

FAÇA PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

MESTRADO-DOUTORADO

● TEOLOGIA DOGMÁTICA

- Estudos Bíblicos
- Liturgia
- Missiologia
- História da Evangelização na América Latina e Caribe

● TEOLOGIA MORAL

● TEOLOGIA PASTORAL

● DIREITO CANÔNICO

INFORMAÇÕES E INSCRIÇÕES:

Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção

Av. Nazaré, 993, Ipiranga - 04263-100 São Paulo - SP

Home Page: <http://www.teologia-assuncao.br>

E-mail: teologia@teologia-assuncao.br

Tel: (011) 274-8600 Fax: (011) 272-7630

HACIA UNA TEOLOGÍA COMUNITARIA

Pe. Lucio Santiago

INTRODUCCIÓN GENERAL

En las actuales circunstancias, vivimos desgraciadamente una práctica individualista, en dónde los intereses comunitarios pasan a un segundo nivel de importancia, desde la lógica y visión del mundo del poder, realidad presente en los distintos ámbitos de la sociedad, todo ello, como consecuencia de un proyecto llamado modernidad o neoliberalismo.

Resaltamos una vivencia comunitaria diezmada por el proyecto colonizador, expresado de la siguiente manera por Paulo Suess, "A conquista das Américas e a colonização destruiu parcialmente a unidade intra-tribal e a diversidade inter-tribal"¹ y de la pretendida evangelización que se mezcla con los intereses económicos y políticos.

Del 12 de octubre de 1492, fecha en que Cristóbal Colón divisó las primeras tierras de este continente, hasta nuestros días, han transcurrido más de 500 años del caminar de la humanidad; a estas alturas es necesario preguntarnos. Cuándo podremos vivir

sin ser explotados, humillados y despreciados? Ante el cuestionamiento, nos llena de esperanza escuchar el eco de voces desde los diferentes rincones de nuestra "Patria Grande" que "irrumper" con rostros concretos desde sus propios espacios de organización comunitaria.

Para quienes, por sangre o por adopción de vida, somos parte integrante de los pueblos del Continente "Anáhuac", "Abya Yala", llamado ahora América, representa un momento privilegiado de reflexión sobre nuestra historia particular.

Motivado por el espíritu de búsqueda en el reencuentro personal y ante el deseo de fortalecer la vida comunitaria indígena, el presente trabajo, en su conjunto, pretende mostrar una realidad indígena diezmada desde la visión del mundo del poder y la visión del mundo indígena de esperanza comunitaria. Un intento que permite introducirnos por muchas y variadas veredas del quehacer teológico de la comunitariedad.

¹ Cf. Paulo SUESS. *Memoria indígena*. Anexo ao texto base do nono encontro intereclesial de São Luis. In: *Revista Missões*, ano XXIV, No. 03 abril, 1997, p. 20.

I. VISIÓN DEL MUNDO EN RUPTURA Y ESPERANZA

1. INTRODUCCIÓN

Hoy en día, presente en la vida y en la práctica de la mayoría de las comunidades indígenas zapotecas, la tenacidad persistente del pueblo y la conciencia que despertó todo lo relacionado al "V centenario e à década internacional dos povos indígenas"². Antes difícilmente los indígenas fueron foco de atención para los dirigentes de la sociedad y de la Iglesia jerárquica, para estudiosos de la realidad y para los luchadores sociales.

En este despertar es importante anotar dos modos metodológicos de abordar la realidad, presentes en nuestro contexto actual, "Há muitos códigos que pretendem explicar a realidade, mas dois sobressaem: o código científico e o código popular"³. Estos dos códigos aparecen encontrados en la concepción de su visión del mundo: El código científico se presenta y se justifica como el mejor ante el popular y el código popular tiene características más libertadoras y critica la falta de sentido de las

abstracciones del pensamiento científico. Ante estas eminentes diferencias, Giorgio Paleari haciendo una reflexión y citando a Lévi-Strauss, asume: "Um é ligado aos conceitos, e o outro está vinculado ao concreto e ao imediato"⁴.

En la vida de nuestros días, ambas visiones del mundo son contemporáneas. Las sociedades "tradicionales", entrecruzadas y atravesadas por las relaciones del mundo moderno, siguen presentes desde los diversos coloridos de sus tejidos de ropas típicas, del aroma del copal en las fiestas de "Todos Santos", de las Asambleas Comunitarias, Consejo de Ancianos, en la *Guelagetza* espíritu de compartición entre danzas y cantos, desde la diversidad de comidas en todos los rincones de México, del pulque, de la taberna y del mezcal de muchas regiones.

2. VISIÓN DEL MUNDO DESDE LA PERSPECTIVA DEL PODER

a) Istmo de Tehuantepec⁵

Región que resalta por su diversidad biológica y cultural, entre ellos están los Zoques, Chontales, Mi-

xes, Zapotecas, Huaves, Chinantecos, Mazatecos, Mestizos. Sus recursos agrícolas, pesqueros y su enorme vitalidad cultural se han subordinado a un proyecto de civilización que no guarda relación con su riqueza ecológica, cultural y social.

El petróleo llegó al Istmo para acentuar sus contradicciones económicas y sociales. Al igual que Coatzacoalcos, Salina Cruz; ejemplos de contaminación crónica por hidrocarburos que hoy empieza a perturbar equilibrios ecológicos, alimenticios y pesqueros.

Nada hay más distante de la riqueza biológica del Istmo que los grados extremos de pobreza de la mayoría de su población. Mucho antes de que los beneficios de este capital biológico se refleje en la calidad, en las condiciones de vida de las poblaciones rurales indígenas y pesqueras, la civilización industrial del petróleo y los proyectos modernizadores del Istmo hoy amenazan con destruirlo.

Realidad colocado como ejemplo del nuevo colonialismo y sus formas modernas. A este nivel se reflexionó en la Semana de los Pueblos Indígenas del 14 al 19 de abril de 1997, convocado por el Consejo Indigenista Misionero (CIMI)⁶.

La historia moderna del Istmo de Tehuantepec, demuestra que la civilización basada en los hidrocarburos, no sólo ha ocasionado desastres ecológicos irreparables, sino que tampoco representa una vía capaz de dar sustento a valores culturales. Y Adolfo Gilly expresa de esta manera: "Sus rasgos definitorios son el desencantamiento, la cuantificación, la mecanización del mundo, la abstracción racionalista y la disolución de los lazos sociales comunitarios"⁷.

El supuesto "desarrollo" basado en el petróleo, ha impuesto en el Istmo de Tehuantepec su visión reduccionista y universal, en búsqueda de productividad económica. Esta concepción ignoró la identidad de comunidades presentes desde siglos. Las relaciones económicas y sociales que han impuesto destruye la vida comunitaria y desintegra las sociedades tradicionales de los indígenas⁸.

Esta visión del mundo del poder, con un "código científico", fundamentada mediante el proceso de observación, experimentación, comprobación...y en la formación de leyes; es un modelo que se impuso en el mundo occidental a partir del siglo XVI, más concretamente, con la implantación de la revolución industrial.

² Cf. Eliazar LÓPEZ FERNÁNDEZ. *Teologías indias de hoje*. In: VV. AA. *Teología afroamericana*, p. 100.

³ Giorgio PALEARI. *Visão do mundo e evangelização*. Uma abordagem antropológica, p. 12.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 19.

⁵ Cf. Alejandro TOLEDO. *El istmo de tehuantepec*. Del proceso terrenal al infierno petrolero?. In: *Propuesta*. No. 3, Oaxaca, Oax., enero de 1997.

⁶ Cf. Cimi. *Povos indígenas e novo colonialismo*. In: *Revista Missões*, Abril 97/03.

⁷ Adolfo GILLY. *Chiapas*. La razón ardiente, p. 100.

⁸ Cf. Adolfo GILLY, op. cit. p. 102-103.

b) Nuestra vida y diversidad cultural en peligro

La diversidad cultural de los pueblos y grupos sociales que habitan la región del Istmo de Tehuantepec, representa un invaluable tesoro humano, que, desde la perspectiva de la historia del hombre y en especial del área mesoamericana, constituye un patrimonio cultural irremplazable.

La historia moderna del Istmo de Tehuantepec, es la demostración clara y contundente de que no puede haber desarrollo en la concepción de los modernizadores, sin dañar de un modo irreparable sus ecosistemas, y la destrucción de sus estructuras comunitarias.

Lo mejor de las culturas indígenas está desapareciendo para dar paso a lo peor de la "globalización". La historia moderna se ha mostrado insensible a sus instituciones, a sus conocimientos milenarios, a sus sabios manejos ecológicos, a la sabiduría de sus "sabios" y "sabias", y sus costumbres y tradiciones que se actualiza en ritos, mitos y símbolos comunitarios.

El siglo XXI, será el tiempo del triunfo definitivo de esta visión globalizante y de la desaparición de las culturas indígenas? ó, el reforzamiento de la irrupción del mundo indígena en la sociedad y en la Iglesia?.

Ante todo estos embates, es inegable la ruptura comunitaria indígena. Importante destacar dos caracteres substanciales que orientan y sustentan nuestra presencia como "irrupción". Los principios de "*persistente y coexistente*"⁹, muestran que, a pesar que las culturas originales fueron mutiladas, han vivido siempre en continuidad con su pasado; y donde ese pasado fue interrumpido, reelaboran sobre las ruinas nuevos proyectos de vida y esperanza.

En este andar histórico se ha recorrido juntos asimétricamente y aprendiendo a coexistir en "armonía" desde la clandestinidad. Resisten y se sublevan para persistir, por que sólo se persiste en la resistencia al movimiento del mundo que disuelve y niega ese ser¹⁰. Estos principios continúan y permiten desde un contexto en aras de la "pluralidad" irrumpir en el contexto actual.

3. VISIÓN DEL MUNDO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA COMUNITARIEDAD

a) Introducción

La base de las culturas indígenas es formada por la comunidad, la tierra y en un sentido más amplio el territorio, con el cual la comunidad se identifica¹¹. Además, esa comunidad

no se limita a la categoría sociológica de un cierto número de personas, sino que se extiende al mundo de los difuntos¹², a la naturaleza y al mundo sobrenatural cristiano.

b) La comunidad humana.

Tradicionalmente, los pueblos indígenas son comunidades, relativamente pequeñas, mismas que se determinan por el reconocimiento de un determinado número de antepasados comunes. Dentro de la comunidad se cultivan relaciones que se basan en principios de ayuda mutua y de responsabilidad compartida. El respeto al ser humano, a su vez, se arraiga en el respeto a un orden sagrado, que define las normas tradicionales de reciprocidad, derechos y responsabilidades dentro de la comunidad. El sentimiento de dignidad y el acto que la niega, la humillación o el agravio, son vividos en constante

aclamación a los cielos, donde se entrecruzan y se nutren las raíces de las rebeliones de los pobres.

La comunidad local, conoce en primer lugar, la extensión geográfica de sus tierras con sus límites marcados y delimitados, y "cada uno se siente parte de un pueblo, con unas tradiciones y con un destino y con unas tareas comunes...el arte está al servicio desinteresado de la comunidad, para dar culto a los dioses"¹³.

Los indígenas valoran profundamente su cultura. La valoración se hace desde la vivencia y práctica cotidiana. No a través de discursos o planteamientos teóricos. Desde estas actitudes profundas, que humanizan y dan identidad al rostro y corazón indígena, se produce un reencuentro, un encontrarse con los demás y con Dios en los demás. Desde una concepción antropológica, "Es hacer partícipe al hombre de la vida divina; un domiciliar lo divino en lo humano"¹⁴. Den-

¹² A propósito de la comunitariedad con los difuntos, en México y más específicamente en las comunidades indígenas, la fiesta de "Todos Santos" o Fieles difuntos, persiste una conciencia profundamente religiosa de los seres queridos que se han adelantado de este mundo, ellos no están muertos, están vivos; por eso esperan su llegada con mucha anticipación, se organizan para recibirlos de la mejor manera posible de acuerdo a sus posibilidades. Con dos meses de anticipación se prepara la tierra para sembrar flor de cempasúchil de color amarillo, con lo cual se adornan los altares de las casas, la Iglesia y el panteón. También con mucha anticipación se va ahorrando para comprar diversidad de frutas, comida, bebida,...una gran fiesta de fraternidad entre la familia, con la comunidad y con "Todos los Santos" que dura más de 4 días. Una fiesta cargada de simbologías que proyectan esperanza en nuestra realidad.

¹³ Javier GRACIA GÓMEZ. *Perfil del hombre latinoamericano, hoy*, p. 73.

¹⁴ VV. AA. *Formas modernas de la religión*, p. 63.

⁹ Cf. VV. AA. *Formas modernas de religión*, p. 46.

¹⁰ Cf. Apud. Adolfo GILLY, op. cit. pp. 20- 22.

¹¹ Cf. Adolfo GILLY, op. cit. P. 22.

tro de un contexto mayor de la sociedad y desde una perspectiva sociológica, "en esos momentos la injusticia es vivida como la negación de la propia dignidad individual o colectiva, como un atentado a la esencia de la condición humana tal como cada comunidad o cada ser humano la concibe o la imagina"¹⁵.

Cabe destacar que en las comunidades indígenas, la religión no aparece separada de las dimensiones de la vida colectiva, aparece entrelazada en las dimensiones económica, política, cultural,...por eso podemos afirmar que, "hay un grado mínimo (a nulo) de diferenciación social de la actividad religiosa"¹⁶. Viven estas dimensiones con una constante referencia a la dimensión religiosa, una "percepción fundamentalmente religiosa del mundo".

c) La comunidad con los difuntos

Como ya fue señalado, la comunidad local encuentra su identidad en comunitariedad, y reconoce sus antepasados comunes. Estos antepasados son evocados con la expresión común de "difuntos" y llamados a formar parte de la comunidad de los vivos.

Importante preguntarnos; de dónde vienen los difuntos para esta convivencia, se responde al preguntarnos, cuales son sus destinos después de la muerte? "Las ánimas de los difuntos iban a una de tres partes: al infierno, al paraíso terrenal y al cielo"¹⁷, según las anotaciones de Bernardino de Sahagún. Y desde la concepción de los zapotecas según manifiesta el Padre José Antonio Gay se anota lo siguiente: "en la persuasión que tenían de la resurrección de los cuerpos, no el último día de los tiempos, como lo creemos los católicos, sino inmediatamente después de la muerte"¹⁸. Hay una clara concepción de la vida después de la muerte, por eso los llenaban de provisiones para el viaje al otro mundo, antes de llegar a su destino final, deberán atravesar ríos caudalosos y solitarias comarcas, en los que sentirán cansancio, hambre, frío...si no se lleva suficientes provisiones de abrigo y víveres.

El culto a los difuntos no termina en el sepulcro, además del novenario, cuarenta días, primer aniversario y 7 años que celebran cada familia en particular, "tenían también una fiesta o conmemoración de los difuntos en común, cuyo día, por una singular

coincidencia, correspondía próxima-mente al tiempo en que los católicos celebramos la nuestra"¹⁹. Por eso cuando alguien muere, se vive la experiencia del dolor y la esperanza; el dolor que manifiesta y patentiza la gracia de comunitariedad en torno a los dolientes para vivir el anticipo de la esperanza. Realizan rezos de cuerpo presente y llevan al doliente dinero, despensa, veladoras, mezcal... Antes o después del entierro todos son convidados a compartir café, chocolate, tamales y comida. A partir del día de entierro se empieza el novenario; a los nueve días es una verdadera fiesta de comunión entre rezos y comparación de alimentos, por la madrugada son invitados para ir a depositar flores y una cruz sobre la sepultura.

En la actualidad, el día de Todos Santos se prepara con mucha anticipación como ya fue señalado en nota de pie de página, se deposita en el altar gran cantidad de frutas, comida, pan, al que se le da la figura de un muerto. En la noche, grupos de músicos, de jóvenes y señores recorren las casas, y después de cantar, bailar o rezar algunas oraciones ante el altar, reciben dones allí colocados, así continúan su visita hasta el amanecer.

El sentido de todas estas celebraciones la encontramos en una relación de ayuda mutua. Los difuntos necesi-

tan de la ayuda de los vivos, y estos al mismo tiempo pueden prestar ayuda a los vivos. Los vivos necesitan de la colaboración de los difuntos, por ejemplo, para conseguir buena cosecha, y a su vez prestan servicio a los difuntos por lo que respecta a su marcha hacia una existencia "tranquila". De esta manera, el principio de colaboración mutua entre los miembros de la comunidad humana, recibe una prolongación en esta comunidad que se extiende hacia los difuntos.

d) La comunidad con la naturaleza

Los pueblos indígenas extienden el concepto de comunidad y su realización práctica hacia la naturaleza. En sentido literal de la palabra, se han familiarizado con ella. La naturaleza es parte de su existencia como familia y como comunidad. Esta familiarización determina el carácter de la relación que existe entre el hombre y la naturaleza, una relación de comunión que se experimenta así mismo como parte integrante de una totalidad, en la que cada elemento está en relación con cada uno de los demás elementos dentro de la comunitariedad. En este sentido, Humberto Ramos, indígena Aymara, interpela e invita a cuidar la naturaleza como opción de vida²⁰. La preservación de la natura-

¹⁵ Adolfo GILLY, op. cit., p. 49.

¹⁶ Otto MADURO. *Religión y conflicto social*, p. 93.

¹⁷ Cf. Bernardino de SAHAGUN. *Historia general de las cosas de nueva España*, Tomo I, pp. 293-298.

¹⁸ Cf. José Antonio GAY. *Historia de Oaxaca*, p. 76.

¹⁹ José Antonio GAY, op. cit. P. 76.

²⁰ Humberto RAMOS SALAZAR. *Hacia una teología aymara*, p. 136.

leza no debe ser "moda ecológica", impuesta por intereses ajenos a la cultura, no debe ser respuesta momentánea a la destrucción del medio ambiente, sino debe ser una forma de vida.

Por eso, el indígena puede llamar madre a la tierra, abuelos a los cerros, hijos a los animales y hermanos(as) a las plantas. "La tierra es nuestra Sagrada Madre, somos parte de la naturaleza, tenemos relación vital con el sol, con el aire, con los manantiales y los ríos y con el mar"²¹. Tal como hay una intimidad entre los miembros de una familia y entre una comunidad, así también hay una intimidad entre el hombre y la naturaleza. Y esta intimidad se expresa en el profundo respeto que se tiene por la naturaleza. La tierra es siempre motivo de respeto. Por eso no se puede roturar con fines lucrativos.

e) La comunidad con el mundo cristiano

Los evangelizadores de los pueblos indígenas, iniciada en siglo XVI, "calificaron el pasado religioso de los pueblos indígenas de idolatría, enfermedad o mentira de los demonios"²².

Pretendieron convertirlos al cristianismo de tal modo que olvidasen totalmente sus propias convicciones y práctica religiosa. Los indígenas no se han desvanecido en el cristianismo, más bien, han traído al cristianismo hacia sí mismos y le han dado lugar dentro de su propia cultura, y el Padre Gay, manifiesta: "Adoraban a un Dios Supremo, creador y conservador del mundo; conocían la inmortalidad del alma y los premios y penas de la otra vida, y sus ideas morales, sin estar exentas de errores, se habían aproximado a las cristianas más que las de ninguna otra nación"²³.

La figura de Dios. En este proceso, el Padre Dios es prácticamente el único que no ha sido tocado, ha mantenido su estatus celestial, y precisamente por eso juega un papel relativamente pequeño en la religiosidad popular de los indígenas; pero es invocado por todos, en todos, y para todos en las oraciones diversas.

Jesucristo. El es visto, ante todo, como el hombre que sufre en la cruz, "una cristología popular en torno a los atributos de Cristo que lo mostraban pobre, inerme, perseguido, calumniado, encarcelado, azotado, crucificado y asesinado"²⁴. Con frecuencia Jesús es

el patrono de la comunidad local y como tal, no la segunda persona de la Santísima Trinidad, sino uno de los muchos "señores" que son considerados protectores de la comunidad. Por otro lado, la aclamación que hacen de Jesús, "El es Dios", nos permite comprender el lugar que ocupa en la concepción del indígena. Ver eso con mayor profundidad en *Cristología india y evangelización inculturada* del padre Eliazar López.

La cruz. A menudo la cruz tiene un significado profundo. La cruz plantada sobre una de las colinas que rodea la comunidad local, o presentes en las casas de los indígenas, es considerada como una fuerza protectora, como una garantía para la vida de los hombres, del ganado y de los cultivos.

Cualquiera que visite las comunidades indígenas del estado de Oaxaca podrá percibir la presencia insistente y ubicua de la cruz. Cruces rústicas adornadas con llamativas flores en medio de las milpas zapotecas; cruces significativas en los manantiales o en los cruces de caminos; cruces en las calles o en las entradas de las comunidades; cruces en el atrio de la iglesia; cruces colocadas donde hubo algún asesinato o donde falleció alguien. Esta práctica religiosa popular tiene sus raíces desde antes de la llegada de los

españoles expresado por Motolinía: "está tan arraigada en este terreno la señal de la cruz por todos los pueblos y caminos, que se dice que en ninguna parte de la cristiandad está más ensalzada, ni donde tantas, ni tales, ni tan altas cruces haya"²⁵. Por otro lado, el Padre José Antonio Gay, citando a Burgoa, en un extenso texto manifiesta al respecto: "Nuestro Señor reservó (en Huatulco) el estandarte trinfal de su sagrada pasión y muerte en una muy descollada y hermosa cruz de más de mil quinientos años de antigüedad...(T. II p. 301 y ss)"²⁶. Una antigua tradición atribuía su origen a un anciano de raza blanca. En discordancia, Torquemada sospecha que fue plantada por Fr. Martín de Valencia en algunas de sus excursiones apostólicas en los tiempos inmediatos a la conquista. Pero Burgoa sostiene que en ese tiempo no llegaron franciscanos a Oaxaca, y que por otra parte ninguna memoria se hacía de estos religiosos. En fin, "tal conjetura contradice las tradiciones y escrituras de los indios en que constataba se había levantado la cruz mil quinientos años antes de la conquista, como todo se comprobó auténtica y sólidamente, según atestigua Burgoa, que dice haber tenido a la vista el expediente respec-

²¹ Cenami. *Sabiduría indígena fuente de esperanza*. Flores de México, p. 12.

²² Paulo SUESS. *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros*. Diez ensayos de misionología, p. 17.

²³ Cf. José Antonio GAY, op. cit. P. 79.

²⁴ Eliazar LÓPEZ FERNÁNDEZ. *Cristología india y evangelización inculturada*, p. 13.

²⁵ Cf. Apud., Enrique MARROQUIN. *La cruz mesiánica*. Una aproximación al sincretismo católico indígena, p. 42.

²⁶ Cf. Apud., José Antonio GAY, op. cit., P. 51

tivo"²⁷. Los misioneros conjeturaron que este personaje era nada menos que el apóstol Santo Tomás. Su celebridad creció cuando en 1587 pasó por allí el corsorio Tomás Cambric. Despechado por lo exiguo de su botín, la emprendió contra la cruz, pero tuvo que desistir al no poder destruirla²⁸.

Al respecto, Enrique Marroquín en su libro "La cruz mesiánica" profundiza desde la perspectiva antropológica el significado de "La cruz prehispánica" en las culturas indígenas²⁹.

Los santos. Los santos cristianos han sido integrados en las comunidades indígenas de manera más clara. En esta integración se han producido varias reducciones, en algunos casos, sacados de su contexto histórico y no vistos como ejemplo a imitar. Los santos y de modo muy especial el santo patrono de la comunidad local, son considerados guardianes y protectores de la comunidad y de la familia.

Las relaciones que los indígenas cultivan con los habitantes del mundo del cristianismo al integrarlos en su comunidad, es una noción de colaboración mutua: lo santos protegen y amparan a la comunidad; y la comunidad "mantiene" a los santos con mucho respeto al regalar ropa nueva, al pren-

der velas, y al organizar fiestas en torno a ellos. Una relación de reciprocidad.

Resumiendo. En la experiencia y vivencia religiosa de los indígenas, es central la relación de comunitariedad, una comunidad limitada localmente que abre sus horizontes en la integración de los difuntos, las fuerzas personificadas de la naturaleza y los habitantes del mundo cristiano. Las relaciones de colaboración mutua que se cultivan en estas cuatro dimensiones parten del espíritu de la comunitariedad, porque "la vida es vida cuando es comunitaria".

II. COMUNIDAD EN ESPERANZA ORGANIZADA

1. EXPERIENCIA DE VIDA DESDE LO ORGANIZATIVO Y CELEBRATIVO

Un aspecto fundamental dentro del caminar de la Iglesia católica en nuestros días, es, sin duda alguna, un caminar de incertidumbre por el reforzamiento de la pluralidad de manifestación religiosa, lo cual conduce a una mayor responsabilidad en la reflexión teológica.

Una reflexión en medio de las actuales circunstancias de cambios acelerados; sea en el campo de la estructura política, económica, corrientes de pensamientos, o en el campo de la reflexión teológica; esto cuando se empieza hablar de Teología India, Teología Negra, Teología Femenina, Teología de la Tierra, etc. El pueblo, en término genérico, queda a la expectativa experimentando estos cambios, pero cuando se descende a lo específico empieza a clarificarse y a vislumbrar horizontes de esperanza en respuesta al fortalecimiento de su vivencia específica.

Con respecto al indígena, partiendo de su cosmovisión del mundo, pretendemos vislumbrar un quehacer teológico de la comunitariedad desde sus espacios organizativos y celebrativos, para orientar y fortalecer la dimensión teológica de la comunidad.

a) Consejo de Ancianos

Dentro del nivel organizativo de las comunidades indígenas, el Consejo de Ancianos es uno de los grandes espacios de atracción y radiación que permiten la vivencia del pueblo en unidad. Son personas que sobresalen por la entrega en el servicio, cuidando de las tradiciones y el cumplimiento

de los acuerdos comunitarios, son encomendados por la comunidad para explicar y ayudar a vivir la fe en sus tradiciones.

En las comunidades indígenas zapotecas del Estado de Oaxaca, México, en su mayoría viven esta herencia histórica de los antepasados.

Cuál es el proceso para llegar a esta nominación?. Dentro de una práctica ordinaria, el pueblo convocado en Asamblea Comunitaria realiza los distintos nombramientos por un año. Todos los servicios, excepto el de *topile*³⁰, son realizadas por personas casadas, es decir, personas adultas. El servicio normalmente es por un año, descansan 3 ó 4 años según comunidades y servicios, y son convocados nuevamente; según cualidades y testimonio de vida, ascienden hasta obtener el servicio de mayor prestigio y responsabilidad en la comunidad.

Un servidor de la comunidad para formar parte del "Consejo de Ancianos", antes debió pasar por todos los servicios que por tradición y organización tiene el pueblo. Una vez prestado sus servicios en todos estos cargos y de acuerdo a la conducta moral, es denominado Consejero de la comunidad.

²⁷ José Antonio GAY, op. cit., p. 52.

²⁸ Ver capítulo V, Religión, los números 3 y 4 de la Historia de Oaxaca del Padre José Antonio Gay, pp. 51-54.

²⁹ Cf. Enrique MARROQUIN, op. cit., pp. 42-48.

³⁰ Es el servicio que prestan los adolescentes, normalmente como ayudantes de otros servidores mayores.

Tienen la encomienda de cuidar la armonía comunitaria. Si algún servidor del pueblo no está ejerciendo bien su servicio, violando las normas comunitarias o destruyendo tradiciones y costumbres, "El Consejo de Ancianos" tiene la responsabilidad de encauzar soluciones a los problemas desde la motivación de la protección de la vida comunitaria, de igual manera la comunidad en su conjunto.

b) *Guelaguetza*

Se trata de una costumbre de las comunidades zapotecas, aún cuando se ve en otras culturas. Un modo de vida con raíces muy antiguas, permiten manifestar la solidaridad en diversos acontecimientos importantes de la vida personal, familiar o comunitario. Este espíritu envuelve a la totalidad de la vida, sobresaliendo el momento de nacimiento, casamiento y muerte.

El nombre se compone de *GUELA*, milpa, *GUET*, tortilla y *ZA*, zapoteca. Por consiguiente, *guelaguetza* quiere decir tortilla de milpa zapoteca y otros dicen que el verdadero nombre es *GALGUEZA*, proviene de *GAL*, veinte y de *GUEZA*, cigarro³¹. Independientemente de la etimología de *guelaguetza*, ambas palabras responden al espíritu de cooperación en la comuni-

dad. En la actualidad, el espíritu se ha proyectado más en el canto y la danza, desde una perspectiva más comercial. Lo que se ha denominado *Guelaguetza* o "Lunes del cerro" en Oaxaca.

c) *Tequio*

Es el trabajo que se realiza sin retribución monetaria, que los habitantes prestan gradualmente a su comunidad, tanto en lo civil como en lo religioso.

El trabajo y la participación comunitaria ha reforzado la integración de la comunidad y favoreciendo el aspecto organizativo.

El trabajo comunitario ha sido un factor de identidad, porque, además de que no se pierde esta forma de trabajar, posibilita la armonía comunitaria y la conciencia de corresponsabilidad.

d) *Asamblea comunitaria*

Es el máximo espacio de decisión y participación del pueblo. En la mayoría de las comunidades indígenas eligen a las autoridades según la costumbre, es decir, en asamblea y decisiones comunitarios.

2. LA IRRUPCIÓN Y LA PALABRA DE LOS OTROS EN EL QUEHACER TEOLÓGICO

a) *La irrupción indígena*

Esta experiencia comunitaria con rostro concreto desde el Consejo de Anciano, *Guelaguetza*, *tequios*, *Asambleas*... es una realidad que está siendo fraccionada por la cultura dominante. La presión de la sociedad envolvente es aún más fuerte, y esto se ahonda con la presencia del neoliberalismo que es excluyente³².

Esta experiencia de influencia individualista de la sociedad dominante, invade afectando sobre todo quienes emigran de sus comunidades por trabajo o por estudio, cuando retornan no valorizan el trabajo comunitario, sus costumbres y tradiciones. Se va perdiendo el sentido de ayuda mutua y sobre todo el sentido religioso de la relación de comunitariedad del mundo indígena.

Por otro lado, en respuesta a toda esta influencia, la voz del indígena irrumpe ocupando el escenario como protagonista, pasando de una resistencia pasiva a activa, de una lucha solitaria a una acción de conjunto con otras fuerzas sociales y eclesiales³³.

La comunidad indígena desde sus tradiciones y costumbres, actualizan y sistematizan su visión del mundo desde sus ritos, mitos y simbologías que han mantenido desde siempre. En nuestra actualidad emergen de la clandestinidad "irrumpiendo" con su herencia histórica religiosa, para ser propuesta de vida, de esperanza, de amor, de unidad; hacia un quehacer teológico comunitario en espera de humanizar las actuales circunstancias.

b) *La palabra de los otros desde la antigüedad*

El quehacer teológico a lo largo de la historia, sobre todo en el segundo milenio, la Iglesia occidental se estructuró de acuerdo a un esquema imperial, por lo tanto, la teología fue orientada para explicar y legitimar esa visión imperial, que acontece hasta nuestros días, José Comblin plantea ante ello "a libertação da teologia"³⁴, y dentro de las páginas citada, quiero resaltar lo siguiente: "Desde sempre as religiões, e também o judaísmo e as primeiras gerações cristãs, expressaram-se numa linguagem simbólica e mítica. Na idade Média, a teologia substituiu a linguagem dos conceitos".

³² Cf. José COMBLIN. *Cristãos rumo ao século XXI*, p. 355.

³³ Cf. Eliazar LÓPEZ HARENES. *Caminos de la teología india*. In: Juan GORSKI (org.), Artículos y ponencias, p. 18.

³⁴ Cf. José Comblin. *Notas sobre as tarefas de uma teologia da libertação no final do século XX*. In: VV. AA. *Teología aberta ao futuro*, pp. 187-190.

³¹ Cf. Moisés GONZÁLEZ SANTIAGO. *La fiesta del lunes del cerro y la guelaguetza*, pp. 10-13.

Esta sustitución del quehacer teológico por un quehacer conceptual, ante la llegada de los españoles, afectó profundamente el modo propio de los indígenas de vivir y explicar su experiencia de fe. Por eso llegaron a pensar que los indígenas carecían conocimiento de Dios, "cuyas consecuencias seguimos cargando hasta nuestros días"³⁵.

Con este legado, Fray Bernardino de Sahagún, uno de los hombres que llegaron con la cruz detrás de la espada, plasmó desde la escritura el rostro del pueblo indígena de mesoamérica, sobre todo los Aztecas, partiendo de un lenguaje conceptual: "escribí en doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España"³⁶.

Estos doce libros quedaron presentables en el año de 1569, desde las categorías de su contexto histórico, plasmó su propio modo de entender y comprender. Adentrándose en la lectura se percibe la intencionalidad que el mismo Bernardino de Sahagún manifiesta, "a mí me fue mandado por santa obediencia de mi prelado mayor que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la

doctrina, cultura y manutención de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España"³⁷.

De los doce libros que escribió Bernardino de Sahagún, nada hubiera sido posible sin la ayuda de los indígenas. Gracias a su organización fue posible sustraer algo del sentir y pensar desde ellos. Nos interesa resaltar el aspecto metodológico y sujeto del quehacer teológico en Bernardino de Sahagún. Hay una referencia explícita a la comunidad: "hice juntar todos los principales" (asamblea), y a las personas con presencia de respeto y veneración de la comunidad, llamó "principales ancianos", los teólogos del pueblo, finaliza enfatizando, "y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase"³⁸.

3. QUEHACER TEOLÓGICO DE LA COMUNITARIEDAD

a) Principios de comunitariedad y armonía

Por todo lo que hasta aquí hemos dicho, queremos remarcar, que la "esencia indígena reside en la comunitariedad"³⁹, que parte desde la

visión de *armonía* en la familia, comunidad, naturaleza, difuntos, el mundo cristiano, etc. Estos dos principios, *comunitariedad* y *armonía* están llenos de sentido religiosos que llevan a plasmar esta concepción, no en conceptos, sino desde lo concreto que pueda verse, sentirse, palpase en favor de la comunidad.

Los espacios organizativos y celebrativos giran en torno de la *comunitariedad* y *armonía* de las comunidades indígenas, colocados como camino para adentrarnos a un quehacer teológico. Este quehacer teológico es concreta e integral, su lenguaje es profundamente religioso.

b) El sujeto teológico de la comunitariedad

La comunidad, junto con los ancianos son los sujetos que viven y elaboran de forma colectiva sus proyecciones y esperanzas, plasmado en un lenguaje mítico y simbólico.

Para seguir revitalizando este quehacer teológico, es necesario tener en cuenta los diferentes sectores de los indígenas: los cristianizados al estilo occidental, los que abandonaron oficialmente las creencias de sus antepasados, pero siguen interiormente vinculados a ellos, otros que siguen

vinculados totalmente a las creencias de sus antepasados, aunque han incorporado algunos elementos cristianos, y otros que conservan la religión ancestral. Conscientes de estos interlocutores con sus diferentes vivencias religiosas forman parte de la plataforma para un quehacer teológico de la comunitariedad.

c) Dar consejo

Es una forma de actuar teológico, que interpela desde las tradiciones a una conciencia comunitaria, todos asumen esta tarea corresponsablemente, "pero especialmente de los ancianos y de los que gobiernan al pueblo. Ellos dan a las nuevas generaciones la palabra madura... aunque podía ser una función puramente civil e inclusive política, dar consejo implicaba para los antiguos *orientar* a las personas, es decir, ponerlos en dirección de donde nace el sol, es decir, en dirección de Dios"⁴⁰.

"Nuestras ancianas y ancianos son como *ocote* (antorchas) que no ahuman y que siguen alumbrando e irradiando la sabiduría y la fe de nuestras comunidades". Basados en esta herencia de siglos, se busca fortalecer una vida digna desde el modo indígena de sentir a Dios, a la comunidad y al mundo.

³⁵ Eliazar LÓPEZ FERNÁNDEZ, op. cit., p. 8.

³⁶ Cf. Bernardino DE SAHAGUN. *Historia general de las cosas de nueva españa*, tomo I, p. 28.

³⁷ Cf. Bernardino DE SAHAGUN, op. cit., p. 105.

³⁸ Bernardino DE SAHAGUN, op. cit., pp. 105-106.

³⁹ Eugenio MAURER. *Autoridad, comunidad y armonía en el mundo Tzeltal*. In: VV. AA. *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*, p. 97.

⁴⁰ Eliazar LÓPEZ HEREDAS. *Las teologías indias de hoy*. En la sociedad y en la iglesia. In: Juan GORSKI (org.) *Artículos y ponencias*, op. cit., p. 11.

d) Ser "espejo"

Otro modo de un pensar teológico es, "servir" de "espejo" (texcatl) delante de los de la comunidad. Llegar a formar parte del Consejo de Ancianos implica ser "espejo" en donde puedan mirar los demás, ser "el rostro y corazón de Dios". Parte de la hermosa y exigente tarea de los sabios. Quien asume el espíritu de ser "espejo" no impone ni condiciona al otro en su servicio. Sirve a todos, e invita al otro a verse así mismo para tomar las decisiones importantes de su vida, a partir de la gracia que Dios ha puesto en él. "Es decir, para conocer lo divino hay que conocer y reconocer lo humano"⁴¹.

e) Servicio y donación

Hay un alto grado de conciencia de la sacramentalidad del servicio, no es servir por servir, sino se hace en responsabilidad a la memoria histórica de un pueblo. Hay una connotación profundamente religiosa, la motivación mayor es religiosa, es una respuesta al deseo mayor del Dios de la vida, en busca de una armonía comunitaria.

En la mayoría de los pueblos indígenas, antes de entrar en función de su servicio, todos tienen que pasar por la Iglesia o un lugar religioso designado por la comunidad para suplicar

gracia y sabiduría, de la manera que es suplicado por Salomón en el Antiguo Testamento: "*Ensina-me a ouvir, para que eu saiba governar o teu povo e discernir entre o bem e o mal*" (1Re 3,9). Y al final de su servicio nuevamente acuden para agradecer a Dios por la oportunidad de servir.

La voz de los "Ancianos" guarda una relación profunda con el Dador de la vida, Dios, teniéndolo como el "Anciano Mayor" que está en servicio a favor de su pueblo y se presenta como la donación total, fuente de todo poder (servicio) y de sabiduría a implorar.

f) Guelaguetza: esperanza milenaria

Guelaguetza, espíritu comunitario que se manifiesta en la ayuda mutua, y desde la danza y canto armonizan notas melódicas el espíritu de unidad y de fraternidad en el compartir. Todos con un solo corazón, desde sus costumbres y tradiciones anuncian el anticipo del Reino de Dios, rindiendo culto a la fraternidad y compartimiento comunitario.

Es desde el estallido del canto y la danza que emerge un vivir propositivo, que clama al cielo para humanizar las actuales circunstancias adversas a la

vida. Llamados a vivir un día, diez días, cien días... todo tiempo de igualdad comunitaria; por que esta es la esperanza milenaria indígena presente desde sus orígenes hasta nuestros días.

CONCLUSIÓN

De manera breve y sencilla se ha abordado una de las características fundamentales que marcan la vida de casi todas las comunidades indígenas del Istmo de Tehuantepec, la vida en comunidad y la armonía desde la comunitariedad. Esta comunitariedad que va más allá de la dimensión humana, nos lleva a decir que nuestra vida es integral. Es mirar desde las partes para comprender su existencia en conjunto.

Este modo de vivir, de comportarse y de relacionarse, nos evoca indudablemente a Dios; por eso al hablar de un quehacer teológico de la comunitariedad, no nos referimos estrictamente a la expresión Teología, sino un quehacer teológico desde la comunitariedad que lleva hablar de Dios desde lo concreto. Esta concepción de Dios, representa una sabiduría milenaria, una experiencia comunitaria, integralmente espiritual y material, creativa y respetuosa.

Un intento de encaminarnos hacia una teología de la comunitariedad, el mundo indígena, como tal, no es mejor

que el de los no indígenas, pero su cosmovisión y sistema de vida, que no gira en torno a una concepción individualista, es teológicamente diferente. La vida comunitaria de los pueblos indígenas refleja su *gracia comunitaria*, un lugar de comunión y participación⁴².

BIBLIOGRAFÍA

- CENAMI. *Sabiduría indígena fuente de esperanza*, Flores de México, México: CENAMI, 1997
- COMBLIN, J. *Cristãos rumo ao século XXI*. Nova caminhada de Libertação, São Paulo: Paulus, 1996
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. *Perfil del hombre latinoamericano, hoy*. Evangelio y cultura, Roma: Legionarios de Cristo, 1992
- GAY, J. A. *Historia de Oaxaca*, México: Porrúa, 1990
- GILLY, A. *Chiapas la razón ardiente*, México: Edición Era, 1997
- GORRSKI, J. F. *Teología india*. Artículos y ponencias (1996-1997), Cochabamba, Bolivia: Universidad Católica Boliviana, 1997
- LÓPEZ FERNÁNDEZ, E. *Cristología india y evangelización inculturada*. México: CENAMI, 1997
- MADURO, O. *Religión y conflicto social*. México: CRT, 1948

⁴¹ Cf. VV. AA. *Formas modernas de la religión*, p. 65.

⁴² Cf. Paulo SUESS. *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros*, p. 24

PALEARI, G. *Visão do mundo e evangelização*. Uma abordagem antropológica. São Paulo: Ave Maria, 1994

PADRES, Apostólicos. *Patrística*. São Paulo: Paulus, 1995

RAMOS SALAZAR, H. *Hacia una teología aymara*. Desde la identidad cultural y la vida cotidiana, Bolivia: Ediciones Gráficas, 1997

REVISTA PROPUESTA. El istmo de tehuantepec. Del paraíso terrenal al infierno petrolero?. Oaxaca, Oax., No.3, enero 1997

SAHAGUN, B. *Historia general de las cosas de nueva españa*. (dispuso a la prensa Angel María Garibay). Tomo I, México: Porrúa, 1981

SUESS, P. *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros*. Diez ensayos de misionología. Cayambe-Ecuador: ABYA-YALA, 1995

VV. AA. *Teología afro-americana*. II consulta ecuménica de teología e cultura afro-americana e caribenha. Paulus, São Paulo: Paulus, 1997

VV. AA. *Teología aberta ao futuro*. São Paulo: Loyola, 1997

VV. AA. Ponencias presentadas en el tercer Encuentro Ecuménico Latinoamericano de Teología India. Cochabamba, Bolivia, 24-30 de agosto de 1997

VV. AA. *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*. México: CNDH, 1995

VV. AA. *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial, 1994

Pe. Lucio Santiago pertenece a Diocese de Tehuantepec, Oaxaca, México e é pós-graduando em Teologia Dogmática com Concentração em Missiologia.

A SITUAÇÃO DO CLERO BRASILEIRO DURANTE O SÉCULO XVIII

Pe. Dr. Ney de Souza

INTRODUÇÃO

Este texto faz parte de um estudo defendido como tese na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, em fevereiro de 1998, tendo por título **O Clero do Brasil e suas relações com a Mesa da Consciência e Ordens (1808-1828)**.

Uma das primeiras características do clero colonial brasileiro é o seu caráter de funcionário eclesiástico¹. O sacerdócio era considerado uma profissão, uma tarefa, um ofício ou uma carreira igual a qualquer outra. A formação intelectual dos clérigos era limitada. Eram poucos os que tinham condições, depois de formados, de atualizarem-se e comprar livros. Apesar disso, o nível intelectual do clero colonial era bem superior ao da população². Era comum os clérigos assumirem outras atividades, seja de ordem comercial, seja de participação política. Tudo tinha como causa a exígua cônica que recebiam. Aqueles que desejassem levar uma vida de maior conforto deveriam procurar outros meios para o seu sustento. Acrescenta-se aqui outro dado que foi a presença de um grande número de sacerdotes portugueses vindos para a colônia. Estes não primavam por uma

digna vida em seu aspecto moral³. O clero estrangeiro encontrava no Brasil português um ambiente propício para a continuidade de seus vícios: liberdade, promiscuidade e relaxamento moral. O capítulo que ora se apresenta analisará a situação deste clero pelos quatro cantos da colônia, constatando as diferentes formas de formação e o interesse que despertou a questão por parte dos bispos e do clero. Procurar-se-á ainda, examinar a penetração do iluminismo século XVIII na vida da sociedade e clero do Brasil, constatando a partir daí a participação dos clérigos nos primeiros movimentos de contestação da ordem vigente, como foi o caso da Inconfidência mineira de 1789. O capítulo restringir-se-á a tratar da vida do clero descrita nos documentos. A imagem do clero que surge nesta dissertação não pode ser dita como imagem de totalidade, mas de uma faceta do clero presente nos fundos arquivísticos.

DIFICULDADES PARA A FORMAÇÃO DO CLERO

Antes de analisar a situação do clero colonial nas diferentes regiões do Brasil, faz-se necessário ressaltar de imediato algumas dificuldades para