

REUBICACIÓN TEOLÓGICA EN LA FE INDÍGENA

Diego Irarrazaval

En América Latina emergen varios modos de hacer teología; surgen nuevas voces, símbolos, conceptos, metodologías. Esto ocurre a partir de espiritualidades atentas a los signos de nuestro tiempo. Resaltan los deseos de superar el empobrecimiento, de forjar una humanidad feliz y en armonía con el medio ambiente. Esto impugna el modelo de crecimiento individual, consumista, idolátrico; un modelo que nos envuelve y subyuga.

En este contexto de engaños y de gritos a favor de la vida, resaltan los pueblos originarios de nuestra América multicultural. Ellos han sido manipulados como objetos de programas sociopolíticos, mediáticos, eclesiales. Sin embargo, la población originaria continua reinventando formas de vivir, y tiene sus voces teológicas. Por eso, la reflexión tiene que reubicarse dentro de fecundas matrices indígenas. Es decir, la pluralista fe de los pueblos originarios en sí misma conlleva lineamientos eclesiales y teológicos. Estos lineamientos confrontan el desorden mundial y se conjugan con alternativas políticas y económicas para el mundo de hoy

Se trata de sabidurías enraizadas en la vida cotidiana, y de procesos inculturados en cada región del continente; que se contraponen a objetos del mercado cultural. Voy a detenerme en dos tipos de lenguaje, el mito y la utopía, que son portadores del pluralismo religioso. Vale recalcar que soy un aprendiz y colaborador no-indígena, dentro de un diálogo de personas y comunidades indígenas que son autoras de sus teologías.(1) También deseo subrayar que el mito es un tipo de conocimiento, de ayer y de hoy, que puede dialogar con la tradición cristiana (como también lo hacen las ciencias modernas).

La reflexión y acción en torno al pluralismo religioso tiene que confrontar golpes del pasado. El colonialismo negó al ser humano, al negar la calidad espiritual del indígena. La institución cristiana sistemáticamente agredió las religiones originarias (al tratarlas como animismos, y como míticas y carentes de revelación). La arrogante “civilización cristiana” ha sido ciega y sorda ante lo Sagrado presente en nuestros pueblos. Sus religiosidades han sido cosificadas, como elementos pre-modernos.

Hoy cabe apreciar esa creatividad religiosa, que contribuye al porvenir humano polifacético. Puede ser apreciada como diversos caminos hacia la Vida-Misterio. Esta es una vivencia indígena que yo comparto. A ello se suma mi lectura cristiana. Pregunto: la pluralidad de culturas y religiones ¿en qué sentido es obra del Espíritu, y manifiesta varios componentes del Cuerpo de Cristo? Interesa pues leer estos fenómenos de manera que afirmen la trayectoria humana polifacética.

También pregunto qué impacto tiene el pluralismo religioso indígena en la teología latinoamericana con vocación liberadora. Ella se siente incómoda con el esquema que pone por un lado la novedad cristiana y por otro lado pone el afán religioso. El esquema de fe/religión resulta discriminatoria hacia esta última. Desde sus inicios la teología de liberación ha conjugado espiritualidad con praxis y con análisis crítico; pero poco ha sopesado las religiones. Recién van siendo reconocidos valores salvíficos en las espiritualidades indígenas.

Vale decir, la labor teológica puede replantearse desde la fe indígena. ¿Por qué es una “reubicación”? El problema ha sido una actitud hegemónica; el cristianismo asumió el rol de evaluar el mundo “pagano”. En algunos casos hubo benevolencia hacia semillas de la verdad. En otros casos hay sintonía con todo lo avanzado en la teología de pueblos originarios, y allí estamos reconociendo semillas y ciertamente flores y frutos de la Verdad. También retomo la clásica articulación entre reflexión y espiritualidad. Por todo esto cabe postular la reubicación de la teología en la fe indígena. (Algo similar es hecho en términos afro-americanos y mestizos, y en los modos de creer por parte de la mujer, de la juventud, de diversos sectores del pueblo polifacético, que va trazando nuevas líneas teológicas). A continuación anotaré el sentido de re-ubicarse en los relatos de los orígenes y del porvenir.

1) Relatos de origen y sueños de futuro

En el escenario latinoamericano predomina la potencia de felicidad que provee el dinero. Esta fantasía globalizada afecta cada cultura humana. Por ejemplo, la población chilena explicita gran desconfianza hacia otras personas, y una actitud de competir y ganar materialmente (2). Ante esto ¿qué significan los pluriformes mitos y utopías indígenas? Pueden ser confrontados con el imaginario moderno, y leídos desde la fe en Cristo. Hay que estar atentos a los sentidos endógenos, para que una lectura cristiana no tergiverse ni subordine el contenido indígena.

Teóricamente suele distinguirse lo mítico –que interpreta una realidad- y lo utópico –que sería un proyecto-. Al examinar relatos indoamericanos (3) uno ve que se refieren a lo existente y a lo deseado. En varias maneras se entrecruza lo vivido y lo anhelado; como dice Margot Bremer, el mito forja el futuro desde sus orígenes (4).

En la explicación maya de los orígenes hay una simbiosis entre naturaleza y humanidad, y entre pasado y futuro. Según el milenario Pop Vuh: Tepew y Q'uj'kumatz han formado a nuestra primera madre y padre del maíz amarillo y maíz blanco. Hoy los mayas dicen: somos padre-madre pero a la vez somos k'ak'alab', somos retoño-flor de maíz; los niños representan pues la nueva vida y crecimiento de la comunidad y del pueblo. En los orígenes, según la cosmovisión mapuche, se confronta la destructora serpiente del agua, Kai-Kai, con la salvadora serpiente del cerro, Tren-Tren; y mediante un sacrificio humano se logra la convivencia; esta simbología es el trasfondo del actual ritual mapuche. Muchos mitos muestran por qué hay maldad y vida. El pan de cada día, que es el maíz, abandona al hijo que no alimenta a su madre hambrienta (relato ch'ol). El sol sanguinario es transformado por el fiel Xólotl (un perrito) que es

feliz y hace feliz a los demás, y desde entonces el calor solar es una caricia para personas, animales y plantas (relato náhuatl). La amada esposa que ha muerto es revivida al oler la flor de siete colores (relato mixteco). La serpiente devoradora de niños es derrotada por la población organizada que le arroja piedras calientes en su boca (relato rarámuri/tarahumara). El espíritu de la tierra castiga a quien no trabaja buscando barro para hacer ollas (relato k'iche' de Catarina Ixcoteyac Joj). La divinidad del cerro regala claveles al hermano pobre que así obtiene alimento y ganado, mientras que el hermano rico queda con las manos vacías (relato andino).

Son diversas maneras de comprender el drama cósmico y humano. Cada relato tiene sentido dentro de un específico universo simbólico; pero ellos encaran el meollo del enigma humano ante el mal aterrador y el milagro de la vida. El mito suele desentrañar realidades violentas, y vías de convivencia justa y armónica. Lo dicho sobre los orígenes permite confrontar el presente y el porvenir. Me parece que los relatos sacan a luz la interacción entre fuerzas malignas y benignas. Todo esto es distinto a la moderna ingenuidad ante el progreso, y su incapacidad de resolver una maldad sistémica.

Resalta un modo maya de afirmar tradiciones para superar la violencia que asoló Guatemala durante décadas (5). Los mitos muestran sueños de los antepasados y como soñó Dios la tierra dada a la humanidad; luego es impugnada la guerra (llamándola pesadilla para Dios) y la globalización que hiere el corazón de la Madre Tierra. Luego se anotan las esperanzas de justicia, reconciliación, organización, y de muertos que ¡miran hacia el sol! y nos preparan ¡la fiesta de recepción! En todo lo dicho hay sueño de futuro, hay convicción utópica. Esto no es algo instantáneo; brota de los orígenes; es configurado hoy y mañana.

En Paraguay y zonas aledañas uno es conmocionado por la práctica nómada y la espiritualidad guaraní. Su mito/utopía de la "Tierra sin Mal" es un caminar y un navegar por los ríos. Se ha buscado la plenitud, que es la tierra como cuerpo bello, como economía de reciprocidad, como fiesta de dar y recibir. Esto hoy plasma la música, canto y danza guaraní. Pocas palabras, y mucho movimiento y bellas melodías, son las que representan la Tierra sin Mal. Constituye un paradigma, desde el corazón de nuestra América Morena, para una humanidad hoy sedienta de sueños factibles. Otro relato paradigmático proviene de la vivencia náhuatl ¡que pasó a ser de todo México! en torno a la Madre Tonantzin/Guadalupe. Mario Pérez ha subrayado el llegar a la parte alta del cerro, que es Xochitlálpan o Tierra Florida. Representa la tierra del alimento, de la flor/sabiduría, del encuentro con la Vida. Allí se ha manifestado la divinidad náhuatl, que tiene un carácter simbiótico con la creencia en María, la Madre de Dios. Otro relato significativo es el de una líder maya, Xnuc Maní. Habla de una sogá muy larga que une a los distintos pueblos; de esta sogá sale sangre cada vez que es cortada para que alcance para todos los pueblos.

Cada uno de estos lenguajes tiene su ubicación en la historia y en diversas simbologías. No vale una interpretación universalizante. Pero sí cabe recalcar el rasgo humano de soñar con una realidad nueva.

Al respecto, quiero retomar el vínculo entre el lenguaje mítico y el lenguaje ritual y en especial celebrar la vida. El Nguillatún mapuche con su abundante compartir de alimento y bebida y de oraciones a favor de la Vida es como una síntesis de todo caminar y aspiración humana. O bien la fiesta mexicana con el danzante que ofende a la Virgen; que muestra la significación de danzar la alegría de Dios con su pueblo. O el rito totonaca al espíritu de la Tierra o Puchiná al construir la casa; según Magdalena García: "las casas de nuestro pueblo se quiere que se transforme en la pequeña casa de Dios, que sea una tierra sin males...".

Cada detalle cotidiano, como construir la casa, o como una fiesta, tiene densidad mítica y utópica. Algo similar ocurre hoy en las redes sociales que pacientemente construimos, y en eventos como el Foro Social Mundial, donde se celebra la esperanza y audazmente gritamos: ¡un mundo diferente es posible! Esta actitud audaz tiene un trasfondo indoamericano.

2) Dialogo cristiano con las religiones

Es más hondo el dialogo entre la teología latinoamericana y las poblaciones indígenas si son encarados tanto los mitos -vale decir, las raíces de la condición humana, cósmica, espiritual- como las utopías -vale decir, los proyectos humanos y la intimidad con Dios-. No vale examinar hechos religiosos aislados, ni simplemente yuxtaponer lo cristiano y lo indígena; tampoco vale una actitud acrítica y fundamentalista en lo indígena. Mas bien interesa que cada persona y cultura latinoamericana reasumamos raíces y proyectos de vida, con la crítica del mal y con la acción valiente que caracteriza a mitos en nuestro continente.

En el caso de la voraz serpiente del relato rarámuri/tarahumara, los portadores del mito han dicho (en el IV Congreso): la serpiente representa la voracidad del malo, el invasor de ayer o el sistema neoliberal de hoy, que se fortalece a costa de tragarse la riqueza y la memoria de los pueblos, simbolizado en la vida de los pequeños, garantía del futuro de los pueblos indígenas. Añaden: la fiesta y el compartir hacen realidad el sueño y la utopía del pueblo tarahumara, en el sentido que todos coman y beban, respeten y ayuden. Dios Padre y Madre hace fuerte al pueblo que se organiza festivamente en defensa de la continuidad de la vida.

Estas y otras reflexiones de indígenas cristianos hacen posible el diálogo entre religiones; ya que el diálogo comienza al interior de la condición indígena-cristiana (y no desde una superioridad cristiana en contacto con una religión "natural"). Es un intercambio que enriquece a ambas partes. Gracias a este mito rarámuri, el imaginario cristiano es enriquecido con las imágenes de Padre/Madre, la auto-afirmación de pueblos discriminados, la comprensión de la salvación en términos de fuerza social y festiva. Con respecto al relato guaraní de la Tierra sin Mal, el lúcido Bartomeu Meliá anota que la voz no cristiana nos evangeliza. Añade: la tierra sin mal es la condición para poder dar y realizarme dando. Así es inculturado, de modo guaraní, el Evangelio de la Gracia, del Don. A la vez, la obra de Cristo y su Espíritu es aportada al mundo guaraní, en su historia particular y en su relación al resto de la humanidad.

Al desarrollar el diálogo entre y con las religiones se toma en serio lo que hay en cada interlocutor. Por un lado se manifiesta el sentir, quehacer, saber, creer, de una población indígena. En cuanto a los mitos hay que abordar sus dimensiones de narración (la organización textual), de etiología (la función del mito en la sociedad y la religión), de simbología (espacios y energías), de religiosidad (la hierofanía y teofanía representada en el mito) (6). Por otro lado tenemos la plural y rica Tradición de Jesucristo, con sus propias fuentes y su eclesialidad. Ellas ofrecen un maravilloso aporte a la trayectoria de los pueblos indígenas. Con respecto al mito y la utopía, más adelante comentaré la Creación y la Escatología. Estos puntos forman parte del acontecimiento de Salvación ofrecido a cada pueblo. No se trata de un contacto entre entidades religiosas inmóviles. El diálogo entre diferentes forma parte del movimiento hacia la Tierra Florida. El encuentro fecundo es cuando todas las partes están en búsqueda (y no al intentar adueñarse de la verdad). El cristianismo tiende a instalarse y ser sedentario, como lo lamentaba Paulo Suess durante el IV Congreso; es en el camino donde nos encontramos con Jesús y entre hermanos y hermanas. Es una movilización en medio de muchas amenazas que vienen desde fuera y desde adentro de la vivencia indígena; y con una fe trascendente y concreta. Como la explica Eleazar Lopez: “al tocar nuestros corazones adoloridos pero fuertes nos hemos renovado desde dentro... Con Dios Madre-Padre, con Jesucristo nuestro hermano, y con la fuerza del Espíritu, asumimos la tarea de mantener el camino hacia la tierra sin mal, tierra de la flor, tierra que mana leche y miel, que da posibilidad a un nuevo mundo plural y digno para toda la humanidad”. El IV Congreso proclamó la pluralidad de “lenguas, culturas, espiritualidades y sueños” y en ellas la posibilidad de “la unidad de los pueblos..., de juntar nuestras creencias en celebraciones ecuménicas que incluyen las diversidades..., para seguir tejiendo nuestras historias”. Dicho en pocas palabras: articular las diferencias en el camino a la vida que nos asegura Dios. En toda la reflexión indígena abundan las acciones rituales y los lenguajes con flores. Las instituciones cristianas (con sus elaboraciones teológicas) se ven confrontadas por flores indígenas frágiles y resistentes. Una persona nos decía en Paraguay: “somos como flores que nos sacan los pétalos; estamos como en un otoño” (en medio de la globalización). Abundan las amenazas externas e internas, y la pérdida de identidad, en especial en la juventud indígena. Sin embargo, no se apagan las energías internas. Me parece que a los organismos cristianos nos cabe dialogar con las religiones indígenas acariciando sus pétalos. Las teologías cristianas podemos apreciar flores diferentes y ofrecer las nuestras, y mancomunadamente alabar al Dios Verdadero. La delegación mexicana nos decía: “somos un racimo de flores diferentes, que se ofrenda a Dios y que compartimos con las hermanas y hermanos de otros rincones del universo”. Es así como caminamos a la Tierra Florida, en sintonía con Tonantzin/Guadalupe y el náhuatl Juan Diego que acogió las flores de María. En este sentido, cada comunidad cristiana puede ser parte del itinerario universal hacia *Yvymarae'ij*, la Tierra sin Mal. Al servicio del bienestar humano se lleva a cabo nuestro testimonio de la salvación en Cristo, una salvación que el Espíritu imprime en la creación y la humanidad. No es un producto humano. Más bien, se trata de algo nuevo y diferente a lo que han sido las culturas indígenas. Pero esto no ocurre desde una superioridad cristiana que discrimine lo autóctono. Muy por el contrario, la novedad del amor en Cristo llega al corazón de pueblos originarios que han cultivado muchas y bellas flores, y gracias a esta espiritualidad se acoge la siempre novedosa Salvación en Cristo. ¿Dónde se desenvuelve este proceso? Algunos dicen que en las religiones. Las formas sagradas indígenas serían el camino hacia Dios. A mi modo de ver, lo religioso es algo simbólico. Tiene las ambivalencias de cada fenómeno simbólico. Por ejemplo, el mito de la serpiente devoradora de recién nacidos puede ser un signo de sumisión al destino, o puede (como fue la interpretación dada durante el Congreso en Paraguay) impugnar la maldad y vencerla. Me parece que el proceso de salvación ocurre en el caminar concreto de los pueblos. Con respecto a la población indígena que es frágil y resistente, hay señales muy claras que Cristo le fortalece y su Espíritu le anima en la búsqueda de la Tierra sin Mal. Así actúa Dios con ella y con toda la humanidad. Ahora bien, como fue dicho en Paraguay, la gente indígena comparte sus flores “con otros rincones del universo”. Ella da testimonio que la Salvación es siempre concreta y universal, siempre Encarnada y universalmente Amorosa. Por eso las muy particulares flores de la espiritualidad y sabiduría indígena contribuyen e interpelan a la Iglesia universal y sus teologías.

3) Líneas teológicas indígenas

En América Latina, la teología del pluralismo religioso es hecha desde la realidad de los pueblos originarios, y desde sus propias formas creyentes y teológicas. Es decir, la reflexión abarca no sólo hechos religiosos sino todo el acontecer indígena, su espiritualidad, su elaboración teológica. Otra vía es examinar dicho pluralismo, sin reconocer al sujeto teológico indígena; éste es un procedimiento discriminatorio.

Los pueblos originarios cristianizados tienen sus inculturaciones de la fe. Por eso, la teología brota de la fe en plural y no de “una fe” en su forma occidental hegemónica. Por otra parte, la reflexión hecha por comunidades indígenas es significativa para ellas, y ellas ponen sus acentos en la fe festiva, en lo corporal y cósmico, etc.; y también es significativa para otros sectores del pueblo de Dios, y para todo el quehacer teológico. Este hecho merece ser subrayado, ya que enclaustrar lo indígena sería una manera de matarlo. Además, se trata de lo humano en sus raíces (los mitos indígenas) y en sus potencialidades (las utopías indígenas). Muchas voces alaban lo indígena como algo del pasado (y así lo agreden); lo indígena atañe a lo vivido y a nuestro porvenir plenamente humano y cristiano. Lo ha dicho la delegación mexicana (en el IV Congreso): el Dios de la vida nos convoca a buscar la tierra que mana leche y miel, la tierra florida o la tierra sin mal, sueño de Dios y nuestro propio sueño... reconstruiremos nuestra historia nutriéndonos en la cosmovisión religiosa.

A continuación anoto rasgos cristianos de la creación y escatología que contrastan con la espiritualidad y sabiduría indígena. Entre lo primero y lo segundo no hay equivalencias; se trata de lenguajes distintos, con aspectos contrapuestos, y que se enriquecen al dialogar.

La Biblia habla de la salvación —en que está inscrita la creación; es decir Dios salva y recrea la realidad desde fuera de ella. La creación es amada por Dios, y ella manifiesta la obra de Dios. Como es una reflexión hecha en el exilio, se pone acento en el mal y en la creación que espera ser liberada. Los mitos sobre los orígenes permiten releer la presencia creadora de Dios, la paradójica condición humana, y el mal y el conflicto. Los ojos indígenas aman una realidad animada por seres sagrados, desde dentro de ella. Además el mundo es considerado sagrado, y participa en Dios. Es pues una visión cosmo-humana; no es antropocéntrica. Entonces, por una parte hay un acento en la creación buena, salvada por Dios; y por otra parte el acento es puesto en entender y resolver la maldad y las catástrofes.

Creo que la visión indígena ayuda a reapreciar lo sacral y salvífico al interior de la creación, a no cosificar y consumir la realidad sino más bien a interactuar con ella, a realísticamente confrontar el mal en el mundo (que resalta en los mitos indoamericanos), y a superar un absoluto científico y técnico que pretende explicar y manipular todo. Estos problemas han sido injertados en la conciencia cristiana; ésta puede ser purificada por la sana relación indígena con el medio ambiente.

Con respecto a la escatología, la tradición bíblica espera lo imposible y lo que no vemos, pero por obra del Espíritu corporalmente ya vivimos en Cristo Resucitado (ver Rom 4:18, 8:10-11,24-25). Es pues una escatología realista, que se lleva a cabo en el presente y el futuro. Proviene de Dios y no de una omnipotencia humana; se trata de una nueva creación, o de una pascua de la creación (7). Sin embargo, mucha elaboración escatológica ha estado dedicada al destino desmundanizado del individuo que es salvado o condenado. Hoy se retoma una esperanza realista.

En las utopías indígenas el individuo no es divinizado ni hay un escape en el tiempo. Mas bien la utopía es relacional, y el tiempo presente incluye lo ya vivido y el porvenir. Esta densidad temporal es expresada en el rito y la fiesta (que constituyen signos de la utopía). La meta de la Tierra sin Mal es una búsqueda colectiva y constante de una realidad nueva (y no de un humano omnipotente). A esto hoy se suma la utopía del progreso.

Puede decirse que la utopía indígena y la escatología cristiana se interpelan una a la otra. La primera plantea una radical transformación a fin de que la población agobiada por malestares encuentre plenitud de vida. Exige pues una escatología encarnada, que no segrega éste de otro mundo ni cae en otros dualismos. Por otra parte, la esperanza cuyo eje es Cristo Salvador afirma un ya y un todavía no, para cada uno y todos los pueblos. No es algo intra-humano, sino que proviene de Dios que nos salva de la maldad y el pecado. Hay pues algo radicalmente nuevo, en el Amor de Dios que transforma la persona, la historia, la creación.

Cabe añadir que la fe y sabiduría de los pueblos originarios dan su aporte a la teología de liberación. Ésta vuelve a prestar atención a la creación junto a la escatología, al carácter relacional entre los seres humanos y con el medio ambiente, a pensar una fe indesligable de la esperanza, a retomar la problemática de la maldad y su redención. También redescubrimos plurales imágenes de Dios, tanto en la creación como en la condición humana y el proceso histórico. El pluralismo de religiones conlleva un pluralismo teológico. Hay diversos nombres indígenas que son señales hacia lo sagrado y hacia Dios; esto nos motiva a desabsolutizar nuestros lenguajes teológicos a fin de ser fieles al Misterio con su riqueza de manifestaciones. Otro punto importante es que la escatología vivida desde los sufridos pueblos indígenas no concuerda con la ilusión omnipotente del hombre occidental, sino que favorece la humilde corresponsabilidad indígena con la creación divina.

A modo de conclusión, anoto cuatro puntos.

El imaginario mítico y utópico en la población de Amerindia es complejo y heterogéneo, y conjuga los orígenes marcados por el mal con las utopías de felicidad concreta. Esto es relevante para la humanidad moderna, que impugna la globalización uniforme y que forja una esperanza polifacética. A esto contribuye el pluralismo religioso.

Las teologías de liberación, en América Latina y en otras partes del mundo, encaran preguntas abiertas por el acontecer indígena, por sus mitos, utopías, ritos, y éticas. Por eso la teología no es delimitada por lo religioso sino por toda búsqueda de vida plena con sus símbolos espirituales.

La reflexión cristiana se reubica en la espiritualidad y sabiduría indígena. La fe es la matriz de la teología; no sólo en las formas de fe de quienes tienen responsabilidades en la comunidad eclesial; también y prioritariamente en la fe de personas pequeñas (Lc 10:21).

El desenvolvimiento de una solidaridad mundial es inseparable del dinamismo del cosmos y de la calidad espiritual de los pueblos. En este sentido vale la interacción entre comunidades indígenas y otros sectores de la humanidad, y la articulación entre teologías indígenas y otros modos de dar cuenta de la esperanza de Vida.

Notas

1. Retomo lo vivido y debatido durante el IV Congreso Latinoamericano de Teología India (Paraguay, 2002); cuya temática ha sido mitos y utopías. Este evento es fruto de procesos locales, en que comunidades cristianas dialogan con el pluralismo religioso indígena. Ver los primeros eventos latinoamericanos: Congreso I (México: CENAMI, 1991), II (México: CENAMI, 1994), III (Cuzco: IPA, 1997).
2. Ver en PNUD, Desarrollo humano en Chile, Santiago: PNUD, 2002, la encuesta a 3600 personas en las 13 regiones del país. Pregunta 120: Ud. diría que en general, se puede confiar en las personas —24%, no se puede confiar —73.7, N/S y N/R —2.3%. Pregunta 107: El mundo actual es como una carrera...qué es lo mejor?, intentar ganar y ser el mejor —23.4%, no quedarse atrás —38.7%, ir a su ritmo —36.3%, N/S y N/R —1.7%. Pregunta 104: ¿Cómo le gustaría ser recordado?, entregado a los demás y querido por ellos —8.4%, salió adelante contra viento y marea —23.4%, vivió de acuerdo a lo que se propuso —24.1%, cumplió con su deber —32.6%, N/S y N/R —1.5% (páginas 331, 329).
3. Comento relatos mejicanos, mayas, guaraníes, amazónicos, andinos, mapuches, que fueron leídos y teatralizados durante el IV Congreso.
4. Margot Bremer, La Biblia y el Mundo Indígena, Asunción: CONAPI, 1998, 28 (“los mitos son la raíz renovadora que reorienta el sentido de su vida en una situación límite”).

5. El aporte de Guatemala al IV Congreso recoge “mitos de los orígenes de nuestra Madre Tierra y los hemos confrontado con el informe Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI)” y afirma “la tierra sin mal que Dios quiere para nosotros” (pg. 1). Añade: “con las masacres y con los cementerios clandestinos se violó lo más sagrado de nuestra cultura...se negó a nuestros seres queridos el derecho a seguir viviendo muertos, se les negó el derecho a resucitar” (pg. 6). Es admirable el método teológico: en base al mito del maíz es confrontada la reciente violencia en Guatemala.
6. Cf. Jacques Vidal, “Mito” y “Mitos modernos”, en Paul Poupard (dir.), *Diccionario de las Religiones*, Barcelona: Herder, 1987, 1205-1210, 1224-6. Cf. Mircea Eliade, *Traité d’histoire des religions*, Paris, 1968.
7. Juan Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*. Escatología, Madrid: BAC, 2000, pgs. 30 y 118: el mundo comienza a ser “nueva creación” por su transformación. Cf. Juan Bautista Libanio y Maria Clara Bingemer, *Escatología Cristiana*, Madrid: Paulinas, 1985.