

CAMINOS DE LA TEOLOGÍA INDIA

Eleazar López Hernández Cenami. México. 1997

INTRODUCCION

Toda teología, como palabra que muestra o demuestra nuestra búsqueda de la trascendencia de la vida es, en sí misma, un camino o un conjunto de caminos que intentan desentrañar, para luego comunicar, el misterio profundo del mundo, del ser humano, de Dios. La principal preocupación en la teología ha sido descubrir y expresar ese sentido profundo que los seres humanos damos o encontramos en la vida y en la realidad entera. No es tarea de la teología hablar de las cosas como son, es decir, del ser que resulta de la realidad histórica, sino como debieran ser, ésto es, en confrontación con la intencionalidad más profunda que Dios y nosotros le ponemos a las cosas. Este sentido trascendente de la historia y de la creación es la motivación primera de la teología. Por éso no se la puede ubicar propiamente en el ámbito de la academia y de las ciencias. Ella está más allá porque trata de realidades que no son tangibles por los sentidos, sino perceptibles únicamente por la fé. Pero tampoco se puede reducir a los ámbitos puramente religiosos o sacrales; porque abarca toda la realidad humana.

Evidentemente, para poder comunicar el contenido profundo de la teología, los pueblos acuden necesariamente al lenguaje de la cultura, a la palabra hablada o escrita, con el fin de intentar expresar esa experiencia que se refiere a realidades trascendentes. Y mientras más profunda es la experiencia es mayor la inadecuación del lenguaje para externarla. Por éso, más que la modalidad discursiva o especulativa, en la teología echamos mano del lenguaje total, que está conformado de símbolos, gestos, ritos, palabras y hasta de silencios, que podemos saturar de contenido. El acto primero e indispensable es la experiencia de fe en Dios. La teología viene a ser el acto segundo que expresa y comunica esta experiencia. Y mostrando con la palabra teológica el sentido trascendente de las cosas, recreamos el mundo y también nos recreamos a nosotros mismos al traer a la memoria las razones últimas de nuestra existencia. Con la teología podemos devolver al mundo y a nosotros el sentido o intencionalidad originaria, querida por Dios. Nombrar las cosas es darles existencia y hablar del sentido trascendente es dar viabilidad histórica a esta trascendencia. De ahí la importancia de la teología también para transformar el mundo.

Estas cosas, que se aplican a toda teología -cristiana o no cristiana-, son, desde luego, extensivas también a la Teología Indígena, que ahora emerge, como Lázaro, de la tumba donde se la ha querido sepultar. Pero, dado que en las teologías cristianas, más reconocidas y apoyadas institucionalmente, se ha enfatizado la comunicación de la vivencia trascendente mediante el uso de un lenguaje discursivo y racionalista, y en las teologías indígenas el acento es la misma vivencia de la trascendencia, que se comunica en lenguaje simbólico, pareciera que entre ellas hubiera barreras infranqueables. Pero en realidad no existen tales barreras; ya que ambas teologías comparten la misma realidad trascendente, que es Dios, el mismo sujeto creyente que es el pueblo pobre y, a menudo, los mismos caminos andados en cuanto a la comunicación de la experiencia teológica. A ello se debe que sea posible entablar relación entre ambas teologías y encontrar sus espacios y mecanismos comunes de funcionamiento. Máxime cuando el sujeto de estas teologías son comunidades indígenas que ya son cristianas, y que han iniciado procesos de síntesis de las dos vertientes espirituales que conforman su vida.

Pero para analizar los caminos de la teología indígena con justicia, es preciso superar los viejos estereotipos manejados en la etapa colonial. Viéndola con ojos condenatorios o devaluatorios jamás se podrá comprender la grandeza de sus aportes. Debemos acercarnos a ella descalzos y con espíritu optimista, pero sin idealismos enajenantes, a fin de calibrar la solidez de esta palabra teológica indígena, apreciando sus amplios horizontes y sus límites también.

Cuando aquí hablamos de Teología India o Indígena en singular estamos intentando globalizar deliberadamente realidades muy diversas y plurales. Porque no existe una única Teología India, sino múltiples teologías indias, cada una caminando por senderos propios según el Espíritu le inspira y según las circunstancias históricas le permiten actuar. Englobar a todas las Teologías Indias en explicaciones unitarias es una exigencia de la necesidad de contar con parámetros amplios que sean capaces de ayudarnos a comprenderlas y valorarlas. Pero esta globalización también es resultado de la situación actual de los pueblos indígenas que, al estar sometidos a las mismas estructuras dominantes desde hace mucho tiempo, han elaborado respuestas similares y convergentes, en todos los niveles incluido el religioso y teológico. La Teología India se está configurando hoy como un modo de hacer teología; porque es atreverse a pensar las cosas de Dios y nuestras cosas más profundas en categorías propias; es echar mano de las herramientas de conocimiento producidas por la sabiduría de nuestros pueblos para expresar nuestra experiencia de Dios; es pensar con nuestra propia cabeza la fe que vivimos. Es activar nuestro Hardware o disco duro para manejar el cúmulo de información que tenemos de Dios, del mundo y de nosotros mismos. Es lo que hace comúnmente nuestro pueblo. Y a los profesionales o carteros que llevamos esta información a foros más amplios nos toca mostrar que no se opone a otras modalidades de hacer teología.

La categoría *india*, aunque impuesta desde el exterior, ha hermanado a nuestros pueblos en el dolor, en la resistencia y en la elaboración teológica. Por eso ha sido relativamente fácil convocar encuentros de teologías indias o indígenas y lograr rápidamente consensos amplios, porque existe una gran cantidad de elementos comunes y temáticas que nos hacen converger.

En base a esta constatación es posible hablar hoy de características comunes a todas las teologías indias o indígenas y sacar conclusiones de contenido y de método que pueden ser aplicables a todas, sin menoscabo del particular proceso de desarrollo de cada una. Esto no quiere decir que hacemos a un lado que existen múltiples teologías y caminos teológicos diferentes en cada una de las etapas vividas por nuestros pueblos. Con esquematizaciones globalizantes no queremos caer en simplismos que acaban haciendo injusticia a la multiforme presencia anterior y actual de la Teología Indígena en nuestro continente.

1. TEOLOGIAS ORIGINARIAS

Antes de hablar de lo que son, en sentido estricto, las *teologías indias*, es decir, aquellas que surgieron en el contexto de los últimos 500 años, debemos aquilatar los procesos teológicos elaborados en el transcurso de la etapa anterior. Etapa que no es cualquier insignificancia del pasado, pues representa un larguísimo camino andado por los pueblos originarios de este Continente, de más de 30 mil años, donde están almacenados milenios y siglos de búsqueda de humanización y de encuentro con Quién es la fuente de la vida. Ese prolongado camino ciertamente no fué continuo, uniforme o unilineal, sino andadura hecha de anchas y preciosas avenidas, pero también de pequeñas veredas, atajos y desvíos asumidos en medio de tensiones y contradicciones.

En un intento atrevido por simplificar esa compleja realidad, quiero ofrecer aquí algunas consideraciones esquematizadoras que a mí me han ayudado para la comprensión del amplísimo pasado de nuestros pueblos. Y no de todos; pues hablo especialmente a partir de mi experiencia dentro de la etnia Zapoteca, a la que pertenezco, y también del conocimiento que tengo de la macrocultura mesoamericana. Espero que mis aportes igualmente sean de utilidad para otros contextos.

a). Cuando los indígenas eramos pueblos nómadas

Si comprobamos que en Aridoamérica, en la Amazonía, en el Chaco y en las selvas tropicales, muchos pueblos indígenas de hoy siguen siendo nómadas o viven esquemas culturales que son propios de las sociedades de caza y recolección; y si, además, nos percatamos de que la sedentarización llegó a los demás pueblos de este Continente por la agricultura hace no más de cinco o seis mil años, podemos darnos cuenta del enorme período de tiempo que abarca el esquema nomádico en nuestra realidad. Abarca más del 70% de nuestro caminar histórico.

El nomadismo es el punto de partida y la referencia obligada de todos los pueblos indígenas de América. Por éso debe ser revalorado al analizar las teologías indígenas. Porque a menudo se le han elidido epítetos como *primitivismo*, *barbarie*, *salvajismo*, dando a entender que es algo del pasado que ya está superado o que debe ser superado cuanto antes. Cuando en realidad es la ciénega o el manglar biogenético de donde ha surgido casi la totalidad de nuestra vida.

En el nomadismo la cultura material de nuestros pueblos no se desarrolló aparatosamente. Casi no existen grandes obras materiales que den constancia del esplendor de esta etapa. Si las hubo, el paso del tiempo las borró con facilidad, pues su manufactura no era de características perdurables. Sin embargo la cultura espiritual de esa época fué muy fecunda y produjo frutos que aún perviven. Gran parte de los mitos indígenas actuales, incluso de aquellas comunidades que se han urbanizado, son de origen nomádico.

Lo mismo pasó con los pueblos de la Biblia e incluso con el conjunto de la Religión cristiana. Los grandes aportes culturales y religiosos vienen del mundo nómada del desierto. Por éso el *desierto*, como tema teológico-bíblico, es el lugar del encuentro o reencuentro de la identidad primera de los creyentes y, en consecuencia, del encuentro también con Yahvéh Elohim.

En el nomadismo indígena la naturaleza aparece como la mediación más importante de Dios; como el sacramento de su presencia. Es la *Madre Tierra*, el *Fuego Nuevo*, el *Viento Huracanado*, el *Manantial de Agua* o la *Cascada*, el *Cerro Proveedor* de vida o *Protector* de la comunidad. Esta pluralidad de manifestaciones divinas hace hablar a nuestros pueblos con una pluralidad de nombres de Dios. Lo que lleva a pensar a misioneros y analistas foráneos, que nuestros antepasados eran politeístas. Pero no es así. Los diversos nombres de Dios lo único que testimonian es la rica gama de percepciones que el pueblo tiene de El a través de la naturaleza.

En Mesoamérica Dios es *Cipactli*, es decir, la Energía Originaria de la vida, simbolizada en el el Fuego, en el Jaguar, en el cocodrilo o en la Serpiente en movimiento. Para que la vida exista Cipactli es sacrificada, y los miembros de su cuerpo se transforman en las distintas expresiones de vida que ahora existen: Son los cerros, ríos, cuevas, árboles. Por tanto toda la creación es expresión de Dios y está al servicio de la vida.

En el esquema religioso y teológico del nomadismo Dios lo es todo, y todo tiene que ver con Dios. En consecuencia de El hay que esperarlo todo. La caza y la recolección son el medio privilegiado de conseguir el sustento humano. Dios es la Madre providente que nos da lo que necesitamos y nos amamanta en el momento preciso. Simplemente hay que acudir al lugar adecuado para recibir lo que necesitamos. No existe propiamente el sentido de trabajo como después se tuvo.

El espíritu nomádico engendra pautas típicas de compartamiento, que no siempre son bien interpretadas por los que ya no somos nómadas. Por ejemplo el aparente conformismo o apatía indígena ante las carencias y ante la muerte, así como la capacidad de aguante al dolor, o la conciencia de que sólo Dios es permanente, pues nosotros somos peregrinos y caminantes en este mundo.

En el pensamiento nomádico, se acentúa el principio de que hombres y animales somos hijos de Dios, y estamos puestos en el mundo para reconocerle y darle gracias, para bendecir su nombre, para alabarle y reverenciarle (cfr. Pop Wuj). No somos el cúlmen de la creación, aunque podemos llegar a ser los únicos interlocutores capaces de cumplir cabalmente el mandato divino.

Frente a los demás seres de la creación, el hombre y la mujer estamos llamados a mantener la armonía del cosmos, con un respeto y una relación armónica con todo cuanto existe dentro de esa mediación de la presencia y de la voluntad divina, que es la naturaleza. Cuando los seres humanos no cumplimos con ese deber viene el desastre. Dios, como energía de vida, es pródigo en generosidad, pero también impredecible en su capacidad de destrucción: Los volcanes, terremotos, diluvios, huracanes son manifestación de ese poder divino, que a la vez que construye, también puede desbaratar y matar. Por eso hay que aprender a convivir con esta faceta difícil de la Divinidad. Muchas de las expresiones de religiosidad indígena -como pedir permiso al Dueño del monte o del cerro para cortar un árbol o cazar un animal-, perpetúan, hasta nuestros días, ese deseo muy antiguo de mantener contento a Dios para que no nos muestre un rostro airado por causa de un quebrantamiento involuntario de sus leyes inscritas en la naturaleza. Del mundo nómada heredamos ese principio ecologista de convivir armónicamente con el conjunto de la creación. No hay que forzar a la naturaleza para que nos dé lo que queremos. Más bien hay que colaborar con ella. Nosotros no somos superiores para estar por encima de ella, para dominarla o explotarla, sino parte integrante de ella. Ella es la *Casa Grande* de la familia humana. En cualquier trozo de ella estamos en el regazo de Dios. Por eso vivir en cuevas no era una deshonra, sino un privilegio.

Casi todos nuestros pueblos ponen su origen en una cueva, de donde después salimos y nos dispersamos por la tierra (Cfr. mito de Chimoztoc). Antes de salir éramos todos hermanos y hablábamos la misma lengua, pero al dispersarnos empezaron los pleitos y las divisiones. Ya no nos entendimos. Sin embargo algún día retornaremos a esa matriz originaria y volveremos a ser hermanos.

La vinculación estrecha del ser humano con la naturaleza la expresamos, en Mesoamérica, con el fenómeno del *nagualismo*, es decir, con el planteamiento de que cada ser humano tiene su contraparte animal en la naturaleza. Lo que le pasa al *nagual* o *tona* le pasa automáticamente a su *cuate* humano. Por eso debemos cuidar la naturaleza; porque, si la dañamos, podemos causar muerte a nuestro *nagual* y, por ende, a nosotros mismos. Este sentido ecologista profundamente cosmoteológico es muy antiguo en nuestros pueblos amerindios.

La etapa nomádica, en muchos aspectos, caló en lo más hondo del ser humano, haciendo planteamientos sobre Dios, sobre nosotros mismos y sobre el mundo, que siguen siendo válidos en las circunstancias actuales. Porque son verdades perennes de la vida, que hoy podemos retomar para reconstruir el mundo dándole sentido humano y divino.

b) Cuando los indígenas nos hicimos pueblos sedentarios

Esta etapa es radicalmente distinta de la anterior. Y, como ya dije, no todos los pueblos del Continente dieron el paso hacia ella. Y quienes lo hicieron, hace aproximadamente cinco o seis mil años, no por ello son mejores que los otros. Simplemente son diferentes porque cambiaron de eje en la elaboración de sus culturas, a partir del hecho nuevo de que, con la sedentarización y la agricultura, ellos modificaron su relación con la naturaleza, mediante procesos de domesticación de ella y por el uso de tecnologías de producción agrícola. Por lo tanto la concepción del mundo, del hombre y de Dios también sufrieron cambios substanciales.

En el esquema de vida sedentaria el ser humano adquiere un protagonismo que antes no tenía. Ya no es únicamente criatura de Dios, que espera paciente o providentemente todo de Él, sino que, con su esfuerzo personal o colectivo, busca acelerar la acción divina. Se puede decir que el hombre sedentario y agricultor pasa de la perspectiva cosmoteocéntrica del nomadismo a la perspectiva antropoteocéntrica, donde Dios y el ser humano construyen juntos el mundo. Lo cual no quiere decir que él abandona totalmente los esquemas anteriores; más bien los readecúa a las nuevas circunstancias reformulándolos. En el mundo mesoamericano el camino cultural y teológico se fué haciendo no por procesos de resta o eliminación de lo anterior cuando algo nuevo llega, sino por suma o acumulación de lo nuevo a lo antiguo que se reformula. Este modo de actuar polisintético dió origen a una sabiduría milenaria donde se fué sedimentando o decantando lo mejor de la experiencia humana.

Los mitos agrícolas que explican el origen de todo, hablan, en este período, de una acción conjunta entre Dios y el ser humano. Ante el caos original, simbolizado con la caída del cielo sobre la tierra, según la perspectiva mesoamericana, Dios *Quetzalcóatl* y su Cuate, *Tezcatlipoca*, intentan levantar el cielo metiéndose uno en el oriente y otro en el poniente; pero no logran su cometido. Entonces crean a cuatro seres humanos quienes, en pareja, entran dos por el norte y dos por el sur. Y caminando todos se encuentran en el centro, que es el *ombligo* o lugar de la trascendencia. Ahí *Tezcatlipoca* se convierte en un enorme árbol, que llevando en la punta más alta a *Quetzalcóatl* y en sus ramas a los cuatro seres humanos, levantan el cielo y *lo ponen como ahora está*. Este mito lo ritualizan periódicamente los llamados "Voladores de Papantla".

Este es el mito fundante que se repite, con algunas modificaciones, en toda el área mesoamericana. Dios ya no es únicamente Alguien a quien reverenciar, sino Alguien con quien colaborar. Nosotros necesitamos de Él. Pero Él igualmente necesita de nosotros. Por eso, más que Padre o Madre, Dios es ahora un Hermano, un Compañero de camino, un *Cuate*, como decimos en México. Esta concepción teológica automáticamente eleva al hombre a la categoría de cocreador. Y a la naturaleza la concibe como el resultado de la obra creadora de Dios y del ser humano. Es ahora la *Casa Grande* que hay que construir entre todos y para todos. Y ésto se logra en la medida en que los seres humanos participamos responsablemente con Dios en la organización constante del mundo.

A Dios ya no se le ve como el solitario Todopoderoso, sino como el Hermano necesitado, que pide solidaridad para hacer posible la vida. En los mitos de este período aparece frecuentemente en la figura del *pobre*, del *enfermo*, del *caminante*, del *forastero*, del *diferente*. Por éso el otro, el que no es como todos, empezó a ser considerado como enviado o venido de Dios: Los bicos, los deformes, los albinos eran llamados hijos de Dios y se les prodigaban atenciones especiales. La mayoría de los pueblos sentía tan cercano a Dios que lo simbolizaron también en el alimento producido por la comunidad: maíz, papa, mandioca, banano. Estos productos son la vida que resulta del don de Dios y del esfuerzo

humano. Por éso el acto de consumir los alimentos es la expresión más plena de comunión con Dios, con la naturaleza y con los demás hermanos. Por tanto es una acción profundamente sagrada, que no se puede realizar de cualquier manera. Existen rituales de inicio y de finalización, gestos y nombres de comidas que manifiestan esta trascendencia del acto cotidiano de alimentarse. Porque es la culminación de una obra llevada a cabo con esfuerzo, paciencia e ilusión de parte de Dios y del ser humano.

Mesoamérica se constituye en cultura grande y floreciente precisamente por el cultivo del Maíz. Ella es la gran cultura del Maíz. Todo tiene que ver con esta planta cultural, que es resultado de la acción humana de combinar diversos genes biogénéticos de la antigua *teozintle* hasta convertirla en el maíz que ahora tenemos. Y si el hombre mesoamericano inventó el Maíz, también el Maíz hizo posible al hombre mesoamericano. El está hecho radicalmente de Maíz. Y Dios tiene que ver entonces con el maíz: es Zintéotl o Dios del Maíz. Y hay tanta variedad de seres humanos cuanta variedad hay de Maíz: rojo, negro, blanco, amarillo.

Es aquí donde surge el gran aporte mesoamericano cifrado en la figura de *Quetzalcóatl*. De acuerdo a la cosmovisión quetzolcoáltica la creación tiene dos componentes esenciales: Cielo (Uno) y Tierra (Dos). La antigua energía originaria de *Cipactli*, es representada en esta etapa como dos serpientes trenzadas. Al separar a estas serpientes poniendo una arriba, que es el cielo, y otra abajo para ser la tierra, se hace posible la vida. Y mantener a cada uno en su lugar convirtiendo el espacio entre ambos en matriz de vida es tarea de Quetzalcóatl y de aquellos servidores que, imitando a Quetzalcóatl, sostienen con una mano el cielo y con la otra la tierra, o se mueven entre el cielo y la tierra como las aves. Son los hombres o mujeres emplumadas que actúan como caballeros Aguila o Zoapiltzin. Ellas y ellos son llamados *Quequetzalcóatl*, porque, como él, organizan el mundo y mantienen la vida. Y su número simbólico es el tres. Son también el viento (*Ehecatl*) o el trueno (*Chac* o *Cocijo*), que trae la lluvia (*Tlaloc*).

A los servidores de la comunidad, también se les conceptualizaba como sabios o sabias, porque guían al pueblo por la vida y por el bien. Son antorchas (*ócutl*) que no se apagan y que no humean; son espejos (*tezcatl*) donde todos podemos mirar nuestro rostro verdadero. Y son sabios porque manejan el rojo (amanecer) y el negro (atardecer); conocen, por tanto, la vida y la muerte, el gozo y el dolor, el día y la noche.

La consecuencia de esta perspectiva teológica es que el sacramento de la presencia de Dios, lo es ahora el ser humano en cuanto que, con su esfuerzo o trabajo, organiza al mundo para la vida. Es decir que por su servicio, como comunidad o pueblo, asume el proyecto de vida de Quetzalcóatl. Dios no habita en templos, sino que vive en el corazón de mi hermano el hombre, afirmaba Netzalhuacóyotl en ese tiempo.

Por lo tanto estamos ante un concepto teológico muy elevado, que fue la fundamentación más sólida del alto nivel humanista alcanzado por los pueblos mesoamericanos: Toltecas, Nahuas, Mayas, Zapotecas, Mixtecas. El reflejo de esta grandeza dió pié a quienes la percibieron y admiraron en los indios, en la época colonial, a hacer parangones con el planteamiento cristiano de la encarnación del Verbo o a suponer había venido hasta acá Santo Tomás o algún otro de los Apóstoles. Porque no cabe duda que el ideal quetzolcoáltico muestra increíbles similitudes con el planteamiento de la encarnación del Verbo, que tiene que ver con la humanización de Dios y el endiosamiento del hombre.

El ideal quetzolcoáltico implicaba una apropiación comunitaria o comunal de la tierra, una tecnología productiva, adecuada pero no agresiva para la naturaleza, un ejercicio del poder político como servicio, y una perspectiva religiosa centrada en Dios que se preocupa por el crecimiento de la vida del pueblo. Esto llevó a los habitantes de Mesoamérica a forjar altas civilizaciones, cuyos obras monumentales causan asombro aún hoy a quienes las miramos.

Con el modelo quetzolcoáltico surgieron poblaciones perfectamente estructuradas y autosuficientes, que eran regidas con autonomía bajo la guía de sabios líderes civiles y religiosos, y condeferadas a distintos niveles de anfictionías hasta llegar a la macro integración cultural llamada Mesoamérica. Esta gran región abarcaba amplísimas extensiones de territorio: desde la parte sur de lo que hoy es Estados Unidos hasta el norte de Panamá; y mantenía contactos con otras confederaciones similares como el Incario que cubría desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina y de Chile. Eran miles de kilómetros y una gama enorme de pueblos diferentes entretejidos, como un *petate*, en proyectos comunes de sociedad. A partir de células sociales pequeñas, como los *Calpul-li* y los *Ayllu*, se fué entramando un complejo tejido social que articuló procesos amplísimos de confederaciones de pueblos, que dieron como resultado ciudades-estado como Tula, Teotihuacán, Tikal, Cuzco, Tihuanaco y otras.

A la cabeza de estas ciudades-estado se hallaban el *Halach Huinic* entre los Mayas, el *Talacaélel* entre los Nahuas, el *Xuaana* entre los Zapotecas, el *Inca* entre los Quechas. Ellos eran la máxima autoridad civil y religiosa que concentraba un poder inmenso cuya ejercicio resulta difícilmente comprensible en la lógica occidental, sino no se le añade una dosis muy grande de violencia.

Durante el período de ascenso de estas civilizaciones hubo muchos mecanismos para mantener el ejercicio de este poder en función de la promoción y defensa de la vida. Por eso tales "imperios" perduraron mucho tiempo sin necesidad de acudir a la fuerza de las armas. Las ciudades indígenas de la época de mayor esplendor no tenían murallas, pues no las necesitaban. El consenso social era suficiente y se lograba a través de la aceptación y valoración religiosa del proyecto vigente. Es decir que la teología jugó un papel determinante.

Aunque, en verdad, ningún pueblo vivió en plenitud la utopía de Quetzalcóatl, todos los pueblos mesoamericanos se pusieron en la tensión de dar cauce histórico a este ideal. Cada generación se comprometía a dejar su marca propia en este proceso. Por eso existía la renovación periódica de todas las cosas al término de cada 52 años, que era el siglo indígena en Mesoamérica. Al final del cual una especie de olimpiada se realizaba sobre las diversas ramas del saber para escoger al hombre o la mujer que mejor representara el ideal querido por Dios. El o la seleccionada recibía trato de máxima representación de Dios durante cuatro años. Al final de los cuales era entregado en sacrificio a Dios y a la comunidad. Se apagaban todos los fuegos y se rompían todas las ollas viejas para empezar de nuevo.

c). Cuando los indígenas llegamos a ser pueblos urbanos

La tensión de llevar a la historia el ideal quetzalcoatlíco exigió el énfasis en el empoderamiento de la persona y del pueblo, es decir, en la conquista del poder para la vida. Esto tuvo una importancia crucial, sobre todo, en los momentos de crisis o de caída del cielo sobre la tierra. Porque sólo teniendo poder se puede recrear o transformar el mundo. En ese sentido poco a poco el poder se fué convirtiendo en el sacramento de Dios.

Al principio bastaba con la sabiduría para tener ese poder de Dios. Por eso los ancianos eran la expresión de dicho poder. Igualmente el servicio daba prestigio y poder. Por eso las autoridades del pueblo, esto es, el *Halach Huinic*, o el *Tlacaelel*, el *Tayacán*, el *Inca* eran expresión del poder de Dios que sabe resolver los problemas y organizar el mundo para la vida. Eran como la ceiba o *pochotl* originario, bajo cuya sombra podemos recibir protección y cobijo. Son ellos quienes dan seguridad porque mantienen levantado el cielo para que todos vivamos.

Cuando, por ejemplo, los Aztecas llegaron al Anáhuac en un momento de quiebre de las culturas anteriores, ellos reelaboraron el mito de Quetzalcóatl, ahora bajo la acepción de *Huitzilopochtli* (el Colibrí o Divino Izquierdero). Cuentan que cuando la Doncella *Coatlícue*, que servía en el templo, quedó embarazada de manera sobrenatural y esperaba el parto de su hijo, las fuerzas del mal, representadas en *Coyolxauhqui* y los *Cuatrocientos Surianos*, se confabularon para matarla y acabar con el fruto de sus entrañas. Por eso, Huitzilopochtli, al nacer, sale con un *escudo* y una *lanza*, pelea contra los confabulados y los derrota dispersándolos como luna y como estrellas por el firmamento nocturno.

A partir de entonces la figura de Dios es la de un guerrero, simbolizado en el Sol que todas las mañanas nace a la vida bañado en sangre y lucha todo el día hasta morir en el ocaso para darnos vida.

A medida que la solución de los conflictos exigió mayor poder, la idea de Dios y del ser humano se fué ligando más y más a la conquista y ejercicio del poder como fundamento de la esencia divina y humana. La concepción del mundo, en este período, fijó la atención en la centralidad de la dialéctica o lucha de los contrarios: vida-muerte; noche-día; frío-caliente, etc. Dios es Creador en cuanto que posee el poder de organizar para la vida estos elementos contrapuestos.

En consecuencia el hombre, para ser digno representante de Dios, debe alcanzar el mismo poder con su esfuerzo personal y colectivo. Ya que la esencia de la vida se halla en la conquista del poder, es decir, en la guerra, que se ubica en los todos los aspectos: cósmico, social, religioso. Por eso Dios es guerrero, es Huitzilopochtli, es Inti, es el Sol. Y los hijos de Dios son los hijos del Sol, aquellos que le ayudan en la lucha por la vida.

En esta teología mesoamericana el Sol, al nacer en la mañana, es recibido en andas preciosas por los varones guerreros, muertos en las guerras floridas. Ellos lo transportan por el cielo hasta el cenit en medio de gritos de algarabía. Ahí las mujeres guerreras, muertas en el parto, principal expresión de la lucha por la vida, reciben en otras andas preciosas al Sol y lo llevan hasta el ocaso, para entregarlo a los espíritus guardianes de la noche; quienes lo llevan bajo tierra, por el *Mictlán*, lugar de los muertos, hasta el nuevo amanecer.

En esta perspectiva, saber guerrear o combatir, para hacer que prevalezca la vida, es fundamental para que nos conquistemos un *rostro* y un *corazón* de verdaderos seres humanos. También los sacrificios se justifican ya que si Dios a diario muere para darnos vida, nosotros debemos estar dispuestos a morir con El para dar vida al pueblo. De ahí el sentido profundo del principio que guiaba la conducta humana: vivimos para morir, pero morimos para vivir. El mito que hizo posible el poder de los Aztecas sobre los demás pueblos hablaba de que ellos debían asentarse ahí donde encontrarán un *águila* posada sobre un *nopal* y devorando una *serpiente*. Este símbolo es ahora el escudo nacional mexicano. Efectivamente los Aztecas (autodenominados hijos del Sol), provenientes del norte Chichimeca, llegaron al Anáhuac y lo encontraron ocupado por pueblos de habla Nahuatl, que eran herederos de las antiguas civilizaciones Toltecas y Teotihuacanas. Los Nahoas no recibieron con agrado a los intrusos. Por eso ellos tuvieron que asentarse en la parte más inhóspita del área: un islote rocoso del centro del lago de Texcoco. Según ellos ahí encontraron la señal que Dios les había predicho. Y ahí dieron comienzo a una de las civilizaciones más grandes de Mesoamérica, echando mano de una mentalidad luchadora e innovadora. Fundaron sobre el lago la Ciudad de Tenochtitlán, hicieron alianza con las dos principales ciudades del lugar y a partir de ahí ejercieron una influencia decisiva sobre toda el área mesoamericana, construyendo en menos de doscientos años un *imperio* de enormes proporciones. Seguramente el mito de origen del pueblo Azteca tiene muchos significados, pero es innegable que encierra elementos de presión violenta sobre la naturaleza y sobre los demás. Los Aztecas, que *se pusieron águilas* o hijos del Sol, con la inclusión de los sembradíos sobre el lago (*chinampas*), la incorporación del ejército y del comercio de los *pochtecas*, terminaron devorando a la serpiente, símbolo de la tierra y de los agricultores que no habían llegado al desarrollo urbanístico.

Esta concepción teológica en torno al poder ciertamente apuntaló la reconstrucción rápida del mundo indígena en los momentos de mayores crisis. Pero fué también la causa de muchas fricciones interétnicas, que fueron abonando el terreno para el desastre final.

d) Esperando el retorno de Quetzalcóatl

Muchos pueblos, que a sí mismos se denominaban *hijos de la luna o de la tierra*, es decir, nómadas o agricultores no urbanos, fueron afectados por el poderío de las ciudades-estado como Tenochtitlán, sede de los Aztecas. Y fueron estos pueblos lastimados quienes repensaron la perspectiva teológica del poder, llegando a descubrir que un poder que mata al pobre no puede ser expresión de Dios, que es vida.

Menciono aquí sólo un relato, que expresa toda la fuerza profética de esa voz de quienes resultaron víctimas de la perspectiva teológica de las grandes ciudades. Es el mito de *Xólotl* entre los Huastecas (recopilado por el P. José Barón Larios, de tradiciones orales, que todavía circulan en la región de Huejutla, Hgo.).

“Cuentan que el Sol guerrero tenía necesidad de vencer diariamente a las estrellas para salir nuevamente al cielo. Requería mucha fuerza y para obtenerla se le ofrecían como alimento la sangre y los corazones de los dioses que por él se sacrificaban. Los sacerdotes eran los encargados de realizar los sacrificios para los cuales se servían de afilados cuchillos de piedra de obsidiana.

Es el caso que en las proximidades vivía cierta divinidad, que tenía forma de perro. Se llamaba Xólotl, que no sólo tenía la forma, sino la alegría, la lealtad y el cariño que suelen tener los perritos. Era pequeño, juguetón y amigo de los niños. Su inteligencia le hacía ser un animal extraordinario. Ningún perro vive sin dueño. Xólotl sí. Salía en busca de su alimento como un cazador cualquiera y luego volvía a la ciudad donde sus mejores amigos eran los chiquillos. Con los niños iba al campo, con ellos se echaba a nadar en la laguna y cuando jugaban la pelota él corría a recogerla con el hocico para entregarla a los pequeños jugadores. Xólotl era feliz.

Realmente no sólo los niños eran amigos del perrito. También corría detrás de las mariposas, de los conejos y de las lagartijas, pero no les hacía daño. Sí atacaba a las fieras malas y de ellas se alimentaba.

¡Cuánto le gustaba a Xólotl correr tras los conejos y sentir en sus patas la yerba fresca y húmeda de las mañanas! Una de aquellas mañanas primaverales, en las que la tierra se bañaba con la luz del sol y cuando las flores presumían sus galas, y las mariposas revoloteaban por los aires con la estampita de sus colorines, el Astro del día, hambriento y sediento de sangre, ordenó así a uno de sus sacerdotes: *“Al anochecer he de luchar con múltiples estrellas. Necesito de alimento divino. Quiero nuevos corazones. Ahí está Xólotl, ese perro alegre y juguetón. Es necesario que lo sacrifiques para que su sangre sea absorbida por mi calor”*.

El sacerdote prometió obedecer al Sol, le hizo reverencia y se alejó en busca del pequeño dios de la laguna. En aquel momento el perrito servía de lazarillo a un ciego.

El sacerdote dijo a Xólotl: *“El dios Sol necesita beberse tu sangre con su calor para poder vencer a las estrellas”*.

El alegre Xólotl cambió su rostro con un gesto triste y replicó: *“Yo no quiero morir todavía.. Soy dichoso y hago dichosos a los demás... ¿Por qué el gran dios Sol se ha fijado en mí?”*

-El Sol se ha fijado en tí, porque él necesita beber sangre de calidad extraordinaria.

Xólotl insistió: ¡Yo no quiero morir!

-Es necesario que mueras- exclamó el sacerdote, blandiendo su gran cuchillo de obsidiana.

-Bien -dijo Xólotl-, luego hablaremos de eso. Ahora déjame llevar a este anciano. No serán tan impacientes ni tú ni el Sol, que se empeñen en dejarlo perdido en el campo.

El sacerdote tuvo que ceder y esperó a Xólotl sentado sobre una piedra de la senda estrecha. Xólotl fiel a su palabra regresó adonde estaba el sacerdote. Este le dice: Vamos a la piedra de los sacrificios. El cuchillo es rápido y fino.

-Yo no quiero morir. Yo no debo morir- exclamaba Xólotl con el rabo entre las patas traseras.

-Pues morirás, porque así lo manda el Dios Sol.

-Pero si no quiero yo, no moriré...

-Y ¿cómo puedes oponerte a la voluntad del Dios Sol? -interrogó el sacerdote.

-Rogándole con mis lágrimas,- respondió Xólotl que, en efecto, derramaba abundante llanto.

Aquellas lágrimas de tristeza parecían en la yerba el rocío de la mañana. Pero el Sol se las bebía rápidamente con su calor.

-Ya ves -comentó el sacerdote-; el Dios Sol tiene ansias de tí. Si así se bebe tus lágrimas ¡qué no hará con tu sangre!

-No hará nada -dijo Xólotl-, porque yo no quiero morir.

-Y ¿cómo puedes oponerte, repito, a la voluntad de un Dios de tanta importancia como el Sol?.

-Pues así. Y diciendo estas palabras, el perrito salió corriendo sin que el cuchillo de piedra pudiera alcanzarlo. Corrió, corrió largo tiempo sorteando los altos y verdes plumeros de la milpa. En su prisa dejaban caer nuevas lágrimas que el Sol, indignado por la rebeldía de Xólotl, se sorbía rápidamente.

La noticia corrió por todos los sacerdotes de aquellas regiones. Y como todos querían satisfacer los deseos del Sol, no dejaban vivir en paz al Perrillo; por todas partes brillaba la obsidiana vidriosa de los cuchillos.

Xólotl no podía jugar tranquilo con los pequeños gazapos, ni acompañar a los niños en sus deportes, ni siquiera llevar al ciego a la casa de sus hijos. Siempre andaba huyendo. Más de una vez lo alcanzaron con la punta de las armas, y tuvo que curarse a la sombra de un árbol, porque el Sol quería abrazarle las heridas con su calor.

Un día tres sacerdotes ágiles trataron de acorralarlo. Sus tres hojas de obsidiana brillaban amenazadoras. Xólotl se encontraba en peligro inminente. De pronto el perrillo desapareció de la vista de los sacerdotes. ¿Qué pasó aquí? No lo sabían y regresaron malhumorados a sus templos. Xólotl, al verse perdido, se había transformado en extraña planta de maíz, de cuyas raíces salían dos tallos.

Nadie advirtió la transformación. Ningún campesino trabajaba en la milpa en aquellas horas. Sólo dos niños, que buscaban sabrosos elotes, se dieron cuenta. Ellos lo vieron y, desde entonces llamaron Xólotl al hermoso plumero doble que salía de la planta.

Los niños de la comunidad próxima conocieron el nombre de aquella planta y la llamaron Xólotl en recuerdo del Perrillo-Dios que no quería morir.

Cierto día, sin embargo, un sacerdote oyó que un niño mencionó a Xólotl y, recordando al perro, preguntó: “¿Qué es eso que llaman así?”. “Llamamos a cierta planta de maíz que hay en la milpa cercana. Esta planta tiene dos tallos” Con el cuchillo preparado, para cortarle, se acercó el sacerdote. Xólotl se dió cuenta y transformándose en perro, salió huyendo y se perdió de vista. Y cuando el Sol se había ocultado, y no podía ver al Dios-perrito, éste se convirtió nuevamente en planta de maguey -o de pita- que también tenía dos tallos y una sola raíz.

Fuera de unas niñas que cortaban flores cerca, nadie se dio cuenta de la transformación. Casi todos los habitantes de aquella región conocieron al Perro-Dios, y llamaron Xólotl a aquella planta de maguey.

Un sacerdote se dio cuenta y, haciéndose acompañar por las niñas, averiguó cuál era la planta. Se preparaba para cortarla pero sucedió lo mismo que a la planta de maíz: volvió a ser perro y, como Xólotl, se arrojó al agua convirtiéndose en pez.

Nadie lo vio, sólo unos muchachos que se bañaban en la laguna. Como sabían que había sido jugueteón, jugaban también con el pececito que se dejaba agarrar para escapárseles de nuevo de las manos y volver para seguir entreteniéndolo a los chicos.

Fue tanta la fama y nombradía que llegó a tener aquel lago, entre los jóvenes nadadores, que llegó a oídos de un sacerdote, el cual vino con otros compañeros cargados de redes y de cuchillos.

Apenas empezaron a pescar, el pobrecito Perro-Dios quedó atrapado. Y cuando iban a abrirlo para extraerle el corazón y entregárselo a la voracidad del Dios Sol, éste envió velozmente un rayo, con una mano en el extremo, y detuvo el brazo que iba a realizar el sacrificio. Dijo el Sol: "Deja libre al Perrito que no quiere morir. Razón tiene, si es feliz y hace felices a los demás. ¡Ya no quiero más sacrificios! Comeré estrellas. Mi calor será una caricia para las personas, los animales y las plantas"

Así se hizo. Xólotl volvió a ser perro, a jugar con los niños, a conducir al ciego y a correr detrás de las pintadas mariposas".

Ciertamente el poder era expresión de Dios en cuanto que hacía posible la lucha por la vida de todos. Pero al desvincularse de la vida de los pobres y concentrarse en manos de pocos, sin ningún control, se convierte en poder para la muerte, es decir, en algo totalmente opuesto a los designios de Dios. Y, en consecuencia, pierde su sentido teológico primero y ya no se pueden convalidar las acciones agresivas de un pueblo o de un sector del pueblo contra los demás. Esto fué lo que sucedió ante la violencia de las grandes ciudades sobre los pobres, que llevó a éstos a descalificar la teología que las sustentaba y a volver a las perspectivas teológicas anteriores, que eran más humanizantes. Y así muy pronto la espera del retorno de Quetzalcóatl fué el eje central de la temática teológica.

Quetzalcóatl quién, en el momento de la implantación de las grandes ciudades, desapareció yéndose al oriente y dejando todo en manos de sus representantes, prometió regresar para recoger la cosecha de la obra humana. La espera de su retorno puso en expectación a todo el mundo mesoamericano. Y por eso, cuando el mal lo cubría todo, Quetzalcóatl era la promesa que había que esperar.

Las utopías humanistas y pacifistas del mundo agrícola campesino fueron llenando de nueva cuenta los vacíos dejados por las teologías del poder de las ciudades. El pobre, como Xólotl, volvió a ser el centro de la expectativa del regreso de Quetzalcóatl.

Esto explica por qué a la llegada de los españoles, muchos pueblos pensaron que era Quetzalcóatl quien regresaba para poner término a los desmanes del poder de las ciudades. Y se sumaron acriticamente a la lucha contra los Aztecas y contra los Incas con la esperanza de superar los problemas. Pero no fué así. Muy tarde descubrieron que no era Quetzalcóatl que volvía, sino unos desalmados hombres barbados que llegaban a nuestras tierras sedientos de oro y de sangre.

2. TEOLOGIAS INDIAS

A la llegada de los europeos a este continente las posibilidades de encuentro eran propicias para nuestra gente. No sólo por la expectativa del retorno de Quetzalcóatl sino porque nuestros pueblos habían elaborado esquemas culturales y religiosos que permitían la interrelación en todos los aspectos, incluido el religioso. Había la conciencia de que existían muchas modalidades de entender la vida y de entender a Dios, que podían sumarse en conjuntos polisintéticos. El Dios cristiano podía sentarse, sin ningún problema en el petate de nuestra historia. Para ellos El era perfectamente compatible o complementario. Así lo plantearon nuestros teólogos a los misioneros en el famoso "Diálogo de los Doce" (1525). Sin embargo de parte de los europeos no había la misma actitud dialogante. El haber ganado la guerra les daba la certeza de que su Dios era el único Dios verdadero. Y en consecuencia el Dios indígena debía ser aniquilado. Eso fué lo que plantearon al término del supuesto "Diálogo".

Hubo en las comunidades indígenas quienes interiorizaron las consecuencias de la evangelización intolerante, y aceptaron enterrar para siempre sus antiguas creencias, con tal de sobrevivir a la hecatombe de la conquista. Su argumento fué pragmático: "*Si han matado a nuestros dioses, que al menos nosotros no muramos*". Actualmente hay hermanos que así entienden su conversión al evangelio y su pertenencia a la Iglesia. Ya no quieren saber nada del mundo religioso indígena, pues su opción vital es la aceptación de los esquemas de la sociedad envolvente.

Sin embargo la mayoría de nuestros antepasados no comprendieron el razonamiento de la intolerancia y jamás lo tomaron en serio. Simplemente ajustaron en adelante su elaboración teológica a los márgenes de acción que les permitió la sociedad colonial y su situación de vencidos. Y siguieron adelante con la vida haciendo elaboraciones y reelaboraciones de sus esquemas teológicos. Es lo que dió por resultado lo que ahora llamamos Teología India o Indígena en sus múltiples manifestaciones.

a) Lucha de dioses

Frente a la intolerancia misionera, que negó el carácter divino a lo que nuestros abuelos llamaban Dios o Dioses, hubo de parte indígena algunas reacciones igualmente intolerantes. Si los advenedizos afirmaban que el Dios indígena no era Dios, sino Satanás que nos había engañado presentándose en forma divina; los nuestros, con la misma tosudez, replicaron que, en vista de las obras de los españoles, en realidad su dios era el Oro, al que rendían pleitesía absoluta y por el que habían dejado todo y pasaban penalidades para buscarlo en nuestras tierras. Ese Dios Oro los había enloquecido haciéndoles capaces de los peores crímenes con tal de obtenerlo. Por lo que los líderes indios empezaron a recomendar a la gente que entregaran a los españoles todo el oro que hubiera, a ver si con éso se aplacaban.

Uno de los discípulos de Bernardino de Sahagún, del Seminario Indígena de la Santa Cruz de Tlatelolco, después de comprobar, por experiencia propia, la cerrazón de la sociedad colonial, renunció al seminario, retornó a su pueblo y se alzó como líder religioso contestario de la cristiandad. Retomó su nombre indígena de *Ometochtli Chichimecatecuhtli* (Dos Conejo, Señor de los Chichimecas) e incitó a su pueblo a la rebelión, diciéndole que los españoles eran en verdad enviados del demonio y que no había que creerles. El único Dios verdadero era el Dios indígena de los antepasados que vendría a salvarlos de estas manos criminales. Evidentemente la reacción contra él fue muy severa. La Inquisición se hizo cargo de perseguirlo y de apresarlo. Después de un juicio sumario lo ejecutaron de manera ejemplar ante las comunidades para que nadie más osara rebelarse.

Sin embargo hubo más levantamientos indígenas, en épocas posteriores, que se aglutinaron en torno a planteamientos mesiánicos parecidos a los de Ometochtli Chichimecatecuhtli. Con esquemas autóctonos, o incluso con símbolos cristianos indigenizados, como la Virgen que encabeza una iglesia indígena, invocaban el retorno a la religión propia para rescatar la libertad perdida y restaurar el orden roto por los blancos.

Estos movimientos movidos por la desesperanza se situaron en la perspectiva de una lucha a muerte entre los dioses: o salía vencedor el Dios cristiano matando al Dios indígena o salía triunfante el Dios indígena con la muerte del Dios cristiano. Y claro el saldo final fue terriblemente desventajoso para nuestros pueblos. Tales rebeliones dieron pie a represiones violentas de parte de la institución, que acabaron prácticamente con toda la élite pensante y dirigente de las comunidades, es decir, con los teólogos profesionales. "*Si ustedes han matado a nuestro Dios, que también nosotros muramos*" fue la conclusión, de parte indígena, en el "Diálogo de los Doce". Y eso casi se cumplió al pie de la letra. Pero también para la Iglesia las consecuencias fueron desastrosas, ya que ella perdió entonces la posibilidad de inculturarse en el medio indígena. Las grandes utopías eclesiológicas de "*Iglesias Indianas*", con clero nativo y estructuras indígenas propias no sólo fueron abandonadas, sino que su abandono cerró las puertas para implementarlas en el futuro. Los primeros concilios mexicano y limense prohibieron la ordenación de indios, negros y mestizos hasta la cuarta generación. Básicamente porque prevaleció la duda sobre la autenticidad de la adhesión indígena a la fe cristiana.

Con todo, la intolerancia, en su expresión más burda, fue abandonada por ambos bandos y se buscaron formas abiertas o clandestinas de convivencia pacífica de las dos realidades religiosas que, en adelante, conformaron el alma de este continente. Algunos ministros de la Iglesia y, sobre todo, muchos miembros de los pueblos indígenas iniciaron silenciosamente procesos variados de relación, integración, apropiación, síncretismo o síntesis de todos los componentes de la fuerza espiritual de nuestros pueblos, hayan venido de donde hayan venido. Lo cual dio como resultado una amplia gama de prácticas religiosas y de teologías que las acompañan. Es el rico fenómeno tanto de la Teología India como de la Religiosidad Popular o Religión del pueblo, que tuvieron origen en este período.

Recientemente, en el contexto actual del resurgimiento del mundo indígena, vuelven a aparecer en el escenario actitudes intolerantes tanto al interior de la Iglesia como en sectores indígenas críticos de la Iglesia. Ellos plantean que no se puede ser auténticamente indígena y a la vez cristiano. Son realidades intrínsecamente opuestas. Por tanto hay que optar y ser consecuentes con la opción que se tome.

Quien decide optar por ser cristiano debe abandonar su fe indígena o purificarla de tal manera que sólo asuma aquello que es plenamente compatible con el Cristianismo, de modo que prevalezca al final la verdad revelada de la que la Iglesia es fiel guardiana. En la contraparte indígena se afirma que quien decide ser auténticamente indígena debe liberarse de las iglesias y retornar a las formas originarias de la fe de nuestros pueblos. Lo que implicaría reivindicar ante la sociedad y ante las iglesias el derecho de ejercer libremente la religión propia.

De modo que el tema sigue siendo causa de muchas discusiones al interior de las comunidades indígenas y en la Iglesia. Y la apelación a la no compatibilidad de la fe cristiana con la fe indígena ha desgajado hoy a la teología india en dos grandes vertientes: la Teología India-India, es decir, la que se hace sin intervención del elemento cristiano, - algunos la llaman Teologías Originarias o puramente indígenas- y la Teología India-Cristiana, que se hace en el contexto de diálogo entre lo indígena y lo cristiano. A veces los representantes de estas dos vertientes tenemos dificultad en sentarnos a la misma mesa; pues los más radicales nos tildan a los conversos al cristianismo como traidores a nuestras raíces o como colaboracionistas con el enemigo.

A pesar de ello, retomando la experiencia de los evangelizadores visionarios de la primera evangelización, sectores importantes del pueblo indígena nos hemos puesto a rescatar o innovar esquemas teológicos que permitan la coexistencia pacífica de ambas formas religiosas y teológicas y, en lo posible, pongan bases para la elaboración de síntesis teológicas que enriquezcan a todos. Es lo que está haciendo brotar la gama pluriforme de teologías indias o indígenas de nuestros días en el interior de las iglesias.

b) Yuxtaposición religiosa

En consonancia con la experiencia histórica en la que nuestros pueblos habían ido avanzando por acumulación de conquistas materiales y espirituales, mediante métodos de suma y no de resta, la mayoría de ellos entendieron, desde la primera evangelización, que su inclusión en la Cristiandad no debía reducirse a la aceptación mimética de la vivencia cristiana española, sino que debía incluir la posibilidad de incorporar consciente y críticamente en su vida las cosas nuevas de esa sociedad foránea. Y fue lo que hicieron.

En cuanto a lo religioso y teológico actuaron exactamente como lo hicieron sus antepasados al ir avanzando en su historia. Así como junto a las expresiones más antiguas del mundo nómada fueron poniendo las formas más nuevas de entender y vivir la experiencia de Dios venidas de la etapa agrícola y urbana, al Dios cristiano lo sentaron inmediatamente en el petate de la fe del pueblo, al lado de Huehuetéotl, Ometéotl, Zintéotl, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli.

Para los indígenas este proceder no implicaba ningún problema. Parece que al principio tampoco los conquistadores y misioneros se percataron de las implicaciones teológicas de su actuar misionero, que propició la yuxtaposición religiosa. Al ver a los indios tan respetuosos en los actos de culto cristiano y escuchar que a todo decían que sí, creyeron que esta aceptación de la fe cristiana conllevaba el abandono de las creencias antiguas. Por eso junto a los templos indígenas construyeron templos cristianos. Y aceptaron que junto a la práctica oficial del culto la gente siguiera haciendo manifestaciones religiosas propias.

Pero lo que nuestra gente estaba llevando a cabo era abrir espacios para la suma de las dos corrientes de espiritualidad que en ese momento componían su vida. Convertidos al cristianismo ellos sentían el deber de cumplir con la nueva fé traída del exterior, pero igualmente sentían la necesidad de mantenerse fieles a las creencias antiguas. No fueron convencidos de tener que abandonarlas, porque jamás aceptaron la argumentación misionera de que no era a Dios sino al Diablo a quien veneraban sus antepasados. Para ellos era el mismo Dios sólo que en formas y modalidades diferentes. Y la mejor manera de expresar esta convicción era el método de la yuxtaposición o acumulación de símbolos religiosos.

Hasta nuestros días este ha sido uno de los métodos más utilizados por el pueblo en la vivencia de su fe. Porque mantiene tanto las formas religiosas estrictamente cristianas como las formas que vienen de la época prehispánica: Ellos van a la Iglesia y rezan a Cristo y a los santos; pero con la misma devoción van a los cerros, cuevas, manantiales o sitios sagrados propios para implorar el auxilio del Dueño de la vida que está en cada uno de esos lugares. En la práctica los pueblos indígenas de hoy vivimos no sólo una doble economía, sino una doble cultura y una doble religión o religiosidad.

Cuando las condiciones son favorables porque no existe oposición expresa de los dirigentes de la Iglesia, esta birreligiosidad se expresa abiertamente. Y, donde el control eclesiástico es excesivo, su expresión pública es la religiosidad oficial aprobada, pero su expresión privada es la indígena.

La intolerancia eclesiástica frente a esta yuxtaposición de creencias surge de quienes la consideran infidelidad o apostasía a la fe cristiana. Pero a la población indígena no le convence esa argumentación. Por eso no deja de practicar el procedimiento de la birreligiosidad. Y cuando no puede hacerlo abiertamente acude al mecanismo de la clandestinización de su vivencia indígena, lejos de las miradas inquisitoriales de los representantes de la Iglesia. Sin embargo, hoy que las circunstancias históricas han cambiado y los pueblos indígenas convertidos al cristianismo cada vez estamos más decididos a mostrar públicamente la vivencia propia de fe es necesario replantearse en las iglesias el debate sobre la legitimidad de este fenómeno de la birreligiosidad. ¿Se puede ser, a nivel religioso, perfectamente cristiano sin dejar de ser indio? El pueblo sencillo ya ha respondido que sí; pero el Magisterio de la Iglesia no ha dicho nada al respecto.

Mientras tanto quienes por origen somos indígenas y por ministerio somos agentes de pastoral quedamos atrapados en medio de esta contradicción y tenemos un conflicto no resuelto a cabalidad en nuestro corazón. Por un lado, en lo más profundo, nos sentimos jalados por la fidelidad a nuestras raíces ancestrales, con las que nos identificamos visceralmente, y, por otro lado, la responsabilidad pastoral recibida de la Iglesia nos hace recelar de todas las expresiones religiosas de nuestro pueblo, porque nos han introyectado una cierta aversión o repugnancia hacia estas formas consideradas *impuras o imperfectas*. Vivimos, por tanto, una especie de esquizofrenia por un doble amor que no acabamos de reconciliar en nuestro interior.

A medida que va habiendo nuevos planteamientos de apertura en las iglesias nos vamos convenciendo de que es posible esta reconciliación, mediante procesos nuevos de terapia espiritual y de diálogo interreligioso. Por eso en Santo Domingo dijimos, en voz de José Manuel Cachimuel, indígena otavaleño de Ecuador, que lo único que pedíamos a nuestros obispos es que nos reconozcan el derecho de ser cristianos sin dejar de ser indígenas y que abramos caminos para hacer concreta esta convicción.

La respuesta episcopal, que se encuentra en el documento final de Santo Domingo, da posibilidades en la línea de la inculturación del Evangelio y de *“profundizar el diálogo con las religiones no cristianas presentes en el continente particularmente las indígenas y afroamericanas, durante mucho tiempo ignoradas y marginadas”* (SD 137.138). Evidentemente en el caso de quienes somos puente entre el mundo indígena y las iglesias, el diálogo se tiene que dar en el interior de nosotros mismos. Lo cual no es sencillo. Pero hay que lanzarnos a hacerlo. Los principios están señalados aunque falta un largo camino por recorrer, como Iglesia, en este sentido.

c) Sobreposición religiosa

Otra modalidad en la relación entre las dos corrientes de espiritualidad, que bullen en nosotros, ha sido el camino de la sobreposición. Los mismos misioneros de antaño la promovieron mucho: más que arrasar y derribar los templos y las manifestaciones indígenas religiosas, lo que hicieron fué bautizarlos poniendo encima o en primer lugar alguna expresión marcadamente cristiana (un nuevo templo, una cruz o algún santo). De modo que lo que ahí se realizara en adelante ya no estuviera dirigido a la divinidad indígena, sino al Dios cristiano.

Los pueblos indígenas muy pronto aprendieron la lección y asumieron esta metodología con bastante beneplácito. Ya que les facilitó conservar sus antiguos santuarios y símbolos religiosos cubriéndolos de cristianismo. Bastaba con poner encima algo cristiano para que dejaran de ser considerados *paganos*. Por eso en la construcción de los templos cristianos participaron activamente nuestros abuelos para plasmar en ellos su pensamiento religioso o para enterrar en sus altares y muros las imágenes de su religión indígena. De modo que al ir a los templos cristianos también se encontraban con expresiones de su religión anterior. Aprendieron que si primero dejaban que el

representante oficial de la Iglesia hiciera el acto reconocido, ellos podían después tranquilamente hacer también lo suyo. Así surgió la nueva forma religiosa indígena protegida bajo la cubierta cristiana.

El procedimiento implicó un inteligente enmascaramiento o encubrimiento de lo propio con adiciones sobrepuestas venidas del cristianismo. Este enmascaramiento provino tanto del lado eclesiástico, al querer una cristianización rápida de los indígenas, como del lado indígena para mantener lo propio en el contexto colonial.

Dicho modo de proceder puede significar para los observadores ajenos al fenómeno actitudes de hipocresía, dolo o falsedad indígena en la conversión. Pero no es así. Fue, más bien, otra forma de clandestinidad de una fe en Dios, que ellos consideraban compatible o complementaria y que debían mantener pues no fueron convencidos de abandonarla por las nuevas creencias que llegaron.

Pero el asunto suscita hoy muchas interrogantes, que habrá que debatir con ánimo renovado. ¿Es sano actuar permanentemente de esa manera: clandestinando, encubriendo y enmascarando nuestra intimidad religiosa?

¿Puede aceptarse como legítima expresión de fe cristiana actos y conductas que en la superficie siguen la lógica reconocida como cristiana, pero en lo profundo siguen la lógica indígena?

d) La metodología de sustitución

La yuxtaposición de símbolos cristianos encima de expresiones de la religión o religiosidad indígena poco a poco fué llevando a la sustitución de unos símbolos por otros. Ante la convicción de que no hay oposición intrínseca entre la fé cristiana y la fe indígena, lo mismo daba que el símbolo fuera tomado de un lado o de otro. Y como lo indígena era cuestionado por los misioneros, lo mejor era adoptar el símbolo español. Y así lo hicieron. Los santos y sobre todo la Virgen María fueron los símbolos más socorridos. Ellos y ella empezaron a ocupar el lugar que tenían antes las manifestaciones indígenas de Dios ligado a la tierra, a la lluvia, a la fecundidad, a la solución de los problemas de la vida. Lo que antes pedían o hacían delante de la divinidad indígena ahora lo piden o hacen delante del Dios cristiano o sus intermediarios. Por este mecanismo la mayoría de los santos patronos de los pueblos ocuparon y juegan hasta el día de hoy el lugar de los antiguos totems tribales o de las advocaciones divinas que identificaban a cada grupo humano. San Isidro Labrador, por ejemplo, es ahora la nueva expresión de Tlaloc, Cosijo, Chac, o el nombre del Dios que antes vinculaban a la lluvia; la Virgen María sustituye ahora a la Madre Tierra, en su capacidad de dar vida o de amparar y acoger a todos.

Esta técnica de sustitución inauguró un tipo de inculturación indígena de la fe cristiana y de cristianización de la religión indígena, que no implicaba más cambios que poner en vez del símbolo indígena, un símbolo cristiano equivalente o parecido. Todo lo demás seguía exactamente igual que antes. Es lo que dió como resultado un cristianismo indigenizado, es decir, vivido en moldes indígenas, y una religión indígena cristianizada, esto es, dentro de esquemas cristianos. El acento mayor en un tipo o en otro dependía de las características del protagonismo que se tuvo en concreto para cada proceso inculturador.

No cabe duda que este forma de actuar, que permitió participar en la cristiandad y mantener lo propio bajo la cubierta cristiana, hoy suscita controversias cuando se quiere hacer abiertamente. Pero no habrá que rehuir a la discusión sobre ella.

e) Procesos de síntesis teológica

Si, para nuestros pueblos, la sintonía existente entre lo cristiano y lo indígena era tan grande que permitía hacer yuxtaposición, sobreposición y sustitución de contenidos, también podía dar origen a síntesis novedosas de ambos aportes. Es lo que intentaron, casi desde el principio, connotados representantes de la Iglesia y de las comunidades indígenas convertidas al Cristianismo.

El primer intento serio y estructurado en este camino se hizo en el Seminario Indígena de la Santa Cruz de Tlatelolco en México (1535-1575), cuyo fruto más refinado es el primer texto de Teología India conocido como *Nican Mopohua* o relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe. En él a partir de un símbolo cristiano, que ya había pasado por la inculturación española-morisca, se recrean las creencias indígenas mostrando su perfecta armonía con los contenidos fundamentales del Evangelio de Cristo. En la Virgen Morena del Tepeyac se reconcilian maravillosamente los dos mundos religiosos que la conquista había contrapuesto. Lo cual se hizo cuando fué posible plantear y asumir una utopía social nueva donde el indio es el protagonista; y el conquistador se suma al proyecto del indio.

Como el *Nican Mopohua*, por todos los rincones del Continente se produjeron síntesis teológicas hechas con la misma metodología guadalupana. La Virgen María fué el principal recurso de este procedimiento. La Aparecida en Brasil, Caacupé en Paraguay, Copacabana en Bolivia, etc. Por eso se puede afirmar que nuestra evangelización fué más mariana que cristológica.

Estas síntesis circularon en primer término en el ámbito de la *llamada "Religiosidad Popular"* tanto indígena como mestiza. Pero con el tiempo y, sobre todo, con el peso mayoritario que fue teniendo la RP en la vivencia de la fe cristiana entre los pobres, poco a poco tales síntesis se fueron incorporando también dentro de la oficialidad de las iglesias. Sin embargo la percepción oficial que se tuvo de estas síntesis es que se trataba de una deficiente comprensión del mensaje cristiano. Se las aceptaba en cuanto que reflejaban algo del mundo cristiano; pero se las criticaba en cuanto que mostraban también parte del mundo indígena. Por eso había que purificarlas o elevarlas. A la Morenita del Tepeyac se la aceptaba en la Iglesia porque era la Virgen María, la Madre de Jesús; pero se hacía a un lado que también era *Tonantzin*, Nuestra Madre, la Madre de Huelnelli Teotl, Ipalnemohuani, Totecuyo, Tloque Nahuaque, es decir, de todos los nombres indígenas de Dios.

Durante mucho tiempo prevaleció en la Iglesia esa mentalidad respecto a las inculturaciones indígenas del Evangelio. Por eso, cuando se descubrió que detrás de estas expresiones había un bagaje indígena muy grande, se las persiguió con campañas de desvirtuamiento de su contenido para mostrar que en ellas persistía la idolatría

antigua. La religiosidad guadalupana sufrió estos embates incluso en los momentos mismos en que se hacían los preparativos de la independencia de México (Cfr. Discursos de Fr. Servando Teresa Mier y Terán en 1800). En los últimos años ha habido otros acercamientos pastorales a la realidad de la RP con nuevos instrumentos teológicos y de las ciencias, que han mostrado la grandeza de tales síntesis de fe precisamente por el fuerte aporte indígena que hay en ellas. Por eso se ha llegado a afirmar que la Virgen de Guadalupe es el *rostro materno de Dios* para nuestros pueblos (Doc. de Puebla) o el *mejor ejemplo de inculturación del Evangelio* (Cfr. Doc. de Santo Domingo). Con lo cual estamos iniciando en el Cristianismo una nueva práctica pastoral y misionera que encuentra eco inmediato en muchas iglesias particulares. Pero aún hace falta avanzar más por este sendero a nivel de hechos, no únicamente a nivel de palabras.

La inculturación del Evangelio implica superar los esquemas colonialistas de evangelización para entrar de lleno a la implementación de actitudes permanentes de diálogo respetuoso con las culturas y expresiones religiosas de los pueblos indígenas. Para descubrir en ellas la riqueza humana y espiritual que han ido acumulando en siglos de búsqueda de vida y de Dios. Para servir pastoralmente a las Semillas del Verbo, que el Espíritu ha sembrado en ellas, y ayudarlas a llegar a su plena floración y fructificación.

3. TEOLOGIAS INDIGENAS DE HOY

De este punto hablaré poco, pues ya ha sido abordado más ampliamente en otros estudios y ensayos presentados en las diferentes instancias y foros, que se ha abierto para la Teología India en los años recientes.

Lo que hace falta resaltar es que el momento actual está caracterizado por una irrupción del mundo indígena en la sociedad y en la Iglesia. De repente como que todas las modalidades de teología india entran y ocupan el escenario, con una voz y un protagonismo que antes no existían. Y con la novedad de que ya no existe preocupación de enmascaramiento o clandestinización. Se está cumpliendo lo que decimos en México: "*Se les apareció Juan Diego*". Se ha pasado muy rápidamente de una resistencia pasiva a una muy activa; de una lucha solitaria o separada a una acción de conjunto y solidaria con otras fuerzas sociales y eclesiales; de reivindicaciones inmediatistas a objetivos de largo alcance; de acciones de protesta rebelde a planteamientos de propuestas aglutinadoras; de búsquedas étnicas exclusivistas a convocatorias globalizadoras e incluyentes. En fin que la voz y acción indígenas empiezan a acuerpar a otras voces y a encabezar procesos amplios de transformación de la sociedad y de las iglesias. Esto que es motivo de gozo para muchos, es, para otros causa de preocupación y desconcierto.

En el interior de las iglesias se han ido gestando cambios considerables: de actitudes de intolerancia y recelo se pasa a otras de valoración, respeto y diálogo intercultural e interreligioso, que preanuncian momentos mejores para la causa indígena. En esto han contribuido hermanos indígenas que ocupan cargos pastorales, obispos solidarios de la lucha india e incluso el mismo Santo Padre, el Papa Juan Pablo II, con sus múltiples discursos a representantes indígenas de todo el continente. La Iglesia Católica se ido transformando, especialmente en lo toca a documentos, de principal agresora de la interioridad religiosa de los indígenas en principal aliada para su recomposición en orden a enfrentar juntos los retos de la modernidad secularizante.

No cabe duda que estamos asistiendo a un momento histórico de suma trascendencia. Es en verdad un *Kairós* de gracia, que muestra el paso de Dios entre nosotros. Paso que traerá, si actuamos adecuadamente, una transformación substancial tanto de la sociedad como de los pueblos indígenas y de las iglesias. Evidentemente que esto no significa que todos los celos y predisposiciones hayan sido superadas completamente. Muchos persisten e interfieren en el camino. Pero la actitud fundamental es ciertamente motivo de mucha esperanza.

4. DE CARA AL FUTURO

Estamos presenciando la irrupción de los pobres en la historia. Pobres que traen a cuestas ya no sólo el peso de su miseria, sino sobre todo su ilusión por la vida que hay que engendrar para el futuro. Las comunidades indígenas se presentan trayendo en sus *ayates* o tilmas las flores del Tepeyac, que han cultivado en la oscuridad de la noche, en el hielo del invierno, entre piedras y espinas, y ahora ofrendan a quienes abran su corazón y estén dispuestos a recibirlos. Ya no es tiempo de vivir enmascarados o en la clandestinidad. Deseamos ser aceptados con nuestro rostro y corazón propios. Y ocupar en la Iglesia el lugar que nos corresponde como hombres y mujeres verdaderas, que somos hijos e hijas de Dios y de estas tierras.

La irrupción actual de las teologías indias, con su gama amplia de matices, es un llamado de vida para todos pero especialmente para las iglesias, que encontrarán, en la búsqueda indígena de Dios, razones para rejuvenecerse y para seguir luchando por el Reino de Dios, que también nuestros pueblos anhelan profundamente a través de sus mitos y utopías. Iglesias y pueblos indígenas podemos unir esfuerzos y energías espirituales, que vienen de muy antiguo, para volver a dinamizar la vida y encontrar salidas humanas y cristianas a la crisis que se abate sobre el mundo. Poco a poco se han ido derrumbando los muros de intolerancia y de recelos tanto de parte indígena como de parte de las iglesias. Hoy, a nivel de documentos y de algunas experiencias paradigmáticas, existen condiciones en la Iglesia para reconocer, como expresó recientemente un hermano de Paraguay, que *los pueblos indígenas no somos el problema. Más bien somos, en gran medida, la solución*. Dicho esto con humildad y con responsabilidad histórica. Las teologías indias de hoy tienen mucho que aportar a las iglesias y a la humanidad. Y lo están haciendo gustosamente. Esperamos que las iglesias reciba de la misma manera estos aportes. Pero también los pueblos indígenas tenemos mucho que aprender del caminar milenarista de las iglesias. Ojalá que podamos recibir esa herencia en un diálogo respetuoso. Quiera el Dios de todos los pueblos, que es el mismo Padre de Nuestro Señor Jesucristo, concedernos ver hecha realidad esta utopía, soñada por nuestros antepasados y que ahora vislumbramos desde lejos, como Moisés, desde el monte Nebo (Cfr. Deuteronomio 34, 1-4), cuando miró la *Tierra que mana leche y miel, prometida* a sus padres.