toda persona que por su cargo o privilegio se considerase con algún derecho jurisdiccional sobre las nuevas poblaciones indígenas. Ese fue el punto que mantuvo constantemente a prueba la excelente capacidad jurídica de Don Vasco de Quiroga. Pero logró hacer prevalecer su proyecto y, hasta donde sabemos, fue un caso singular y único en todas las colonias españolas.

Evidentemente su principal campo de batalla fue el Consejo de Indias y la Corte. A su favor siempre estuvo el hecho de que conocía bien el medio y que su conocimiento no le venía de una experiencia de la frivolidad cortesana sino del ejercicio de su profesión: el derecho. Su excepcional competencia profesional fue la gran arma en la realización de sus proyectos.

La justificación del proyecto que llevaría a la experiencia histórica de los Pueblos-Hospitales, la realiza Quiroga ayudándose principalmente de dos instrumentos: un certero

diagnóstico de la realidad de los indígenas y un aprovechamiento habilísimo de los espacios jurídicos que dejaba la dialéctica colonial.

Felizmente existen abundantes documentos de este escritor incansable. A los 6 meses de haber llegado a la capital de Nueva España (14/VIII/1531), escribe al Consejo de Indias y describe la situación de los indios de la ciudad de México en estos términos:

"Andan por los tianguez e calles a buscar de comer lo que dexan los puercos y perros, cosa de gran piedad de ver y estos guérfanos y pobres son tantos que no es cosa de se poder creer si no se vee..."

(Tena: 1979).

Este primer diagnóstico de los comienzos le acompañará toda la vida como su gran motivación. Solo así puede entenderse que 34 años más tarde, al escribir su testamento dos meses antes de su muerte (1565), repita casi textualmente aquella su primera impresión:

"...movido de devoción y compasión de la miseria e yncomodidades grandes y pocas veces vistas ni oydas que padescen los yndios pobres, huérfanos e miserables personas, naturales de estas partes, donde por ello muchos de los de hedad adulta se vendían a sí mesmos e permitían ser vendidos, e los menores y huérfanos heran y son hurtados de los mayores y vendidos y otros andan desnudos por los tiangizes aguardando a comer lo que los puercos dejan, y esto demás de su derramamiento grande y falta de doctrina christiana e moral exterior y buena policía, fundé y doté a mi costa e de mis propios salarios, con el favor de Dios Nuestro Señor y de su Majestad... dos ospitales de yndios que intitulé de Santa Fee..."

(Arreola: 1982).

3. EL RÉGIMEN DE VIDA DE LA REPÚBLICA UTÓPICA

El estilo de vida pretendido por Don Vasco para sus Pueblos-Hospitales ha quedado consignado en las ORDENANZAS

que entregó a estas comunidades. Lamentablemente no tenemos información sobre la "vida cotidiana" de estos pueblos y es probable que haya existido la brecha habitual entre el ideal y la realidad. Pero no hay duda de que, según la documentación disponible, los principios fundamentales de la "utopía" se plasmaron en la vida y perduraron. En las líneas que siguen intentaremos un breve análisis de los principales rasgos de este proyecto social en el que Don Vasco organizó a la población indígena:

3.1. La República del Hospital, desde el inicio de las ordenanzas, se fundamenta en el ejercicio de una serie de oficios diversos dentro de los cuales cada uno aprende el suyo y se especializa en él. Es digno de notarse que en el listado simplemente enunciativo que hacen las Ordenanzas se refleja claramente la intención de dar al Hospital una saludable autonomía respecto al resto de la sociedad colonial y, de ese modo, salvar a la República de Indios de los efectos de las relaciones radicalmente asimétricas que el orden colonial estableció entre los dos grupos raciales. Quiroga sabía muy bien qué tipo de efectos producían estas relaciones. Sin embargo, este intencional desarrollo de la división del trabajo artesanal no es más que una diversificación personal en las actividades productivas **secundarias** dentro de una comunidad homogéneamente dedicada a una única actividad primaria: **la agricultura**. Pero en la vida de esta República, la agricultura es algo más que una actividad productiva. Además de su estricto aspecto económico, el trabajo de la tierra, con el tipo de relaciones sociales y "naturales" que genera, es el hilo conductor y sistematizador de la vida sociocultural en su conjunto. Por esa razón Quiroga, al referirse a la socialización de los niños en la forma de vida del Pueblo-Hospital, como las actividades instrumentales para dicha tarea menciona **a la par** la iniciación en la agricultura, las primeras letras y el catecismo.

Esta perspectiva en la que se esboza una práctica cristiana **unitaria** (que integra la doble dimensión material y espiritual del hombre) hace de la metodología de Don Vasco algo no sólo singular sino verdaderamente audaz. A fin de cuentas se

trata de una valoración "espiritual" de lo material, de lo histórico. Uno de los grandes problemas del "negocio" de las Indias para los espíritus más clarividentes de la Iglesia de la época era la espúrea unión que en la práctica se daba entre la "salvación" de las almas y la "perdición" de los cuerpos. Vasco de Quiroga no sólo pierde de vista la condición material de la población indígena a la que se evangeliza, sino que los efectos sobre esa condición se convierten en criterio de verificación y validación de su práctica pastoral. Hoy se llamaría a esto "*práctica pastoral liberadora*". Hay un párrafo de sus Ordenanzas en el que, hablando de la iniciación de los niños en la agricultura, Don Vasco marca una jerarquía metodológica dentro de esta "práctica unitaria" sobre la que se constituye la utopía de los Pueblos-Hospitales:

"Que después de las horas de la doctrina, se exerciten dos días de la semana en ella, sacándolos su maestro o otro para ello diputado al campo en alguna tierra de las más cercanas a la escuela adotada o señalada para ello y esto a manera de regocijo, juego y pasatiempo, una hora, o dos, cada día que se menoscabe aquellos días de las horas de la doctrina, pues esto también es doctrina y moral de buenas costumbres..." (Ordenanzas 8).

Sin duda la **agricultura** (la "cultura" de la tierra) es la piedra angular de la cultura total de esta experiencia utópica. Y es el trabajo humano el vínculo entre la tierra (en cuanto naturaleza) y la vida cultural.

3.2. En la República del Hospital había dos tipos de trabajo:

- a) **Trabajo en común de la tierra común:** (6 horas diarias) cuyo producto se repartía por igual (no tanto en términos cuantitativos, sino por el criterio de necesidades satisfechas) entre todos "de manera que ninguno padezca en el Hospital necesidad." Con el sobrante, satisfechas las necesidades "públicas" del Hospital (reparaciones, construcciones, etc.), se deberá atender a las necesidades de los pobres de dentro y fuera del Hospital.

- b) **Trabajo particular del huerto que cada familia usufructúa:** (el tiempo restante). Tierra de propiedad común entregada en usufructo, "para recreación y ayuda de costa" (*Ordenanzas 3*), mientras la familia reside en el Hospital. Por consiguiente, también esta porción de tierra es inalienable e incanjeable.

Propiedad colectiva de la tierra y trabajo común son los dos grandes pilares en que se sustenta la utopía de Don Vasco. En sus Ordenanzas cuida con especial esmero la conservación de la tierra como patrimonio colectivo de la obra. Sabe que en ese régimen que ha dado a su República está su futuro. E insiste en que no será de otro modo... "*por cuanto ésta es la voluntad de su fundador; y porque si de otra manera fuese se perdería esta buena obra, y limosna de Indios pobres*" (*Ordenanzas 4*).

3.3. Un aspecto digno de consideración es el tipo de relación que Don Vasco establece entre la cristianización y la condición humana de los indios. Está fuera de duda que uno de los objetivos de la República era evangelizar. En esto Quiroga es un misionero más. Pero llama la atención la valoración tan positiva de la vida indígena de la que parte (*Ordenanzas 5*), a la hora de señalar que, además de las Ordenanzas, lo que debe regir la vida del Hospital es la **Doctrina**. Evidentemente, Quiroga no es un hombre "tridentino". Dado que su muerte tiene lugar en 1565 y la última sesión del Concilio de Trento termina en 1567, ni la concepción de sus Hospitales-Pueblos ni su emprendedora pastoral quedaron afectadas por la oleada de obsesión de ortodoxia que llegó a América a los pocos años. La etapa pretridentina de la "conquista espiritual" se caracteriza, entre otras cosas, por una sensibilidad y valoración mayores de las culturas indígenas, incluso las religiones. La obra de Sahagún (*Sahagún: 1982*) tiene lugar en esta etapa y corre serio peligro de perderse para siempre en la etapa siguiente en la que los "inquisidores" dominicos desplazan a los "motolinías" franciscanos.

Son tanto la coyuntura como la sensibilidad personal del obispo de Michoacán las que le permiten integrar en su deber

apostólico impostergable la gran admiración y respeto que siente hacia los valores de las culturas indígenas. De esta forma, en el proyecto social de los Hospitales y en la práctica pastoral del obispo lo que se busca, integradoramente, es *"vuestro bien y provecho espiritual y temporal..."* para que, de ese modo, la comunidad de indios pueda vivir *"como políticos y bien doctrinados, y morigerados sin pérdida, ni menoscabo de vuestra obediencia, simplicidad, humildad y poca codicia, que en vosotros naturalmente parece haber..."* (Ordenanzas 5).

Y poco más adelante, fundamenta el criterio pastoral del respeto a las culturas indígenas que tanto se echa de menos en los misioneros iconoclastas y que, después de Trento, será sacrificado en aras de una extirpación total de las posibles idolatrías escondidas en las prácticas indígenas:

"...(como) se debe hacer y conviene que se haga (la evangelización), que es y ha de ser conforme a la calidad y manera y condición de la gente a quienes se da, y según sus faltas, calidad, y necesidades, y capacidad, conservándoles siempre lo bueno, que tenga y no destruyéndolo, ni trocándoselo por lo que no les cuadra ni conviene (según manera de vivir, entendimiento, estado y condición) y les sea a ellos más dañoso que provechoso... y que no vayan a dar en despeñadero de almas, y cuerpos, como en algunas partes van, y se suele hacer, que es quitarles lo bueno que tienen de humildad, obediencia, paciencia y poca codicia y la buena simplicidad, y dexarles y ponerles lo malo y contrario a ello" (Ordenanzas 5).

Don Vasco estaba profundamente interesado en establecer un régimen de vida en el que los indios pudiesen ser "conservados", respondiendo así a condiciones en las que estos pueblos eran acabados y destruidos tal como lo atestiguará su contemporáneo Bartolomé de las Casas. Por esa razón desciende hasta los detalles más ínfimos a la hora de reglamentar la vida de sus Pueblos-Hospitales. Además del régimen de la propiedad de la tierra, se regulan los tiempos en que las familias residirán en el pueblo y atenderán las estancias y tierras más lejanas. Todas las familias son enviadas por 2 años como

"familias rústicas" a cuidar de las labranzas más distantes (13). Para no comprometer la independencia de los Pueblos-Hospitales (y, quizás, su integridad territorial) en tiempos de hambre, Don Vasco ordena que se siembre siempre el doble de lo que se necesite, para poder guardar hasta ver como viene la siguiente cosecha (17-18). Independencia hacia el exterior y armonía hacia el interior son las dos grandes preocupaciones del Fundador en relación a sus "enclaves de utopía".

3.4. Junto con el régimen de propiedad y la distribución de los frutos del trabajo, es, sin duda, la organización social de los Pueblos-Hospitales lo que refleja más claramente su carácter utópico. Hay que decir que Don Vasco era un claro partidario de formas de gobierno democráticas en las instituciones que él fundó. Sorprende que al referirse en su Testamento al Colegio de San Nicolás al que dedica la primera parte del documento, dejando en claro que se trata de una institución dedicada a "puros españoles... que quieran ser ordenados y sean lenguas..." (un seminario, por consiguiente), a la hora de hablar de su gobierno diga: "el cual dicho retor y lector nos pongamos en nuestros días el que nos pareciere y después dellos, le escojan los estudiantes que aquí estudien..." (*Arreola: 1982*). Digno comienzo democrático para una institución que más adelante será la Universidad de Michoacán. Este mismo principio de participación en la designación de las autoridades lo plasmará con mucho rigor y detalle en las Ordenanzas de los Pueblos-Hospitales. La unidad social de estos Pueblos eran las **Familias** compuestas por entre diez y dieciséis nucleares. Ese primer nivel organizativo elegía a un Padre y una Madre como autoridades del grupo. Cada 30 familias constituían una **Juradería o Parroquia** regida por un Jurado elegido por voto secreto "*dicha la misa del Espíritu Santo y habiendo jurado en forma que elegirán a todo su entender el más hábil, útil y suficiente al pro, y al bien común de la República del Hospital, sin pasión ni afición...*" (*Ordenanzas 23*). Cada cuatro Juraderías estaban a cargo de un **Regidor** elegido también democráticamente y cada año. Según las Ordenanzas, toda esta estructura que surgía y se renovaba desde el ejercicio del voto

democrático, se enlazaba con la autoridad máxima del **Rector** (sacerdote nombrado por el Cabildo y el **Rector** del Colegio de San Nicolás) mediante un **Principal** elegido por la asamblea de Padres de Familia. Este Principal era el máximo rango de autoridad indígena equiparable con el "Príncipe Utópico" de Tomás Moro.

Esta estructura era movida por principios de gran dinamismo social: a.- la posibilidad de todos de acceder a los cargos de gobierno; b.- el constante ejercicio del voto y; c.- la permanente interacción de los diversos niveles organizativos:

"Item que para ello, y para todas las otras cosas del pro, y bien común del dicho Hospital se juntan de tercer en tercer día, en la familia donde morare el Principal, hasta que tengan República por si para ello, que en todo caso se haga, a platicar y acordar en lo que se hay de hacer en lo tocante al hospital, estancias, y términos, y obras comunes de él..." (Ordenanzas 28).

4. LA OBRA DE VASCO DE QUIROGA EN NUESTROS DÍAS

Éste fue el proyecto social de Don Vasco de Quiroga. Un proyecto en el que supo poner lo mejor de su intuición humanista (Zavala: 1982) y de su habilidad jurídica. En sus pleitos -y los tuvo grandes- por la defensa de su proyecto, el obispo de Michoacán y los custodios posteriores de su obra tuvieron siempre dos grandes apoyos: la dependencia directa de la Corona y el tener como patrón inmediato a un organismo colegiado como el Cabildo de la catedral de Michoacán. Tanto las autoridades políticas como las eclesiásticas intentaron repetidas veces tener jurisdicción sobre esos Pueblos cuyos tributos y diezmos codiciaban. La historia de los tres Pueblos-Hospitales está llena de casos en los que el Cabildo de Michoacán salió en defensa de la autonomía de la utopía de Quiroga. En los documentos que dan cuenta, tanto de las solicitudes de defensa y amparo de los pueblos, como de las intervenciones del Cabildo, llama la atención la persistente referencia -durante

casi tres siglos y medio- a los fines que Don Vasco de Quiroga había dado a sus fundaciones.

Con diferentes avatares y, por supuesto, con muchos cambios en el camino, los tres pueblos llegan hasta bien entrado el siglo XIX. El 3 de febrero de 1872 se levantó el acto de extinción de los dos Pueblos-Hospitales de Michoacán, Santa Fe de la Laguna y Santa Fe del Río, por considerar el Cabildo "no serle ya posible llenar los deberes que le impone el patronato que sobre ellos tiene por haber desaparecido los fondos con que fueron dotados por el fundador..." (*Tena: 1977*). Dos años más tarde, el 15 de septiembre de 1874, se decretaba la extinción del rectorado del Pueblo de Santa Fe de los Altos (México); el Cabildo de Michoacán, ejerciendo hasta el final su rol de patrón del mismo, lo entrega al obispo de Michoacán y ésta al de México. Hasta el último día se guardaron las formas en cuanto a la "autonomía" que dichos pueblos tuvieron siempre respecto, incluso, a la autoridad de los obispos. Así terminaba la existencia jurídica del proyecto de Don Vasco.

Hoy los tres Pueblos-Hospitales sobreviven en condiciones totalmente dispares. En nuestro trabajo de campo etnográfico de los últimos años, hemos frecuentado los dos pueblos del actual estado de Michoacán: Santa Fe de la Laguna (Laguna de Pátzcuaro) y Santa Fe del Río (río Lerma). Con nuestros alumnos del "*Taller sobre Religiones Mesoamericanas y Andinas*" hemos convivido durante diferentes períodos con ambas comunidades.

Santa Fe de los Altos (el primero de estos tres pueblos fundados por Don Vasco en el altiplano de México y en los suburbios de la capital) ha quedado totalmente absorbido por esta que es la más grande ciudad del mundo. El Santa Fe del Distrito Federal ha devenido en una zona peligrosa en la que la acción de las "bandas juveniles" han convertido el lugar de la utopía en una colonia particularmente violenta. A pesar de todo, el hermoso templo colonial cercado por el atrio que lo entorna, permanece como un verdadero santuario que evoca la memoria de su origen y convoca a los peregrinos. La conciencia de la población sobre su herencia proveniente de Don

Vasco, permanece viva y es sorprendentemente explícita en esta comunidad cuyos contornos ya quedaron borrados y confusos por el asedio de la urbe.

La suerte de los pueblos de Michoacán ha sido distinta. **Santa Fe de la Laguna**, junto a la orilla del Lago de Pátzcuaro hoy surcada por una importante carretera, se ha conservado como una comunidad netamente purhépecha. La lengua indígena sigue siendo el idioma predominante que, particularmente las mujeres, susurran en las calles y es el medio de comunicación en todos los actos de su intensa vida comunitaria. Santa Fe de la Laguna ha llegado a nuestros días como una "comunidad indígena" y con el estatuto jurídico que le corresponde. El régimen de tenencia de la tierra sigue siendo predominantemente comunitario. De las diversas "especializaciones" artesanales que, según los pueblos de la región Don Vasco fue distribuyendo entre las comunidades, a Santa Fe le correspondió la cerámica. La población —unos 4,000 habitantes aproximadamente— viven en función de las ferias regionales a las que llevan sus productos. Por momentos la comunidad queda prácticamente al cuidado de las mujeres. Sin embargo, la vida de Santa Fe de la Laguna no ha sido una vida tranquila en los últimos diez años. La comunidad ha mantenido una persistente lucha en contra de los ganaderos del vecino municipio de Quiroga quienes han venido invadiendo con sus ganados los pastos de la comunidad. El pueblo se ha mantenido firme en los reclamos de sus derechos cuya defensa ha llevado a frecuentes enfrentamientos y, en ocasiones, a hechos de sangre. Una larga tradición comunitaria de quienes, con Don Vasco, tuvieron la tierra como el gran soporte de su dignidad, se ha tenido que enfrentar a las tensiones que pesan sobre el campo mexicano de nuestros días. Víctimas de la defensa de la tierra comunitaria que Santa Fe heredó de Don Vasco fueron los hermanos Alejandro y Antonio Yepes el 17 de noviembre de 1979. El líder de este movimiento comunitario durante diez años, Elpidio Domínguez, Tata Elpidio, como le llamaban los comuneros, a quien tuvo como invitado en nuestra Escuela Nacional de Antropología e

Historia, fue asesinado el 31 de diciembre de 1989. Este hombre, en medio de tensiones y luchas, ha sido el último representante de la utopía de una comunidad cuyos derechos de la tierra quedaron establecidos desde Don Vasco de Quiroga.

También **Santa Fe del Río** sigue siendo hoy un pueblo campesino a pesar de que el río Lerma, que le da su nombre, ha degenerado en una cloaca de aguas negras, subproducto del dudoso valor de un progreso industrial que asesina el ecosistema. Unos 5,000 habitantes conviven en un pueblo que se dedica a la agricultura, la ganadería y el comercio. Pero son pocas las familias que no tienen alguno de sus miembros trabajando en los EE. UU. Santa Fe del Río ha quedado aislado de las rutas del progreso. Los trazos de las vías de comunicación lo marginaron y hoy se llega a él por un tortuoso camino de terracería transitado, una sola vez al día por un viejo "camión ranchero" que nos transporta apretados por costales de maíz y arrullados por algún quejumbroso guajolote (pavo) que lamenta su suerte encerrado en un costal. Aunque este pueblo ha sido menos tenido en cuenta por los estudiosos de la obra de Don Vasco, existe en la comunidad local una clara conciencia de su origen. Las gentes del lugar identifican el sitio en que se encontró el "hospital", que, a diferencia de lo que ocurre en Santa Fe de la Laguna, hoy es una casa habitación sin rasgos especiales. Pero la tradición concedió a ese solar una distinción "religiosa". Separado, en diagonal, tan solo por una calle del templo parroquial, nuestros informantes más ancianos nos han asegurado que la gente del pueblo acudía al patio de la casona para recoger tierra a la que atribuían poderes sagrados.

En los libros parroquiales hemos rastreado "partidas" de bautismo desde 1723, es decir, el último siglo y medio antes de su extinción como Pueblo-Hospital. Gracias a la acuciosidad en la consignación de ciertos datos, podemos establecer que en ese momento era un pueblo de indios, con algunos mulatos y algún esclavo. Hay españoles en estancias vecinas, pero no en el pueblo, y son casi siempre las mismas familias españolas quienes aparecen en los libros como "padrinos". En

1765 D. José Mariano de la Piedra, párroco del lugar, informa a su obispo de la condición del pueblo en estos términos: "*Es pueblo único, corto de indios, su jurisdicción por lo largo es de norte a sur, la mayor distancia legua y media; lo ancho de oriente a occidente, medio cuarto de legua.*" A juzgar por la composición de la población del pueblo —unos 500 habitantes en 1765— y por la distribución de la propiedad en la actualidad, presumiblemente la tierra común fue evolucionando hacia la tierra usufructuada por las familias y ésta, sobre todo a raíz de su extinción, quedó completamente privatizada. No hay en el pueblo grandes propiedades. Aunque un grupo considerable de los habitantes son ejidatarios, el ejido, en la política agraria mexicana es de reciente creación y, específicamente, las tierras del ejido de Santa Fe, están del otro lado del río y, por tanto, en el estado de Guanajuato. Hoy, este pueblo que en tiempos recientes supo liberarse del yugo de arbitrarios caciques comarcales, está seriamente interesado por recuperar su memoria histórica y la importancia histórica que tuvo en el proyecto sociopastoral de Don Vasco de Quiroga.

CONCLUSIÓN

Hasta donde llegan nuestros conocimientos, no hay figura de todo el período de la Colonia española en América, cuya memoria haya perdurado tan viva y vigente en una región, como la de Don Vasco en Michoacán.

Usualmente cuando se trata de la utopía de Vasco de Quiroga, se piensa en estos ensayos de socialismo indígena que se concretizaron en los Pueblos-Hospitales. Sin lugar a duda fueron estos pueblos las obras en las que su fundador concentró lo mejor de su esfuerzo. Pero nosotros creemos que fue toda la obra política y pastoral de Quiroga la que estuvo animada por la fuerza de la utopía que solo poco a poco se fue haciendo explícita y documentada. Vasco de Quiroga fue producto del impacto que la realidad indígena produjo en él. **Este Utópico nació en Nueva España.**

Se ha dicho que quiso reproducir en Nueva España la sociedad ideal que Moro esbozó para la isla de Utopía. Pero Don Vasco no solo realizó un ensayo de sociedad "civil" sino también de sociedad "religiosa". El modo como en su pastoral se integran la defensa de la tierra y su propiedad común, el diseño de una economía autárquica, la promoción de las artes y de la industria, el cuidado de la salud mediante la multiplicación de los hospitales, etc. hablan también de otro modo de presencia eclesiástica y otra forma de cristianismo en Nueva España. Todas sus obras escritas, pastorales y sociales están atravesadas por la utopía.

Pero la utopía no lo saca de la historia concreta y contradictoria. Quiroga, por ejemplo, nunca cuestionó la legitimidad del orden colonial como Las Casas. Buscó y supo encontrar los espacios e intersticios que su estructura dejaba. Pero no se salvó del todo de sus contradicciones. Fue hombre de su tiempo y de su coyuntura aunque poseído por una gran pasión de humanismo cristiano. Fue propietario de algunos esclavos (mencionados en su testamento) a pesar de que entregó sus bienes personales a los indios; participó en importantes pleitos con el obispo Zumárraga disputándole (y ganándole) los diezmos de algunos pueblos; fue un hombre que no escapó de su tiempo aunque quiso transformarlo. Quizás lo más importante de Quiroga no fuera lo que hizo "con los indios" sino lo que hizo "ante los españoles". De cualquier forma, cuantitativamente no fue mucho si lo comparamos con el conjunto de la empresa colonial, pero, gracias a su obra, unos pocos indios pudieron sobrevivir protegidos de lo peor de la explotación colonial y los españoles no pudieron ignorar que "esa otra forma de encuentro y convivencia" era tan posible que Quiroga la hizo real.

Tata Vasco es hoy mucho más que un hecho histórico memorable. Es parte de la conciencia colectiva del pueblo de Michoacán. Cuando se pasa por la zona, se constata que no hay ámbito de la vida que no guarde alguna relación con Don Vasco. La fuente de la plaza de Pátzcuaro de la cual todavía la gente se provee de agua, según la tradición, la hizo Don Vas-

co con su cayado. Santa Clara trabaja el cobre porque es el oficio que el obispo les enseñó; y lo mismo ocurre con Tzintzuntzán y su cerámica. Quiroga y otros pueblos cercanos reconocerán como del mismo origen, sus trabajos de la carpintería, cuero, paja, etc. Don Vasco es recordado como un gran héroe civilizador que dio a los indios una profunda conciencia de dignidad ante los españoles.

Con todo, su figura no quedó atrapada en los tiempos míticos. Es cierto que su obra tiene algo de paradigmático como las grandes hazañas épicas, pero ha conservado una entrañable y densa **cotidianidad**. De ahí, entendemos, se deriva su vigencia hasta el día de hoy. Se le reza en su tumba de Pátzcuaro y se le admira, pero su recuerdo está definitivamente ligado a la vida cotidiana de los pueblos de Michoacán. Esa es la razón por la que, bajo la advocación de Vasco de Quiroga, encontramos los mismo una biblioteca popular que un club de fútbol o un grupo de Alcohólicos Anónimos. Don Vasco de Quiroga es de estos hitos históricos de los cuales nos sentimos orgullosos y estimulados "en las dos orillas". **Él es el testigo fehaciente de que fue posible otra forma de encuentro entre España y América.**

BIBLIOGRAFÍA

- AGUADO SPENCER, R., *Don Vasco de Quiroga: Documentos*, México 1939.
Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social, Oasis, México 1970. *Don Vasco de Quiroga, el Príncipe*, en: *Siluetas Michoacanas, cinco ensayos*, Jus, México 1941.
- ARREOLA, C.R., *Historia del Colegio de San Nicolás*, Universidad Michoacana, Morelia 1982.
- BATAILLON, M., *Vasco de Quiroga et Bartolomé de las Casas*, *Revista de Historia de América* 33, México 1952.
- CALLENS, F., *Tata Vasco, un gran reformador en el Siglo XVI. Figuras y episodios de la Historia de México*, Noe 72, México 1959.
- CAMPOS, L., *Don Vasco de Quiroga y el arzobispo de Morelia*, Jus, México 1965.
- FERNÁNDEZ, J. Y O'GORMAN.,
Santo Tomás Moro y La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España, Alcancia, México 1937.
Semblanza de Don Vasco de Quiroga, Alcancia, México 1937.

- GRUZINSKI, S., y BERNAND, D.,
De L'Idolatrie: Une archeologie des sciences religieuses, Du Seuil, París 1988.
- HERREJÓN, C., *Dos obras señaladas de Don Vasco de Quiroga: las repúblicas de Santa Fe y el Colegio de San Nicolás*, en: L. Campos, *Don Vasco de Quiroga y el arzobispo de Morelia*.
- JARNES, J., *Don Vasco de Quiroga, Obispo de Utopía*, Atlántida, México 1942.
- JUNCO, A., *El "Utópico" Don Vasco*, en: "Sangre de Hispanza", Colección Austral 159, Espasa-Calpe, México 1948.
- LANDA, R., *Don Vasco de Quiroga*, Grijalbo, Barcelona 1965.
- LEÓN, N., *Don Vasco de Quiroga: grandeza de su persona y de su obra*, Universidad Michoacana, Morelia 1984.
El Ilustrísimo Señor Don Vasco de Quiroga primer obispo de Michoacán, México 1903.
"Privilegio del pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna en la provincia de Michoacán, 1538", Anales del Museo Michoacano, Época I, Año II, Morelia 1889.
- LEÓN, N. y QUINTANA, J. M.,
Documentos inéditos referentes al Ilustrísimo Señor Don Vasco de Quiroga, México 1940.
- MAYAGOITIA, D., *Homenaje Nacional Universitario a Don Vasco de Quiroga*, Pátzcuaro 1965.
- MÉNDEZ ARCEO, A., *Dos libros sobre Don Vasco de Quiroga*, Ábside IV, Noe 11, México 1940.
Contribución a la historia de Don Vasco de Quiroga, Ábside V, México 1941.
- MIRANDA, G. F., *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Fimax Publicistas, Morelia 1972.
- MORENO, J. J., *Fragmento de la vida y virtudes del V. Ilmo. y Rmo. Sr. D. Vasco de Quiroga primer obispo de la santa iglesia catedral de Michoacán y fundador del Real y Primitivo Colegio de San Nicolás Obispo de Valladolid*, México 1776.
- PONCE, M., *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*, México 1965.
- QUIROGA, Vasco de., *Información en derecho*, SEP, México 1985.
Ordenanzas, Gobierno de Michoacán, Morelia s/f.
Testamento de Don Vasco de Quiroga (24/II/ 1565), en: Arreola, C. R., *Historia del Colegio de San Nicolás*, Univ. Michoacana, Morelia 1982.
- RICARD, R., *La Conquista Espiritual de México*, FCE, México 1986.
- SAHAGÚN, B., *Historia General de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México 1982.
- TENA R. F., *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*, Porrúa, México 1977.
- WARREN, J. B., *Vasco de Quiroga y sus Hospitales-Pueblo de Santa Fe*, Univ. de Michoacán, Morelia 1977.
- TRUEBA, A., *Don Vasco de Quiroga*, Campeador, México 1954.
- ZAVALA, S., *La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España*, México 1937.
Ideario de Don Vasco de Quiroga, México 1941.
El humanismo de Vasco de Quiroga, en: *Humanistas Novohispanos de Michoacán*, Morelia 1982.

UNA TRADICIÓN REINVENTADA: LA FIESTA DE SAN LUCAS EN TIXTLA, GUERRERO.

(O de cómo salvar la identidad recurriendo a la religiosidad popular tradicional)

Catherine Héau
Centro de Investigación. UIC.

Se tiende a asociar muy fácilmente "religión" con "tradición" en virtud de que la primera suele ser la matriz de toda sociedad tradicional o premoderna. De aquí se concluye que en el mundo "moderno" habremos de experimentar forzosamente un desencantamiento hacia la religión por ser ésta asunto del pasado y aparentemente inconciliable con la ciencia.

Asistimos, sin embargo, a un resurgimiento de lo religioso, particularmente bajo la forma de nuevos movimientos religiosos en los que a primera vista parecería que, por fin, la modernidad ha logrado disociar la religión de la tradición. Intentaremos ilustrar aquí que pese a todo sigue existiendo un estrecho vínculo entre tradición y religión dentro de la misma modernidad, dado que ambas se desestructuran para reestructurarse, se descomponen para recomponerse, se desorganizan para reorganizarse.

Un ejemplo es la fiesta popular de San Lucas, un barrio abajeño de Tixtla, Guerrero, que se extiende entre el camino a Chilapa y la laguna que bordea al pueblo, donde una familia de maestros "modernizó" la fiesta obteniendo como resultado el resurgimiento de una fiesta con sus antiguas tradiciones en un ambiente previo donde cada vez era celebrada menos y por menos.

Esta revigorización que en parte es reinención de la tradición se produce en una sociedad de memoria que al sentirse amenazada por la modernidad que implica, entre otras cosas, la cancelación de las memorias tradicionales -relaciones sociales comunitarias,

catolicismo igualitario- ancladas en una fuerte identidad colectiva y en un arraigo territorial, reacciona reafirmando su identidad mediante la elaboración de una tradición reinventada.

Introducción.

Estos últimos años han sido pródigos en cambios en México. Por un lado, una fuerte crisis económica que hace tambalear las estructuras comunitarias de los pueblos, y, por otro, la emergencia de sectas que desplazan al catolicismo en el ámbito de la religión popular. Ambos fenómenos apuntan hacia una desintegración de las formas tradicionales de sociabilidad.

Con el Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá (TLC), muchos temen el abandono de los valores tradicionales y la adopción de nuevos modelos de comportamiento. Por eso se han multiplicado los recursos para encuentros e investigaciones sobre "identidad nacional". Ingenuamente (¿u oportunísticamente?) se espera asegurar y retener la identidad nacional con el sólo acto de invocarla y convocarla a fin de alejar el espectro de una desintegración nacional. La industrialización y la urbanización, con su consiguiente movilidad social y territorial, han sacudido a las poblaciones rurales. Muchos emigraron, algunos regresaron con nuevos modelos de comportamiento. El cambio se hace patente. Ante los embates y avances de la cultura norteamericana a nivel mundial ¿estará realmente a la deriva nuestra identidad?

Sin duda el viejo mundo rural se descalabra. Los jóvenes se niegan a seguir las costumbres de sus padres; ya no comparten los símbolos y ritos que plasmaron la identidad colectiva e individual de sus gentes. La "modernización" resquebraja la comunidad y genera una gran inseguridad: ya nada es igual. La identidad individual forjada a la sombra de una identidad colectiva unificadora se fisura. Se corre el riesgo de

llegar a lo que los sociólogos llaman "anomia" o pérdida de identidad. El cuadro sería demoledor sin el vigor innato de la comunidad, de sus redes de sociabilidad, de su afán por no desaparecer y por seguir sobreviviendo. Como el ave fénix resurge de sus cenizas, y frecuentemente se **reinventa una tradición** para enfrentar el cambio. No se trata de una resistencia heroica a la modernización sino de mecanismos de adaptación (y de autodefensa) que permiten restablecer una continuidad entre pasado y presente. Por eso va al reencuentro de su religiosidad tradicional que, lejos de ser un "opio", se vuelve una bocanada de oxígeno. Contra todo pronóstico, la dinámica religiosa de lo social logra superar y desbordar los procesos de secularización y modernización.

Trataremos de ilustrar aquí cómo responde el pueblo a este desafío de la modernidad y qué tipo de respuestas ofrece ante la "provocación" de la misma.

I. Volver a la fiesta religiosa para "salvar" la identidad.

Se tiende a asociar muy fácilmente "religión" con "tradición" en virtud de que la primera suele ser la matriz de toda sociedad tradicional o premoderna. De aquí se concluye que en el mundo "moderno" habremos de experimentar forzosamente un desencantamiento hacia la religión por ser ésta **asunto del pasado y aparentemente inconciliable con la ciencia.**

Asistimos, sin embargo, a un resurgimiento de lo religioso, particularmente bajo la forma de nuevos **movimientos religiosos** en los que a primera vista parecería que, por fin, la modernidad ha logrado disociar la religión de la tradición. Intentaremos ilustrar aquí que pese a todo sigue existiendo un estrecho vínculo entre tradición y religión **dentro de la misma modernidad**, dado que ambas se desestructuran para reestructurarse, se descomponen para recomponerse, se desorganizan para reorganizarse¹. Ninguna de las dos puede evadirse de este mundo en movimiento y ambas participan en la dinámica creadora de lo moderno. Pese a las predicciones de los positivistas, la modernidad, lejos de haber erradicado

la religión y la tradición, las necesita y las sigue convocando para sobrevivir en sus términos propios.

La tradición es el conjunto de representaciones, imágenes, saberes y comportamientos que un grupo o una sociedad aceptan en nombre de la necesaria continuidad entre pasado y presente, pero esta continuidad incorpora las innovaciones y reinterpretaciones que requiere el presente. La tradición nunca es mera repetición del pasado en el presente: ella reconstruye y actualiza selectivamente el pasado según los requerimientos del presente. Por eso cada época hace una lectura diferente de su tradición.

Hay otro aspecto capital que merece mencionarse: *la tradición se constituye como tal sólo cuando se le reconoce autoridad para regular el presente*. Por consiguiente no es simplemente los *tradiciones* de una sociedad o de un grupo, es decir, el mero depósito de lo que se ha heredado del pasado, sino sólo esa parte del depósito al que se le reconoce autoridad y fuerza normativa para regular los comportamientos del presente.

Además, la tradición está lejos de ser homogénea. Georges Balandier distingue tres tipos: el tradicionalismo fundamentalista, el tradicionalismo formal y el pseudo-tradicionalismo. "El tradicionalismo fundamentalista se orienta al mantenimiento de los valores y de los modelos de las prácticas sociales y culturales más arraigadas; está al servicio de una permanencia, de lo que se estima constitutivo del hombre y de la relación social según el código cultural del que es a la vez producto y vehículo de conservación. El tradicionalismo formal, excluyente del anterior, utiliza formas conservadas cuyo contenido ha sido modificado; se limita a establecer una continuidad de las apariencias, pero está al servicio de nuevos objetivos; por último acompaña al movimiento, aunque conservando una relación con el pasado. El pseudo-tradicionalismo corresponde a una tradición reconstruida, e interviene durante períodos en que el movimiento se acelera engendrando grandes trastornos; permite conferir un nuevo sentido a lo inesperado y al cambio, y también domesticarlos confiriéndoles un aspecto conocido o tranquilizador. Arma la interpretación, postula

una continuidad y expresa un orden que surge del desorden. En este sentido manifiesta hasta qué punto el trabajo de la tradición no se disocia del trabajo de la historia, y hasta qué punto la tradición constituye una reserva de símbolos y de imágenes, pero también de medios que permiten atemperar la modernidad. La tradición puede ser considerada como el texto constitutivo de una sociedad, texto en función del cual se interpreta y se trata el presente"².

Las "seudo tradiciones" son, por definición, tradiciones reconstruidas e incluso completamente inventadas. Lo mismo puede afirmarse incluso de las tradiciones llamadas formales. En este sentido el historiador inglés Eric Hobsbawm habla de "invented tradition" cuando ésta crea una continuidad ficticia con un pasado escogido: "Invented traditions is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past"³. Sin embargo, esta continuidad con el pasado puede ser ficticia: "the peculiarity of 'invented' traditions is that the continuity with it is largely factitious. In short, they are responses to novel situations which take the form of reference to old situations, or which establish their own past by quasi-obligatory repetition. It is the contrast between the constant change and innovation of the modern world and the attempt to structure at least some parts of social life within it as unchanging and invariant"⁴. En el mismo libro, Hugh Trevor-Roper ilustra la "invención" del atuendo típico escocés en el siglo XVIII por parte de los intelectuales escoceses residentes en Londres, como protesta contra la anexión de Escocia por Inglaterra. El traje "inventado" fue luego retomado como emblema nacional en el siglo XIX bajo el influjo del romanticismo y de las novelas de Walter Scott.

Hay que admitir entonces que la tradición puede acompañar la modernidad e incluso ser una de sus fuerzas creativas.

La tradición no es puro arcaísmo, sino el acervo de símbolos y comportamientos que establecen un puente entre nuestro pasado y nuestro presente colectivos forjando la nueva identidad que requiere el mundo moderno. Y la religión, en especial, puede servir de vínculo entre individuo y sociedad, entre identidad individual e identidad colectiva.

Hagamos historia. La religión ha sido en el pasado un referente obligado de la identidad individual y colectiva. El catolicismo envolvía no sólo la vida cotidiana y los ciclos festivos, sino la casi totalidad de las prácticas sociales, llegando a amenazar incluso la autonomía del campo político, como bien lo ilustra las pugnas entre el Sacerdocio y el Imperio. De aquí el primado absoluto de la dimensión religiosa en la jerarquía de las pertenencias y de las referencias que definen las identidades individuales. Esta hegemonía de la religión sobre los otros puntos de referencia identitarios se ha ido desvaneciendo con la autonominación de algunas de sus funciones: la educación, la salud, el pensamiento científico, las artes, etc. hasta llegar a la "secularización" de la sociedad.

Pero ocurre que en la cultura popular tradicional la religión ha seguido desempeñando, hasta cierto punto, una función semejante a la de épocas de cristiandad, impregnando buena parte de la vida cotidiana y festiva de los estratos populares, y situándose en el centro mismo de la identidad colectiva.

En la situación actual también esta cultura tiende a secularizarse juntamente con sus formas festivas. En muchos casos, la fiesta popular sigue conservando a nivel formal sus antiguas connotaciones religiosas, pero a nivel de contenido tiende a perder este significado y constituye más bien un pretexto para reconstruir y recomponer la identidad colectiva, es decir, el sentido de pertenencia al grupo. Se trata por consiguiente de una tradición formal en gran parte reinventada o reconstruida.

Ésta es la situación que queremos ilustrar en lo que sigue a propósito de un caso particular. Es el caso de una fiesta religiosa redescubierta o reinventada para resucitar la comunidad.

II. Reinventar la tradición: la fiesta religiosa como "hecho social total" en el barrio de San Lucas de Tixtla, Guerrero.

El barrio de San Lucas, en Tixtla, extiende sus calles empedradas, sus casas blanqueadas y tejados donde crecen el musgo y las flores silvestres, a lo largo de varias cuadras en torno a la capilla de su benefactor: San Lucas, y su símbolo evangélico, el toro.

Tixtla, ciudad natal de Vicente Guerrero e Ignacio M. Altamirano, es un semillero de maestros normalistas orgullosos de sus tradiciones. La ciudad venera la imagen milagrosa de la Virgen de la Natividad, santuario de alcance regional. El 8 de septiembre todo el pueblo participa en la celebración de su Virgen. A un lado del santuario hay un manantial de agua milagrosa. No obstante esta devoción que engloba todo el pueblo, los tixtlecos veneran cada uno de los santos de sus siete barrios.

San Lucas, el barrio abajeño, se extiende entre el camino a Chilapa y la laguna que bordea al pueblo. Para el 18 de octubre se viste con un derroche de "verde" (así llaman a las flores, -plantas, palmas, pinos y bejucos- que ofrendan) para celebrar a su santo patrón. Desde temprano se llevan las mañanitas a la capilla con una banda de instrumentos de viento, doce gruesas ceras y docenas de "cadenas de zempaxúchitl" (largos collares de pura flor). El altar está rodeado de estas guirnaldas de flores, además de velas y montones de sal gruesa que serán bendecidos durante la misa solemne. Esto quiere decir que se bendicen simbólicamente los frutos (flores) y la sal de la tierra, así como los animales (representados por los toritos). Esta misa, verdadero ritual agrario, se viene celebrando desde tiempos inmemoriales, desde la creación del barrio. Al terminar las mañanitas (6 a.m.) se empieza a "bailar" el torito" en la plaza, frente a la iglesia. El torito, símbolo de San Lucas, ha llegado a ser tan importante como el santo patrono. Cada familia guarda en su casa un torito tallado en madera que ha sido bendecido en la iglesia.

Cuando la banda empieza a tocar aires de baile, todo el barrio participa, sobre todo las mujeres de todas las edades,

mientras que los hombres se constituyen en simples espectadores que disfrutan los primeros mezcales generosamente distribuidos por doquier por los mayordomos. El "baile del torito" pretende ser una faena torera. Todos los participantes endosan una "cadena" de zempaxúchitl que usan para capear al torito. Los dueños (o dueñas) de los toritos bailan embistiendo a los demás participantes, quienes a su vez, deben torearlos usando el collar de flores a modo de capa y realizando varias "verónicas" hasta que el torito cambie de destinatario. El baile dura tres o cuatro horas y termina cuando todos los protagonistas van a desayunar un buen pozole en casa de uno de los mayordomos. Hasta ahí el festejo ancestral, el núcleo de la tradición religiosa.

Esta fiesta tradicional amenazaba caer en desuso por la escasa participación de la gente.

Sin embargo, hace 10 años una familia de maestros, sin vínculo ya con las labores del campo, decidió revivir las antiguas tradiciones guerrerenses para celebrar en su barrio y reactivar las mayordomías. Con este fin resucitaron antiguas danzas para dar mayor lustre y esplendor a la fiesta. Es así como reaparecieron los "Tlacoleros" y los "Moros y Cristianos". Los Tlacoleros reciben su nombre del "Tlacolol", milpa ganada al monte según la técnica prehispánica de la roza y quema, y situada en las laderas abruptas de los cerros. Estos cultivos dependen por completo del buen temporal, por lo cual se efectúan rituales religiosos para congraciarse con la lluvia. Previo al trabajo agrícola es imprescindible el ritual donde juega un papel importante la danza. Los danzantes llevan "un sombrero de palma tapizado con flores de zempaxúchitl, botines y chaparreras, así como un costal que les cubre medio cuerpo. Portan una máscara negra con rasgos fijos y emplean un chirrión (chicote) con eslabones de alambre. Cabe destacar que el brazo izquierdo lo cubren con el mismo costal para amortiguar los golpes producidos por el chirrión. Representan mediante figuras y movimientos los principales aspectos del proceso seguido para el cultivo del tlacolol. La trama de la danza está encaminada a localizar al tigre alimaña,

quien ha sembrado el espanto por los alrededores"⁵; el tigre, por su parte, intenta escapar al chirrión.

La danza de Moros y Cristianos se remonta, como es sabido, a los tiempos de la Conquista, cuando los frailes utilizaban teatro y danzas para la evangelización de los indígenas.

Hace tres años se trataba todavía de una fiesta sencilla. Este año (1993) las festividades duraron desde los nueve días anteriores (novena) hasta la octava posterior, con un momento culminante durante los dos días previos a la fiesta y por supuesto el mero día del santo patrono. Durante estos tres días cumbres participaron cinco bandas de música de viento y siete grupos de danzantes: Tlacoleros, Moros y Cristianos, los Diablos y Diablas (trasvestis) que bailan al son de una quijada de burro y de una caja de madera que marca el ritmo al abrir y cerrarse, los Manueles que escenifican los malos tratos de los capataces o dueños de las haciendas para con sus trabajadores, y dos Chinelos, imitación de la tradición morelense. El momento culminante de la fiesta es el "Encuentro", cuando todo el barrio de San Lucas participa en un gran desfile que cruza la ciudad de punta a punta: sale del Oeste del Santuario de la Natividad para llegar al Este, en la capilla de San Lucas. La mitad de los habitantes de Tixtla se asoma para presenciar el paso de las danzas tradicionales y de las "mojigangas" (disfraces), mientras que la otra mitad desfila bailando el "torito" al son de las bandas. Cierran el desfile un centenar de carretillas decoradas con flores y terciopelo en las que los padres transportan a los hijos pequeños vestidos de Niño Dios, además de unos cuantos carros alegóricos que ilustran pasajes del Evangelio de San Lucas.

Al llegar al barrio anfitrión, hacia el anochecer, se inicia un gran baile moderno en la plaza, mientras en una calle adyacente un maestro instala la "tarima" donde se baila el zapateo al son de dos guitarras y un "cajón" (una caja que se golpetea con las manos para marcar el ritmo), cantando "chilenas".

Sorprenden la enorme participación de los habitantes del barrio así como la generosidad de los mayordomos quienes durante tres días aseguran desayuno, comida y cena para to-

dos, además de llevar la ofrenda "verde" a la capilla cuyo atrio parece cercado por una mampara de exhuberantes flores y plantas renovadas a diario.

Sorprende también que en un mundo de racionalidad, de "rational choice", de tecnocracia e individualismo, resurja la cultura del derroche por el derroche. La antigua fiesta de ritos propiciatorios agrícolas se ha transformados en una fiesta de la abundancia, de la alegría y del reencuentro entre vecinos (todos participan, todos bailan, todos comparten comida y bebida), en un acto antieconómico que celebra los viejos valores comunitarios de generosidad, solidaridad e igualdad social. Durante tres días se consolida la fraternidad, se reafirma la identidad con orgullo y se liberan las tensiones del mundo moderno, bailando, comiendo y bebiendo con alma y cuerpo. El albur de las cornadas de los toritos y el exceso de mezcal transgreden las "buenas costumbres" y propician el relajamiento y el desahogo de las tensiones acumuladas durante el año. Aturden la cacofonía de las bandas que tocan todas a la vez, los cohetes estruendosos, la música radiofónica de los juegos mecánicos y la gran participación de la gente.

Cada año la fiesta crece más sin intervención de sacerdote alguno. Es un fiesta religiosa organizada por los laicos. Las mayordomías, a pesar de su altísimo costo, ya están apartadas para los años venideros. No se trata de un "nuevo movimiento religioso" de tipo pentecostal, de acercamiento o reencuentro con Dios, sino de una fiesta religiosa laica donde se convida a Dios como espectador privilegiado pero no como protagonista de algún rito especial.

Durante la misa solemne, el cura se queja amargamente de que las bandas de música sigan tocando y cubran su voz. En su homilía se remite a aquello de: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", argumentando que ahora es el momento de Dios y que el "César" (las bandas y danzas del atrio) deben callar mientras se celebra la misa. No entiende que en la fiesta popular ese "César" no es el César enemigo de Dios. Las danzas, la música y la algarabía son homenaje y ofrenda a Dios. El danzante reza con su baile, el músico con

su música: no hay distinción entre cuerpo y espíritu. Por eso pensamos que inconscientemente estas fiestas aparatosas, ruidosas y caras, son una protesta y un acto de auto-defensa contra las múltiples sectas que llegan a dividir a las comunidades. Aquí se fuma, se bebe, se baila y se ruega al Santo en nombre de todos. Es una "oración" colectiva que reafirma la pertenencia a una tradición católica barroca, mezclada de raíces indígenas. El estatus social se adquiere por medio de la generosidad, del exceso en los gastos y de la no selección entre los invitados: se da de comer y beber a todos por igual.

Esta revigorización que en parte es reinención de la tradición se produce en una sociedad de memoria que al sentirse amenazada por la modernidad que implica, entre otras cosas, la cancelación de las memorias tradicionales -relaciones sociales comunitarias, catolicismo igualitario- ancladas en una fuerte identidad colectiva y en un arraigo territorial, reacciona reafirmando su identidad mediante la elaboración de una tradición reinventada.

NOTAS

- 1.- Ver el excelente trabajo de Daniele Hervieu-Léger "Questions sur la tradition" en *La religion pour mémoire*, Ed. du Cerf, Paris, 1993, pp. 121-147.
- 2.- BALANDIER, Georges, *La désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Ed. Fayard, 1988, pp. 37-38.
- 3.- HOBBSAWM, Eric, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 1.
4. - Op. cit. p. 2.
5. - OBREGÓN TÉLLEZ, Jorge, *La Montaña de Guerrero*, Ed. INI-UAG, México, 1991, p. 231.

REINO-IGLESIA-MUNDO EN LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

Marcos J. Villamán P

¿Cuál sería una relación correcta entre Reino, Iglesia y Mundo? Sería una Iglesia que se entiende como servidora del Reino en el mundo, lo cual tiene dos consecuencias como mínimo: la Iglesia entiende que ella no es el Reino y por consiguiente debe estar siempre atenta contra el peligro de absolutizarse. Ella sabe que no es el Reino de Dios, sino una realidad histórica provisional, que no puede constituirse en el punto de referencia absoluto para la vida cristiana ni para la vida del mundo. Y sabe que ella está al servicio del mundo. ¿Pero cómo entender mundo? Es una palabra ambigua, porque puede vérsese como el no reino. Pero hay otra forma de considerar el mundo, y otros aspectos del mundo. El mundo es también lugar de revelación de Dios, lugar donde Dios hace real su promesa, es una entidad vocacionada hacia la realización futura, es realmente lugar de la presencia de Dios. Esta ambigüedad define al mundo por polos que se contraponen y que nunca puede uno subsumir al otro, porque son polos tensionados.

La relación con el mundo debe replantearse al menos en los siguientes aspectos: una relación de discernimiento de la presencia de Dios y su reinado en el mundo, una relación de escucha y de aprendizaje, una relación de apertura a la conversión a Dios en el mundo y de lo que de Dios hay en el mundo, una relación de denuncia y anuncio del Reino de Dios, una relación de misión y recepción del Reino y sus valores. Debe aceptar el desafío de convivir críticamente con un mundo que efectivamente está en condiciones de autonomía legítima, sin pretender tener la conducción eclesial de la sociedad. Un segundo desafío al que como Iglesia debemos responder es el que se refiere al mundo no cristiano y a los hermanos no católicos. La línea de respuesta para este segun-

do desafío va en dirección al ecumenismo, pero un ecumenismo amplio, que alcance a todos aquellos que están preocupados por la vida de la humanidad y del planeta.

INTRODUCCIÓN

La temática Reino-Iglesia-Mundo (RIM) en la Nueva Evangelización es una parte de la temática que se encuentra presente en la eclesiología del Documento de Santo Domingo. Particularmente nos centraremos en la II Parte del Documento, es decir, los tres capítulos que forman esa parte: Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana.

No es un comentario puntual, ni una presentación del Documento; es más bien, una discusión que tiene como punto de vista el futuro, perspectivas y retos a partir de la IV Conferencia. El desarrollo de esta discusión lo voy a tocar en tres puntos:

1. Algunos presupuestos acerca de la relación RIM.
2. La visión cristiana del Mundo y algunos elementos de la visión del Reino.
3. ¿Cómo se plantea esta relación RIM en los tres capítulos de Santo Domingo?

ALGUNOS PRESUPUESTOS ACERCA DE LA RELACIÓN RIM

Uno de los aspectos clave de la eclesiología es la correcta relación entre estas tres realidades. La Iglesia permanentemente se pregunta por su relación con el mundo, porque la Iglesia no tiene consistencia en sí misma, sino que le viene dada por la misión que ella tiene que desarrollar al servicio del Reino de Dios en el mundo. La Iglesia debe preguntarse permanentemente, hasta qué punto ella está siendo capaz de realizar correctamente ese servicio misionero al Reino en el mundo, o hasta dónde esta

Iglesia está prestando un servicio al mundo a través de la instauración de Reino de Dios en él. Sea desde el Reino o desde el mundo, la Iglesia es servidora, no tiene su centro en sí, sino en el Reino.

Cuando hablamos de RIM, hablamos de una relación. Esto nos lleva a una cuestión; ¿hasta dónde la relación RIM es cristiana, o hasta qué punto esta relación es patológica? ¿Puede haber una relación de tipo cristiano o patológico como señaló Leonardo Boff? El criterio para definir lo cristiano o lo patológico es Jesús de Nazaret; él es el punto de referencia.

¿Cuál sería una relación correcta entre RIM? Sería una Iglesia que se entiende como servidora del Reino en el mundo, lo cual tiene dos consecuencias como mínimo: la Iglesia entiende que ella no es el Reino y por consiguiente debe estar siempre atenta contra el peligro de absolutizarse. Ella sabe que no es el Reino de Dios, sino una realidad histórica provisional, que no puede constituirse en el punto de referencia absoluto para la vida cristiana ni para la vida del mundo. La Iglesia tampoco es exactamente el mundo. Ella sabe perfectamente que aunque está en el mundo no es de este mundo como lo reza la sentencia joánica, por lo tanto debe estar siempre cuidándose de no caer en una imitación de aquellos valores que el mundo predica como los valores que deben ser. Debe evitar cualquier camino de mundanización, buscando siempre ser una presencia crítica de estos valores, haciendo siempre un llamado a la conversión. La Iglesia es una servidora del Reino en el mundo. Esa sería una relación cristiana.

Lo que sería una relación patológica entre RIM sería exactamente al revés: Una Iglesia que se entiende o se confunde con el Reino, o una Iglesia que se confunde con el mundo o que se mundaniza. Cuando la Iglesia se confunde con el Reino nunca lo hace de manera explícita y consciente, lo hace constituyéndose ella en absoluto, en realidad incriticable, autosuficiente. Cuando se concibe así se está sintiendo como una realidad que se confunde con el Reino de Dios y por lo mismo se siente con toda la verdad, que todo lo sabe y que tiene todas las certezas. Al confundirse con el Reino ya no puede cumplir la misión a la que ha sido llamada. Por otra parte, una Iglesia mundanizada, es

una Iglesia que asume las formas y valores dominantes en el mundo. Se adecúa al mundo, perdiendo su capacidad profética y no sirve más que para justificar lo que el mundo ya tiene (mundo entendido como sociedad, como mundo concreto). Lo que nos preguntaremos es cómo el Documento de Santo Domingo se plantea esta relación RIM, buscando que sea cristiana y no patológica.

2. LA VISIÓN CRISTIANA DE MUNDO Y ALGUNOS ELEMENTOS DE LA VISIÓN DEL REINO

El objetivo de este punto es cristalizar cómo entiende el cristianismo al mundo, para poder preguntarnos sobre su relación. Una primera afirmación es que para el cristianismo, el mundo contiene una ambigüedad intrínseca. Cuando uno lee tanto el Evangelio como las cartas y todos los escritos cristianos, uno se da cuenta que el mundo es ambiguo, porque este mundo es visto como el lugar del pecado, lugar del no-reino, lugar del rechazo de Dios: *"Vino a los suyos y los suyos no lo recibieron"*. El mundo rechaza a Dios, rechaza el proyecto de Dios. Este sentido es muy fuerte, sobre todo en los escritos de Juan, donde el mundo está contra Dios. Esto tiene un valor real para la teología cristiana, ya que por una parte tiene ese sentido porque en el mundo está presente el *no-reino*.

Hay otra forma de considerar el mundo, y otros aspectos del mundo. El mundo es también lugar de revelación de Dios, lugar donde Dios hace real su promesa, es una entidad *vocacionada* hacia la realización futura, es realmente lugar de la presencia de Dios. Esta ambigüedad define al mundo por polos que se contraponen y que nunca puede uno subsumir al otro, porque son polos tensionados. El mundo es para el cristianismo esta realidad tensionada; por una parte lo que se opone a Dios y por la otra, la creación de Dios; por una parte *no-reino* y por la otra, lugar de realización del Reino; por una parte, rechazo de Dios y por la otra, llamada a la plena realización en la promesa de Dios. Esta ambigüedad es recogida en parte por la sentencia de Juan: *"No te pido, Padre, que los saques del mundo, sino que los preserves del maligno"*,

con lo que está claro que no hay que salirse del mundo, pero a la vez hay que cuidarse de *no hacerse* del mundo. Esta ambigüedad entre uno y otro aspecto nunca se da en términos de equilibrio, no es que el mundo sea una realidad equilibrada en la que se da lo bueno y lo malo de manera proporcional, sino que es una realidad en la que aparecen estos dos polos como contradicción, y en esta contradicción se produce una predominancia, o de la *gracia* o del *pecado*. La Iglesia va a intentar siempre empujar para que haya predominancia de la gracia y no predominancia del pecado, hasta el culmen de este proceso en el Reino de Dios, donde sólo tendremos gracia. Recordemos esa frase del Evangelio: "*No arranquen aún nada, no sea que se vaya trigo con cizaña*", porque ambos están presentes en el mundo y tenemos que ser capaces de aceptar esa contradicción combatiendo la cizaña, buscando que el trigo crezca permanentemente.

La Iglesia cuenta con la presencia de Dios en ella, porque ella está en el mundo, porque lo que Dios quiere es salvar al mundo, no a la Iglesia. El proyecto salvífico de Dios es para el mundo y por este proyecto y por la presencia de la Iglesia en el mundo, Dios está en ella. Lo primero entonces es el mundo, lo que tiene consistencia es el mundo y debemos estar a su servicio para orientarlo hacia ese Reino pleno de Dios. El mundo es obviamente, previo a la Iglesia, tanto lógica como cronológicamente, y por eso tiene sentido la Iglesia, porque Dios tiene un proyecto salvífico para el mundo y por eso quiere la Iglesia, si no, no tendría ningún sentido. La presencia de Dios en el mundo también es previa a la presencia de Dios en la Iglesia; Dios está presente en el mundo antes que en la Iglesia y más todavía, Dios está presente en el mundo en lugares donde no hay Iglesia. Esto, en perspectiva misionera nos ayuda a liberarnos de cierta responsabilidad casi dramática: *si no llegamos, Dios no está allí*, pero Dios está y estaba allí, aunque el misionero no llegue. No es el misionero quien lleva a Dios sino el Espíritu que llegó desde antes. El misionero ayudó a que ese Espíritu se hiciera explícito. Por consiguiente, la Iglesia existe por y para el mundo, en función y al servicio del Reino, tratando de que la vida tenga predominancia sobre la muerte en este mundo.

Frente a los anteriores supuestos, creo que debemos replantearnos nuestra relación con el mundo en tanto que Iglesia al menos en los siguientes aspectos:

- a) Una relación de discernimiento de la presencia de Dios y su reinado en el mundo. Antes de llevar el mensaje debemos analizar cómo está presente Dios en un mundo donde reconocemos que Dios se revela también fuera del universo religioso o eclesial.
- b) Una relación de escucha y de aprendizaje. Si Dios y su reinado están presentes en el mundo revelándose, entonces es preciso descubrir lo que el mundo nos enseña como revelación de Dios. Esto implica una actitud de apertura que supone el conocimiento de que Dios está presente en el mundo.
- c) Una relación de apertura a la conversión, es decir, la Iglesia se abre a la presencia de Dios y está dispuesta a convertirse a lo que de Dios hay en el mundo, a lo que de vida humana plena hay en el mundo, aun cuando ella no lo pensaba de esa manera.
- d) Una relación de denuncia y anuncio del Reino de Dios, porque a pesar de todo lo dicho anteriormente, en el mundo hay *anti-reino*, y el compromiso de Iglesia es el de denunciar dónde está presente el *anti-reino*, en cuáles condiciones del mundo se está negando el plan de Dios para los seres humanos, cuáles son las formas históricas del pecado, cuál es la presencia histórica del maligno. Acompañando esta denuncia profética con el anuncio de que Dios tiene para el mundo una buena noticia, un proyecto de vida y vida abundante.
- f) Una relación de misión y recepción del Reino y sus valores. El que coloque la misión al final es con toda intención. Lo primero, a mi juicio, siempre tiene que ser la misión, pero sólo puede ser entendida correctamente después de un cierto camino, como el que hemos hecho. Si la Iglesia se entiende como entidad misionera, sin antes reconocer que debe estar abierta a la conversión, que en el mundo hay valores que Dios ha colocado, que Dios está presente en el mundo

antes que ella, entonces vamos a desarrollar una actividad misionera prepotente, de manera poco humilde y poco sencilla, llevaremos un mensaje al mundo sin actitud de recibir lo que ya de mensaje hay en el mundo, iríamos a comunicar este Reino de Dios sin preguntarnos de lo que de Reino hay en el mundo antes que lleguemos. La misión de la Iglesia debe ser una manera de relacionarse, caracterizada por los elementos anteriores. La misión debe hacer explícito a Jesús, debe predicar eso que tenemos como verdad y noticia, pero al mismo tiempo en actitud de recepción de los valores del Reino de Dios que están presentes en aquellos lugares a los cuales queremos llegar. La misión por tanto es una misión que debe hacerse también *en cristiano*, y se hace en cristiano cuando entendemos al mundo de la manera que hemos señalado. Este mundo con esas características está llamado al Reino de Dios, a un futuro de Dios, en el cual tengamos la experiencia de Dios cara a cara y entre los seres humanos como hermanos. Este es el futuro que Dios promete para este mundo futuro, concretizado en Jesús resucitado.

3. PLANTEAMIENTO DE LA RELACIÓN RIM EN LA II PARTE DEL DOCUMENTO DE SANTO DOMINGO

El mundo y la respuesta de la Iglesia en la II parte del Documento de Santo Domingo.

En el primer capítulo de la II parte, la Iglesia, cuando se pregunta por ese mundo para responder a los desafíos que nos plantea, señala por lo menos seis aspectos importantes de este mundo:

- 1) La Iglesia entiende que es un mundo donde se hace presente la modernidad y la post-modernidad, sobre todo en el número 24 del Documento, donde se afirma que la Nueva Evangelización es aquella que utiliza métodos e instrumentos para poder interpelar a la modernidad y a la pos-modernidad y dejarse interpelar por ella. Es una

- Iglesia que está consciente de que vive en un mundo marcado por lo que llama la *cultura moderna* y la tendencias post-modernas.
- 2) La Iglesia habla del mundo no cristiano (n. 25) como un lugar en el que encontramos personas que no tienen fe en Jesucristo y que por consiguiente, llama a ser evangelizado con la presentación del Evangelio de Jesucristo.
 - 3) Es una Iglesia que está preocupada, además de los no cristianos, por los "alejados", que es ese sector que parece está lejos de la Iglesia y también se siente llamada a realizar una misión con respecto a ellos.
 - 4) En el mundo también están presentes los cristianos separados y la Iglesia se siente llamada a una misión con respecto a ellos.
 - 5) Las religiones no cristianas también están presentes en el mundo y la Iglesia se pregunta ¿qué hacer respecto a ellas?
 - 6) Es un mundo donde se hacen presentes cada vez más los *sin Dios* y los indiferentes a ese Dios.

Lo que haré en las siguientes líneas es comentar esta peculiar forma de ver el mundo y comienzo diciendo que los problemas que están aquí planteados, me parece, no son los problemas más relevantes de América Latina, estos van a aparecer en otro lado. Aquí se hace presente, a mi juicio, la gran problemática de la Iglesia europea: la modernidad y la pos-modernidad, el mundo no cristiano, los alejados, etc. Sin embargo, hay que agradecer que nos hacen discutir estas cosas que en América Latina están presentes, aunque en pequeño, y también están presentes, en algún caso, de manera marcante, rasgos de la modernidad y pos-modernidad. Todos estos rasgos debemos verlos con cuidado, sin creer que están ampliamente presentes en América Latina. Están presentes, pero no como pudiera parecer a ojos no atentos a todo lo que pasa en América Latina.

Con la lógica del Documento, ¿qué desafíos aparecen de la manera como Santo Domingo presenta estos rasgos del mundo? Son varios desafíos:

1) Con respecto a la modernidad.

La Iglesia tiene un problema que ya es secular. La Iglesia tuvo problemas para reconciliarse con la modernidad. Algunos dicen que lo consiguió con el Vaticano II, aunque le costó mucho a la Iglesia la autonomía de este mundo, donde debió reconocer a un ser humano capaz de pensar con criterio propio, con razón autónoma, sin tutela religiosa. No sólo le costó, sino que le cuesta mucho todavía aceptarlo. Es un desafío importante reconocer que el mundo efectivamente está en condiciones de tener una autonomía legítima, con independencia, sin ser tutelado por nadie. La presencia eclesial en este mundo no puede ser una presencia de tutela, como si éste fuera un mundo menor de edad, parodiando a Kant. Es un problema muy serio, donde la Iglesia debe reconocer las condiciones en que el mundo actual coloca a la Iglesia.

Hoy podemos ser testigos de ciertas prácticas eclesiales donde se ve que no hay conciencia de ello, porque se busca un lugar preponderante en la sociedad a través del cual se le conduzca a la sociedad. ¿Vamos a seguir con esta pretensión de conducción eclesial de la sociedad? o vamos a reconocer que la Iglesia no puede conducir nada, sino en todo caso, servir a todas. Por consiguiente, el desafío es, ¿cómo construir una Iglesia en diálogo con lo mejor de la modernidad y sus valores?, es decir: democracia, derechos humanos ad intra y ad extra, participación ciudadana y eclesial. ¿Cómo hacer una Iglesia que reconoce estos elementos que la modernidad ha traído consigo tanto para la sociedad como para la Iglesia? ¿Cómo puede la Iglesia entrar en este diálogo, sin pretender que ella es un interlocutor privilegiado? ¿Cómo aceptarse la Iglesia como un interlocutor en igualdad de condiciones con otros interlocutores, sin reclamar por consiguiente condiciones ventajosas, sino aceptar las condiciones que la modernidad presenta?

Los cristianos somos ciudadanos, somos instituciones que existimos, que tenemos una palabra que decir, ni mejor, ni peor que otras. No tenemos derecho, ni ninguna consideración por encima de lo que es lo legal, lo legítimo, lo normal,

somos una Iglesia que no reivindica para sí, sino el derecho de hacer presente el Evangelio desde el testimonio, a la manera del siervo. La vida, que es capaz de decir lo que Dios quiere que diga y actuar en consecuencia con eso y que coloca ahí su confianza, en el poder del siervo, que es el poder del servicio y no un poder diferente al que hemos estado señalando.

2) Con respecto al mundo no cristiano y a los cristianos separados.

Un segundo desafío con respecto al mundo no cristiano y a los hermanos separados es el ecumenismo. ¿Cómo poder responder a los elementos de este mundo no cristiano o de los cristianos separados, donde la diversidad es lo que se va imponiendo, lo plural es lo que se va haciendo real? Un mundo donde lo monolítico se perdió no va a volver y probablemente no sea deseable que vuelva. ¿Cómo hacer para que en ese mundo plural se haga presente el proyecto de Dios? La respuesta es el ecumenismo, pero un ecumenismo que no solamente está siendo realizado entre cristianos, sino un ecumenismo lo suficientemente amplio para poder entrar en diálogo con todos aquellos y aquellas que están preocupados por la vida de la humanidad y la vida del planeta.

Por consiguiente es una Iglesia comprometida en la construcción del Reino, donde la Iglesia testimonia en su vida que lo que le interesa es el Reino y no ella misma, que su gran obsesión es el Reino de Dios, que su preocupación es cómo hacer presente el Reino de Dios, que por eso está entonces dispuesta a compartir con ellos la construcción del Reino de Dios. Una Iglesia comprometida en la construcción del Reino de Dios, capaz de autoconvencerse de que ella no controla ese reino, sino que éste se realiza fuera de las religiones y fuera de la Iglesia también y por consiguiente, esto implica un ecumenismo mucho más allá de iglesias y religiones, porque ella es consciente de que el Espíritu sopla ahí donde quiere. Es una Iglesia que se asume a sí misma como una realidad provisional, que sabe que ella tiene un futuro en cuanto sirva al Reino de Dios, pero lo permanente es este Reino de Dios y que ella

no va a permanecer más adelante. Cuando venga el Reino la Iglesia desaparece. Así, ella se compromete en la construcción de lo último, que es el Reino de Dios y por lo mismo relativiza cualquier construcción histórica, ella misma incluida. Se abre entonces a no creyentes y a creyentes de la diversidad de religiones. Aquí un punto importante en el Documento de Santo Domingo; el problema de las sectas en América Latina. Desde esta perspectiva es posible abordar el problema de las sectas no sectariamente. Si no tenemos esta perspectiva, abordaremos a las sectas sectariamente y la gran preocupación será: ¿Cómo combatir las sectas? Esto nos saca del foco del Reino de Dios. La preocupación debe ser: ¿Cómo construir con lo hermanos cristianos y no cristianos el Reino de Dios y ser capaces de discernir aquellos elementos, aquellos sectores que llamándose cristianos o no, lo que hacen es obstaculizar la presencia de ese Reino, pero cuando está en esta actitud de apertura, lo no católico, lo diverso, lo veo como una riqueza, no como un problema y puedo entonces preguntarme ¿cómo comparto con ellos? Cuando para mi lo no católico es mentira, es equivocación, es un problema entonces la problemática de las sectas, que es real y se me convierte en problema mayor que tiene América Latina. Siento que esto es falso. Es necesario una aproximación no enfermiza al problema de las sectas, que permita ver acercamientos no sectarios de las sectas, que discierne y dice, esto es una forma diversa de vida cristiana legítima. o tal cosa es vagatela. Por consiguiente, es capaz de abordar este problema que tenemos en América Latina con apertura y discernimiento.

4. LA PROMOCIÓN HUMANA Y LA DIMENSIÓN OBJETIVA DEL REINO DE DIOS EN AMÉRICA LATINA

Si nos quedamos nada más en lo que hemos visto del Documento, tendríamos el problema de que estaríamos abordando nada más la dimensión subjetiva del Reino de Dios, la dimensión que se refiere a esa aceptación explícita de Dios como el Dios de Jesús y de Jesús como el Señor, pero el Documento de

Santo Domingo sabia y felizmente nos impide quedarnos en ese aspecto y nos lanza a meternos a la dimensión objetiva de este Reino y cuyo título es muy importante: *"La Promoción Humana, dimensión privilegiada de la Nueva Evangelización"*. No es un título ingenuo, sino que si hablamos de la Nueva Evangelización y dejamos fuera la Promoción Humana, intimizamos el Reino de Dios. Se quedaría en el interior de cada persona y esto sería una traición al Evangelio. Ese Reino, que sin duda tiene una dimensión íntima, se expresa externamente, se expresa objetivamente donde están presentes sus valores de fraternidad, de justicia, de amor, de paz, ahí está presente ese Reino de Dios. Por consiguiente, en esta segunda parte se hace una insistencia en que este Reino está presente también y fundamentalmente donde construimos relaciones entre los seres humanos y de ellos con la naturaleza, en las cuales se hayan presentes los valores del Reino de Dios. En este contexto recordemos Mt. 25, donde el evangelista nos insiste en que el rey al final va preguntar lo que hicimos, no en lo que creíamos, en el supuesto de que lo que hacemos es expresión de lo que creemos y no al revés. En esta dimensión objetiva del Reino de Dios seremos juzgados por el comportamiento ético únicamente. Es por eso que podemos hablar de Promoción Humana como dimensión privilegiada de la Nueva Evangelización.

¿Cuál mundo se hace presente en este segundo capítulo del Documento? Aquí si está presente el mundo de América Latina, caracterizado de manera muy clara tanto en lo que sería la mundanidad como tal, de pecado, como lo que sería la presencia de Dios en este mundo. Plantea la ausencia del Reino en América Latina en el problema ecológico, en el problema de la tierra, en el empobrecimiento, en los problemas de la familia, en el orden económico injusto, en el irrespeto a los derechos humanos, en el narcotráfico..., en todo lo cual está presente la pura mundanidad y a este mundo está llamada la Iglesia a responder **misionando** ahí la presencia del Reino en el mundo de América Latina, mundo de pobres, indígenas, mujeres, narcotráfico, jóvenes en las drogas, un mundo donde

la familia está destrozada por problemas económicos, un mundo con un orden económico injusto.

Hay un reconocimiento de la presencia de Dios en este mundo de América Latina. ¿Cómo está presente Dios en este mundo? En las luchas democráticas, luchas por los derechos humanos, luchas de las mujeres, en la lucha por la integración de América Latina; ahí se hace presente, en lo positivo de este mundo y ahí tiene que aprender la Iglesia cómo tiene que hacer presente al Reino de Dios. ¿Cuáles desafíos aparecen a partir de este mundo que esta parte del Documento nos señala y nos plantea? A mi juicio aparecen entre otros los siguientes desafíos.

1) La opción por los pobres, en este mundo de América Latina.

La Iglesia responde misionando desde la opción por los pobres. Es importante recurrir a una situación y a un texto evangélico para justificar la validez de esta opción de nuevo. En esta realidad de América Latina hasta la opción por los pobres se pone en cuestión, como si esta opción hoy no tuviese más valor, porque la realidad del neo-liberal parece ser la que se impone. Los pobres salen sobrando, son un estorbo, porque lo pobres no pueden ir al mercado a consumir, ni siquiera son importantes. Es en este contexto donde quiero recordar aquella parte de la escena de los panes donde Pedro le dice al Señor; atardece y estamos en despoblado, mándalos a buscarse de comer. Así estamos en este momento, en un atardecer -no se ve claro-, y en un lugar inhóspito están los pobres. En este atardecer y en este desierto, diría I. Guevara "*es tiempo de quedarse con los pobres*", es hora de ratificar la opción por ellos en este tiempo en que atardece y no hay comida, hay que recordar aquella terrible invitación del Señor: "*Denles ustedes de comer*". Un compromiso por darles de nuevo de comer sin caer en una actitud paternalista.

2) El compromiso con los constructores del Reino.

Es este compromiso con los constructores del Reino en América Latina y el Caribe el que nos lleva a descubrir cuáles

son y cómo les acompañamos. En este mundo nuestro hay constructores del Reino, hay gente que en perspectiva ecuménica sigue actuando para transformar este mundo nuestro hacia el Reino de Dios. Hay que preguntarse quiénes son, dónde están y cómo les acompañamos.

3) Aporte cristiano específico.

Tenemos que ser capaces en este momento de América Latina de aportar lo específico cristiano. Esto pasa por radicalizar los términos de la discusión que tenemos hoy en América Latina. Desgraciadamente la discusión en la región está siendo demasiado técnico-económica, tanto que cuando uno ve la T.V. y el periódico, si no eres economista no puedes discutir, porque no entiendes. Sucede que desde la técnica y la economía es difícil discutir con provecho y beneficio de los pobres, porque la economía y la técnica tienen una lógica que no conoce sujetos. Hace falta radicalizar la discusión desde lo específicamente cristiano, lo que nos conduciría a llevar la discusión a términos éticos, políticos, evangélicos. El problema no está en lo económico; el problema es ético-político, es decir, evangélico. El problema que vivimos en América Latina es si la gente que pasa hambre es una demanda a todos los demás, a la conciencia de todos, para comprometernos en la supresión de esta hambre, de esta marginación, de esta muerte de la naturaleza, de esta exclusión de la mujer. Este es el problema; trasladar la discusión hacia términos mucho más cercanos a los que el evangelio plantea: a la cuestión ética, a la conciencia política y específicamente a la conciencia evangélica. ¿Cuáles elementos en estas condiciones son los que el evangelio demanda colocar en el centro para poder transformar la situación de América Latina? Elementos que van inclusive a orientar la discusión técnico-económica, porque si no la discusión ético-económica no tiene referentes y deben tener referentes éticos y por consiguiente evangélicos. Este es el aporte específicamente cristiano. ¿Cómo en este contexto el evangelio sigue siendo una demanda de actuar siempre en esta dirección? De esta forma se compromete la Iglesia a aportar

una resolución de la crisis de América Latina en la cual hay una predominancia de la gracia y no del pecado y debe hacerlo sin búsqueda de protagonismos, ni privilegios y sin búsqueda de colocar en el centro la propia institución eclesial. El cómo hacer esto me parece un desafío muy importante.

5. "CULTURA CRISTIANA", DIÁLOGO Y RECONOCIMIENTO DE LAS CONSTRUCCIONES HUMANAS

El tercer capítulo de esta II Parte habla de la "*Cultura Cristiana*" como si fuera el aporte que quiere hacer la Iglesia en el mundo que antes ha descrito. Ya se ha discutido mucho de lo inadecuado del término "*Cultura Cristiana*", tanto antropológica como teológicamente. No repetiré los argumentos, sino sólo quiero recordar que es problemática esta acepción. Sin embargo quiero recordar también que juntamente con el título "*Cultura Cristiana*" aparece "*evangelización inculturada*", sobre todos en las partes de líneas pastorales. Ahí, con una especie de especificación del contenido de *Cultura Cristiana*, se trata de inculturar el Evangelio. El presupuesto fundamental de esta inculturación del Evangelio puede ser desglosado de la siguiente manera:

- 1) Que Dios puede ser dicho de maneras muy diferentes, de múltiples maneras y cuando digo "puede ser dicho" me refiero al lenguaje. Lenguaje no es sólo hablar, es una concepción del mundo.
- 2) Que ninguna de estas maneras concretiza adecuadamente la voluntad de Dios, ni la occidental, ni la oriental, ni la indígena, ni la negra. Todas ellas son válidas.
- 3) Que toda cultura es también una de las maneras posibles de realizar lo humano, y en este sentido de entender y de hablar de Dios y que estas maneras de entenderlo son siempre ambiguas. Que el Evangelio por consiguiente debe ser apropiado desde la diversidad de las matrices culturales y que esta apropiación que se hace del Evangelio por parte de las culturas enriquece la memoria cristiana,

enriquece la tradición cristiana y que por consiguiente se trata de hacer presente el Evangelio en esta diversidad de culturas.

- 4) Que las culturas no son solamente mundanidad, aunque son también ello, sino que son también lugar de la presencia de Dios, son esfuerzo por nombrar a Dios y de intentar actuar según su voluntad.

Y finalmente, un gran desafío: ayudar a la conformación consciente y permanente de un cristianismo con rostro latinoamericano y caribeño, un cristianismo que habla de Dios desde lo específico nuestro y desde ahí se abre al diálogo con todos y con todas, un cristianismo defensor de la vida y de la vida de los débiles, no para hacer a estos débiles, fuertes y dominadores, sino para hacer a estos débiles iguales, hermanos y hermanas.

EL CAMINO DE LA FE SEGÚN MC. 5, 21-24A.35-43: UN ANÁLISIS PRAGMÁTICO-LINGÜÍSTICO

Lic. Carlos Castillo O

Hablar hoy en día de la fe ante un hombre tecnificado resulta verdaderamente difícil. Marcos 5, 21-24a.35-43 con el relato de la curación milagrosa de la hija de Jairo hace una invitación al hombre moderno a vivir "la aventura de la fe". Este relato es una verdadera catequesis sobre la fe, donde el milagro no es base para la fe, según la tradición sinóptica, sino que la fe precede al milagro.

Marcos, mediante este relato, usando una estrategia literaria peculiar, comunica a su audiencia, no justamente el contenido racional de la fe, sino el sentido existencial de la fe genuina y dinámica, de la fe viva. Marcos instruye en la naturaleza de la fe viva y en el proceso de purificación del amor, en este caso del padre a su hija, el proceso de la vivencia de una realidad vital por la cual el hombre que vive confiando en la intervención gratuita de Dios en la vida, puede ejercitarla. Creer significa confiar que Dios cumplirá su promesa.

El creer implica confianza y obediencia, esperanza y seguridad en lo que se cree. Lo opuesto es la duda, la incredulidad y desconfianza en la intervención de Dios por medio de la acción vivificante y salvífica de Jesús. Además la fe y la vida concreta del hombre están entrelazadas, lo opuesto a la vida es la muerte y analógicamente la incredulidad y la desconfianza.

Introducción

El hombre moderno explica bien los fenómenos naturales y el origen de la vida. El hombre

"confía" en el progreso de la ciencia, pero le resulta difícil confiar en situaciones que escapan de su dominio, como por ejemplo una enfermedad que pone en peligro de muerte la vida. En esta situación el ser humano se pierde porque experimenta su impotencia. A esta situación se refiere Mc 5, 21-43 cuando dice: "¡no temas, confía!".

Sin embargo, hablar hoy en día de la fe ante un hombre tecnificado, resulta verdaderamente difícil. Marcos 5, 21-24a.35-43 hace una invitación al hombre moderno a vivir "la aventura de la fe"; es una verdadera catequesis sobre la fe.

En este trabajo me propongo hacer un análisis pragmático-lingüístico de Mc 5, 21-24a.35-43 para mostrar la presentación de la fe según Marcos y cómo el autor conduce el motivo de la fe, lo desarrolla y, por medio de sus técnicas literarias y estratégicas, mantiene también la atención de su lector, proponiendo una forma (modelo) de actuar, y a la vez, buscando influir en la vida práctica.

Metodológicamente seguiré el análisis pragmático-lingüístico cuyos momentos son: análisis lingüístico-sintáctico, análisis semántico y análisis pragmático.

1. Ubicación del texto en el Evangelio de Marcos

Antes de pasar al estudio de Mc.5, 21-43, conviene ubicarlo dentro del Evangelio de Marcos, poniendo atención a su contexto en cuanto al tema y a la acción narrada. Las principales divisiones del Evangelio de Marcos son: 1, 1-13; 1, 14-3, 6; 3, 7-5, 43; 6, 1-8, 26; 8, 27-10, 52; 11, 1-13, 37; 14, 1-15, 47; 16, 1-81. Nuestra perícopa se encuentra dentro de la sección 3, 7-5, 43, caracterizada por el trasfondo de la actividad de Jesús (junto al mar, al monte y en casa) que forman una cadena ininterrumpida de desplazamientos y actividades de Jesús: una escena junto al mar (4,1-9), una travesía sobre el lago (4, 35-41), la actividad al otro lado (5,1-20) y el regreso (5, 21). Estos movimientos de Jesús por el mar están unidos a un breve viaje a pie (5, 22-43).

Conviene notar que Mc. 5, 21 se relaciona con 3, 9 y 4, 7 por el motivo de la reunión de la muchedumbre y permanen-

cia de Jesús junto al mar. Visto en conjunto crea un trasfondo de la actividad de Jesús "junto al mar" y su caminar hacia la casa de Jairo (Mc. 5, 38). Por tanto, Mc. 5, 21ss. presenta la historia de la hija de Jairo en la actividad de Jesús con la muchedumbre y la dificultad para desplazarse rápidamente e ir a salvar a la niña que está a punto de morir. En cuanto a la crítica textual no presenta muchos problemas el texto en su estado actual.

1.1. Delimitación de la perícopa Mc. 5, 21-43

La frase inicial introduce a Jesús y da un lugar nuevo "junto al mar" (v. 21); este lugar cambia hasta 6, 1: "Y se marchó de allí a su patria". En cuanto a los personajes en los vv. 22-24a aparecen Jesús, Jairo y la muchedumbre, pero en el v.24bc aparece un nuevo personaje: una mujer, que está presente hasta el v.34. En los vv. 35-43 vuelven a aparecer los personajes: Jesús, Jairo y la muchedumbre como actores principales. Por tanto, hay dos narraciones: la narración de Jairo y de la hemorroísa.

Analizando Mc.5, 21-43 por el uso de los verbos en presente y en pasado, se concluye : los vv. 22-23.35-39.40-41 usan verbos en presente histórico. Hay una parte narrativa en la que se usan verbos en pasado: vv. 21.24a.25-34.37.40a.42-43. Esta narración presenta las siguientes características: la palabra αρχισυναγωγῶς distintamente declinada, se encuentra presente en los vv. 22.35-36.38. La construcción ερχομαι αρχισυναγωγῶς diferentemente construida en tiempos, modos y casos, está presente en los vv. 22.35.38. En el v. 23 se tiene θυγατριον y en el v. 35 η θυγατηρ; en el v.39 se encuentra παιδιον así como en el v. 40 que aparece dos veces (una en genitivo y la otra en nominativo). En el v. 41a está του παιδιου y en v. 41b κορασιον. Toda esta parte forma un gran bloque con los verbos en presente histórico y su parte narrativa.

Otro bloque narrativo que se distingue por el uso de los verbos está en los vv. 24b.25-34. Esta parte tiene por sujeto de la acción a "una mujer", mientras el v.34 presenta como sujeto a Jesús². Por tanto, concluimos que tenemos dos grandes bloques:

- a) 21.22-24a.35-43; y b) 24bc.25-34. Analizaré el primer bloque narrativo y sólo haré algunas referencias al segundo, cuando sea pertinente por razón del tema desarrollado. Entre ambas narraciones se encuentran algunas diferencias estilísticas, pero con temas comunes. La historia de Jairo es escrita principalmente en el presente histórico con frecuente uso de *καί*, mientras la historia de la mujer hemorroísa está predominantemente en el aoristo e imperfecto, con largas sentencias e incluye no poco menos que 25 participios. Estas disimilitudes, pensadas no absolutamente (el pasado es también encontrado en la información de Jairo: 21.24.37.42.) conducen a pensar que eran dos tradiciones separadas y han sido unidas por Marcos o en algún tiempo de la redacción del Evangelio³. Sin embargo, ambas historias tienen muchos rasgos comunes. Ambas narraciones conducen a la curación de mujeres que son ritualmente impuras por medio del contacto físico; una, a causa de un desorden menstrual, la otra, por la muerte; la primera, por un período de doce años (v. 25), la segunda, a la edad de los doce años (v. 42). La afinidad lingüística refleja un intento de presentarlas unidas.

2. Análisis lingüístico-sintáctico (Mc. 5, 21-24a.35-43).

Esta parte tiene sus peculiaridades. El uso del vocabulario muestra claramente el tema: dos veces aparece el verbo *απεθάνεν* (vv. 35.39) y los verbos *σωθη*, *ζηση* (23bc),⁴ así como la presencia del verbo *ερχομαι* (vv. 22.23.24a.35.38) y sus formas compuestas que dan sentido dinámico al relato. Además la presencia del verbo *πιστευω* (v.36) y del sustantivo *πιστις* dan al relato una nueva orientación profunda: la fe es vinculada con la resurrección. También hay una cierta unidad entre la petición del Padre (v. 23c) y la acción de Jesús (v. 41).

Desde la forma como se enlazan las frases y expresiones se nota lo siguiente: el v. 21 inicia con un genitivo absoluto⁵ e introduce el sujeto: Jesús, el cual se retoma en el v. 35 mediante

un pronombre personal en genitivo absoluto, con valor de acción simultánea⁶. El *καί* inicial (v.21) retoma la narración y en la segunda vez que aparece (v. 21c) sirve para unir la frase con la principal; también sirve para coordinar las oraciones (vv. 22.23.24.37.38.40.41.42.43). En los vv. 23.42. hay oraciones subordinadas que dependen de la principal mediante un *ὡς* final; en la segunda vez que se repite (v. 21d) tiene un valor imperativo⁷. *Αὕτη* (v. 33b) se refiere a *θυγατήρ* como el v. 41 *αὕτη* se refiere a *παιδίου*⁸. Dos frases unidas por una preposición adversativa (vv. 39.40). La presencia de un *γάρ* (v. 42c) introduce una frase explicativa y da más importancia a la narración. Así nuestro texto forma una unidad bien tejida.

2.1. Estructura y disposición del texto

Al analizar Mc. 5, 21-24a.35-43 en cuanto a la narración y discurso, notamos las siguientes características. Se presenta el trasfondo de la circunstancia (v. 21a) y la venida del taumaturgo mediante la fórmula *διαπερασάντος εἰς τὸ πέραν* (v. 21a), la reunión de la multitud (v. 21b) que es atraída por la actividad del taumaturgo (Cfr 4,1; 5,1.22). Después aparece un hombre llamado Jairo (v. 22), el cual presenta el motivo de su súplica (v. 23.). Enseguida Jesús marcha con Jairo (v. 24a).

En el transcurso del viaje, Jesús se entretiene y en eso viene una embajada de la casa de Jairo que lleva las últimas noticias respecto a la niña (v. 35). Ante tal obstáculo Jesús habla directamente a Jairo y lo exhorta (v. 36). Jesús se aparta de la multitud y escoge a Juan, Pedro y Santiago (v. 37) y marchan hacia la casa de Jairo (v. 38). Jesús ante la burla de los dolientes (vv. 38-40), selecciona de nuevo su público y entra donde está la niña (v. 40b). Jesús toma las manos de la niña (v. 41a), le da una orden y ella reacciona (v. 41bc). Finalmente se presenta la reacción de los presentes y el mandato al silencio (vv. 42.43). Dentro de ésta disposición general aparecen variaciones que son de vital importancia para comprender los motivos de nuestro texto. Estas variaciones realzan más la tensión y el dinamismo del mismo.

1. Escepticismo de extraños (v.35dc.40a)
2. Impedimento unido a la fe (v. 36c)
3. La reafirmación (vv. 36bc.39)
4. El mandato del silencio (v. 43a)
5. La característica del caso triste (vv. 23b.35b)
6. El motivo de la dificultad de acercarse. Jesús se entretiene con la hemorroísa que deja la impresión de que la hijita de Jairo ha muerto durante ese momento⁹.

Por tanto, así queda estructurado nuestro texto:

Introducción: el trasfondo escénico (v. 21a): junto al mar.

I. 1. La venida del taumaturgo (v. 21a)

y la muchedumbre (v. 21b)

2. La aparición de Jairo (v. 22a)

II.1. Postración (v. 22b) y súplica (v. 32a)

2. Exposición del motivo de la súplica (v. 23b)

*III. *** Tránsito: en el viaje (v. 24a)*

a. La embajada: mensaje y escepticismo (v. 35)

b. Reacción de Jesús: afirmación (v. 36)

c. Selección del público (v. 37a)

**** Tránsito: en casa (v. 38a)*

a'. Los dolientes: escepticismo (v. 38) y burla (v. 40a)

b'. Reacción de Jesús: afirmación (v. 39)

c'. Selección del público (v. 40b)

VI. 1. Toque: curación (v. 41a Cfr. vv. 21.28.38)

2. Palabras del taumaturgo (v. 41bc)

Conclusión: 1. Doble demostración (vv. 42ab.43b)

2. Estupor (v. 42c)

3. Orden de secreto (v. 43a).

2.2. Análisis semántico de Mc. 5, 21-24a.35-43

El relato de Mc. habla sobre el αρχισυναγωγος y su puesto singular que ocupa en la gran institución; la "sinagoga". Por eso, conviene ver sus funciones.

Es difícil establecer si el título judío de "Jefe de la sinagoga" ha sido tomado del gremio griego, o si al contrario, se debería suponer una transformación para el judaísmo. El oficio de *αρχισυναγωγος* adquirió mayor importancia en el judaísmo. El derecho de poseer bienes por parte de la sinagoga y su administración correspondía a la comunidad. En los lugares con población puramente hebrea, la comunidad municipal y comunidad sinagoga coincidían; también la administración comunal y sinagoga eran sólo una. El desarrollo de los negocios estaba en manos de una autoridad local compuesta por 7 miembros. En cambio, en los lugares con una población mixta y con una comunidad religiosa organizada aparte, el organismo directivo estaba compuesto por tres miembros. Por eso aquí se distinguen los funcionarios sinagogaes propiamente dichos: el sirviente y el jefe de la sinagoga (Lc. 4,20).

Entre las obligaciones del "jefe de la sinagoga" estaba la dirección del servicio divino (que se limitaba a presidir las asambleas religiosas) y determinaba los varios encargos relativos a su desarrollo; él escogía quiénes debían recitar las oraciones y el *Shemá*; leer y comentar las perícopas de las escrituras. Era también responsable de la construcción y manutención del edificio sinagoga, según testimonia el material epigráfico. Era elegido por un tiempo determinado (hasta tres veces)¹⁰. También existía un *αρχισυναγωγος* en cultos religiosos paganos¹¹. En el Nuevo Testamento, el "jefe de la sinagoga" figura en Mc. (5,22.35.36.38) y en Lc. (8,49; 13,14; Hech. 13,15; 18,17); los jefes de la sinagoga nombrados son: Jairo (Mc. 5,22); Crespo en Corinto (Hech. 18,8) y Sóstenes (Hech. 18,17)¹². Esto explica la importancia de Jairo en nuestro relato y su función: un hombre importante¹³ que por medio de la fe obtiene la vida de su hijita.

Salvar, en el Antiguo Testamento, tiene el sentido de librar, ayudar, venir en ayuda (socorrer). En el Nuevo Testamento aparece el verbo *σωζω* en las curaciones realizadas por Jesús, y no mira solo un miembro del cuerpo, sino todo el hombre, y es significativo que aparezca junto a la expresión: "tu fe te ha salvado". Esta fórmula deja entender que el poder

sanador de Jesús y la fuerza salvífica de la fe van más allá de la vida física¹⁴. En el Antiguo Testamento el "creer" hebreo se traduce en la versión de los LXX por el griego πιστευν 45x; por εμπιστευν 5x; una vez por καταπιστευν πειθεσθαι. Esto significa amén, confiar. "Creer" a una palabra, hecho, cosa o reporte es primero tomar conciencia del hecho y aceptar que ello es verdadero (Cfr. Gn. 45,26; Ex. 4,1.8ss). La fe expresa la relación del hombre para con Dios; es la relación mutua entre el hombre y Dios que es frecuentemente la verdadera esencia de la fe, y es así en tal forma que, aún cuando la fe es una actividad humana por la cual se hace responsable, nunca el hombre establece esta relación inicialmente. Aún en los pasajes donde no hay mención expresa de esto, el presupuesto de la "fe" es fundamental porque Dios es su verdadero autor. El contenido de la fe se desarrolla durante el período de los profetas cuya más grande extensión en el lenguaje e imagen tuvo lugar en los Salmos.

A pesar de que si en el medio ambiente se acentúa el milagro como base para la fe¹⁵, la tradición sinóptica demuestra lo diametralmente opuesto: primero precede la fe confiada, después se realiza el milagro¹⁶. Los aspectos que sobresalen de la relación del hombre con Dios son, por un lado, "el temor" y por el otro lado la "confianza". Después se señalará que el "temor de Dios" podría ser simplemente una expresión para la fe¹⁷. El creer implica también confianza y obediencia, esperanza y espera.

En los escritos rabínicos "creer en Dios y obedecer a Dios" son equivalentes en significado. Guardar la ley es paralelo a la confianza en Dios (πιστευν, πεποθηναι). En muchos escritos la fe es alabada como "verdad, confianza en Dios" (Cfr. Jos. Ant., 4,60). Lo opuesto de la fe, vista como fidelidad o confianza, es la duda y la desconfianza. Por otro lado, una señal de la fe es la simplicidad y sencillez de corazón¹⁸. En las narraciones de milagros del N.T. se encuentra muy a menudo una alusión a la fe del enfermo o a los que lo rodean (Mc. 2,5; 5,34.36; Mt. 8,10). Se alude siempre a la confianza en la misión de Jesús y en su poder de salvar a aquel que lo necesita¹⁹. Só-

lo en la confianza del hombre radica la posibilidad que abre el camino a que Dios pueda hacer su obra.

En el Antiguo Testamento *καθευδειν* designa sueño, dormir. Dios se revela por visiones nocturnas. Pero también este verbo es usado frecuentemente en relación a la muerte sin valor eufemístico (en la versión de los LXX: Sal 87,6; Dn. 12,2)²⁰, posiblemente este sea el sentido usado en Marcos, porque Jesús dice: "la niña no ha muerto, sino duerme" (5,39c). Hablando precisamente sobre los relatos de resurrección de muertos presentes en el Nuevo Testamento, se encuentran en conexión con la gran tradición del Antiguo Testamento²¹, por ejemplo la revivificación de un muchacho realizada por Eliseo (IIRe. 4,38-41); el milagro obrado por Elías (IRe. 17,17-24). Esta idea parece encontrarse también en el amplio contexto del medio Oriente, como lo demuestra claramente un documento de Egipto (aprox. 300): "*Paris Magical Papyrus*", el cual refleja la realidad del mundo demoniaco constantemente asumido en el Nuevo Testamento y el uso de nombres y fórmulas dentro de un contexto mágico-milagroso para causar un efecto impresionante y efectivo "restableciendo la salud o vida del necesitado"²².

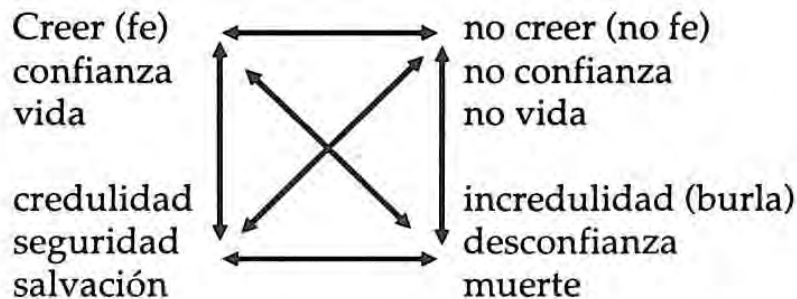
En Qumram la idea de resurrección está presente. En efecto, en 1QH 2, 3-14 que es un himno, encontramos una recitación, aceptación plena de la noción de "resurrección": "Que él puede ser uno con los niños de la verdad, y puede tomar algo de tu única santidad; que los cuerpos roídos por los gusanos pueden resucitar del polvo al consejo de tu verdad; y que el espíritu perverso puede ser levantado al entendimiento el cual viene de Tí; que él puede estar delante de Tí, con la multitud eterna y con tu Espíritu de Santidad, para ser renovado juntamente con todos los vivientes y alegrarse juntamente con ellos que conocen"²³. También en la literatura rabínica la idea de la resurrección de los muertos es muy controvertida²⁴.

Por tanto, ahora podemos entender mejor nuestro texto de Mc. 5,21-24a.35-43 y la vitalidad de su mensaje evangélico²⁵ que desde un análisis semántico se deja ver. Reagrupando los lemas y vocablos por significados semejantes y sus opuestos, obtenemos lo siguiente:

| | |
|--------------------------|------------------------------|
| ir, pasar, seguir, sacar | venir, entrar |
| burla (incredulidad) | postrarse, suplicar, CREER |
| muerte | vida, comer, salvarse |
| dormir | levantarse, caminar, asombro |

Este análisis muestra el tema del relato y su desarrollo: la fe unida a la resurrección.

Ahora realizando un cuadro semiótico tenemos:



Según esto, se ve que los sintagmas que permean todo el texto son dos: fe y vida con sus opuestos explícitamente: la incredulidad y la muerte.

2.3. Análisis narrativo

El autor conduce y enfoca a su lector al punto central: la fe, pero al mismo tiempo presenta la fe en una perspectiva de vida (salvación) y la incredulidad como muerte.

En la introducción en forma narrativa se presenta el trasfondo de la actividad de Jesús (v. 21a). La actividad de Jesús está determinada a un lugar de referencia; "junto al mar". Esto funciona como un motivo que el narrador usa para recordar a su lector la última actividad de Jesús junto al mar en la tierra de los gerasenos (Cfr. 5,1) y de nuevo su desplazamiento al otro lado del mar. Enseguida aparece la muchedumbre, la cual es atraída por la actividad del taumaturgo (v. 21b). La descripción de la reunión de la muchedumbre se presenta con el verbo *συνερχομαι*. Esta misma muchedumbre lo acompañará mas tarde (v. 24a). Es una muchedumbre que necesita

ser redimida y busca un salvador, pero que a través del relato se verá claramente que Jesús es el salvador. Él es el justo y poderoso (según Is. 28,29; 51,5; Sal 68,35) que obra con el poder de Dios²⁶. Después es introducido otro personaje: "un jefe de la sinagoga" del cual el narrador dice su nombre: "Jairo" (v. 22a), lo cual denota que es importante para el relato, además de que aparece varias veces repetido (vv. 22.24a.36.38.40). Se narran los gestos que realiza Jairo: primero ve a Jesús (v. 22a: *καὶ ἰδὼν αὐτόν*), luego se postra y suplica (v. 22ab). Esta forma de presentar a Jairo es uno de los pocos casos en el Evangelio donde una persona con una posición de poder político o religioso aparece en una línea positiva (Cfr. 12,38-34; 15,39.43s). El gesto de caer de rodillas es un motivo que atrae la atención del lector y Jairo también quiere atraer la atención de Jesús y expresar su confianza en él (v. 22b). Esta reverencia está asociada con la petición antes del milagro (vv. 22bc.23)²⁷. Religiosos dignatarios como Jairo son usualmente en la historia de Marcos los implacables enemigos de Jesús y las sinagogas son los lugares de hostilidad (3,1ss; 6,2ss). No así con Jairo, que teniendo un poder social y religioso influyente en la comunidad, sin embargo, por un poder más grande que el suyo, el poder de la enfermedad, lo ha reducido también a la posición de impotencia.

Marcos deja a su personaje exponer el motivo profundo que lo ha llevado a acercarse a Jesús: "mi hijita está para morir, ven, imponle las manos para que se salve y viva" (v. 23b). Este es propiamente el punto de partida, el motivo que comienza a crecer y desarrollarse en el relato; parte de la fe imperfecta de Jairo que lo llevará a la plena confianza en él (v. 36). El destacado estilo de su triple petición de apelo por ayuda, introducido por una *ὡς* recitativo, luego por un imperativo y por un final, son como tres gritos angustiados pronunciados en un respiro que expresan la desesperación que Jairo siente. Su amada *το θυγατρίον* esta a punto de morir, más allá de la riqueza del remedio humano (23)²⁸.

La manera de acercarse del jefe demuestra su condición y conciencia de incapacidad ante la más extrema necesidad, an-

te la muerte (23b). Esto expresa su poca fe, pero también la confianza de que Jesús puede salvar a su hija de la muerte. Se menciona primero explícitamente la fe, que vuelve aparecer en el v. 36, sin embargo, Jairo ya ejercita su fe cuando viene hacia Jesús desde el inicio (v. 22-23). Jairo hace una petición hecha en la fe (v. 21ss). Marcos así indica el poder que Jesús tiene para dar el total restablecimiento de la "hijita" (v. 23b). La petición de Jairo para que su hija viva (ἵνα σωθῆ καὶ ζῆσῃ) evoca esta convicción. En Marcos la vida está asociada con la naturaleza de Dios (12,27) y con el reino futuro (9,43.45; 10,17.30) y Jairo confiesa aquí que Jesús tiene el poder de Dios para dar la vida al que yace en propiedad de la muerte. El narrador, por medio de la voz de sus palabras, pone de relieve la percepción espiritual que está a la base de la fe del hombre. Jairo ve a Jesús como él realmente es: como el portador de la salvación y el que tiene la vida del mismo Dios. El debe confiar y creer que si Jesús interviene en su situación, su hija será plenamente restablecida (v. 23b). Este es el camino de la fe, el proceso que debe seguir Jairo. La narración también lo confirma. De esta forma, la función de Jairo en la narración es la de ser un representante que se convierte en "paradigma"²⁹ de una **petición hecha en la fe**.

La narración adquiere una nueva dimensión de dinamismo y dramatismo cuando Jesús marcha con Jairo (v. 24a), pero en ese momento Jesús se entretiene todavía. Jairo, después de superar el obstáculo de su prestigio social para expresar su confianza en Jesús, ahora es enfrentado a una serie de pruebas opuestas al motivo central de su petición que lo llevan a vivir un proceso de maduración de su fe esperanzada en Jesús. Así, Jairo vive el camino de su fe, que es todo un proceso dinámico, vital, englobado en su vida: para que su hija tenga vida y se salve. El entretenimiento de Jesús con la mujer que acaba de curar provoca una demora tormentosa que hasta el lector se excita por este "retraso" de Jesús para ir hacia la niña que está a punto de morir. Todavía la tensión se eleva cuando llega la embajada con las noticias frescas sobre el estado actual de la niñita: "tu hija ya murió" (v. 35a) y la actitud escéptica

que transmiten a Jairo: "¿por qué aún molestas al maestro?" (v. 35b). A este punto ¡todo está perdido! Todo esfuerzo es ineficaz e inútil. La situación es irremediable.

El retraso de Jesús y la llegada de la embajada remarcan la existencia de una separación espacial entre el taumaturgo y la persona a punto de morir y la existencia del tiempo. El modo como Jesús apela a la fe de Jairo demuestra que él es soberano sobre el espacio y el tiempo³⁰; Señor de la vida. Jairo ahora debe perfeccionar su fe: sólo debe creer. La esperanza de que su hija podría ser rescatada de la muerte es hecha pedazos; la niña está muerta. El aoristo *απεθονεν* pone de relieve el hecho. Aún más, los mensajeros implícitamente traen a la mente la interrogante de la "habilidad" de Jesús para ayudar: "¿por qué aún molestas al Maestro?" (23c). Hay aquí una maravillosa ironía cuando llaman a Jesús *maestro*. Para ellos Jesús es un *διδασκαλος*, no alguien que tenga poder para sacar de la muerte. Pero desde la óptica de Marcos esto es virtual, porque Jesús es un maestro que puede ayudar con sus palabras didácticas que llevan el poder de la acción salvífica; además sus palabras son íntegras expresiones de su mensaje: la presencia real del poder salvífico de Dios.

Jesús con su exhortación: "¡no temas, sólo cree!" (v. 36c), infunde confianza y apela directamente a la fe de Jairo; no infunde resignación (v. 38 comparado con el v. 35), sino que lleva a Jairo a purificar su fe por medio de la confianza en Jesús, de que es posible y realizable su petición. El presente imperativo *μονον πιστευε* es primariamente un llamado para *continuar confiando* en Jesús, mas que un singular "creer" en su capacidad para resucitar muertos. La primera parte de las palabras de exhortación *μη φοβου* funcionan como palabras de *consolación* y llamado a *tener un ánimo de confianza absoluta* en Jesús. Esta parte nos conduce a esperar la segunda parte también descrita como una *condición existencial: confiar sin temor* ante una situación aparentemente impotente. Así Jairo debe purificar su confianza en Jesús. Esta fe lo reafirma y le quita el espectro de la muerte. Creer y confiar son inseparables³¹.

Jesús excluye a toda la multitud (v. 37a) y sólo lo acompañan Pedro, Juan y Santiago, y se desplaza rápidamente a la

casa de Jairo (v. 38a). Los gestos de los dolientes dan el clímax máximo al relato. Hay clara diferencia entre el juicio de Jesús y el juicio de los dolientes quienes argumentan por la experiencia humana (vv. 38.39bc). La presencia de los dolientes en la casa del jefe (39) constituye una firme evidencia que la niña está en verdad muerta. Jesús pregunta el motivo de sus lloriqueos y lágrimas y declara misteriosamente que la niña no está muerta, sino durmiendo (καθευδει). La referencia a dormir es intencionalmente ambigua. Los dolientes la entienden literalmente y se burlan de Jesús. Su burla expresa su *incredulidad*, su escepticismo (Cfr. 15,29-32). La reacción de Jesús está unida con su afirmación. El saca al público y elige sólo al padre, la madre y los discípulos, porque los dolientes no han podido tener fe en las palabras de Jesús. La muerte de la niña es pensada como sueño porque es transitoria; teniendo fe en el "dador de vida escatológica que está presente, entonces hay vida; la fe debe ser viva, dinámica y operativa"³².

La acción de Jesús de tomar a la niñita por la mano (v. 41a) es un gesto frecuente: Jesús toma a menudo por la mano al enfermo (9,27), y aún a las enfermas (1,31); él no tenía miedo de las implicaciones por tomar la mano del sufriente. Este gesto denota la protección de Yahvé mismo (Cfr. (LXX) Sal. 72, 33; Is. 41, 13; 42, 6)³³. El toque tiene por finalidad rescatar a la niña de la muerte (v. 41 Cfr. vv. 23b.38c). Es un gesto milagroso realizado en familia. El toque transmite un poder milagroso vital a la persona enferma o muerta (vv. 23.41) que la hace volver a la vida. Las palabras misteriosas de Jesús van unidas a su acción. Jesús se dirige a la niña de un modo personal: ταλιθα κουμ que el narrador da inmediatamente la traducción griega: το κορασιον, σοι λεγο ειγειπε. La niña tiene aproximadamente doce años³⁴. La frase del v. 41bc: "A tí te digo", alude a Ez. 16,6 donde Yahvé habla a Jerusalén: "Y te dije, cuando estabas en tu sangre: Vive". Pero ahora habla por la boca de Jesús: "Oh, niñita a tí te digo, levántate". El mandato "levántate" también hace eco al mandato del esposo en Cant. 2,10.13 que tomado mesiánicamente alude a la palabra de Yahvé pronunciada por el Mesías presente. La niña al oír

las palabras de Jesús, se "levantó enseguida" (v. 42a), enfatizado por el adverbio εὐθυσ. La pronta recuperación es demostrada doblemente: la niña camina sobre sus pies (v. 42b) y come (v. 43c). La doble demostración presentada (con verbos de acción y movimiento) son signos de que un milagro ha tomado lugar y que el reino de Dios se hace presente, por medio de la fe. La niña desahuciada ha recobrado la salud. Esto es fruto del poder de una fe purificada por los obstáculos, viva y dinámica. Este milagro provoca un grande asombro en los presentes, que permanecen atónitos. Dicho asombro también provoca un efecto sobre el lector para confrontar su propia reacción con la de los personajes. La narración concluye el evento con una orden de Jesús de guardar secreto (v. 43). Esto tiene una doble función con respecto al tema central de la fe. Desde el punto de vista de los incrédulos, escépticos y dolientes, tal mandato representa un intento de Jesús para desanimar el seguimiento popular basado sobre milagros externos que los separa del genuino arrepentimiento y la verdadera fe. Secundariamente, sujeta el evento a una prohibición temporal hasta que aquéllos hayan sido testigos del hecho y hayan entendido suficientemente la misión de Jesús.

El mandato del secreto en las historias de los milagros se refiere estrictamente al misterio de la identidad de Jesús. Aquí es para acentuar la identidad y *status* de Jesús. La vida de la niña adquiere su pleno significado cuando es vista por la fe confiada en la persona de Jesús que se revela en su cruz y resurrección. Por la fe, el jefe de la sinagoga recibe por adelantado el beneficio salvífico asegurado por el Dios de la vida, cuando irónicamente la institución religiosa incrédula pone al "dador de la vida" ante la muerte. Pero por medio de su muerte, la muerte es finalmente vencida. La orden: "dadle de comer" es para señalar su regreso a la normal sociedad humana (Cfr. Qoh. 5,19), su reaparición dentro de la familia, de la comunidad, en lugar de yacer por inanición (Cfr. Sal. f,4). Comer es la última palabra. Ello garantiza la total salvación realizada por la fe, salvación que va más allá de la recuperación corporal para efectuar una salvación plenamente integral, transformante del hombre.

3. Análisis pragmático de Mc. 5, 21-24a.35-43

El autor conduce a su lector a la vitalidad de la fe, mediante un proceso comunicativo y purificador al mismo tiempo: a través de un problema -un ser querido está en grave peligro- y sólo por la fe en el Dios vivo y poderoso, puede salvarse. Esto es confirmado por el uso del imperativo: "no temas, sólo CREE".

Marcos crea la expectativa de su lector y lo conduce a plantearse preguntas: ¿Por qué Jesús se entretiene con una mujer? ¿Por qué le interesa saber quién lo ha tocado? ¿Por qué Jairo no habla más o intercede de nuevo por su hija ante Jesús? ¿Por qué Jairo permanece impotente ante las dificultades que se le presentan? ¿Por qué Jairo con todo su prestigio social no pudo transportar a Jesús rápidamente a su casa? Estas expectativas encuentran al final del relato su solución. El relato de la hija de Jairo pone al lector moderno ante aquellas situaciones dramáticas del hombre: peligros graves, situaciones de muerte, etc. que conducen a confirmar en la fe de que Dios pueda obrar como en el relato. Posiblemente Marcos así interpreta este relato. Pienso que Marcos sobre esto habla y busca confirmar al lector cristiano en su fe. También tomando en cuenta las acciones de los personajes, los gestos y hechos narrados, el evangelista quiere presentar tal relato, pero no de un modo neutral y sin evaluación, más bien bajo el fuerte impulso a *comunicar su experiencia* en Jesús, el Cristo, Hijo de Dios³⁵. De aquí el lector deberá recabar su motivación profunda para abrazar una fe correspondiente en las circunstancias concretas, duras y difíciles de la vida.

Marcos, mediante una tercera persona, presenta el camino de la fe hasta alcanzar su fruto: devolver la vida a una niña muerta. A través de la construcción interna de la información y por el uso de varias estrategias literarias, tales como el retraso de Jesús, la ironía, la burla, Marcos comunica a su audiencia, no solamente el *contenido racional de la fe*, sino el *sentido existencial de la fe genuina y dinámica*; es una fe viva. Marcos, suspendiendo las bases del progreso de la historia y con una serie de vueltas inesperadas que cautivan, sorprenden y final-

mente instruyen al lector o audiencia en la naturaleza de la fe, infunde una fe viva y el proceso de purificación del amor del padre a su hija; la vivencia de una realidad vital por la cual el hombre que vive confiando en la intervención gratuita de Dios en la vida pueda ejercitarla. Creer significa confiar que Dios cumplirá su promesa; confiar en su poder milagroso (Cfr. Heb. 11,11.17-19.29). En este sentido los sinópticos hablan de "fe" en el poder milagroso de Jesús (Cfr. Mc. 5,36; Mt. 8,13;9,28).

Ante el hecho del anuncio: "tu hija ha muerto", Jesús ignora este mensaje y conduce a Jairo a purificar su fe y amor por su hija. Así también, el lector deberá ignorar el mensaje de la muerte y demostrar su fe para continuar el viaje con Jesús. De nuevo el narrador alcanza el objeto de su lección: si el hombre judío desea que su hija sea salvada y viva (5,23), debe abrazar la *fe del Reino* que lo introduce en un **nuevo orden social** con igual estatuto para todos.

Esta narración tiene un valor didáctico particular para el discipulado y el lector, porque la historia enfoca nuestra atención sobre la niña. Pero el milagro es realizado en función de sus padres y parientes. Este es un milagro que es trabajado tanto para remover el dolor, la pena y el duelo de los parientes, como a purificar el amor del padre por su hija y las pruebas presentadas para fortalecer la fe. La fe auténtica es capaz de restablecer la vida de una persona, la falsa fe conduce a la desesperación. La fe se purifica por las pruebas. Este episodio nos descubre los túneles que guían al corazón de nuestra naturaleza humana. En efecto, cuando Jesús dice "no temas, sólo cree", revela una razón: la muerte de alguien muy amado puede causar no sólo vacío, sino un terror terrible en crecimiento. Conocemos cómo cayó Jairo ante los pies de Jesús, su acto de abajarse a sí mismo ante una gran multitud demuestra ya su confianza y esperanza puesta en Jesús para que su hijita viva y se salve. No obstante, él debe caminar (purificarse) en la fe siendo testigo de otra curación realizada por la fe.

Además cuando se levanta la niña de doce años del sueño de la muerte, indica que la resurrección es una realidad cor-

pórea que envuelve toda la persona y, por tanto, el sustento físico es esencial para vivir (δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν). El hecho de comer y caminar enfatizan la vida. La vida debe continuar. Así Marcos crea también una nueva expectativa (esperanza) de una nueva existencia humana que Jesús enseña y encarna (Cfr. 8, 5). Esta nueva existencia humana -el deseo de salud y de vida ilimitadas- tiene raíces profundas en los corazones de los hombres. Mientras más grande es el dolor experimentado, tanto más intensa es también la rebelión contra Dios o petición confiada. Con este mensaje de vida, el relato evangélico toma en consideración estos primigenios sentimientos humanos. El relato descubre un significado más profundo y muestra al lector y actual oyente cómo pueden superarse las situaciones límites de su vida -que aquí en primer lugar son la enfermedad y la muerte-.

Ahora leyendo nuestra perícopa en su posición actual y en el contexto de Mc. 5, 21-43 surgen nuevos aspectos desde la pragmática. Marcos presenta dos personajes principales (Jairo y la mujer) en un episodio, como *arquetipos opuestos* en términos de estatuto económico y de honor. Por un lado Jairo, el guía de la sinagoga quien realiza un enérgico acercamiento hacia Jesús, por el problema de su hijita a punto de morir. Este hombre era juntamente "jefe" de su familia (porque suplica en favor de su hija) y "jefe" de un grupo social (jefe de la sinagoga). El hombre cae a los pies de Jesús, en reconocimiento de un mayor honor para pedir un favor. Es una manifestación sorprendente de humildad ante Jesús y ante la multitud del pueblo. Así el rol del jefe de la sinagoga posee un significado de contraste con la alta élite de Gerasa que prefieren una vida muerta -gente incrédula- a la vida que Jesús trae³⁶. Por el otro lado, la hemorroísa, mujer empobrecida por su enfermedad, impura y despreciada por todos, sólo por su fe, recupera la salud.

Todo el contexto revela un pánico por parte del padre de la niña, acrecentado por la interrupción causada por la mujer con hemorragias. Su padre la describe a punto de morir, pero los mensajeros luego dicen: ha muerto. Este es el motivo más

urgente para pedir ayuda. Mientras tanto Jesús busca a la mujer a la que le ha obrado el milagro, para *dedicarle atención*, pese a la irritación de sus discípulos que podrían haber encendido las luces y sonar las sirenas para hacer pasar a alguno más importante, tal como el jefe de la sinagoga³⁷. Sin embargo, la respuesta de Jesús "no temas, sólo cree", muestra la acción vital (fe) que Jairo debe tener para que su hija viva y se salve. Por tanto, la narración pone en claro que la fe está dentro de la vida y la vida debe ser vivida con fe (desde la perspectiva de Dios) para obtener la salvación total y definitiva.

Conclusiones

1. Mc. 5, 21-24a.35-43 está organizado por una serie de motivos, uno tras otro, que desarrollan la fe sobre el poder curativo de Jesús hasta mostrar cómo puede incidir la fe en la vida del hombre en sus situaciones desesperadas.
2. El relato, por medio de los motivos bien unidos, muestra una línea principal para la acción: las pruebas purifican la fe y la fortalecen. También el autor conduce dicho tema, lo desarrolla, acrecienta y profundiza sin olvidarse de mantener la atención del lector o de la audiencia, a quienes propone actitudes de confianza, purificación de la fe y total dependencia, fiándose a las palabras de Jesús.
3. La dimensión funcional de Jairo dentro de la narración: por la fe en la intervención de Jesús obtiene la vida de su "hijita". El creer implica confianza y obediencia; esperanza y seguridad en lo que se cree. Lo opuesto es la duda, incredulidad y desconfianza en la intervención de Dios por medio de la acción vivificante y salvífica de Jesús. Además la fe y la vida concreta del hombre están entrelazadas; lo opuesto a la vida es la muerte, análogamente la incredulidad y desconfianza.
4. Posiblemente Marcos indica a su lector que la resurrección de la niña muerta adquiere su pleno significado cuando es vista a la luz de la cruz y resurrección de Cristo.

5. Marcos, por medio de diversas estrategias literarias comunica a su audiencia no justamente el contenido racional de la fe, sino el sentido vivencial y profundo de la fe genuina. Marcos nos dice: "Ten confianza -fe- en Dios a pesar de que la experiencia humana muestre que una determinada situación sea ya un caso perdido".

NOTAS

1. Cfr. E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, AnBibl 96, PIB, Rome 1981, 25-26 y nota 6 con bibliografía.
2. Cfr. V. SCIPPA, *Ricerche preliminari per un studio su Mc. 5,21-43 secondo la Redaktionsgeschichte*, RivB 31 (1983) 386-389.
3. Para una mayor información sobre este aspecto Cfr. C.D., MARSHALL, *Faith as a theme in Mark's Narrative*, SNTSMS 64, Cambridge 1989, 90-91.
4. En las curaciones realizadas por Jesús σωζω aparece 16 veces y διασωζω dos veces (Cfr. Mt.14, 36; Lc. 7, 3), Cfr. W. FOERSTER, σωζω GLNT XIII, col. 512.
5. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatica del greco del NT*, Paideia, Brescia 1982, 423, Él: Señala que el sujeto del genitivo absoluto está retornado como pronombre en un caso oblicuo.
6. Cfr. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatica del greco del N.T.*, 321,1.
7. M. ZERWICK, *Biblical Greek*, PIB, Roma 1987, 485.
8. Cfr. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del NT*, 282,5. Acerca del uso del "diminutivo" sin sentido propiamente diminutivo que denota un reporte popular Cfr. M. ZERWICK, *Biblical Greek*, 485; también BLASS-DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del NT*, 285, 5.
9. Cfr. R. PESCH, *Vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1980, 470-471.
10. Cfr. W. SCHRANGE, "αρχισυναγωγος", GLNT XIII, 129,131-132.
11. La presencia del jefe de la sinagoga junto con los sacerdotes cristianos son calificados como astrólogos, curanderos, etc. Y, a la vez, es interesante que el jefe de la sinagoga aparezca como ministro de dios. Esto se encuentra testimoniado por las inscripciones provenientes de Macedonia, Tracia y Egipto. En la vida del gremio el αρχισυναγωγος funcionaba como presidente, convocaba y dirigía la συναγωγή, e.d., la reunión (fiesta), Cfr. W. SCHRANGE, αρχισυναγωγος GLNT XIII, 125-128.
12. Cfr. W. SCHRANGE, Op. Cit., 134-136.
13. Acerca del rol importante del "jefe de la sinagoga" en la liturgia sinagoga, cito otros ejemplos: en Lc. 13, 14 un jefe de la sinagoga protesta contra la curación en el día de sábado en la sinagoga. En Hch. 13, 15 los jefes de la sinagoga, después de la lectura de la escritura, ruegan a Pablo y a Barnabás dar un "discurso exhortativo al pueblo".
14. Cfr. W. FOERSTER, "σωζω", GLNT XIII, 512-513.
15. Cfr. G. BARTH, "πιστευω", EWNT III, 216-231.
16. Para una más amplia explicación con textos del ambiente social de la época y de la tradición cristiana, Cfr. G. BARTH, "πιστευω", EWNT III, 224.
17. Cfr. R. BULTMANN, "πιστευω", TDNT VI, 183.
18. Cfr. R. BULTMANN, Op. Cit., 199.

19. Cfr. O. MICHEL, FE, Diccionario Teológico del N.T. II, 179. También Cfr. G. BARTH, "πιστευω", EWNT III, 224.
20. A. OEDKE, "καθευδω", GLNT V, 1308-1313.
21. Cfr. G.THEISSEN, *Miracles Stories of the Early Christian Tradition*, Clark, Edinburgh 1983, 62.
22. Para aquéllos poseídos por demonios en provecho mágico de Pibechis, tomad aceite hecho de los olivos, juntamente con la planta mágica y lotus pith, y hervidlos juntamente diciendo: Joel, Ossartwiomi...; el demonio teme a una cosa, colocad su opuesto, conjurándolo. La conjuración es ésta: "yo te conjuro por el Dios de los hebreos, Jesús, Jaba, Joe, Abraot, Acá, Thoth, Ele, Elo..." Cfr. C. BARRET, *The New Testament Background: Selected documents*, London 1987, 34-36.
23. Cfr. C.BARRET, *The New Testament Background*, 239.
24. Se encuentran muchos textos sobre esto en Str.-B., *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrash*, I, 523; 560; II, 560.
25. A. OEDKE, "ανιστημι", TDNT I, 370 señala que los relatos de Mc. 5,21-43 y par.; Lc. 7,11-17; Jn 11,1-44, marcados por el recuerdo de la vida particular de Jesús, son signos del tiempo mesiánico, y no son, por lo tanto, milagros aislados (Mt. 11,5; Jn 11,25 Cfr. 5,20; 6,39.40.44.54). Mt. 27,53 debe ser citado en la misma conexión. Contra esta opinión, Cfr. J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos*, Sígueme, Salamanca 1986, 254, donde argumenta que hay que discutir la relación de la resurrección de los muertos con la resurrección de Jesús, porque esto es ya una vertiente narrativa de Marcos que contempla la "resurrección" a partir de la revelación del Hijo de Dios muerto en la Cruz.
26. Cfr. J.D.M. DERRET, *Mark's technique: the haemorrhaging Woman and Jairus Daughter*, Bib 63 (1982) 492-494, 499.
27. Cfr. G.THEISSEN, *Miracle Stories of the Early Christian tradition*, Lark, Edinburgh 1983, 53.
28. Cfr. C.D.MARSHALL, *Faith as a theme in Mark's Narrative*, SNTSMS 64, Cambridge 1989, 95.
29. Cfr. G.THEISSEN, *Miracle Stories*, Op. Cit., 49.
30. Cfr. G.THEISSEN, *Miracle Stories*, Op. Cit., 50.
31. J.M. DERRET, *Mark's technique: the Haemorrhaging Woman and Jairus Daughter*, Bib 63 (1982) 491.
32. Cfr. C.D. MARSHALL, *Faith as a theme in Mark's Narrative*, SNTSMS 64, Cambridge 1989, 98-99.
33. Cfr. J.M. DERRET, *Mark's technique*, Op. Cit., 488. Sobre otros usos y significados del verbo κρατεω en el Nuevo Testamento Cfr. W. MICHALIS, "κρατεω", GLNT V, 991-994. Sobre el gesto de la imposición de las manos en Qumram Cfr. D. FLUSSER, *Healing through the laying on of hands in a Dead Sea Scroll*, IEJ (1957) 107-108.
34. Cfr. Str-B, *Kommentar zum N.T.*, II, 9 señala que en Marcos tenemos una niña joven porque en hebreo una na'arah designa una persona de doce años. Por tanto, la hija de Jairo era una na'arah.
35. Cfr. J. ERNST, *Marco. Un ritratto teológico*, Morcelliana, Brescia 1990, 103.
36. Cfr. J.H. MURRAY, *The Dead are restored to life: miracles of revivification in the Gospels*, en: H. Murray, *Gospel's perspective*, vol. VI, Sheffield 1986, 306-307. 315-320.
37. G. MACKRELL, *The Daughter of Hairus*, en: G. MCKRELL, *The healing miracles in Mark's Gospel*, St.Paul Publications, England 1987, 68.

RESEÑAS

MIRES, Fernando, *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*, DEI, Costa Rica, 1991, 167 pp.

La presente obra de Mires podrá defraudar a algunos lectores que quieran encontrar definiciones concretas, precisas e inequívocas sobre el "invento de la conquista: el indio". Más bien, lo que ofrece el autor es un análisis de casos, los que manifiestan la crisis de la etnología, al mismo tiempo propone una alternativa para reorientar ulteriores investigaciones sobre el tema.

El primer capítulo constituye una breve exposición y una seria crítica a las diversas posturas etnológicas que ofrecen en sus "estudios" una aproximación refleja de lo que es el indio y lo indígena. De entrada advierte la crisis por la que atraviesa la etnología en sus diversas corrientes (evolucionista/historicista, culturalista y estructuralista), así como en sus nuevas expresiones como son la etnoecología y el etnodesarrollo. Si él se plantea la pregunta de quién es el indio, lo hace por un mero sentido retórico. Dar respuesta a dicha pregunta —y otras colaterales— siempre será una vana pretensión mientras la etnología esté en crisis. Los ca-

pítulos subsiguientes: descubrimiento, autodescubrimiento y redescubrimiento del indio, ofrecen ciertas luces para reorientar hermenéuticamente el modo de abordar el tema de la indianidad.

Del muestreo de casos con los que Mires ilustra el tema del indio, él focaliza un concepto que arroja la historia de conquista de América Latina. De ello nos informa que "indio" era un concepto homogeneizante, era el no europeo, "el otro más allá de los mares". Esto ha derivado en una multiplicidad de vocablos como son: el atrasado, lo arcaico, lo exótico, lo subdesarrollado, el explotado, aunque no todos los explotados son indios, éstos y otros tantos no explican, no agotan ni significan el "invento". Por otra parte, insiste en que indio no es un concepto absolutamente definible, porque el indio no es un objeto, sino una realidad diferente y referente frente a "lo español". Es por ello que el acontecimiento de conquista y colonia lo entendieron (los conquistadores) como un acto civilizatorio, era hacer entrar a aquellos pueblos que vivían fuera de sus puertas. Para superar este unilateralismo, propone un estudio que provenga de la confrontación e investigación etnológica, de donde pueda resultar una

nueva invención que se acerque al indio verdadero, suponiendo que ese indio verdadero exista.

El autor sostiene la idea de que el indio es una invención imaginaria del conquistador. El descubrimiento tenía la característica de apropiarse y de tomar por suyo lo "descubierto". Es por ello que con relativa facilidad los conquistadores dieron nombre a personas y cosas, porque el nombrar es un crear; así, el nombrar tiene la facultad de simplificar la realidad. De modo que el hombre precolombino fue reducido, simplificado y anulado por el genocidio de la conquista.

Los móviles que utiliza el conquistador para descubrir al indio es primeramente a través de la propia afirmación y negando automáticamente al otro: es por medio de la muerte, por la esclavitud, es aquí donde se da una lógica para legitimar y justificar dicha esclavitud, consistía en humanizar al indio por medio de la fuerza bruta; luego, la espada debe predominar sobre la cruz, pues sin guerras no hay esclavos y sin esclavos no hay ganancias. Descubierta por medio de la evangelización, ya que al quitarle la religión al indio e imponer otra, éste pierde el sentido de su historia, de modo que el indio experimentó la

nueva religión como una crucifixión sin esperanza. Al mismo tiempo fue descubierto por medio de la racionalidad de la "filosofía moderna". Esto constituyó la negación del prójimo mediante su aniquilación. Las Casas decía en este sentido que la afirmación de lo propio no pasa necesariamente por la negación del otro. En otras palabras, el "pensamiento moderno" no ayudaba a la liberación del otro, y de lo que se trata es que la liberación del oprimido pueda ser simultáneamente una liberación para el opresor.

Por otra parte, el autodescubrimiento del indio se llevó a cabo por medio de algunas rebeliones, "revoluciones" y luchas de resistencia. La finalidad de estas acciones era significativa para el indio, ellas representaban un medio para recuperar su identidad.

Finalmente, el redescubrimiento del indio es una "construcción de la realidad". Dicha construcción se realiza en dos momentos: la indianista, ya que lo indio tiene su zona de residencia en un supuesto pasado precolombino, y la indigenista, entendida como las diversas posiciones pro-indias que asumen personas y organizaciones no indias. Aunque también el redescubrimiento se enfrenta a un problema hermenéutico: si bien el indio no es un ente ima-

ginario, por lo pronto la etnología ha de responder ¿Quién es quien se lo imagina y cómo se imagina al indio? Ideológicamente el trabajo estará sustentado por las investigaciones de las corrientes etnológicas, así como desde los aportes del neoindigenismo. El neoindigenismo con un proyecto de autonomía cultural y con una economía autogestionaria, ésta segunda entendida como la reformulación de los principios de relación entre las comunidades

y pueblos indígenas respecto al Estado nacional.

El punto de partida es renunciar a toda determinación absoluta. Así, la etnología india no se reducirá a dogmatismos infalibles, sino con la actitud de una permanente búsqueda para responder al invento de la conquista. El peligro radica en "reinventar" a alguien y algo que probablemente no existe.

Arturo Vázquez Uribe.

SOBRE LOS AUTORES

ARZ. BARTOLOMÉ CARRASCO B.

Nació el 18 de agosto de 1918 en Tlaxco, Tlaxcala, Méx.

Realizó sus estudios en el Seminario Menor de Puebla y posteriormente en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma, hasta el nivel de Doctorado en Teología.

Fue ordenado sacerdote el 31 de marzo de 1945, en la ciudad de Roma. Consagrado Obispo de Huejutla el 17 de diciembre de 1963. El 18 de marzo de 1967 fue nombrado Obispo Titular de Claterna. En agosto de ese mismo año fue nombrado Rector del Seminario Mexicano de Roma.

Su nombramiento como Obispo de Tapachula se realizó el 11 de junio de 1971. En ese mismo día y mes pero de 1976 es nombrado V Arzobispo de Oaxaca, tomando posesión del cargo el 1 de agosto de 1976.

P. ELEAZAR LÓPEZ.

Sacerdote mexicano, perteneciente a una de las etnias que residen en nuestra república.

Su área de trabajo se ha encaminado y especializado en el mundo indígena, habiendo escrito gran cantidad de notas en diferentes revistas especializadas y publicaciones.

En inifinidad de veces ha acompañado y asesorado no sólo a diócesis, sino a pequeños grupos y parroquias en su pastoral indigenista. Conferencista sobre el tema en nuestro país y fuera de él.

DR. JOSÉ LUIS GONZÁLEZ M.

Doctor en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México).

Profesor e investigador del Instituto Tecnológico Autónomo de México y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; vicepresidente del Centro de Estudios de Religiosidad en México (CEREM);

especialista en cultura popular, religiosidad popular y cambio cultural. Entre sus publicaciones encontramos: *El Huanca y la cruz*, Tarea-idea, Lima, 1991. *Religiosidad popular en Perú, información y diagnóstico*, IPA, Cuzco, 1987. *Más allá del carisma. Análisis de los discursos del Papa en su 2a. venida a México**, JUS, México, 1990. Tiene en su haber una gran cantidad de artículos publicados en diversas revistas especializadas.

DR. HUMBERTO ENCARNACIÓN ANÍZAR.

Nació en la Ciudad de México, el 30 de diciembre de 1941. Es Doctor en Teología y Filosofía por la Universidad de Münster, Alemania. Ha sido maestro en la Universidad Nacional Autónoma de México, en la Universidad La Salle, en el ISEC. Actualmente es maestro de esta institución y de la Universidad Pontificia de México.

CATHERINE HÉAU.

Ella es de nacionalidad francesa, con licencia en Letras por parte de la Sorbona (París) y con Doctorado en Sociología por la misma universidad francesa.

Actualmente es investigadora y maestra de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y candidata al Doctorado en Historia por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Trabajó en el Centro de Investigaciones de esta universidad.

Autora de gran cantidad de artículos publicados en revistas especializadas.

Es una de las pocas personas que conoce y ha estudiado el Corrido Popular, de nuestra tradición mexicana.

MTRO. MARCOS J. VILLAMÁN P.

Licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle. Licenciado en Teología por el Instituto Teológico de Estudios Superiores, con especialidad en Teología Pastoral por el mismo Instituto. Maestro en sociología por la Universidad Iberoamericana. Decano de la Facultad de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de San-

* En colaboración.

to Domingo, República Dominicana. Ha impartido cátedra en el Instituto Teológico de Estudios Superiores, en la CIRM (México), en el Seminario Mayor de los Franciscanos (México, D.F.) y en la Escuela de Teología de esta Universidad.

Ha escrito gran cantidad de artículos, tanto de sociología como de teología en diversas revistas especializadas. Autor, entre otras obras, de los siguientes libros: *Leyendo el Evangelio de Lucas, Mesianismo y poder en el Evangelio de Marcos, El auge pentecostal*, todos ellos editados por el CAM, México en 1982, 1988 y 1993 respectivamente. El Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad con América Latina, "Óscar Arnulfo Romero" le editó en 1992 en la ciudad de México el título: "*En solidaridad con la vida*".

LIC. CARLOS CASTILLO O.

Nacido el 7 de marzo de 1959 en Huejotzingo, Puebla. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología dentro de la institución de los franciscanos (o.f.m). Licenciado en estudios bíblicos por parte del Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

Actualmente es profesor en el Instituto Franciscano de Filosofía y Teología y en esta Universidad.

V O C E S

Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista
(dos números)
es de N\$ 40.00 en México, y
20 dólares para el extranjero.

*Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de
suscripción, a nombre de la
Universidad Intercontinental.*



VOCES Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental. La suscripción anual a la revista (dos números) es de N\$ 40.00 en México, y 20 dólares para el extranjero. *Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de suscripción, a nombre de la **Universidad Intercontinental.***

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

Ciudad _____

Estado _____

País _____

Teléfono _____

Fax _____

Suscripción para el año _____

NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO:

"25 AÑOS DE TEOLOGÍA LATINOAMERICANA"

Es evidente que la teología que se ha hecho y se sigue haciendo en América Latina ocupa un lugar especial dentro de la historia, no sólo de la Iglesia, sino de la sociedad latinoamericana. A propósito de 25 años de reflexión crítica sobre la experiencia de fe, hemos querido dedicar un número de nuestra revista VOCES a dicha temática.

Entre los temas que abordará VOCES 5 se encuentran:

"Grandes temas de la Teología Latinoamericana"

"Presupuestos y Contextos"

"De Latinoamérica al Mundo: la Misión"

"Ética y Política", "Teología y Economía"

"Utopía en la Teología de la Liberación"

"Perspectivas para la Teología Latinoamericana"

INDICE

PRESENTACIÓN

EVANGELIZACIÓN Y ETNIAS

- Inculturación del Evangelio
Arz. Bartolomé Carrasco B 11
- Insurgencia teológica de los pueblos indios
P. Elenzar López Hernández 33
- Religión y religiosidad popular
Dr. José Luis González Martínez 47
- La negación y opresión de la cultura originaria de nuestro pueblo del "México profundo", por la cultura dominante del "México imaginario".
A propósito de los trágicos acontecimientos de Chiapas
Dr. Humberto Encarnación Anízar 61

INVESTIGACIÓN

- Don Vasco de Quiroga
Otra forma de encuentro entre España y América
Dr. José Luis González Martínez 81
- Una tradición reinventada: la fiesta de San Lucas en Tixtla, Guerrero
(O de cómo salvar la identidad recurriendo a la religiosidad popular tradicional)
Catherine Héau 105

OTRAS VOCES

- Reino-Iglesia-Mundo en la Nueva Evangelización
Marcos J. Villamán P 117
- El camino de la fe según Mc. 5, 21-24a.35-43:
un análisis pragmático-lingüístico
Lic. Carlos Castillo O 133

RESEÑAS

- MIRES, Fernando, El discurso de la indianidad.
La cuestión indígena en América Latina
Arturo Vázquez U 157

- SOBRE LOS AUTORES 160