

DIALOGO INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSO DESDE LA EXPERIENCIA DE LOS PUEBLOS AMERINDIOS

P. Eleazar López
Hernández

Preocupación antigua y nueva, pero desafiante

La relación intercultural igualitaria es una preocupación antigua y siempre nueva; pero bastante conflictiva en el contexto vigente dentro de la sociedad y de la Iglesia. La razón es porque sacude la práctica común que ha regido en el pasado y sigue vigente hasta el día de hoy. Mi contribución busca testimoniar mi experiencia personal y la de mi pueblo indígena mesoamericano, con la esperanza de que sea útil en los procesos que otros llevan a cabo y con los que se llega a conclusiones similares o totalmente diferentes; pero sobre los que podemos dialogar y buscar consensos para nuestro bien y el de la humanidad.

La marca innegable de la historia colonial

No podemos prescindir del hecho histórico de que la implantación del cristianismo en América se hizo sin diálogo ni inculturación porque se unió la cruz con la espada, la evangelización con la conquista, Dios con el oro de las Indias. En otras palabras, la misión divina de la Iglesia se unió a los intereses humanos de la sociedad colonial pensada *como*

Cristiandad. Esto implicó que la acción de la Iglesia no fuera vista por los del lugar como Buena Noticia de Salvación, sino, como *conquista espiritual* de la mano con la *conquista material*. Incluso los misioneros más favorables a los indios fueron intolerantes en lo que se refiere al mundo religioso de estos pueblos porque lo miraban como *obra del demonio*, y en cambio no veían las atrocidades de la sociedad colonial que eran, según ellos, sólo excesos de malos funcionarios del rey.

La reacción indígena ante la imposición

Los indios, frente a los hechos consumados de la conquista y sociedad colonial, crearon mecanismos muy variados de resistencia y de interculturalidad, que contrastaban con el modo de proceder de buena parte de la Iglesia, cuya evangelización y catequesis era sólo adoctrinamiento religioso con esquemas y categorías occidentales contra las religiones indígenas. Desde luego también hubo misioneros que aprendieron las lenguas indígenas y tradujeron a estas lenguas el catecismo de la

Iglesia, usando dibujos inspirados en los códices o estelas prehispánicas. Sin embargo, el uso que ellos hacían de los elementos indígenas era para transmitir la religión de fuera, no para incluir el pensamiento propio de los pueblos.

Los procesos verdaderamente inculturadores no vinieron de los misioneros; sino de la gente nativa como lo muestra el caso de la Virgen de Guadalupe, catalogada por el Papa Juan Pablo II como “modelo perfectamente inculturado de evangelización”.¹ Este modelo guadalupano es hoy un ejemplo de relación intercultural igualitaria que deberíamos conocer más a fondo y asumir para nuestra vida y práctica misionera. La Virgen de Caacupé y Aparecida siguieron el mismo procedimiento de diálogo intercultural, donde los protagonistas -indígenas en unos casos y afrodescendientes en otros-, al recibir y entender la propuesta cristiana, la hicieron dialogar con su cultura, creencias ancestrales y de esa manera se la apropiaron mediante una síntesis vital en la que ninguna de las partes perdió lo verdaderamente fundamental.

¹ Juan Pablo II, Discurso inaugural de Santo Domingo, 1992.

Elementos del modelo Guadalupano de Inculturación y de diálogo igualitario

Realidad del pobre: la teología guadalupana empieza por reconocer que la realidad colonial destruyó las flores y los cantos de estos pueblos (sus verdades fundantes), e impuso, un esquema de dominio absoluto representado en la noche oscura, el frío invernal y las enfermedades mortales traídas desde fuera; y también en el trato dado a Juan Diego en la Iglesia.

Propuesta Guadalupana: La Virgen de Guadalupe pide a Juan Diego que lleve al obispo las flores de su pueblo (su verdad) y que lo convenza para que juntos construyan la nueva *Teocatzin* (templo e iglesia) donde indios y españoles remedien sus males y reciban los dones de la Señora del cielo. Se trata de construir juntos, -Juan Diego y el obispo Zumárraga-, el ideal en que cada uno cree; los dos son protagonistas y hacen que el otro reciba las flores o propuesta de ambos y descubra en ella al verdadero Dios de la Vida. De esa manera, la fe cristiana es recibida por Juan Diego y su Tío (el pueblo) y la teología de Juan Diego entra en la Iglesia a tra-

vés de María de Guadalupe, que es *Tonantzin*, Madre de todos los nombres de Dios, que los misioneros habían desechado.

Implicaciones actuales del diálogo igualitario entre culturas y religiones

Hablar hoy de diálogo intercultural, diálogo inter-religioso y de inculturación en la Iglesia, implica en ella un cambio de fondo, “descolonizar *la mente y el corazón*” para actuar con los pueblos mediante otra perspectiva y otras actitudes. Descolonizar requiere una purificación que está costando dolor y lágrimas. Quienes estamos actualmente en las mesas de diálogo intra-ecclesial sabemos lo difícil que es. Desde 1997 se ha abierto en torno a la *Teología India* un diálogo entre los diferentes actores eclesiales desde el más alto nivel hasta los de la base. En este proceso las palabras bonitas y los lindos documentos abundan, pero la práctica no cambia o muda muy lentamente. Y se dan casos en que quienes toman en serio los documentos del Magisterio son mal vistos y hasta perseguidos. Con la audacia de la serpiente como fuerza del Espíritu, al mismo tiempo que con la sencillez de la paloma, los indios

estamos contribuyendo a la transformación del mundo y a la renovación de la Iglesia.

Para los indígenas el diálogo intercultural e inter-religioso supone la aceptación de la diversidad humana, la existencia de las/os otras/os y de nosotras/os, y la necesidad de caer en cuenta de la necesidad de articularnos con las y los otros. No hablamos para nosotras/os mismas/os sino para y con los demás. Compartiendo la palabra de uno al otro se construye el nosotras/os colectivo, que es la familia, la comunidad y el pueblo; y también la sociedad, la cultura y la religión. El diálogo es fundamental para humanizarnos y para ser Iglesia que es asamblea del pueblo de Dios. Ella se construye con la convocación de Dios y con nuestra respuesta libre a esa convocación. Esta perspectiva la entienden bien los pueblos amerindios porque en nuestros mitos fundantes, Dios nos llamó a la existencia para ser sus interlocutores, sus colaboradores (ver las narraciones de la creación en nuestros pueblos, especialmente de los mayas). Respondiendo a Dios hacemos diálogo con Él/Ella. Las comunidades indígenas han sobrevivido a todo porque actúan comunitariamente, dialogando

hacen consenso y actúan como pueblo.

En cambio, la sociedad dominante no dialoga; suma monólogos consecutivos para descalificarse o amafiar poderes: cada uno espera que el otro termine su palabra para entonces plantear la suya, mostrando que es mejor que la del otro. En el mundo indígena todos hablaban y el buen dirigente escuchaba y, al final, él tomaba la palabra en una propuesta que recogía la palabra de todos. Ese es el consenso que asegura la unidad de la comunidad. Por eso, no es suficiente la multiculturalidad que reconoce la existencia de muchas culturas; hace falta llegar a la pluriculturalidad que toma en cuenta esa diversidad para actuar en conjunto sin minusvalorar ninguna cultura.

Sabemos que en los documentos eclesiales se dice que el diálogo intercultural e inter-religioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia;² y que no podemos renunciar al diálogo sin menoscabo de esa misión. Además, desde la primera evangelización del continente se reconoce que la Iglesia intentó el diálogo, pero los resultados no fueron sa-

² Juan Pablo II, *Redemptoris Missio* 52-55

tisfactorios por causa de la colonización. El diálogo es posible hoy si todas las partes involucradas lo quieren y lo buscan de corazón, renunciando a la colonialidad. Los nuevos intentos de diálogo con el mundo indígena muestran que podemos lograr éxito en el reencontro de la Iglesia con los pueblos de culturas diferentes.

Somos conscientes de que al momento del diálogo hay legítimas preocupaciones de ambos lados que deben expresarse para ser resueltas. Habrá que ir quitando poco a poco los prejuicios, temores y reservas que existen tanto en la institución eclesiástica como en las bases indígenas. Aunque seamos optimistas en el diálogo, no debemos cerrar los ojos a las divergencias reales que existen entre bases indígenas y dirigentes de la Iglesia. Los contextos de los interlocutores son diferentes, la manera de leer la realidad y de entender la fe no son idénticos; es como si estuviéramos hablando lenguas distintas y códigos diferentes. Necesitamos acercarnos lo más posible al contexto del otro para entendernos; necesitamos *ponernos en los zapatos del otro*. De ambos lados del diálogo habrá que construir puentes efec-

tivos de comprensión mutua y de comunicación de contenidos humanos y humanizantes. De todas/os nosotras/os dependerá que surja en la Iglesia un nuevo paradigma en el diálogo misionero. Con los pueblos indígenas y afros de hoy tenemos la oportunidad de mostrar al mundo que “*se puede llegar a Dios sin renunciar a la propia cultura*”³.

Los indígenas y afros, que ya estamos dentro de la Iglesia como ministros oficiales o como Vida Consagrada reconocida, debemos ser pontífices, es decir, constructores de puentes en el diálogo intercultural y, sobre todo, interreligioso para que la Iglesia sea plural. Eso supone, en primer lugar, estar orgullosos de nuestra herencia propia y también de nuestra fe en Cristo. Además, hace falta conocer muy bien ambos extremos del puente: el extremo eclesial y el extremo propio. Y saber tejer los elementos de ambos extremos escuchando y resolviendo los puntos *neurálgicos*. En realidad, es más lo que nos une, que lo que nos diferencia, porque somos todos humanos, estamos en la misma realidad y tenemos al mismo y único Dios.

³ Juan Pablo II en México, 2002

La Vida Consagrada en Latinoamérica

Ciertamente la Vida Religiosa institucionalizada masculina llegó aquí desde el inicio para evangelizar a los pueblos. Pero entendió su misión tanto como conquista espiritual como defensa de los derechos indígenas. Carga en consecuencia con la ambigüedad del papel jugado al lado del vencedor y del vencido. La Vida Consagrada femenina llegó después y quedó también marcada por esa ambigüedad frente a la sociedad colonial: avalando el sistema o confrontándolo. La Vida Religiosa reprodujo en sus esquemas la sociedad colonial: los descendientes de los conquistadores arriba y los descendientes de los vencidos abajo. Y así, en el convento de las Carmelitas en Arequipa, Perú, 80 profesas ibéricas eran servidas por casi 300 hermanitas indígenas, afros, mestizas e incluso criollas; y en el Palacio Conventual de Lima, donde vivían los monjes y el virrey, fue aceptado como donado Martín de Porres, hijo de una mujer negra y de un acaudalado español, porque éste dio una buena dote por ese favor, aunque Martín de Porres se quedó a dormir bajo las escaleras del convento. Él fue santo pero la

Vida Consagrada en ese esquema colonial tenía muy poco de santa.

Antes no se permitía la entrada de indígenas y afros en la Vida Religiosa porque ésta era para gente extranjera y porque se dudaba de que los del lugar fueran capaces de vivirla. Ahora se aceptan las vocaciones indígenas y afros en buena parte porque no hay muchas otras posibilidades de conseguir vocaciones. Y, por esa razón, hay jóvenes indígenas y afros que entran a la VR institucionalizada para salir de la pobreza y tener algún status social. Estos no cuestionan nada de lo que les ofrecen; aceptan negar su identidad cultural como precio de su ingreso a la VC. Se ajustan a todo lo que la VR les ofrece, pero no quieren regresar a su pueblo. Otras/os entran añorando al menos algo de su cultura: la ropa, la comida, algunos rituales. Su lucha dentro de las congregaciones es que les permitan de cuando en cuando ir a su pueblo o usar algo de sus cosas.

Otras/os perciben la importancia del aporte indígena a la VC con una perspectiva nueva y desean inculturar en los esquemas de su pueblo los contenidos fundamentales de los carismas congregacionales. Finalmente

hay quienes buscan, más allá de las estructuras actuales de la VR institucionalizada, rescatar los esquemas propios de consagración que aquí había antes de la conquista material y espiritual; y lo quieren hacer, con o sin la Iglesia, pero más integralmente y unidas/os a las comunidades y a su lucha actual.

Desafío actual

Estas reflexiones nos llevan a replantearnos en serio ¿cómo ser

voz profética en las realidades de hoy para que otro mundo sea posible, otra Iglesia sea posible, otra teología sea posible y otra VC sea posible, respondiendo a la realidad social, cultural y religiosa de los pueblos de donde llegan las vocaciones y en general, de donde proceden los creyentes? Ese es el gran desafío que estamos obligados a asumir indígenas, afrodescendientes y quienes sueñan, como Jesús, que el Reinado de Dios y de los pobres va a llegar a este mundo desde la periferia.