Capítulo 2

Aporte intelectual de los indios a la sociedad y a las iglesias

ELEAZAR LÓPEZ HERNÁNDEZ

Introducción

Al adentrarme en el pensamiento de los antepasados mesoamericanos y lo que queda de ese pensamiento en los indígenas de hoy, descubro la riqueza intelectual ahí contenida no solo para dar sentido a la vida nativa sino para contribuir con ella al bien de la sociedad en general. Por eso una parte significativa de los descendientes de esos antepasados la estamos retomando ahora dentro de nuestras iglesias en la llamada *Teología India* para dar razón del modo particular indígena de ser, de pensar y de actuar en las cosas de Dios, que nos hace diferentes sin dejar de ser hermanos. Convencidos de la importancia de esta contribución enriquecedora de la diversidad cultural y teológica la aportamos, al igual que Juan Diego, como las mejores flores o verdades ancestrales que podrán servir para ampliar la pluralidad de nuestras iglesias y de la sociedad en su conjunto y para hallar caminos nuevos de superación de los graves problemas que nos aquejan en las urbes actuales.

¿De los indios se puede esperar algo valioso en el campo intelectual? Esta es la pregunta que impregna de manera negativa la relación establecida entre la sociedad nacional y eclesial con los pueblos originarios de México y de América Latina. Y es lo que quisiera profundizar en este escrito de intercambio de experiencias y saberes en busca de caminos para superar ese condicionamiento añejo.

Valor de la raíz indígena

Muchos piensan⁸ que los pueblos originarios de estas tierras nada tienen que aportar al resto de la población no indígena de México o del continente. Porque, según ellos, estos pueblos parecen ir en sentido contrario de la dinámica de la historia y de la sociedad, que busca más ciencia, más progreso, más felicidad, enfrentando con eficacia problemas complejos de la modernidad y postmodernidad; en tanto que los indios siguen con una mentalidad arcaica llena de mitos y supersticiones acerca del mundo, del hombre y de Dios. Mitos y supersticiones que nada dicen ahora a mentes modernas eruditas y secularizadas. Curiosamente es la misma actitud que muchos tuvieron ante Jesús con la pregunta: ¿De Nazaret puede venir algo bueno? Jn (1:46)

Así puestas las cosas, desde luego, no se puede esperar nada de los indígenas. Y lamentablemente de esa manera actúan algunos sectores de la sociedad mexicana y de las iglesias olvidando que la población indígena es la humanidad más antigua y, en consecuencia, la que más sabiduría ha acumulado en siglos y milenios de caminar por la historia y por la experiencia humana; y, por ello, la que puede tener claves fundamentales de solución de los problemas que actualmente nos aquejan y nos llevan a derroteros de deshumanización y de destrucción de la vida del planeta.

La sociedad moderna ha basado su progreso en la idea de la superioridad y poder humano sobre la naturaleza, sobre la vida y también sobre Dios. Y su expresión actual es la globalización o mundialización de la economía de mercado neoliberal que no solo no resuelve los problemas sino que nos ha llevado a la crisis que ahora padecemos en todas partes. Y es que este modelo de economía y de sociedad, en última instancia, no funciona con valores humanos o religiosos. Por eso, en el momento en que Dios y la ética de los valores de la vida ya no le son necesarios o le estorban, esta globalización simplemente prescinde de ellos o actúa como si no existiesen.

---

8 Recojo aquí las reflexiones vertidas en la inauguración del VII Encuentro Continental de Teología India realizado en Pujilí, Ecuador, en 2013.

Los pueblos indígenas, especialmente los mesoamericanos, es decir, los de la cultura del maíz, ciertamente van en sentido contrario de esa lógica neoliberal que, en el fondo, es la lógica del dinero, del aprovechamiento depredador de la naturaleza y del descarte de los humanos que termina en la muerte de muchos para que unos pocos vivan. Los descendientes de los antiguos mesoamericanos amamos la vida, nos unimos a la humanidad y nos comprometemos con Dios por la vida y por la humanidad.

Los olmecas, toltecas, teotihuacanos, mayas, zapotecas, mixtecas y demás pueblos mesoamericanos, que construyeron altas civilizaciones y sociedades globalizadas, caminaron -no sin contradicciones-, hacia ideales que asumían como criterio fundamental de comportamiento, con todas sus implicaciones, el respeto y la colaboración mutua⁹ para la armonía de la vida en la madre tierra, en la familia humana y con Dios. Esa concepción del mundo, de la humanidad y de Dios, que tenían nuestros antepasados, unida a los valores morales y pautas de vida, que los guiaba, puede ser hoy la mejor contribución indígena que de nuevo es ofrecida a los demás como las flores que Juan Diego llevó al obispo Zumárraga a fin de que él se percatara de la verdad o propuesta del indio y así se sumara a la construcción de un nuevo estilo de vida simbolizado en el *teocal-li* o templo donde sean oídos y remediados todos los lamentos, las miserias, penas y dolores del pueblo y éste reciba todo el amor, la compasión, el auxilio y defensa que merecen los macehuales por ser hijas e hijos de Dios.

Estas flores del indio a la sociedad mexicana y continental solo se pueden recibir, como dice el documento de Aparecida, si renovamos nuestra mente y corazón descolonizándolos de todo prejuicio y rescollo de racismo y demás complejos ante el nativo de estas tierras. De lo contrario, las sociedades nacionales y las iglesias del continente se pierden esta sabiduría milenaria de los pueblos que podría ser el remedio a los muchos males que han caído sobre la humanidad.

---

9 Es el sentido que tienen todos los mecanismos de solidaridad que existían y existen todavía en el mundo indígena. Por ejemplo la Guelaguetza zapoteca se apoya en la guetza, gúna o colaboración entre hermanos y amigos.

Análisis de la desvaloración del mundo indígena

Cuando en 1956, Ángel María Garibay K., -apasionado conocedor y divulgador de la sabiduría indígena prehispánica contenida especialmente en los libros de Bernardino de Sahagún- prologaba la publicación de la tesis doctoral de Miguel León Portilla intitulada ‘La Filosofía Náhuatl’, escribió lo siguiente, que sigue afectando nuestras vidas:

La inmensa mayoría sonríe cuando lee un título como el que designa este estudio. Es la pesadumbre del prejuicio sobre las mentes, por ignorancia, o por desdén irracional. Y es un prejuicio ilógico, mucho más que en otros campos. Porque se admiran, los mismos que sonríen, de los monumentos que la arqueología descubre, de los hechos que la historia trasmite, pero cuando se llega al campo de las ideas, emociones y sentimientos de la vieja cultura, se relega al país de las leyendas y fantasías germinadores de novela, todo lo que se ofrece como vestigio de cultura en la etapa prehispánica.

Ilógico, porque es natural admitir que quien pudo esculpir la llamada Piedra del Sol, gala de nuestro Museo de Arqueología, y quien pudo elevar construcciones como las Pirámides, podía ciertamente enlazar sus pensamientos y dar a conocer sus emociones. Pero en ese campo, o se niega capacidad a los antiguos, o se define que no podemos saber qué pensaron, qué sintieron, qué ideales rigieron sus actos y normaron su marcha en el mundo durante los milenios en que floreció su cultura. (Portilla, 1956).

La razón de esa sonrisa maliciosa frente a la capacidad intelectual de los indígenas, como explica Octavio Paz en su ensayo ‘Laberinto de la Soledad’, hunde sus raíces en la compleja conformación de la identidad mexicana que no logra hacer síntesis armónica de sus componentes prehispánicos y posthispánicos. La sobrevaloración de lo que vino de fuera, motivada por el deseo de ser como el padre conquistador, llevó al mestizo a menospreciar lo que de aquí recibió y que está representado por la madre indígena violada. Al echarle la culpa a ella de no haber sido totalmente blanca, termina rechazándola y al final, como dice el vulgo, se queda sin padre ni madre, en el sentido más trágico de esta expresión. Es esto lo que lleva a la mayoría de los mexicanos a quedar

empantanados en una identidad no asumida de manera gozosa; y así nos mantenemos en medio de una anomía cultural pues ni llegamos a ser lo que simboliza el extranjero, por hallarnos en desventaja al jugar en su campo y con sus reglas, ni conservamos lo propio porque lo rechazamos visceralmente por considerarlo primitivo y salvaje.¹⁰

Esta actitud surgida del modo en que fuimos conquistados material y espiritualmente hace 500 años, se consolidó después con la Ilustración liberal que nos llegó también de Europa en los siglos XVIII y XIX. Con la razón científica como palanca de progreso, la Ilustración enfatizó el poder intelectual del blanco europeo frente a la insignificancia racional de negros, indígenas y mestizos tanto de África como de América.

En un texto clásico de la época se declara sin ambages que la mejor manera de definir la diferencia entre Europa y América era como contraste entre fuerza y debilidad, entre civilización y salvajismo. Y se conminaba al lector a considerar a los indios americanos como “una raza de hombres que tienen todos los defectos de un niño, como especie degenerada de humanidad, cobarde, impotente, sin fuerza ni vigor físicos y sin elevación de espíritu” (Cornelius, 1771). En esas investigaciones filosóficas se ubicaba a los naturales de América como un pueblo cuyo lenguaje era incapaz de captar las sutilezas de la filosofía europea, y cuyo pasado había sido deformado por una adicción a la ‘falsedad histórica’. Es lo que explica, según estos pensadores, que no se haya escrito en América, hasta ese momento, ningún libro digno de ser leído en Europa. (Brading, 2003, p. 463).

Estos condicionamientos ideológicos son los que siguen marcando la relación desastrosa de la sociedad mexicana y latinoamericana con su población nativa, con la que —quiérase o no— conserva vínculos de sangre y de idiosincrasia cultural que, como analiza Bonfil Batalla para el caso de nuestra patria, constituye “el México Profundo” que lleva dentro todo mexicano y que sigue dando sentido a nuestra vida.

---

10 Es lo que explica por qué se le da una carga tan discriminatoria a la palabra “naco” para señalar a un paisano de procedencia indígena o campesina, cuando probablemente ese término viene de totonaco, que es uno de los pueblos de mayor desarrollo cultural en el pasado.

Al rescate de la raíz indígena

Miguel León Portilla, con su tesis doctoral que se apoya en una investigación documental incuestionable, respondió afirmativamente, a la pregunta que él se puso:

¿Hubo un saber filosófico entre los nahuas? o dicho en otras palabras ¿hubo entre ellos, además de su cosmovisión mítico religiosa, ese tipo de inquietud humana, fruto de la admiración y de la duda, que impulsa a preguntar e inquirir racionalmente sobre el origen, el ser y el destino del mundo y del hombre? (Portilla, 1956, p. 4).

Y para llegar a esa afirmación contundente hizo hablar de nuevo a los sabios tlamatinime de la antigüedad y a sus estudiosos más preclaros. De Eguiara y Eguren retoma, por ejemplo, la afirmación segura:

No conocieron los indios ciertamente el empleo de las letras... mas, no por esto debe decirse que eran rudos e incultos, carentes de toda ciencia, sin Códices ni libros... no juzgamos a los antiguos indios alejados del estudio de la física... y si nos ponemos a examinar sus códices redactados en figuras jeroglíficas, encontraremos que no pocos de ellos merecen ser llamados tratados teológicos... siendo todo esto así, nada falta por tanto a los indios mexicanos para que, con igual razón que a los egipcios, los llamemos versados en un género superior de sabiduría..." (Portilla, 1956, pp. 32-34).

Lucha actual por las teologías indias

Los descendientes actuales de los pueblos indígenas hemos asumido, sobre todo en nuestras iglesias particulares, la tarea de rescatar y hacer valer la convicción existente desde antiguo de que en nuestros pueblos había filosofías y teologías con las que ellos y también nosotros ahora entablamos diálogo con el resto de la sociedad y con la fe cristiana. El modo de encauzar esta tarea ha sido no solo acudir a los textos escritos en el pasado, sino leer hoy los libros vivos de las sabias y sabios de nuestros pueblos. De esa manera, hemos abierto caminos nuevos dialogando a menudo y debatiendo a veces con nuestros hermanos mayores constituidos en autoridad eclesial para lograr el reconocimiento de este pensamiento indígena en la Iglesia.

La primera complicación con que hemos topado es respecto al uso de la palabra “teología” aplicada al mundo indígena que, según nuestros interlocutores, no estaría en condiciones de manejar ese nivel de pensamiento como lo hace Europa; precisamente por no ser pueblo de escritura, de libros y de abstracciones teóricas.¹¹ Ante lo cual hemos mostrado que no fuimos nosotros los primeros en aplicar esta categoría al pensamiento indígena. Antes de la llegada de los 12 emblemáticos franciscanos, Juan de Tecto usó la palabra teología para hablar del pensamiento. Así lo escribe Fray Gerónimo de Mendieta:

Cuando llegaron los doce apostólicos varones, que fue el de mil y quinientos y veinte y cuatro, viendo que los templos de ídolos aún se estaban de pié, y los indios usaban sus idolatrías y sacrificios, preguntaron a este padre Fr. Juan de Tecto y a sus compañeros, qué era lo que hacían y en qué entendían. A lo cual el Fr. Juan de Tecto respondió: ‘Aprendemos la teología que de todo punto ignoró S. Agustín’ llamando teología a la lengua de los indios, y dándoles a entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar. Era este religioso varón doctísimo; tanto, que se afirma de él no haber pasado a estas tierras otro que en ciencia se le igualase. Leyó la santa teología, antes que pasase a las Indias, catorce años en la universidad de París” (Mendieta, 1980).

Varios años después de la llegada de los Doce, Fray Bernardino de Sahagún, en su libro VI de la Historia General de las Cosas de la Nueva España, usó esas categorías occidentales cuando se propuso tratar “De la Retórica y Filosofía y Teología de la gente mexicana”. Lo mismo hizo Bartolomé de las Casas al hablar de la “Teología Indorum”, es decir, la teología de los indios como sujetos, no como objetos de reflexión.

Es lo mismo, que desde 1990, estamos haciendo abiertamente indígenas cristianos para mostrar en nuestras iglesias la validez del uso del término “Teología” en orden a expresar las conceptualizaciones

---

11 En varios documentos oficiales de la Iglesia se percibe todavía hoy ese resabio de menosprecio de la capacidad intelectual indígena. Por ejemplo en la Carta del Cardenal Arinze donde exige a la Iglesia de San Cristóbal de las Casas rehacer el Directorio para la Formación de los Diáconos Indígenas

de Dios que existían en los pueblos originarios antes de la presencia cristiana y continúan reformuladas hasta nuestros días.

Emplear hoy términos occidentales como ciencia, filosofía y teología para hablar del saber indígena implica debates que en otros tiempos eran interminables, pero ahora no lo son en demasía, pues hemos avanzado lo suficiente tanto en la academia civil como eclesiástica para poder echar mano de esas categorías conceptuales elaboradas por los griegos y romanos y emplearlas –con ajustes– en la expresión de la verdad de nuestra vida y de la manera en que captamos nuestro entorno; al mismo tiempo vamos introduciendo en el diálogo los esquemas epistemológicos propios de nuestros pueblos pugnando por el reconocimiento de los múltiples caminos emprendidos por la humanidad hacia el conocimiento más pleno de la verdad filosófica y teológica.

Es un hecho innegable que la presencia indígena en las iglesias cristianas tiene ahora nuevas connotaciones tanto por su número como por su beligerancia teológica y pastoral. Muchos indios ocupamos ahora puestos de dirección, de formación o de servicio en nuestras iglesias, que nos ponen más allá de lo que tradicionalmente se nos había asignado, que eran los atrios de los templos y los espacios de la religiosidad popular reducidos a asuntos periféricos o marginales de la vida eclesial y eclesiástica. Ahora podemos hablar de tú a tú con quienes habían sido nuestros misioneros y maestros, e incluso cuestionarles los esquemas occidentales con que ellos han construido e implantado los cristianismos particulares que ahora vivimos. Es claro que gana terreno en nosotros el deseo de no seguir siendo imagen y semejanza de ellos, sino creyentes en Jesucristo, que no renunciamos sino que llevamos a plenitud la identidad indígena heredada de nuestras abuelas y abuelos. Lo que nos lanza a retomar elementos fundamentales de esa raíz ancestral de nuestros pueblos para recrearlos dentro de la Iglesia y en los nuevos contextos civiles que ahora nos toca vivir.

Esta actitud indígena en las iglesias ha sido causa de muchos malentendidos, sospechas y reproches de un sector de hermanas y hermanos en la fe cristiana, sobre todo de quienes son nuestras autoridades eclesiásticas. Pero también ha suscitado solidaridad y comprensión de

otros que se han unido a nosotros para impulsar transformaciones audaces e innovadoras de las estructuras eclesiales a fin de dar cabida a estas voces y exigencias nuestras y de otras/os impulsoras/es de renovaciones radicales. Es lo que nos hace creer que también la Iglesia se puede mover en sentido favorable a nuestra causa.

Sabemos que la aplicación del término *teología* al pensamiento religioso de nuestros pueblos no está exenta de problemas. Esto sucede no sólo porque en la Iglesia sigue prevaleciendo la idea de que la palabra de los pobres acerca de Dios es tan imperfecta y está tan contaminada que no merece ser considerada como verdadera ciencia teológica; sino también porque en los intelectuales indígenas de hoy hay serias reservas para aceptar que se aplique a la producción intelectual de nuestra gente las categorías del pensamiento occidental, de donde surgió la palabra teología. Por lo tanto, en el fondo está, por una parte, el prejuicio (eclesiástico) respecto al valor de las herramientas gnoseológicas populares; y, por otra, el miedo (indígena) a usar categorías de pensamiento, que, como punto de partida, desvalorizan el ser y conocer indígenas.

Para superar este impase, un sector importante de los pueblos indios, que ya somos cristianos, nos hemos atrevido a reiniciar hoy el diálogo interreligioso que hace 500 años no fue posible entablar directamente al interior de la Iglesia. En ese tiempo la teología del vencido fue descalificada y condenada rotundamente por el vencedor como palabra diabólica, aún después de los primeros intentos de comunicación en que los nuestros dieron muestras de su saber profundo sobre Dios. (Abya Yala, 2004, pp. 275-276)

Creemos con optimismo que ahora hay condiciones propicias para que nuestros pueblos puedan salir de las cuevas para mostrar a plena luz la riqueza de su sabiduría milenaria. Aún con riesgo de equivocarnos, consideramos que vale la pena intentar abiertamente el diálogo de teologías. El clandestinaje y el enmascaramiento ya no son la mejor estrategia de sobrevivencia. Hemos insistido que hay que abrirnos y hacer alianzas críticas y provechosas. Las culturas indígenas pueden hoy reformularse y recrearse en el diálogo con las demás culturas y con la Iglesia para seguir no sólo vivas, sino más dinámicas en el futuro.

Aporte de la teología india a las iglesias

La teología prehispánica que dio sentido y orientó la vida de nuestros antepasados tiene uno de sus mejores exponentes en el poeta, filósofo, político y teólogo Netzahualcōyotl. Los principales nombres y atributos que Netzahualcōyotl daba a Dios son:

- Es Dios único y verdadero (*In huel nelli Téotl*), que no vive en templos ni en palacios, sino en el corazón de mi hermano el hombre. En otras palabras: Él está en todas partes.
- Él es *Moyocoyani* o *Moyocoyotzin*, es decir, Árbitro Supremo de todo o Inventor de sí mismo; Él es *Teyocoyani*, es decir, todo fue creado por Él y a Él nadie lo creó. Por eso, en todas partes es venerado.
- Él es *Ipalmohuani*, Dador de Vida, Aquel por Quien Vivimos; Fuente de toda vida.
- Es *In Tloque Nahuaque*, Dueño del Cerca y del Junto.

Cada una de estas líneas del pensamiento de Netzahualcōyotl comporta un contenido teológico amplísimo, que los sabios y sacerdotes de aquella época trataban de dilucidar y dosificar para el conjunto del pueblo sencillo. No tenemos muchos escritos de esas explicaciones de los Tlamatinime, pero podemos olfatearlas en los Huehuetlatoli y en los poemas de Netzahualcōyotl que las plantea en el contexto de las particulares circunstancias de su vida como poeta, teólogo y dirigente político del pueblo: a Dios lo relaciona con la verdad como raíz y fundamento de todo, con la creación de la que Él/Ella es origen y fuente sin que esto lo reduzca necesariamente al tiempo y al espacio, con la vida en cuanto que la da y la sostiene siempre, con nosotros la humanidad, para la que se hace presente y acompaña de una manera muy cercana.

Tensión teológica de Netzahualcōyotl

Aunque Netzahualcōyotl se queja de la fragilidad de la vida en la tierra, pues parece como que Dios nos hubiera abandonado en ella y nos enloquece haciéndonos anhelar las flores verdaderas que se hallan donde Él está, Netzahualcōyotl termina reconociendo:

Tu corazón y tu palabra, Oh Padre nuestro, son como las cosas más hermosas de la tierra. Tú compadeces al hombre que sólo

un brevísimo instante está junto a ti en la tierra... Con tu piedad y con tu gracia, Oh Dador de la Vida, puede vivirse en la tierra. Aquí se muestra tu gloria, aquí vuelas tú y te explayas como lumincentes pájaros. Por eso éste es mi lugar, ésta es cabalmente mi casa y mi morada. (Martínez, 1972).

Netzahualcóyotl resalta la paradoja de Dios; pues aunque Él/ Ella (*Ometéotl*) se mantiene siempre trascendente, sin embargo su amor de Madre-Padre lo impulsa a meterse en todo lo que existe poniéndose a nuestro lado, –adelante y atrás, a la izquierda y a la derecha, arriba y debajo de nosotros– para comunicarnos y asegurarnos la vida. Para nada es un Dios lejano y distante, aunque a menudo pareciera jugar con nuestro destino en la tierra.

Credo tolteca

Las ideas teológicas centrales de Netzahualcóyotl retoman el pensamiento ancestral de los Toltecas que, un milenio antes, elaboraron un credo profundo con base a lo más antiguo que tiene que ver con *Ometéotl* (Dios dual o Dios de la dualidad) y con lo nuevo de *Quetzalcóatl* (Serpiente Emplumada), Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra, metido en el cosmos y en la realidad humana. Esta teología entiende a Dios al mismo tiempo como *Yóhualli- Ehécatl* (Noche-Viento) invisible impalpable, también como *Tloque Nahuaque*, Señor/a del Cerca y del Junto, la que/el que se mete en la historia de las personas y de los pueblos; y se hace coate (amigo, hermano) de nosotros. *Quetzalcóatl* se convirtió así en el paradigma teológico más refinado de los pueblos de la cultura del maíz, que los llevó a las cimas mayores de desarrollo civilizatorio, cultural y religioso durante la época anterior a la conquista.

Nos convendría estudiar más a fondo este aporte teológico quetzalcoáltico que sigue vigente de muchas maneras hasta nuestros días; porque con él nuestros antepasados elaboraron en el pasado remoto las mejores propuestas de vida en armonía; porque con él recibimos la fe cristiana y afrontamos hasta el día de hoy las circunstancias diversas de la vida. El Papa Juan Pablo II reconoció que *Quetzalcóatl* es verdadera “Semilla del Verbo” (Discurso en el Estadio Azteca de México, 2002).

Otros credos mesoamericanos

Estos mismos contenidos están en los credos de los demás pueblos mesoamericanos. Habría que rastrear lo que queda de ellos en la memoria de los ancianos o en los mitos fundantes de los pueblos que se conservan en relatos y leyendas que todavía se siguen contando o cantando. Del pueblo zapoteca puedo testimoniar que lo que escribió Fr. Juan de Córdoba en su Vocabulario Zapoteca (1578) al hablar de Dios, coincide perfectamente con ese pensamiento de Netzahualcóyotl y de los toltecas. Ahí se dice claramente quién era Dios para mi pueblo:

Dios vivo y verdadero, que es padre de todos y que sustenta a todas las criaturas y las rige, que es principio de las cosas y creador de ellas y él increado, que es infinito y sin principio, regidor o gobernador con todos los atributos que a estos se ayuntan, que pone término y límite a todas las cosas; Señor del inframundo, de las lluvias, de los temblores de tierra, de los animales, de los niños, de la generación, de las gallinas, de las riquezas, ganancias, dicha y ventura; de las miserias y pérdidas y desdichas; de las mieses, de la caza, de los agüeros, de los sueños y del amor. (Córdova, 1578).

Credo guadalupano

Algunos investigadores piensan que Netzahualcóyotl, por alguna razón tal vez sobrenatural, intuyó al Dios cristiano. Lo que pasa es que toda esa corriente teológica que viene desde los toltecas se halla en la misma perspectiva cristiana. Es lo que los teólogos náhuas en el Coloquio de los Doce pretendieron dar a entender a los misioneros y lo que posteriormente se rescató en la presentación de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego, cuando ella afirma, Yo soy la madre de:

Nican Mopohua (26o. versículo) En 1531	Diálogo de los Doce (C. 455; 360-370) en 1524
• In Huel Nelli Téotl Dios, • In Ipalnemohuani, • In Teyocoyani, • In Tloque Nahuaque, • In Huilcagua In Tlalticpaque	• In vel nelli Teutl, tlatoani, • In nelli teiocoianij, • In nelli ypalnemoani, • In nelli tloque, nahuaque • In Ilhuicava Tlatipaque, • Ioa in mictlan

Lo que los Doce no pudieron entender ni incorporar en 1524, pues consideraban que en el credo indígena no se trataba del mismo Dios cristiano, sino del Diablo, - a quien los macehuales tenían que ‘*aborre- cer, despreciar, pisotear y escupir*’- la Virgen de Guadalupe lo asumió sin tanto problema en 1531. Y es que, al traducir la argumentación de los Doce al náhuatl, lo que los traductores hicieron fue construir un puente de comunicación entre las dos propuestas religiosas que, a la postre, hizo posible la articulación de ambas en una nueva síntesis teológica; no rechazando lo indígena para imponer lo cristiano, sino afirmando lo indígena identificado con lo cristiano y viceversa. Al usar para la propuesta misionera los nombres náhuas de Dios, es decir, al usar la teología náhuatl prehispánica para hablar del Dios cristiano, se estaba incorporando en la Iglesia no sólo la terminología, sino también su sentido. Y así en adelante *In Huel Nelli Téotl* (el verdadero Dios) se aplicará al Dios de nuestro señor Jesucristo, y por lo tanto, Él también es el verdadero Dador de la Vida (*In Nelli Ipalmemohuani*), el Creador de las personas (*In Nelli Teyocoyani*), el verdadero Señor del Cerca y del Junto (*In Nelli Tloque Nahuaque*).

Dada la cercanía y la similitud de las concepciones teológicas me-soamericanas con el Credo cristiano, - que los primeros teólogos indios metidos en la Iglesia inmediatamente percibieron - muy pronto se amalgamaron las dos vertientes religiosas en la mente del indígena; no así en la mente del misionero. El Dios de nuestros padres y abuelos seguía vivo en el Dios de Jesucristo. En adelante todo lo que afirmaban los antepasados de Dios, se afirmará también del Dios cristiano y de Jesucristo.

Este diálogo teológico impulsado o tolerado por los misioneros, pero llevado a cuentas concienzudamente por los discípulos del Seminario Indígena de Tlatelolco, rápidamente se extendió generando procesos de yuxtaposición, sobreposición, sustitución y síntesis de las dos vertientes religiosas que conformaron en adelante el alma de nuestros pueblos. Fruto de ello es la llamada religiosidad popular de clara factura indígena, pero compartida también por mestizos y hasta por buena parte de la población no indígena de México, de América Latina y el Caribe.

Teología india cristiana

Ante las autoridades de nuestras iglesias, los indígenas cristianos de hoy seguimos sosteniendo que el Dios de nuestros abuelos prehispánicos no es otro sino el mismo Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha acompañado ancestralmente como lo hizo con los pueblos de la Biblia y con los europeos que vinieron a evangelizarnos. En consecuencia lo que llaman y llamamos Teología India no busca otra cosa, sino compartir con los demás los modos particulares como nosotros conocemos y nos relacionamos con Dios a través de nuestra historia, cultura, lenguaje y ritualidad. Con esta teología recibimos la fe cristiana y la inculturamos.

En un diplomado de Teología India organizado por el Instituto de Estudios Interculturales, Inesin, en el 2010, las hermanas y hermanos indígenas de Chiapas sintetizaron lo que para ellos es esta teología hoy: *Hacer teología es mostrar cómo se mueve el espíritu de Dios en nosotros, en la comunidad, en la naturaleza*. Y lo explicaron de la siguiente manera:

En nuestras comunidades tenemos una gran experiencia de Dios. En la vida de todos los días, en la casa, en la milpa, en la comunidad hacemos la experiencia de Dios. Cada día nos encontramos a Dios, vivimos junto con Él cuando sembramos la milpa, cuando vamos a un río, cuando hacemos celebraciones, cuando vamos a la cueva o al monte. En otras culturas sólo encuentran a Dios en los templos o en los libros, pero para los pueblos indígenas Dios está muy cerca de nosotros en todas partes.

Y cuando queremos expresar de manera más fuerte esa presencia de Dios, hacemos celebraciones especiales. Buscamos un lugar que pensamos que es más adecuado (no necesariamente más sagrado): un cerro, la cueva, un ojo de agua, el templo. O elaboramos un altar para hacer la *seña* de que Dios está presente con nosotros en todo tiempo y lugar. Ese espacio, donde hacemos nuestra celebración, es cómo una puerta de entrada al mundo de Dios, donde todas las cosas son verdaderas. Al hacer ahí nuestra celebración ritual entramos en contacto profundo con Dios, con los antepasados, con los espíritus, con todo lo que está en esa dimensión divina. Ahí sentimos más fuerte su presencia. Es decir que, para tomar conciencia de que Dios está con nosotros

siempre, escogemos un lugar especial y un tiempo especial y hacemos ahí nuestra ceremonia.

Cuando tenemos problema o necesidad o algo que nos alegra mucho y nos da vida, para que eso tenga toda su fuerza, vamos a ese espacio especial y ahí vivimos junto con Dios y experimentamos que Él está ahí y en todas partes. Es el acto más fuerte de nuestra vida. Cuando salimos de ahí, venimos transformados porque ya fuimos por la fuerza de Dios, de nuestra tradición y cultura, y regresamos trayendo lo que Dios desea y lo compartimos en nuestra comunidad para vivirlo. (Inesin, 2010).

A manera de conclusión

Como exigencia de la interculturalidad que enriquece, los descendientes de los pueblos originarios podemos poner nuestras palabras en esquemas no indígenas para que los demás las entiendan; pero los demás deberán así mismo abrir su mente y corazón para recibirlas con gozo a fin de que unidos todos como hermanos superemos el caos producido por la injusticia de unos cuantos y construyamos pronto la *teocatzin* o casa de Dios querida por la Virgen de Guadalupe y por quienes, como Juan Diego, asumieron y siguen asumiendo en estas tierras los ideales de vida que Dios les entregó en herencia a través de sus culturas y vivencias religiosas.

Las preguntas que se nos plantean, el intercambio de experiencias y saberes entre las teologías indias y las teologías cristianas en la perspectiva del buen vivir urbano, ciertamente nos motivan para lanzarnos al ruedo y debatir cuestiones que tocan profundamente la acción misionera de nuestras iglesias: ¿Qué significa para nosotros los seguidores y discípulos de Cristo ‘evangelizar’? ¿Es una acción venida totalmente de fuera para implantar una propuesta foránea o es también una acción que surge desde dentro de las comunidades para descubrir y asumir una buena noticia que ya está presente y actuando en ellas? ¿Cuándo hablamos de Evangelio que quiere decir ‘buena noticia’ nos estamos refiriendo a un mensaje o verdad doctrinal que hay que aceptar y –en consecuencia también imponer– como condición para salvarse o se trata de una propuesta de vida a la que las personas y los pueblos pueden adherirse libremente con su mente y corazón para así

sumarse a una transformación profunda de la realidad personal, social y cósmica según el proyecto de Dios? ¿Frente al Evangelio de la Iglesia qué pasa con las otras flores o verdades teológicas de los pueblos contenidas en sus mitos, creencias, religiones y prácticas ancestrales? ¿Se tienen que hacer a un lado para imponer como verdad única la impulsada por las iglesias?

Este es un debate que atraviesa los 500 años de acción misionera de los cristianos en este continente y que ha recibido respuestas diversas según la actitud intolerante o dialogante de los actores que en ella han intervenido. Hoy, inmersos en el mundo moderno que enfatiza mucho más la libertad humana frente a cualquier propuesta social, cultural o religiosa, se vuelve imperativo para las iglesias poner en la mesa de la discusión el análisis de nuestros presupuestos misionológicos a fin de superar la idea prevalente hasta ahora de que la verdad de Dios solo está en un lado –el eclesial y eclesiástico– y que del otro únicamente hay errores o, en todo caso, atisbos de verdad o aproximaciones vagas e imperfectas de ella. Al superar este obstáculo podremos echar a andar mecanismos efectivos de diálogo simétrico intercultural e interreligioso, que haga justicia a las búsquedas legítimas de Dios en otras religiones y procesos religiosos; y que recupere la apertura que tuvo el Fundador de la Iglesia ante los gentiles en quienes encontró más fe que en los hijos de Abraham, sus paisanos.

Bibliografía

- Abya Yala. (2004). En busca de la tierra sin mal. Mito de origen y sueños de futuro de los pueblos indios. Memoria del IV Encuentro-Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India. Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6 al 10 de Mayo de 2002. *Iglesia, Pueblos y Culturas* (No. 60)
- Aelapi (2013). Sumak Kawsay y Vida plena. Memoria VII Encuentro Continental de Teología India realizado en Pujilí, Ecuador del 14 al 18 de octubre 2013. Recuperado de: <http://www.padrenello.com/wp-content/uploads/2014/01/VII-Encontro-Continental-de-Teologia-%C3%8Dndia-Ebook-em-Espanhol.pdf?iframe=true&width=90%&height=90%>
- Brading, D. (2003). *Orbe Indiano*. 3ra ed. México, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Córdova, J. (1578). Vocabulario en Lengua Zapoteca, páginas 140-141
- Gorski, J.F. (1998). El desarrollo histórico de la “Teología India” y su aporte a la inculturación del Evangelio. En: *Desarrollo histórico de la Teología India*. (pp. 9-34) Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Instituto de Estudios Interculturales (Inesin), (2010). Memoria del Diplomado de Teología India para servidoras/es de comunidades indígenas.
- Judd, S.P. (1993). M.M. From Lamentation to Protect: The Emergence of an Indigenous Theological Movement in Latin America. En: A.T. Hennelly. (Ed.) *Santo Domingo and Beyond*, (pp. 226-235). New York, United States: Orbis Books.

- López, E. (1998). *Los indios ante el tercer milenio*. México, México D.F. Cenami.
- Mardones, José María (2003). La vida del símbolo, la dimensión simbólica de la religión. Sal Terrae, Santander.
- Martínez, J.L. (1972). *Netzahualcóyotl, Vida y obra*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Mendieta, G. (1980). *Historia Eclesiástica Indiana*, Libro V, Pte. I, Segunda edición facsimilar México: Porrúa.
- Nebel, R. (1992). El rostro mexicano de Cristo. En: F. Damen; Zanon J. *Cristo Crucificado en los pueblos de América Latina; antología de la religión popular* (pp. 59-82). Cayambe, Ecuador: Ediciones Abya - Yala IPA.
- Pauw, C. (1771). *Recherches Philosophiques sur les Americains*. Londres, Inglaterra I, IV, XII.
- Portilla, M. L. (1956). *La Filosofía Náhuatl*. México D.F., México: Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano.
- Sarzuri, A. (Marzo de 2001). *Teología India y pastoral inculturada*. Trabajo presentado en Simposio Hacia una Teología y Pastoral Inculturada. Vinto-Cochabamba, Universidad Católica Boliviana. Bolivia.
- Seibold, J.R. (2002) «Pastoral comunitaria urbana», en EPU, La ciudad desafío a la evangelización, Segunda Parte, Ediciones Dabar, México, 52-62.
- Valencia, N. (2001). Los Pueblos y Culturas de Abya-Yala: reto y Prioridad para la Misión en el Siglo XXI. En: *La misión en el umbral del Tercer Milenio*. Simposio Latinoamericano de Misionología. (pp. 114-118) Cochabamba, Bolivia: edición provisional, UCB 22-26 de mayo de 2000.