

An abstract painting with a vibrant color palette of blue, red, and yellow. The composition is dominated by thick, expressive brushstrokes and bold outlines. In the upper portion, there are several stylized, somewhat mask-like faces or heads in shades of blue and purple, some with yellow accents. Below these, a large, textured area of red and orange suggests a body or a landscape. The lower part of the image features more complex, layered forms in blue and yellow, possibly representing architectural elements or abstract shapes. The overall style is reminiscent of mid-20th-century abstract art, with a focus on color and form over representational accuracy.

**El derecho indígena a
la autodeterminación
política y religiosa**

GIULIO GIRARDI

EL DERECHO INDIGENA
A LA AUTODETERMINACION
POLITICA Y RELIGIOSA

**EL DERECHO INDIGENA
A LA AUTODETERMINACION
POLITICA Y RELIGIOSA**

Ediciones
Abys-Yala
1997

INDICE

EL DERECHO INDIGENA
A LA AUTODETERMINACION
POLITICA Y RELIGIOSA

Giulio Girardi

La ecología, terreno de conflictos sociales y ambientales. Nuestro lugar antropológico y ecológico. La praxis libertaria de los pueblos indígenas.....	3
I. LA CONTRADICCION CAPITALISMO - NATURALEZA	
Raíces del colonialismo y el racismo: El capitalismo transnacional.....	5
Domación capitalista y destrucción del ambiente: El racismo ecológico.....	9
Presupuestos ideológicos.....	11
La contradicción capitalismo - naturaleza, parte de la contradicción capitalismo - vida.....	17
II. HACIA UNA ALTERNATIVA ECOLÓGICA Y RELIGIOSA A LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL	
La cosmovisión ecológica y religiosa.....	20
Valores actuales.....	20
Contenido de la cosmovisión.....	21
Eje de la alternativa ecológica y religiosa.....	26
Autodeterminación solidaria.....	26
Autodeterminación social.....	26
Autodeterminación religiosa.....	26
CONCLUSION.....	33

**Ediciones
Abya-Yala
1997**

EL DERECHO INDIGENA
A LA AUTODETERMINACION
POLITICA Y RELIGIOSA

Giulio Girardi

**EL DERECHO INDIGENA A LA
AUTODETERMINACION POLITICA Y RELIGIOSA**

Giulio Girardi

1ª Edición

1996

© Ediciones Abya-Yala

Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson

Casilla 17-12-719

Télf: 562-633/506-217/506-251

Fax: (593 2) 506255

e-mail: abya_yala@abya_yala.org.ec.

editorial@abya_yala.org.ec.

Quito, Ecuador

Autoedición:

Abya-Yala Editing

Quito, Ecuador

ISBN:

9978-04-269-5

Impresión Digital:

Docutech

U.P.S. / XEROX

Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, 1996

INDICE

1. CAPITALISMO, ECOCIDIO, GENOCIDIO: El clamor de los pueblos indígenas.....	3
La ecología, terreno de una toma de partido en los grandes conflictos sociales y mundiales.....	3
Nuestro lugar antropológico y ecológico: La praxis liberadora de los pueblos indígenas.....	5
I. LA CONTRADICCION CAPITALISMO - NATURALEZA...	8
Raíces del colonialismo y el racismo: El capitalismo transnacional.....	9
Dominación capitalista y destrucción del ambiente: El racismo ecológico.....	12
Presupuestos ideológicos del ecogenocidio: El neoliberalismo...	17
La contradicción capitalismo - naturaleza, parte de la contradicción capitalismo - vida.....	19
II. HACIA UNA ALTERNATIVA ECOLOGICA A LA CIVILIZACION OCCIDENTAL.....	20
La cosmovisión indígena, aporte a una alternativa ecológica.....	20
<i>Validez actual de las culturas originarias</i>	20
<i>Contenido de la cosmovisión indígena</i>	21
Eje de la alternativa ecológica a la civilización occidental.....	26
<i>Autodeterminación solidaria, aternativa al colonialismo</i>	26
<i>Autodeterminación solidaria y alternativa ecológica</i>	27
<i>Autodeterminación solidaria y reapropiación de la tierra</i>	30
CONCLUSION.....	33

2. EL DERECHO DE AUTODETERMINACION RELIGIOSA DE LOS PUEBLOS INDIGENAS.

Cuestionamiento de la evangelización..... 34

El derecho de autodeterminación religiosa, un derecho descuidado: ¿por qué?..... 36

Un derecho constitutivo de la identidad indígena..... 39

Negociación y violación del derecho de autodeterminación religiosa en la conquista de América..... 40

Negociación y violación del derecho de autodeterminación religiosa en la actualidad..... 44

Derecho de autodeterminación religiosa y desevasgelización.... 47

Derecho de autodeterminación religiosa y rescate de las religiones y la espiritualidad indígenas..... 49

Derecho de autodeterminación religiosa y rescate de la cosmovisión indígena..... 51

Derecho de autodeterminación religiosa y cristianismo liberador..... 57

Reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa y del valor teológico de las religiones no cristianas..... 61

Reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa y evangelización inculturada..... 62

CONCLUSION..... 63

3. LOS PUEBLOS INDIOS ¿SUJETOS DE LA TEOLOGIA?..... 65

I. RASGOS DE LA PROBLEMÁTICA..... 65

La hora de los pueblos indios..... 65

¿Es legítimo hablar de “pueblos indios” o “indígenas”?..... 66

Teologías indias-indias e indias-cristianas..... 67

Los pueblos indios, ¿sujetos de teología?..... 71

Contexto político, cultural y eclesial..... 73

II. CONQUISTA, EVANGELIZACION Y DESTRUCCION DE LOS PUEBLOS INDIOS.....	74
Destrucción y expropiación de los pueblos indios a nivel político, económico y ecológico.....	74
Destrucción y expropiación de los pueblos indios a nivel cultural y religioso: papel de la evangelización.....	76
Evangelización conquistadora y conversión al cristianismo.....	80
Tipología de la vida religiosa indígena hoy.....	81
III. LA INSURGENCIA DE LOS PUEBLOS INDIOS COMO SUJETOS POLITICOS, CULTURALES Y RELIGIOSOS: LA TEOLOGIA INDIA-INDIA.....	84
Resistencia e insurgencia de los pueblos indios como sujetos.....	84
Insurgencia de los pueblos indios como sujetos culturales.....	85
Insurgencia de los pueblos indios como sujetos religiosos y teología india-india.....	87
Religión y cosmovisión indígena.....	89
Rescate de las religiones originarias.....	92
Las religiones como lugar de resistencia indígenas.....	93
Teologías indias-indias y relación con el cristianismo.....	96
Los pueblos indios ¿sujetos de teología?.....	98
VI. INSURGENCIA DE LOS PUEBLOS INDIOS COMO SUJETOS. DESAFIO PARA LAS IGLESIAS Y TEOLOGIAS CRISTIANAS: EL MACROECUMENISMO.....	101
El movimiento indígena, negro y popular; signo de contradicción para los cristianos.....	102
La iglesia católica, del cristianocentrismo al macroecumenismo.....	105
Nuevos horizontes abiertos por el macroecumenismo.....	107
V. INSURGENCIA DE LOS INDIOS CRISTIANOS COMO SUJETOS DE LA IGLESIA Y LA TEOLOGIA.....	111

Insurgencia de los indios cristianos como sujetos e inculturación del evangelio.....	111
Los indios sujetos de la iglesia: hacia una iglesia autóctona.....	114
La comunidad india ¿sujeto de la lectura bíblica? hacia una lectura india de la Biblia.....	118
La comunidad india ¿sujeto de la teología india cristiana?.....	120
La comunidad india sujeto de la teología; implicaciones metodológicas.....	124
 CONCLUSION.....	 127
 4. LA INSURGENCIA INDIGENA DE CHIAPAS ¿ULTIMA GUERRILLA DEL SIGLO XX O PRIMERA MOVILIZACION POPULAR DEL SIGLO XXI?.....	 129
Sentido de la pregunta.....	129
 I. LOS DOCUMENTOS DEL 29 DE AGOSTO.....	 132
EZLN: El Gobierno no quiere la paz, nosotros sí.....	132
El EZLN al Ejército Popular Revolucionario.....	133
 II. INVITACION DEL CONGRESO NACIONAL INDIGENA AL CCRI.....	 136
 III. SORPRESA: El Ejército Zapatista será representado por la comandante Ramona.....	 139
La realidad, 9 de Agosto: Marcos anuncia la designación de Ramona como delegada del EZLN al Congreso.....	139
10 de Octubre: el EZLN entrega a Ramona a la Cocopa y a la sociedad civil.....	140
10 de Octubre: llegada a San Cristóbal de Las Casas.....	141
11 de Octubre: llegada al Distrito Federal.....	142
 CONCLUSION.....	 143

5. EL DERECHO DE AUTODETERMINACION SOLIDARIA DE LOS PUEBLOS EJE DE UNA NUEVA CIVILIZACION SEGUN EL MOVIMIENTO INDIGENA NEGRO Y POPULAR DE ABYA-YALA.....	147
La opción generadora del movimiento: Por el derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos oprimidos.....	149
Derecho de autodeterminación solidaria y análisis de la sociedad, del continente, del mundo.....	151
Derecho de autodeterminación solidaria y proyecto de alternativa global.....	154
Autodeterminación solidaria, fundamento de la unidad en la diversidad: eje estratégico del movimiento	157
Autodeterminación solidaria en el frente educativo-cultural.....	158
Autodeterminación solidaria en el frente político-jurídico.....	159
Autodeterminación solidaria en el frente económico y ecológico.....	160
Derecho de autodeterminación solidaria y confianza en el futuro	162
6. LA OPCION POR LOS PUEBLOS OPRIMIDOS COMO SUJETOS, EJE DE LA IDENTIDAD Y LA ESTRATEGIA MACROECUMENICAS.....	165
En el clima del 12 de octubre.....	165
I. EL DERECHO DE AUTODETERMINACION DE LOS PUEBLOS OPRIMIDOS, EJE DE LA MOVILIZACION INDIGENA, NEGRA Y POPULAR DEL '92.....	165
II. LA OPCION POR LOS PUEBLOS OPRIMIDOS COMO SUJETOS, EJE DE LA IDENTIDAD MACROECUMENICA.....	172
III. LA OPCION POR LOS PUEBLOS OPRIMIDOS COMO SUJETOS, EJE DE LA ESTRATEGIA MACROECUMENICA....	177
CONCLUSION.....	180

CAPITALISMO, ECOCIDIO, GENOCIDIO:

El clamor de los pueblos indigenas

El título de mi ponencia a un científico social le parecerá quizás demasiado emotivo y dramático. Yo creo que sí, es emotivo y dramático, pero no demasiado. Porque los que pretendemos abordar, son problemas de vida y muerte: para la naturaleza, para muchos pueblos del mundo, para toda la humanidad. Por primera vez la especie humana se encuentra brutalmente ante el problema de su sobrevivencia y con la posibilidad concreta de decidir su destino.

Esto significa que la ecología no es un tema particular entre muchos otros, sino una problemática que involucra la organización económica del mundo y en último término toda la civilización occidental, los valores y la cultura que la inspiran, el modelo de democracia que ella ostenta.

La ecología, terreno de una toma de partido en los grandes conflictos sociales y mundiales

El carácter dramático del problema aparece más evidente, cuando se percibe que la ecología no es una disciplina neutral (como, por lo demás, no lo es ninguna de las ciencias sociales), sino que implica una toma de partido en los grandes conflictos ideológicos de nuestra Época, y en primer lugar en el conflicto Norte-Sur.

Los movimientos ecologistas o verdes de Europa no se ubican fácilmente en el espectro político (izquierda, derecha, centro) justamente porque suelen estar divididos entre sí por las opciones políticas que inspiran consciente o inconcientemente sus análisis y sus alternativas.

Hay una búsqueda ecológica que es parte de la cultura dominante liberal demócrata. Ella denuncia las devastaciones del ambiente, provocadas por la orientación de la economía, pero sin ponerlas en relación con la misma lógica del sistema capitalista y por tanto sin llegar a cuestionarla radicalmente. Por tanto, las alternativas que propone sólo pretenden ser formas de perfeccionamiento del sistema, contribuyendo a su racionalización y estabilidad.

Entre los ejemplos más significativos de este tipo de ecología, quiero citar el Informe Brundtland, publicado en 1987 por la comisión mundial para el ambiente y el desarrollo, nombrada por las Naciones Unidas; y la Cumbre de la tierra, celebrada en Río de Janeiro, en junio de 1992.

El momento más "avanzado" en la integración de la ecología a la cultura dominante y por lo tanto a la economía de mercado se da cuando la ecología se convierte en una empresa lucrativa. Por ejemplo, cuando se plantea la exigencia de que los coches, para dejar de contaminar el ambiente, sean provistos de aparatos catalizadores y por tanto la producción de estos aparatos y de carros aptos a recibirlos se convierte en un negocio. Asimismo en ciertos sectores, el producto "más ecológico" llega a ser más competitivo y por lo tanto más rentable.

Pero lo que ubica más decididamente la ecología en la cultura dominante es el silencio que guarda sobre la responsabilidad de las transnacionales, de los organismos financieros internacionales, como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional y de las grandes potencias del Norte en la contaminación y destrucción del ambiente en los países del sur; es también la tendencia a concentrarse, en sus análisis y su búsqueda de alternativas, sobre aspectos particulares y locales, sin llegar a un enfoque global, lo que le permite evitar el problema de la contradicción entre la lógica productivística y competitiva del gran capital y la defensa del ambiente. Queda así relegada la interrogante central de la ecología, que concierne justamente la posibilidad de salvaguardar la naturaleza dentro del presente orden económico mundial.

Nuestro lugar antropológico y ecológico: *La praxis liberadora de los pueblos indígenas*

Nosotros, en cambio, pretendemos aquí contribuir a la elaboración de una ecología que se inserte en una cultura alternativa y liberadora. Es decir que reconocemos desde el primer momento el carácter no neutral sino partidario de nuestro enfoque. Y nos ubicamos para este fin en el lugar antropológico que es la praxis liberadora de los oprimidos, que se convierte así también en "lugar ecológico": los análisis y las alternativas que vamos a proponer pretenden justamente reflejar el punto de vista de los oprimidos como sujetos.

Pero, ¿de qué oprimidos en concreto? Entre los múltiples grupos y pueblos, hemos escogido a los pueblos indígenas concientizados, que manifiestan una sensibilidad excepcional a la cuestión ecológica. Por varias razones. En primer lugar, porque la vida y la sobrevivencia física y cultural de estos pueblos están profundamente vinculadas a la naturaleza. Ellos experimentan en carne propia el efecto devastador que produce el "progreso de la civilización" sobre su ambiente de vida y por eso mismo sobre su vida. Experimentan la coincidencia e interacción entre destrucción del ambiente y destrucción del pueblo, entre ecocidio y genocidio. Ecocidio y genocidio que contribuyen esencialmente a definir el sentido del conflicto fundamental Norte-Sur.

En esta experiencia de muerte, ellos perciben además la amenaza que pesa sobre el futuro de toda la humanidad, si no se verifica a corto plazo una inversión de tendencia histórica. De aquí la convicción de que ellos, al defender la naturaleza, no están sólo luchando por su sobrevivencia, sino que están asumiendo la responsabilidad del destino de la humanidad.

Es para evidenciar el carácter dramático de la problemática ecológica planteada por los indígenas en términos de vida y muerte que hablamos aquí de su clamor, de su S.O.S. ante el ecocidio y el genocidio, del cual son las principales víctimas; de su llamada de atención a toda la humanidad, obnubilada por su "progreso", sobre el abismo hacia el cual está caminando.

Otra razón que nos empuja a valorar particularmente en esta reflexión el punto de vista de los indígenas concientizados, es que ellos poseen un patrimonio cultural y religioso de relaciones armoniosas y cariñosas con la naturaleza (la Madre Tierra, el Padre Sol, la Abuela Luna), que representa un enorme recurso para la humanidad, hasta ahora totalmente ignorado, en su búsqueda de alternativas a la civilización actual. Cuando los pueblos indígenas afirman con orgullo que su cosmovisión tiene ideas y valores, capaces de brindar un aporte a la solución de la crisis de civilización, ellos insisten particularmente en su manera de concebir la relación con la naturaleza. Por supuesto, estarán dispuestos a valorar este aporte sólo los que creen sinceramente en la sabiduría de los oprimidos que emergen a la dignidad de sujetos históricos; y que, por el otro lado, no consideran todas las culturas precolombinas o precapitalistas como inferiores con respecto a la cultura capitalista y por lo tanto definitivamente descalificadas por el "progreso".

Una tercera razón, que nos empuja a valorar en nuestra reflexión el aporte de los pueblos indígenas, es que una ecología militante, como pretende ser la nuestra, no puede contentarse con indicar los caminos de la alternativa, sino que debe preocuparse por identificar los sujetos capaces de realizarla. Ahora el movimiento indígena, continental y mundial, es indudablemente uno de los grandes sujetos comprometidos en la lucha ecológica. Un sujeto, por lo demás, profundamente consciente de que su lucha se tiene que llevar unitariamente con todos los sectores populares del continente y del mundo.

La perspectiva de los pueblos indígenas, la sacaremos de un conjunto de documentos de alcance continental y mundial, producidos por la campaña continental 500 años de resistencia indígena negra y popular (1989-1992), por el primer encuentro continental de los pueblos indios (1991) y por las dos cumbres mundiales de los pueblos indígenas, que Rigoberta Menchú ha convocado en el año 1993.

Nos fundaremos concretamente en los documentos siguientes:

1. Memoria del Encuentro latinoamericano de organizaciones campesino-indígenas, Bogotá, 7-12 de octubre de 1989, Lanzamiento

de la campaña 500 años de Resistencia indígena y Popular, recogida en *Documentos Indios*, Tomo II, por José Juncosa (Comp.), Ediciones Abya Yala, Quito-Ecuador, 1992, pp.283-311; las motivaciones y los objetivos del Encuentro están presentados en el documento de convocación Campaña continental por el autodescubrimiento de nuestra América, Bogotá, mayo de 1989, *ibid.*, pp.275-282. Citaremos estos documentos con la sigla Bogotá.

2. Memoria del II Encuentro continental de la Campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular, Quetzaltenango, Guatemala, 7-12 de octubre de 1991, tomo de 112 pp., editado por la secretaría operativa, en Guatemala, Noviembre de 1991. Lo citaremos con la sigla Quetzaltenango. Esta memoria se encuentra también en *Documentos Indios*, Tomo II, pp.155-218.
3. Memoria del III Encuentro continental de la Campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular, Managua, Nicaragua, 7-12 de octubre de 1992, tomo de 69 pp., publicado por la secretaría operativa continental, Managua, Nicaragua, sin fecha (1993). La citaremos con la sigla Managua.
4. Del I Encuentro continental de los Pueblos Indios (Quito, 17-21 Julio 1990) se ha publicado la Declaración de Quito y Resolución del Encuentro Continental de Pueblos Indígenas en *Documentos Indios*, Tomo I, pp.231-278. Citaremos el documento con la sigla Quito.
5. De la Primera Cumbre de Pueblos Indígenas (B'okob, Chimaltenango, Guatemala, 24-28 de Mayo de 1993) se ha publicado el Informe Final, 52 pp. Citaremos el Documento con la sigla Chimaltenango.
6. De la Segunda Cumbre de Pueblos Indígenas, pudimos consultar las Reflexiones ante la segunda reunión cumbre de los pueblos indígenas, de Rigoberta Menchú, 6 pp.; el Informe preliminar de relatoría, 34 pp., y el Informe final. Citaremos estos textos con la sigla Oaxtepec.

En estos documentos, líderes indígenas de Abya Yala y de todo el mundo, brindan análisis rigurosos de la destrucción ecológica y proponen alternativas para invertir la tendencia histórica. Análisis y alternativas abordan la ecología no como un sector aislado de la sociedad y el mundo, sino como estrechamente vinculado con los otros aspectos de la sociedad, particularmente el político y jurídico, el económico, el cultural y religioso. En el centro de los análisis y de las alternativas se encuentra justamente la denuncia de la contradicción radical entre el gran capital y la defensa del ambiente; y la convergencia entre destrucción del ambiente y exterminio de los pueblos indígenas, en otras palabras entre ecocidio y genocidio.

Queremos ahora desde el punto de vista de los indígenas,

1. abordar el análisis de la relación entre capitalismo y defensa del ambiente, evidenciando la contradicción entre ellos;
2. explorar los caminos de una alternativa ecológica al capitalismo.

I. LA CONTRADICCIÓN CAPITALISMO - NATURALEZA

El análisis, aparentemente fragmentario, de las causas de la opresión, realizado por la Campaña "500 años de resistencia indígena, negra y popular", desenmascara en realidad la coherencia rigurosa y aplastante de todo un sistema de dominación, en sus dimensiones locales, nacionales y mundiales. Esto le permite caracterizar la civilización occidental cristiana como un sistema racista, de dominación, discriminación y muerte.

El análisis hace hincapié en la experiencia de cada pueblo indígena al interior de su "estado nacional", que lo lleva a denunciar una forma de "colonialismo interno", es decir un sistema nacional de dominación, marcado por un racismo político y jurídico, cultural y religioso, económico y ecológico. A su vez el colonialismo interno remite al "colonialismo externo", es decir al sistema mundial de dominación y la relación Norte-Sur.

Al calificar la civilización occidental en su conjunto como racista, el movimiento indígena negro y popular está dando, sobre la base de

su enorme experiencia histórica, un aporte significativo a la interpretación del racismo y a la concientización de la humanidad sobre este tema crucial. Porque la noción corriente de racismo se refiere a las manifestaciones “monstruosas” y “criminales” del complejo de superioridad de una raza sobre las otras: como es el caso del nazismo o, en la Europa de hoy, de los *naziskin* alemanes o de los *lepenistas* franceses. Sin embargo, el análisis de la Campaña 500 años lleva a descubrir una forma de racismo más universal y más oculta, porque forma parte de la ideología que ha justificado las conquistas y colonizaciones realizadas por los países del Norte, y por tanto de las estructuras de dominación que ellas han engendrado. Un racismo que ha llegado a formar parte de lo normal, y que como tal está interiorizado por las grandes mayorías de los ciudadanos del Norte y quizás también del Sur.

Raíces del colonialismo y el racismo: *El capitalismo transnacional*

Profundizando luego el análisis, los delegados identifican las raíces del colonialismo y del racismo en el capitalismo neoliberal percibido como sistema de dominación económica transnacional, y por tanto como negación de la autodeterminación de los sectores indígenas, negros y populares.

“Los distintos modelos de colonización han mantenido una constante en cuanto a los atropellos, agudizados por la implantación de sistemas racistas, que se fortalecen con el modelo económico neoliberal” (Managua, p.23). “El neoliberalismo constituye una mera expresión del neocolonialismo y está dirigido a afianzar las estructuras de dependencia de los pueblos de nuestra América” (Quetzaltenango, p. 40)

Es significativo que, en el II Encuentro Continental de la Campaña, sea la comisión “Derechos humanos, derechos indios” la que denuncia más vigorosamente los efectos devastadores del sistema: “La imposición de la llamada “democracia” del sistema capitalista neoliberal, saqueador de recursos, genocida, etnocida, que por medio de la deuda externa chupa la sangre de nuestros pueblos y genera hambre, miseria, analfabetismo, desnutrición y muerte” (p.43). Poniendo esta denuncia

en primera plana, la comisión identifica en la misma lógica despiadada del capitalismo una violación masiva de los derechos humanos y en particular de los derechos indios; y la raíz de innumerables otras violaciones. De tal manera denuncia la esencia racista del sistema capitalista neoliberal.

Entre las consecuencias más graves de la lógica capitalista, los indígenas señalan la desnutrición y el hambre: "La tenaz introducción de monocultivos, el destrozo de nuestra rica y variada producción y alimentación tradicionales, la depredación de nuestros manglares y selvas, han provocado la introducción de cambios en sistemas alimenticios que generan la creciente desnutrición de nuestros pueblos" (Quito, p.262). "Se imponen modelos de desarrollo económico ajenos a nuestra cultura y necesidades en base a monocultivos, que nos obligan a producir lo que les interesa a monopolios internacionales" (p.262-3).

No sorprende, después de estos análisis, el pronunciamiento de los jóvenes, quienes interpretan el sentimiento general : "Rechazamos la imposición del modelo económico neoliberal, como una forma de opresión y colonización de nuestros pueblos" (Quetzaltenango, p.61).

Si la opresión de cada sector popular remite al colonialismo interno , este a su vez remite al colonialismo externo del "imperio capitalista". La "dominación interna, asegura el II encuentro Continental, es consecuencia del colonialismo histórico y del neocolonialismo, lo cual significa la agresión económica, política, social, cultural, moral y espiritual destinada a perpetuar desde adentro el orden injusto sobre nuestros pueblos"(p.36). "En nuestro continente, los gobiernos que se autodenominan democráticos.... han sido fieles títeres de las potencias mundiales que se reparten el mundo, trayendo como consecuencia la pérdida de la soberanía y de los valores religiosos, de la cultura, la violación de los derechos humanos y la corrupción institucional"(p.33). Entonces el continente latinoamericano se presenta como un conjunto de "estados dependientes del imperio capitalista"(p. 48).

Es particularmente insistente la denuncia del imperialismo norteamericano: "La lucha por la tierra y la liberación nacional y social han sido duramente reprimidas por el imperialismo yanqui y las oligarquías

criollas. Millones de campesinos y nacionalidades indígenas han caído víctimas de la violencia y el terrorismo de estado insertados en la doctrina de seguridad nacional y ordenados por el Pentágono" (Bogotá, p.294).

Sin embargo, las grandes potencias suelen intervenir cada vez más bajo el mantel de los organismos financieros internacionales y de las transnacionales. Es el entrelazamiento entre las grandes potencias, las transnacionales y los organismos financieros internacionales que constituye, según este análisis, el bloque dominante del Norte, y que le da un contenido no ideológico, sino trágicamente realista a la palabra "imperialismo". Al imperialismo así entendido se le considera como la causa fundamental de la opresión de los pueblos del Sur y particularmente de los indígenas y negros y de los sectores populares. El imperialismo así entendido es, entonces, al mismo tiempo una estructura racista y el fundamento del racismo mundial.

"Cargamos sobre nuestras espaldas los fardos de una deuda creciente, que no es más que nuestra riqueza convertida en préstamo. Como antes, de nuestras vetas sale el oro; de nuestras entrañas, el petróleo; de nuestro sudor, los capitales; de nuestros sueños las pesadillas de la represión y el hambre.

"Los nuevos pregoneros, en su arrogancia, pretenden ocultar una realidad evidente ante nuestros ojos: el capitalismo no tiene soluciones para garantizar un mundo de paz y de justicia social" (Managua, pp.40-41).

En una palabra: el sistema capitalista, culpable del genocidio perpetrado por las conquistas y colonizaciones del pasado, como del genocidio permanente que se produce en la actualidad es el problema fundamental de la humanidad: no puede entonces de ningún modo brindarle soluciones. Así el movimiento indígena negro y popular percibe el "triunfo del capitalismo" proclamado, después del "derrumbe del comunismo", por la ideología liberaldemócrata.

Dominación capitalista y destrucción del ambiente: *El racismo ecológico*

En el análisis del sistema capitalista y de las relaciones de dominación engendradas por él, asume un papel creciente la dimensión ecológica: es decir la denuncia de la contaminación y destrucción del ambiente, como consecuencia de la ocupación de territorios importantes especialmente por parte de las transnacionales. Donde, coherentemente con la lógica del sistema, el afán de lucro prevalece sobre las exigencias de la vida y el derecho de los pueblos. Este análisis es significativo también como enfoque del problema ecológico desde el punto de vista de los pueblos del Sur. El permite descubrir, como lo planteamos desde el primer momento, que la ecología no es neutral y que existe en la organización del mundo lo que el III encuentro continental empieza a llamar "racismo ecológico" (Managua, p.14). Los líderes indígenas pretenden además introducir en el lenguaje jurídico el término de ecocidio. "Al igual que lo hiciera la Conferencia sobre "Medio Ambiente y Poblaciones Indígenas", que tuvo lugar en Santiago de Chile en 1992, insistimos en la necesidad de tipificar, a nivel nacional e internacional, el "Delito de Ecocidio", por la relación directa que este tiene con el etnocidio y el genocidio" (Rigoberta Menchú, Reflexiones ante la II Cumbre)

Este enfoque de la problemática ecológica presenta algunas características, que intentamos proponer sistemáticamente.

1. El análisis de cada situación tiene como referencia la lucha de los pueblos involucrados, con particular atención a los indígenas, pero sin olvidar a los negros y a los otros sectores populares.
2. El análisis evidencia la convergencia e interacción entre destrucción del ambiente y destrucción de los pueblos, particularmente indígenas, entre ecocidio y genocidio. "El equilibrio y la dinámica de vida en nuestros territorios son destruidos por la explotación voraz de los recursos y la utilización de diferentes elemen-

tos químicos que no sólo envenenan el subsuelo sino también al hombre y todo ser viviente” (Quito, p.262).

“Durante los últimos años nuestra tierra ha sido robada por diferentes gobiernos y por las empresas transnacionales, explotadas de los recursos que se hallan en ella. Estos recursos, por cierto, son necesarios para nuestra sobrevivencia. El resultado de esta explotación no es el desarrollo, sino la muerte de nuestras comunidades, a causa de la contaminación tóxica de la tierra y el agua, y de las políticas etnocidas y genocidas por parte de los gobiernos manipuladores que tratan de destruirnos” (p.275).

Me parece que esta convergencia entre ecocidio y genocidio autoriza a proponer la palabra de ecogenocidio.

3. La destrucción del ambiente provoca la destrucción física y cultural de los pueblos en primer lugar, porque viola su derecho de autodeterminación política, económica, ecológica y cultural; además, destruye sus fuentes de alimentación, provoca desplazamientos violentos etc. Fundado en este análisis el movimiento demanda “el fin de políticas de desarrollo que incrementan la destrucción de la madre naturaleza y nuestra cultura” (Managua, p.22) y exige que “el desarrollo de los pueblos indígenas sea promovido por los mismos pueblos en base a su propia cosmovisión, lo cual evitará la deforestación, la destrucción ecológica y la contaminación de nuestra naturaleza, nuestros ríos, mares, flora, fauna suelo y subsuelo, como es el caso específico de los Pueblos Indígenas de Alaska” (Quetzaltenango, p.47). Asimismo los Delegados resuelven “condenar a los buscadores de minerales que desplazan a los pueblos indígenas del Amazonas, que contaminan su medio ambiente como en el caso de los Yanomamis y otros territorios indígenas, así como las grandes transnacionales, que deforestan el área del Amazonas.” “Decimos no al desplazamiento de las once naciones indígenas ubicadas al este de Canadá, donde se pretende construir 27 represas hidroeléctricas, afectando un área igual al territorio de Francia” (p.62).

4. La destrucción de la naturaleza, que amenaza, a corto y mediano plazo, la sobrevivencia de los pueblos indígenas, amenaza a largo plazo la sobrevivencia de la humanidad.
5. Raíz del ecocidio y del genocidio es la lógica del gran capital o del mercado total, que reduce la tierra a mercancía. "La tierra no debe ser tratada y manejada como una mercancía: no se puede vender o no puede un hombre apropiarse del medio fundamental que garantiza la sobrevivencia no sólo de una población, sino de la humanidad. El atentar contra el equilibrio, romper su armonía significa atentar contra el desarrollo armónico y natural de la humanidad" (Quetzaltenango, p.48).
6. Culpables del ecocidio y genocidio son los latifundistas que concentran en sus manos extensiones crecientes del territorio; las transnacionales, que explotan y saquean los recursos mineros y forestales, implementan la agricultura con química venenosa, contaminan la tierra, el agua, la atmósfera y las mismas personas. Desde su primer Encuentro Continental, la Campaña denuncia el aspecto ecológico de la agresión: "Hoy, después de 500 años, la tierra continúa concentrada en manos de la gran burguesía agraria, comercial y financiera, terratenientes y grandes multinacionales fundamentalmente yanquis. Estas últimas continúan saqueando nuestros recursos naturales, renovables y no renovables, oro, plata, petróleo, etc. con las consecuencias económicas, sociales, políticas y ecológicas que atentan contra la continuación de la vida en el mundo" (Bogotá, p.293).
Los Delegados deciden por lo tanto "rechazar a las transnacionales que sirven a los intereses de los grandes capitalistas financieros... dejando en los campos sólo desolación y muerte" (Quetzaltenango, p.297) Asimismo rechazar "la agricultura implementada por las transnacionales con química venenosa tan dañina para la estabilidad ecológica, económica y la autonomía de las comunidades" (p.295).
7. Existe una constante complicidad entre los grandes poderes económicos y los gobiernos: que venden espacios naturales y reser-

vas ecológicas a transnacionales, confiscan en el nombre del "bien público" territorios indígenas para luego entregárselas a las transnacionales; autorizan y defienden la instalación de estas empresas; construyen ellos mismos centrales hidroeléctricas; contribuyen al desplazamiento forzoso de comunidades indígenas; reprimen violentamente las organizaciones indígenas y populares; con su política contrainsurgente y guerrillera destruyen los bosques, la fauna y la flora; en todos estos campos desconocen y pisotean el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación. Se denuncia, por ejemplo "la confiscación por el Estado, en nombre del "bien público", de territorios indígenas, que se declaran parques nacionales y luego se entregan a las transnacionales. Se citan dos ejemplos: referidos uno a la política de Estados Unidos en Nuevo Mexico, con los pueblos Zuni, Mimbres, Abó, Atrisco y Quari; otro a la política de Ecuador, en los territorios amazónicos" (Quetzaltenango, p.43). " La política contrainsurgente de los gobiernos y consecuencias de las guerras nos han destruido los bosques y la tala nos agrava la desaparición de la fauna y la flora, convirtiéndolos en desiertos, causando sequía y que nuestros ríos se sequen (Managua, p.30).

8. Las responsabilidades fundamentales pesan sobre las grandes potencias del Norte, especialmente sobre Estados Unidos, y sobre los organismos financieros internacionales, que imponen su política destructora a los Estados del Sur; que además los chantajean con los mecanismos de la deuda externa, considerando la entrega del ambiente como forma de pago. Se denuncia particularmente "el cambio de deuda externa por "ecología", nueva práctica etnocida que se da en todos los países... Como ejemplo de estos casos extremos tenemos la lucha de los indígenas por el territorio ACHE en Paraguay, por haberse declarado reserva del Banco Mundial; como también el caso de Honduras en el que la MOSQUITIA (declarado pulmón de la humanidad) está amenazada por la voracidad de las transnacionales, como es la Petrolera Shell..." (Quetzaltenango, p.43).

- 9.. El movimiento denuncia el carácter discriminatorio y racista de las políticas ecológicas con respecto a las mayorías pobres y a los pueblos del Sur. "Las grandes mayorías (pobres) cargamos las consecuencias del deterioro ambiental". Se propone por tanto "presentar una moción de protesta frente a los proyectos de depósitos de basura tóxica en los pueblos de América Latina"; pero sobre todo "protestar y presionar a los gobiernos sobre problemáticas que tenemos como pueblo, responsabilizando a los gobiernos imperialistas y aquellos que fomentan prácticas discriminatorias a los pobres, denunciando los verdaderos culpables del deterioro del medio ambiente" (Managua, p.30).
10. Como lógica consecuencia de esta denuncia, el movimiento rechaza la deuda externa y reivindica la deuda ecológica que las potencias del Norte tienen con los pueblos del Sur. Tenemos que "negarnos a pagar la deuda externa, porque no debemos nada, sino que hemos sido despojados de nuestras riquezas" (p.30). En el mismo encuentro, los delegados de la Región Andina introducen una nueva categoría de análisis, al denunciar la deuda ecológica de las potencias del Norte: "Desconocemos la deuda externa impuesta a los pueblos, reivindicando la deuda histórica y la deuda ecológica que las metrópolis tienen con nosotros" (p.7) .
11. En último término, bajo la acusación de ecogenocidio cae todo el orden mundial, fundado en el neoliberalismo económico, político y cultural; cae, en otras palabras, la civilización occidental. La acusación no se refiere sólo al pasado, sino sobre todo al presente y también al futuro. Porque la lógica del gran capital, que provoca necesariamente estos crímenes, continúa cínicamente su camino de muerte. Los delegados aseguran que "este ataque masivo neoliberal no es más que la continuación del condenable maltrato de recursos materiales y humanos como son el usufructo de nuestros recursos naturales y humanos. Nos referimos a la experimentación química y biológica que se ha venido haciendo en países como Honduras y Puerto Rico, donde ahora mismo se desarrolla un experimento con la siembra de coca y armas quími-

cas" (Quetzaltenango, p.41). Con esta incesante denuncia, el movimiento indígena se convierte en conciencia crítica y profética de nuestra civilización.

Sin embargo, la plena coherencia de la criminalidad con el conjunto del sistema hace que ella quede oculta a los ojos de las grandes mayorías. La encubren pues las propias estructuras económicas y políticas que presentan la dominación como una relación natural y normal; y la cultura colonialista neoliberal, que justifica esta relación. Por eso el movimiento plantea entre las tareas principales de su estrategia la de concientizar al pueblo sobre la función de las transnacionales y del sistema capitalista mundial.

Presupuestos ideológicos del ecogenocidio: *El neoliberalismo*

Describiendo la civilización occidental, los líderes indígenas, negros y populares denuncian también su ideología. Para entender el sentido de su interpretación de la "ideología occidental", que puede resultar chocante para nuestra sensibilidad europea y cristiana, hay que recordar que ella no se funda en textos oficiales, profanos o religiosos, sino en la práctica histórica de occidente, así como sus víctimas la fueron experimentando a lo largo de estos 500 años y la siguen sufriendo en la actualidad. A la luz de esta experiencia, la ideología occidental les aparece marcada, entre otras cosas, por el individualismo, el economicismo, el racismo y el militarismo.

El individualismo es una concepción de la vida y la sociedad, donde cada persona, grupo social o pueblo persigue sus propios intereses, compitiendo con todos los demás; donde por tanto la ley fundamental es la lucha por la vida con la sobrevivencia del más fuerte.

El economicismo liberal consiste en reconocer como criterio fundamental de las grandes decisiones económicas y políticas las leyes del mercado y por lo tanto la ley del más fuerte, que prevalecen así sobre los derechos humanos, los derechos de los pueblos, los derechos de la

naturaleza. La tierra en particular se considera una mercancía y se dispone de ella con este criterio.

El economicismo liberal implica una noción de productividad, definida como capacidad de producir mercancías; por tanto, considera improductivo lo que sirve únicamente a alimentar y proteger la vida. Implica además una concepción del progreso, el desarrollo y la civilización, definidos esencialmente en función de los avances tecnológicos y militares: lo que autoriza a destruir las culturas y civilizaciones "precapitalistas" o "primitivas", para permitir a los pueblos el acceso a la modernidad.

El economicismo conlleva una interpretación de la relación Norte-Sur cuyo eje es la noción de "deuda externa", (decididamente rechazada, como lo hemos recordado, por los indígenas, que hablan, al contrario de la "deuda histórica" y la "deuda ecológica" del Norte). Se justifica así la entrega de la soberanía nacional de los estados del Sur a los organismos financieros internacionales, las empresas transnacionales y las potencias del Norte.

Así el economicismo liberal engendra el racismo, es decir el complejo de superioridad de los pueblos "más avanzados", que se sienten legitimados a imponerles a los otros sus modelos políticos, económicos y culturales.

El racismo se expresa también en una concepción de la soberanía nacional que le atribuye un poder absoluto al estado y desconoce por lo tanto el derecho de autodeterminación de los pueblos, particularmente de los pueblos "culturalmente atrasados". Se traduce asimismo en una concepción de la unidad nacional, que desconoce el pluralismo cultural y étnico, y define la unidad en función de la cultura dominante. Se justifican así las políticas integracionistas y asimilacionistas con respecto a los indígenas y negros; inclusive la destrucción de las culturas "arcaicas" y los pueblos que las representan.

El colonialismo conlleva inevitablemente el militarismo, es decir la reivindicación, por parte de los pueblos que se consideran superiores, del derecho de imponer su acción civilizadora con las armas: percibiendo en la superioridad militar un signo de superioridad ética y cul-

tural. El militarismo se presenta a menudo bajo el nombre de "doctrina de la seguridad nacional", que permite identificar como enemigos internos a todos los rebeldes y justifica su represión violenta.

La contradicción capitalismo-naturaleza, parte de la contradicción capitalismo vida

Hay consenso en el movimiento continental indígena negro y popular en denunciar la estructura conflictiva de la sociedad y del mundo. Ahora, una percepción común de la contradicción fundamental es un factor muy importante para la unificación y la eficacia de las luchas.

Para caracterizar estos enfrentamientos, los documentos no recurren a la fórmula clásica de "lucha de clases": no porque nieguen la existencia e importancia de esta lucha, sino porque la consideran parte de un conflicto más amplio. Por un lado pues entre las estructuras de dominación cobra gran importancia, como lo hemos señalado, la dimensión internacional y transnacional, que ellos designan a menudo con la palabra "imperialismo".

Por el lado de los sectores oprimidos, el movimiento subraya el papel de los pueblos indígenas y negros y de las grandes mayorías populares, constituídas no sólo por obreros y campesinos, sino por desempleados y trabajadores informales, por mujeres, jóvenes, etc., que no se prestan a ser unificados bajo la categoría de "clase explotada" sino más bien bajo la de "pueblo oprimido".

Además en la descripción del conflicto, los análisis no se limitan a las relaciones de "explotación", sino que denuncian relaciones de "dominación", "opresión", "marginación", "exclusión", que se ejercen en formas muy complejas e interdependientes, a nivel económico, político, cultural, religioso etc. y que culminan en el crimen de genocidio y etnocidio. En este análisis, la contradicción capital-trabajo sigue siendo importante pero se la enfoca más bien como un aspecto de la contradicción fundamental capital-vida del pueblo.

Además, los pueblos oprimidos denuncian la amenaza que el sistema de dominación y explotación, autollamado "nuevo orden mun-

dial", representa no sólo para ellos sino también para la naturaleza y para toda la humanidad, presente y futura. En su perspectiva existe entonces una contradicción Gran capital- Vida, donde la palabra "Vida" tiene el sentido más amplio, por cuanto designa la de los pueblos oprimidos, de la humanidad presente y futura y de la naturaleza.

II. HACIA UNA ALTERNATIVA ECOLOGICA A LA CIVILIZACION OCCIDENTAL

El análisis anterior nos ha llevado a la conclusión de que el ecogenocidio es el producto natural de la civilización occidental en su conjunto. Por tanto, la defensa de la naturaleza y de los pueblos a nivel cósmico se podrá realizar sólo en el marco de una alternativa global, política, económica y cultural. Así, el movimiento indígena, que en el análisis ha actuado como conciencia crítica, se nos presenta ahora con un proyecto de alternativa ecológica, inspirado por su cosmovisión.

La cosmovisión indígena, aporte a una alternativa ecológica *Validez actual de las culturas originarias*

Para el movimiento indígena rescatar la cultura no significa sólo redescubrirla sino también revalorarla en la actualidad: es decir, convencerse de que, con respecto a ella, la cultura, la civilización, la religión impuestas por los conquistadores no representan un progreso; y que, en cambio, su propia cultura es capaz de alumbrar, para los pueblos indígenas de hoy y para los otros sectores populares, los caminos de un nuevo futuro, de libertad y dignidad. Sólo a partir de esta convicción, los indígenas de hoy, y particularmente los jóvenes, pueden llegar a asumir con orgullo en su identidad actual la cultura de los antepasados. De lo que se trata entonces, es de rechazar el presupuesto fundamental, con que los colonialistas de ayer y de hoy, han justificado y justifican la imposición de su cultura, religión y civilización: el de su evidente superioridad. De lo que se trata, no es sólo de reivindicar el derecho de cada pueblo a la identidad, sino también de afirmar la superio-

ridad ética y política de sus culturas; que, por supuesto, puede coexistir con una inferioridad científica, tecnológica y militar.

La valoración de culturas que la ideología occidental denomina "primitivas" o "arcaicas" o "precapitalistas" supone una concepción del progreso, del desarrollo, de la civilización, que rechaza el economicismo liberal y se inspira, en la cosmovisión comunitarista indígena.

Valorando este patrimonio, el movimiento indígena asume, ante la crisis de civilización, su responsabilidad en la búsqueda de alternativas: "En el ocaso del siglo XX, en el que se dice que la "civilización" está en su máximo apogeo y los avances tecnológicos han rebasado todo cálculo; cuando los dos modelos antagónicos en el mundo no han logrado solucionar los problemas de la humanidad y peor aún entender y solucionar la problemática de los pueblos indios; las llamadas potencias que se yactan de su desarrollo han profundizado la desigualdad, la ambición, la crisis, la destrucción ecológica, y han puesto en serio peligro el equilibrio del planeta, surge vigorosa con su responsabilidad histórica la posición alternativa del pueblo indio, producto de su clara visión cósmica y de su coexistencia armónica con la naturaleza" (Quito, p.261).

Al presentar su proyecto de resistencia y alternativa, el movimiento manifiesta también su confianza en la posibilidad de realizarla, a pesar del obstáculo tremendo representado por el sistema de muerte. Fundamento de esta confianza no es un poder económico y militar, capaz de contraponerse al bloque imperial, sino un poder moral y político representado por el protagonismo de los pueblos y por la "cosmovisión" o sistema de valores que los inspira. No es, en otras palabras, el derecho de la fuerza sino la fuerza del derecho, la solidaridad y la verdad.

Contenido de la cosmovisión indígena

¿Pero cuál es concretamente el contenido de la "cosmovisión", cuáles son los valores, que ella pretende rescatar hoy? Encontramos en los documentos de la Campaña 500 años una respuesta negativa y una

positiva, que se alumbran mutuamente. La respuesta negativa es la contraposición a la ideología colonialista occidental: "El ser indio...significa manejar una visión del mundo que choca con la práctica de la visión colonialista" (Quetzaltenango, p.38).

El contenido positivo de la cosmovisión se encuentra sintetizado en algunos documentos. Por ejemplo, la Declaración de Quito tiene unos párrafos intitulados Nuestra visión cósmica: "Nuestra concepción de territorio se sustenta en la forma de entender el sentido de lo humano y de la naturaleza así como la interrelación de estos. Las formas organizativas, políticas, económicas, de producción, en fin todos estos elementos que conforman nuestras culturas, están enraizados y orientados por lo comunitario; por ello creemos que la tenencia de la tierra debe ser colectiva; por ello la cultivamos en comunidad y entre esta distribuiremos sus frutos; por ello sí creemos en la solidaridad y por ello nuestros hijos son de la comunidad.

"Es este valor de la comunitario desde el cual entendemos el sentido de lo humano y la posibilidad de todos y cada uno de lograr una vida armónica. Asimismo, este convivir fraterno lo es también con los seres, es decir con la naturaleza.

"No nos sentimos dueños de ella; es nuestra madre, no es una mercancía, es parte integral de nuestra vida. Es nuestro pasado, presente y futuro. Creemos que este sentido de lo humano y del entorno no es solamente válido para nuestras comunidades o para los pueblos indoafricanos.

"Creemos que esta forma de vida es una opción, una alternativa, una luz para los pueblos del mundo oprimidos por un sistema sustentado en el dominio entre hombres, entre los pueblos, en el dominio de la naturaleza; un sistema donde prima lo individual, donde los derechos de los pueblos son declaraciones incoherentes con la práctica y donde definitivamente se niegan sus derechos a existir, a tener culturas propias, a la autonomía y a la autodeterminación"(Quito,p.259-260).

Otra síntesis de la cosmovisión indígena, la brinda la memoria del II Encuentro continental, bajo el título de "Ceremonias". Para aclarar el sentido de las ceremonias religiosas celebradas a lo largo del en-

cuentro y su ubicación en la Campaña, se presenta una síntesis de la "cosmovisión" que las inspira. " Por siglos los habitantes de los pueblos originarios que conforman Abya Yala, hemos vivido de acuerdo con todo el sentimiento y creencias que están englobadas en la Cosmovisión, sabiendo que somos parte de un todo en el que todos los elementos que nos rodean son importantes, el Padre Sol, la Abuela Luna, la Madre Tierra, y todos los que la habitamos.

El equilibrio en todas las cosas fue lo que hizo avanzar a nuestros antepasados en la construcción de unas sociedades acorde con lo que los rodeaba, para que nadie ni nada quedara en el olvido.

Es dentro de este espíritu que nuestros abuelos han vivido y resistido dentro de estos 500 años, no olvidando, preservando y transmitiéndonos esta sabiduría que enriquece nuestra vida y nos hace sentir un todo con todos.

Es por este sentir de la Cosmovisión que nosotras viudas, los huérfanos, los presos, los oprimidos, los torturados, los desaparecidos, los que sufren hambre y persecución, estamos resistiendo y encontrando consuelo y apoyo" (Quetzaltenango, p.102).

Estos textos nos permiten identificar las principales características de la cosmovisión indígena. Queremos señalar aquí las que pueden orientar la elaboración de una alternativa ecológica a la civilización occidental.

1. La experiencia religiosa central que esta visión inspira es la de la unidad en la diversidad entre todos los seres: Dios, naturaleza, hombres y por tanto la importancia de todos y cada uno de ellos. Esta experiencia presenta, con respecto a la ideología occidental, dos grandes novedades: que se refieren una a las relaciones entre las personas, la otra a la relación hombre-naturaleza. Por un lado la cosmovisión indígena se contrapone como policéntrica a la ideología etnocéntrica, eurocéntrica y racista de los colonialistas. Por el otro, ella manifiesta la exigencia de superar un antropocentrismo rígido, para reconocer la dignidad de todos los seres de la

naturaleza, no sólo por el servicio que le brindan al hombre, como ambiente de su vida, sino también por su valor propio.

2. A la ideología occidental, fundada en una concepción individualista de la persona, la cosmovisión indígena le contrapone la centralidad de lo comunitario. La persona no concibe su vida y su destino sino insertados armónicamente e inspirados por el valor fundamental de la solidaridad. Este principio orienta las relaciones igualitarias entre hombres y mujeres; exige el carácter comunitario de la propiedad de la tierra, de su cultivo, de la redistribución de sus frutos ; la pertenencia de los hijos a la comunidad. La solidaridad comunitaria se extiende también a las generaciones futuras: en su lucha por la defensa de la naturaleza, los indígenas de hoy se sienten responsables del futuro y de la sobrevivencia de la humanidad. La solidaridad comunitaria se extiende a todos los seres de la naturaleza; y orienta la visión indígena de la relación entre los pueblos.

El solidarismo indígena se contrapone también al economicismo neoliberal, por cuanto asume la promoción solidaria de la comunidad como criterio de las grandes decisiones políticas y económicas y por eso mismo como criterio de progreso, desarrollo y civilización.

3. La convivencia comunitaria se inspira en los valores ético-políticos de autodeterminación, solidaridad, respeto a la diversidad. La autodeterminación no se impone sólo como un derecho de los pueblos sino también como un deber: el de defender su propia identidad. "Nos proponemos levantar alternativas pluralistas y democráticas a la situación de opresión, discriminación y explotación que padecemos, sobre la base de las formas de organización comunitaria, que nos han legado nuestros antepasados" (Quetzaltenango, p.7). "Y es que un reencuentro con nosotros mismos, con nuestras raíces preñadas de sentido comunitario y solidario de esperanza y de vida, no puede sino constituir una respuesta desde la historia a los desafíos del presente" (p.8). "Continuar el fortalecimiento de nuestras Organizaciones y Co-

mités Nacionales, tomando como base los principios, valores morales y experiencias de autogobierno de las comunidades" (p.29). "Esta democracia debería recoger, no solamente las formas comunales de autogobierno, sino los valores como la solidaridad, reciprocidad, apoyo mutuo, la transparencia del poder entre otros" (p.35).

4. La relación entre los pueblos tiene que fundarse en los mismos valores: reconocimiento del derecho de autodeterminación, respeto a la diversidad, solidaridad, igualdad. Sólo a estas condiciones se puede hablar de un "encuentro de culturas".
5. Entre los hombres y la naturaleza tiene que haber una relación de amor, respeto y armonía: "La concepción indígena sobre la tierra se ve enriquecida por los aportes de los movimientos ecológicos... La tierra es la casa de la humanidad..." (p.48). "El desarrollo de los pueblos indígenas, sea promovido por los mismos pueblos en base a su propia cosmovisión, lo cual evitará la deforestación, la destrucción ecológica y la contaminación de nuestra naturaleza, nuestros ríos, mares, flora, fauna, suelo y subsuelo" (p.47). En la declaración de Xelajú, se habla de trabajos inspirados por "la fraternidad y el respeto heredado de nuestros ancestros"... sobre "el significado y el valor que para nosotros indígenas, negros y sectores populares tiene la tierra, ligado a la vida y a la defensa del entorno ecológico y de nuestros recursos naturales" (p.20).

Los distintos aspectos de la cosmovisión indígena en su contraposición a la ideología colonialista neoliberal remiten en último término al derecho-deber de autodeterminación solidaria: es decir que el derecho de autodeterminación no es propio a los pueblos "superiores" sino a todos los pueblos del mundo: por tanto excluye la dominación de un pueblo sobre cualquier otro y al contrario impone un ejercicio de la autodeterminación orientado a crear relaciones de solidaridad entre todos los seres: entre Dios y el universo; entre los miembros de cada comunidad y pueblo; entre hombres y mujeres; entre todos los pueblos

del mundo; entre la humanidad presente y la futura; entre los hombres y la naturaleza.

Entonces, el clamor de los indígenas no es sólo un grito de alerta; es también un mensaje, antiguo y novedoso, dirigido a la humanidad: con un proyecto de vida y civilización y una estrategia para realizarlo. Eje del proyecto y la estrategia es el ejercicio de la autodeterminación solidaria, a nivel político y jurídico, a nivel económico y ecológico, a nivel cultural y religioso.

Eje de la alternativa ecológica a la civilización occidental: *El derecho de autodeterminación solidaria*

Autodeterminación solidaria, alternativa al colonialismo

La contradicción denunciada por el movimiento indígena, negro y popular entre lógica del Gran Capital y Vida tiene una consecuencia evidente, aunque no fácilmente traducible en términos operativos: y es que la respuesta a los problemas fundamentales, empezando por él de la sobrevivencia de los pueblos y de la humanidad, no se puede alcanzar sin quebrar aquella lógica y por lo tanto sin instaurar un nuevo modelo económico y político. No sólo a nivel local, sino también estatal, continental y mundial.

La palabra "alternativa" que vuelve a cada rato en los documentos es, por cierto, muy vaga; pero expresa por lo menos la exigencia de romper con la lógica vigente y de buscar formas nuevas de convivencia y de producción. Más exactamente, se busca una alternativa y un sistema colonialista: y por lo tanto una organización de la sociedad y del mundo fundada sobre el pueblo y los pueblos como sujetos, es decir sobre su derecho de autodeterminación solidaria a nivel político, económico, ecológico, cultural, educativo, religioso.

Al calificarse como solidaria y policéntrica, la autodeterminación popular se contrapone a la autodeterminación etnocéntrica, entendida como justificación de un proyecto imperial de grandeza nacional, fundado en la dominación de otros pueblos.

Esto significa que la liberación de cada pueblo indígena está vinculada a la liberación de todos los sectores populares del mismo estado, pero también a la liberación de los estados nacionales y de todo el continente. La lucha por la autonomía de cada pueblo no se puede separar de la lucha por la soberanía nacional del estado y por la autonomía del continente del dominio imperial del Norte. Indígenas, negros y sectores populares aspiran por lo tanto a solucionar sus problemas propios y a conquistar su autonomía no en forma separada, sino en el ámbito de una "patria grande" multiétnica y multicultural. Por eso, el derecho de autodeterminación solidaria no encuentra un límite en el derecho de los otros pueblos y en los de la humanidad, sino más bien una condición de posibilidad de su propia afirmación.

La autodeterminación así entendida es la esencia de la democracia participativa e implica, además de la participación popular al poder y por lo tanto el ejercicio del poder delegado en relación estrecha con el sujeto popular, la división equitativa de los bienes, el respeto de la vida y de los derechos fundamentales, el reconocimiento de las formas tradicionales de organización comunitaria, etc. Democracia por lo tanto que se contrapone frontalmente al formalismo de la "democracia" liberal, denunciada como violación sistemática, en el nombre del derecho de autodeterminación de los fuertes, del derecho de autodeterminación de los débiles.

Autodeterminación solidaria y alternativa ecológica

El movimiento indígena, negro y popular se propone construir una alternativa a una civilización que está devastando la naturaleza y exterminando los pueblos. Ahora, buscando las causas del ecogenocidio las ha encontrado en un sistema colonialista, donde no sólo los pueblos indígenas sino las grandes mayorías populares están excluidas del poder económico y político real y por lo tanto no pueden ejercer ningún control sobre la tierra y los recursos naturales. En otras palabras, existe un vínculo estrecho entre la destrucción del ambiente y la destrucción de la democracia política y económica.

De aquí la dirección en la que el movimiento indígena, negro y popular busca la alternativa ecológica a la civilización occidental: la del derecho de autodeterminación solidaria de los propios pueblos indígenas y de todos los sectores populares. La afirmación del vínculo estrecho entre defensa de la democracia y defensa del ambiente es el corazón del mensaje ecológico de los indígenas y el más estimulante para la búsqueda de los pueblos del Norte.

“Los pueblos indios consideramos vital la defensa y conservación de los recursos naturales actualmente agredidos por las transnacionales. Estamos convencidos de que esta defensa será real si los pueblos indios son los que administren y controlen los territorios donde habitan, bajo principios de organización propios y formas de vida comunitaria” (Quito, p.235).

“Exigimos a los gobiernos nacionales la suspensión definitiva de otorgamientos de permisos de explotación de recursos naturales renovables y no renovables, al interior de nuestros territorios indios” (p.266). “Impulsaremos programas alternativos de desarrollo social que garanticen la soberanía, autonomía, unidad, integridad ecológica de nuestros pueblos. Desarrollaremos nuestra propia política económica en base a la utilización armónica de nuestros recursos naturales, orientados primero al mejoramiento de nuestros pueblos, que nos permitan alcanzar niveles de autogestión, dando una nueva alternativa al orden económico internacional” (p.267).

“La concepción indígena sobre la tierra se ve enriquecida por los aportes de los movimientos ecológicos y las aspiraciones y necesidades de los diferentes sectores y estratos de la sociedad. La tierra es casa de la humanidad, con todos los elementos que favorecen el desarrollo de la plenitud de la vida, por lo que la lucha estaría apuntando a que todos los pueblos y naciones originales ejerzan control y autonomía sobre la biósfera y atmósfera” (Quetzaltenango, p.48). “El desarrollo de los Pueblos Indígenas sea promovido por los mismos pueblos, en base a su propia cosmovisión, lo cual evitará la deforestación, la destrucción ecológica y la contaminación de nuestra naturaleza, nuestros ríos, mares, flora, fauna, suelo y subsuelo” (p.47).

Los líderes indígenas resuelven "asumir los proceso de Autonomía y Autodeterminación sobre nuestros territorios y recursos naturales, para:

- Beneficiarnos con el acceso y derecho al uso racional y científico de los recursos naturales a nuestro alcance: mares, ríos, lagos y lagunas, bosques y subsuelo.
- Difundir los beneficios de la biodiversidad, en la educación y conocimiento de la riqueza curativa natural de nuestras plantas y animales.
- Desarrollar los mecanismos de autodefensa y protección de nuestros territorios y recursos" (Managua, p.43).

El movimiento pretende defender la naturaleza no sólo contra la agresión de las transnacionales, sino también contra los efectos de las guerras: "Por el profundo respeto que tenemos a nuestra Madre Tierra, no somos parte de guerras fratricidas, ajenas a nuestra cultura; declaramos a nuestros territorios zonas de paz en caso de guerras y conflictos internacionales" (Quito, p.266).

Esta propuesta lleva a profundizar por un lado la naturaleza del derecho de autodeterminación solidaria; por el otro el sentido de la problemática ecológica. Se evidencia pues en este contexto que el derecho de autodeterminación no tiene como objeto sólo la vida política y económica, sino también, esencialmente, los recursos naturales. Por el otro lado se entiende que una alternativa ecológica estará estrechamente vinculada a una alternativa política económica y cultural, fundada en la afirmación de la autodeterminación popular.

Por cierto, sobre el terreno económico, se hace todavía más difícil brindarle contenidos concretos a aquella autonomía, de la que se proclama la necesidad inderogable. Se trata, por supuesto, de una autonomía que no excluye múltiples dependencias (inevitables en el mundo de hoy), pero sí excluye que los centros decisionales de la vida económica estén sustraídos al control popular y que por lo tanto la vida económica y la misma naturaleza esté subordinada a intereses externos.

En último término la autonomía es la posibilidad de crear una economía independiente en alguna medida de las leyes del mercado capitalista y de su tecnología.

Si bien es cierto que esta exigencia de alternativa económica y ecológica autónoma no se ha concretado todavía en un modelo técnico practicable, ella sin embargo indica con extrema urgencia una dirección de búsqueda para toda la humanidad: porque el modelo económico alternativo no condiciona sólo la autodeterminación de los pueblos, sino su misma sobrevivencia.

Autodeterminación solidaria y reapropiación de la tierra

La autonomía económica y ecológica exige en primer lugar la reapropiación de la tierra de parte del pueblo, vinculada más que nunca a la defensa de la vida. La lucha por la tierra es un terreno fundamental de unidad indígena, negra y popular, donde los indígenas ejercen un papel de vanguardia.

“Las tierras y el pueblo indígena son inseparables. La tierra es vida y no se puede ni comprar ni vender. Es responsabilidad nuestra cuidarla según la tradición, para garantizar nuestro futuro” (Quito, p.267). “Reclamamos que se conceda la soberanía y autonomía política de los territorios ancestrales ocupados por las comunidades autónomas” (Quetzaltenango, p.61).

La importancia vital de esta reivindicación es expresada muy elocuentemente por los obispos guatemaltecos, citados, con letra mayúscula, en la memoria del II encuentro continental: “El clamor por la tierra es, sin duda alguna. El grito más fuerte, más dramático y más desesperado que se escucha en Guatemala, brota de millones de pechos de guatemaltecos que no solo ansían poseer la tierra, sino ser poseídos por ella” (Carta Pastoral Colectiva del Episcopato Guatemalteco, Febrero de 1988, p.66).

Los indígenas y los campesinos se proponen ejercer su derecho a la tierra de dos formas concretas, que son dos terrenos de lucha unitaria, respectivamente legal e ilegal: la reforma agraria y la ocupación de

tierras. La síntesis de sus reivindicaciones es un proyecto de reforma agraria auténticamente indígena y popular, que hasta ahora no se ha dado en ningún país del continente "con excepción de Cuba y Nicaragua" (Bogotá, p.293). "Durante estos 500 años, hemos sido sometidos por los españoles, portugueses, ingleses, franceses, y en la etapa actual por el imperialismo norteamericano, que, entrelazado con las oligarquías criollas, implementa reformas agrarias que remodelan el sistema capitalista, modernizando la dependencia sin cambiar la situación económica y social, entrando en contradicción con los verdaderos intereses de los campesinos y territorios de las nacionalidades indígenas" (p.292). "Ante tal situación reafirmamos nuestro compromiso de seguir fortaleciendo la unidad de los pueblos latinoamericanos, para continuar luchando por una reforma agraria auténtica e integral que garantice el desarrollo propio indígena y la incorporación con los campesinos al proceso de desarrollo económico, político y social hasta lograr la liberación definitiva jugando un papel protagónico en este proceso" (p.294). Se resuelve por tanto "luchar por una reforma agraria integral y democrática, cambiándo las estructuras de concentración de la tierra, expropiando los grandes latifundios y transnacionales que insertándolos al desarrollo de nuestros países, permita cambiar las condiciones de vida, salud, vivienda educación, electrificación, asistencia técnica, comercialización, etc." (p.295).

Pero, conociendo por experiencia secular la resistencia de casi todos los gobiernos a estas reivindicaciones, ellos deciden al mismo tiempo "el fortalecimiento de nuestras organizaciones indígenas y campesinas, para defender los territorios, tomando tierras sin esperar políticas agrarias del Gobierno." (p.294) Hacemos un llamado urgente a nuestros pueblos indios a retomar posesión de tierras o territorios comunales, a fomentar la unidad mediante estrategias concretas de una red de intercomunicación y solidaridad, que elimine fronteras y límites de cualquier clase" (Quito, p.266).

Estas luchas legales o ilegales por la reapropiación de la tierra encuentran su plena justificación en el derecho de los pueblos originarios sobre las tierras que les pertenecían, que les fueron arrebatadas por

los conquistadores de Europa y Norteamérica y que les siguen arrebatando las potencias del Norte, las empresas nacionales y transnacionales, los latifundistas, los Estados Nacionales, las iglesias, etc. Supone entonces que los culpables reconozcan sus crímenes, por tanto su deuda histórica y ecológica, y que estén dispuestos a pagarla.

Sin embargo, estas reivindicaciones chocan contra el muro del etnocentrismo, que les impide a los europeos y norteamericanos de hoy, como a sus ancestros, reconocer a los indígenas como sujetos de historia; que por lo tanto les impide percibir en los procesos de colonización una violación sistemática y criminal de sus derechos fundamentales. Además, los colonialistas de hoy se niegan a asumir las culpas cometidas por sus antepasados, aún cuando las reconocen; rechazan la concepción de la responsabilidad, acorde a la cual las culpas de los padres recaen sobre los hijos.

La reivindicación del movimiento indígena, negro y popular se funda, en cambio, sobre una percepción de la continuidad rigurosa entre pasado y presente. "El lenguaje de la historia oficial no sólo coloca un velo sobre el genocidio y saqueo practicado por los europeos a las antiguas civilizaciones de este continente, sino que sigue fundamentando hoy día la la expropiación de los derechos ancestrales que tienen los indígenas en sus territorios" (Bogotá, p.287).

Porque la situación actual de los pueblos ex-coloniales está influida decisivamente por la serie ininterrumpida de agresiones, expropiaciones, injusticias, de las que fueron víctimas. La misma organización económica, política, cultural, religiosa, de la sociedad, que ellos con todo fundamento llaman neocolonialista, es la prolongación de las relaciones coloniales instauradas hace 500 años. Por el otro lado, ellos piensan que el bienestar del cual nosotros gozamos en el Norte, el progreso científico y tecnológico que hemos llevado a cabo son fruto de la acumulación primitiva que hemos realizado depredando y explotando sus riquezas.

Es en el nombre de esta continuidad entre pasado y presente, como ellos piensan poder exigir hoy la reparación de crímenes de los que

ellos sufren hoy las consecuencias mientras que nosotros gozamos hoy sus beneficios.

Es urgente que este problema deje de ser considerado un juego intelectual de algunos moralistas, para recobrar su puesto en la conciencia de la humanidad, como una de las cuestiones morales y políticas, que condicionan su futuro.

Este reconocimiento efectivo sería el signo esperanzador de que una nueva historia, fundada en la fuerza del derecho, la justicia, la solidaridad, está empezando.

CONCLUSION

Es particularmente evidente en el terreno de la ecología que el punto de vista de los pueblos indígenas puede ser un aporte muy rico, en esta crisis de civilización, a la toma de conciencia y a la búsqueda de la humanidad. En la medida en que nos ayudan a descubrir problemas e intereses vitales que tenemos en común, como son en primer lugar los problemas, indisociables, de la naturaleza y la democracia, los indígenas están llamando a una alianza de todos los sectores populares de América Latina, de Europa y del mundo entero, para la formación de un bloque histórico popular, continental y mundial, llamado a contraponerse, en perspectiva, al bloque imperial del Norte.

Propongo entonces que, como conclusión de nuestro encuentro nos comprometamos a respaldar con este espíritu el Decenio internacional de los pueblos indígenas, proclamado por las Naciones Unidas, del 10 de diciembre de 1994 al 10 de diciembre de 2004.

A lo largo del Decenio, el movimiento indígena mundial se propone luchar fundamentalmente a dos niveles:

1. Desarrollar una intensa acción diplomática ante las Naciones Unidas y ante cada uno de los Estados donde viven sus pueblos, para conseguir el reconocimiento oficial de sus derechos, especialmente con la aprobación del "proyecto de declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas" preparado por el

Grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas de las Naciones Unidas.

2. Lanzar una campaña de concientización de los propios pueblos indígenas sobre sus derechos; y de concientización de la humanidad sobre la marginación histórica de los pueblos indígenas y sobre los problemas que ellos plantean con respecto a su propio futuro y al futuro de la humanidad.

Mi propuesta es que nos comprometamos a respaldar el Decenio, entendiéndolo no sólo como un período de solidaridad más activa y beligerante, sino también como un tiempo de concientización de la humanidad sobre los crímenes y los riesgos de nuestra civilización y sobre los caminos de la alternativa. En este espíritu el Decenio de los pueblos indígenas tendría que ser también el decenio de la Madre Tierra Pachamama.

Quiero concluir evocando el clima de esperanza, para los pueblos indígenas y para el mundo, en que se realiza esta movilización, y que encuentra su elocuente expresión en la Declaración final de la II Cumbre : "En esta II Reunión Cumbre de los Pueblos indígenas arribamos a las conclusiones que más abajo se enuncian, en las que expresamos nuestras esperanzas para el futuro de nuestros pueblos, conscientes de que recogen también nuestras aportaciones para la paz en el mundo y la sobrevivencia de la humanidad en el próximo milenio..."

"Han pasado los 500 años de obscuridad y hoy sabemos que este es el tiempo del Nuevo Amanecer que ha de alumbrar el futuro de nuestros pueblos".

EL DERECHO DE AUTODETERMINACION RELIGIOSA DE LOS PUEBLOS INDIGENAS

Cuestionamiento de la Evangelización¹

En la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos está ocupando el lugar central el derecho de autodeterminación, condición y fundamento de todos los otros. Reivindicando este derecho, los pueblos pretenden rescatar su identidad y afirmarse como sujetos, frente a una organización de la sociedad y del mundo, que ellos caracterizan como colonialista, orientada a expropiarlos de su mismo ser.²

1 Ponencia presentada al Simposio Indolatinoamericano, segunda sesión, sobre Derecho indígena y autonomía, celebrado del 23 al 27 de Octubre de 1995, en Jaltepec de Candoyac Mixe, Oaxaca, México.

2 Testimonio elocuente de la importancia que los pueblos indígenas le atribuyen hoy al Derecho de autodeterminación es la Declaración de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México, sacada por el Primer Simposio indolatinoamericano sobre los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, 27-31 de octubre de 1993, donde se dice: "Reafirmando que el ejercicio de la libre determinación es un derecho humano para los pueblos, como condición sin la cual es imposible disfrutar de todos los demás derechos humanos reconocidos internacionalmente..."

He podido por mi parte verificar la centralidad que el derecho de autodeterminación está asumiendo en el pensamiento y la lucha de los pueblos indígenas en el trabajo, que he realizado, de sistematización de documentos elaborados por la Campaña continental 500 años de resistencia indígena, negra y popular, por el primer encuentro continental de los pueblos indios Y por las dos cumbres mundiales de los pueblos indígenas, convocadas en 1993 por la Premio Nobel de la Paz Rigoberta Menchú, en mi libro *¿Los excluidos construirán la nueva historia? El movimiento indígena, negro y popular*, Editorial Nueva Utopía, Madrid-España, 1994; Centro cultural afroecuatoriano, Quito-Ecuador, y Nicarao, Managua-Nicaragua, 1994. De estos documentos se desprende que la afirmación del derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos es el corazón del movimiento indígena, negro y popular, el marco teórico de sus análisis de la situación nacional y mundial, el fundamento de su proyecto alternativo, el eje de su estrategia en los distintos frentes de lucha.

La importancia vital de este derecho resulta más evidente, en la medida en que se explicitan sus múltiples aspectos e implicaciones, en el campo político, económico, ecológico, cultural, educativo, religioso, etc. Por cierto, la atención se ha concentrado hasta ahora principalmente en el aspecto político, es decir en el problema de la autonomía. Sin embargo, en el mismo programa de nuestro simposio, se manifiesta una sensibilidad a los otros aspectos del problema: el segundo día pues está dedicado a "los alcances de la autonomía" en lo jurídico, en lo económico, en lo cultural y educativo, en lo religioso.

El derecho de autodeterminación religiosa, un derecho descuidado: ¿por qué?

Yo quiero justamente concentrar la atención sobre un aspecto del derecho de autodeterminación, que considero particularmente importante y particularmente descuidado, el religioso. Particularmente importante porque para los indígenas la dimensión religiosa es un componente fundamental de su cosmovisión y por tanto un constitutivo esencial de su identidad. Particularmente importante porque la negación de este derecho por las iglesias fue históricamente la justificación de las conquistas y por consiguiente de la violación del derecho de autodeterminación en todos sus aspectos. Se trata, al mismo tiempo, si no me equivoco, de un derecho bastante descuidado en la lucha indígena. El aspecto religioso del derecho de autodeterminación se suele citar entre muchos otros³, pero llega raramente a ser objeto de una reivindicación y de un análisis específico. ¿Por qué?

³ Un ejemplo de esta referencia al aspecto religioso de la autodeterminación lo brinda el artículo 31 del proyecto de Declaración de los Derechos indígenas elaborado por el grupo de trabajo de Naciones Unidas: "Los pueblos indígenas, como forma concreta de ejercer su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, entre ellas la cultura, la religión, la educación, la información, los medios de comunicación, la salud, la vivienda, el empleo, el bienestar social, las actividades económicas, la administración de tierras y recursos, el medio ambiente y el ingreso de personas que no son miembros, así como las formas y medios de financiar estas funcio-

Me atrevo a proponer algunas hipótesis de explicación. En primer lugar, muchos indígenas cristianos han interiorizado la ideología de las iglesias, que descalifican y hasta demonizan las religiones originarias. Por lo tanto, ya no las perciben como un constitutivo de su identidad; y no consideran su rescate como un progreso, sino más bien como un retroceso. Por eso mismo, ellos no perciben la evangelización como una violación de su derecho de autodeterminación religiosa; aún más, distinguiendo conquista y evangelización, concentran su denuncia sobre la primera y valoran positivamente la segunda. Ahora, la reivindicación de un derecho se impone como urgente, sólo cuando estalla la conciencia de que este derecho está siendo violado. En el caso del derecho de autodeterminación religiosa, esa conciencia no parece haber alcanzado, entre los indígenas, una dimensión de masas; lo que explicaría el descuido de esta reivindicación.

En otras palabras, la violación sistemática del derecho es tan profunda que llega a convencer, no sólo a los victimarios sino a las propias víctimas que ese derecho no existe. Por un lado pues los conquistadores proponen una justificación teológica de su hazaña, fundada sobre el derecho-deber del imperio cristiano de evangelizar a todos los pueblos, que, en la interpretación de la cristiandad, implica la negación del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas, particularmente en el campo religioso.

Por el otro lado, el sistema de dominación instaurado por los conquistadores y colonizadores no es puramente político, militar y económico, sino también cultural y religioso: implica pues formas de violencia cultural y espiritual, orientadas a cristianizar al indígena, es decir a

nes autónomas." Asimismo, el artículo 12: "Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus diseños, ceremonias, tecnologías, artes gráficas, dramáticas y literaturas, así como el derecho a la restitución de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que han sido privados sin su consentimiento libre e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres".

erradicar su cultura, religión e identidad, para imponerle las del conquistador.

Es justamente esta manipulación del espíritu de los indígenas que puede llegar a extinguir en ellos la misma conciencia de sus derechos. Puede hasta convertir al propio indígena en un agente pastoral occidentalizado, y por lo tanto en un cómplice inconsciente de la obra de destrucción cultural y espiritual de su pueblo.

Otra explicación del descuido, por parte de muchos indígenas, de su derecho de autodeterminación religiosa, la brinda la relación actual entre los indígenas y las iglesias. En muchas situaciones, las iglesias les están dando a los pueblos indígenas, además de asistencia religiosa, un apoyo económico, político y cultural. Por cierto, en la mayoría de los casos, se trata de una ayuda asistencial: que, sin embargo, en un clima de lucha por la sobrevivencia, no se puede menospreciar. Además, algunas iglesias llegan a tomar partido por los indígenas en su enfrentamiento con el estado, los terratenientes o las multinacionales. Por tanto, ellas no son percibidas como opresoras sino como protectoras y aliadas. En este contexto, es más difícil que el pueblo tome conciencia de la violencia moral que coexiste con la solidaridad. Y los mismos que toman conciencia de ella, difícilmente llegan a denunciarla, para no perjudicar el apoyo efectivo que reciben.

Por el otro lado, en los métodos actuales de evangelización la violación del derecho de autodeterminación de los pueblos no es tan evidente como en otras épocas y por tanto es más difícil que se la perciba. También es difícil definir en que tendría que consistir el desagravio de esta violación, cuando se llega a reconocerla.

Además, en términos generales, el reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa presenta dificultades particulares para los creyentes de religiones que, como el cristianismo, se consideran las únicas verdaderas: porque parece estallar en su ideología una contradicción entre el derecho-deber de evangelizar, es decir cristianizar, a todos los pueblos y el reconocimiento del derecho de cada pueblo a escoger libremente su forma de relación con Dios. Son dificultades análogas a

las que el cristianismo siempre encontró y sigue encontrando en reconocer el derecho, individual o colectivo, de libertad religiosa.

Un derecho constitutivo de la identidad indígena

Sin embargo, la presencia de tantos obstáculos acrecienta la importancia de la toma de conciencia de este derecho, de la denuncia de sus violaciones y de la reivindicación de un desagravio, como momento esencial del proceso de liberación indígena. El derecho de autodeterminación religiosa pues es un aspecto esencial del derecho de autodeterminación de los pueblos, y por lo tanto un componente fundamental de su cultura e identidad. Es también un aspecto del derecho a la diversidad, aplicado a la esfera religiosa. Es el derecho de libertad religiosa, definido ya no en relación al individuo sino a una colectividad, y más exactamente, a un pueblo. Pero justamente esta distinción nos permite entender que afirmar el derecho de autodeterminación religiosa de los pueblos significa realizar un progreso con respecto a la afirmación del derecho individual a la libertad religiosa; significa además tener que enfrentar nuevos problemas y chocar contra nuevos obstáculos.

El reconocimiento de este derecho es parte esencial de la cultura indígena, que se caracteriza por la afirmación de la unidad en la diversidad entre todos los seres de la naturaleza, entre todos los pueblos y entre todas las religiones. El sentido de este derecho se define más claramente en relación con las violaciones evidentes de que fue objeto a lo largo de la historia y con las violaciones más ocultas de que es objeto actualmente. Violaciones que, por ser legitimadas teológicamente, llegan a ser negaciones del mismo derecho, lo cual es la forma más radical de violación.

Partiremos entonces de la denuncia de las violaciones, para reflexionar luego sobre el contenido positivo del derecho y sus implicaciones en la renovación de las relaciones entre las religiones y particularmente en la renovación del cristianismo.

En el enfoque del problema, quiero asumir en toda la medida de lo posible el punto de vista de los indígenas más concientizados, expre-

sado en múltiples documentos producidos por encuentros continentales y mundiales⁴.

Negación y violación del derecho de autodeterminación religiosa en la conquista de América⁵

La conquista de América conllevó una violación, aún más, una negación sistemática y brutal del derecho de autodeterminación de los

4 Para un análisis de estos documentos remito a *¿Los excluidos construirán la nueva historia?*, cit. Los principales textos a los cuales me refiero son los siguientes:

1) Memoria del Encuentro latinoamericano de organizaciones campesino-indígenas, Bogotá, 7-12 de octubre de 1989, Lanzamiento de la campaña 500 años de Resistencia indígena y Popular, recogida en *Documentos Indios*, Tomo II, por José Juncosa (Comp.), Ediciones Abya Yala, Quito-Ecuador, 1992, pp.283-311; las motivaciones y los objetivos del Encuentro están presentados en el documento de convocación "Campaña continental por el autodescubrimiento de nuestra América", Bogotá, mayo de 1989, *ibid*, pp.275-282. Citaremos estos documentos con la sigla Bogotá. 2) Memoria del II Encuentro continental de la Campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular, Quetzaltenango, Guatemala, 7-12 de octubre de 1991, tomo de 112 pp., editado por la secretaría operativa, en Guatemala, Noviembre de 1991. Lo citaremos con la sigla Quetzaltenango. Esta memoria se encuentra también en *Documentos Indios*, Tomo II, pp.155-218. 3) Memoria del III Encuentro continental de la Campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular, Managua, Nicaragua, 7-12 de octubre de 1992, tomo de 69 pp., publicado por la secretaría operativa continental, Managua, Nicaragua, sin fecha (1993). La citaremos con la sigla Managua. 4) Del I Encuentro continental de los Pueblos Indios (Quito, 17-21 julio 1990) se ha publicado la Declaración de Quito y Resolución del Encuentro Continental de Pueblos Indígenas en *Documentos Indios*, Tomo I, pp.231-278. Citaremos el documento con la sigla Quito. 5) De la Primera Cumbre de Pueblos Indígenas (B'okob, Chimaltenango, Guatemala, 24-28 de Mayo de 1993) se ha publicado el Informe Final, 52 pp. Citaremos el Documento con la sigla Chimaltenango. 6) De la Segunda Cumbre de Pueblos Indígenas, pudimos consultar las Reflexiones ante la segunda reunión cumbre de los pueblos indígenas, de Rigoberta Menchú, 6 pp.; el Informe preliminar de relatoría, 34 pp. y el Informe final. Citaremos estos textos con la sigla Oaxtepec.

5 Para un desarrollo más amplio de este tema, remito a mi libro *La conquista ¿con qué derecho?*, Madrid-España, Editorial Nueva Utopía, 1992; la edición latinoamericana sale con el título *La conquista permanente*, Ediciones Nicarao, Managua-Nicaragua, San José-Costa Rica, Dei; Centro de Estudios Antonio de Montesisnos y Estudios Ecuménicos, México D.F.

pueblos indígenas a nivel económico, político, cultural y religioso. La negación del derecho de autodeterminación religiosa no fue sólo un aspecto de la agresión sino que fue además su justificación. Cristóbal Colón y luego los conquistadores, con la bendición de la iglesia, presentaron su hazaña como el camino trazado por la Providencia de Dios, para la evangelización y la salvación de aquellos pueblos.

Esta justificación, elaborada en el marco de un régimen de cristiandad, se funda en último término en el principio teológico: "Fuera de la iglesia no hay salvación". En otras palabras: el cristianismo es la única religión verdadera y salvífica. Ahora, el que posee la verdad salvífica tiene el derecho y el deber de comunicársela e imponérsela a los que no la tienen, porque de lo contrario estos se van a perder.

Entonces la posesión de la verdad religiosa le confiere a la cristiandad, es decir al imperio cristiano, una superioridad y por consiguiente una forma de autoridad y responsabilidad paterna con respecto a los pueblos inferiores, que conlleva el derecho deber de evangelizarlos, someterlos y civilizarlos.

Otra implicación de este razonamiento es que las religiones no cristianas, y particularmente las de los pueblos indígenas, son falsas y llevan a los pueblos que las profesan a la perdición. Por tanto no existe ningún derecho de los pueblos a la autodeterminación religiosa, que sería un derecho al error y la perdición eterna. Existe, en cambio, el derecho de la cristiandad, que representa a Dios, a imponer la verdad salvífica a todos los pueblos. El derecho de evangelizar entra entonces en contradicción con el derecho de autodeterminación de los pueblos y conlleva su negación.

Estos presupuestos no justificaron sólo la conquista y la evangelización coercitiva de los pueblos, sino también el exterminio de sus libros sagrados, de sus templos y lugares de culto, la persecución de sus sacerdotes, la proscripción de sus dioses y sus ritos: las religiones ori-

ginarias fueron obligadas a buscar refugio en las montañas o a disfrazarse de cristianas en distintas formas de sincretismo para sobrevivir⁶.

Nada extraño entonces que a los ojos de los indígenas el cristianismo aparezca como una religión europea, parte integrante y fundamental del sistema racista occidental, y por lo tanto cómplice de sus empresas criminales. Nada extraño que sus análisis denuncien una contradicción entre cristianismo y derecho de autodeterminación de los pueblos.

“Así, declara el documento de convocación del Primer Encuentro Continental, lo que pudo haber sido un fructífero intercambio entre culturas, desembocó en la imposición de la cultura de los conquistadores, por la fuerza de las armas y la evangelización, en un ordenamiento injusto y discriminador, envenenado por el racismo” (Bogotá, p.276).

En el mismo Encuentro la comisión cultura y autodescubrimiento declara: “El valor de nuestras culturas ha sido ocultado y desconocido por occidente dentro del ámbito universal de la cultura: a nuestra medicina, la consideran brujería; a nuestra religión, superstición; a nuestra historia, mitos, a nuestro arte, folklore; a nuestros idiomas, dialectos, etc...La autonomía y la participación en las decisiones que nos afectan y a las que tenemos derecho, sólo serán garantizadas, si hay un respeto entre los pueblos del mundo, si no nos imponen modelos educativos ajenos, si la educación surge de nuestra realidad, de nuestro pensamiento, si no se niega nuestra historia, si la jerarquía de la iglesia católica no sigue adoctrinándonos en la paciencia, en la resignación, en la sumisión, en el conformismo; si los gobiernos de estos países no siguen entregando nuestras culturas a las manos asesinas de las sectas fundamentalistas, que como el Instituto Lingüístico de Verano y Nuevas Tribus, bajo el pretexto de investigaciones lingüísticas y de evangelización, ubican y saquean nuestros recursos naturales” (pp.298-299).

6 Sobre este tema, he recogido las denuncias del movimiento continental indígena, negro y popular en *¿Los excluidos construirán la nueva historia?*, cit., pp.107-116.

A su vez, la comisión Tierras, territorios y recursos naturales insiste: "Rechazamos el plan de la iglesia del Cimben, porque esta institución está al servicio de políticas de gobiernos títeres, que negocian con el derecho de la autonomía y por haber deteriorado los recursos naturales de las Amazonias, porque tienen una deuda humana con el genocidio, el etnocidio y el arrasamiento a los pueblos indígenas. Deuda cultural, porque pisotearon nuestros valores culturales y nuestras formas de vida. Por lo tanto reclamamos a estas instituciones al servicio de intereses imperialistas, la reparación de todos estos hechos" (p.297).

"Durante estos 500 años, afirma el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indígenas, nos han destruido con la educación y la religión europea, desvalorizando la verdadera sabiduría milenaria de las Nacionalidades de Abya Yala (América)...La religión es el arma con la que nos humillaron y dominaron nuestros pueblos, usurparon nuestras riquezas, dejando en un segundo plano nuestra religión y prácticas espirituales" (Quito p.245).

En la misma línea se expresa el II Encuentro Continental de la Campaña: "Con los invasores llegó la Iglesia, la cual se convirtió en un pilar fundamental, para el sometimiento de nuestros pueblos originarios. El sistema opresor con su ideología y su práctica destructora nos arrebató nuestra tierra, pero no pudo arrebatarnos nuestra mente y nuestro espíritu" (Quetzaltenango, p.52). El sometimiento cultural se realizó entonces a través de la "evangelización impuesta" (p.8). Así que la Declaración de Xelajú habla de "lo realizado por la invasión europea y norteamericana durante estos 499 años de colonialismo, neocolonialismo y evangelización" (p.20). Entre las consecuencias de la dominación cultural se señala "la extinción de las religiones indígenas y creencias populares" (p.44).

La Declaración de Managua recuerda "que fuimos obligados a traslocar a nuestros dioses; a ocultarlos en los cultos clandestinos; a modificar nuestras creencias filosóficas" (Managua, p.40).

Consecuencia lógica de estas denuncias es la proclamación de la deuda histórica de los estados y las iglesias: "Exigimos a los gobiernos e iglesias la desocupación de nuestros territorios como un acto de repa-

ración a los 500 años de genocidio y etnocidio, y así mismo exigimos la repatriación de nuestra riqueza cultural, saqueada y profanada por los europeos” (Bogotá, p.267).

Negación y violación del derecho de autodeterminación religiosa en la actualidad

Se podría pensar que estas denuncias se refieren únicamente al pasado, cuando la evangelización estaba evidentemente vinculada a la violencia política y militar de los colonizadores. Sin embargo las denuncias se refieren también muy vigorosamente a la actualidad. Porque el genocidio cultural y religioso continúa: “Nuestros derechos continúan siendo violados cotidianamente... Al destruir el liderazgo de nuestro movimiento, al practicar la esterilización forzada, quitándonos nuestros hijos y al negarnos nuestras prácticas educacionales y religiosas, los Estados Nacionales están matando a nuestros pueblos...Nosotros compartimos una historia de asimilación forzada a las religiones extranjeras, que niegan la existencia de una espiritualidad natural” (Bogotá, p.274).

Se entiende, en este contexto por qué la “nueva evangelización” se encuentra citada (con la educación, los medios de comunicación, las estructuras militares y jurídicas) entre los medios de que se valen los sectores hegemónicos, para “perpetuar desde dentro el orden injusto sobre nuestros pueblos” (Quetzaltenango, p.36); y por qué la campaña denuncia al mismo tiempo “la imposición de la cultura, religión y civilización occidental a nuestros pueblos”(p.44); o, en otras palabras, “la pérdida de la soberanía, de los valores religiosos, de la cultura”(p.33). Por consiguiente, en el desarrollo de la campaña 500 años, la iglesia católica ha representado uno de los principales obstáculos, porque “muchas ONGs (organizaciones no gubernamentales) se cuidan de dar su apoyo para no entrar en choque con la Iglesia Católica, comprometida, como es lógico, con la celebración oficial, en la que juega un papel importante la evangelización impuesta” (p.6).

En el III Encuentro continental, los sectores populares concentran su denuncia sobre la “manipulación religiosa”: “En las tres últimas

décadas se ha puesto de moda una práctica muy efectiva para lograr sus objetivos de dominación y consiste en la manipulación religiosa de nuestros pueblos. El proyecto sociopolítico y económico de muchos movimientos religiosos provenientes de Estados Unidos es atentar contra la idiosincrasia, la unidad y la movilización solidaria de nuestros pueblos. Por ello nos manifestamos al respecto:

Rechazar enérgicamente la invasión de sectores religiosos fundamentalistas, ultraconservadores y reaccionarios, proveniente de Estados Unidos, ya que impiden la construcción de una convivencia social alternativa al sistema capitalista de dominación... - Interpelar fuertemente a los dirigentes de la iglesia católica, para que renuncien a sus mecanismos que violentan a nuestros pueblos originarios y exigirles un acompañamiento profético solidario con todas las organizaciones indígenas negras y populares" (Managua, p.32).

La ideología religiosa interviene cada vez más, en el sistema de dominación, por medio de las sectas. La declaración de Bogotá denuncia entre los instrumentos del imperialismo para prolongar el genocidio y saqueo practicado por los invasores, "la intromisión de sectas religiosas y organismos como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que avasallan nuestros valores y creencias"(Bogotá, p.285). Los delegados deciden entonces "expulsar al Instituto Lingüístico de Verano, por ser un agenciador de una cultura imperialista, que va avasallando nuestras formas culturales originarias" (p.297).

Estas mismas preocupaciones aparecen en el Primer Encuentro continental de los pueblos Indios, que declara: "Exigimos el retiro del Instituto Lingüístico de Verano y de otros organismos que enarbolan patrones culturales ajenos a las comunidades. Asimismo, los bienes muebles e inmuebles que usufructúan estos grupos, deberán ser entregados para el servicio y beneficio de las comunidades" (Quito, p.248). "Respecto a las sectas religiosas, como el Instituto Lingüístico de Verano, Nuevas Tribus, Alas del Socorro y otras, que se encuentran operan-

do dentro de nuestros territorios indios, declaramos que no existe voluntad política por parte de los gobiernos respecto a la expulsión, para así recuperar la soberanía, autogestión y autodeterminación, a través de la concientización de las comunidades indígenas atrapadas, y la prohibición radical de entrada en nuestras tierras" (pp.267-8).

El tema vuelve con insistencia en el II Encuentro Continental de la Campaña: "La libre determinación ideológica y política de las nacionalidades indígenas en el continente ha sido invadida y obstaculizada por la presencia y proliferación de sectas religiosas ajenas e impuestas, lo cual fomenta división y enfrentamiento, aún en el interior de las propias comunidades, lo cual conlleva además la rápida extinción de las religiones indígenas y creencias populares" (Quetzaltenango, p.44). "Rechazamos la proliferación de sectas fundamentalistas, ya que son un instrumento de dominación ideológica, que promueve la división y la desmovilización de los sectores populares" (p.46). "La intervención de las distintas sectas religiosas apoyadas por los gobiernos entreguistas, que desorganizan las comunidades indígenas y populares, desautorizan las prácticas tradicionales. Por ejemplo en los Estados Unidos y Canadá, la juventud presenta índices altos de suicidio, causados por la enajenación de su práctica espiritual, integralmente relacionada con la protección de la Madre Tierra" (p.60). Entonces para el movimiento indígena el impacto negativo de las sectas consiste esencialmente en que impiden la autodeterminación cultural y política, favorecen la dependencia, provocan el abandono de las religiones y prácticas tradicionales, desmovilizan y dividen al pueblo.

Sin embargo, anteriormente a estos encuentros, el grupo de trabajo sobre poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas, en el quinto período de sesiones, celebrado en Ginebra, entre el 3 y el 7 de agosto 1987, había presentado la siguiente propuesta: "Los representantes de las naciones indígenas del mundo, presentes en la V sesión del grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, ante la aproximación de cinco siglos del inicio de la invasión europea sobre nuestro continente "americano" (...)

Considerando que los gobiernos y Estados americanos y europeos juntos con la Iglesia católica organizan la celebración y festejos multimillonarias de este acontecimiento denominado como "el quinto Centenario del descubrimiento y evangelización de América"

Demandamos "que el Estado del Vaticano y las iglesias organizadas y también las iglesias protestantes; Instituto Lingüístico de Verano, reconozcan su complicidad en la destrucción de las Naciones Indígenas del mundo y respeten la idiosincrasia religiosa de cada nación indígena."⁷

Estas denuncias ponen de manifiesto que para muchos indígenas conscientizados la modernización que se ha verificado en los métodos de evangelización de las iglesias no le quita el carácter de violencia: ya no física y militar, pero sí política, cultural y moral. Lo que ellos cuestionan no son sólo los métodos de evangelización, sino el mismo principio que inspira la pastoral misionera de las iglesias, al proponerse como objetivo la cristianización de un pueblo, que tiene sus propias creencias y tradiciones religiosas. Esto explica también la consecuencia que algunos sacan al respecto en su proceso de liberación, planteando la exigencia de desevelizarse.

Derecho de autodeterminación religiosa y desevelización⁸

El problema fue planteado, por ejemplo, en el Encuentro continental de la asamblea del Pueblo de Dios, celebrada en Quito en setiembre de 1992, por algunas intervenciones polémicas de hermanos indígenas: "Por favor, exclamó uno de ellos -evocando el llamado del Congreso mundial de los pueblos indios- no más evangelización". Otro compañero observaba: "Los católicos pretenden evangelizar las culturas, los protestantes propugnan un sincretismo cultural. Pero todos siguen tra-

7 Citado en Jesús Contreras (comp.) *Identidad étnica y movimientos indios*, TALASA Ediciones, Madrid, 1992, pp 19-21.

8 Ver sobre este tema *Los excluidos ¿construirán la nueva historia?*, cit. pp.231-248.

tando de evangelización. Ahora las naciones originarias queremos dese-
vangelizarnos. ¿Cómo reaccionarían los cristianos, si nosotros nos or-
ganizáramos para convertirlos a nuestras religiones?”

Por cierto, lo que los indígenas rechazan, no es la buena noticia
del Dios Liberador de los pobres, sino la transformación de este anun-
cio en un intento de conversión y cristianización; su transformación en
una presión moral y material, para que el indígena abandone su reli-
gión, sus tradiciones, su cultura. Lo que los indígenas rechazan no es la
buena noticia del Dios Liberador, sino la pretensión del cristianismo de
ser el único vocero del Dios Liberador en el mundo.

Para entender el sentido de consignas como “parar la evangeliza-
ción “ o “desevangelizarse “ hay que preguntarse, y sobre todo pregun-
tarles a los indígenas lo que significa para ellos la evangelización con la
que quieren acabar. A lo largo del encuentro ellos han dado respuestas,
que retoman las denuncias evocadas anteriormente: “La evangelización
ha sido para nosotros, se nos ha dicho, a lo largo de estos 500 años, el
respaldo de las iglesias a los conquistadores y colonizadores, que han
ocupado nuestras tierras, aplastado a nuestros pueblos, contaminado
nuestro ambiente de vida, destruido nuestras culturas y nuestras reli-
giones. El cristianismo es para nosotros la ideología de los conquistado-
res y colonizadores, la que ha justificado el genocidio. Con el pretexto
de la evangelización, muchas de nuestras tierras han sido ocupadas por
las “misiones” cristianas, católicas o protestantes, y lo siguen siendo.

Después de estas descripciones, no sorprende que los indígenas
exijan que se pare la evangelización, que pretendan dese-
vangelizarse, que la dese-
vangelización sea percibida por ellos como un derecho y un
deber. Sus exigencias se hacen aún más claras a la luz del testimonio de
algunos indígenas, que después de haber sido católicos o protestantes,
han rescatado su religión originaria: para ellos pues la dese-
vangelización es parte esencial de un proceso de liberación y de rescate de su pro-
pia identidad. Dese-
vangelizarse significa entonces para estos indígenas:

1. Exigir que se pare toda acción y presión orientada a convertir al
cristianismo o a cristianizar a las nacionalidades indígenas, inclu-

sive cuando los que la realizan son indígenas cristianos, sacerdotes o pastores. Se cuestionan pues fuertemente los métodos autoritarios de educación con que ellos han sido aculturados y desarraigados de sus pueblos.

2. Reconocer y denunciar la complicidad objetiva de las iglesias con la colonización y por tanto con la destrucción física, política, económica, cultural y religiosa de los pueblos indios; sin que esto signifique cuestionar la buena fe y la entrega de muchos misioneros ni olvidar la defensa beligerante de los indígenas de parte de algunos de ellos, en el pasado y en el presente (se citó a Bartolomé de Las Casas, Mons Romero, Mons. Proaño, etc.).
- 3.- Denunciar la evangelización como instrumento ideológico de la dominación y los proyectos de "nueva evangelización" impulsados por el Vaticano como instrumentos de la dominación occidental, estrechamente vinculados con el neoliberalismo.
- 4.- Denunciar la evangelización practicada por muchas iglesias evangélicas como instrumento, de la penetración y dominación ideológica de los Estados Unidos en América Latina y particularmente entre las nacionalidades indias.
- 5.- Cuestionar la educación brindada a los indígenas en las escuelas cristianas, particularmente en los seminarios y en los orfanatos, que los desarraiga de sus pueblos, sus culturas, sus religiones, para integrarlos al occidente cristiano. La educación cristiana se convierte así en un secuestro de persona.

Derecho de autodeterminación religiosa y rescate de las religiones y la espiritualidad indígenas⁹

¿Qué significa entonces positivamente para los pueblos indígenas afirmar y ejercer su derecho de autodeterminación religiosa? Significa en primer lugar luchar por el rescate de su religión y espiritualidad:

9 Ver sobre este punto *Los excluidos ¿construirán la nueva historia?*, cit. pp.148-149

creencias, ritos, ceremonias, códices, libros sagrados, lugares, monumentos, plantas sagradas, etc. “Queremos afirmar nuestra espiritualidad; aceptamos a quienes quieren compartir nuestras formas de vida, puesto que esta es la auténtica alternativa para nuestros pueblos indios; pero seguiremos luchando para alcanzar la completa realización y recuperación de nuestra espiritualidad. Las Iglesias deben respetar nuestras religiones como respetamos a las suyas. Tenemos el derecho de practicar nuestras creencias, de tener nuestros lugares sagrados. Debemos tener el derecho a las creencias religiosas de acuerdo a nuestras creencias indígenas. Hay que proteger nuestros lugares sagrados, los lugares donde descansan nuestros antepasados” (Quito, p.255). “Que la espiritualidad, lenguas, tradiciones, sabiduría y costumbres indígenas sean incluidas dentro de la educación” (p.248). “Que todas las personas indígenas tengan libre participación en sus ceremonias, sitios sagrados y derecho al uso de plantas sagradas” (p.247). “Exigimos a los gobiernos nacionales y organismos internacionales que se respete el uso de la hoja de coca y otras plantas sagradas, como el peyote, elementos esenciales de la cultura, medicina y espiritualidad de los pueblos indios. Se debe clarificar que la coca es totalmente distinta a la cocaína, que es producto de la decadencia y corrupción de la sociedad occidental. La guerra contra el narcotráfico no debe usarse como pretexto para reprimir a los pueblos indios” (249).

“Todas las instituciones que tengan objetos, códices sagrados y restos de valores ancestrales de los Indios Americanos deben devolverlos a nuestras nacionalidades indígenas, líderes espirituales y organizaciones indígenas” (p.246).

Parte fundamental del rescate de la espiritualidad es para los indígenas la reapropiación de la tierra: “Nuestra soberanía también se sustenta en la relación espiritual con la madre tierra a la que reconocemos como lugar de Encuentro con el Creador Supremo y fuente de vida. De ahí que estamos dispuestos a seguir luchando hasta las últimas consecuencias, incluso hasta dar nuestra vida porque sentimos que nuestra madre tierra vale más que nuestra vida. En este sentido también, se da la negación de nuestra milenaria memoria histórica y la imposibilidad

de recuperar nuestros monumentos sagrados, testimonios vivos de nuestra ancestral historia" (p.264).

Derecho de autodeterminación religiosa y rescate de la cosmovisión indígena¹⁰

El objeto fundamental del derecho de autodeterminación religiosa es el rescate y la afirmación de la cosmovisión indígena, considerada el eje de una cultura alternativa a la occidental. Pero ¿cuál es concretamente el contenido de esta "cosmovisión"? ¿cuáles son los valores, que ella pretende rescatar hoy? Encontramos en los documentos de la Campaña 500 años una respuesta negativa y una positiva a esta pregunta, que se alumbran mutuamente. La respuesta negativa es la contraposición a la ideología colonialista occidental: "El ser indio...significa manejar una visión del mundo que choca con la práctica de la visión colonialista" (Quetzaltenango, p.38).

El contenido positivo de la cosmovisión se encuentra sintetizado en algunos documentos. Por ejemplo, la Declaración de Quito tiene unos párrafos intitulados: "nuestra visión cósmica"

"Nuestra concepción de territorio se sustenta en la forma de entender el sentido de lo humano y de la naturaleza así como la interrelación de estos. Las formas organizativas, políticas, económicas, de producción, en fin todos estos elementos que conforman nuestras culturas, están enraizados y orientados por lo comunitario; por ello creemos que la tenencia de la tierra debe ser colectiva; por ello la cultivamos en comunidad y entre esta distribuiremos sus frutos; por ello sí creemos en la solidaridad y por ello nuestros hijos son de la comunidad.

Es este valor de la comunitario desde el cual entendemos el sentido de lo humano y la posibilidad de todos y cada uno de lograr una vida armónica. Asimismo, este convivir fraterno lo es también con los seres, es decir con la naturaleza.

10 Ver al respecto *Los excluidos ¿construirán la nueva historia?*, cit. pp.149-155.

No nos sentimos dueños de ella; es nuestra madre, no es una mercancía, es parte integral de nuestra vida. Es nuestro pasado, presente y futuro. Creemos que este sentido de lo humano y del entorno no es solamente válido para nuestras comunidades o para los pueblos indoafricanos.

Creemos que esta forma de vida es una opción, una alternativa, una luz para los pueblos del mundo oprimidos por un sistema sustentado en el dominio entre hombres, entre los pueblos, en el dominio de la naturaleza; un sistema donde prima lo individual, donde los derechos de los pueblos son declaraciones incoherentes con la práctica y donde definitivamente se niegan sus derechos a existir, a tener culturas propias, a la autonomía y a la autodeterminación" (Quito, p.259-260).

Otra síntesis de la cosmovisión indígena la brinda la memoria del II Encuentro continental, bajo el título de "Ceremonias". Para aclarar el sentido de las ceremonias religiosas celebradas a lo largo del encuentro y su ubicación en la Campaña, se presenta una síntesis de la "cosmovisión" que las inspira: "Por siglos los habitantes de los pueblos originarios que conforman Abya-Yala, hemos vivido de acuerdo con todo el sentimiento y creencias que están englobadas en la Cosmovisión, sabiendo que somos parte de un todo en el que todos los elementos que nos rodean son importantes, el Padre Sol, la Abuela Luna, la Madre Tierra, y todos los que la habitamos.

El equilibrio en todas las cosas fue lo que hizo avanzar a nuestros antepasados en la construcción de unas sociedades acorde con lo que los rodeaba, para que nadie ni nada quedara en el olvido.

Es dentro de este espíritu que nuestros abuelos han vivido y resistido dentro de estos 500 años, no olvidando, preservando y transmitiéndonos esta sabiduría que enriquece nuestra vida y nos hace sentir un todo con todos.

Es por este sentir de la Cosmovisión que nosotras viudas, los huérfanos, los presos, los oprimidos, los torturados, los desaparecidos, los que sufren hambre y persecución, estamos resistiendo y encontrando consuelo y apoyo" (Quetzaltenango, p.102).

Estos textos nos permiten identificar las principales características de la cosmovisión indígena, que pueden orientar la elaboración de una alternativa a la civilización occidental.

1. Fundamento de la vida y la convivencia humana es una visión espiritual y religiosa del mundo, alternativa a una ideología fundada en el derecho del más fuerte. Por tanto, es una exigencia de los indígenas en cualquier momento importante de la vida y la convivencia social (por ejemplo en los encuentros de la Campaña), la de exteriorizar con una ceremonia su experiencia de Dios. De aquí el papel fundamental que juega, en la definición de la identidad indígena, el derecho de autodeterminación religiosa.
2. Sin embargo, esta visión no coincide con ninguna religión particular, sino que se expresa en muchas de ellas, en la de cada pueblo. Tampoco se encuentra de un modo exclusivo en un libro sagrado, sino en muchos y además en las tradiciones orales. Por lo tanto forma parte del sentido religioso el respeto a las otras religiones y manifestaciones de Dios. El derecho a la diversidad o la autodeterminación solidaria se afirma en primer lugar a este nivel.
3. La cosmovisión indígena no se contrapone al cristianismo como tal sino a un cristianismo que pretende imponerse como la única verdadera religión, como el único canal de la revelación de Dios. Esta religión (que tiene su expresión sistemática en la teología de la cristiandad y de la conquista) forma parte de la ideología colonialista occidental, que el movimiento indígena rechaza. En cambio un cristianismo que se ofrece a una libre opción de los pueblos, que participa con ellos en la denuncia de la evangelización coercitiva, que reconoce su deuda histórica y está dispuesto a pagarla, que se compromete en el rescate de las culturas y religiones originarias, que comparte sus experiencias de opresión y sus luchas de liberación, encuentra una acogida muy calurosa.
4. La experiencia religiosa central que esta visión inspira es la de la unidad en la diversidad entre todos los seres: Dios, naturaleza,

hombres y por tanto la importancia de todos y cada uno de ellos. Esta experiencia presenta, con respecto a la ideología occidental, dos grandes novedades: que se refieren una a las relaciones entre las personas, la otra a la relación hombre-naturaleza. Por un lado la cosmovisión indígena se contrapone como policéntrica a la ideología etnocéntrica, eurocéntrica y racista de los colonialistas. Por el otro, ella manifiesta la exigencia de superar un antropocentrismo rígido, para reconocer la dignidad de todos los seres de la naturaleza, no sólo por el servicio que le brindan al hombre, como ambiente de su vida, sino también por su valor propio.

5. A la ideología occidental, fundada en una concepción individualista de la persona, la cosmovisión indígena le contrapone la centralidad de lo comunitario. La persona no concibe su vida y su destino sino insertados armónicamente e inspirados por el valor fundamental de la solidaridad. Este principio orienta las relaciones igualitarias entre hombres y mujeres; exige el carácter comunitario de la propiedad de la tierra, de su cultivo, de la redistribución de sus frutos; la pertenencia de los hijos a la comunidad. La solidaridad comunitaria se extiende a todos los seres de la naturaleza; y orienta la visión indígena de la relación entre los pueblos.
6. La convivencia comunitaria se inspira en los valores de solidaridad, respeto a la diversidad, libertad, autogobierno, transparencia del poder. “Nos proponemos levantar alternativas pluralistas y democráticas a la situación de opresión, discriminación y explotación que padecemos, sobre la base de las formas de organización comunitaria, que nos han legado nuestros antepasados” (Quetzaltenango, p.7). “Y es que un reencuentro con nosotros mismos, con nuestras raíces preñadas de sentido comunitario y solidario de esperanza y de vida, no puede sino constituir una respuesta desde la historia a los desafíos del presente” (p.8). “Continuar el fortalecimiento de nuestras Organizaciones y Comités Nacionales, tomando como base los principios, valores morales y experiencias de autogobierno de las comunidades” (p.29).

“Esta democracia debería recoger, no solamente las formas comunales de autogobierno, sino los valores como la solidaridad, reciprocidad, apoyo mutuo, la transparencia del poder entre otros” (p.35).

7. La relación entre los pueblos tiene que fundarse en los mismos valores de solidaridad, igualdad, reconocimiento del derecho de autodeterminación, respeto a la diversidad. Sólo a estas condiciones se puede hablar de un “encuentro de culturas”.
8. El derecho de autodeterminación solidaria conlleva, para cada individuo y cada pueblo, el derecho a la diversidad o a la propia identidad. La cosmovisión indígena lo afirma, en contraposición a la cultura occidental, que pretende imponer un modelo único, afirmando su valor universal; en contraposición a la tendencia actual que identifica unificación y homogeneización, bajo las leyes del mercado; y en contraposición a una concepción de la universalidad, la catolicidad y la unidad, que se han convertido históricamente en instrumentos de dominación y discriminación.
9. La unidad en la diversidad, que caracterizará la sociedad futura, tiene que estar prefigurada hoy día en la dinámica del movimiento indígena, negro y popular en un clima de respeto mutuo, la diversidad deja de ser un obstáculo a la unidad, sino que se convierte en un enriquecimiento político y cultural de todos.
10. Entre los hombres y la naturaleza tiene que haber una relación de amor, respeto y armonía: “La concepción indígena sobre la tierra se ve enriquecida por los aportes de los movimientos ecológicos... La tierra es la casa de la humanidad...” (p.48). A su vez la experiencia, la cultura y la movilización indígenas pueden representar, para los movimientos ecológicos un aporte esencial. “El desarrollo de los pueblos indígenas, sea promovido por los mismos pueblos en base a su propia cosmovisión, lo cual evitará la deforestación, la destrucción ecológica y la contaminación de nuestra naturaleza, nuestros ríos, mares, flora, fauna, suelo y subsuelo” (p.47). En la declaración de Xelajú, se habla de trabajos inspirados por “la fraternidad y el respeto heredado de nuestros ance-

tros"... sobre "el significado y el valor que para nosotros indígenas, negros y sectores populares tiene la tierra, ligado a la vida y a la defensa del entorno ecológico y de nuestros recursos naturales"(p.20).

11. Entre respeto de la tradición y apertura a la modernidad se tiende a establecer un nuevo tipo de relación, que rebase la contradicción entre ellas y realice una síntesis y fecundación mutua, fundada en el protagonismo de los propios indígenas. Este tipo de relación excluye aquellas formas de integración, asimilación, civilización y modernización que implican el reconocimiento de la superioridad de los pueblos dominantes. "No estaríamos en contra de un encuentro histórico entre culturas, con un sentido de respeto mutuo e igualdad, pero sí estamos en contra de la imposición de una cultura sobre la otra, al amparo del poder económico, político y militar. Creemos en un mundo diverso de paz y cooperación, en donde exista armonía entre los hombres, los pueblos y la naturaleza" (p.7).

Los distintos aspectos de la cosmovisión indígena en su contraposición a la ideología colonialista neoliberal remiten en último término al derecho-deber de autodeterminación solidaria: es decir a un derecho de autodeterminación, que no es propio a los pueblos "superiores" sino común a todos los pueblos del mundo: que por tanto excluye la dominación de un pueblo sobre cualquier otro y, al contrario, impone un ejercicio de la autodeterminación orientado a crear relaciones de solidaridad entre todos los seres: entre Dios y el universo; entre los miembros de cada comunidad y pueblo; entre hombres y mujeres; entre todos los pueblos del mundo; entre la humanidad presente y la futura; entre los hombres y la naturaleza.

Entonces, el clamor de los indígenas no es sólo un grito de alerta; es también un mensaje, antiguo y novedoso, dirigido a la humanidad: con un proyecto de vida y civilización y una estrategia para realizarlo. Eje del proyecto y la estrategia es justamente el ejercicio de la au-

todeterminación solidaria, a nivel político y jurídico, a nivel económico y ecológico, a nivel cultural y religioso.

Esta cosmovisión mira al mundo y a la historia desde el punto de vista de los indígenas y de los otros oprimidos como sujetos históricos, que representa una perspectiva unitaria entre pueblos tan diferentes: por eso fue a lo largo de los 500 años y sigue siendo para todos ellos fuente de consuelo en el dolor, de fuerza y esperanza en la resistencia, de inspiración en la lucha liberadora.

Derecho de autodeterminación religiosa y cristianismo liberador¹¹

El cuestionamiento indígena de la evangelización provoca evidentemente un rechazo rotundo de parte de las iglesias, que no están dispuestas a poner en duda la centralidad del cristianismo y su vocación hegemónica en la historia de la salvación. Ellas perciben una confirmación de esta vocación en el clamor del apóstol Pablo: "Predicar el evangelio es un deber que me incumbe. Y hay de mí si no predicara el evangelio" (I Cor.9,16).

Esta visión del cristianismo ha impulsado a la iglesia católica a celebrar con gran solemnidad el V Centenario de la "evangelización fundante", exaltándola como un acontecimiento extremadamente positivo y condenando las críticas de los que la evaluaban desde el punto de vista de los pueblos indígenas.

Sin embargo el cuestionamiento indígena de la evangelización resulta inquietante también para los cristianos, agentes pastorales, teólogos, etc. comprometidos en una perspectiva liberadora, desde la opción por los pobres como sujetos. Muchos de ellos pues, particularmente en el contexto del V centenario, han desarrollado una crítica severa de la evangelización conquistadora y colonizadora, católica y protestante; y algunos han denunciado la continuidad entre los proyectos vaticanos

11 Ver al respecto *Los excluidos ¿construirán la nueva historia?*, cit., pp. 246-248.

de "nueva evangelización" y los proyectos de los conquistadores. Al mismo tiempo, ellos están buscado, desde su opción evangélica por los pobres, una alternativa liberadora a este proyecto.¹²

Ahora, en su crítica de la evangelización colonizadora y restauradora, la teología de la liberación hace suyas muchas de las reivindicaciones indígenas. Sin embargo, ella no ha hablado (hasta la fecha) de desevelización sino de evangelización liberadora.

El cuestionamiento indígena nos hace tomar conciencia de algunos límites de un debate tan rico y fecundo. El límite principal es que se ha tratado hasta ahora de un debate interno, entre cristianos de distintas corrientes, y a menudo únicamente entre católicos; no de un debate ecuménico ni mucho menos macroecuménico. La opción por los pobres que inspira la corriente liberadora se concreta a menudo como una opción por los cristianos pobres, de quienes se pretende promover el protagonismo en la iglesia, la lectura bíblica, la evangelización, etc.

De repente, los indígenas nos imponen la necesidad de replantear el problema a partir de un diálogo con ellos; en otras palabras, nos inspiran una profundización de nuestra opción por los oprimidos en la línea de una opción por los pueblos indígenas como sujetos históricos.

Esta opción les exige a las iglesias en primer lugar una profunda autocrítica de su práctica evangelizadora y de sus presupuestos teológicos. Más exactamente:

12 Quizás la expresión más rica e innovadora de esta búsqueda de alternativas, sea el proyecto de nueva evangelización impulsado por la CLAR (coordinadora latinoamericana de religiosos y religiosas): con su valoración del protagonismo del pueblo en la lectura de la Biblia, la elaboración teológica, la educación, la vida religiosa inserta, la iglesia, la evangelización, etc. El cuestionamiento de la evangelización y de la iglesia implicado en este proyecto le pareció intolerable al Vaticano, que condenó el proyecto y desautorizó a la CLAR. Sobre el sentido de este proyecto y del conflicto que desató, remito a mi libro *El templo condena el Evangelio. El conflicto sobre teología de la liberación entre el Vaticano y la CLAR*, Editorial Nueva utopia, Madrid, 1994; Nicaragua, Managua, 1994.

1. Las iglesias reconozcan su deuda histórica hacia los pueblos indígenas por el daño inconmensurable que les han infligido, justificando las empresas de conquista colonización y exterminio; participando directamente en la usurpación de sus tierras y recursos naturales; empeñándose sistemáticamente en la descalificación, marginación y destrucción de sus culturas y religiones y en la colonización cultural, espiritual y religiosa.
2. Las iglesias reconozcan, en espíritu de desagravio, la urgencia de desevangelizar lo mal evangelizado. Pero al definir hasta donde llega "lo mal evangelizado", asuman como criterio la opción por los indígenas como sujetos históricos. Evaluado con este criterio, es mal evangelizado todo lo que viola el derecho de los indígenas a su tierra, su cultura, su religión, su educación, su identidad. Desarrollando este esfuerzo de discernimiento, las iglesias no olviden que para los indígenas lo "mal evangelizado" no es la excepción sino la regla.
3. Las iglesias replanteen en este espíritu sus métodos de educación en las escuelas, seminarios y orfanatos, procurando que la educación de los indígenas sea un rescate de su identidad; y que tenga como protagonistas a los mismos indígenas.
4. Las iglesias tomen la iniciativa de devolverles a los indígenas las tierras que mantienen ocupadas. Difícilmente serán eficaces los sermones sobre el derecho de los indígenas a la tierra si las iglesias no dan al respecto un ejemplo de coherencia, cumpliendo un gesto profético.
5. Las iglesias respalden con todos sus medios, el proceso puesto en marcha por los pueblos indígenas de rescate de su cultura y religión, promoviendo el estudio de las religiones originarias, valorando sus riquezas y particularmente su potencial liberador, estimulando a los mismos indígenas a redescubrir los valores de sus culturas y religiones, con todo el cuestionamiento que esto supone de la evangelización en sus formas concretas.
6. Rescatar las religiones originarias no significa exaltarlas incondicionalmente. Es de suponer que toda religión histórica tiene sus

valores y sus límites, sus factores liberadores y opresores. La crítica y autocrítica profética incesante es esencial para la vitalidad de toda religión, impidiendo que se convierta en instrumento de opresión y alienación.

Sin embargo, esta crítica no puede legítimamente asumir el cristianismo como criterio universal de verdad ; sino que cada religión debe ejercerla a la luz de su propio proyecto fundador. La crítica de las religiones originarias debe ser principalmente obra de sus propios miembros y no de los cristianos. La crítica y destrucción de aquellas religiones, realizada por los conquistadores y evangelizadores es uno de sus crímenes más graves, que hoy debemos de reconocer lealmente. Los cristianos pueden estimular en las otras religiones este proceso autocrítico, sólo ejerciendo valerosa y abiertamente su propia autocrítica, inspirados por el ejemplo de los profetas y de Jesús, en sus conflictos con el templo.

7. Las iglesias, con los medios y la red de relaciones, de que disponen a nivel local, nacional e internacional, respalden material y moralmente todas las iniciativas que promueven el protagonismo, la unidad y la autonomía de los pueblos indios.
8. Las iglesias, inclusive las que proponen un cristianismo liberador, abandonen la pretensión de ser el único canal a través del cual el Dios Liberador se revela al mundo; y de que el evangelio de Jesús es la única noticia de liberación para los pobres. Por lo tanto en su compromiso por los indígenas no se propongan ni su bautizo ni su cristianización. Esto supone un profundo replanteamiento de la "pastoral indígena".
9. En el diálogo con los indígenas, los cristianos y especialmente los agentes pastorales recuerden que la palabra "evangelización" no tiene para nosotros y para ellos el mismo sentido ni la misma carga afectiva. No tenemos por tanto el derecho de seguir imponiéndoles nuestro lenguaje. Entonces, para caracterizar nuestro compromiso liberador al lado de ellos sería oportuno evitar la palabra "evangelización", cargada de tantas ambigüedades por la historia. Un compromiso cristiano al lado de los indígenas así orientado,

será un aporte a la afirmación de su protagonismo, de su autonomía y de su unidad; y será al mismo tiempo un signo esperanzador del Dios Liberador de todos los nombres.

Reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa y del valor teológico de las religiones no cristianas

En las últimas décadas se ha manifestado en las iglesias, junto con el reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa, una nueva actitud ante las culturas y religiones originarias. Por lo que se refiere a la iglesia católica, el mismo Concilio Vaticano II, que por un lado reconoce (aunque sea tardíamente) el derecho de libertad religiosa valora por el otro las religiones no cristianas como "semillas del Verbo" y caminos auténticos de salvación.

Ahora esta coincidencia no es casual. Por cierto, a primera vista, proclamar el derecho de autodeterminación religiosa no significa de por sí atribuirles a las otras religiones valor teológico. La libertad conlleva pues el derecho de equivocarse e incluso de perderse.

Sin embargo, una reflexión más profunda nos lleva a integrar y corregir esta perspectiva. Reconocer el derecho de autodeterminación religiosa significa atribuirle a cada persona o pueblo la capacidad de ejercerlo. Significa entonces, desde el punto de vista teológico, afirmar que cada persona o pueblo, desarrollando libremente y honradamente su búsqueda, puede llegar a descubrir auténticamente a Dios y encontrar el camino de la salvación.

Significa además que Dios no quiere manifestarse con métodos violentos y coercitivos, sino a través de una relación consciente y libre, realizada en el marco de cada cultura y cada historia.

Es perfectamente coherente entonces la teología de la cristianidad, que al considerar el cristianismo como la única religión verdadera y salvífica, niega el derecho a la libertad religiosa. Pero, la misma coherencia le impone hoy a las iglesias que proclaman el derecho de libertad religiosa, reconocerle también a Dios el derecho de manifestarse a la humanidad por infinitos caminos, distintos y convergentes.

Reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa y evangelización inculturada

En el nuevo clima, marcado por el rescate de las culturas y religiones originarias, algunas iglesias cuestionan sus métodos tradicionales de evangelización, que han vinculado el mensaje de Jesús a categorías propias de la cultura occidental. Como alternativa a esos métodos proponen hoy la inculturación del evangelio o evangelización inculturada. Ella implica primero un esfuerzo de discernimiento entre la sustancia del mensaje evangélico y las categorías occidentales en que se le ha presentado tradicionalmente. Exige en segundo lugar una profunda asimilación de las culturas indígenas por parte del evangelizador (que se realiza más fácilmente si él mismo es indígena). Exige en tercer lugar una reinterpretación del mensaje evangélico en las nuevas categorías culturales.

En sus formulaciones más avanzadas, la inculturación incluye también un explícito reconocimiento de las religiones originarias como componentes fundamentales de las culturas indígenas. Ellas pues son valoradas como "semillas del Verbo": por tanto la evangelización inculturada ya no se contrapone a las religiones originarias, sino que las asume como punto de partida que pretende desarrollar y enriquecer.

Ahora, designar las religiones originarias como "semillas del Verbo" significa no sólo valorarlas sino también descalificarlas, afirmando su inferioridad con respecto al cristianismo que, según esta imagen, sería el árbol. Si entonces en otras épocas era el carácter erróneo y diabólico de las otras religiones, el que planteaba la necesidad de evangelizar a todos los pueblos, ahora la plantea la inferioridad de las otras religiones.

Sin embargo, el reconocimiento que las religiones no cristianas les están exigiendo hoy al cristianismo y a todas las otras religiones, tiene como objeto algo más que el derecho de existir y de ser respetadas en su autonomía: ellas pues reivindican el derecho de ser consideradas como uno de los infinitos caminos por los cuales Dios se ha revelado y se revela auténticamente al mundo, sin que exista entre ellos alguna relación de inferioridad o superioridad. Esto supone que todas las religiones se consideren verdades parciales e inadecuadas de Dios y ninguna se atribuya el carácter de verdad plena; que todas se consideren "semi-

LOS PUEBLOS INDIOS

llas del Verbo" y ninguna pretenda ser el árbol. Porque el árbol es el Verbo.

CONCLUSION

El reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa de los pueblos indígenas significa un viraje en la historia de sus religiones, que ya pueden salir de la clandestinidad, rescatar sus creencias y sus prácticas, desarrollar su propia teología, establecer relaciones paritarias de diálogo y colaboración con otras religiones y particularmente con el cristianismo.

Sin embargo, el derecho de autodeterminación religiosa no se refiere sólo a los pueblos indígenas, sino a todos los pueblos y a todas las religiones. En la medida entonces en que este derecho vaya siendo reconocido universalmente en su sentido solidarista, representará un viraje en la historia general de las religiones, acabando con la era de las guerras y competiciones entre ellas y abriendo una era de diálogo, colaboración y fecundación mutua; desatando así un proceso en el cual ellas vayan descubriendo su unidad fundamental en el proyecto de hermandad universal, vivida como encarnación y signo del Amor del Dios Liberador de todos los nombres. La nueva era se caracterizaría entonces por el "macroecumenismo" así entendido.

Por cierto, para involucrarse en este proceso, cada religión tendría que autocriticarse y renovarse profundamente: muy especialmente las que históricamente se han atribuido una vocación hegemónica, como el cristianismo. En la medida entonces en que el cristianismo logre sacar todas las consecuencias del reconocimiento del derecho de autodeterminación religiosa de todos los pueblos, y abandone su pretensión hegemónica, se verificará un viraje también en su historia. La preocupación por la hegemonía del cristianismo cederá el paso a la preocupación por la hegemonía de Dios.

LOS PUEBLOS INDIOS ¿Sujetos de la Teología?

I. RASGOS DE LA PROBLEMÁTICA

La hora de los pueblos indios

Hay muchas razones para pensar que en el corazón de la crisis actual de civilización ha sonado la hora de los indios. La insurgencia de los pueblos indios como sujetos históricos es indudablemente uno de los grandes acontecimientos de este siglo y de los más cargados de futuro. Es además uno de los acontecimientos que le imponen a todo ciudadano del mundo una toma de partido ética, política y cultural, contribuyendo decisivamente a definir su identidad. Esto es cierto también cuando la reacción es de total indiferencia, como sucede quizás, en los países del Norte, para la gran mayoría de las personas.

El V centenario de la conquista de América ha representado para muchos pueblos indios el momento de una toma de conciencia, a nivel continental, de la unidad fundamental de sus aspiraciones y de una movilización para realizarlas.

Frente a esta movilización, el resto de la humanidad tuvo que tomar partido entre el punto de vista de los conquistadores y el de las víctimas. Toma de partido que no se refería únicamente a la evaluación de la conquista, sino a toda la interpretación de la historia; que no se refería sólo a la evaluación del pasado, sino también al proyecto de futuro.

El V Centenario fue también un signo de contradicción para los cristianos. Por un lado pues la iglesia católica institucional sentía la exigencia de celebrar el centenario de la "evangelización fundante", que ella

considera como uno de los acontecimientos más importantes de su historia y de la historia del mundo; se ponía por lo tanto objetivamente, y así la percibieron los indígenas más conscientizados, al lado de las grandes potencias del Norte.

Por el otro lado, muchos cristianos, identificados con los pueblos indígenas, comparten su cuestionamiento radical no sólo de la conquista sino también de la evangelización que la justificó y acompañó. Inspirados a menudo por la teología de la liberación, ellos han descubierto en ese contexto esta forma específica de opresión que es la de los pueblos indios; y se han solidarizado con su movilización a nivel político, cultural y religioso. Hay muchas razones para pensar que la solidaridad así manifestada no representa un hecho puramente coyuntural, sino el punto de partida de un compromiso de largo plazo. Aún más, se puede formular la hipótesis que esta toma de conciencia marque un viraje en la historia de las iglesias, empezando con aquellas donde está particularmente vivaz la presencia de los indígenas.

¿Es legítimo hablar de “pueblos indios” o “indígenas”?

En este nuevo clima político y cultural, se está desarrollando también una severa crítica del lenguaje. Por eso, para los que pretenden, como nosotros, abordar los problemas desde el punto de vista de los propios indígenas y no de los conquistadores, las palabras “indios” o “indígenas” que estamos usando pueden parecer ilegítimas. Primero porque no son nombres que tenían los pueblos originarios, sino los que les fueron impuestos por Colón y los invasores, convencidos de que habían llegado a “las Indias”. Segundo, porque son nombres que designan una muchedumbre de pueblos, con historias, culturas y religiones muy distintas, pero sugieren la idea de una historia, una cultura y una religión unitaria.

Sin embargo nosotros, queriendo abordar los problemas desde el punto de vista de los pueblos originarios, nos conformamos a la terminología que ellos han adoptado y que por eso mismo han legitimado. Ahora justamente los indígenas de América Latina, con la ocasión del V Centenario, han lanzado la “campana continental 500 años de resistencia indígena,

negra y popular"; que en octubre de 1992 se ha convertido en "movimiento continental indígena, negro y popular." Además, en 1993, la premio Nobel Rigoberta Menchú ha convocado dos "reuniones cumbres de los pueblos indígenas". En diciembre del mismo año, ha propuesto a la asamblea general de las Naciones Unidas la proclamación de un "decenio internacional de los pueblos indígenas", consiguiendo su aprobación. En Enero de 1994 ha creado la "iniciativa indígena por la paz".

Por lo que se refiere al término "indios", los aborígenes de América Latina lo usan corrientemente; y su legitimidad es expresamente reconocida por el primer encuentro continental de los pueblos indígenas, celebrado en Quito en 1990. Además el término se ha impuesto también en el debate teológico, donde se habla, como veremos, de teología india.

¿Por qué los pueblos aborígenes han adoptado el lenguaje de sus dominadores? Porque justamente estos términos evocan su condición de opresión, su historia de resistencia y su voluntad de lucha liberadora, que constituyen elementos esenciales de su cultura actual. Y es el carácter común a pueblos tan distintos de una condición de opresión, de una historia de resistencia y de una voluntad de lucha que legitima el uso de un nombre común para designarlos.

En su proceso de concientización, los indígenas reivindican además la denominación de "pueblos", categoría que tiene un rango en los documentos del derecho internacional (ONU, OEA), donde "el pueblo" es sujeto del derecho de autodeterminación, con todas sus implicaciones. Ellos consideran en cambio reductores otros términos corrientes para designarlos, como los de razas, etnias, poblaciones, etc.

Teologías indias-indias e indias- cristianas

Una de las expresiones más significativas de esta nueva presencia de los pueblos indios en la historia de hoy es su como sujetos de la teología. Pero ¿qué significa aquí el término "teología"? En un sentido amplio, "teología" es el conocimiento de Dios y del mundo a la luz de Dios. Incluye la experiencia religiosa y la reflexión que la acompaña cuando la experiencia deja de ser una aquiescencia pasiva a ideas dominantes, para convertirse en

una opción consciente y libre; es decir cuando la persona empieza a ser sujeto de su vida religiosa. En un sentido más estricto, teología es la reflexión científica, es decir crítica y sistemática sobre la experiencia de Dios y del mundo a la luz de Dios.

En el lenguaje corriente en occidente, al decir "teología" se sobreentiende "cristiana"; es decir que la reflexión se ejerce sobre la fe en Jesús de Nazareth. Sin embargo aquí la referimos a la experiencia religiosa en general, para incluir, además de la cristiana, la de las religiones originarias.

Para entender el sentido y la importancia de la afirmación de los pueblos indios como sujetos de la teología tenemos que situarla en sus contextos políticos, culturales y religiosos. Hablamos de "contextos" al plural porque las teologías indias a las que nos referimos son múltiples y por lo tanto tiene sentidos distintos la emergencia de los pueblos indios como sujetos.

La primera distinción que se impone es entre teología india-india e india-cristiana. La teología india-india es la que se desarrolla a partir de las religiones originarias, independientemente del cristianismo, aunque pueda también reflexionar sobre los cambios introducidos en aquellas experiencias, por el impacto, positivo o negativo, del cristianismo.

En cambio, la teología india-cristiana es la que se desarrolla a partir de la fe cristiana de los indígenas empeñados en, al interior de esta experiencia, su identidad india; y convencidos de que una síntesis entre la tradición cristiana y las tradiciones religiosas originarias es posible y fecunda.

Teniendo en cuenta la diversidad cultural y religiosa que existe entre los pueblos aborígenes, se entiende que cada uno de ellos puede convertirse en sujeto de teología; que por lo tanto los términos "teología india-india" e "india-cristiana" pueden designar un gran número de teologías distintas, por ejemplo tzeltal, tzotzil, tojolabal, ch'ol, etc. Sin embargo, las profundas convergencias que existen entre las distintas culturas y religiones aborígenes autorizan también a designarlas con el término general de "teologías indias".

Las dos formas de teología india que hemos distinguido se insertan en dos movimientos distintos e interconexos. Los pueblos indígenas

se descubren a sí mismos como sujetos de una teología india-india en el proceso de rescate de su propia identidad, con sus dimensiones no sólo políticas sino también y sobre todo culturales y religiosas. Los dioses originarios, derrotados y escondidos, salen de las catacumbas, se impone al respeto del mundo y pretenden jugar un papel protagónico en la inspiración de la nueva civilización. Este retorno conlleva a veces el rechazo de toda contaminación cristiana; otras veces, una actitud de diálogo con el cristianismo.

Los pueblos indios se descubren a sí mismos, además, como sujetos de una teología india-cristiana, cuando viven el proceso de rescate de su identidad a partir de una experiencia cristiana. Es una reflexión que se inserta al mismo tiempo en la maduración de los pueblos indígenas y de las iglesias, que se influyen mutuamente. La diócesis de Don Samuel Ruiz, San Cristóbal de Las Casas, es un ejemplo impresionante de esta fecunda interacción entre unos pueblos indios que se afirman como sujetos políticos y culturales y una iglesia que, al reconocerlos como tales, se transforma en iglesia autóctona.

Para los católicos, etapas importantes del proceso son el concilio Vaticano II, la conferencia latinoamericana de Medellín, la centralidad reconocida por la teología de la liberación a la opción por los pobres como sujetos y luego a la opción por los indígenas como sujetos. En la misma conferencia de Santo Domingo, a pesar de sus límites y contradicciones, se percibe una nueva apertura a las culturas y teologías indígenas.

Protagonistas de la teología india-cristiana son las comunidades indias cristianas. Es en su conciencia, donde se plantea dramáticamente el problema de la identidad, a partir de su doble pertinencia, a un pueblo indio y a una iglesia cristiana. Los indios cristianos saben que el encuentro del cristianismo con sus pueblos fue parte del genocidio y que el conflicto con el cristianismo se produjo especialmente en el terreno religioso. El rescate de la historia hace estallar en su conciencia esta contradicción entre dos pertenencias, dos dimensiones de su identidad, dos fidelidades.

Un agente pastoral quechua observa: "Actualmente mi pueblo pierde la fe, por el conflicto que le pone estar en este dualismo"¹. "Nuestro problema como agentes pastorales, afirma Armando Marileo, Mapuche de Chile, era que, por un lado, queríamos ser fieles a los conceptos y enseñanzas que habíamos recibido desde pequeños por parte de nuestros padres y por otro lado, encontrábamos que no había cabida en la religión católica para esa propia forma de ser y concebir a Dios y al mundo. A partir de 1985, junto al trabajo específico que se me encomendó desarrollar por la institución, inicié una especie de búsqueda de una explicación refleja de Dios dentro de la vivencia de mi pueblo. No obstante, no tenía claro si era un Dios blanco o un Dios Mapuche al que deseaba encontrar..."

"Como Lonko o líder religioso Mapuche, si me dieran a escoger entre la religión católica o el cristianismo y la religión Mapuche, prefiero ser Mapuche ante todo, ya que solo así y desde mi propia identidad lograré comprender la Religión y la teología india Mapuche."²

"Es cierto, escribe el sacerdote indígena Eleazar López Hernández, que el problema es sumamente concomitante para quienes tenemos el infortunio de ser el terreno por donde pasa la línea divisoria entre "vencidos" y "vencedores". Por el hecho de beber de dos veneros, tenemos por estigma el corazón convertido en campo de batalla de dioses y religiones. Nosotros amamos a nuestras Iglesias, porque son portadoras de "vida en abundancia" (Juan, 10, 10) para todos, pero amamos igualmente a nuestros pueblos, porque son la matriz de nuestra identidad primera."³

Para reconstruir su unidad interior, ¿tienen los indios cristianos que escoger entre los dos términos de la contradicción? ¿entre ser auténticamente indígenas o auténticamente cristianos? O ¿es posible superar la contradicción y encontrar los caminos de la reconciliación, aún más, de la fe-

1 En *Teología india. Primer encuentro taller latinoamericano*, México, Ediciones Cenami, México y Abya Yala, Quito-Ecuador, p.74

2 *ibid*, pp. 211-215.

3 *Insurgencia teológica de los pueblos indios*, 1993, 12 pp., publicado aparte por el Cenami (México), p.10.

cundación mutua? ¿Puede una teología que fue por siglos instrumento de dominación y destrucción de los pueblos indios, de sus culturas y religiones, convertirse en instrumento de liberación? ¿Puede la Biblia, que fue el arma ideológica de los conquistadores, inspirar la lucha liberadora de sus víctimas? Estos son algunos de los problemas fundamentales que una teología india-cristiana está enfrentando y cuya solución condiciona su misma posibilidad.

Estas preguntas se cargan de un profundo dramatismo, porque lo que ellas escrutan no es sólo la posibilidad de reconciliar dos mundos históricamente antagónicos, sino también dos dimensiones de la misma personalidad.

Los pueblos indios, ¿sujetos de teología?

Ya tenemos los elementos para plantear rigurosamente el problema que es el objeto central de este ensayo: los pueblos indios, ¿sujetos de la teología? Por cierto, para llegar a este planteamiento tuvimos que recorrer un camino bastante largo. Porque la afirmación de los pueblos indios como sujetos forma parte de todo un proceso de transformación política, cultural y religiosa, que dinamiza por un lado a los pueblos indígenas, por el otro a las iglesias cristianas. Al interrogarnos sobre los pueblos indios como sujetos de la teología, nos referimos ya sea a la teología india-india, ya sea a la india-cristiana.

Ahora, ¿es lo mismo preguntarse si existe una teología india-india y si los pueblos indios son sujetos de teología? Pienso que no. Existe pues una teología india-india que es obra de sacerdotes o intelectuales indios, frente a la cual la comunidad tiene una actitud de asimilación pasiva (como sucede mayoritariamente en las comunidades cristianas). El surgimiento de los pueblos indios como sujetos de la teología se produce cuando ellos toman conciencia de su derecho y de su capacidad de autodeterminación y se rebelan a las imposiciones culturales y religiosas. Es evidente que los dos métodos caracterizan en sentidos distintos las teologías.

Entonces cuando los teólogos indios afirman que el sujeto de la teología india es la comunidad creyente, es legítimo preguntarse si están se-

ñalando un carácter universal de esta teología o están proponiendo un proyecto -piloto en fase de realización.

La misma precisión se impone con respecto a las teologías indias-cristianas. Ellas pueden ser obra de intelectuales o agentes pastorales, indígenas o no indígenas, sin la participación activa de la comunidad; o la obra común de la comunidad y de sus intelectuales orgánicos.

La participación activa de la comunidad en la elaboración de la teología india-india como de la india-cristiana puede a su vez tener niveles distintos: puede referirse en términos generales a la reflexión sobre la experiencia o más específicamente a la obra de sistematización de la experiencia y por tanto a la producción teológica científica. Es en este segundo caso, donde los pueblos indios se afirman plenamente como sujetos de teología

La afirmación de la comunidad cristiana como sujeto de la teología es un viraje muy importante que supone, como veremos, un profundo cambio cultural y metodológico en la misma comunidad, y en primer lugar en sus agentes pastorales. La experiencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas muestra que para los catequistas formados en la metodología tradicional, de tipo autoritario, no es fácil la transición a una metodología de educación popular, que supone una conversión intelectual y moral.

Al preguntar si los pueblos indios son de hecho, y no sólo de derecho, sujetos de teología estamos preguntando sustancialmente en qué medida se está realizando en los agentes pastorales el cambio que los transforma en parteros de sus comunidades.

La relación con la comunidad plantea nuevos problemas, cuando se trata de agentes no indígenas, comprometidos sobre la base de una opción por los indígenas como sujetos. En algunos sitios, como por ejemplo en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, estos agentes juegan un papel fundamental en la concientización de la comunidad y por tanto en su afirmación como sujeto.

Problemas: ¿es legítimo hablar de una afirmación de la comunidad india como sujeto de la iglesia y la teología, cuando los agentes pastorales no-indígenas siguen jugando en ella un papel protagónico, fundado tam-

bién en su superioridad cultural? Esto nos remite a una pregunta más general: ¿cuál es, en esta fase histórica, el papel de los agentes no-indígenas identificados con los indígenas, en la maduración de los pueblos indios como sujetos?

Contexto político, cultural y eclesial

Para profundizar el sentido del surgimiento de los pueblos indios como sujetos de teología y los nuevos problemas que plantea, tenemos que partir por un lado de la movilización que representa su afirmación como sujetos políticos, económicos y culturales; por el otro, de las transformaciones de las iglesias cristianas a partir del reconocimiento del pueblo oprimido como sujeto.

La insurgencia de los pueblos indios como sujetos políticos, económicos y culturales supone una toma de conciencia masiva de su larga historia de opresión y de las condiciones de marginaciones a que los condena la organización actual, política y económica, del mundo. Su afirmación como sujetos se define por oposición a esta situación y como alternativa a ella. La toma de conciencia de los pueblos indios se caracteriza hoy por una fuerte capacidad de análisis, que les permite relacionar sus problemas locales y específicos con las estructuras políticas y económicas de sus propios países y de todo el mundo. Por eso mismo, ellos relacionan su afirmación como sujetos antagónicos y alternativos con una transformación de la sociedad y del mundo, fundada sobre el reconocimiento del derecho de autodeterminación de todos los pueblos.

Fundaré la descripción de esta movilización de los pueblos indios sobre los documentos producidos por ellos mismos, en estos últimos años, en sus encuentros continentales.⁴

4 He intentado una sistematización de esos documentos en mi libro *Los excluidos ¿construirán la nueva historia? El movimiento indígena, negro y popular*, Madrid, Editorial Nueva Utopía, 1994; Edición latinoamericana por el Centro Afroecuatoriano de Quito, Ecuador y la Editorial Nicarao, de Managua, Nicaragua.

La movilización de los pueblos indios, con la toma de conciencia que implica, no es sólo el presupuesto de la teología india, sino parte esencial de ella.

II. CONQUISTA, EVANGELIZACION Y DESTRUCCION DE LOS PUEBLOS INDIOS

La campaña continental "500 años de resistencia indígena, negra y popular" al rechazar las celebraciones planeadas por las potencias del Norte y los gobiernos del Sur, quiso cuestionar radicalmente la interpretación colonialista de la historia y el proyecto político conservador que ellas pretendían imponer.

Al punto de vista de los conquistadores, que inspiraba las celebraciones, los indios más conscientizados le opusieron el punto de vista de los pueblos oprimidos, que están surgiendo como sujetos históricos. Analizando la historia y la situación actual desde este punto de vista, llegaron a una evaluación radicalmente opuesta de la conquista, del proceso de colonización y de la civilización occidental. Sus análisis establecen una trágica continuidad entre los 500 años de dominación inaugurados por la conquista y la situación actual: de lo que se trata es de una interminable experiencia de masacre y muerte.

Además, la "campaña 500 años" rechazó los intentos de separar, en la evaluación, la conquista de la evangelización. Esta fue, para ellos, la justificación de la conquista y su principal instrumento ideológico; y fue además directamente responsable de la destrucción cultural y religiosa de aquellos pueblos. De aquí el involucramiento inevitable del cristianismo en la condena, pronunciada por los indígenas, de la civilización occidental cristiana, sistema de dominación, discriminación y muerte.

Destrucción y expropiación de los pueblos indios a nivel político, económico y ecológico

La "campaña 500 años" lanza insistentemente contra la conquista, la colonización y la civilización occidental la acusación de genocidio, en el

sentido físico de la palabra, pero también político y cultural. No se trata sólo del exterminio perpetrado por la violencia, las guerras y las enfermedades; sino también de la expropiación política, económica, cultural y religiosa, fundada en el desconocimiento de aquellas poblaciones como sujetos de derecho y en primer lugar del derecho de autodeterminación.

El fundamento "jurídico" de ese desconocimiento, es el principio racista, que les atribuye el derecho de autodeterminación únicamente a los pueblos superiores, avanzados, civilizados, cristianos. Esta superioridad les confiere el derecho-deber de dominar, educar, evangelizar a los pueblos "primitivos" e "infieles", considerados como niños inmaduros, expuestos a la perdición.

Los conquistadores, sometiendo violentamente a los pueblos indígenas, les niegan, en la teoría y en la práctica, el derecho de ser sujetos históricos, reduciéndolos a objetos de sus proyectos imperiales. Los expropián en primer lugar del derecho de autodeterminación política, considerando a los reyes de España, con la bendición del romano pontífice, como sus soberanos legítimos imponiéndoles la ley del imperio cristiano y sus formas de organización. Les niegan a los indígenas el derecho a la libertad personal, sometiendo a un régimen de esclavitud. Conculcan los derechos humanos y los derechos de los pueblos en el nombre del derecho de Dios.

Los conquistadores expropián al mismo tiempo a los pueblos indígenas del derecho de ser sujetos económicos, considerando los territorios habitados y gobernados por ellos *res nullius*, propiedad de nadie; usurpan sus tierras y sus recursos; desbaratan su sistema económico inspirado por la solidaridad y reciprocidad comunitaria, para imponerles un sistema fundado en la explotación, la discriminación y el primato del lucro. En el nombre de la civilización y la evangelización ahogan auténticos valores humanos y evangélicos, para implantar un sistema inhumano y antievangélico.

La violencia originaria marca la organización política y económica del mundo así instaurada, que los pueblos indígenas caracterizan como esencialmente colonialista y racista: denuncian pues el "colonialismo interno" de los estados nacionales, fundado en el capitalismo neoliberal; y el

“colonialismo externo”, fundado en el imperialismo capitalista mundial. La tendencia actual a la globalización de la política y la economía, marcada por relaciones mundiales de dominación, conlleva la negación estructural del derecho a la diversidad y radicaliza por tanto la expropiación violenta de los pueblos indígenas.

El análisis de su propia situación, desarrollado por los militantes indígenas, manifiesta una conciencia muy lúcida de la profunda coherencia e interdependencia entre los distintos factores de la organización actual, económica y política, del mundo. Ellos perciben claramente que las raíces de los sufrimientos y la opresión de que son víctimas se encuentran en las estructuras económicas y políticas de la sociedad y del mundo. Así a partir de su experiencia, llegan a una evaluación radicalmente negativa, no solo de sus propios países, sino de toda la civilización occidental cristiana, que denuncian como un sistema de dominación, discriminación y muerte. Una toma de conciencia que quiere ser un aporte a la concientización de la humanidad.

El surgimiento de los pueblos indios como sujeto representa evidentemente una línea de tendencia antagónica, y remite a un proyecto alternativo de civilización. Este no se opone de ningún modo al proceso de unificación del mundo, sino que pretende orientarlo en un sentido respetuoso de la diversidad y del protagonismo de todos los pueblos.

Destrucción y expropiación de los pueblos indios a nivel cultural y religioso: papel de la evangelización

La conquista y la colonización fueron marcadas además por la destrucción y expropiación sistemática de las culturas y religiones indígenas: la expropiación más radical, porque atañe la misma identidad de un pueblo, le niega el derecho de ser uno mismo. Lleva al indio a avergonzarse por ser indio, a abdicar sus valores, su historia, su lengua, sus costumbres; a querer identificarse con la cultura y la identidad de los pueblos supuestamente “superiores”.

La celebración es percibida como una reafirmación y justificación de la "historia oficial de la conquista". Ahora esta "ha sido presentada desde el punto de vista colonialista, que pretende convertir a los conquistadores en héroes. Es una historia que nos lleva a mirarnos con los ojos de los otros y que por lo mismo nos ignora y hace que nuestros pueblos se ignoren unos a otros."

Los movimientos involucrados en la Campaña tienen entonces una clara conciencia de que la cultura, y particularmente la historia, no es neutral sino vinculada a opciones políticas y étnicas fundamentales: la cultura colonialista, con su interpretación de la historia y de la conquista, es parte integrante del sistema racista de dominación del cual los movimientos se sienten víctimas.

En la actualidad, la dominación cultural, inspirada por el racismo, es parte esencial y fundamental del colonialismo interno y externo. "Parte del colonialismo interno se presenta como la imposición de la cultura de la élite sobre los elementos culturales indígenas y populares, los cuales son sistemáticamente negados y cuestionados". Se presenta entonces como "desconocimiento y agresión de la diversidad, pluralidad e identidad cultural de nuestros pueblos"

Desde el punto de vista teológico, es evidentemente muy importante el juicio sobre la llamada "primera evangelización" o "evangelización fundante": ¿es legítimo separarlo del juicio sobre la conquista? La respuesta depende de la relación entre evangelización y violencia.

Pero ¿qué significa aquí violencia? En términos generales, es violencia toda imposición que viola el derecho del otro, en primer lugar el derecho a la libertad o autodeterminación; que niega su calidad de sujeto; en otras palabras, toda acción o estructura orientada a dominar al otro. El otro puede ser una persona, un grupo social, un pueblo, etc. La violencia es física cuando la imposición se funda en la fuerza material, militar, o económica; es moral cuando se ejerce bajo la forma de presión psicológica o social, orientada a conseguir el sometimiento intelectual o práctico del otro, sin fundamentarlo críticamente. Según esta definición, la palabra violencia incluye una evaluación ética negativa del recurso a la fuerza.

No llamaremos violencia, en cambio, una imposición por la fuerza física o moral, que no viola el derecho del otro sino que lo defiende, porque tiene como objetivo la resistencia a una agresión (por ejemplo cuando se encarcela o se mata a un delincuente) o la protección y educación de un niño, etc.

Evaluar la "primera evangelización" significa entonces preguntarse si ella fue o no una forma de violencia. La respuesta de los militantes indígenas, formulada particularmente en el contexto polémico del V Centenario, fue unánimemente positiva. Porque la evangelización justificó la agresión política y militar de los europeos; porque actuó como instrumento de dominación cultural; inspiró la destrucción cultural y religiosa de los pueblos indios. En una palabra, los desconoció como sujetos políticos, culturales y religiosos.

Sin embargo la evangelización fue también un intento de ocultar la violencia que ejercía y que justificaba, presentando el recurso a la imposición física y moral como orientado a la educación y salvación de aquellos pueblos, considerados inmaduros y como expresión de la voluntad de Dios. La toma de conciencia que marca en nuestra época la insurgencia de los pueblos indios como sujetos incluye evidentemente la denuncia de esa ideología racista y el desenmascaramiento de esa violencia.

El derecho-deber de la iglesia de evangelizar a todos los pueblos se funda en la supuesta superioridad de la religión cristiana sobre todas las otras; aún más, en la convicción, afirmada por siglos, de que la fe cristiana es el único camino de la salvación. La evangelización así entendida se ha convertido por un lado en la justificación de las conquistas y colonizaciones, por el otro en la motivación de la devaluación y demonización de las culturas y religiones originarias.

Este juicio provocó una acción sistemática de destrucción de aquellas culturas y religiones: ya sea de sus expresiones materiales (imágenes, templos, ritos etc) ya sea, sobre todo, de su valor subjetivo, en la conciencia de los indígenas. Los sacerdotes fueron denunciados como "hechiceros" y perseguidos. Los cultos fueron reprimidos y condenados a la clandestinidad. Toda la educación cristiana fue orientada a erradicar aquellas tradiciones, de la conciencia y la memoria de los indígenas.

Nada extraño entonces que a los ojos de los militantes indígenas el cristianismo aparezca como una religión europea, parte integrante y fundamental del sistema racista occidental, y por lo tanto cómplice de sus empresas criminales. Nada extraño que de sus análisis brote una contradicción entre cristianismo y derecho de autodeterminación de los pueblos.

“Durante estos 500 años, afirma el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indígenas, nos han destruido con la educación y la religión europea, desvalorizando la verdadera sabiduría millenaria de las Nacionalidades de Abya Yala (América)...La religión es el arma con la que nos humillaron y dominaron nuestros pueblos, usurparon nuestras riquezas, dejando en un segundo plano nuestra religión y prácticas espirituales.”

En la misma línea se expresa el II Encuentro Continental de la Campaña: “Con los invasores llegó la Iglesia, la cual se convirtió en un pilar fundamental, para el sometimiento de nuestros pueblos originarios. El sistema opresor con su ideología y su práctica destructora nos arrebató nuestra tierra, pero no pudo arrebatarnos nuestra mente y nuestro espíritu.”

La “Declaración de Managua” recuerda “que fuimos obligados a traslocar a nuestros dioses; a ocultarlos en los cultos clandestinos; a modificar nuestras creencias filosóficas.”

Entonces la “evangelización” fue para los pueblos indígenas una pésima nueva: les anunció que en la perspectiva de la salvación, sus culturas, sus historias, sus religiones, sus dioses no valían nada, al contrario eran maléficos. Les anunció una derrota moral y cultural, más humillante que la derrota militar.

Pero, el genocidio cultural y religioso continúa en la actualidad: “Nuestros derechos continúan siendo violados cotidianamente...Al destruir el liderazgo de nuestro movimiento, al practicar la esterilización forzada, quitándonos nuestros hijos y al negarnos nuestras prácticas educativas y religiosas, los Estados Nacionales están matando a nuestros pueblos...Nosotros compartimos una historia de asimilación forzada a las religiones extranjeras, que niegan la existencia de una espiritualidad natural.”

En el Encuentro Continental de la Asamblea del Pueblo de Dios, los indígenas insistieron en la denuncia de la evangelización, propugnando la urgencia, para el rescate de su identidad, de la “desevangelización”:

“ La evangelización, les explicaron a los cristianos, ha sido para nosotros, a lo largo de estos 500 años, el respaldo de las iglesias a los conquistadores y colonizadores, que han ocupado nuestras tierras, aplastado a nuestros pueblos, contaminado nuestro ambiente de vida, destruído nuestras culturas y nuestras religiones. El cristianismo es para nosotros la ideología de los conquistadores y colonizadores , la que ha justificado el genocidio. Con el pretexto de la evangelización, muchas de nuestras tierras han sido ocupadas por las “misiones” cristianas ,católicas o protestantes, y lo siguen siendo.”

Evangelización conquistadora y conversión al cristianismo

La evangelización vinculada a la conquista es una forma de violencia también porque ella no estuvo orientada a conseguir un consenso consciente y libre de la persona sino un sometimiento exterior y formal, denominado “conversión” o “cristianización”.

Es evidente el caracter brutal de esta violencia en la práctica de los conquistadores, reflejada con evidencia por el Requerimiento. Por lo que se refiere a los misioneros, si bien es cierto que ellos no imponían la conversión recurriendo directamente a la violencia física, también es cierto que muchos indígenas veían en la adhesión al cristianismo la manera para conseguir la protección de los misioneros contra la violencia de los encomenderos. En su proceso de conversión, el miedo juega entonces un papel esencial.

La violencia moral está implicada en un método de evangelización, que pretende imponer “la verdad” sin justificación racional , sobre la base de la autoridad del único verdadero Dios y de su vicario, el Pontífice romano, del cual los conquistadores se consideran mensajeros; método que presenta la superioridad militar de los españoles como signo de la superioridad de su Dios.

La evangelización conquistadora es una forma de violencia moral, por la descalificación y demonización de las religiones originarias que conlleva. Implica pues la culpabilización de los indígenas, porque con su

culto idolátrico ofenden al verdadero Dios y merecen su castigo, del cual los conquistadores españoles son el instrumento.

Quizás la forma más cruel de violencia moral sea la "educación cristiana" de los indígenas, en colegios, orfanatos y seminarios, separados de su pueblo, por obra de educadores extranjeros, empeñados expresamente en arrancarle al niño o al joven su religión y cultura, llevándole a repudiarlas y a romper con sus padres, sus ancestros, sus tradiciones, su historia. En algunos casos los conflictos familiares así engendrados provocan reacciones violentas.

Con estos métodos fue posible a los misioneros conseguir en pocos años conversiones rápidas y masivas. Pero ¿en qué consistía la "conversión" o "cristianización" así realizada? Evidentemente de lo que se trata no es de un asentimiento consciente y libre a una buena noticia sino de un sometimiento pasivo y resignado a una imposición: los indígenas interiorizan la religión y la cultura de los dominadores.

Pero a menudo la conversión fue un cambio puramente formal: de lo que se trata para ellos es de disfrazar con vestimentas cristianas sus dioses, imágenes, mitos, fiestas, etc. para devolverles la legitimidad perdida y garantizar su sobrevivencia. Surge así el llamado "sincretismo", que algunos evangelizadores favorecen con su concepción formalista de la conversión y que otros denunciarán como una corrupción del cristianismo.

Tipología de la vida religiosa indígena hoy

Para entender como, después de cinco siglos de evangelización violenta, han podido surgir los proyectos de teología india, tenemos que referirnos a una tipología de la vida religiosa india; identificando sus distintas formas de reacción a la evangelización conquistadora.⁵

5 Esta tipología se encuentra en dos artículos del P. Eleazar López Hernández, que se integran mutuamente y "Teologías indias de hoy" en *Teología India*, T. II, Cenami (México) y Abya-Yala (Ecuador), 1994, pp.5-26. Citaremos aquí estos dos artículos como A y B.

Existen en primer lugar "indígenas cristianizados al estilo occidental, católico o protestante, quienes tuvieron que asumir la conversión cristiana como abandono total de las antiguas creencias de sus antepasados. Ellos para ser cristianos tuvieron efectivamente que renegar de los dioses nativos y no desean retornar a nada que les recuerde esos elementos del pasado. Tal vez en el fondo conservan soterradas las creencias de sus abuelos, pero ya no les llama la atención volver a desenterrarlas, a no ser con un reencuentro muy fuerte con estas realidades. Ellos son biológicamente indígenas, pero su espíritu ha sido ganado totalmente por el cristianismo occidental" (A.p.8). "No quieren saber nada del mundo mítico simbólico de sus antepasados...Son los antiguos miembros de la Acción Católica y los primeros catequistas de la etapa conciliar, que fueron formados de manera agresiva contra su identidad india" (B. p.22). Al decidir ser ministros oficiales de la iglesia fuimos formados para desechar de nuestro corazón las formas supuestamente espúreas de cristianismo, que nuestros pueblos habían elaborado. De modo que entramos, sin quererlo, a la guerra de dioses y religiones" (A.p.10).

"Existen otros indígenas, que también han sido ganados por el cristianismo, pero conservan parte de su identidad religiosa ancestral y le dan cauce al interior de los moldes cristianos. Revisten su cristianismo de rasgos indígenas como la lengua, el traje típico, algunos símbolos añadidos a la liturgia oficial, etc. , sin que estos rasgos lleguen a modificar de fondo los planteamientos de la iglesia.

Es lo que propiamente constituye el llamado "catolicismo popular" o "religiosidad popular indígena". Estos indígenas se sienten cuestionados cuando toman conciencia de las creencias de sus abuelos y quisieran encontrar formas adecuadas para abrirles más espacios en la iglesia, pero se ven imposibilitados a hacerlo dada la rigidez de los dogmas y normas cristianos" (A. p.8).

Parece cercana a esta categoría, pero distinta de ella por ciertos matices, la de los "indígenas cristianizados que, desde su identidad indígena, desean indigenizar su fe cristiana. Son los nuevos catequistas y servidores pastorales, formados con una mentalidad más abierta al mundo indígena" (B. pp.22-23).

Están por fin los "indígenas cristianizados, que desde su fe religiosa indígena recobrada, quieren ponerse en diálogo explícito con el cristianismo para mostrar que su fe indígena es cristiana. Son los miembros más concientizados de los pueblos indígenas, que al mismo tiempo que luchan en los demás campos de los derechos comunitarios hacen presión también en el campo religioso" (B.p.23).

Están por el otro lado los indígenas no cristianizados o descristianizados, distinguidos en dos categorías fundamentales: "Los que quieren entrar en diálogo con el cristianismo para ampliar su conocimiento de Dios. Son los líderes religiosos tradicionales de las comunidades, que no ven al cristianismo como una amenaza por su fe ancestral, sino una posible aliada estratégica para la sobrevivencia en el mundo de hoy" (B.p.23).

Pertenecen a esta categoría los indígenas "vinculados radicalmente al mundo religioso propio de sus antepasados, pero por el trato constante con la Iglesia, han incorporado en la lógica indígena algunos elementos del cristianismo, como cantos, rezos, imágenes de santos y algunos símbolos, sobre todo los polivalentes como la cruz, las ánimas del purgatorio, los rezos. Estos préstamos religiosos no modifican de raíz su esquema fundamental de fe indígena" (A. p.8).

Los otros indígenas no cristianizados o descristianizados son los que "decididos a mantener su autonomía religiosa, no desean entrar en diálogo con el cristianismo. Son normalmente gente que ha tenido experiencias negativas en el contacto con la iglesia" (B.p.23). "y que sobrevivieron a las reiteradas campañas de extirpación de idolatrías, que se dieron durante estos 500 años, porque se refugiaron en las montañas o fueron más efectivos en el camuflaje y clandestinaje de sus creencias" (A. p.9).

Entre los indígenas cristianizados y los no cristianizados habría quizás que introducir la categoría importante de los cristianizados exteriormente, pero no interiormente; los que han adoptado nombres, rituales, vestimenta cristianos para poder sobrevivir, pero en lo esencial han mantenido las creencias, los mitos, los cultos de sus antepasados.

Existen además "formas variadas de vivencia de la fe cristiana más allá de los esquemas tradicionales y que son una especie de "cristianismos

apócrifos”, que escapan al “Canon Sagrado”, pero que merecen ser abordados como realidades consistentes en si mismas.”⁶

En relación a esta tipología, se puede plantear más exactamente el problema de las teologías indias y de sus sujetos. Los indígenas no cristianizados o descristianizados son los sujetos potenciales de la teología india-india, con sus dos tendencias, la que rechaza el diálogo con el cristianismo y la que lo valora. Los sujetos potenciales de una teología india-cristiana son los indios cristianizados, que están luchando por el rescate de su identidad indígena. En cambio los cristianos que revisten su cristianismo de rasgos indígenas pueden contribuir a una adaptación de la pastoral y la teología, pero no a la producción de una nueva teología que merezca el nombre de india.

III. INSURGENCIA DE LOS PUEBLOS INDIOS COMO SUJETOS POLITICOS, CULTURALES Y RELIGIOSOS: LA TEOLOGIA INDIA-INDIA

Resistencia e insurgencia de los pueblos indios como sujetos

Nuestro punto de partida para reflexionar sobre el proceso de reapropiación y de afirmación de los pueblos indígenas como sujetos es la movilización a nivel continental provocada por el V Centenario. Uno de los grandes motivos inspiradores de las contracelebraciones fue la valoración de los 500 años de resistencia indígena. Con esta campaña los indígenas quisieron afirmar que, a lo largo de estos 500 años, ellos no dejaron nunca de rechazar su reducción a objetos de la historia europea y de reivindicar su derecho, bárbaramente conculcado por los civilizadores, a ser sujetos históricos.

Sin embargo, la movilización de la última década representó un salto de calidad en su historia. Porque significó una explosión de su concien-

6 Eleazar López Hernández *Insurgencia teológica de los pueblos indios*, p.9.

cia política, de la percepción de su condición de opresión, de la afirmación de sus derechos como pueblos, y en primer lugar del derecho de autodeterminación política, económica, cultural y religiosa.

El salto de calidad consistió también en el carácter unitario a nivel continental de esta toma de conciencia: es decir que más allá de sus diferencias y divisiones étnicas y culturales, los pueblos indios fueron descubriendo sus convergencias fundamentales en la condición de opresión, en el análisis de sus causas estructurales, en la identificación de sus derechos humanos, en el rescate y desarrollo de una cultura india, contrapuesta a la cultura occidental, en la exigencia de una alternativa política y económica global, fundada en la autodeterminación de los pueblos. Se trata, por supuesto de una unidad en la diversidad.

Esta toma de conciencia unitaria ha permitido que en octubre de 1992 la campaña se transformara en "movimiento continental indígena, negro y popular", cuyo objetivo ya no es sólo el rescate del pasado, sino la construcción de un nuevo futuro, marcado justamente por el reconocimiento de los pueblos indios y de todos los pueblos como sujetos.

Además, las dos reuniones cumbres de los pueblos indígenas convocadas por Rigoberta Menchú en el año 1993 muestran que muchas de las convergencias que en los años anteriores se habían manifestado a nivel continental tienen un alcance mundial.

Los pueblos indígenas, al elaborar su proyecto de alternativa política económica y cultural lo hacen con la convicción de que este proyecto puede ser un aporte significativo no sólo para su propio futuro, sino para el de la humanidad. El reconocimiento a nivel mundial del derecho de autodeterminación solidaria, con todas sus implicaciones, significaría el advenimiento de una nueva civilización.

Insurgencia de los pueblos indios como sujetos culturales

El movimiento indígena negro y popular le atribuye al frente educativo-cultural una importancia prioritaria. Porque tiene la tarea de elaborar alternativas a un sistema de dominación que ha destruido las culturas y aplastado la identidad de los pueblos, especialmente de los indígenas y

negros; la tarea por lo tanto de rescatar las culturas originarias y de desarrollarlas autónomamente. La lucha cultural establece así un vínculo entre el rescate del pasado y la construcción del futuro.

El compromiso social y político supone pues la formación, en los varios sectores indígenas, negros y populares, de una conciencia de protagonismo, unitaria y solidaria, que no surge espontáneamente, porque la dominación cultural le inculca sistemáticamente al pueblo pasividad y división. Pero para llegar a ser sujeto político y económico el pueblo tiene que afirmarse como sujeto cultural. De aquí la importancia decisiva del compromiso por una educación alternativa, es decir popular-liberadora: ella se define justamente como autoeducación colectiva, es decir como educación a la autodeterminación solidaria, como proceso de autoformación del hombre y del pueblo nuevos. Todas las otras luchas, políticas, jurídicas, económicas, ecológicas, campesinas, femeninas, juveniles, estudiantiles, etc. suponen esta conciencia y al mismo tiempo contribuyen a fortalecerla.

Al hablar aquí de educación popular liberadora, no se trata de aplicar en el movimiento una metodología elaborada en otro contexto, sino de renovar con creatividad la metodología en relación a la condición específica de los indígenas, de los negros y de los distintos sectores populares y a las exigencias de un movimiento unitario y continental.

Hablamos de un frente "educativo-cultural", porque el rescate creativo de las culturas, que se pretende realizar, no será la obra de algunos intelectuales, sino del mismo pueblo, que redescubre sus raíces y las reevalúa, a través de un proceso de autoeducación y concientización. Esto supone que los indígenas vuelvan a ser protagonistas de su educación, que se liberen de una educación impuesta, que logren la reforma de los programas educativos inspirados en su historia, cosmovisión y espiritualidad.

Sin embargo, convertirse en sujeto cultural, no significa sólo para el pueblo rescatar su cultura y cosmovisión, sino llegar a ser creador de una nueva cultura. Por lo demás, estas dos dimensiones del protagonismo cultural no se pueden separar: porque no se puede rescatar el pasado sin "reescribir la historia"; y reescribir la historia significa escribirla desde una perspectiva global alternativa. De lo que se trata es de un rescate no repetitivo ni arqueológico sino creativo.

Rescatar la cultura no significa sólo redescubrirla sino también revalorarla en la actualidad: es decir, convencerse de que, con respecto a ella, la cultura, la civilización, la religión impuestas por los conquistadores no representan un progreso; y que, en cambio, esta cultura es capaz de alumbrar para los pueblos indígenas de hoy y también para los otros sectores populares los caminos de un nuevo futuro, de libertad y dignidad. Sólo a partir de esta convicción, los pueblos de hoy, y particularmente los jóvenes, pueden llegar a asumir con orgullo en su identidad actual la cultura de los antepasados. De lo que se trata es de rechazar el argumento fundamental, con que los colonialistas de ayer y de hoy, han justificado y justifican la imposición de su cultura, religión y civilización: el de su evidente superioridad.

Por cierto, se siente en estos documentos la convicción no sólo de la validez actual, sino de la superioridad moral y política de sus culturas, como fundamento implícito o explícito de la voluntad de su rescate. No es sólo la reivindicación del derecho de cada pueblo a la identidad, sino también una toma de partido ética y política. De lo que se trata es de una superioridad moral y política, que puede coexistir con una inferioridad científica, tecnológica y militar.

Insurgencia de los pueblos indios como sujetos religiosos y teología india-india

El corazón de la cultura india, que se pretende rescatar, es la "cosmovisión" que la inspira. Ahora, explorando el contenido de esta cosmovisión, llegamos a una constatación fundamental para nuestra búsqueda: la cultura indígena es profundamente religiosa. La unidad de todos los seres con Dios es su punto de vista fundador y unificante. Perspectiva que no ha sido sacudida por el proceso de secularización, esencial para la cultura occidental. Este descubrimiento hace más evidente y más chocante el trágico error de los europeos que condenaron aquella cultura como anticristiana y diabólica, y confiere casi al exterminio cultural perpetrado por ellos en el nombre del cristianismo el carácter de un deicidio.

Entonces no tiene sentido pensar en un rescate de la identidad y la cultura indígena que no involucre como elemento central las religiones; y no se puede hablar, con respecto a los indígenas, de una inculturación del evangelio que no conlleve un diálogo religioso, aún más una interpenetración. Significa además que la insurgencia de los pueblos indios como sujetos culturales y religiosos coinciden.

Es en este proceso, donde se ubica el surgimiento de la teología india-india, entendida como reflexión, sistematización profundización y defensa de la experiencia religiosa originaria. Es en este proceso donde los pueblos indios se afirman como sujetos de teología.

Expresión elocuente de este nuevo clima es la primera Reunión en Consejo de los sacerdotes Mayas de Guatemala, celebrada del 1al 15 de diciembre de 1991, que se puso, entre otros objetivos los siguientes:

- g) Recuperar la práctica de la Teología Maya ante la invasión de los extranjeros en Guatemala y en América. Proclamar nuestros derechos y respeto, ante la mayoría de los religiosos y teólogos actuales en Guatemala, para que no nos sigan acusando de paganos, brujos, hechiceros, satánicos, sacrificadores de vidas humanas, etc. y que no nos juzgue sin haber investigado profundamente la historia de nuestra cosmovisión.
- i) Pedir ante las naciones del mundo el derecho a la vida del Sacerdote Maya, de ejercer libremente su Teología, su filosofía, su arte y su ciencia milenaria
- j) solicitar el libre acceso a los centros ceremoniales Mayas, que están en propiedad de particulares o del Estado.
- k) Aclarar, de una vez por todas, que los actos ceremoniales Mayas no son brujerías ni hechicerías, puesto que la maldad existió, existe y existirá también en las otras culturas de otros continentes”.⁷

7 Memoria de la Reunión, impresa en Guatemala en 1991, citada por Eleazar López Hernández en *Insurgencia teológica de los pueblos indios*, p.7.

Se pueden entonces considerar tareas de la teología india-india algunos desarrollos que encontramos en la reflexión indígena provocada por el V Centenario: sobre el contenido de la cosmovisión indígena, el rescate de las religiones originarias, las religiones como lugar de resistencia indígena, la relación entre el rescate de las religiones originarias y el cristianismo, y la afirmación de los pueblos indios como sujetos de la teología.

Religión y cosmovisión indígena

¿Cuál es concretamente el contenido de la "cosmovisión", cuáles son los valores, que se pretende rescatar hoy? Encontramos en los documentos una respuesta negativa y una positiva, que se alumbran mutuamente. La respuesta negativa es la contraposición a la ideología colonialista occidental. Como ya lo hemos evidenciado, los pueblos de América Latina analizan y evalúan la ideología occidental, incluyendo su componente religioso, no de un modo abstracto, sino fundándose en la práctica histórica que ha inspirado a lo largo de los 500 años, que es justamente la del colonialismo. Como fundamento del colonialismo, ella es esencialmente una justificación de la violencia, y se caracteriza por el racismo y el guerrerismo. Frente a esta ideología, la cosmovisión indígena se afirma como no-violenta, solidaria e igualitaria.

Para conocer el contenido positivo de la cosmovisión indígena, partimos de algunas síntesis, que se encuentran en distintos documentos. Ellas nos permiten identificar, como características de la cosmovisión indígena, las siguientes convicciones:

1. La vida y la convivencia humana se inspiran en una visión espiritual y religiosa del mundo, alternativa a una ideología fundada en el derecho del más fuerte. Su fundamento es Dios, Ser Supremo, Padre y Madre, que se preocupa por la humanidad, orienta su historia, se manifiesta en todos los seres. Por tanto, es una exigencia de los indígenas en cualquier momento importante de la vida y la convivencia social (por ejemplo en los encuentros de la campaña), la de exteriorizar con una ceremonia su experiencia de Dios.

2. Sin embargo, esta visión no coincide con ninguna religión particular, sino que se expresa en muchas de ellas, en la de cada pueblo. Tampoco se encuentra de un modo exclusivo en un libro sagrado, sino en muchos y además en las tradiciones orales. Por lo tanto forma parte del sentido religioso el respeto a las otras religiones y manifestaciones de Dios. El derecho a la diversidad se afirma en primer lugar a este nivel.
3. La cosmovisión indígena no se contrapone al cristianismo como tal sino a un cristianismo que pretende imponerse como la única verdadera religión, como el único canal de la revelación de Dios. Esta religión (que tiene su expresión sistemática en la teología de la cristiandad y de la conquista) forma parte de la ideología colonialista occidental, que el movimiento indígena negro y popular rechaza. En cambio un cristianismo que se ofrece a una libre opción de los pueblos, que participa con ellos en la denuncia de la evangelización coercitiva, que reconoce su deuda histórica y está dispuesto a pagarla, que se compromete en el rescate de las culturas y religiones originarias, que comparte sus experiencias de opresión y sus luchas de liberación, encuentra una acogida muy calurosa.
4. La experiencia religiosa central que esta visión inspira es la de la unidad en la diversidad entre todos los seres: Dios, naturaleza, hombres y por tanto la importancia de todos y cada uno de ellos. Esta experiencia presenta, con respecto a la ideología occidental, dos grandes novedades: que se refieren una a las relaciones entre las personas, la otra a la relación hombre-naturaleza. Por un lado la cosmovisión indígena se contrapone como policéntrica a la ideología etnocéntrica, eurocéntrica y racista de los colonialistas. Por el otro, ella manifiesta la exigencia de superar un antropocentrismo rígido, para reconocer la dignidad de todos los seres de la naturaleza, no sólo por el servicio que le brindan al hombre, como ambiente de su vida, sino también por su valor propio y como manifestaciones de Dios. Entre los hombres y la naturaleza tiene que haber una relación de amor, respeto y armonía

5. A la ideología occidental, fundada en una concepción individualista de la persona, la cosmovisión indígena le contrapone la centralidad de lo comunitario. La persona no concibe su vida y su destino sino insertados armónicamente e inspirados por el valor fundamental de la solidaridad. La convivencia comunitaria se inspira en los valores de solidaridad, respeto a la diversidad, libertad, autogobierno, transparencia del poder. Estos valores orientan las relaciones igualitarias entre hombres y mujeres; exigen el carácter comunitario de la propiedad de la tierra, de su cultivo, de la redistribución de sus frutos; la pertenencia de los hijos a la comunidad.
6. La relación entre los pueblos tiene que fundarse en los mismos valores de solidaridad, igualdad, reconocimiento del derecho de autodeterminación, respeto a la diversidad. Sólo a estas condiciones se puede hablar de un "encuentro de culturas".
7. El derecho a la diversidad o a la propia identidad es esencial para cada individuo y cada pueblo. La cosmovisión indígena lo afirma, en contraposición a la cultura occidental, que pretende imponer un modelo único, afirmando su valor universal; en contraposición a la tendencia actual que identifica unificación y homogeneización, bajo las leyes del mercado; en contraposición a una concepción de la universalidad, la catolicidad y la unidad, que se han convertido históricamente en instrumentos de dominación y discriminación. La unidad en la diversidad, que caracterizará la sociedad futura, tiene que estar prefigurada hoy día en la dinámica del movimiento indígena, negro y popular: en un clima de respeto mutuo, la diversidad deja de ser un obstáculo a la unidad, sino que se convierte en un enriquecimiento político y cultural de todos.
8. Entre respeto de la tradición y apertura a la modernidad se tiende a establecer un nuevo tipo de relación, que rebase la contradicción entre ellas y realice una síntesis y fecundación mutua, fundada en el protagonismo de los propios indígenas. Este tipo de relación excluye aquellas formas de integración, asimilación, civilización, que implican el reconocimiento de la superioridad de los pueblos dominantes.

9. Esta cosmovisión mira al mundo y a la historia desde el punto de vista de los indígenas y de los otros oprimidos como sujetos históricos: por eso fue a lo largo de los 500 años y sigue siendo para todos ellos fuente de consuelo en el dolor, de fuerza y esperanza en la resistencia, de inspiración en la lucha liberadora.

La síntesis de la cosmovisión indígena que hemos propuesto se funda en documentos producidos por líderes muy concientizados. Pero sería un error pensar que todos o la mayoría de los indios se reconocen en esta perspectiva y que sienten el orgullo de poseer este patrimonio. Cinco siglos de "civilización", "modernización" y "evangelización" han realizado, como lo hemos señalado, un exterminio cultural y destruido la identidad de estos pueblos. De aquí la importancia decisiva del proceso de concientización y rescate cultural. La teología india-india es y tiene que ser cada vez más el motor y el alma de este proceso.

Rescate de las religiones originarias

Entonces un sector fundamental de la cultura indígena, que es necesario defender y rescatar, es el de la religión: creencias, espiritualidad, mitos, ceremonias, códices, lugares y monumentos sagrados, plantas sagradas, etc.

"Queremos afirmar nuestra espiritualidad; aceptamos a quienes quieren compartir nuestras formas de vida, puesto que esta es la auténtica alternativa para nuestros pueblos indios; pero seguiremos luchando para alcanzar la completa realización y recuperación de nuestra espiritualidad."

"Las religiones occidentales han encontrado cosas en común dentro de nuestra mística o religiosidad; ya que nosotros en la vida diaria cumplíamos con todos los principios universales cósmicos de una vida sana, equilibrada y justa en relación armónica con la energía de la madre naturaleza; o sea, con el macro y micro cosmos."

"Las Iglesias deben respetar nuestras religiones como respetamos a las suyas. Tenemos el derecho de practicar nuestras creencias, de tener

nuestros lugares sagrados. En vez de celebrar los 500 años, las iglesias deben pedirnos perdón y observar nuestro luto, nuestro dolor.”

“Debemos tener el derecho a las creencias religiosas de acuerdo a nuestras creencias indígenas. Hay que proteger nuestros lugares sagrados, los lugares donde descansan nuestros antepasados.” “Que la espiritualidad, lenguas, tradiciones, sabiduría y costumbres indígenas sean incluidas dentro de la educación.” “Que todas las personas indígenas tengan libre participación en sus ceremonias, sitios sagrados y derecho al uso de plantas sagradas.”

“Nuestra soberanía también se sustenta en la relación espiritual con la madre tierra a la que reconocemos como lugar de Encuentro con el Creador Supremo y fuente de vida. De ahí que estamos dispuestos a seguir luchando hasta las últimas consecuencias, incluso hasta dar nuestra vida porque sentimos que nuestra madre tierra vale más que nuestra vida” (p.264).

El rescate de las religiones originarias, tarea fundamental de la teología india-india, se realiza particularmente hoy día entrevistando a los ancianos, especialmente a los líderes religiosos tradicionales, quienes guardan los secretos y la memoria del pueblo. Otra pista del rescate es el análisis del llamado sincretismo, donde a menudo bajo un lenguaje cristiano los indígenas han mantenido en lo sustancial sus creencias, sus dioses, sus cultos. Lo que fue una de sus formas de resistencia a la agresión cristiana.

Las religiones como lugar de resistencia indígena

En la reflexión de los indígenas vuelve con mucha insistencia la frase del Popol-Wuh: “Los invasores arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero no pudieron matar nuestras raíces.” Este texto es como una consigna, que describe y al mismo tiempo explica una resistencia tan larga, alimentada por la cosmovisión de los antepasados.

En algunos casos, la resistencia se expresó en formas abiertas de idolatría militante, especialmente por parte de los sacerdotes del antiguo culto y de ciertos dignitarios políticos con sus familias. La religión inspiró

también muchas veces las rebeliones indígenas, armadas o no, contra los conquistadores o los misioneros: rebeliones que rechazaban al mismo tiempo la dominación política y la imposición religiosa (llamada evangelización).

Sin embargo la resistencia fue posible en gran medida refugiándose en las montañas o en otras formas de clandestinidad. Una fidelidad que impuso luchas heroicas y que tuvo sus mártires.

Otras veces la resistencia buscó formas sutiles de clandestinidad: cuando, aceptando los aspectos exteriores del cristianismo, para poder sobrevivir, mantuvo disfrazados, las creencias, las divinidades, los ritos, los cultos originarios. El llamado sincretismo es justamente, muy a menudo, una forma de resistencia en el corazón de la iglesia.

En un texto de 1576, Sahagún describe la naturaleza de la nueva religión indígena partiendo de un ejemplo célebre: el de Nuestra Señora de Guadalupe. "Aquí, cerca de México, se encuentra una loma llamada Tepeacac, que los españoles llaman Tepeaquilla, y actualmente Nuestra Señora de Guadalupe. En este lugar había un templo dedicado a la madre de los dioses que los indios llamaban Tonantzin, o sea "Nuestra Madre". Allí tenían la costumbre de hacer numerosos sacrificios en honor de esta diosa... Ahora que está edificada la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, los indios siguen llamándola Tonantzin, tomando pretexto de que los predicadores llaman a Nuestra Señora, la Madre de Dios, Tonantzin: este es un abuso que debería corregirse, ya que el auténtico nombre de Nuestra Señora, la Madre de Dios, no es Tonantzin, sino Diosnantzin."⁸

Una expresión dramáticamente eficaz de este espíritu de resistencia es la respuesta de las autoridades tradicionales indígenas de México a los doce franciscanos enviados por el Papa y por el conquistador Hernán Cortés para convertirlos: "Nos habéis dicho que nosotros no conocemos a aquel por quien vivimos y existimos y que es el Señor del cielo y de la tierra. Decís así mismo que aquellos a quienes nosotros adoramos no son

8 Duverger, op.cit., p.233

dioses. Esta manera de hablar es para nosotros totalmente nueva y nos parece muy escandalosa. Estamos asustados al oír decir tales cosas. En verdad nuestros padres que nos engendraron y educaron no nos han dicho nunca eso. Ellos nos han dicho siempre que es gracias a estos dioses que vivimos y existimos y que estos dioses han merecido bien que nos hayamos mantenido fieles desde hace innumerables siglos, mucho antes de que comience a brillar el sol. Nuestros ancestros nos han enseñado que nuestros dioses a los que adoramos nos procuran todos los alimentos necesarios para la vida corporal el maíz, los frijoles, al amaranto, la salvia...”

“Sería una sinrazón total que nosotros mismos destruyamos las leyes y las costumbres antiguas que nos legaron los primeros habitantes de esta tierra, los Chichimecas, los Toltecas, los Colhua, los Tepanecas. Nosotros nacimos en la fe de estos dioses, hemos sido educados en su culto. Estamos acostumbrados a él y tenemos esta creencia impresa en nuestros corazones...”

“Nosotros no estamos ni satisfechos ni persuadidos de lo que nos habéis dicho. No damos ningún crédito a lo que vosotros pretendéis en relación con nuestros dioses...He aquí lo que nosotros experimentamos: ya hemos perdido el poder, vosotros nos lo habéis tomado, vosotros nos habéis quitado la jurisdicción del reino. ¡Es suficiente! Nuestros dioses los conservamos; preferimos morir antes que abandonar su culto y adoración. Tal es nuestra determinación. Haced lo que queráis.”⁹

En un escrito de de 1710, perteneciente a los pueblos del Ajusco (México D.F.), en que se transcriben hechos del inicio de la conquista, se ponen en boca de Tecpanecatl, líder de los pueblos de Tlalpan, Topilco, Toltetepec, Azcpac, Tepeticpac y Xalatlaco, las siguientes palabras: “Yo ahora les hago presente, que para que no nos maten, mi voluntad es que todos nos bauticemos y adoremos al nuevo dios, porque yo lo he calificado que es el mismo que el nuestro”.¹⁰

9 Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva a España*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1990, pp.83-86.

10 Citado por Eleazar López Hernández, en *Insurgencia teológica de los pueblos indios*.

Teologías indias-indias y relación con el cristianismo

Con respecto al cristianismo, las teologías indias-indias tienen actitudes distintas: algunas rechazan toda comunicación con él, otras están abiertas al diálogo, pero a condición que se pueda realizar en términos de reciprocidad. Esto supone un cambio profundo en la actitud de los cristianos, que para dialogar de esta forma deben abandonar la convicción de ser la única "verdadera religión".

Algunos indígenas se preguntan entonces si ha llegado para las religiones originarias el momento de salir de la clandestinidad y de abrir un diálogo con la teología cristiana. Ellos desconfían pues de las actitudes de las iglesias, piensan que sus cambios son puramente cosméticos y que el objetivo profundo de su diálogo sigue siendo el de derrotar y convertir a los "infieles". Otros piensan que no, que existen en las iglesias sectores realmente identificados con los pueblos indígenas, que están adquiriendo la capacidad de reconocer el derecho a la diversidad y la fecundidad del diálogo interreligioso.

Entre los problemas fundamentales que los fautores de las religiones originarias se plantean y les plantean a los cristianos, señalemos los siguientes: ¿Las iglesias han superado realmente aquel cristianocentrismo que justificó el exterminio de las religiones originarias? ¿Es posible un auténtico diálogo interreligioso, en condiciones de reciprocidad, mientras las iglesias mantengan sus proyectos y su práctica de evangelización? ¿Mientras no reconozcan la urgencia, para los pueblos indios, de "desevangeliarse"? ¿Es suficiente, para abrir un diálogo "de igual a igual" que las religiones originarias sean reconocidas como "semillas del Verbo" o como "preparaciones del evangelio"? ¿Y es posible superar el cristianocentrismo, sin replantearse el problema de la divinidad de Jesu Cristo? No en el sentido de cuestionar su divinidad, sino su carácter exclusivo; de preguntarse, en otras palabras, si Jesús de Nazareth es el único Hombre-Dios.

De todos modos, el rescate de las religiones originarias, después de cinco siglos de dominación cristiana, implica un proceso de desevangeliación. Conociendo lo que ha significado y significa, según ciertos indígenas conscientizados, la evangelización, no sorprende que ellos exijan que

se pare la evangelización, que pretendan deseangelizarse, que la deseangelización sea percibida por ellos como un derecho y un deber. Sus exigencias se hacen aún más claras a la luz del testimonio de algunos que después de haber sido católicos o protestantes, han redescubierto su religión originaria: para ellos pues la deseangelización es parte esencial de un proceso de liberación y de rescate de su propia identidad,

Deseangelización significa, para ellos

1. Parar toda acción y presión orientada a convertir al cristianismo o a cristianizar a las nacionalidades indígenas, inclusive cuando los que la realizan son indígenas cristianos, sacerdotes o pastores. Se cuestionan pues fuertemente los métodos autoritarios de educación con que ellos han sido aculturados y desarraigados de sus pueblos.
2. Reconocer y denunciar la complicidad objetiva de las iglesias con la colonización y por tanto con la destrucción física, política, económica, cultural y religiosa de los pueblos indios; sin que esto signifique cuestionar la buena fe y la entrega de muchos misioneros ni olvidar la defensa beligerante de los indígenas de parte de algunos de ellos, en el pasado y en el presente (como Bartolomé de Las Casas, Mons Romero, Mons. Proaño, Don Samuel Ruiz, Don Pedro Casaldáliga, etc.)
3. Reconocer que la evangelización fue el instrumento ideológico de la dominación y que los proyectos de "nueva evangelización" impulsados por el Vaticano siguen siendo instrumentos de la dominación occidental, estrechamente vinculados con el neoliberalismo.
4. Denunciar la participación del Vaticano, como aliado de las potencias occidentales, en las celebraciones del V centenario y por tanto en el fortalecimiento del proyecto neoliberal de dominación que estas celebraciones implican.
5. Reconocer que la evangelización practicada por muchas iglesias evangélicas ha sido y sigue siendo un instrumento, estrechamente vinculado con el liberalismo, de la penetración y dominación ideológica de los Estados Unidos en América Latina y particularmente entre las nacionalidades indias.

6. Reconocer que la educación brindada a los indígenas en las escuelas cristianas, particularmente en los seminarios y en los orfanatos, consiste en desarraigarlos de sus pueblos, sus culturas, sus religiones, para integrarlos al occidente cristiano: la educación cristiana se convierte así en un secuestro de persona. Apoyar entonces los intentos de los indígenas para reapropiarse de su educación.
7. Denunciar el papel destructor de la evangelización realizada por las sectas, que provocan desmovilización, abandono de las prácticas tradicionales y división.
8. En conclusión, el derecho fundamental de toda persona y de todo pueblo es el derecho a la identidad: cultural, religiosa, política, económica; que no se puede separar del derecho a la vida. Ahora, la evangelización ha sido una violación sistemática de este derecho.

Sin embargo, es importante observar que la exigencia de desevelización coexiste a veces con la convicción de que las culturas y religiones originarias tienen con los valores auténticamente evangélicos una afinidad más profunda que la cultura occidental cristiana.

Los pueblos indios: ¿sujetos de teología?

Si bien es cierto que el clima de persecución religiosa puede favorecer una actitud conservadora y fundamentalista, sería equivocado pensar que esta actitud caracteriza en su conjunto la resistencia indígena. Al contrario, la experiencia de opresión se convierte a menudo para estos pueblos en un factor de renovación de la religión y la cultura en un sentido liberador, análogamente a lo que está pasando para los cristianos.

Además, la resistencia religiosa a la dominación puede favorecer a nivel político la resignación y el sometimiento, indicando en la religión una fuente de consuelo y un espacio de alternativa. Pero puede también ser un factor de concientización, inspirando la rebelión y un compromiso liberador; convirtiéndose en un principio unificante entre distintos pueblos en lucha.

A partir de estas reflexiones, me parece legítimo formular las hipótesis siguientes, que por ahora no he podido verificar:

1. Las distintas formas de reacción y resistencia a la dominación colonialista y eclesiástica inspiran tipos distintos de religión y teología, orientadas en sentido conservador o renovador;
2. La orientación conservadora a nivel religioso es coherente con una actitud conservadora en el campo político; la orientación renovadora a nivel religioso convive habitualmente con una opción liberadora en el campo político.

La pregunta que nos ocupa se tiene que plantear en relación con este abanico de teologías. Pero es necesario anteriormente definir su sentido. Los pueblos indios son sujetos de teología india-india significa en primer lugar que existen religiones originarias y una reflexión, por lo menos potencial, que las acompaña, alumbra, desarrolla, sistematiza y defiende. En este sentido, es suficiente reconocer una auténtica experiencia religiosa india, para afirmar que el pueblo indio es sujeto de teología, inclusive si los protagonistas de la reflexión son únicamente los sacerdotes u otros líderes tradicionales. Este reconocimiento es importante también como punto de partida de desarrollos ulteriores: porque, como lo hemos señalado, los líderes religiosos ancianos son una fuente muy importante para el rescate de las religiones originarias.

En un sentido más estricto se puede considerar al pueblo como sujeto de teología, cuando toda la comunidad asume un papel activo en la vida religiosa y en la reflexión que la acompaña. Esto se verifica cuando la comunidad, en su proceso de concientización, se afirma como sujeto y cuestiona no sólo las estructuras autoritarias de la sociedad, sino también las que persisten en su propio pueblo; y llega a involucrar en el proceso la misma vida religiosa. Un momento decisivo en la maduración de los pueblos indios, especialmente a nivel cultural y religioso, es el reconocimiento del papel protagónico de las mujeres, que son las grandes educadoras y concientizadoras del pueblo y por tanto el fundamento de su resistencia.

Una etapa ulterior del proceso consiste en valorar el protagonismo de la comunidad, introduciendo en la reflexión teológica una metodología participativa. Esto supone que los sacerdotes y otros líderes tradicionales perciban ellos mismos la necesidad de renovar su concepción de la autoridad superando el autoritarismo y el clericalismo.

Si en el título de este párrafo y en él de todo el ensayo el surgimiento de los pueblos indios como sujetos de teología no es una afirmación sino una pregunta, es porque suponemos que estas condiciones no estén todavía realizadas universalmente entre los pueblos indios. Es también porque queremos dirigir la pregunta a los mismos indígenas, involucrados en los procesos de concientización de sus pueblos, para que nos brinden sobre el tema la información que nos falta. Por último la pregunta va dirigida a las iglesias identificadas con la causa de los pueblos indígenas: ¿En qué medida ellas se atreven a promoverlos no sólo como sujetos políticos y culturales, sino también como sujetos religiosos, colaborando con ellos al rescate y la profundización de su patrimonio religioso milenario; asumiendo a su lado la tarea de la crítica de la evangelización y de la desevelización?

Me sugiere estas preguntas el testimonio apasionado de Armando Marileo, agente pastoral católico y al mismo tiempo Lonko o líder religioso Mapuche: “¿Hasta cuándo las religiones occidentales y las sectas nos dejarán practicar nuestras religiones? ¿Hasta cuándo tratarán de respetar y reconocer en su globalidad la religión de los distintos pueblos indios?...”

Hablando del Instituto Indígena, después de reconocer sus logros educativos, el mismo Armando añade: “Lamento que en la parte religiosa no se le haya dado libertad a los agentes pastorales Mapuches para buscar su propia forma de continuar practicando su religión autóctona, sin imponer o hacer medir esta creencia a través del cristianismo y lamento al mismo tiempo el no acompañamiento efectivo al pueblo en la realización de su práctica religiosa autóctona., sino que lo anterior está siendo hasta hoy cuestionado por una religión cristiano-occidental con el lema “sin Cristo no existe salvación”.

Quiero concluir esta reflexión sobre la teología india-india con la palabra de los representantes religiosos de muchas nacionalidades indias, reunidos del 19 al 23 de Junio de 1992 en Tihuanaco, Bolivia: “No somos

románticos ni mucho menos nostálgicos, tampoco nos mueve el revanchismo al tratar de dar vigencia a nuestra espiritualidad y nuestras culturas, porque creemos profundamente que la sabiduría de las naciones originarias es factor preponderante para la salvación de nuestro planeta y de toda la humanidad, sin egoísmo, porque nuestra espiritualidad originaria y afroabyalense se cimentan en el equilibrio, en la complementación, en la identidad y en el consenso.”¹¹

IV. INSURGENCIA DE LOS PUEBLOS INDIOS COMO SUJETOS DESAFIO PARA LAS IGLESIAS Y TEOLOGIAS CRISTIANAS: EL “MACROECUMENISMO”

La insurgencia de los pueblos indios como sujetos marcará un viraje no sólo en la historia del continente indoafrolatinoamericano y del mundo, sino también, indisociablemente, del cristianismo. Si bien es cierto que este acontecimiento en sus distintos aspectos no es un cambio instantáneo sino un proceso largo y trabajoso, también es cierto que la movilización provocada por el V Centenario representó en el proceso una fuerte aceleración y un salto de calidad. Esto nos autoriza a asignarle al viraje una fecha precisa, la de 1992.

Pero ¿en qué consiste, más exactamente, el impacto del movimiento indígena sobre el cristianismo? Esta pregunta fundamental recibe concretamente dos tipos de respuesta, dependiendo de una actitud distinta ante la opción por los indígenas como sujetos. Hay en la iglesia católica una manera de reconocer el impacto del movimiento, que lo circumscribe en la esfera específica de la relación con los indígenas, propugnando, con respecto a ellos, un cuestionamiento de la pastoral tradicional y una renovación en el sentido de una “evangelización inculturada”. Este enfoque (prevalente en la Iglesia católica institucional, y particularmente en las intervenciones recientes del Papa y de los obispos latinoamericanos, por ejemplo en la

11 Declaración mimeografiada, Bolivia 1992, citada por Eleazar López Hernández, op. cit., p.7.

conferencia de Santo Domingo) parece bastante reductor: no suscita ningún cuestionamiento y ninguna exigencia de renovación global de la iglesia y la teología. Manifiesta una "apertura" a las culturas indígenas que puede convivir con una celebración acrítica de la evangelización fundante y con un persistente cristianocentrismo. Este planteamiento supone el reconocimiento de los indígenas como interlocutores de un diálogo y destinatarios de una pastoral específica; pero no como sujetos políticos, culturales y religiosos.

Para nosotros en cambio, como para los indígenas más concientizados, el impacto de su afirmación como sujetos se ejerce a dos niveles, general y particular, íntimamente relacionados. Primero a nivel general, por cuanto les impone a las iglesias ante la llamada "primera evangelización" una toma de partido, esencialmente vinculada con la "opción por los pobres, y más específicamente por los indígenas como sujetos". Ahora esta toma de partido conlleva una definición de la identidad cristiana y por lo tanto marca en todos sus aspectos la vida de la iglesia y la reflexión teológica. Para nosotros será particularmente importante señalar su impacto sobre la iglesia popular y la teología de la liberación.

Pero al mismo tiempo la insurgencia de los pueblos indios como sujetos les impone a las iglesias, un replanteamiento de su pastoral indígena y les abre nuevos horizontes suscitando el compromiso por una iglesia autóctona, una lectura india-cristiana de la biblia, una teología india-cristiana, etc. Sin embargo, como veremos, estos horizontes específicos serán realmente novedosos en la medida en que se inscribirán en un proceso de renovación global y radical.

Abordaremos en esta parte la problemática general y en la siguiente la que se refiere específicamente a los indígenas.

El movimiento indígena, negro y popular: *Signo de contradicción para los cristianos*

El movimiento indígena negro y popular se ha convertido, para los cristianos, en un signo de contradicción. Por un lado pues el cristianismo, en sus versiones católicas y protestantes, es parte integrante de aquel occi-

dente cristiano, que el movimiento ha sometido al proceso más severo y a la condena más dura. Por otro lado, existen, en todos los rincones del continente, cristianos que a partir de su fe, y más concretamente de su opción por los pobres, se identifican con el movimiento, comparten su crítica y su condena de la "civilización occidental cristiana" y están dispuestos a compartir sus luchas liberadoras.

La manifestación más clamorosa de la contradicción que el V Centenario hace estallar en la iglesia fue quizás el conflicto entre la CLAR (Confederación Latinoamericana de religiosos y religiosas) y el Vaticano. La CLAR pues no es un grupúsculo de extremistas, sino la coordinadora continental de 160.000 religiosas y religiosos, muchos de ellos comprometidos en barrios populares. Este organismo había elaborado, en el contexto del V Centenario, un proyecto de evangelización, realmente nueva y liberadora, porque fundada sobre el protagonismo del pueblo oprimido; proyecto que se presentaba como cuestionador de la evangelización conquistadora y alternativo con respecto a ella. Sin embargo, un proyecto tan profundamente evangélico, fue condenado por el Vaticano y tuvo que ser oficialmente abandonado.¹²

Ahora quiero subrayar algunos aspectos de este conflicto, que tienen un interés general:

1. Las evaluaciones contrapuestas de la conquista y de la primera evangelización están estrechamente vinculadas a dos interpretaciones del cristianismo, que corresponden respectivamente a la teología de la cristianidad y la teología de la liberación. Hay una profunda coherencia entre la valoración de la evangelización conquistadora y la condena de la teología de la liberación.

12 He propuesto una reflexión y una documentación sobre este conflicto en "El templo condena el Evangelio. El conflicto sobre la teología de la liberación entre el Vaticano y la CLAR", Madrid, *Nueva utopía*, 1994; Managua, Ediciones Nicarao, 1994.

2. Objeto central de la contradicción es el reconocimiento del pueblo oprimido como sujeto de la evangelización, la educación cristiana, la lectura bíblica, la teología, la iglesia. Reconocimiento que para la teología de la liberación es fundamental y para la teología de la cristiandad es una herejía, pues para ella el verdadero sujeto es la misma institución eclesiástica.

Los cristianos comprometidos al lado de la resistencia indígena, negra y popular han sentido la exigencia de expresar su toma de partido, no sólo en un encuentro continental, sino en un movimiento, que diera continuidad a su compromiso más allá del '92 y significara una presencia oficial y unitaria de los creyentes al interior de aquella resistencia.

Nació así, por iniciativa de grupos cristianos de Ecuador, el movimiento continental "Asamblea del Pueblo de Dios", que se difundió rápidamente en 20 países de América Latina y el Caribe, celebrando en muchos de ellos encuentros ecuménicos nacionales. El Primer Encuentro Continental tuvo lugar en Quito, Ecuador, del 14 al 18 de septiembre de 1992. Sin embargo, para evaluar las potencialidades del movimiento, es necesario analizar el proceso de preparación, que ha involucrado a cristianos de base y a creyentes de religiones no cristianas; es necesario además seguir los desarrollos que los creyentes de los distintos países le están dando al encuentro de Quito.

El movimiento "Asamblea del pueblo de Dios" nace justamente como expresión de los cristianos, que se identifican con el movimiento indígena negro y popular del continente, se inspiran en la teología de la liberación, ponen en el centro de su compromiso la opción por el pueblo oprimido como sujeto y están dispuestos a sacar todas sus consecuencias, prácticas y teóricas. Ahora la consecuencia más importante de esta opción fue la expresada con la palabra "macroecumenismo". ¿En qué consiste propiamente esta novedad?

Para contestar la pregunta, parece necesario recorrer rápidamente la evolución vivida por las iglesias en general, y por algunas de ellas en particular, del cristianocentrismo al macroecumenismo.

La iglesia católica, del cristianocentrismo al macroecumenismo

Es evidente la enorme distancia, aún más, la contradicción, que existe entre la concepción sectaria del cristianismo que justificó la conquista y el exterminio de las religiones originarias y la que hoy reconoce su valor ético y religioso y manifiesta su interés en enriquecerse con el aporte de aquellas grandes tradiciones; entre una concepción del cristianismo que consideró a los indígenas como objetos de una civilización y evangelización protagonizada por los europeos y una que los reconoce como protagonistas de una nueva civilización y una nueva evangelización. Por lo demás, se trata de una evolución vivida por una parte minoritaria de las iglesias, sometida a menudo por las autoridades eclesiásticas a una dura represión (acabamos de recordar el caso típico de la CLAR).

Para entender en todo su alcance el sentido de las nuevas opciones eclesiales y teológicas, sería interesante estudiar el proceso a través del cual ciertos sectores cristianos pasaron del cristianocentrismo, dominante hasta los años cincuenta, al macroecumenismo, que empieza a afirmarse hoy.

Por lo que se refiere a la iglesia católica, un primer viraje se realiza con el concilio Vaticano II y la conferencia episcopal latinoamericana de Medellín. La expresión más radical del cristianocentrismo es el principio "fuera de la iglesia no hay salvación". Ahora uno de los pronunciamientos más importantes del Concilio es justamente el abandono de este principio. Fundándose en la universalidad del amor y de la voluntad salvífica de Dios, el concilio reconoce a todos la posibilidad de salvarse, creyentes o ateos, los que viven de acuerdo a su conciencia.

Además, la iglesia del concilio pretende abrir un diálogo con el mundo moderno, con las distintas culturas, con las otras confesiones cristianas, con las religiones no cristianas y con el ateísmo. Ahora, condiciones del diálogo, que es una relación de reciprocidad, son por un lado la capacidad de la iglesia de cuestionar su identificación con una cultura particular y de reconocer sus propios límites y errores; por el otro, el respeto de la libertad de pensamiento y religión y el reconocimiento de valores auténticos presentes en las otras culturas, confesiones, religiones y en el propio ateísmo.

Por lo que se refiere en particular a las religiones no cristianas, el concilio percibe en ellas intentos de respuesta a los enigmas de la condición humana, rayos de la verdad divina, semillas del Verbo, preparaciones evangélicas: formulas que expresan una actitud novedosa de respeto, pero no cuestionan el cristianocentrismo, que considera a la iglesia católica depositaria de la "plenitud" de la revelación.

Con la conferencia latinoamericana de Medellín se pasa de una apertura general al "mundo moderno", representado por la cultura europea, a la exigencia de vivir y pensar el evangelio en el contexto de un continente oprimido; reconociendo en el proceso de renovación el papel central de la opción por los pobres como sujetos.

Con respecto al concilio, esta opción significa al mismo tiempo una voluntad de continuidad y una exigencia de ruptura. Continuidad, porque retoma la apertura al mundo moderno y el llamado a comprometerse en la construcción de un mundo nuevo. Ruptura, porque la toma de partido por los pobres como sujetos deja de ser una opción entre otras, para convertirse en el centro de perspectiva y de renovación de la iglesia y la teología: surgen así la "iglesia de los pobres" o "iglesia popular" y la teología de la liberación, caracterizadas justamente por el esfuerzo de sacar todas las implicaciones de la opción por los pobres.

Entre los desarrollos más significativos de la opción por los pobres como sujetos está el "ecumenismo popular". Denominamos popular el ecumenismo que se practica en las bases cristianas, y es expresión del "pueblo de Dios"; para distinguirlo del "ecumenismo institucional", protagonizado por las jerarquías de las iglesias. Podemos definirlo un movimiento de unificación de cristianos en la práctica del amor evangélico socialmente comprometido, por los pobres y todos los excluidos, reconocidos como sujetos.

El impacto de la opción por los pobres es particularmente fuerte, cuando ella se encuentra frente a los indígenas: ellos pues no son sólo "los más pobres entre los pobres" sino que son también pueblos oprimidos a nivel político, económico, cultural y religioso. La opción por los indígenas como sujetos plantea entonces problemas nuevos y abre al compromiso de la iglesia y de la teología horizontes nuevos. El aspecto central de esta novedad es justamente el macroecumenismo.

Nuevos horizontes abiertos por el macroecumenismo

El macroecumenismo es entonces un desarrollo coherente del ecumenismo popular, que surge cuando el movimiento ecuménico, al enfrentar la problemática del V Centenario, toma partido por la resistencia indígena, negra y popular. De lo que se trata no es de una opción coyuntural, vinculada a las contracelebraciones, sino histórica, de compromiso en una movilización continental que pretende invertir el rumbo impuesto a la historia, a lo largo de 500 años, por las conquistas y colonizaciones.

Es por tanto, como todo ecumenismo popular, un movimiento de base, que encuentra en la opción por los oprimidos como sujetos el corazón de su unidad. Un movimiento "de convocatoria e identidad fundamentalmente laical", como se proclamó en el encuentro de Quito. Por tanto, los encuentros del movimiento, inclusive el continental, son "autoconvocados" por el mismo pueblo. De aquí el nombre de "asamblea del pueblo de Dios", que en un principio fue pensado como alternativa a la cumbre episcopal de Santo Domingo.

La toma de partido por la resistencia indígena, negra y popular le impone al movimiento ecuménico explicitar y profundizar su opción por los oprimidos como sujetos; y descubrir así nuevas dimensiones del ecumenismo:

Una primera novedad es la internacionalización de la perspectiva. De la opción por el pueblo se pasa a la opción por todos los pueblos oprimidos como sujetos. La movilización provocada por el V Centenario ha favorecido en América Latina el surgimiento de una nueva conciencia unitaria, fundada en la condición común de opresión y resistencia; además en la ubicación común al interior del conflicto Norte-Sur. En este contexto, optar por la resistencia indígena, negra y popular significa tomar partido en el conflicto Norte-Sur al lado del Sur. Por tanto el movimiento macroecuménico se define como expresión de la presencia cristiana en los procesos de liberación de los pueblos del Sur.

Otra dimensión nueva introducida por el macroecumenismo es la opción por la unidad en la diversidad de los pueblos oprimidos. Una de los grandes aportes de la movilización del '92 fue justamente el descubrimien-

to de la unidad indígena, negra y popular como tarea prioritaria para la liberación de cada pueblo y de todo el continente. Pero se trata de una relación entre sujetos, es decir entre pueblos descubiertos en su fundamental unidad de experiencia y destino, pero al mismo tiempo reconocidos y valorados cada uno en su originalidad. Tarea imprescindible, pero extremadamente difícil. De lo que se trata pues es de realizar la unidad entre los propios indígenas de etnias y países distintos, entre los negros, entre los varios sectores populares; la unidad entre indígenas, negros y sectores populares; por fin la unidad continental, abriendo un camino popular hacia la integración indoafrolatinoamericana; y la unidad intercontinental con los oprimidos del Norte.

Optar como cristianos por la resistencia indígena, negra y popular significa involucrarse en esta movilización unitaria, continental e intercontinental. Significa asumir dentro del mismo movimiento ecuménico la tarea de armonizar la unidad y la diversidad: "unidad en la diversidad" es el lema del movimiento continental indígena, negro y popular y, convergencia no casual, de la asamblea del pueblo de Dios. Significa convertir la unidad cristiana en un factor importante de la unidad liberadora de todos los pueblos oprimidos del continente y del mundo. Significa para el movimiento ecuménico afirmarse como protagonista en la construcción de un nuevo bloque popular, contrapuesto al bloque imperial del Norte.

Una tercera novedad del macroecumenismo, es que su opción por los pueblos oprimidos se refiere expresamente a los indígenas y negros. Ahora, cuando los oprimidos asumen el rostro concreto de los indígenas y negros, la opción por ellos exige nuevos desarrollos y plantea nuevos problemas. Impone pues reconocerlos no sólo como sujetos políticos y económicos, sino también culturales y religiosos. Este reconocimiento tiene muchas implicaciones, que representan para el macroecumenismo, nuevas tareas y nuevos compromisos:

1. Afirmar la validez de las culturas indígenas y negras significa poner en tela de juicio los métodos colonialistas de evangelización, prevalentes en nuestras iglesias, que consisten en transponer e imponer las culturas europea o norteamericana en el nombre del evangelio.

En el manifiesto del primer encuentro, la asamblea del pueblo de Dios confiesa este pecado. "Las cristianas y los cristianos presentes en este encuentro nos sentimos profundamente llamados a la conversión. Públicamente, en nombre de millones de hermanos y hermanas que sienten como nosotros, y para suplir, quizás, la omisión oficial de nuestras iglesias, pedimos perdón a los pueblos indígenas y a los pueblos negros de nuestra misma casa, tantas veces condenados como idólatras y secularmente sometidos al genocidio y la dominación".

2. Como alternativa a este método, se plantea hoy una evangelización "inculturada", es decir expresada en las categorías de las distintas culturas.
3. El rescate de las culturas y religiones originarias implica también, de parte de los cristianos, un esfuerzo para asimilar los valores que ellas proclaman y que son coherentes con la inspiración originaria del cristianismo. Concretamente, el influjo de los indígenas y negros ha favorecido entre muchos cristianos el descubrimiento de una dimensión del proyecto de Dios, que ellos habían descuidado: la hermandad entre las personas y la naturaleza, el amor por todos los seres vivientes. Optar por los pueblos oprimidos como sujetos significa también optar por el respeto del ambiente natural, que no es sólo condición de su vida, sino también parte integrante de ella.
4. Sin embargo, esto no basta. Porque la "evangelización inculturada" puede mantenerse en una óptica "cristianocéntrica", siguiendo con el presupuesto, de que el cristianismo es la única verdadera religión. Ahora, las exigencias del macroecumenismo van más allá. No es suficiente pues reconocer a los indígenas y negros como sujetos de cultura; ellos son también sujetos de religión. Por tanto el ecumenismo tiene que rebasar las fronteras de las iglesias cristianas e involucrar a las otras religiones, particularmente a las religiones originarias de los indígenas y negros.

Esto significa en primer lugar respetar la libertad religiosa de todos los individuos y pueblos; y, por consiguiente, reconocer las violaciones sis-

temáticas de este derecho de parte de nuestras iglesias, a lo largo de los 500 años, especialmente en su relación con los indígenas y negros.

Sin embargo, macroecumenismo significa algo más que respetar la libertad religiosa del otro. Significa pues reconocer los valores de las religiones originarias y comprometerse, al lado de los indígenas y negros, para su rescate: con tal de que ellas también rechacen el sectarismo y asuman coherentemente la opción por todos los pueblos oprimidos como sujetos.

Motivados por esta nueva conciencia, ciertos sectores indígenas cuestionan el derecho de las iglesias a evangelizar a sus pueblos, pretendiendo convertirlos a la "verdadera religión"; aún más, plantean la exigencia de parar la evangelización y de desevelizarse, como condición de su liberación y del rescate de su identidad. Ahora, optar seriamente por los indígenas como sujetos significa para los cristianos, católicos y evangélicos, tomar en serio estas reivindicaciones y el cuestionamiento de nuestras tradiciones evangelizadoras que ellas conllevan.

Pero la autocrítica sería mentirosa, si no llegara a reconocer no sólo nuestros crímenes y pecados del pasado, sino también nuestra deuda del presente: económica, ecológica, política, cultural, religiosa. Sería mentirosa si no conlleva el compromiso de reparación en todos estos campos y devolución de lo mal habido en el terreno económico.

Esta actitud práctica profundamente nueva hacia las otras religiones supone una revisión radical de la teología que había justificado nuestro sectarismo hacia ellas. Supone un cuestionamiento del "cristianocentrismo", que puede penetrar en la misma teología de la liberación, y un reconocimiento de los múltiples caminos por los cuales Dios Amor Liberador se ha manifestado y sigue manifestándose a la humanidad, inclusive fuera del cristianismo y fuera de la tradición bíblica.

El reconocimiento de los indígenas y negros como sujetos de religión impone por fin una reevaluación del llamado "sincretismo". Este fenómeno cultural se ha interpretado a menudo, por parte de los cristianos, en términos negativos, como fruto de una contaminación y confusión entre tradiciones religiosas distintas. Sin embargo, si se replantea el análisis desde el punto de vista de los indígenas y negros como sujetos, se descubre que el "sincretismo" fue a menudo una forma de resistencia: los colo-

nizados defendieron de la represión sus creencias, mitos y ritos, disfrazándolos de cristianos.

El sentido del macroecumenismo se manifiesta en toda su densidad cuando se lo percibe al mismo tiempo como una nueva dimensión de la vida espiritual de cada uno y como un nuevo movimiento histórico. A nivel personal, el macroecumenismo es un nuevo desarrollo de la opción por los pobres como sujetos y de la explosión de conciencia provocado por ella en el contexto del V Centenario. Pero esta opción personal, al convertirse en el principio inspirador de un amplio movimiento, manifiesta una vez más su fuerte potencial político e histórico. A nivel personal y colectivo, el macroecumenismo es una opción fundamental y al mismo tiempo una tarea de largo plazo, alentada por una fuerte tensión utópica.

V. INSURGENCIA DE LOS INDIOS CRISTIANOS COMO SUJETOS DE LA IGLESIA Y LA TEOLOGIA

El reconocimiento de los pueblos indios como sujetos conlleva profundas transformaciones en la pastoral y la teología de las iglesias. Las transformaciones son todavía más profundas, cuando no se trata sólo de reconocer a estos pueblos en su diversidad, sino en su afirmación como sujetos del cristianismo, es decir de la evangelización inculturada, la iglesia, la pastoral, la liturgia, la lectura bíblica, la teología etc.

Insurgencia de los indios cristianos como sujetos e inculturación del Evangelio

La insurgencia de los indios cristianos como sujetos transforma en primer lugar el sentido mismo de la inculturación del evangelio. La idea de inculturación surge de la toma de conciencia de agentes pastorales no indígenas, que descubren la necesidad de anunciar el evangelio en las categorías culturales de los destinatarios indígenas del anuncio. Para conseguir este objetivo, ellos tienen que asimilar, con la ayuda de especialistas, por ejemplo de antropólogos, la lengua y la cultura del otro y traducir a esas lenguas la biblia y los catecismos. Semejante actitud supone que ellos re-

conozcan el valor de esas culturas y lenguas y su aptitud a expresar las experiencias y las verdades religiosas. Cristóbal Colón y muchos de los primeros misioneros, cegados por su ideología racista, no lo habían entendido y pensaron que era necesario enseñarles a los indígenas el español, para que pudieran entender la palabra de Dios.

El esfuerzo para traducir el mensaje a las lenguas indias es un primer paso en la línea de la inculturación. Pero sólo el primero. Las traducciones pues son a veces reproducciones mecánicas de los originales europeos. Porque los antropólogos y los misioneros pueden estudiar una lengua como se aprende una técnica y no como se asimila una cultura, realizando así, quizás inconscientemente, una etapa ulterior de la colonización cultural, la de la lengua.

En cambio, una auténtica inculturación supone la asimilación no sólo de la lengua sino de la cultura del otro, lo que transforma profundamente el sentido de la "traducción". La hace también mucho más difícil. Supone pues en el traductor la capacidad de discernir en el mensaje la sustancia evangélica de las categorías culturales europeas con que le fue comunicada.

Además, al hablar de culturas indias, el agente pastoral no-indígena, prescinde por lo general de las religiones, que percibe negativamente, como no-cristianas; llega por tanto a una visión muy reductora y superficial de la cultura india, donde como lo hemos subrayado, la dimensión religiosa juega un papel fundamental. Una auténtica inculturación del Evangelio supone por tanto una valoración de las religiones originarias y el descubrimiento de sus profundas convergencias con el mensaje evangélico.

La dificultad de la inculturación se hace todavía más aguda, por el hecho que la relación entre la cultura occidental y las culturas indias no es sólo de diversidad, sino en gran medida de antagonismo; es una relación entre cultura dominante y cultura dominada, que con el proceso de concientización se transforma en cultura liberadora. Entonces, el agente pastoral ya no se puede limitar a abrirse al mundo del otro, tiene que tomar partido entre dos mundos contrapuestos. La inculturación implica entonces una revolución cultural.

Pero el proceso no puede pararse allí, limitándose a la esfera cultural. El proyecto de evangelización elaborado por la CLAR, y fundado en la opción por el pueblo oprimido como sujeto evangelizador, profundiza sobre esta base el concepto de inculturación vinculándolo al de "inserción" o "encarnación" (referido particularmente a la vida religiosa). Se pasa así del reconocimiento del derecho a la diversidad a la identificación con el otro, existencial, política e intelectual. La inculturación es una toma de partido no sólo cultural, sino también social y política al lado del pueblo oprimido en su lucha de liberación.

La iglesia de San Cristóbal de las Casas brinda justamente un ejemplo extraordinario de una inculturación así entendida en los pueblos indígenas: que los agentes pastorales prefieren llamar encarnación, para significar el carácter más global y comprometido de su identificación; y para remitir más inmediatamente a su modelo, la encarnación de Jesús.

Pero la novedad más significativa de esta iglesia no es la identificación de los agentes pastorales con los pueblos indígenas, sino el surgimiento de las propias comunidades indias cristianas como sujetos de la inculturación del evangelio. Lo que cambia y enriquece ulteriormente su sentido. Por cierto, también para el agente pastoral indígena que se dedica a inculturar el evangelio en su pueblo se plantea un problema de transculturación. Porque la cristianización y la formación pastoral de los indígenas se ha realizado hasta ahora en el marco de la cultura europea, erradicando de sus propios pueblos. Tanto es así que muchos de ellos han perdido todo interés en la cultura y religión de sus antepasados.

Sin embargo, los agentes pastorales indígenas que están tomando conciencia de su identidad, sienten la exigencia de rescatar la cultura y la religión de su pueblo, y se convierten, por su preparación cultural, en los principales protagonistas de esta hazaña histórica. El rescate consecuente de su identidad implica un cuestionamiento de la formación cristiana, teológica y pastoral que ha contribuido a borrarla: implica entonces una cierta "desevangelización", en el sentido que hemos aclarado arriba, aunque pocos se atrevan a usar un término tan chocante.

Pero está surgiendo una generación de indígenas cristianos convencidos de que la contradicción histórica entre el cristianismo y las religio-

nes originarias se puede y se tiene que superar, redescubriendo, a través de una crítica y autocrítica valientes, la profunda inspiración liberadora de las dos religiones. Para ellos entonces inculturar el evangelio significa redescubrirlo y reinterpretarlo en el mismo proceso de rescate de su cultura y religión.

Esta es, por parte de la iglesia, la forma más auténtica y eficaz de desagravio: la misma iglesia que había justificado en otras épocas la dominación y represión de los indios como sujetos políticos, culturales y religiosos, se convierte ahora, por medio de su agentes pastorales más concientizados, en protagonista de su liberación.

Los indios, sujetos de la iglesia hacia una iglesia autóctona

El reconocimiento de los indios como sujetos está transformando algunas iglesias locales, donde ellos tienen una presencia mayoritaria, en iglesias indígenas o autóctonas. La eclesiología indiacristiana retoma el tema conciliar de la iglesia pueblo de Dios, profundizado por la conferencia episcopal latinoamericana de Medellín y por la teología de la liberación, que identifican la iglesia con el pueblo oprimido en lucha por su liberación. Ahora, la insurgencia de los pueblos indios impone una ulterior profundización, en la misma línea: el pueblo de Dios se manifiesta como un "pueblo de pueblos". Los pueblos indios, que en su lucha política afirman la exigencia de que la unidad entre los oprimidos se realice respetando la identidad y originalidad de cada uno de ellos, introducen esta misma sensibilidad en la renovación de la iglesia.

Las iglesias están llamadas por tanto a reconocer, en el ámbito de la unidad e universalidad del evangelio, la diversidad de sus encarnaciones históricas y por lo tanto la legitimidad de iglesias autóctonas, de las cuales son sujetos los propios indios. Esta concepción de la unidad en la diversidad no es sólo reconocida como legítima, sino como fecunda, por el enriquecimiento mutuo que posibilita entre las culturas e iglesias particulares. Orientación que representa evidentemente un cambio radical de perspectivas con respecto a la concepción monolítica de la unidad, que había justificado la represión de las culturas y religiones originarias.

Escribe al respecto la comisión episcopal mexicana para los indígenas: "La respuesta de fe que dan los indígenas y que los hace ser Iglesia (Juan Pablo II, Discurso inaugural en Puebla) debe ser una respuesta encarnada en su cultura, porque "lo que no se asume no se redime" (San Ireneo, Puebla 400); según Paulo VI, esta encarnación de la Iglesia universal se debe dar en pueblos con su determinada lengua, herencia cultural, experiencia social y una propia visión del mundo; así, con estas características, nacen las iglesias particulares autóctonas, con diversas expresiones (Evangelii nuntiandi 62). Así la iglesia universal va teniendo un cuerpo concreto en cada nación. Este cuerpo lo hace y conforma el contenido de valores materiales, sociales y religiosos propios de cada cultura cuando los asume la iglesia como cristianos. En el concilio se declaró que la iglesia autóctona es la iglesia católica que se forma en un grupo cultural humano determinado. La variedad cultural de estos grupos no hiere la unidad, sino que la manifiesta."¹³

Por cierto, las iglesias que están naciendo de los pueblos indios tienen plena conciencia de su larga historia de represión cultural y religiosa, realizada en gran medida por las iglesias institucionales. Saben por lo tanto que su afirmación como iglesias autóctonas no puede ser el fruto de una simple decisión, sino que implica un largo y fatigoso proceso de encarnación, desoccidentalización e indigenización. Proceso íntimamente vinculado con la maduración de los pueblos indios como sujetos políticos económicos y culturales.

Además, la serenidad con que la comisión episcopal mexicana para los indígenas habla de "iglesias autóctonas", fundándose en el magisterio del Concilio Vaticano II, de Paulo VI y de Juan Pablo II, no puede ocultar los problemas que surgen inevitablemente, en el desarrollo teológico y organizativo de una iglesia así concebida, de parte del centralismo católico. Si es fácil conseguir un acuerdo cuando se afirma la necesidad de encarnar el mensaje universal del evangelio en la multiplicidad de las culturas, el

13 Comisión episcopal para indígenas, *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 1988, p.106.

acuerdo cesa cuando se trata de trazar la línea de demarcación entre la sustancia universal y las expresiones culturales específicas. El centralismo conlleva una tendencia casi irresistible a incluir en la sustancia del mensaje muchos elementos propios de la cultura occidental y a reprimir, sobre esta base, los intentos de inculturación. Lo enseñan el propio Concilio y la historia dolorosa de la teología de la liberación.

Uno de los problemas fundamentales que encuentran las comunidades eclesiales indias en su desarrollo es el de conciliar sus exigencias de autonomía y la docilidad a un magisterio centralista. El derecho de autodeterminación se afirma difícilmente no sólo en el campo político y económico, sino también en el campo cultural y religioso.

“Con el concilio se dio un avance hacia la autonomía de las iglesias locales, pero este avance se ve solamente en las palabras y no en la realidad hacia las culturas de las iglesias indígenas, hacia su teología y hacia las conferencias episcopales.”¹⁴

Estas dificultades surgen en todos los sectores donde la afirmación de la comunidad india como sujeto conlleva cambios profundos: organización, concepción de los ministerios, liturgia, pastoral, lectura bíblica, reflexión teológica, formación sacerdotal, educación cristiana, vida religiosa etc. Surgen particularmente en lo que concierne la organización y la concepción de los ministerios, que condicionan y orientan todos los otros cambios. Una reflexión sobre la Biblia y la historia de la iglesia se preocupa por distinguir en la concepción de los ministerios, y particularmente del sacerdocio, los aspectos heredados de las culturas occidentales de los que encuentran sus raíces en el propio evangelio.

La indigenización de la iglesia conlleva una indigenización de los ministerios. No sólo en el sentido de que ellos tienen que ser confiados preferentemente a indígenas, sino que debe tratarse de indígenas que sean tales no sólo por generación sino por opción político-cultural.

14 Comentario de los participantes en el Primer encuentro Taller Latinoamericano de Teología India, p.192

Además, una organización coherente de la iglesia india tiende a abandonar el verticalismo e instaurar una dinámica participativa; tiende a superar el clericalismo y a valorar el papel de los laicos. Los ministerios particulares tienen que ser expresión de la misma comunidad, que designa los servidores entre sus miembros y evalúa sus prestaciones. Ellos además serán "servidores" de la comunidad no sólo en el sentido de una entrega a su promoción, sino que su servicio fundamental será el de parteros, es decir de activadores de la comunidad en su gestación como sujeto. Lo que establece entre el ministro y la comunidad una relación de constante educación mutua.

Los indios cristianos están tomando conciencia de que la indigenización de la iglesia implica un cambio profundo de mentalidad no sólo a nivel local sino a nivel universal. Un cambio que tiene la profundidad de una conversión. Se sienten llamados entonces a promover esta nueva mentalidad en la jerarquía local y en la jerarquía romana. Sienten en particular la necesidad de una nueva concepción de la autoridad, más participativa y comunitaria, fundada en la confianza en el pueblo indio.

"Me parece, observa un obispo comprometido con los indígenas, que es necesario entender la psicología de nosotros los obispos. El obispo generalmente no se hace muchas preguntas. *Roma locuta, causa soluta*, Ya habló Roma, se acabó el asunto". La conversión de la que se habla requeriría en nosotros poder tomar, respecto de cosas que se refieren a los pueblos nuevos en la iglesia, la postura de Pablo ante Pedro. Allí es donde veo yo un capítulo importante de conversión. El asunto del poder nos afecta a todos por igual, no sólo a la iglesia jerárquica. La cuestión de la autonomía, que está reconocida por la iglesia, es una de las tareas más difíciles: la autonomía, por ejemplo, del laico; la capacidad de asociarse, etc. Todo ello está en el Concilio. Pero no tenemos suficiente decisión para hacerla efectiva"¹⁵

15 *ibid.*p.196.

Característico de las iglesias autóctonas es el carácter fuertemente ecuménico, aún más macroecuménico. La opción por los pueblos indios como sujetos, considerada como constitutiva de la identidad cristiana, se convierte en el principio inspirador de un ecumenismo popular, especificado como ecumenismo indígena. Por eso mismo las iglesias autóctonas se caracterizan en un sentido macroecuménico, es decir por el reconocimiento de las religiones originarias y de sus profundas convergencias con el cristianismo. El ecumenismo así entendido se convierte en un factor de unidad entre los pueblos indígenas y se contrapone al sectarismo de las iglesias y de las sectas, que actúan como factores de división.

La comunidad india ¿sujeto de la lectura bíblica?

Hacia una lectura india de la Biblia¹⁶

Los indígenas se convierten en sujetos de la evangelización inculturada asumiendo la tarea de la lectura bíblica. Ahora, si se piensa que la Biblia ha representado por siglos el instrumento ideológico de la conquista y la colonización de los indios, se entiende el cambio radical de perspectiva que implica una lectura de la Biblia protagonizada por los indígenas.

En la perspectiva de la "primera evangelización", los intérpretes auténticos de la biblia eran los misioneros europeos, que por lo tanto la leían desde el punto de vista de los conquistadores y la utilizaban para justificar la dominación. En la nueva perspectiva, sus intérpretes auténticos son los pueblos indios, que la leen para cuestionar la dominación y para impulsar su proceso de liberación.

En la afirmación de los indígenas como sujetos de la lectura bíblica, se pueden quizás distinguir tres etapas. La primera tiene como protagonis-

16 Samuel Ruiz García, "Biblia, Magisterio y teología india", en *Teología india*, cit., pp.151-206. Pablo Richard, en Paulo Suess, *Culturas y evangelización*, Ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador, 1992, pp.191-197.

tas a agentes pastorales, indígenas o no-indígenas, identificados con los pueblos indios como sujetos y que leen la Biblia a partir de esta opción. Una segunda etapa se verifica cuando la misma comunidad, estimulada por el agente pastoral, asume un papel activo en la lectura, que el mismo agente pastoral tendrá la tarea de sintetizar y sistematizar. Una tercera etapa consiste en un fortalecimiento del papel protagónico de la comunidad, conseguido con una rigurosa metodología participativa, y que involucra a la comunidad en la misma sistematización de la interpretación. La pregunta, que es el título de este párrafo, quiere ser un estímulo a verificar al respecto el nivel de participación de cada comunidad y a intensificar el proceso de maduración.

La Biblia interpretada por los colonizadores presentaba la acción salvífica y liberadora de Dios como vinculada a determinados pueblos "escogidos", que por medio de ellos llegaba algún día a los pueblos indios. En cambio, la Biblia reinterpretada por los pueblos indios los ayuda a descubrir la acción salvífica y liberadora de Dios, ejercida desde el principio en cada uno de sus pueblos. Ellos, a la par de Israel, se perciben a sí mismos como pueblos oprimidos que Dios pretende liberar.

En la perspectiva de los primeros misioneros, la Biblia era el único libro sagrado, la única palabra del único Dios verdadero. Aceptar la Biblia significaba por lo tanto descalificar y rechazar todos los otros libros, las otras tradiciones religiosas, los mitos y los ritos ancestrales, considerándolos engaños del demonio.

En cambio, la lectura india reconoce la Biblia como uno de los grandes libros escritos por Dios. Pero implica la convicción de que Dios habló y habla a la humanidad por muchos otros caminos: por la historia y la cultura, los mitos y los ritos de cada uno de los pueblos, por sus libros sagrados como el Popol Vuh, el Chilam Balam y otros, por las tradiciones orales de las cuales son depositarios los sacerdotes y ancianos. La lectura comparada de la Biblia y de los otros libros sagrados revela entre ellos profundas convergencias y favorece una iluminación mutua.

Los misioneros que quisieron inculturar la Biblia, promovieron traducciones, que sin embargo reflejaban en gran medida la cultura de los colonialistas. Al convertirse hoy en sujetos de la lectura bíblica, los pueblos

indios van asumiendo ellos mismos la responsabilidad de las traducciones, que por lo tanto llegan a ser auténticas inculturaciones.¹⁷

Como ejemplo de una lectura india de la Biblia, Don Samuel propone la Catequesis del Exodo, protagonizada por comunidades indias, de diferentes grupos étnicos, cuando huyendo de múltiples formas de opresión, buscaron salir de Egipto hacia la tierra prometida de la selva lacandona. Producto de esta reflexión comunitaria fue un catecismo tzeltal denominado "Estamos buscando la libertad".¹⁸

La comunidad india ¿sujeto de la teología india-cristiana?

Planteamos aquí expresamente la pregunta, que estuvo presente en toda esta parte, donde los distintos párrafos abordan aspectos distintos de la teología india cristiana. A partir de ellos, podemos profundizar la definición de la teología india-cristiana, que propusimos en un principio. "Es la teología que se desarrolla a partir de la fe cristiana de indígenas empeñados en afirmar, al interior de esta experiencia, su identidad india; consi-

17 Don Samuel Ruiz describe así la experiencia de su diócesis en este terreno. "Como resultado de un proceso que ya estaba en marcha se dejó a un lado el sistema anterior de traducción, hecha por personas conocedoras de las lenguas, asesoradas por indígenas de los lugares correspondientes. Ese sistema ya lo habíamos seguido en la traducción al tzeltal de Bachajon del evangelio de San Mateo, o al ch'ol de Tumbalá de toda la Biblia. Actualmente se procesan las traducciones de otra forma: son las comunidades indígenas (reconocidas como expertas en sus propias lenguas) quienes llevan, a través de personas elegidas por las mismas comunidades, el peso de la traducción con la asesoría de quienes eran antes los expertos traductores. Se tiene así editado el Nuevo Testamento al tzeltal de Bachajón; y en un intercambio con la Sociedad Bíblica Mexicana se revisan actualmente las traducciones al tzotzil y al tojolabal" (loc. cit., p.161-162).

18 *ibid.*, pp.162-176. Pablo Richard propone un interesante ejemplo de lectura india de la Biblia protagonizada por unos 50 agentes pastorales kuna, unos 10 líderes de religión kuna, y uno cuantos misioneros claretianos, comprometidos en una evangelización liberadora en la región (en *Evangelización de la cultura*, loc. cit.)

derando que una síntesis entre la tradición cristiana y las tradiciones religiosas originarias es posible y fecunda.”

Forma parte entonces de su definición el reconocimiento de las religiones originarias y de la teología india-india como fuentes fundamentales, al lado de las fuentes judaico-cristianas.

Parece importante, para caracterizar la teología india cristiana su relación con la teología de la liberación. Teóricamente, la teología india-cristiana podría mantenerse en una óptica espiritualista, prescindiendo de la liberación política y económica y desarrollando una ideología del sometimiento y la resignación. Pero de hecho, la exigencia de rescatar las culturas y religiones originarias se está desarrollando en una profunda interacción con la lucha por la autodeterminación política, económica y ecológica. La teología india-cristiana así entendida es la que aborda el misterio de Dios y el sentido de de la realidad desde el punto de vista de los pueblos indios como sujetos.

Ella se presenta entonces como una teología india de la liberación: donde el adjetivo “india” expresa el “punto de vista” a partir del cual el creyente comprometido en la lucha de liberación india reflexiona sobre el conjunto de los problemas. Queremos decir que esta teología no se puede considerar sectorial (limitada al sector indígena), sino global, como la “teología de la liberación” sin adjetivos. De aquí la necesidad de valorarla no sólo como aporte a la liberación de los pueblos indios, sino a la liberación de la humanidad.

La reflexión liberadora se ejerce no sólo sobre los aspectos políticos y económicos de la opresión sino también sobre los aspectos culturales y religiosos. Momento esencial de la teología india cristiana será entonces la crítica de la evangelización, conquistadora y restauradora, en sus contenidos y métodos. Pero es también la crítica de las religiones originarias, en la medida en que han ejercido y siguen ejerciendo un papel opresor. Es decir que el rescate de las culturas y religiones originarias no se concibe aquí como una reconstrucción arqueológica, sino como una actualización crítica y creadora. Sin embargo, es importante subrayar que el criterio de evaluación de las religiones originarias, no es la ortodoxia cristiana, sino la promoción del pueblo indio como sujeto.

Las presentaciones de la teología india realizadas por sus protagonistas, proponen entre sus características fundamentales el reconocimiento de la comunidad como sujeto. Así lo explica Petul Cut Chab:

“El sujeto de la teología india es la comunidad. Así como la experiencia de Dios es comunitaria, también el sujeto es comunitario. La comunidad como sujeto activo de su propia reflexión teológica va al encuentro de nuevas experiencias con rostro y corazón nuevo...Basándonos en la imagen de un árbol, decimos que:

1. Las comunidades indígenas representan la raíz del árbol. La comunidad tiene una reflexión sobre su experiencia del Creador y formador de todo, en forma narrativa y expresada en cuentos, palabra antigua y celebraciones., etc. Es el sujeto más fundamental de la teología india, por estar enraizada en la tierra de donde surgen y crecen sus palabras antiguas y donde realizan o desarrollan sus grandes celebraciones...
2. Las comunidades organizadas con sus distintos ministerios hacen una reflexión teológica un poco más crítica y sistemática. Ellos representan el tronco del árbol.

Tenemos en nuestras comunidades dos tipos de ministerios: a) ministerios tradicionales: ancianos y ancianas, sabios y sabias, mayordomos, etc. y b) ministerios nuevos, catequistas, diáconos, jefes de zona, coordinadores de análisis, coordinadores de Derechos Humanos, etc.”

Los ministerios nuevos cumplen tareas particularmente importantes en la promoción de la comunidad como sujeto:”a) papel de parteros: ser parteros de la teología india que la misma comunidad da a la luz...No debe reemplazar a la comunidad de su papel como el sujeto primordial, sino que su papel debe consistir en motivar, recoger y ordenar la reflexión teológica comunitaria de la experiencia de Dios. b) Papel de actualizador: recoge, transcribe, traduce y sistematiza la sabiduría de nuestros pueblos...En el rescate y la actualización de los sentidos de nuestra sabiduría y experiencia de Dios, siempre es la comunidad la que debe decidir. La actualización debe generar

nuevos pensamientos que nos llevan a la transformación radical del sistema dominante que oprime. c) Papel de puente interno, a la medida en que va colaborando en la recuperación del sentido original de nuestra cosmovisión india debe ayudar a abrir espacios de diálogo y reconciliación entre la religión tradicional y los ya cristianizados...

3. Los teólogos indios y no indios que sintonizan con las luchas del pueblo, el magisterio de la iglesia (obispos) y el magisterio de la religión indígena (ancianos y ancianas, sabios y sabias) representan las ramas del árbol. Estos hacen la teología más sistematizada.”¹⁹

Esta presentación deja sin embargo abiertas algunas preguntas: ¿En qué medida describe un proyecto y en qué medida una realidad? Las comunidades indias cristianas ¿son realmente sujetos de la fe y la iglesia o mantienen, como la mayoría de las comunidades cristianas, una actitud de adhesión pasiva a la doctrina de la iglesia? Los ministros ¿actúan realmente como parteros y actualizadores de la comunidad o como autoridades y maestros? Los teólogos que sintonizan con las luchas del pueblo y elaboran una teología sistematizada, ¿involucran a la comunidad en esta fase de la producción teológica?

Es pensando en estas y otras inquietudes análogas, que hemos puesto una pregunta como título del párrafo y de todo el ensayo. Es también para estimular una reflexión sobre el nivel de acercamiento de las comunidades y de los agentes pastorales a este proyecto eclesial y teológico. Sin embargo, lo más importante en esta fase es tomar conciencia de que existe en las comunidades indias cristianas esta línea de tendencia a convertirse en sujetos eclesiales y teológicos, así como existe en los pueblos indios la fuerte exigencia de afirmarse como sujetos políticos, económicos y culturales; y que esta línea de tendencia es ya el motor de una profunda renovación.

19 Conceptos básicos de la teología india, pp.1-2

La comunidad india sujeto de la teología: implicaciones metodológicas

Entre el sujeto y el método de la teología existe evidentemente una relación muy estrecha. El signo más seguro de que la comunidad india se está convirtiendo en sujeto de la teología, es la utilización de un método que sea al mismo tiempo expresión e instrumento de su protagonismo.

Como lo hemos señalado anteriormente, el hecho de que la misma comunidad india (y no un agente pastoral extranjero) sea sujeto, cambia el método y por lo tanto el sentido de la inculturación del evangelio, estableciendo una interpenetración entre la evangelización y el rescate, por parte de la comunidad, de su cultura y religión. Por el otro lado, la inculturación así realizada, se convierte en un proceso de gestación de la comunidad como sujeto.

Entonces, para caracterizar el método de la teología india protagonizada por la comunidad no es suficiente hablar de "inculturación": hay que precisar que se trata de una inculturación participativa. El paradigma de este tipo de inculturación y de teología india es el mensaje de Guadalupe, escrito por el indio Antonio Valeriano, en el Nícan Mopóhua²⁰. Protagonista del mensaje es el indio, campesino sin tierra, Juan Diego. La Virgen le atribuye un protagonismo evangelizador que no se le reconocía ni en la sociedad ni en la iglesia de la época, como lo muestra la desconfianza del obispo. Para estimularlo a asumir su papel protagónico, la Virgen tiene que inspirarle una confianza en sí mismo, que espontáneamente el no tiene, porque la dominación colonial, con su forma de evangelización, lo ha destruído psicológicamente.

20 Ver al respecto Clodomiro L. Siller A. "El método teológico guadalupano, en Teología india", Ediciones Cenami-México y Abya-Yala, Quito-Ecuador, 1992, 2a ed., pp.129-140, con comentario del plenario, pp.141-149. Nuestras citas se refieren a esta ponencia.

Del mismo Autor. "Para comprender el mensaje de María de Guadalupe", Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 96 pp.

El mensaje de Juan Diego expresa la "comprensión india de su propia tradición religiosa vivida en las nuevas circunstancias de colonización y evangelización. El Nícan Mopóhua es en definitiva la comprensión india de la evangelización"²¹ "Pero lo más interesante de este discurso es que la verdad del indio, es decir todo aquello que sucede y se debe realizar en el Tepeyac, se muestra también como la verdad del otro, la verdad del evangelizador. Cuando el otro acepta y vive la verdad del indio, acepta y vive el Evangelio, está viviendo plenamente su propia religión."

La convergencia fundamental entre las dos tradiciones religiosas está expresada también por el lenguaje dialógico, de puente: náhuatl, pero con palabras latinas y españolas. La Virgen quiere que se le construya un templo en el Tepeyac, en el mismo lugar en que lo tenía antes Tonántzin, la Madre de los Dioses.

Sin embargo, el método participativo en la elaboración de la teología tiene otros desarrollos, que conciernen la relación entre la comunidad y sus ministros. El método está orientado a conseguir que el ministro no se sustituya al protagonismo de la comunidad, sino que la estimule, que actúe como partero. Se trata entonces de un método mayéutico.

El protagonismo de la comunidad supone de su parte una actitud de búsqueda, que no es espontánea en una iglesia, acostumbrada por lo general a una aceptación dócil de la enseñanza oficial y del "depósito de la revelación". Si la revelación es un hecho cumplido, un depósito, cuyo contenido, la verdad, está confiada a la institución eclesial, la comunidad no puede tener ningún papel activo en su descubrimiento. El protagonismo de la comunidad supone, en cambio, que la revelación sea una manifestación permanente de Dios y que la comunidad creyente tiene que estar permanentemente escrutándola. El método participativo tiene justamente que provocar este cambio de una actitud de recepción pasiva a una actitud activa de búsqueda y descubrimiento.

Un ejemplo particularmente elaborado de este planteamiento es el método participativo practicado en la diócesis de San Cristobal de Las Casas, por ejemplo en las comunidades tzeltales, denominado *tijwanej*, activador. Para caracterizarlo, hay que definir el papel del catequista y las etapas de la búsqueda. En la pastoral tradicional, el catequista era esencial-

mente un enseñador: tenía que aprender la doctrina y comunicarla fielmente a su comunidad. Un viraje en su caracterización se produjo, cuando fue llamado a transformarse en cuestionador: es decir en la persona que le plantea a la comunidad "preguntas generadoras", que suscitan en ella una actitud de búsqueda: para que sus miembros ya no se limiten a escuchar sino que se animen a pensar autónomamente y a expresar su pensamiento ante los otros. Esto supone que el propio catequista abandone una actitud directiva y se involucre el también en la búsqueda comunitaria.

Sin embargo, a la luz de la experiencia, la tarea del cuestionador se reveló insuficiente: se percibió la necesidad de que el catequista no se limitara a plantear preguntas, sino que participara activamente en la búsqueda de respuestas. El catequista se transformó entonces en *tijwanje*, activador. Se le pide concretamente que introduzca el debate, que comente el texto bíblico con una "palabra activadora", orientada a aclarar su sentido, a relacionarlo con la vida de hoy, a identificar los problemas que plantea para la discusión; que por fin le devuelva a la comunidad su palabra, comentada y sistematizada.

En su desarrollo más coherente, el método *tijwanej* retoma las etapas propuestas por la educación popular liberadora y por la teología de la liberación: ver, juzgar, actuar. Este itinerario asume como punto de partida el análisis de la propia realidad, que se ilumina posteriormente con textos bíblicos y otros textos sagrados. Sin embargo los agentes pastorales encuentran resistencias a este camino, de parte de comunidades acostumbradas a partir del texto, interpretado con método participativo, para luego aplicarlo a las situaciones actuales. Con toda probabilidad, la experiencia orientará a preferir el primer itinerario, que permite partir con un involucramiento más activo de la comunidad en la búsqueda y favorece la actualización de los textos.

CONCLUSION

El título de este ensayo y de algunos de sus párrafos más importantes, tiene una forma interrogativa: los pueblos indios ¿sujetos de teología? Como lo hemos ido aclarando, queríamos de tal manera provocar una reflexión crítica sobre la relación que existe entre el proyecto teológico, profundamente innovador y esperanzador, así expresado, y la realidad de cada uno de los pueblos y las comunidades indias. Una crítica que sirviera a recordar la vigencia del objetivo y la importancia de seguirse movilizando para conseguirlo. Queríamos también llamar la atención sobre las experiencias-piloto, que se están realizando en algunas iglesias, y particularmente en la de San Cristóbal de Las Casas, y solicitar a todos los que están comprometidos en experiencias análogas, para que quieran compartirlas y enriquecer así mutuamente métodos y contenidos de esta aventura liberadora.

La forma interrogativa pretende también llamar la atención sobre los múltiples obstáculos políticos, económicos y culturales que todavía se oponen a la realización plena de este proyecto teológico: de lo que se trata pues es de realizar con el protagonismo de los pueblos indios una visión de la iglesia y la teología profundamente coherente con una organización de la sociedad y del mundo antagonista y alternativa con respecto a la vigente; y al mismo tiempo con una nueva psicología, personal y colectiva.

Entre los obstáculos que quisimos señalar, están también los de naturaleza eclesial y teológica: particularmente, el persistente cristianocentrismo de las iglesias y las teologías (sin excluir la iglesia de los pobres y la teología de la liberación), que impide un auténtico reconocimiento de las otras religiones; y el centralismo, especialmente católico, que tiende a reprimir los intentos de búsqueda autónoma y original de las iglesias locales.

Sin embargo, es justamente esta interconexión entre la insurgencia teológica de los pueblos indios y los cambios políticos, económicos y culturales que ella exige, el signo más evidente de la importancia histórica de este evento y de su carga esperanzadora. La teología de la cristiandad, que justificó el sometimiento y el exterminio de los indios, ha comprometido el cristianismo en la construcción de la modernidad, es decir de un

sistema político y económico discriminatorio, fundado sobre relaciones de dominación. La teología india de la liberación tiene la tarea de comprometer las religiones originarias y el cristianismo en la construcción de una nueva civilización, fundada sobre la autodeterminación solidaria de todos los pueblos.

LA INSURGENCIA INDIGENA DE CHIAPAS

¿Ultima guerrilla del siglo XX o primera movilización popular del siglo XXI?

Sentido de la pregunta

Para entender el sentido de la pregunta, es necesario partir de las primeras reacciones al levantamiento zapatista, que pretendieron descalificarlo como un relictos de los años '70, la iniciativa de unos marxistas trasnochados, que viven fuera de la historia. Los que vivimos en la historia, se sobreentendía, sabemos que con el "derrumbe del comunismo", se acabó la época de las guerrillas y de las revoluciones.

Esta descalificación estaba vinculada a la convicción de que los protagonistas de la insurgencia zapatista no eran indígenas sino algunos mestizos veteromarxistas, que habían implantado su ideología desde afuera y manipulaban a los indígenas. Porque, conforme al prejuicio racista, los indígenas no eran capaces de una iniciativa organizada: para explicar el levantamiento había que buscar "quien estaba detrás".

Sin embargo los zapatistas han reivindicado constantemente la novedad de su propuesta política, fundada en su arraigo indígena y campesino. No se encuentra en su discurso ninguna referencia a ideologías revolucionarias del pasado, sino únicamente a la situación y los derechos indígenas, percibidos en su relación con la situación general del país y los derechos de todos los ciudadanos.

Nuestra pregunta es entonces la siguiente: esta reivindicación de novedad ¿corresponde a la realidad? ¿En qué consiste más exactamente la novedad de la propuesta política zapatista?

Quiero subrayar la importancia dramática de la pregunta. De lo que se trata, no es de una cuestión académica, de filosofía política, sobre la manera de clasificar esta forma de movilización. De lo que se trata, es de saber si esta movilización tiene rasgos suficientemente novedosos, con respecto a las experiencias del pasado, para fundamentar una nueva esperanza.

Porque existen serias razones para cuestionar la eficacia de la lucha armada revolucionaria en el nuevo orden mundial unipolar. Entonces, si el levantamiento zapatista es una guerrilla más, es natural que la miremos con bastante escepticismo, y que pronostiquemos su fracaso. En cambio, si se tratara realmente de una movilización novedosa, que aprovecha las lecciones del pasado, que aprende de los errores y fracasos de la izquierda y tiene realmente un arraigo indígena y popular, entonces sí podría abrirse con ella una nueva perspectiva de futuro, podría surgir una nueva esperanza.

Mucho más que la insurgencia zapatista se nos manifiesta como la punta de un iceberg. El iceberg es la movilización de todos los indígenas de México. El iceberg es la movilización de los indígenas a nivel continental y mundial, que marca este momento histórico. El iceberg es la movilización masiva de la sociedad civil mexicana, de sectores significativos de las iglesias, de intelectuales orgánicos al movimiento. El iceberg es la sociedad civil internacional, representada real y simbólicamente por las 3000 personas de todas partes del mundo que llegamos al encuentro intercontinental en la selva Lacandona, cuando los pueblos indígenas, por primera vez en su historia y en la historia del mundo, convocaron a todos los pueblos a reunirse en sus comunidades, para construir con ellos una red internacional de resistencia al neoliberalismo, una internacional de la esperanza.

Una pregunta importante, pero también muy difícil de contestar. Yo diría: particularmente difícil para nosotros, aquí en Nicaragua. En los años '80, uno de los temas de nuestras polémicas era justamente el de la novedad de la revolución popular sandinista, con respecto a otras revoluciones de inspiración marxista. Valorábamos en este sentido el pluralismo político, la economía mixta, el no alineamiento; la originalidad de un marxismo sandinista no economicista sino humanista; no rehén del "ateísmo cientí-

fico”, sino abierto al aporte ético y revolucionario de la fe cristiana. Todo esto parecía fundamentar una “esperanza nueva.”

Por eso la primera derrota electoral del frente sandinista fue tan traumática: no fue vivida sólo como un fracaso político sino como el derrumbe de una esperanza. Por eso no es fácil para nosotros volver a esperar, volver a creer que una nueva esperanza puede surgir. Creo sin embargo que una de las grandes lecciones de la revolución nicaragüense es que la novedad de un proyecto histórico se puede desgastar: por agresiones externas que lo paralizan y sobre todo por la incoherencia de sus protagonistas.

Sin embargo, los cristianos no tuvimos que esperar la revolución nicaragüense para aprender que la novedad de un proyecto se puede desgastar. Ningún proyecto fue tan novedoso como el evangelio de Jesús. Pero ninguno fue tan desgastado y corrompido por las debilidades e incoherencias de los que hubiéramos tenido que realizarlo.

Esta conciencia crítica nos vacuna contra el peligro de encantamientos apresurados. Pero no tiene que transformarse en escepticismo y paralizarnos en la búsqueda de nuevos signos de esperanza. Ella nos hace entender que la novedad de un proyecto, aunque sea cierta, no es algo adquirido una vez para siempre, sino que es una tarea muy exigente, que involucra a todos los que tienen interés en que el sueño se haga realidad.

Volvemos entonces a la pregunta: la movilización zapatista ¿es realmente una novedad? ¿en qué consiste exactamente esta novedad? Voy a proponer algunos insumos para la respuesta, partiendo del análisis de un período particular, y particularmente intenso, de la movilización zapatista: el que va del retiro unilateral del Frente Zapatista del diálogo de San Andrés, el de agosto de 1996, al congreso nacional indígena, celebrado en la ciudad de México, del 8 al 12 de octubre, con la participación de la comandante Ramona, como representante del EZLN.

Me voy a referir concretamente a tres hechos:

1. Los 4 documentos fechados 29 de agosto, con los cuales el EZLN expone las razones de su decisión y al mismo tiempo aclara la nove-

dad de su propuesta política, oponiéndola por un lado a la del Estado mexicano y por el otro a la del Ejército Popular Revolucionario.

2. El largo debate nacional sobre la legitimidad de la participación zapatista en el Congreso Nacional Indígena.
3. La designación como delegada de la comandante Ramona y su viaje al Distrito Federal.

I. LOS DOCUMENTOS DEL 29 DE AGOSTO

El 29 de agosto de 1996, el EZLN emite cuatro documentos, que me parecen particularmente importante para entender como él caracteriza su propuesta política frente al Estado, la sociedad civil y el Ejército Popular Revolucionario.

1. Un comunicado dirigido al Pueblo de México, a los pueblos y gobiernos del mundo.
2. Una carta al Señor Ernesto Zedillo Ponce de León.
3. Una carta a la sociedad civil nacional e internacional.
4. Una carta a los combatientes y mandos del Ejército Popular Revolucionario.

Rasgos fundamentales del Ejército zapatista

El conjunto de estos documentos, como los documentos anteriores, manifiesta algunos rasgos fundamentales del Ejército Zapatista:

1. El EZLN no es una instancia autónoma sino un ejército que actúa por mandato de las comunidades indígenas. Ellas son las que han decidido la interrupción del diálogo, por considerarlo totalmente ineficaz. Así como habían decidido el levantamiento para el 11 de enero de 1994. Con esta actitud (en la medida en que la mantiene coherentemente), el EZLN rompe con el vanguardismo tradicional de las organizaciones revolucionarias, que se autoproclamaban representantes del pueblo.

2. El EZLN con sus continuos documentos públicos manifiesta la voluntad de someter sus propuestas y decisiones al juicio de la opinión pública nacional e internacional, y de movilizar a la sociedad civil para que actúe como protagonista de esta lucha. También con esta actitud, el EZLN rompe con el vanguardismo tradicional de las organizaciones revolucionarias, que pretendían jugar el papel protagónico, encabezando las luchas populares. El EZLN quiere, en cambio, crear condiciones que favorezcan el protagonismo de los pueblos indígenas y de la sociedad civil en su conjunto. No pretende tomar el poder, sino contribuir a crear condiciones para que el pueblo lo tome y lo ejerza.

Hay que reconocer que el desarrollo actual de los medios de comunicación y la capacidad extraordinaria del subcomandante Marcos para aprovecharlos, les brindan a los zapatistas posibilidades que las guerrillas anteriores no tuvieron.

3. En el diálogo que el EZLN promueve, el propio EZLN no es el interlocutor principal: interlocutores principales son los pueblos indígenas y los sectores de la sociedad civil mexicana que reconocen la validez de sus reivindicaciones. En muchas sesiones de los diálogos de San Andrés, los comandantes zapatistas presentes no toman la palabra, sino que escuchan las intervenciones, por un lado de sus invitados y asesores, por el otro de los invitados y asesores del gobierno. Ellos crean las condiciones del diálogo, pero no pretenden protagonizarlo.

Se encuentran además, en estos documentos, interesantes indicaciones sobre el cuestionamiento de la política del gobierno y la novedad de la propuesta política del EZLN.

EZLN: el gobierno no quiere la paz, nosotros sí

Esto se desprende de los hechos siguientes:

1. El gobierno no quiere reconocer las causas reales de la insurgencia zapatistas ni su alcance nacional. El EZLN denuncia, en la política del gobierno, la tendencia al "achicamiento" y la sectorialización de los problemas. Estos, según el gobierno, conciernen únicamente a los indígenas de Chiapas; en cambio, el EZ y la sociedad civil insisten en proclamar su carácter nacional y universal.
2. El gobierno no le reconoce ninguna operatividad a los acuerdos conseguidos en la primera mesa de San Andrés, sobre cultura y derechos indígenas: no ha cumplido con el compromiso de transmitirlos al poder legislativo, para que se conviertan en reformas constitucionales y leyes del estado.
3. El gobierno desmiente todos los días con su práctica la disposición al diálogo que proclama en su discurso, manifestando así contradicciones internas entre grupos de poder. a) Se afirma voluntad de diálogo y se impulsa la militarización creciente de la región: presión militar sobre las comunidades indígenas, represión y persecución de toda forma de movilización popular, surgimiento e impunidad de grupos paramilitares ("guardias blancas"). b) Se afirma voluntad de diálogo con los zapatistas y en el mismo tiempo se encarcelan y condenan presuntos zapatistas. c) Se afirma voluntad de diálogo y se promueve una campaña de hostigamiento contra los internaciona- listas, considerados testigos incómodos.

Frente a esta situación el EZLN reitera que no realizará ninguna ofensiva militar, pero que se defenderá con las armas contra cualquier agresión. De estos hechos se desprende claramente:

1. que paradójicamente la violencia y el terrorismo no están al lado de la guerrilla, sino del estado y el ejército.
2. que la opción fundamental de este movimiento guerrillero no es guerrillerista, sino noviolenta, es decir fundada sobre la fuerza del derecho y de la movilización popular.

Por cierto, el EZLN tuvo que tomar las armas para poder tomar la palabra: "no nos dejaron otro camino", declaró en sus primeros documentos. Bajo este punto de vista, el levantamiento armado, gracias a la movilización de la sociedad civil, fue exitoso: el gobierno tuvo que aceptar el diálogo no sólo con el propio ejército zapatista, sino con los pueblos indígenas y amplios sectores de la sociedad civil. Y desde que se crearon las condiciones del diálogo, los zapatistas dejaron de recurrir a las armas.

Evidentemente, el EZLN, para conseguir sus objetivos, no apuesta sobre el triunfo militar. No sólo porque sería imposible, dada la correlación de fuerzas, sino porque sabe que las armas no pueden provocar los cambios a los cuales los pueblos aspiran; sabe, en una palabra, que las armas no hacen la revolución. Lo que el EZLN persigue es un triunfo moral y político, fundado en la fuerza del derecho, representada por una masiva movilización indígena y popular. En el lenguaje de Gandhi, la del ejército zapatista no es la no violencia de los débiles, sino la de los fuertes.

Es natural que frente a la propuesta zapatista, surja la pregunta: ¿cómo la sociedad civil mejicana percibe esta relación entre el ejército zapatista y el estado? Una encuesta promovida por la ONG Alianza Cívica, en 16 estados de la federación brinda elementos interesantes para contestar. Son particularmente significativas dos preguntas.

¿Considera Usted que la comandancia del EZLN está haciendo su mejor esfuerzo por alcanzar la paz a través del diálogo? Respuestas: 75,65% sí ; 22,85% no; 1.5% no sé.

¿Considera Usted que el gobierno de la república está haciendo su mejor esfuerzo por alcanzar la paz a través del diálogo? Respuestas: 21,9% sí; 76,7% no; 1.3% no sé.

El EZLN al Ejército Popular Revolucionario: nuestras propuestas políticas son diametralmente opuestas

En la carta dirigida a los militantes y a los mandos del EPR, el EZLN toma públicamente distancia de esta organización guerrillera. Por supuesto, les asegura, no vamos a caer en la trampa del gobierno, que pretende oponer una guerrilla buena y una mala, una con base social y otra sin ba-

se social: distinción que sólo le sirve para justificar la represión contra todos los supuestos fautores de la "guerrilla mala".

Sin embargo, añaden los zapatistas: "No queremos su apoyo. No lo necesitamos, no lo buscamos, no lo queremos... Sigán Uds. su camino y déjenos seguir el nuestro."

Porque "somos diferentes... Nuestras propuestas políticas son diametralmente opuestas... Nosotros nos hemos trazado un camino nuevo y radical. Tan nuevo y radical que todas las corrientes políticas nos han criticado y nos ven con fastidio, Uds. incluidos. Somos incómodos. Ni modos. Así es el modo de los zapatistas."

"Ustedes luchan por la toma del poder. Nosotros por libertad, democracia y justicia. No es lo mismo. Aunque Ustedes tengan éxito y conquisten el poder, nosotros seguiremos luchando por democracia, libertad y justicia." En otras palabras: no luchamos para tomar el poder, sino para que el pueblo lo tome y lo ejerza.

"El apoyo que queremos, el que buscamos y necesitamos, es el de la sociedad civil nacional e internacional y son movilizaciones pacíficas y civiles las que esperamos. No son armas, combatientes o acciones militares, lo que necesitamos... Lo que buscamos, lo que necesitamos y queremos, es que toda esa gente sin partido ni organización se ponga de acuerdo en lo que no quiere y en lo que quiere y se organice para conseguirlo (de preferencia por vías civiles y pacíficas), no para tomar el poder sino para ejercerlo. Ya sé que dirán que es utopista y poco ortodoxo, pero así es el modo de los zapatistas. Ni modos."

Estas aclaraciones nos permiten profundizar el sentido del diálogo del EZLN con el Estado, como espacio de movilización de los pueblos indígenas y de la sociedad civil, orientado a permitirles la afirmación de sus derechos y el ejercicio del poder, que supuestamente poseen.

II. INVITACION DEL CONGRESO NACIONAL INDIGENA AL CCRI

Los organizadores del Congreso Nacional Indígena, que se iba a celebrar en Ciudad de México, del 8 al 12 de octubre, invitaron al Comité

Clandestino Revolucionario Indígena, para que participara en el Congreso con una delegación.

Este congreso, que se reúne con el lema "nunca más un México sin nosotros" marca un viraje en la historia de los pueblos indígenas de México, representando un progreso decisivo en su proceso de unificación y coordinación. Se le considera una prolongación y ampliación de la movilización chiapaneca que, con el apoyo de la iglesia de San Cristóbal de Las Casas, desembocó en el primer congreso indígena de la historia de México.

La invitación brindada al EZLN por los organizadores del Congreso tenía varios objetivos:

1. Reconocer el papel del EZLN en la convocación del congreso: la idea pues del Encuentro había surgido en el Foro Nacional Indígena, realizado en San Cristóbal de Las Casas a principios de 1996 y convocado por el propio EZLN.
2. Reconocer la representatividad indígena del ejército zapatista: en el congreso nacional están representados unos 50 pueblos indígenas, que invitando oficialmente al EZLN, le manifiestan su confianza.
3. Reconocer el alcance de su lucha, insertando los diálogos de San Andrés en una perspectiva nacional.
4. Reconocer el papel nacional del EZLN no sólo con respecto a los pueblos indígenas, sino a muchos otros sectores de la sociedad civil.

El gobierno por un lado y la sociedad civil por el otro perciben el sentido político de esta invitación. Por eso se desata alrededor de ella un vivaz debate nacional. El objeto de la divergencia es aparentemente formal: si el viaje de los zapatistas fuera del Estado de Chiapas sería legítimo o no, según las "reglas generales de la agenda, formato y procedimiento del diálogo y la negociación del acuerdo de concordia y pacificación con justicia y dignidad."

En realidad, de lo que se trata es, una vez más, de un enfrentamiento entre el derecho de la fuerza, representado por el estado y la fuerza del derecho, respresentada por el EZLN y sus aliados. Lo que está en cuestión

no es sólo el derecho al libre tránsito en el territorio nacional, sino también y sobre todo el derecho a la rebeldía, es decir a la manifestación pública y organizada de la disensión; por tanto, el derecho a exigir del Estado el reconocimiento de los problemas y de sus dimensiones nacionales (contra la política del achicamiento).

La reacción del gobierno fue categóricamente negativa. Para Marco Antonio Bernal, presidente de la delegación gubernamental al diálogo, no existía ninguna posibilidad; la salida de los zapatistas sería una provocación y de todos modos una ruptura formal del diálogo. Para la Gobernación "si salen, se les aplicará la fuerza de la Ley, cuenten con órdenes de aprehensión". Asimismo los diputados del PRI: "Si salen, serán aprehendidos". Para el partido de Acción Nacional (PAN), tolerar este gesto sería "establecer la desaparición del Estado mexicano..." porque "ellos son grupos armados que han declarado la guerra al Estado mexicano."

Por el otro lado se realiza una amplia movilización de indígenas y de otros sectores de la sociedad civil en apoyo al traslado de la delegación zapatista al Distrito Federal. El Frente Zapatista de Liberación Nacional y sectores de la sociedad civil lanzan la campaña *rompiendo el cerco*. En San Cristóbal de Las Casas, el 2 de octubre una marcha de más de mil indígenas apoya la participación zapatista. El 7 de octubre, en Venustiano Carranzas una marcha de 5000 campesinos se desarrolla con el mismo objetivo. Un comunicado firmado por 2000 personalidades se pronuncia en apoyo al diálogo nacional con la participación zapatista. Una delegación de artistas, académicos, diputados, dirigentes populares viajan a Chiapas para invitar a los zapatistas, dispuestos a acompañar a Ciudad de México su delegación. Por fin, gracias a una trabajosa mediación de la Cocopa (comisión de concordia y pacificación) se llega a un acuerdo, que se puede considerar un triunfo de la sociedad civil y de la fuerza del derecho en esta lucha no violenta: el gobierno autoriza el viaje de la delegación y garantiza su seguridad, exigiendo como contrapartida, de parte del EZLN, el compromiso de reiniciar las conversaciones sobre la reanudación del diálogo de San Andrés y aceptando como base de las conversaciones las condiciones planteadas por el propio EZLN.

III. SORPRESA: EL EJERCITO ZAPATISTA SERA REPRESENTADO POR LA COMANDANTE RAMONA

La comandancia zapatista toma una decisión sorpresiva: la delegación del EZLN al congreso indígena, tan temida y obstaculizada por los poderes del Estado, será una mujer grácil y enferma, pero fuerte y valiente: la comandante Ramona. Símbolo elocuente de la fuerza del derecho.

Quiero aquí evocar algunas escenas de este viaje, cargado de un simbolismo rico y conmovedor. Lo hago con las mismas palabras del enviado de la jornada, Hermann Bellinghausen, que reflejan la emoción con que la población mexicana acompañó el viaje y con que, lo confieso, lo estoy evocando.

La Realidad, 9 de Agosto: Marcos anuncia la designación de Ramona como delegada del EZLN al congreso

En conferencia de prensa a las 17,30 horas, en el Aguascalientes de la Realidad, el subcomandante Marcos informó que mañana a las 12 del día el EZLN hará entrega formal a la Cocopa y a la sociedad civil de la comandante Ramona para que viaje a la ciudad de México. La dirigente rebelde viajará por tierra para dormir en San Cristóbal de Las Casas y el viernes saldrá hacia Tuxtla Gutiérrez, para tomar el avión que la llevará al DF y participar en la clausura del congreso nacional indígena.

“Cuando Marcos salió con Ramona, nadie entendía. ¿esto es todo? Pues sí, eso es todo. Nada más y nada menos que eso. Una bomba que nadie esperaba.

Con razón anoche la situación llegó a extremos de peligrosa tensión. Contra Ramona se estrellan los tanques, los fajos de órdenes de aprensión... Y lo indígena vuelve al Centro, por si alguien lo dudaba, por si alguien sigue sin entender.

Los representantes de organizaciones civiles y políticas nacionales y extranjeras, que llevan dos días aquí esperando la solución de la crisis aplauden la aparición de la primera mujer del CCRI que conoció el mundo. La última carta. La primera.”

Una mujer totzil, el arma más beligerante, agresiva e intransigente del EZLN, según el subcomandante Marcos. Hasta su reaparición esta tarde en *Aguascalientes*, no había sido vista en público desde marzo de 1994, cuando concluyeron las conversaciones de la catedral... Su pequeño cuerpo, hoy más delgado y frágil que entonces, resulta un arma humillante y demoledora. ¿Por esa persona, con su portentoso huipil sanandresero, se habló desde el centro con truenos, centellas y amenazas policiacas? Ramona o el temblor de la República. Ramona, el primer símbolo que conoció el mundo de la grandeza de los pueblos mayas rebeldes, en las montañas de Chiapas. Ramona es el símbolo, el mensaje, la confirmación del síndrome de David desafiando a Goliat.

Sin dejar la bandera que llevaba doblada entre sus manos morenas, la indígena cuya salud se ve quebrantada a simple vista, saludó a los presentes: “ Buenas tardes compañeros. Comandante Ramona, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.” Después Marcos la tomó del brazo y la regresó a donde la fue a traer. A su regreso, tomó de nuevo el micrófono e informó que debido a su salud precaria, Ramona hoy reposaría y mañana viajaría a San Cristóbal. Cuando explicaba que Ramona está moribunda, se le quebró la voz. Luego manifestó que desde hace dos años se le detectó una enfermedad terminal y durante ese tiempo “hemos hecho lo posible para mantenerla con vida, según los recursos del EZLN, pero no damos para más... Antes de morir, ella ha querido hablar con otros indígenas.” Fundadora, hace 10 años, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en los Altos de Chiapas, Ramona lucha hoy contra la muerte en su propio cuerpo.

El poeta Juan Bañuelos comenta: “ La decisión de mandar a Ramona como única integrante de la delegación zapatista al Congreso Nacional Indígena, representa la mezcla del valor extremo y del dolor extremo de los indios de mi tierra.”

10 de octubre: el EZLN entrega a Ramona a la Cocopa y a la sociedad civil

A la una de la tarde, más o menos, salieron de Aguascalientes varios cientos de mujeres y niños con el rostro cubierto, así como decenas de in-

surgentes y milicianos, escoltando a la comandate Ramona y al subcomandante Marcos. El mayor Moisés enarbolaba una bandera nacional. Otra bandera, plegada todavía, iba en las manos de Ramona, junto a las flores de papel. Caminaron hacia la escuela del pueblo, sobre el lodo de los prados. Iban diciendo consignas... Un joven cargaba la bocina, otro la batería de carro, otro el amplificador y otro más el micrófono. Con ese equipo de sonido ambulante, las bases de apoyo de varios pueblos de esta cañada repetían "Ramona, presente, con la sociedad civil se va al frente."

En el patio de la escuela agardaban los legisladores de la Cocopa, los representantes del FZLN, el Barzon Nacional, el PRD, el Sindicato Mexicano de Electricistas la UPREZ, la CUT-PN y otras organizaciones civiles y políticas.

La mujer símbolo indígena rompe un cerco cervantino. Los miembros de la Cocopa se manifiestan perplejos, conmovidos incluso... Su agitada gestión ... confluye ahora de manera inesperada... Están tratando de entender.

Marcos se inclina para abrazarla

¿Qué victoria podrían proclamar sobre la comandante Ramona las tropas acantonadas en Guadalupe Tepeyac, representadas en los dos soldados del Ejército que, armados, flanqueaban el camino frente a la colonia militar al paso de la caravana de vehículos?

En el camino hacia San Cristóbal de Las Casas, "en San José del Río, estaban todos formados a la orilla, gritando vivas y aplaudiendo...y como además sonaba la marimba, la comandante Ramona, con todo el sufrimiento de su mal a cuestas, bajó del vehículo, empuñando las tres rojas flores de papel que le había dado Marcos, y de pronto se puso a bailar como bailan los insurgentes de los Altos de Chiapas, lo que provocó una extraordinaria ovación de los insurgentes de la selva."

10 de octubre: llegada a San Cristóbal de Las Casas

Una dulce mirada triste, que de pronto delata sonrisa, asoma tras el negro pasamontañas, mientras saluda con su brazo derecho, en alto a la

pequeña muchedumbre reunida frente a la casa episcopal. Bajo el quicio de la puerta colonial que la acoge esta noche, de paso hacia la ciudad de México, la comandante Ramona arranca vivas y saludos. Con su otro brazo sostiene contra el pecho las tres rosas de papel crepé que le regaló esta mañana, al despedirla, el subcomandante Marcos. “Todas somos Ramona”, dice un cartel al fondo de la plaza.

“De pronto, me descubro rodeado de varios indígenas, seguramente tzotziles, que aplauden en silencio. Desde los comités civiles cristobalenses, surge un grito: “No que no, sí que sí, ya llegamos hasta aquí”

11 de octubre: llegada al Distrito Federal

Nadie esperaba esta forma de entrada triunfal. ¿Qué dice la travesía de la comandante Ramona desde el aeropuerto internacional hasta el Centro Médico siglo XXI en un autobús blindado y plúmbeo, rodeada de patrullas, ambulancias y embotellamientos? ¿Qué hace ella, tan breve y leve, en la jungla de asfalto? La ciudad tarda en digerir la llegada de Ramona.

Una joven fuerte, en la flor de la edad, le grita desde la banqueta a la visitante: ¡Eres nuestra esperanza! ¿Tiene eso sentido? ¿Cómo puede ser la esperanza de esa muchacha una mujer golpeada por la vida, una mujer de pueblo, que habla poco castilla y que ante un auditorio atiborrado de público lee dificultosamente un comunicado del EZLN? Ramona es una luchadora social, impulsora de la primera ley de mujeres en el mundo, y por cuya voz esta noche habla el ejército zapatista.

A una mujer anciana, el paso de Ramona le arranca lágrimas de admiración. Con ella, cuatro o cinco mil personas que esperan en la avenida Cuauhtémoc conocen en persona, y muy a penas, pues la traen blindada, al primer zapatista que entra a la capital. Hace pocos días, los periódicos se alarmaban: “Ahí vienen los zapatistas”, la oposición leal anunciaba el apocalipsis, “el fin del Estado”; el poder hablaba de “provocación”.

A diferencia de los que conformaban los cinturones de paz en la explanada del Centro de Convenciones, los de la calle, en muchos casos, eran gente que tenía poca información acerca del zapatismo y en general de los indígenas mexicanos. Y sin saber por qué, estaban emocionados y espera-

ron varias horas al rayo del sol. La gente tenía sed y esperaba. Adentro concluía el Congreso Nacional Indígena, un evento inusual, que tampoco ha digerido la ciudad. Representantes políticos de casi todos los pueblos étnicos del país, de casi todas las organizaciones legales importantes, recibieron en sorprendente homenaje a la enviada del EZLN. Los ñañú le hicieron un homenaje místico. Sentada al centro del presidium, Ramona recibió flores, bordados, juguetes de madera, más lores de Oaxaca, Nayarit, Hidalgo, Veracruz, Chiapas, Guerrero, estado de México, Puebla.

En ella se encarnan las demandas del primero de enero de 94: salud, educación, vivienda, justicia, democracia y todo lo demás, o sea todo. Se necesita ser tan fuerte como Ramona para llevar sobre los hombros el peso de una representación tan importante y ser objeto de un reconocimiento tan amplio y clamoroso.

CONCLUSION

Los documentos que hemos analizado y los acontecimientos que hemos descrito brindan muchos elementos para contestar la pregunta que nos hemos planteado: la insurgencia indígena de Chiapas ¿última guerrilla del siglo XX o primera movilización popular del siglo XXI?

Los documentos manifiestan la voluntad de los propios zapatistas de recorrer un camino nuevo hacia la liberación nacional: nuevo con respecto a todos los movimientos revolucionarios no sólo de México sino de todo el mundo; revelan además la convicción de haberlo encontrado.

El respaldo que el EZLN recibe de parte no sólo de los pueblos indígenas del país sino de amplios sectores de la sociedad civil nacional e internacional, en la época marcada por el derrumbe del comunismo y la globalización unipolar, demuestran que la novedad de su propuesta no se queda a nivel de intenciones sino que ha conquistado una notable credibilidad ante una opinión pública y una militancia desencantadas por tantas decepciones que han sufrido.

Como lo hemos señalado desde el primer momento, estamos claros de que la novedad de un proyecto ético y político se puede desgastar, como ha pasado tantas veces en la historia. Pero consideramos que esta con-

ciencia crítica no nos autoriza a descalificar con una actitud de escepticismo, las semillas de novedad que puedan aparecer.

¿Cuáles son entonces los rasgos más novedosos y esperanzadores de la propuesta política zapatista? El primero es la vinculación estrecha entre el ejército y las comunidades indígenas: estas no son sólo su "base social" sino sus mandantes, que intervienen en todas las principales decisiones.

Otra novedad es la constante comunicación que el ejército zapatista mantiene con la sociedad civil nacional e internacional, no sólo para explicarle a cada paso el sentido de sus iniciativas, sino para provocar su movilización y su protagonismo. Lo cual representa una concepción bastante inédita de la clandestinidad y sobre todo del vanguardismo.

La voluntad de privilegiar el protagonismo de la sociedad civil más que el propio se expresa claramente en la concepción del diálogo con el Estado, que el EZLN promueve: donde él crea las condiciones del diálogo, pero no se considera el único ni el principal interlocutor del Estado, sino que involucra en él dirigentes de organizaciones indígenas y populares e intelectuales identificados con el pueblo.

La voluntad de privilegiar el protagonismo de la sociedad civil más que el propio, es coherente con otra novedad de la propuesta política zapatista: que consiste en no luchar por la conquista del poder sino por democracia, justicia y libertad; luchar, en otras palabras, para que el pueblo y los pueblos tomen el poder y lo ejerzan solidariamente.

La voluntad de privilegiar el protagonismo de la sociedad civil y no el propio significa también que, para conseguir sus objetivos, este ejército no apuesta sobre el triunfo militar, sino sobre un triunfo moral y político; no apuesta sobre la fuerza de las armas sino sobre la fuerza del derecho, simbolizada por la personalidad frágil y vigorosa de la comandante Ramona. Y esto, no sólo porque el triunfo militar sería imposible, sino sobre todo porque sería totalmente ineficaz para conseguir las transformaciones sociales que los pueblos anhelan. Tomar las armas sólo para poder tomar la palabra, es otra novedad de esta organización guerrillera.

Por fin, la fuerza del derecho y no la fuerza de las armas es el fundamento de la esperanza que anima el movimiento zapatista y todo el movimiento indígena internacional; la fuerza del derecho y no la fuerza de las

EL DERECHO DE AUTODETERMINACION

armas es el fundamento de aquella internacional de la esperanza que los zapatistas pretenden oponer a la internacional neoliberal de la desesperanza. Fuerza del derecho que significa justamente fuerza de los pueblos indígenas y de todos los oprimidos concientizados, movilizados y organizados.

Para concluir, una nueva pregunta: los zapatistas ¿lograrán preservar del desgaste y la incoherencia la novedad de su proyecto? La insurgencia indígena nacional, continental y mundial, ¿logrará realmente ser el detonante de una nueva resistencia y una nueva movilización? Es muy difícil preverlo. Pero una cosa es cierta: la respuesta será positiva sólo si para muchas personas y muchos grupos, en México y en todas partes del mundo, si para muchos y muchas de nosotros, para nuestras comunidades e iglesias, la opción por los oprimidos como sujetos, y particularmente por los indígenas, con todas sus implicaciones, llega a formar parte de nuestro proyecto de vida, de nuestro compromiso y de nuestra esperanza.

EL DERECHO DE AUTODETERMINACION SOLIDARIA DE LOS PUEBLOS

Eje de una nueva civilización según el movimiento indígena negro y popular de ABYA YALA

La movilización suscitada a nivel cultural, educativo, político, eclesial y teológico, por el V Centenario de la conquista será muy probablemente considerada, en las próximas décadas, un viraje en la historia de América Latina. Ella pues ha revelado y provocado la emergencia de un punto de vista unitario a nivel continental en la interpretación de la historia: el punto de vista de la resistencia indígena, negra y popular, decididamente contrapuesto al punto de vista de los conquistadores de ayer y de hoy, y por lo tanto de los imperios del Norte. El punto de vista de los oprimidos, que emergen a la conciencia de sujetos históricos se ha impuesto como fundamento no sólo de una reinterpretación de la historia sino de toda una cultura alternativa.

Esta movilización no se ha limitado a reinterpretar el pasado; sino que ha captado la urgencia de contraponerle al proyecto neocolonialista del Norte, concretizado en el "nuevo orden mundial", un proyecto popular de resistencia y de alternativa. Así de la Campaña "500 años de resistencia indígena negra y popular" ha surgido, en el III Encuentro Continental (Managua, Nicaragua, 7-12 de octubre de 1992), el "Movimiento Continental Indígena, Negro y Popular", cuya novedad fundamental consiste justamente en su inspiración unitaria y popular. Me refiero a este movimiento no tanto por su importancia específica (que se ha reducido bastante después del '92) sino como expresión de un inmenso conjunto de organizaciones, especialmente indígenas, pero también negras y populares, que

en el contexto del V Centenario, se han formado, fortalecido y coordinado y que son cada día más beligerantes.

Esta movilización representa, por sus enormes potencialidades, el acontecimiento político y cultural más significativo de este fin de siglo en América Latina. Podría pues anunciar el nacimiento de un nuevo sujeto histórico, de un bloque social popular y continental, antagonista al bloque imperial del Norte.

El proyecto de unificación continental, lanzado por la Campaña 500 Años de Resistencia, se inserta en una búsqueda que ha atravesado los dos últimos siglos de historia latinoamericana. El fracaso de los intentos anteriores dificulta más, hoy día, la confianza en el éxito. Sin embargo, los protagonistas de la Campaña y del Movimiento piensan tener nuevas razones para creer en la validez del proyecto. Estas surgen especialmente de la naturaleza de la unidad que están construyendo: fundada ya no sobre iniciativas de líderes individuales ni de estados mayores, sino sobre un impetuoso movimiento popular; no monolítica sino profundamente respetuosa de la diversidad de sus componentes; preocupada, por fin, de valorar sumamente, en los proyectos de futuro, las riquezas culturales del pasado.

Pero aquí se nos impone una pregunta: ¿es realmente posible reducir a unidad realidades tan numerosas, dispersas, a menudo divididas y conflictivas? Pensamos, por supuesto, en una unidad no puramente formal y vaga, sino suficientemente enraizada, como para poder engendrar un movimiento y, en perspectiva, un nuevo bloque histórico.

Toda la producción de la Campaña 500 años y de la movilización que provocó se puede considerar como una respuesta, fundamentalmente positiva, a esta pregunta, a la luz de la experiencia de cada sector, de cada pueblo, de cada país¹. En este sentido Campaña y Movimiento expresan

1 He propuesto un intento de sistematización de los documentos continentales sacados por la Campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular, por el primer encuentro continental de los pueblos indios y por las dos cumbres mundiales de los pueblos indígenas en Los excluidos ¿construirán la nueva historia? El movimiento indígena, negro y popular de Abya Yala, Madrid, Nueva Utopía, 1994. Remito a este libro para la documentación de mis afirmaciones.

una movilización no sólo a nivel práctico, para luchar juntos, sino también a nivel intelectual, para pensar juntos, a partir de la experiencia de todos y de cada uno, fecundándose mutuamente y buscando caminos nuevos. El movimiento se convierte así en un laboratorio popular y continental, que sería importante valorar, y no sólo en América Latina, en la búsqueda de alternativas. Sin embargo, es cierto que estarán realmente motivados para hacerlo aquellos que confían en la inteligencia indígena, negra y popular; que reconocen efectivamente, y no sólo retóricamente, al pueblo oprimido como sujeto de la alternativa.

En esta época de crisis de las ideologías, se hace necesario refundar la cultura de la liberación, no a partir de elaboraciones individuales, sino de una búsqueda colectiva; no a partir de escritorios, sino de las experiencias y luchas populares. Elaborar entonces una teoría, de la que el pueblo sea protagonista y en la que se pueda reconocer (lo que, infelizmente, no ha pasado con el marxismo).

Ahora, de esta producción aparece que entre realidades tan distintas y dispersas existe, a nivel continental, una unidad fundamental sobre terrenos decisivos como la opción generadora del movimiento; los análisis de la sociedad, del continente, del mundo; el proyecto de alternativa; las grandes orientaciones estratégicas. Y, en estos distintos terrenos, el hilo conductor es la afirmación teórica y práctica del derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos oprimidos. Por consiguiente la lucha por el reconocimiento de este derecho, en sus aspectos políticos, económicos, ecológicos, culturales, educativos y religiosos, llega a ser el eje de una revolución mundial.

Objetivo de nuestro trabajo es justamente el de aclarar y fundamentar este planteamiento.

La opción generadora del movimiento: Por el derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos oprimidos

El análisis de las celebraciones del V Centenario y del proyecto político implicado en ellas le ha permitido al movimiento indígena, negro y popular identificar a sus protagonistas, las potencias colonialistas de ayer

y de hoy. Al mismo tiempo, la contraposición a las celebraciones ha hecho emerger la presencia a nivel continental de un punto de vista antagónico, el de los pueblos oprimidos como sujetos, donde los oprimidos tienen caras bien definidas, las de los indígenas, los negros, los sectores populares del continente.

Asumir el punto de vista de los pueblos oprimidos es una toma de partido intelectual, inseparable de la opción ético-política por los pueblos oprimidos como sujetos. Esta es esencialmente la afirmación beligerante del derecho de los pueblos oprimidos, y particularmente de los indígenas, a la autodeterminación. Es al mismo tiempo una declaración de confianza no sólo en la solidez de este derecho, sino en la capacidad intelectual, moral y política de los pueblos oprimidos, y particularmente de los indígenas, a ejercerlo. Es entonces también una opción intelectual, que afirma la validez cultural del punto de vista de los pueblos oprimidos como sujetos, en contraposición al punto de vista de los pueblos dominantes.

Esta toma de partido, que mancomuna y unifica todos los componentes del movimiento indígena, negro y popular, es el verdadero descubrimiento, mejor dicho autodescubrimiento, de América; y constituye el principio generador del nuevo sujeto.

En la cultura occidental, marcada por el liberalismo capitalista, el derecho de autodeterminación, aunque sea formalmente reconocido como universal, está realmente subordinado a la correlación de fuerzas internacional. En la organización imperialista y neocolonialista del mundo, sólo los países más poderosos pueden ejercer realmente ese derecho; que se convierte, para ellos, en un derecho de dominación. De lo que se trata entonces, es de una autodeterminación etnocéntrica, fundamento de un proyecto imperial de grandeza nacional.

Los pueblos indígenas, en cambio, interpretan el derecho de autodeterminación a la luz de su cosmovisión, cuyo eje es la afirmación de la unidad en la diversidad. En este contexto, la autodeterminación se califica como solidaria y policéntrica. Es decir que al afirmar su propio derecho, cada pueblo reconoce teórica y prácticamente el derecho de todos los otros pueblos, propugnando una organización solidaria y policéntrica del mundo.

Derecho de autodeterminación solidaria y análisis de la sociedad, del continente, del mundo

El hecho de mirar las cosas desde el mismo punto de vista permite entender por qué componentes tan distintos del movimiento pueden llegar a un análisis fundamentalmente común. Este análisis, aunque no sea formulado sistemáticamente, presenta un gran interés porque expresa el punto de vista de los oprimidos, y particularmente de los indígenas, que refelexionan sobre su experiencia de sufrimiento y de lucha, y por tanto no puede ser fácilmente rechazado por "ideológico". Además, el del análisis y de la evaluación es un primer terreno de verificación de aquella unidad que se requiere para el surgimiento de un bloque social y la elaboración de su estrategia.

Un primer convencimiento al que llegan es que los múltiples sufrimientos, expropiaciones, violaciones de derechos, destrucciones físicas y culturales, de que ellos son víctimas, no son desviaciones de personas o grupos particulares, sino que remiten a la lógica de un sistema, que es importante conocer a nivel de masas, para poderlo combatir y dismantelar de un modo más eficaz.

Este sistema, lo califican concordemente, en primera aproximación, de neocolonialista. Se rechaza pues, como ideológica y mentirosa, la tesis que el proceso de descolonización se ha concluido con el acceso de los varios estados latinoamericanos a la independencia. El movimiento percibe, en cambio, en cada uno de los "estados nacionales" un sistema de dominación, aunque oculto, que denomina colonialismo interno, fundado a su vez en un sistema continental y mundial, denominado colonialismo externo.

En virtud de esta organización, los estados nacionales de América Latina no son soberanos, sino que dependen de las grandes potencias del Norte, particularmente de Estados Unidos. En virtud de esta organización, los indígenas, los negros y los otros sectores populares del continente son sistemáticamente expropiados del poder, de los bienes materiales, de los recursos naturales, de sus culturas y religiones. En virtud de esta organización, la conquista, empezada en 1492 ha durado 500 años y se encuentra

hoy en pleno desarrollo. La expropiación radical que se denuncia en todos los campos es la del derecho de autodeterminación de los pueblos, es decir de su derecho de ser uno mismo, de tener su propia historia y cultura.

En la base del sistema de opresión se identifica concordemente la Lógica del gran capital, que institucionaliza sobre el terreno de la economía y por lo tanto de todos los terrenos de la vida social el derecho del más fuerte. Esta lógica es hoy interpretada con rigor despiadado por el neoliberalismo. Ella orienta las empresas multinacionales, los organismos financieros internacionales (como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Agencia Interamericana para el desarrollo, etc.) la política de las grandes potencias del Norte, particularmente de Estados Unidos. A estos varios sujetos, se les atribuye la responsabilidad de las expropiaciones sistemáticas, de las que los indígenas, los negros, los sectores populares son víctimas en todos los campos, empezando por la tierra y los recursos naturales; a estos sujetos remiten las recetas neoliberales impuestas a los varios gobiernos, con que se pretende "sanear la economía", pero con los que se están destruyendo a los pueblos.

El "nuevo orden mundial", instaurado después del "derrumbe del comunismo", ha sustituido el monopolarismo al bipolarismo, pero no ha hecho sino agravar las formas de dependencia colonial y por eso mismo el sufrimiento y la opresión de los pueblos del Sur.

En el centro del análisis desarrollado por el movimiento se encuentra la contradicción entre gran capital y pueblo. Ella es indisociable de la contradicción Norte-Sur, de la que por lo tanto el movimiento reafirma el papel central.

Para caracterizar el conflicto, el movimiento no recurre a la fórmula clásica de "lucha de clases". No porque niegue la importancia de este enfrentamiento, sino porque lo considera parte de un conflicto global y mundial, del cual son protagonistas por un lado estructuras opresoras y explotadoras y por el otro sectores oprimidos más amplios y complejos que las "clases sociales".

Además, en la descripción del conflicto, los análisis no se limitan a las relaciones de "explotación", sino que denuncian relaciones de "dominación", de "opresión", de "discriminación" y "marginación", que se ejercen de

formas muy complejas e interdependientes, a nivel económico, político, cultural, educativo, religioso.

En este contexto, la percepción común de la contradicción fundamental es un factor muy importante para la unificación y la eficacia de las luchas. Esta percepción se hace más accesible cuando se captan los aspectos particulares de la contradicción general capital-pueblo.

1. *Capital- autodeterminación popular*: el capital despoja al pueblo y a los pueblos de su poder y soberanía; y representa un obstáculo insuperable a su rescate. Desencadena inevitablemente un proceso de concentración del poder en pocas manos, en el plano nacional y mundial. De lo que se trata es entonces de una contradicción entre gran capital y democracia.
2. *Capital-tierra*: el capital, para apropiarse de la tierra, expropia a los pueblos, y especialmente a los campesinos e indígenas, de su bien fundamental, que ellos sienten como parte de su misma realidad.
3. *Capital- trabajo* que opone justamente al capital no sólo a los trabajadores de las empresas capitalistas sino también a todos los otros trabajadores, del sector formal e informal, que se encuentran aplastados por la competencia del gran capital; y además a las masas que las leyes del mercado condenan al desempleo.
4. *Capital-vida*: el capital entra en contradicción con la vida del pueblo, privándolo de las condiciones de sobrevivencia: alimentación, vivienda, atención médica, etc.; y exponiéndolo a la represión violenta de los defensores del "orden" nacional y mundial.
5. *Capital-solidaridad*: el capital, al imponer la ley de la eficiencia, que coincide en la práctica con la ley del más fuerte, excluye los valores de solidaridad y justicia de la organización de la sociedad y del mundo.
6. *Capital- cultura, capital- educación*: las leyes del capital excluyen de la cultura, la educación, la universidad, a las grandes mayorías populares; aplastan las culturas indígenas, negras y populares con sus lenguas, tradiciones, religiones ; cohiben la libertad de expresión con su aparato de censura y represión.

7. *Capital- ambiente:* las leyes del capital conllevan la contaminación y destrucción del ambiente natural y por tanto de los pueblos que viven en él.
8. *Capital-liberación de la juventud:* la lógica del capital excluye a las grandes mayorías del acceso a la educación y la universidad; se opone por tanto al protagonismo de los jóvenes en la sociedad.
9. *Capital- liberación de la mujer:* el modo de producción capitalista provoca la discriminación y marginalización de la mujer en los terrenos del trabajo, la educación, la cultura, el poder, etc.

De lo que se trata, a todos estos niveles, es de una contradicción “dinámica”, que en virtud de la lógica del sistema, se hace cada vez más aguda. Porque las medidas neoliberales, orientadas a “sanear la economía” favorecen tanto más eficazmente los intereses del gran capital, cuanto más reducen el costo del trabajo y de la vida de las grandes mayorías.

Estos análisis no entienden la contradicción del sistema en un sentido puramente técnico-económico, sino en un sentido ético-político: es decir que en estos distintos aspectos, el análisis nunca está separado de una evaluación del sistema, desde el punto de vista del pueblo. Entonces la denuncia de estas contradicciones es una acusación concreta y precisa dirigida al sistema como tal y por lo tanto a sus protagonistas: la de genocidio premeditado. Se impone así también la categoría de “crimen estructural”, la forma más grave de “crimen de lesa humanidad”.

Esta concepción quiere decir además que la transformación social no será producto automático de “las contradicciones objetivas”, sino de una lucha popular motivada por el rechazo ético-político de la organización social vigente y por la aspiración a un orden social alternativo.

Derecho de autodeterminación solidaria y proyecto de alternativa global

Análisis tan lúcidos del sistema mundial de dominación llevan muy a menudo al fatalismo y la desesperanza. Constatar pues, como hace el movimiento indígena negro y popular, una contradicción flagrante entre el reconocimiento del derecho de autodeterminación de todos los pueblos

y la organización actual del mundo, quiere decir que la afirmación de ese derecho es imposible: supone pues una transformación radical del mundo, que es a su vez imposible. Sin embargo, el movimiento mantiene la afirmación del derecho de autodeterminación como reivindicación central, consciente de que este objetivo coincide con el de una nueva civilización y por lo tanto de una revolución mundial.

Este trasfondo nos permite entender el sentido del proyecto que el movimiento indígena negro y popular propone como alternativa a la civilización neocolonialista occidental. La contradicción denunciada entre la lógica del gran capital y la vida de los pueblos tiene una consecuencia evidente, aunque no fácilmente traducible en términos operativos: y es que la respuesta a los problemas fundamentales, empezando con el de la supervivencia de los pueblos, no se puede alcanzar sin quebrar aquella lógica y por lo tanto sin instaurar un nuevo modelo económico y político. No sólo a nivel local, sino también estatal, continental y mundial. De lo que se trata entonces es de un proyecto de nueva civilización.

La resistencia al sistema colonialista vigente se realiza por lo tanto a la luz de una alternativa social y mundial, que no se expresa todavía en un modelo político y económico técnicamente definido, sino en un conjunto de exigencias, que les indican a las luchas y las búsquedas actuales un objetivo, presente como una brújula a lo largo del camino.

La palabra "alternativa" que vuelve a cada rato en los documentos es, por cierto, muy vaga; pero expresa por lo menos la exigencia de romper con la lógica vigente y de buscar formas nuevas de convivencia y producción. De romper en primer lugar con un sistema injusto y discriminatorio, instaurando un orden justo e igualitario.

Pero, más exactamente se busca una alternativa y un sistema colonialista: y por lo tanto una organización de la sociedad y del mundo fundada sobre el pueblo y los pueblos como sujetos, es decir sobre su derecho de autodeterminación solidaria a nivel político, económico, ecológico, cultural, educativo, religioso. Una alternativa a un sistema de dominación que, como hemos señalado, es muy coherente; donde el colonialismo interno a cada estado remite al colonialismo externo y a la organización imperial del mundo.

Esto significa que la liberación de cada pueblo está vinculada a la liberación de todos los pueblos del mismo estado, pero también a la liberación de los estados nacionales y de todo el continente. La lucha por la autonomía de cada pueblo no se puede separar de la lucha por la soberanía nacional del estado y por la autonomía del continente del dominio imperial del Norte. Por tanto, indígenas, negros y sectores populares aspiran a solucionar sus problemas propios y a conquistar su autonomía no en forma separada, sino en el ámbito de una "patria grande" multiétnica y multicultural.

La movilización continental pretende particularmente elaborar alternativas a un sistema de dominación cultural, que ha aplastado las culturas y la identidad de los pueblos, especialmente de los indígenas y negros. La alternativa conllevará entonces el rescate y la elaboración de culturas auténticamente indígenas negras y populares.

Ella pretende además construir una alternativa a un sistema de dominación fundado sobre la subordinación y la marginación de la mujer. Se tratará entonces de un sistema decididamente orientado hacia la liberación de la mujer, la plena valoración de sus potencialidades originales y hasta la instauración, entre hombre y mujer, de relaciones de reciprocidad en la diferencia. Existe pues una relación estrecha entre autodeterminación del pueblo y autodeterminación de la mujer.

El movimiento se propone construir una alternativa a un sistema de dominación que ha quebrado la armonía y la unidad entre el pueblo y la naturaleza. Será por tanto una organización de la sociedad y del mundo que permita rescatar la unidad armoniosa entre el hombre y la naturaleza, para que la tierra vuelva a ser la casa de la humanidad. Objetivo estrechamente vinculado al ejercicio de la autodeterminación y por lo tanto al control, de parte de todos y de cada uno de los pueblos, sobre la biósfera y la atmósfera.

Por fin, el movimiento persigue la alternativa a un sistema de dominación fundado en último término sobre la lógica del gran capital. No puede tratarse por tanto de una reestructuración dentro de la misma lógica, sino de un nuevo modelo de economía fundado sobre el pueblo como protagonista, fin y criterio de las opciones productivas y distributivas.

Autodeterminación solidaria, fundamento de la unidad en la diversidad eje estratégico del movimiento

El contenido del proyecto de alternativa global, elaborado por el movimiento indígena, negro y popular, muestra claramente por qué el eje de su estrategia tiene que ser la unidad en la diversidad. La liberación de cada pueblo exige transformaciones tan radicales, a nivel nacional y mundial, que sólo se podrán conseguir sobre la base de una lucha popular unitaria, a nivel nacional, continental y mundial.

Sin embargo, según el mismo proyecto, los distintos pueblos no podrán conseguir sus objetivos específicos si no se construye un mundo policéntrico, multiétnico y multicultural. Pero sólo un movimiento, cuya unidad convive con el respeto de la diversidad, podrá transformar el mundo en esta dirección, reaccionando a la homologación que la lógica del gran capital pretende imponer. Respeto de la diversidad significa reconocimiento de las aspiraciones y reivindicaciones específicas de cada pueblo, etnia, movimiento y de su autonomía en la conducción de sus luchas propias. En otras palabras, el nuevo bloque popular y continental tiene que surgir de la vitalidad y confluencia de muchísimos sujetos particulares, indígenas, negros, femeninos, juveniles, laborales, religiosos, etc. La confianza del pueblo en sí mismo implica la confianza mutua entre los varios sectores que lo componen.

Esto significa abandonar la idea de que la unidad deba tener un carácter monolítico, asumiendo como vanguardia a un sector determinado, por ejemplo la clase obrera o campesina, para reconocer la importancia de las luchas específicas de cada sector. Pero significa también haber entendido que estas luchas, especialmente las de los indígenas, podrán tener éxito sólo si estarán articuladas con las de los otros sujetos y lograrán construir un gran bloque popular.

Sin embargo, lo que permite, en último término, esta convivencia de la unidad y la diversidad es justamente la afirmación del derecho de autodeterminación solidaria. Ella funda la unidad, por ser la reivindicación fundamental de todos los pueblos y sectores del movimiento. Funda al mismo tiempo la diversidad, porque al reconocer el derecho de autoder-

minación del otro se reconoce su derecho a la diferencia. Entonces, la autodeterminación solidaria es por un lado el fundamento de todas las luchas, por ser la que construye el pueblo como sujeto y orienta su estrategia; pero es al mismo tiempo el fin de las luchas, porque se propone instaurar una sociedad y un mundo donde el pueblo y los pueblos, en su unidad y diversidad, sean realmente protagonistas de la historia.

Autodeterminación solidaria en el frente educativo-cultural

La estrategia fundada en la autodeterminación solidaria impone privilegiar el frente educativo-cultural. Supone pues la formación, en los varios sectores indígenas, negros y populares, de una conciencia de protagonismo, unitaria y solidaria, que no surge espontáneamente, porque la dominación política y cultural le inculca sistemáticamente al pueblo pasividad y división. Pero para llegar a ser sujeto político y económico, el pueblo tiene que afirmarse como sujeto cultural. De aquí la importancia decisiva del compromiso por una educación alternativa, es decir popular-liberadora: ella se define justamente como autoeducación colectiva, es decir como educación a la autodeterminación solidaria, como proceso de autoformación del hombre y del pueblo nuevos. Todas las otras luchas, políticas, jurídicas, económicas, ecológicas, campesinas, femeninas, juveniles, estudiantiles, etc. suponen esta conciencia y al mismo tiempo contribuyen a fortalecerla.

El frente educativo-cultural tiene la tarea de elaborar alternativas a un sistema de dominación que ha destruído las culturas y aplastado la identidad de los pueblos, especialmente de los indígenas y negros; su tarea por lo tanto es la de rescatar las culturas originarias y de desarrollarlas autónomamente. La lucha cultural establece así un vínculo entre el rescate del pasado y la construcción del futuro.

Además, según el movimiento indígena, negro y popular, la evangelización sigue siendo parte integrante del sistema colonial y por lo tanto instrumento de violación del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas. Por eso la "desevangelización" y el rescate de sus religiones

originarias forma parte, para muchos de ellos, de su proceso de liberación y de construcción de su identidad.

Autodeterminación solidaria en el frente político-jurídico

En el frente político-jurídico, el principio fundamental de las luchas es, por supuesto, la afirmación del derecho de autodeterminación de los pueblos y por lo tanto de su derecho a una organización política autónoma, fundada en el "autogobierno" o "gobierno popular". El aspecto político del derecho de autodeterminación implica, como el cultural, el rescate de la historia y particularmente de las tradiciones democráticas y comunitarias del pueblo. Se afirma así, también en este terreno, el vínculo estrecho entre rescate del pasado y construcción del futuro.

La autodeterminación solidaria es la esencia de la democracia participativa e implica, además de la participación popular al poder y por lo tanto el ejercicio del poder delegado en relación estrecha con el sujeto popular, la división equitativa de los bienes, el respeto de la vida y de los derechos fundamentales, el reconocimiento de las formas tradicionales de organización comunitaria, etc. Democracia por lo tanto que se contrapone frontalmente al formalismo de la "democracia" liberal, denunciada como violación sistemática, en el nombre del derecho de autodeterminación de los fuertes, del derecho de autodeterminación de los débiles.

La autodeterminación conlleva, para el pueblo que la ejerce, el derecho de ser sujeto en la elaboración de las leyes que le conciernen. Este derecho, los indígenas y negros pretenden ejercerlo no sólo en su propio territorio, sino también en los estados nacionales y en los organismos internacionales. Aunque pues estén firmemente convencidos de que sus derechos se fundan en los mismos pueblos y no en reconocimientos externos, ellos reivindican estos reconocimientos. Pero están perfectamente conscientes de que los reconocimientos legales quedan totalmente ineficaces sin una constante movilización popular, capaz de imponer el respeto de las leyes.

El movimiento afirma el derecho a la autonomía en lucha contra el estado nacional centralista y colonialista, pero no necesariamente contra el

estado como tal. Es decir que se puede ejercerlo al interior de un estado nacional, pero a condición que se transforme radicalmente. El movimiento indica expresamente algunos aspectos de la transformación, que condicionan la autonomía indígena: el carácter multiétnico y multicultural del nuevo estado; la instauración en él de un gobierno popular; la conquista, de parte del mismo estado, de su soberanía nacional.

La preferencia por una autonomía al interior de un estado multiétnico se funda en primer lugar sobre la posibilidad de alianzas que de tal manera se abre entre los distintos sectores oprimidos; la unidad indígena negra y popular pues es el fundamento necesario de toda conquista autonomista. Ella se funda en segundo lugar sobre la coherencia que, como hemos señalado, se percibe en el sistema de opresión entre sus distintos aspectos (locales, estatales, continentales y mundiales) y por lo tanto sobre la exigencia que la liberación de los pueblos indígenas y negros se busque en el ámbito de un proceso más general de transformación.

La autonomía en el estado remite por lo tanto no sólo a la autonomía del estado sino a la de todo el continente, frente al sistema mundial de dominación; así como la unidad popular al interior de cada estado remite a la unidad popular a nivel continental, única fuerza capaz de conquistar la autonomía.

Pero evidentemente esta es más una pregunta que una respuesta al problema de la alternativa. Pregunta central y por eso mismo extremadamente difícil: ¿Es posible, y a qué condiciones, afirmar al interior del nuevo orden mundial la autonomía de los estados nacionales y la del continente indoafrolatinoamericano? ¿Es posible realizar una unidad sólida y de largo plazo en cada uno de los estados y en todo el continente?

Autodeterminación solidaria en el frente económico y ecológico

La respuesta a esta pregunta depende decisivamente de los factores económicos. Y sobre este terreno se hace todavía más difícil brindarle contenidos concretos a aquella autonomía, de la que se proclama la necesidad inderogable. Porque en el sistema colonialista mundial, un papel fundamental le pertenece, como sabemos, a la lógica del capital, que se ha reve-

lado incompatible con el derecho de autodeterminación de los pueblos del Sur. Por tanto la alternativa de sociedad no podrá ser el fruto de algunos ajustes, sino que impone la búsqueda de un nuevo modelo económico, fundado justamente sobre el protagonismo del pueblo. Sin embargo la autonomía económica, como la política, de los pueblos del Sur con respecto a los imperios del Norte sólo se podrá conseguir sobre la base de una amplia unidad continental, que encuentre en el movimiento indígena negro y popular una rica fuente de inspiración.

Por cierto, la exigencia de alternativa económica autónoma no se ha concretado todavía en un modelo técnico practicable. Ella sin embargo indica con extrema urgencia una dirección de búsqueda para toda la humanidad: porque el modelo económico alternativo no condiciona sólo la autodeterminación de los pueblos, sino su misma sobrevivencia. El tendrá que representar una alternativa de vida frente a un sistema de muerte.

La autodeterminación conlleva para cada pueblo el derecho de afirmarse como sujeto económico. Se trata, por supuesto, de una autonomía que no excluye múltiples dependencias (inevitables en el mundo de hoy), pero sí excluye que los centros decisionales de la vida económica estén sustraídos al control popular y que por lo tanto la vida económica esté subordinada a intereses externos. En último término la autonomía es la posibilidad de crear una economía independiente en alguna medida de las leyes del mercado capitalista y de su tecnología. La autonomía le permite a cada pueblo redefinir los conceptos de "desarrollo", de "progreso", de "racionalidad económica", subordinándolos a sus propios intereses y sustraéndolos al etnocentrismo occidental. La conquista de la autonomía económica supone también el rescate de experiencias, cultivos, tecnologías tradicionales.

La autonomía económica exige en primer lugar la reapropiación de la tierra de parte del pueblo, vinculada más que nunca a la defensa de la vida. La tierra podrá cumplir con su función universal de "casa de la humanidad" sólo si se dejará de considerarla una mercancía; si por tanto se la sustraerá a la lógica del capital y se la considerará parte integrante del sujeto popular. La lucha por la tierra y por la autonomía económica es un te-

rreno fundamental de unidad indígena, negra y popular; en ella los indígenas ejercen un papel de vanguardia.

La autonomía económica supone la posibilidad para el pueblo de ejercer un control efectivo sobre los recursos, de destinarlas al servicio de las poblaciones locales, de preservarlos de la invasión de las multinacionales. Por otro lado, el control popular es una condición esencial para la defensa del ambiente. Existe por lo tanto un vínculo estrecho, por lo que se refiere a la autodeterminación, entre economía y ecología. En el corazón de la alternativa económica y ecológica está el rescate de la armonía entre el hombre y la naturaleza, sistemáticamente destruida por las leyes del mercado. Existe por tanto, según el movimiento indígena negro y popular, una relación muy estrecha entre el derecho de autodeterminación y la defensa del ambiente. Sustraído pues al control popular, el ambiente queda expuesto a la lógica devastante del lucro; y por tanto a la invasión de los poderes económicos y políticos, ya sea del estado nacional, ya sea de los imperios del Norte. Evidentemente entonces el discurso ecológico no es neutral: asume contenido y valor distintos, si se elabora desde el punto de vista de los oprimidos o de los opresores; desde el punto de vista del Sur o del Norte.

Derecho de autodeterminación solidaria y confianza en el futuro

Los encuentros continentales de la campaña "500 años de resistencia indígena, negra y popular" los encuentros indígenas continentales y mundiales, el encuentro continental de los pueblos negros, etc., han elaborado, como lo hemos recordado, un análisis del capitalismo mundial que denuncia su contradicción con la vida del pueblo y de los pueblos; en primer lugar con su derecho de autodeterminación. De este análisis ellos deducen la urgencia de una alternativa global de sociedad, fundada sobre el reconocimiento efectivo del derecho de autodeterminación solidaria de todos los pueblos.

Entonces, para los sectores más conscientizados de estos pueblos, la lucha por el derecho de autodeterminación es el eje de una revolución

mundial, entendida como proceso de transformación radical de la sociedad.

Esta perspectiva mundial no se contrapone, por supuesto, a la importancia de las luchas locales y sectoriales, inspiradas por el derecho de autodeterminación. Al contrario, las fortalece abriéndoles un horizonte utópico que las motiva y enriquece. Así los triunfos parciales se viven como anuncios de un mundo nuevo, fundado sobre el protagonismo del pueblo y de los pueblos.

El aporte principal del movimiento, en el corazón de la crisis actual de civilización, es justamente la convicción de que el mundo se puede transformar; de que no hemos llegado al final de la historia sino de una época; de que una nueva historia, protagonizada por todos los pueblos, y en primer lugar por los excluidos, es posible y está empezando.

Esta confianza en el futuro supone la confianza de los pueblos oprimidos en sí mismos y en su capacidad de protagonismo. Sin embargo, semejante actitud parece sin fundamento: fruto de un "optimismo de la voluntad" desautorizado por el pesimismo de la razón. Porque la correlación de fuerzas políticas, militares, económicas y culturales, entre los grupos dominantes, particularmente el bloque imperial del Norte y la movilización popular promovida por los pueblos indígenas es evidentemente desfavorable y aplastante para esta. Y el movimiento indígena, como muestran sus análisis, está dramáticamente consciente de la situación.

¿En qué se funda entonces la confianza que, a pesar de esta conciencia, el movimiento manifiesta en sí mismo y en su futuro? Se funda, me parece, en la fuerza de la verdad, los valores morales, el derecho, la cultura, la fe religiosa y en la convicción de que ella acabará con prevalecer sobre el derecho de la fuerza, de las armas y del dinero. En otras palabras, el movimiento indígena se identifica con David frente a Goliat.

Apostar sobre la fuerza del derecho y su triunfo significa confiar en la capacidad de los propios indígenas y de los otros oprimidos de tomar partido por el derecho y de luchar hasta el fin para afirmarlo en el mundo. La fuerza del derecho es, en último término, la fuerza del pueblo oprimido consciente, unido y organizado. De lo que se trata, es de una toma de partido exigente, que conlleva la renuncia a las ventajas y la seguridad

brindadas por la servidumbre; e impone un compromiso de largo plazo. La movilización indígena implica entonces un optimismo histórico, que es al mismo tiempo una esperanza y un compromiso para construirla.

¿Se puede decir entonces que la confianza del movimiento indígena, negro y popular en el futuro se funda en una perspectiva no-violenta? Creo que la respuesta tiene que ser positiva, pero con dos precisiones. Primero, que la no-violencia no se entienda en términos prevalentemente negativos, es decir como rechazo de la lucha armada, sino en términos prevalentemente positivos, como afirmación de la fuerza de la verdad y el derecho, es decir del pueblo consciente, unido y organizado.

Segundo, que la confianza en la no-violencia así entendida como eje de la alternativa no signifique necesariamente la condena de la lucha armada, cuando se hayan agotado los otros caminos para enfrentar la violencia dominante. Que signifique, en cambio, la convicción de que las armas pueden quizás bloquear la violencia dominante, pero no pueden fundar una alternativa humana y social; pueden quizás crear las condiciones de la revolución, pero no realizarla. La revolución auténtica, como gestación de hombres y pueblos nuevos y construcción de una nueva civilización, sólo puede fundarse en el triunfo de los valores éticos y políticos de justicia, amor y solidaridad; y en la instauración de las condiciones estructurales, políticas y económicas, de su afirmación histórica.

La confianza, renovada todos los días, en que este triunfo es posible, es quizás el aporte más importante y urgente del movimiento indígena, negro y popular a la refundación de la esperanza en el mundo de hoy.

LA OPCION POR LOS PUEBLOS OPRIMIDOS COMO SUJETOS, EJE DE LA IDENTIDAD Y LA ESTRATEGIA MACROECUMENICAS

En el clima del 12 de octubre

Nuestra meditación sobre el derecho de autodeterminación de los pueblos quiere ubicarse en el clima del 12 de octubre, es decir en el 504 aniversario de la invasión europea del continente. Queremos recordar la violación más trágica y genocida del derecho de autodeterminación de los pueblos; asimismo la violencia generadora de la civilización occidental cristiana. Queremos reconocer, como cristianos, la complicidad objetiva de la iglesia en la justificación y realización de esta empresa, pidiéndole perdón a Dios de este pecado objetivo (hablamos de complicidad y pecado objetivo, porque no tenemos el derecho de cuestionar ni la fe ni la buena fe de muchos misioneros involucrados en ella, ayer como hoy).

Recordamos ese día también y sobre todo como el inicio de los 504 años de resistencia y por lo tanto de reafirmación beligerante del derecho de los pueblos a la vida y la libertad. Recordamos y valoramos ese día, como el del enfrentamiento entre dos proyectos de civilización, el de los imperios y el de los pueblos. Queremos que el 12 del octubre sea para nosotros el de la opción por los pueblos oprimidos como sujetos y por su proyecto de civilización. Y puede ser un anuncio de los tiempos nuevos el que en esta meditación y opción, se unan a los indígenas, los negros, los mestizos del continente unos compatriota de los conquistadores españoles, como Don Pedro Casaldáliga, y un compatriota, el que les habla, del conquistador italiano Cristóbal Colón.

Tema central de nuestra meditación será: la opción por los pueblos oprimidos como sujetos, eje de la identidad y la estrategia macroecuménicas. Optar por los pueblos oprimidos como sujetos significa aquí recono-

cer su derecho de autodeterminación solidaria y al mismo tiempo su capacidad de ejercerlo.

Volver a los orígenes del movimiento. Ahora, para aclarar el sentido de esta propuesta teórica y práctica, será necesario volver a los orígenes de nuestro movimiento, ubicándolo en el contexto político, cultural y eclesial de '92 y en el clima efervescente de las contracelebraciones. Una evocación de aquella estación es necesaria también para entender todo el sentido del derecho de autodeterminación solidaria, que fue el eje de la movilización indígena negra y popular.

Creo además que es particularmente necesario reflexionar sobre aquel momento, para los que vemos en la insurgencia indígena, un acontecimiento de trascendental importancia en la historia de América Latina y del mundo: y que percibimos en el '92 una revolución cultural no menos significativa que la revolución europea y mundial del '68 y de la misma revolución del '89; una revolución llamada muy probablemente a tener un fuerte impacto sobre la transición del II al III milenio .

Veo por fin para el movimiento APD una razón particular de valorar la reflexión sobre el sentido y las implicaciones del '92. Cuando surgió APD, en estrecha relación con la campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular, nosotros pensamos quizás que este movimiento sería un componente más de la resistencia indígena negra y popular. Sin embargo, en el 96 tenemos que constatar, dolorosamente, que el movimiento continental indígena negro y popular se ha estancado: nadie habla del encuentro continental que supuestamente se tenía que celebrar este año.

Entonces me pregunto si la APD, que, a pesar de sus dificultades, manifiesta tanta vitalidad, no tiene que asumir aquella herencia. Esto significaría garantizar, con respecto a aquellos acontecimientos, no sólo la memoria histórica sino también la memoria subversiva y creadora. Nuestra reflexión se desarrollará por tanto en tres etapas:

1. El derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos oprimidos eje de la movilización indígena, negra y popular y de su proyecto de civilización.

2. La opción por los pueblos oprimidos como sujetos, eje de la identidad macroecuménica.
3. La opción por los pueblos oprimidos como sujetos, eje de la estrategia macroecuménica.

I. EL DERECHO DE AUTODETERMINACION DE LOS PUEBLOS OPRIMIDOS, EJE DE LA MOVILIZACION INDIGENA, NEGRA Y POPULAR DEL '92

Voy a proponer aquí sintéticamente algunas de las principales conclusiones del estudio que hice sobre los encuentros continentales del movimiento indígena negro y popular de Abya Yala, y que fue objeto del libro intitulado *Los excluidos ¿construirán la nueva historia?* (Editoriales Nueva Utopía, Madrid- España, 1994; y Centro Afroecuatoriano, Quito- Ecuador, 1994). Estas conclusiones fueron objeto de un artículo intitulado: "El derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos, eje de una nueva civilización, según el movimiento indígena, negro y popular de Abya Yala", que envié a la secretaría continental y que fue difundido por ella entre los referentes de APD.

Proponiendo hoy, en 1996, estas conclusiones, formuladas en 1992, ya no las refiero únicamente a ese movimiento, sino también y sobre todo a la movilización que sigue expresándose de formas distintas, a nivel indígena, negro y popular. Por lo de más, no es difícil encontrar una confirmación y un enriquecimiento de aquellas conclusiones en las movilizaciones indígenas y negras posteriores al '92, particularmente en la de Chiapas. Si bien es cierto que estas movilizaciones son a menudo bastante aisladas unas de otras, me parece importante mantener la fórmula unitaria, "indígena, negra y popular" para reafirmar la vigencia de aquella intuición del '92, es decir la centralidad estratégica de la unidad en la diversidad.

En esta fórmula lo "popular" designa a las múltiples organizaciones comprometidas en la defensa de los sectores oprimidos de la sociedad: mestizos, campesinos, obreros, mujeres, educadores, jóvenes, estudiantes, ambientalistas, defensores de los derechos humanos, movimientos por la paz, la no violencia y la reconciliación, comunidades cristianas de base etc.

Quiero ahora sintetizar las conclusiones de ese análisis. Sentido de la opción por los pueblos oprimidos como sujetos.

1. La contraposición a las celebraciones del V Centenario ha hecho emerger la presencia a nivel continental de un punto de vista común, antagónico al de los conquistadores de ayer y de hoy: el punto de vista de los pueblos oprimidos como sujetos, donde los oprimidos tienen caras bien definidas, las de los indígenas, los negros, los sectores populares del continente. Asumir el punto de vista de los pueblos oprimidos es una toma de partido intelectual, inseparable de la opción ético-política por los pueblos oprimidos como sujetos.

Es una opción intelectual, que afirma la validez cultural del punto de vista de los pueblos oprimidos como sujetos, en contraposición al punto de vista de los pueblos dominantes. Y es una opción ético-política, que consiste en la afirmación beligerante del derecho de los pueblos oprimidos, y particularmente de los indígenas, a la autodeterminación; es al mismo tiempo una declaración de confianza en los pueblos oprimidos y de los pueblos oprimidos en sí mismos, es decir en su capacidad intelectual, moral y política a ejercer el derecho de autodeterminación.

Esta toma de partido, que mancomuna y unifica todos los componentes del movimiento indígena, negro y popular, fue el verdadero descubrimiento, mejor dicho autodescubrimiento, de América.

2. El movimiento indígena, negro y popular entiende la autodeterminación de los pueblos como solidaria y policéntrica. Es decir que al afirmar su propio derecho, cada pueblo reconoce teórica y prácticamente el derecho de todos los otros pueblos, propugnando una organización solidaria y policéntrica del mundo. Esta interpretación se contrapone a la que vige en la organización imperialista y neocolonialista del mundo, donde sólo los países más poderosos pueden ejercer realmente ese derecho; que se convierte, para ellos, en un derecho de dominación, es decir de una autodeterminación etnocéntrica, fundamento de un proyecto imperial de grandeza na-

cional. La opción por los pueblos oprimidos como sujetos marco teórico del análisis y criterio de evaluación de la civilización occidental "cristiana".

3. El hecho de mirar las cosas desde el mismo punto de vista permite entender por qué componentes tan distintos del movimiento pueden llegar a un análisis fundamentalmente común de la sociedad y el mundo. Un primer convencimiento al que llegan es que los múltiples sufrimientos, expropiaciones, violaciones de derechos, destrucciones físicas y culturales, de que ellos son víctimas, no son desviaciones de personas o grupos particulares, sino que remiten a la lógica de un sistema, que es importante conocer a nivel de masas, para poderlo combatir y desmantelar de un modo más eficaz. Este sistema, lo califican concordemente, en primera aproximación, de neocolonialista: es decir por la violación sistemática, estructural del derecho de autodeterminación de los pueblos en todos sus aspectos, políticos, económicos, ecológicos, culturales, educativos, religiosos. En el centro del análisis desarrollado por el movimiento se encuentra la contradicción entre gran capital y vida del pueblo: donde la vida del pueblo se expresa justamente en las varias dimensiones del derecho a la identidad. La denuncia de estas contradicciones es una acusación concreta y precisa dirigida al sistema capitalista y por tanto a toda la civilización occidental: la de genocidio premeditado, considerado un "crimen estructural", la forma más grave de "crimen de lesa humanidad".
4. Un aspecto particularmente importante para nosotros del derecho de autodeterminación es el que se refiere a la cultura, la educación, la religión. La reivindicación de este derecho es por un lado una instancia crítica radical no sólo de la sociedad capitalista en su conjunto y de la homologación cultural impuesta por el proceso de globalización, sino también de las iglesias, de su acción evangelizadora, de su práctica educativa, que representan una violación sistemática de aquel derecho.
5. La opción por los pueblos oprimidos como sujetos eje de un proyecto alternativo de civilización. Un análisis tan lúcido del sistema

mundial de dominación llevan muy a menudo al fatalismo y la desesperanza. Constatar pues, como hace el movimiento indígena negro y popular, una contradicción flagrante entre el reconocimiento del derecho de autodeterminación de todos los pueblos y la organización actual del mundo, quiere decir que la afirmación de ese derecho es imposible: supone pues una transformación radical del mundo, que es a su vez imposible. Sin embargo, el movimiento mantiene la afirmación del derecho de autodeterminación como reivindicación central, consciente de que este objetivo coincide con el de una nueva civilización y por lo tanto de una revolución mundial.

Este trasfondo nos permite entender el sentido del proyecto que el movimiento indígena negro y popular propone como alternativa a la civilización neocolonialista occidental. La contradicción denunciada entre la lógica del gran capital y la vida de los pueblos tiene una consecuencia evidente, aunque no fácilmente traducible en términos operativos: y es que la respuesta a los problemas fundamentales, empezando con el de la sobrevivencia de los pueblos, no se puede alcanzar sin quebrar aquella lógica y por lo tanto sin instaurar un nuevo modelo económico y político. No sólo a nivel local, sino también estatal, continental y mundial.

De lo que se trata entonces es de un proyecto de nueva civilización y más exactamente de alternativa y un sistema colonialista: y por lo tanto una organización de la sociedad y del mundo fundada sobre el pueblo y los pueblos como sujetos, es decir sobre su derecho de autodeterminación solidaria a nivel político, económico, ecológico, cultural, educativo, religioso. Una alternativa a un sistema de dominación que es muy coherente; donde el colonialismo interno a cada estado remite al colonialismo externo y a la organización imperial del mundo. Esto significa que la liberación de cada pueblo está vinculada a la liberación de todos los pueblos del mismo estado, pero también a la liberación de los estados nacionales y de todo el continente. La lucha por la autonomía de cada pueblo no se puede separar de la lucha por la soberanía nacional del estado y por la autono-

mía del continente del dominio imperial del Norte. Por tanto, indígenas, negros y sectores populares aspiran a solucionar sus problemas propios y a conquistar su autonomía no en forma separada, sino en el ámbito de una "patria grande" multiétnica y multicultural.

6. La opción por los pueblos oprimidos como sujetos, eje de una estrategia alternativa. El contenido del proyecto de alternativa global, elaborado por el movimiento indígena, negro y popular, muestra claramente por qué el eje de su estrategia tiene que ser la unidad en la diversidad. La liberación de cada pueblo exige transformaciones tan radicales, a nivel nacional y mundial, que sólo se podrán conseguir sobre la base de una lucha popular unitaria, a nivel nacional, continental y mundial.

Sin embargo, según el mismo proyecto, los distintos pueblos no podrán conseguir sus objetivos específicos si no se construye un mundo policéntrico, multiétnico y multicultural. Pero sólo un movimiento, cuya unidad convive con el respeto de la diversidad, podrá transformar el mundo en esta dirección, reaccionando a la homologación que la lógica del gran capital pretende imponer. Ahora, lo que permite, en último término, esta convivencia de la unidad y la diversidad es justamente la afirmación del derecho de autodeterminación solidaria. Ella funda la unidad, por ser la reivindicación fundamental de todos los pueblos y sectores del movimiento.

Funda al mismo tiempo la diversidad, porque al reconocer el derecho de autodeterminación del otro se reconoce su derecho a la diferencia. Entonces, la autodeterminación solidaria es por un lado el fundamento de todas las luchas, por ser la que construye el pueblo como sujeto y orienta su estrategia; pero es al mismo tiempo el fin de las luchas, porque se propone instaurar una sociedad y un mundo donde el pueblo y los pueblos, en su unidad y diversidad, sean realmente protagonistas de la historia.

7. La opción por los pueblos oprimidos como sujetos es una declaración de confianza no sólo en la solidez de su derecho de autodeterminación, sino en la capacidad intelectual, moral y política de los pueblos oprimidos, a ejercerlo. De esta confianza surge la convic-

ción de que el mundo se puede transformar; de que no hemos llegado al final de la historia sino de una época ; de que una nueva historia, protagonizada por todos los pueblos, y en primer lugar por los excluidos, es posible y está empezando.

II. LA OPCION POR LOS PUEBLOS OPRIMIDOS COMO SUJETOS, EJE DE LA IDENTIDAD MACROECUMENICA

El movimiento macroecuménico, toma partido por la resistencia indígena, negra y popular. El movimiento APD surge, como acabamos de recordarlo en el contexto del V Centenario, como movimiento de creyentes, que, inspirados por el Dios Liberador de todos los nombres, toman partido contra las celebraciones y por la resistencia indígena, negra y popular, ya sea como rescate del pasado, ya sea, sobre todo, como perspectiva de futuro. Objeto central de esta toma de partido es la opción por los pueblos oprimidos como sujetos, en primer lugar por los indígenas y negros; es, en otras palabras, un reconocimiento de su derecho de autodeterminación y de su capacidad de ejercerlo. Ahora, reconocer al otro como sujeto es la forma más auténtica de amor.

Amar auténticamente es identificarse con el otro como otro, en su originalidad y autonomía. Entonces, al proponerla opción por los pueblos oprimidos es el eje de la identidad macroecuménica, estamos afirmando que el eje de nuestra identidad es el amor, entendido en su sentido más profundo y creador. Esta opción fundamental es una toma de partido entre dos proyectos de civilización, que se enfrentaron en la conquista y que siguen enfrentándose al final del segundo milenio: el de los imperios y el de los pueblos oprimidos. El proyecto de los imperios, encarnado en la globalización capitalista neoliberal y el de los pueblos oprimidos, representado hoy particularmente por las movilizaciones indígenas, a nivel nacional, continental y mundial.

Un aspecto de la opción por los pueblos oprimidos que es fundamental para la identidad macroecuménica, es el que los percibe como sujetos religiosos, reconociendo por un lado su derecho de autodeterminación religiosa y por el otro la validez y autenticidad de sus experiencias y

doctrinas religiosas. La opción por los pueblos oprimidos, particularmente por los indígenas y afroamericano, como sujetos, actúa por un lado como instancia crítica de la sociedad y las iglesias, por el otro como principio propulsor de un nuevo estilo de relaciones entre las religiones. Opción por la autodeterminación de los pueblos oprimidos y opción por la vida. Diciendo que la opción por la autodeterminación de los pueblos oprimidos es el eje de la identidad macroecuménica, estamos profundizando el sentido de la lucha por la vida, que vuelve continuamente en nuestras consignas. Lo que pretendemos defender, no es cualquier forma de vida, sino una vida plena, una vida con dignidad para todas las personas y todos los pueblos: y no hay plenitud ni dignidad sin autodeterminación.

Vivir significa para una persona como para un pueblo ser uno mismo, realizarse desde adentro, escoger el sentido de su existencia, construir su propia identidad, abrirse autónomamente a los otros y al mundo. Las distintas facetas del derecho de autodeterminación explicitan las distintas dimensiones de la vida del pueblo, que queremos defender: política, económica, ecológica, cultural, educativa, religiosa. Optar por la vida, es entonces una toma de partido, política y cultural, entre dos proyectos de civilización. Diciendo que la opción por la autodeterminación de los pueblos es el eje de la identidad macroecuménica, estamos también aclarando que el Dios de la vida, inspirador de nuestro compromiso, no es neutral: es un Dios que toma partido por los esclavos de Egipto, contra el Faraón y sus dioses; es un Dios subversivo, que empuja el pueblo a la rebeldía y la libertad.

El "pueblo de Dios" es entonces un pueblo de pueblos, en lucha por la vida y la libertad, bajo la inspiración de un Dios subversivo. Es decir que el amor por los pueblos oprimidos como sujetos se convierte para nosotros en un itinerario hacia Dios, ayudándonos a descubrir dimensiones insospechadas de su amor, que se afirma promoviendo la libertad y creatividad de las personas y los pueblos. Amar a los otros como sujetos, suscitando su iniciativa y creatividad, se convierte en una intuición del acto creador de Dios.

Entendemos así un poco mejor la palabra de Juan, cuando dice: "Sólo el que ama a su hermano puede conocer a Dios". Opción por la autode-

terminación de los pueblos oprimidos fundamento de la unidad en la diversidad macroecuménica. Afirmando que la opción por los pueblos oprimidos es el eje de la identidad macroecuménica, queremos decir que ella representa por un lado el fundamento de la unidad entre las distintas confesiones y religiones que confluyen en APD ; y, por el otro, de su especificidad con respecto a otras formas de ecumenismo.

En otras palabras, APD no es un movimiento abierto indiscriminadamente a todas las religiones, sino únicamente a las que tienen una opción política y cultural por la autodeterminación solidaria de los pueblos oprimidos. Por tanto, se autoexcluyen del movimiento las religiones y los sectores religiosos que, por su alianza con poderes imperiales, se oponen a la autodeterminación de los pueblos. El macroecumenismo se distingue del ecumenismo institucional, que promueve entre las iglesias el diálogo y la colaboración, prescindiendo del problema de la liberación de los pueblos.

La opción por los pueblos oprimidos como sujetos engendra, en cambio, un ecumenismo popular. Asimismo, el macroecumenismo se distingue del ecumenismo institucional, que se mantiene en una perspectiva catolicocéntrica o cristianocéntrica, para promover una perspectiva policéntrica, es decir una relación en pie de igualdad y reciprocidad entre todas las religiones liberadoras. Entonces, para las iglesias cristianas ser miembro de APD significa confesar las violaciones del derecho de autodeterminación de los pueblos, particularmente de los indígenas y negros, que han cometido y cometen con su evangelización, buscar la manera de reparar el daño que se les ha procurado, y ponerse en el futuro al servicio de su liberación.

Afirmando que las religiones indígenas y afroamericanas pertenecen con todo derecho al movimiento macroecuménico, no nos referimos a las llamadas religiones precolombinas, de las cuales se ocupan los antropólogos, sino a las religiones actuales, que han atravesado un proceso de maduración y renovación a lo largo de siglos de resistencia. Un proceso al cual pudo contribuir, en determinados contextos, el encuentro con el cristianismo: por eso, el espíritu macroecuménico nos exige una nueva mirada sobre las distintas formas de sincretismo, que nuestra teología y pasto-

ral suelen descalificar y hasta demonizar. Opción por la autodeterminación de los pueblos instancia de crítica profética a nivel político y religioso.

Proclamando el derecho de autodeterminación de los pueblos, el macroecumenismo se convierte en una instancia de crítica profética de la civilización occidental y particularmente de su expresión actual, marcada por el neoliberalismo y la globalización. Tiene entonces que hacer estallar la contradicción entre la civilización occidental "cristiana" y las religiones liberadoras, incluyendo el cristianismo. Entonces, proclamando el derecho de autodeterminación de los pueblos, el movimiento macroecuménico se pone como instancia crítica de la izquierda, en la medida en que ella, sumándose al proceso de homologación cultural y política, está abandonando la lucha por la soberanía nacional y por la autonomía de América Latina, considerándola obsoleta en la época de la globalización unipolar.

Proclamando el derecho de autodeterminación de los pueblos oprimidos, y particularmente su derecho de autodeterminación cultural y religiosa, el movimiento macroecuménico se convierte también en una instancia de crítica profética de las iglesias y religiones del templo, de su toma de partido al lado de los poderes imperiales, de su papel en la justificación de las conquistas, las colonizaciones, la esclavitud, las guerras santas y en el génesis de una civilización que reprime sistemáticamente el derecho de autodeterminación de los pueblos.

La toma de partido por la autodeterminación de los pueblos nos impone particularmente una crítica de la evangelización, que fue muy a menudo el instrumento de aquellas violaciones del derecho de autodeterminación de los pueblos. Exige que tengamos la honradez de cuestionar el mismo principio del derecho-deber de evangelizar y hegemonizar a todos los pueblos, que las iglesias cristianas se atribuyen; es decir, el principio del cristianocentrismo. Quiero recordar aquí un importante testigo de una iglesia que se siente llamada a la conversión, Mons. Leonidas Proaño, obispo de Riobamba, Ecuador.

Sus últimas palabras, en la cama, pocas horas antes de su muerte, fueron: "Me viene una idea, me sobreviene una idea: de que la iglesia es la única responsable de la situación de opresión de los indios. ¡Qué dolor!

Qué dolor !Yo estoy cargando con este peso de siglos. ¡Qué dolor! ¡Qué dolor!” Opción por la autodeterminación de los pueblos, eje de la novedad y creatividad macroecuménicas. En términos positivos, defender el derecho de autodeterminación de los pueblos significa para el movimiento macroecuménico abandonar el estilo de solidaridad asistencial y paternalista, que acaba con ser una nueva forma de colonialismo, considerando que por ejemplo, los indígenas y los negros son incapaces de autogobernarse y tienen que ser mantenidos bajo tutela.

Optar por el derecho de autodeterminación de los pueblos significa, en cambio, orientar la solidaridad a promover el protagonismo y la autonomía de los pueblos oprimidos. En la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se ha reconocido desde muchos años esta exigencia, realizando el paso de una iglesia indigenista a una iglesia indígena: es decir a una iglesia comprometida al lado de los indígenas, que comparte sus luchas y sus riesgos, que promueve su protagonismo y su autonomía en la sociedad, en la cultura y en la propia iglesia; que los reconoce, por tanto, como sujetos de la iglesia, de su gestión, liturgia, lectura bíblica, teología, etc.

Optar por los pueblos oprimidos, y particularmente por los indígenas y negros como sujetos culturales significa para el movimiento macroecuménico reconocer la superioridad intelectual y cultural de su punto de vista sobre la realidad. Significa por tanto tomar partido por una cultura antagonista a la dominante neoliberal, autónoma con respecto a la homologación cultural impuesta por la globalización.

Optar por los pueblos oprimidos, y particularmente por los indígenas y negros, como sujetos religiosos, significa para el movimiento macroecuménico reconocer el valor humano y teológico de sus religiones, contribuir a su rescate, establecer con ellas relaciones de diálogo y fecundación mutua. Un reconocimiento generalizado del derecho de autodeterminación religiosa marcaría un viraje en la historia de las religiones, poniendo fin a las guerras y competiciones entre ellas, y convirtiéndolas realmente en un factor de unificación y pacificación del mundo.

Optar por los pueblos oprimidos como sujetos significa para el movimiento macroecuménico compartir su esperanza, expresada especialmente por la insurgencia indígena, de que una alternativa de civilización,

fundada sobre la fuerza de la verdad, el derecho, la justicia, la solidaridad y protagonizada por los excluidos de hoy es posible y que su construcción está empezando. Así el movimiento macroecuménico, por su identificación beligerante con los pueblos oprimidos en lucha, se convierte, en esta hora de crisis y desencanto, en un mensajero de esperanza.

III. LA OPCION POR LOS PUEBLOS OPRIMIDOS COMO SUJETOS, EJE DE LA ESTRATEGIA MACROECUMÊNICA

El aporte específico del macroecumenismo a las luchas populares tiene que ser expresión de su identidad, inspirándose a su vez en la opción por los pueblos oprimidos como sujetos. Quiero ahora presentar algunas propuestas que le den a esta indicación estratégica un sentido más concreto

1. APD tiene que considerarse la heredera y continuadora del movimiento continental indígena, negro y popular. Cuando surgió la asamblea del pueblo de Dios, en el contexto de '92, nosotros la consideramos quizás como un componente más de ese movimiento. Sin embargo, al constatar, después de cuatro años, su casi total desaparición, nos queda a nosotros la responsabilidad histórica de no permitir que este rico patrimonio de experiencias y de luchas se desgaste. Cumplimos con esta importante tarea asumiendo el punto de vista a partir del cual la resistencia indígena, negra y popular se movilizó, su proyecto de alternativa, su estrategia fundada en la unidad en la diversidad, su mensaje de esperanza. Cumplimos con ella sobre todo garantizando la continuidad de la movilización unitaria indígena, negra y popular en cada uno de nuestros países y a nivel continental.
2. El movimiento macroecuménico apoyará a nivel nacional y continental las luchas de los pueblos indígenas y negros por la autodeterminación, por el rescate de la tierra, por el control de sus recursos naturales, etc. promoviendo alrededor de ellos la solidaridad unitaria de las fuerzas populares. Asimismo apoyará las iniciativas de mo-

vilización y concientización que los pueblos y las comunidades indígenas estén tomando en el marco del decenio internacional de los pueblos indígenas, proclamado por Naciones Unidas. Además presionará los gobiernos de cada país para que ratifiquen el convenio 169 de la OIT, o para que, si ya lo ratificaron, lo asuman realmente en su legislación y en su práctica; y para que contribuyan a la aprobación del proyecto de declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas, elaborado por el grupo de trabajo de las mismas Naciones Unidas sobre poblaciones indígenas.

3. El movimiento macroecuménico apoyará, con todas sus fuerzas, las iniciativas de los indígenas y de los afroamericanos por el rescate de sus culturas y religiones y por el desarrollo de una reflexión teológica autónoma.
4. El movimiento macroecuménico promoverá en cada país y a nivel continental la conciencia de que en la época de la globalización la lucha por la soberanía de cada estado y por la soberanía de la patria grande indoafrolatinoamericana no son obsoletas, sino que pertenecen a las tareas políticas más apremiantes del presente y del futuro, por cuanto condicionan, en último término, el éxito de todas las luchas sectoriales. El movimiento se empeñará al mismo tiempo en suscitar la conciencia de que sólo la unidad en la diversidad, a nivel nacional y continental, de indígenas, negros, mestizos, blancos, campesinos, obreros, mujeres, jóvenes, desempleados, etc. permitirá acercarse a este objetivo.
5. El movimiento macroecuménico apoyará a nivel nacional e internacional los procesos de reconciliación, pero cuestionando vigorosamente toda concepción de la reconciliación que signifique abandono de la lucha por la justicia y por la soberanía; y que implique el olvido y la impunidad de los crímenes. Promoverá, en cambio, procesos de reconciliación que asuman como criterio la defensa de los derechos y las conquistas del pueblo, que garantice la reparación por los crímenes y que privilegie la reunificación de los sectores populares. En este espíritu nuestro encuentro acogerá calurosamente la invitación, que nos dirige el "movimiento por la paz con justicia y dig-

nidad", presidido por Don Samuel Ruiz, a colaborar como promotores en la jornada mundial por la paz 1996, "Todo el sol y la esperanza para el mundo", a celebrarse del 17 al 24 de noviembre, comprometiéndonos además a promoverla en cada uno de nuestros países.

6. El movimiento macroecuménico asumirá un papel activo en el debate ideológico que animará la transición del segundo al tercer milenio, sobre el sentido de la civilización occidental, que ha dominado los dos primeros y sobre las perspectivas del tercero. En los sitios donde la iglesia católica está movilizandando la población alrededor del jubileo 2000, orientado a la reafirmación de su centralidad histórica, el movimiento macroecuménico participará activamente en las iniciativas orientadas a promover un jubileo alternativo, inspirado en la Biblia, y que haga del año 2000 un año de extraordinaria movilización por la liberación de los pueblos oprimidos.

Será oportuno valorar al respecto la coincidencia providencial entre la transición del segundo al tercer milenio y el decenio internacional de los pueblos indígenas, asumiendo el punto de vista indígena para evaluar los dos milenios pasados y elaborar un proyecto para el futuro. Entre los terrenos de movilización unitaria para el 2000, hay que señalar la lucha por el rechazo de la deuda externa; y por la devolución a los indígenas, especialmente de parte de las iglesias, de las tierras que les fueron arrebatadas.

En la preparación del jubileo alternativo consideramos muy importante valorar el testimonio de Mons. Leonidas Proaño, antiguo obispo de Riobamba, Ecuador, que dedicó apasionadamente su vida a la liberación de los indios y que tuvo, en particular, el valor de entregarles las tierras que eran propiedad de la iglesia. La celebración del décimo aniversario de su muerte (1998) sería una oportunidad para conocer y difundir su mensaje.

7. El movimiento macroecuménico promoverá, en relación con el movimiento zapatista, la internacional de la esperanza: es decir una red continental e intercontinental de resistencia y comunicación, orientada a construir, a largo plazo, un bloque histórico popular, antago-

nista al bloque imperial neoliberal. Ella tendrá la tarea de promover las iniciativas continentales e intercontinentales que estamos proponiendo, particularmente las que se refieren a la defensa de los derechos humanos y los derechos de los pueblos, la elaboración de una economía alterantiva, el rescate y el desarrollo de las culturas indígenas y negras, las luchas por la recuperación y la defensa de la tierra, la contrainformación, etc. Esta red será, en una palabra, la prolongación, el fortalecimiento y la mundialización de la resistencia indígena, negra y popular.

CONCLUSION

Quiero concluir esta reflexión volviendo sobre su principio inspirador, el vínculo profundo que existe entre la opción por los pueblos oprimidos como sujetos y el descubrimiento del Amor infinito de Dios. Reconocer a los pueblos oprimidos como sujetos nos lleva a redescubrir el amor apasionado de Dios por todos y cada uno de los hombres, por todas y cada una de las mujeres, por todos y cada uno de los seres de la naturaleza; de redescubrir entonces su presencia activa en todos los tiempos y los lugares de la historia.

¿Por qué hablamos de redescubrir? Porque las teologías cristianas habían coartado a Dios, su amor y su grandeza, dentro de los límites angostos de nuestras iglesias, de nuestras culturas occidentales, de nuestras tradiciones, de nuestro libro sagrado, de nuestra época histórica. Fuera del mundo occidental, pensábamos, no hay salvación, porque no hay Dios.

El Dios llamado cristiano era un Padre que dedicaba sus atenciones a una minoría de sus hijos, y se desentendía de la inmensa mayoría de ellos. Ya no podemos creer en ese Dios. El Dios en el cual creemos hoy es más grande que el cristianismo. Su verdad es más rica que la Biblia. Para revelarse al mundo él no tiene un sólo camino, sino que tiene infinitos; ninguno de los cuales es exclusivo o privilegiado; ninguno de los cuales agota la infinita riqueza de su amor.

El evangelio de Jesús volverá a ser una buena nueva, sólo si no pretenderá ser el único mensajero del Amor, reconociendo que Dios es más

grande. "Dios es más grande" podría ser una de nuestras consignas macroecuménicas. De esta nueva perspectiva surge en nosotros el deseo de explorar los otros caminos de la manifestación de Dios en el mundo; de contemplar los rostros de Dios que desconocemos; de descubrir otras formas de su presencia amorosa y liberadora en la historia. Nos anima también en esta nueva búsqueda de Dios la palabra de Jesús a la samaritana: "Créeme, mujer, que llega la hora (ya estamos en ella) en que ustedes adorarán al Padre sin tener que venir al monte Guerizim ni ir a Jerusalén...Llega la hora, y es ahora mismo, cuando los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y verdad...Dios es Espíritu, y los que lo adoran deben adorar en espíritu y verdad" (Juan, 4,21-24).



Julio Girardi, reconocido filósofo y pensador, plantea los desafíos de los pueblos indígenas hacia la sociedad contemporánea.

Ellos, con su tradición histórico-cultural, cuestionan el ordenamiento económico y las formas de relación entre los hombres, la naturaleza y lo sacro vigentes en una realidad social cada vez más globalizada.

Postula al mismo tiempo, el valor alternativo y de propuesta de los pueblos indios para construir una sociedad justa, ecológica y macro-ecuménica.

El pensamiento del autor desfila convocando situaciones concretas como la insurgencia de Chiapas, el movimiento indio continental, la cristianización y la crítica al neo-liberalismo imperante, acontecimientos recientes que rescatan el carácter de verdaderos sujetos políticos, culturales y religiosos de los indígenas del continente Abya-Yala.

Foto portada: In transition. Magus Series (Susan Stewart, Crow/Blackfeet, 1992)



Av 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telfs.: 562-633 - 506-247
Fax: 506-255
E-mail: editorial@abyayala.org
enlace@abyayala.org
admin-info@abyayala.org
www.abiyayala.org



ISBN-9978-04-269-5